



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHTELİFÜ'L-HADÎS İLMİ ÇERÇEVESİNDE

İBN HUZEYME'NİN SAHÎH'İ

Doktora Tezi

Osman AYDIN

Çorum 2020

**MUHTELİFÜ'L-HADÎS İLMİ ÇERÇEVESİNDE
İBN HUZEYME'NİN SAHÎH'İ**

Osman AYDIN

**Sosyal Bilimleri Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

Doktora Tezi

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU**

ÇORUM-2020

KABUL VE ONAY

Osman Aydın tarafından hazırlanan *Muhtelifü'l-Hadîs İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i* başlıklı bu çalışma, 06/08/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Başkan)

İmza

Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Danışman)

İmza

Prof. Dr. Aygün AKYOL

İmza

Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet YILMAZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (31/08/2020)



İmzası
Osman AYDIN

ÖZET

AYDIN, Osman. *Muhtelifü'l-Hadîs İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, (Doktora Tezi), Çorum, 2020.

Malum olduğu üzere Muhtelifü'l-hadîs, hadîs ilimleri içerisindeki en zor disiplinlerden biridir. Bununla birlikte, hicrî ikinci asrın son çeyreğinden itibaren bu sahaya dair pek çok kayda değer eser ortaya konmuştur. Bu bağlamda bizim çalışmamızda da; hicrî üçüncü asır âlimlerinden İbn Huzeyme'nin mezkûr disipline ilişkin yorumları, mukayeseli olarak değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmanın Birinci Bölüm'ünde; İbn Huzeyme'nin hayatı ve ilmî kişiliği ile kavramsallaşma sürecinde Muhtelifü'l-hadîs ilminin gelişim safhaları ele alınmakta; İkinci Bölüm'de, müellifin hadisçi kimliği, gerek senet gerekse metin merkezli tetkîke açılmakta; Üçüncü Bölüm'de ise bu ilme ait kriterler, İbn Huzeyme'nin kullanışı açısından örnekler eşliğinde tespitte çalışılmaktadır.

Yaşadığı dönem itibarıyla farklı mezhebî eğilimlere mensup ulema tarafından görüş ve eser türünden bu ilme dair oluşmuş birikim yanında, alanın bir diğer otoritesi olan İbn Huzeyme'nin tetkîke konu edilmesi; kendisinin fikir ve tasarrufları üzerinden farklılığını ortaya koyacak ve ilgili disiplin içerisindeki yerinin görülmesine katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kavramlar: Muhtelifü'l-hadîs, İbn Huzeyme, Teâruz, Müşkil, İhtilâf

ABSTRACT

AYDIN, Osman. *İbn Huzaymah's Sahih in terms of Mukhtalif al-Hadith*, (PhD. Thesis), Çorum, 2020.

As it is known, Mukhtalif al-Hadith is one of the most difficult disciplines in hadith sciences. Nevertheless, many important works have been written in this area towards the end of the eighth century. In this context, in our study; The interpretations of Ibn Huzeyme, one of the nineteenth century scholars, will be examined comparatively.

In the First Part of the study, which consists of an introduction and three parts; In the process of Ibn Huzaymah's life, his scientific personality and conceptualization, the development process shown by the science of Mukhtalif al-Hadith is discussed. In the second chapter, the identity of the author as a hadith scholar; both isnad and hadith texts are analyzed by taking them in the center. In the third chapter, the norms of this science are tried to be determined in terms of the use of Ibn Huzaymah and in the light of examples.

In terms of the period he lived; in addition to the opinions and studies put forward by scholars of different sectarian trends, examining Ibn Huzaymah, another authority of this field, will reveal its originality in terms of ideas and savings and contribute to its emergence of its place in this science.

Keywords: Mukhtalif al-Hadith, İbn Huzaymah, Contradiction, Mushkil, Conflict

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasına 2211-A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı 2017/2 kapsamında, 1649B031702872 başvuru numarasıyla vermiş olduğu destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iv
TABLolar DİZİNİ.....	viii
HARİTALAR DİZİNİ.....	ix
KISALTMALAR.....	x
ÖN SÖZ.....	xi
GİRİŞ.....	1
A. Araştırmanın Konusu.....	1
B. Konunun Sınırlandırılması.....	2
C. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
D. Araştırmanın Yöntemi.....	3
E. Araştırmanın Kaynakları.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HUZEYME'NİN HAYATI VE MUHTELİFÜ'L-HADİS KAVRAMI

1.1. İBN HUZEYME'NİN HAYATI.....	7
1.1.1. Doğumu ve Nesebi.....	8
1.1.2. İlmî Yönü.....	10
1.1.2.1. Hocaları.....	10
1.1.2.2. Talebeleri.....	10
1.1.2.3. İlim Yolculukları.....	10
1.1.2.4. Hakkındaki Görüşler ve İlmî Yetkinliği.....	14
1.1.2.5. Eserleri.....	17
1.1.2.6. Hakkında Yapılan Çalışmalar.....	18
1.1.2.6.1. İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Üzerinde Yapılan Çalışmalar.....	18
1.1.2.6.2. Sahîh'i ve Kitâbü't-tevhîd'i Üzerinde Yapılan Türkçe Çalışmalar.....	21
1.1.3. Yaşadığı Dönem ve Coğrafya.....	22
1.1.4. İbn Huzeyme'nin Fikrî Altyapısının Oluşmasında Nişabur'un Etkisi.....	24
1.1.4.1. İbn Huzeyme'ye Yöneltilen Bazı Eleştiriler.....	29
1.2. KAVRAMSALLAŞMA SÜRECİNDE MUHTELİFÜ'L-HADİS İLMİ.....	32
1.2.1. Muhtelifü'l-hadis Kavramı.....	33
1.2.1.1. Muhtelif-Teaddüd Ayrımı.....	38
1.2.1.2. Muhtelif-Muhtelif Ayrımı.....	38
1.2.1.3. Ortaya Çıkışı.....	40
1.2.1.4. Önemi.....	43

1.2.1.5. Değerlendirme	44
1.2.2. Muhtelifü'l-hadîs Yerine Kullanılan Kavramlar	47
1.2.2.1. İhtilâfû'l-hadîs	47
1.2.2.2. Müşkilü'l-hadîs	48
1.2.2.3. Teâruzu'l-hadîs	50
1.2.2.4. Tenâkuzu'l-hadîs	52
1.2.3. Değerlendirme	53

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HUZEYME'NİN HADİSÇİLİĞİ AÇISINDAN SAHÎH'İ

2.1. RİVAYETLERİN SENETLERİ AÇISINDAN “SAHÎH”	55
2.1.1. Senet Tetkîki	56
2.1.1.1. İmlâ Yönteminin Ağırlığı	59
2.1.1.2. Senede Bakışı.....	61
2.1.1.3. İsnad Sayısı	63
2.1.1.4. Tedlîs, İdrâc ve İrsâle Yönelik Tespitleri	66
2.1.1.5. Sika Râvilerin Rivayetlerinde Görülen Problemler	71
2.1.1.6. Rivayetin Kaynağına İlişkin Değerlendirmeler	74
2.1.1.7. Senetteki İlletlere Yönelik Değerlendirmeler	77
2.1.2. Râvi Tanıtımı	81
2.2. RİVAYETLERİN METİNLERİ AÇISINDAN “SAHÎH”	86
2.2.1. Rivayet Metnine Yönelik Tasarruflar	92
2.2.1.1. İhtisâr ve Taktî‘	92
2.2.1.2. Mana İle Rivayet.....	96
2.2.2. Rivayet Metninin Değerlendirilmesine Yönelik Uygulamalar	98
2.2.2.1. Rivayetlerden Hüküm İstinbat Yöntemleri.....	98
2.2.2.1.1. Bâb Başlıkları / Terceme	99
2.2.2.1.1.1. “باب صفة” Şeklinde Başlayan Bâb Başlıkları.....	100
2.2.2.1.1.2. “باب ذكر الدليل” Şeklinde Başlayan Bâb Başlıkları	102
2.2.2.1.1.3. “باب بدء” Şeklinde Başlayan Bâb Başlıkları.....	106
2.2.2.2. Şerh Niteliği Taşıyan Uygulamaları	108
2.2.2.2.1. Garîb Kelimelere Dair İzahları	110
2.2.2.2.2. Kastedilen Muradı İfade Etmesi	111
2.2.2.2.3. Rivayette Var Olan “Kalb” e İşaret Etmesi	114
2.2.2.2.4. Haşiye ve Ta'lik Nevinden İzahları	119
2.2.3. Daha Sonraki Kontrollerinde Kusurlu Bulduğu Rivayetlere Dair Yaklaşımı	121
2.3. DEĞERLENDİRME	125
2.3.1. Tenkide Açık Hususlar	126

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HUZEYME'NİN MUHTELİFÜ'L-HADİS İLMİNİN KRİTERLERİNİ ELE ALIŞ ŞEKİLLERİ

3.1. CEM' VE TE'LİF	129
3.1.1. Umûmun Tahsîsi.....	131
3.1.1.1. Rivayeti Tâkiben Yaptığı İzahlar.....	132
3.1.1.2. Tahsîs Bahsine İlişkin Özel Durumlar.....	140
3.1.2. Mücmelin Tefsîri.....	145
3.1.2.1. Rivayeti Tâkiben Yaptığı İzahlar.....	148
3.1.2.2. Mütekassâ Rivayetle Muhtasar Rivayeti Tefsîri.....	151
3.1.2.3. Hz. Peygamber'in Muradını Şerh Ederek Yaptığı İzâhlar.....	157
3.1.3. Haml ve İ'mâl.....	162
3.1.3.1. Zamansal Farklılıklar.....	163
3.1.3.2. Şartların Farklılığı.....	168
3.1.3.3. Hadîslerin Kullanım Alanlarındaki Farklılık.....	171
3.1.4. Değerlendirme.....	178
3.2. NESİH	182
3.2.1. İbn Huzeyme'nin Nesih Olarak Nitelendirdiği Meseleler.....	185
3.2.1.1. Nesih Konusunda Genel Kabule Uygun Hareket Ettiği Meseleler... 185	
3.2.1.1.1. Ateşte Pişen Şeyler.....	186
3.2.1.1.2. İksâlin neshi.....	189
3.2.1.1.3. Tatbîk.....	191
3.2.1.1.4. Namazda Konuşulması.....	193
3.2.1.2. Kur'ân'ın Hadîsi Neshi.....	196
3.2.1.2.1. Oruçta Muhayyerlik.....	196
3.2.1.2.2. Gece Namazının Farzîyetinin Neshi.....	199
3.2.1.3. İbn Huzeyme'nin Genel Kabulün Hilafına Nesih ile Yorumladığı Meseleler.....	202
3.2.1.3.1. Cünüb Olarak Sabahlayanın Orucu.....	202
3.2.1.3.2. Secdede Önce Ellerin Konulması.....	205
3.2.2. Cumhûra Ait Nesih İddialarına Karşı Çıktığı Meseleler.....	208
3.2.2.1. Nesih İddialarındaki Hatalara İşaretle Neshe Karşı Çıktığı Meseleler.....	209
3.2.2.1.1. Kunût Okunmasının Neshi.....	209
3.2.2.1.2. Seferde Oruc Tutmamanın Neshedilmesi.....	212
3.2.2.2. Doğrudan Neshi Reddettiği Meseleler.....	216
3.2.2.3. Nesih Kriterlerine İstinaden Ortaya Koyduğu Sonuçlar.....	219
3.2.2.3.1. Oturarak Namaz Kıldırın İmâma Tabi Olmak.....	219
3.2.2.3.2. Âşûre Orucu.....	223
3.2.3. Değerlendirme.....	225
3.3. TERCİH	228
3.3.1. Metne İlişkin Tercih Sebepleri.....	230
3.3.1.1. İspâtın İnkâra Tercîhi.....	230
3.3.1.2. Rivayetin Müşahedesini Açısından.....	233

3.3.2. İsnada İlişkin Tercih Sebepleri	236
3.3.2.1. Râvinin Adalet ve Zabt Nitelikleri Açısından	236
3.3.2.2. Râvi Sayısı Açısından	242
3.3.2.3. Rivayetin Nakil İtibariyle Sıhhati Açısından	249
3.3.3. Hâricî Sebepler	251
3.3.3.1. Rivayetlerden Birinin Âdîd ve Şâhidi Olması	251
3.3.3.2. İcmân Varlığı	256
3.3.3.3. Akla ve Mantiğa Uygunluk	260
3.3.4. Değerlendirme	263
3.4. TEVAKKUF	268
SONUÇ	274
KAYNAKÇA	278



TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo

Sayfa

Tablo 1.1. İbn Huzeyme'nin Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde Te'lîfe Gayret Gösterdiği Bazı Meselelerin Mukayesesi.....	270
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----



HARİTALAR DİZİNİ

Harita

Sayfa

Harita 1.1. İbn Huzeyme'nin Birinci Rihlesinin Muhtemel Güzergâhı13

Harita 1.2. İbn Huzeyme'nin İkinci Rihlesinin Muhtemel Güzergâh.....13



KISALTMALAR

Bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
h.	: Hicri
sy.	: Sayı
t.y.	: tarih yok
ter.	: tercüme
v.	: vefat
thk.	: tahkîk
v.b.	: ve benzeri
y.e.y.	: yayın evi yok
y.y.	: yayın yeri yok

ÖN SÖZ

İslâm'ın doğru ve sarîh surette anlaşılmasında, sünnet malzemesinin ne denli önem arzettiği tartışılmaz bir gerçektir. En az bunun kadar ehemmiyeti olan bir diğer husus da, bizâtihi hadis musannefâtının doğru bir şekilde kıymetlendirilebilmesidir. Bu bağlamda birbiriyle çelişki arz eden/müteâriz nakillerin, kendi içlerinde uzlaştırılarak işlevsel hale getirilmesi; en zor, ancak değerli bir ameliyedir.

İşte mezkur ehemmiyeti ve diğer bazı getirileri dikkate alınarak İhtilâfü'l-hadîs mevzuu, tarafımızdan çalışma konusu seçilmiş ve tetkik alanı İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i ile hususileştirilmiştir. Zira kendisinin bu sahadaki yetkinliği; eseri üzerinden, mukayeseli bir şekilde ve müstakil bazda çalışılmamıştır.

Araştırmanın Giriş kısmında; konu ve tahdîde dair izahların ardından, tezin amacına yönelik bilgilendirmelere yer verilmiştir. Bu çerçevede; İbn Huzeyme'nin çelişik metinleri yorumlama biçimini tespit etmek, bunların mezhebî yönelimlerle irtibatını belirlemek ve izahlarındaki özgünlüğü ortaya koymak tezin temel amacını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma; müellifin hadis kullanım alanını olabildiğince geniş tutmaya yönelik yaklaşımına ışık tutması, kendisinin ve *Sahîh* isimli eserinin daha hususî bir bağlamda değerlendirilmesi ve Muhtelifü'l-hadîs ilminin yönetsel sınırlarına dair farklı bakış açıları sunması bakımından önemlidir.

Birinci Bölüm'de; İbn Huzeyme'nin hayatına kısa bir şekilde değinilmiş, müteâkiben ilmî şahsiyeti ve yaşadığı coğrafya üzerinde durulmuştur. Özellikle yaşamını sürdürdüğü ve ömrü boyunca seyahatlerde bulunduğu yerlerin, ilmî gelişimi açısından müellife tesiri, bu bölümün odak noktasını oluşturmaktadır. Devamla Muhtelifü'l-hadîs tabirinin ıstılahlaşma süreci ele alınarak, müradif kullanımlardan kaynaklanacak kavramsal sıkıntılar önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

İkinci Bölüm, İbn Huzeyme'nin hadisçi kimliğine tahsîs edilmiştir. Zira İhtilâfü'l-hadîs gibi zor bir alanda söz edebilecek bir ismin, muhaddis kimliğinin de ortaya konması bir gereklilik arz etmektedir. Bu sebeple, kendisinin senet ve metin odaklı yorumları üzerinden hadisçilik yanı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda İbn Huzeyme'nin; imlâ meclislerine verdiği önem, senede ve isnad sistetine atfettiği değer, hadisin ittisâli ya da kaynağına ilişkin problem tespitleri ve gerek rivayet zincirinde gerekse hadis

metinlerinde var olan illetlere işaret etmesi gibi onun hadisçilik yanına dair kuvvetli karineler sunacak başlıklar belirlenmiştir.

Üçüncü Bölüm’de; İbn Huzeyme’nin Muhtelifü’l-hadîs ilminin kriterlerini ele alış tarzı eserinde yer verdiği rivayetler üzerinden tetkîke açılmıştır. İlk iki bölümde değinilen ve kendisinin bu ilimdeki donanımına işaret eden verilerden de istifade ile onun; Cem‘, Nesih, Tercîh ve Tevakkuf usullerini ne şekilde ve hangi sıklıkta kullandığı gibi hususlar inceleme konusu yapılmıştır. Her bir başlık altında müellifin tasarrufları; özgünlük, fikrî taassup ve yeterlik gibi hususlar çerçevesinde mukayeseli bir biçimde değerlendirilmiştir. Cem‘ yönteminin sınırları içerisinde; tahsîs, tefsîr, haml ve i‘mâl uygulamalarına müellifin atfettiği değer irdelenmiş; bu meyanda bâb başlıkları ile rivayeti takiben yapılan izahların kıymeti üzerinde durulmuştur. Hadislerin doğru anlaşılması ve aralarındaki çelişkilerin giderilmesi adına; metinlerin tam hali, vürûd sebebi ve zamanı gibi unsurların müellif nazarındaki değeri tetkik edilmiştir. Bunun dışında musannife göre bir rivayeti diğerine müreccah kılabacak; senet ve metin odaklı sebeplere karşılaştırmalı olarak temas edilmiş, böylece İbn Huzeyme’nin ilgili disiplin açısından ilmî ve fikrî yanı tespite çalışılmıştır.

Araştırmada, eserdeki mevcut örneklerin çokluğu sebebiyle aralarında tercihe gidilmiş; bunlardan İbn Huzeyme’nin bu ilimdeki konumuna daha çok işaret eden ve mukayese imkanı sağlayan misaller kullanılmıştır. Kezâ çalışmada var olan Arapça metinlerin tamamı değil gerekli görülen kısmı tercüme edilerek konu açısından önem derecesine göre kimi zaman ana metinde kimi zaman da dipnotlarda verilmiştir. Müellifin kendisinden önceki bahse konu birikimden ne ölçüde etkilendiği ve sonrasına yönelik tesirinin netleştirilmesi açısından, sefeye ait eserlerle modern literatür birlikte mütalaa edilmiştir.

Konu seçiminden itibaren çalışmanın her aşamasında takibi ve yönlendirmeleriyle yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU Beye, şükranlarımı sunuyorum. Gerek muhteviyata dair önerileri gerekse sistematik açıdan görüş ve tavsiyeleri için değerli hocalarım Prof. Dr. Kadir GÜRLER, Prof. Dr. Aygün AKYOL ve Dr. Öğr.Üyesi Fatih Mehmet YILMAZ Beylere teşekkür ediyorum.

Ayrıca, manevi destekleri yanı sıra, bazı Arapça ibarelerin çevirisi noktasındaki katkıları sebebiyle muhterem babam Halil İbrahim AYDIN ve ağabeyim Bünyamin AYDIN'a müteşekkirim.



GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

Tasnif devrinin altın çağı olarak nitelenen hicrî üçüncü asırda, hadîs alanındaki mevcut malzeme belli kriterler çerçevesinde sistematize edilmiş ve özellikle de fikhın etkisiyle rivayetler, kendisinden çıkarılması muhtemel hükümler muvacehesinde sınıflandırılmıştır. Böylesi bir tasarruf, birden çok hükmî muhteviyata sahip olması sebebiyle, rivayet metinlerinin bölünerek kullanılması sonucunu da doğurmuştur.

Tasnif süreciyle eş zamanlı olarak hadîslerin anlaşılmasına dair çabalar; gerek eser, gerekse disiplinler olarak ilerleme kaydetmiştir. Bu bağlamda, rivayetlerden doğru hüküm çıkarma noktasında en büyük problemlerden biri, sahîh vasfını taşımakla birlikte, gerçekten müteâriz ya da öyle gözüken hadîsler üzerinde teşekkül etmiştir.

Mezkûr müşkilât bazen hadîsin bizatihî kendisinden kaynaklanmıştır. Yani rivayetler arasında; umûm-husûs, mutlak-mukayyed ilişkinin bulunması ya da hadîslerin herbirinin farklı kişi ve durumlar için varid olması buna örnektir. Bunun dışında metinlerin söyleniş zamanlarının farklılığı da teâruzun bir başka sebebi sayılmıştır.

Hadîsler arasında -bahsi geçtiği üzere- bazen de; ihtisâr, taktî ya da mana ile rivayet gibi unsurlar sebebiyle tenâkuzlar var gibi görünmüştür. Bu ise her ne kadar hadîsin kendisinden kaynaklanmasa bile çelişki meydana getirmiştir. Tüm bu hususları problematik alana dahil ederek işleyen disiplin ise Muhtelifü'l-hadîs'tir.

Şâfiî (v. 204/820), İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Tahâvî (v. 321/933) gibi isimler bu alanda kitaplar kaleme almış ve mezkûr bilimsel sahada muteber kabul edilmişlerdir. Nişabur'da yetişmiş bir muhaddis olan İbn Huzeyme de (v. 311/924) müstakil bir çalışma oluşturmamakla birlikte, bu ilmin sınırları içerisinde kabul edilebilecek ayrıntılı değerlendirmelere "*Sahîh*" isimli eserinde yer vermiştir.

Bu bağlamda çalışmanın konusu; İbn Huzeyme'nin, Muhtelifü'l-hadîs ilmi kapsamındaki rivayet değerlendirmeleri ve bunların fikrî altyapısının tespiti üzerinedir. Tezin kapsamına giren bir diğer nokta ise aynı sahada eser ortaya koymuş isimlere nispetle kendisinin özgünlüğüdür.

B. Konunun Sınırlandırılması

Muhtelifü'l-hadîs; gerek müstakil bir ilme dönüşmeden önce, gerekse bir branş olarak itibar görmeye başladıktan sonra, hadîsleri doğru anlama adına İslâm ümmetinin üzerinde durduğu bir saha olagelmıştır. Dolayısıyla selef ulemânın hadîsleri te'lîf çabaları, zamanla sistematik bir hale bürünmüştür. Bu sebeple onların izahlarında çoğu zaman, “Muhtelifü'l-hadîs” ya da benzeri terimler bulunmaz. Hülasa; rivayetlerin hayata sıhhatli bir aktarımını amaçlayan İhtilâfü'l-hadîs ilmi, boyutları itibarıyla de o denli geniştir. Ancak bu çalışmanın çerçevesi, İbn Huzeyme'nin ilgili alandaki görüşleriyle sınırlandırılmıştır.

İbn Huzeyme'nin, kendisine ait bir diğer eser olan *Kitâbü't-tevhîd*'de de inançla ilgili bazı müteâriz rivayetleri te'lîf çabasına giriştiği görülmektedir. Ancak meselenin itikadî alana kaymaması ve fikhî boyutuyla değerlendirilmesi amacıyla sadece *Sahîh* 'i üzerinden bir tahdîde gidilmiştir.

Konu seçiminin yanı sıra hadîs tahric usûlünde de bir sınırlandırma söz konusudur. Şöyle ki, tahrici yapılacak rivayet eğer Kütüb-i Tis'a'da geçiyor ise tâli kaynaklara gerek duyulmamıştır. Ancak Kütüb-i Tis'a'da yer almayan rivayetler için çerçeve daha geniş tutulmuştur.

C. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İbn Huzeyme hakkında; ikisi yüksek lisans, biri doktora düzeyinde olmak üzere sadece üç tez çalışmasının bulunması ve onun Muhtelifü'l-hadîs sahasındaki yetkinliğine ilişkin yeterli kemiyette hiçbir Türkçe ilmî eserin kaleme alınmamış olması böyle bir konunun tez çalışması olarak belirlenmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla tezin amacı; İbn Huzeyme'nin müteâriz rivayetleri yorumlama biçimlerini tespit etmek, yaptığı değerlendirmelerin mezhepsel eğilimlerle irtibatını belirlemek ve aynı sahada otorite kabul edilmiş ilim ehli arasındaki özgünlüğünü ortaya koymaktır.

Yukarıdaki amaçlara ulaşma düşüncesiyle girişilen bu çalışma, farklı birkaç açıdan önemi haizdir. Bunlardan birincisi hadîs odaklıdır. Hicri üçüncü asırda müteâriz rivayetlerin te'lîfi noktasında böylesi çalışmaların varlığı; hadîslerin doğru anlaşılmasının yanında, metin tenkidinin ilk dönemlerdeki izdüşümleri hakkında da bilgi sunmaktadır.

Hadîslerin kullanım alanlarını genişleten rivayet te'lifleri, aynı zamanda, fıkhu'l-hadîs ile Muhtelifü'l-hadîs disiplinlerinin müşterek zeminlerinin varlığına ilişkin de fikir vermektedir.

Tezin önemine dair ikinci husus, eser merkezlidir. “*Sahîh*”in, İbn Huzeyme’ye ait bir diğer eser olan Kitâbü't-tevhîd’i kadar bilinmediği ve kendisi hakkındaki ilk dönem değerlendirmelerin çoğunun Kitâbü't-tevhîd’i üzerinden yapıldığı vâkıadır. Dolayısıyla biri diğeriyle tenâkuz halindeki rivayetleri ele alış şekillerini ortaya koymak, hadîslerin doğru anlaşılmasına olanak sağladığı gibi, *Sahîh*’in de muhteviyatı itibarıyla doğru yorumlanması ve onun salt manada bir hadîs kitabı olarak değerlendirilmemesi açısından katkı sağlayacaktır.

Üçüncü olarak dile getirilebilecek şey, müellif odaklıdır. Bir ilim insanının fikrî alt yapısını, yetiştiği coğrafyadan ve ders aldığı kimselerden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu sebeple herhangi bir âlimin görüşleri, mezhebî tercihleri, tenkit ettiği odak noktaları tespit ederken, onu her yönüyle ve bir bütün olarak düşünmek gerekir. Fıkîhî açıdan değerlendirildiğinde, İbn Huzeyme’nin hadîsçi ve fakih kimliği, *Sahîh*’i üzerinden tespit edilebilir. Vâkıa, Muhtelifü'l-hadîs ilmi açısından *Sahîh* özelinde yapılacak bu çalışma, İbn Huzeyme hakkındaki kimi olumsuz iddiaların niteliğini ortaya çıkarması ve kendisinin doğru anlaşılması açısından önemlidir.

Son olarak işaret edilecek bahis ise ilmî disipline dairdir. Kapsamı, sınırları hatta isimlendirilmesi hakkında farklı birçok görüşün bulunduğu Muhtelifü'l-hadîse ilişkin İbn Huzeyme’nin yöntemsel tasarruflarını görmek, kendi döneminde sistematiği yeni oluşmaya başlayan bir branşa onun katkılarını ortaya koyacak olması itibarıyla kayda değerdir.

D. Araştırmanın Yöntemi

İbn Huzeyme’nin Muhtelifü'l-hadîs ilmi çerçevesinde yaptığı rivayet tahlillerine ilişkin müstakil bazda Türkçe hiçbir akademik eser mevcut değildir. Yurt dışında bu konuyu kısmen ele alan kimi akademik çalışmalarda tespit ağırlıklı bir bakışın hakim olduğu, meseleye taalluk eden bazı örneklerin sadece sunumuyla yetinildiği

görülmektedir. Asıl önemli kısım olan İbn Huzeyme'nin eğilimleri, yöntemsel tasarrufları ya da normatif tespitleri noktasında herhangi bir değerlendirme içermemektedir.

Yaklaşım tarzı itibarıyla bu çalışma; İbn Huzeyme'nin düşünce yapısının oluşum sürecini ele alması, yorumlamalarına yaşadığı coğrafyanın tesirini irdelemesi, müteâriz rivayetleri uzlaştırma noktasında kullandığı argümanları seçiş nedenlerini sorgulaması ve bu alanda kaleme alınmış diğer eserlerle mukayese içermesi sebebiyle “Betimsel”, model açısından ise “Keşifsel” bir araştırmadır. Zira Muhtelifü'l-hadîs'in kavramsal tarihçesini ve hadîslerin diğer delillerle teâruzunun bu ilmin sınırları içerisinde ele alınıp alınmayacağını konu edinmiştir. Kezâ İbn Huzeyme hakkında yapılan akademik düzeydeki çalışmaları ortaya koyma çabası da tezin bir diğer yönünü yansıtmaktadır.

Aynı zamanda; araştırma, olgu ve olayları kuramsal olarak incelediği ve İbn Huzeyme'nin Muhtelifü'l-hadîs ilminin sınırlarını belirleme noktasındaki tespit ve tercihlerini içerdiği için teorik bir yapı arz etmektedir.

Veri toplama açısından bakıldığında; kitap, dergi ya da online kaynaklar ile bilgisayar uygulamalarından ciddi oranda istifade edilecek olması hasebiyle keza bu çalışma, “Tarama Araştırmaları” kategorisine de dahil edilebilir.

Muhteviyat itibarıyla bir değerlendirme yapılacak olursa; tezde ilk olarak İbn Huzeyme'nin çalışmaları gerek matbu nüshalar üzerinden gerekse bilgisayar destekli programlar ile taranmıştır. Pek tabiiği, öncelik *Sahîh*'i olmakla birlikte kendisinin *Kitâbü't-tevhîd*'i ve küçük bir cüz olarak nitelenebilecek *Fevâidü'l-fevâid* adını taşıyan risalesi de perspektif altında tutulmuştur.

Tezin sınırlarını zorlamamak amacıyla, hayatına dair kısım oldukça kısa işlenmiştir. Buna mukabil, İbn Huzeyme'nin yaşadığı coğrafyanın ve ilmî yolculuklarının şahsî tekamülüne tesiri üzerinde daha çok durulmuştur. “Hakkındaki Görüşler ve İlmî Yetkinliği” başlığı altında, İbn Huzeyme'nin taltifine yönelik değerlendirmeler arasından onun Muhtelifü'l-hadîs alanındaki yetkinliğine işaret edenler seçilmiş, bunun dışındakiler kullanılmamıştır. Bu çerçevede, taltif sahibi kimselerin mezhebî tercihleri de dikkate alınarak İbn Huzeyme'nin hangi kesimler tarafından takdir edildiği noktasında ipuçları elde edilmeye çalışılmıştır.

Müellifin eserlerine sadece ismen değinilmiş, ancak *Sahîh*'i temel alınarak kendisinden sonra oluşturulan eserler ile *Sahîh* üzerine yapılan tetkîk içerikli çalışmalar

ayrıca mütâlaa edilmiştir. Böylelikle İbn Huzeyme'yi tanıtan bir literatür bilgisi ortaya konulmak istenmiştir.

İbn Huzeyme'nin hadîsçiliğinin işlendiği İkinci Bölüm'de, *Sahîh*'ten yola çıkılarak bir müellif portresi oluşturulmuştur. Örnekler üzerinden ilerleyen bu kısımda, İbn Huzeyme'nin muhaddis kimliğini net olarak ortaya koymayan sözel ve genel tespitler yerine, kendi tatbîkleri ve değerlendirmeleri üzerinden daha belirgin sonuçlar elde edilmeye gayret gösterilmiştir. Bu sebeple *Sahîh*'te yer alan tüm malumat ilgi alanına dahil edilmiştir.

Bir diğer husus ise bölümler arası irtibatın boyutları noktasındadır. İkinci Bölüm'de seçilen tüm başlıklar, Üçüncü Bölüm'ü anlama noktasında ön bilgi mahiyetindedir. Salt manada İbn Huzeyme'nin hadîs bilgisini ortaya koymak yerine, Muhtelifü'l-hadîs ilmindeki yetkinliğine delil teşkil edebilecek misaller üzerinden başlıklandırmalar oluşturulmuştur. Yani muhtemel başlıklara muhteviyat temininden öte, elde mevcut dökümanlardan başlıklandırmalar yapılmıştır.

Tezin son bölümünde, Muhtelifü'l-hadîs ilminin kriterlerinin ele alınış şekilleri noktasında İbn Huzeyme'ye ait bir sıralama tespit etmenin mümkün olmaması ve kendisinin muhaddis kimliğinden ötürü, hadîs ulemâsının belirlediği tasnif kabul edilmiştir. Ancak bu mezkûr tasnif altında yer alan diğer tüm başlıklandırmalar, müellifin *Sahîh*'te seçtiği ifade kalıplarından mülhemen oluşturulmuştur. Dolayısıyla Üçüncü Bölüm'ün alt başlıklarının orjinalitesi İbn Huzeyme'nin kendi ifade kalıplarını taşıyor olmasıdır.

Üçüncü Bölüm'de tezin yöntemine dair ifade edilmesi gereken bir diğer husus, mevzuya taalluk eden örneklerin kullanım şekillerine ilişkindir. Herbir başlık altında yer alan müteâriz rivayet örnekleri, konunun doğru anlaşılması adına sağladığı fayda muvacehesinde konumlandırılmıştır. Bu sebeple ilgili başlık altında ikincil bir fayda sağlamadığı görülen örneklere değinilmemiştir. Ancak bu uygulama, böylesi misallerin ihmal edileceği anlamına gelmez. Zira Üçüncü Bölüm'ün sonunda İbn Huzeyme ile Tahâvî ve Şâfî'nin mukayeselerine ilişkin bir tablo oluşturulacak; bahse konu örneklere de burada değinilecektir.

E. Araştırmanın Kaynakları

İbn Huzeyme'nin Muhtelifü'l-hadîs ilmi çerçevesindeki değerlendirmelerinin konu alındığı bu çalışmada kullanılan kaynaklara dair bilgi verilirken eser planının baz alındığı bir sıralama benimsenmiştir.

Hakkında, çağdaşı birçok İslâm âlimine nazaran daha az bilgi olan İbn Huzeyme'nin hayatına ilişkin malumat toplayabilme adına tabakat kitapları üç zaviyeden irdelenmiştir. İlk olarak müellifin bizatîhî hayatını konu edinen eserler incelenmiş, daha sonra yaşadığı coğrafya ve rihleleri neticesinde ulaştığı yerlerin anlatıldığı “Buldân” tarzı kaynaklarda İbn Huzeyme'ye yapılan atıflar üzerinden veri temin edilmiştir. Son olarak, hocaları ve talebelerinin biyografilerinde bulunan kendisiyle alakalı hususlar derlenmiştir.

Araştırmanın konusuyla doğrudan ilgili olan kavramların lügavî izahları noktasında ilk dönem sözlükleri, ıstîlâhî karşılıkları için fıkıh ve hadîs terimlerini konu edinen müstakil eserler kullanılmıştır. Ayrıca Muhtelifü'l-hadîs isimlendirmesinin tarihi süreçte kazandığı anlam genişlemesini tespit için, usûl-i hadîs ve usûl-i fıkıh kitapları kronolojik olarak tetkik edilmiştir.

İbn Huzeyme'nin hadîsçiliği işlenirken tespitler büyük oranda kendisinin eserinde yer verdiği rivayetler ve yaptığı değerlendirmeler üzerinden ortaya konulmuştur. Bu sebeple Kütüb-i Tis'a başta olmak üzere ilk dönem hadîs kaynakları İbn Huzeyme'nin kullandığı rivayetlerin sıhhat durumunu mukayese etmek üzere sürece dahil edilmiştir. Bunun dışında hadîs ilimlerine dair kendisinin tasarruflarını görebilmek için usûl-i hadîs eserlerinin büyük bir kısmı mercek altına alınmıştır. Keza özellikle bâb başlıkları olmak üzere yaptığı değerlendirmelerden hareketle; rivayet metinlerine yaklaşımlarındaki özgünlük ve sonraki döneme etkilerinin tespiti için hadîs şerhlerine müracaat edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HUZEYME'NİN HAYATI VE MUHTELİFÜ'L-HADİS

KAVRAMI

1.1. İBN HUZEYME'NİN HAYATI

Bu başlık altında; İbn Huzeyme'nin hayatı, eserleri ve ilmî yönü, yaşadığı dönem ile coğrafya merkeze alınarak incelenecektir. Müellifin hayatını konu edinen diğer çalışmalardaki mükerrer bilgiler sathî olarak aktarılacak; mezkûr çalışmalardan sonra tespiti yapılmış bilgi ve kaynakların işlenmesine ağırlık verilecektir.

1.1.1. Doğumu ve Nesebi

İbn Huzeyme 223/838'de, Safer ayında, Nişabur'da doğmuştur.¹ Zilka'de ayında, 311/924 senesinde, 89 yaşındayken vefat etmiştir.²

Tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekir en-Neysâbûrî mevlâ Mucşir b. Müzâhim es-Sülemî eş-Şâfiî'dir.³ Her ne kadar bu isimde çocuğu olmasa da künyesi *Ebû Bekir*'dir. Ancak bilinen en meşhur ismi elbette

¹ Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısr ve'l-Kâhire* (Mısır: Müessesetü'l-Mısrıyye, 1383), 1: 341; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 20 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 79; Hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için k. İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1952), 7: 196; Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Cürçânî es-Sehmî, *Târîhu Cürçân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1981), 456; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk: İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1970), 105-106; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-ümem* (Beyrut: Dâru's-sadr, 1358), 6: 184; Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998), 2: 207; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk: *Beşşâr Avvâd Ma'rûf* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 7: 243; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk: Şuayb Arnavud... (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982), 14: 365-383; Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdulkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk: Mahmud Muhammed et-Tannâhî ('y.y': 'y.e.y.', 1964), 3: 109-119; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1991), 11: 149; İbn Mulakkin, Sirâcuddîn Ebû Hafis, *el-'İkdü'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb*, thk: Eymen Nasr el-Ezherî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 37; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-İrâkî, *Tarhu't-tesrib fî şerhi't-Takrîb*, thk: Ahmed b. Abdürrahîm ez-Zür'a (Mısır: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-arabî, 2008), 1: 209-211; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2006), 2: 88; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Taglîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Sa'îd Abdürrahman Mûsâ el-Kazekî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405), 5: 453; Ebû'l-Fidâ Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım, *es-Sikât mimmen lem yeka' fî'l-Kütübî's-sitte*, thk: Şâdî b. Muhammed (San'a: Merkezü'n-numân, 2011), 1: 173; Şihâbüddîn İbn Fadlillâh el-Umerî, *Mesâlikü'l-epsâr fî memâliki'l-emsâr* ('y.y': Mecmeu's-Sikâfi, 1423), 5: 454-459; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 2: 490; Hamd b. Nâsır b. Osman Ali Ma'mer, *et-Tuhfetü'l-Medîne fî'l-'akîdeti's-selefiyye* (Riyad: Dâru'l-âsime, 1992), 1: 112; Ebû Tâlib Muhammed Sadîk Han, *et-Tâcü'l-Muklîl min cevâhiri me'âsiri't-trâzi'l-âhiri'l-evvel* (Katar: Vizâratü'l-evkâf, 2007), 289; Salahuddîn Ebû Sa'îd Halîl, *İsâratü'l-fevâidi'l-mecmû' fî işâratî ilê'l-fevâidi'l-mesmû'*, thk: Murazzak b. Hiyâs (Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2004), 1: 320-321; Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâil el-İsmâîlî, *el-Mu'cem fî esâmî şuyûhi el-İsmâîlî*, thk: Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1410), 1: 430; Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed er-Rub'î, *Târîhu mevlidi'l-ulemâi ve vefeyâtihim*, thk: Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd (Dâru'l-âsime, 1410), 2: 640.

² ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 728; ez-Zehebî, *el-'Ubr fî haberi ğubr*, thk: Ebû Zâhir Muhammed es- Sa'îd b. Beysûnî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985), 1: 83; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk: Abdulkâdir Arnavud (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2: 262.

³ es-Sehmî, *Târîhu Cürçân*, 456; ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 365; es-Sübki, *Tabakât*, 3: 109; Kâdî Şühbe, Ebûbekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk: Hâfız Abdulhalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 1: 99.

İbn Huzeyme'dir.⁴ Daha hayattayken kendisi, "İmâmü'l-eimme" sıfatı ile tavsif edilmiş, vefat ettikten sonra da bu isimlendirme devam etmiştir.⁵ Kendisine; doğduğu yer sebebiyle en-Neysâbü'rî, kabilesine atfen es-Sülemî ve daha sonraları da kimi ulemâ tarafından muhtemel mezhebi olarak görüldüğü için eş-Şâfiî⁶ nisbeleri verilmiştir.⁷

Babasının ilme düşkün birisi olduğu ve İbn Huzeyme'nin Fadl isminde bir çocuğu bulunduğu dair malumatlar dışında ailesi hakkında çok bilgi yoktur.⁸

Şurası bir gerçektir ki İbn Huzeyme'nin biyografisine dair ilk dönem kaynaklarda sınırlı nitelikte veri bulunmaktadır. Zehebî (v. 748/1348), Hâkim en-Neysâbü'rî'nin (v. 405/1014) *Târihu Neysâbü'r*'unda İbn Huzeyme'nin hayatının yirmi sayfa civarında anlatıldığını belirtmiş olsa da⁹ bu eser şu an için elimizde bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Nedîm (v. 385/995) *Fihrist*'de, Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) *Târihu Bağdâd*'da, Sem'ânî (v. 562/1166) *el-Ensâb*'da, İbn Asâkîr *Târihu Dimeşk*'de (v. 571/1176), İbnü's-Salâh (v. 643/1245) *Tabakât*'da İbn Huzeyme'nin hayatına yer vermemişlerdir.¹⁰ Böylesi bir durum, ismi geçen müelliflerin İbn Huzeyme'yi bilmedikleri ya da onu çalışmalarında zikretmeye değer görmedikleri izlenimini uyandırmaktadır. Halbuki, Sem'ânî *el-Ensâb*'da, her ne kadar İbn Huzeyme için özel bir başlık açmasa da onunla ilgili aktardıklarıyla ve kullandığı taltif ifadeleri ile¹¹ hayatına ilişkin hususî bölümler açan bir çok kaynaktan daha fazla bilgi sunmaktadır. Keza, Hatîb el-Bağdâdî *Târihu Bağdâd*'da da *kırktan* fazla yerde İbn Huzeyme'ye atıfta bulunmakta, hayatına ve ilmî kişiliğine dair tetkîkî bilgiler sunmaktadır. Bu durum; bir yönüyle eserlerin bize ulaşması esnasında yaşanabilecek problemlere dair ipuçları verirken, diğer yandan da şahıs incelemelerinde

⁴ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 365.

⁵ Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah b. Ahmed el-Kazvînî el-Halîfî, *el-İrşâd fi ma 'rifeti ulemâi'l-hadîs*, thk: Muhammed Sa'îd Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 3: 831.

⁶ Kendisine verilen bu nisbe, onun mutlak manada Şâfiî olduğu sonucunu doğurmaz. Bu kısım ileride tartışılacaktır.

⁷ Abdulazîz el-Kebîsî, *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fi kitâbi's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 1: 78.

⁸ Abdulazîz el-Kebîsî, *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 1: 81-82.

⁹ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 382.

¹⁰ Mustafa İşıık, "İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi", (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 5.

¹¹ Ebû Sa'îd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-cinân, 1408), 1: 270, 384, 510, 2: 8, 3: 72, 105, 432, 4: 46, 48, 65, 207, 5: 7, 39, 119, 217, 365, 385, 697.

eserlerin konu başlıklarından öte içerik bilgilerine erişmenin de ehemmiyetine dair yöntem sunmaktadır.

1.1.2. İlmî Yönü

1.1.2.1.Hocaları

Kaynaklarda İbn Huzeyme'nin *iki yüz ellinin* üzerinde şeyhinin olduğu belirtilir.¹² Bunlardan bazıları; Bişr b. Mu'âz (v. 234/847), İshâk b. Râhûye (v. 238/850),¹³ Mahmûd b. Gaylân (v. 239/851), Ebû Kudâme es-Serahsî (v. 241/855), Utbe b. Abdullâh el-Humeydî (v. 244/858), Muhammed b. Ebân el-Müstemlî (v. 244/858), Ali b. Hucr (v. 244/858), Muhammed b. Râfi' (v. 245/859) olarak zikredilebilir.¹⁴ İbn Kuteybe'den hadîs tahdîsi konusunda çok istekli olmasına karşın bunun gerçekleşmediği bilinmektedir.¹⁵

1.1.2.2.Talebeleri

Hemen belirtelim ki; gerek Buhârî gerekse Müslim, *Sahîh*'leri haricinde İbn Huzeyme'den pek çok hadîs rivayet etmişlerdir.¹⁶ Bunun dışında; İbn Hibbân, (v. 354/965) Ebû'l-Hasen el-Medinî, (v. ?) ve torunu Muhammed b. Fadl da (v. ?) İbn Huzeyme'den rivayette bulunan isimler arasında zikredilebilir.¹⁷

1.1.2.3.İlim Yolculukları

On beş yaşından önce hadîs ilmiyle işigal etmeye¹⁸; *on yedi* yaşından evvel ise rivayet tahdîsi için yolculuklara başlayan İbn Huzeyme, başta kendi memleketi olan Nişabur olmak üzere; Serahs, Merv, Rûz, Hicaz, Abadân, Irak, Cürcân, Bağdat, Rey,

¹² Enbiya Yıldırım, "İbn Huzeyme ve Sahîh'i", (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989), 91.

¹³ İshak b. Râhûye'den, yaşı küçükken hadis dinlediği için *Sahîh*'te yer almamıştır. ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 365; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 79.

¹⁴ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 721; Işık, "İbn Huzeyme", 20: 80.

¹⁵ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 721; *Siyer*, 14: 365.

¹⁶ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 366; İbn Fadlillâh, *Memâlik*, 5: 455.

¹⁷ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 721. Talebelerinin sayısı Enbiyâ Yıldırım'ın tespitlerine göre *altmış beştir*.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, *İbn Huzeyme*, 9.

Remle, Şam, Basra, Kûfe, Vâsıt, Eyle, Fustât, İskenderiye gibi dönemin ilim merkezlerini dolaşmıştır.¹⁹ Buralarda pek çok hocadan hadîs dinlemiştir.²⁰

İbn Huzeyme'nin fikrî gelişimini derinden etkilemesi kuvvetle muhtemel rihlelerini ömrünün hangi döneminde gerçekleştirdiği, değinilmesi gereken asıl önemli husustur. Kaynaklarda onun ilim adına yaptığı seyahatlerin tarihlendirmesini yapmak gerçekten çok zordur. Hayatına dair malumatın dahi sınırlı olduğu İbn Huzeyme'nin yolculuk tarihlendirmeleri ve güzergah tespiti daha da müşkil bir durum arz etmektedir.

Bizzat kendi ifadelerinden ortaya çıktığı üzere; on altı yaşlarındayken –yani 238 senesi içerisinde– ilk yolculuğunu Merv şehrine yapmıştır. Burada epeyce bir süre kaldığı, 240 senesinde ölen Nişabur'lu âlim Kuteybe b. Sa'id'in ders halkasına yetişememesinden anlaşılmaktadır.²¹ Nişabur'da İbn Kerrâm'ın yargılandığı davada İbn Huzeyme ile beraber hâkimlik yapan Muhammed b. Eslem'in (v. 242/856) senesinde vefat ettiği²² dikkate alındığında, o sırada yaklaşık olarak yirmi yaşlarında olan İbn Huzeyme'nin hakimlik görevine kabul edilebilmesi için ciddi bir donanımına sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu olayın, Muhammed b. Eslem'in ömrünün son yıllarında vuku bulmuş olması muhtemeldir. Kuteybe b. Sa'id'in (v. 240/855) vefatından evvel Nişabur'a gelemediğine ilişkin hayıflanması da bu durumu kuvvetlendirmektedir.

İbn Huzeyme'nin iki sefer rihlede bulunduğu bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Örneğin, Basra'da kendisinden ilim öğrendiği Bûndar'dan (v. 252/865) ikinci rihlesinde ayrı bir rivayet tariki daha edindiğini belirtmektedir.²³ Bu bağlamda bakıldığında o Hicaz ve Mısır dışındaki yolculuklarının birincisini, 238-242 yılları arasında gerçekleştirmiş gibi gözümektedir. Kûfe'de hadîs aldığını belirttiği Muhammed b. Alâ b. Kureyb'in 243/857, Irak yolculuğuna çıkmadan önce kendisinden hadîs dinlediği Nişaburlu âlim Muhammed b. Râfi'nin²⁴ ise 245/859 senelerinde vefat etmiş olmaları da bu durumu teyit etmektedir.

¹⁹ Işık, “İbn Huzeyme”, 20: 79.

²⁰ İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk: Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980) 1: 12.

²¹ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 371.

²² ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 1212.

²³ İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtu sıfâtü'Rabb azze ve celle* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1994), 2: 605, 665.

²⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 233.

Yukarıda bahsi geçen yolculuklardan dönerek Nişabur'a gelen İbn Huzeyme, İbn Kerrâm'ın mahkemesinde hakim olmuş ve en azından 251/864 senesinden evvel ikinci kez rihleye çıkmıştır. Zira Abadân'da ders halkalarına katıldığı²⁵ Muhammed b. Ahmed b. Yezîd (v. 251/864),²⁶ Remle'deki hocalarından Ali b. Sehl (v. 262/875); Fustat'ta tanıdığı ve gördüğü en bilgili kimse olarak nitelediği İbn Abdülhakem (v. 268/882),²⁷ İskenderiye'de ders aldığı Muhammed b. Abdullah el-Meymûn (v. 270/884),²⁸ senelerinde vefat etmişlerdir. İbn Huzeyme'nin Hicaz yolculuğu kaynaklarda ifade edilmiş olsa da buna dair neredeyse hiç malumat yoktur. Hocası Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'îd el-Bûşencî'nin (v. 291/904) cenaze namazını 291 senesinde Nişabur'da kıldırıldığına dair bilgiden hareketle, İbn Huzeyme'nin²⁹ bu tarihten evvel ikinci rihlesinde Hicaz'a da yolculukta bulunduğu değerlendirilebilir. Zira 291 senesinden sonra İbn Huzeyme'nin Nişabur'da ders halkaları kurduğu ve bir daha ayrılmadığı bilinmektedir.

Bu bağlamda İbn Huzeyme'nin iki rihlesinin muhtemel güzergahı aşağıdaki gibi düşünülebilir.

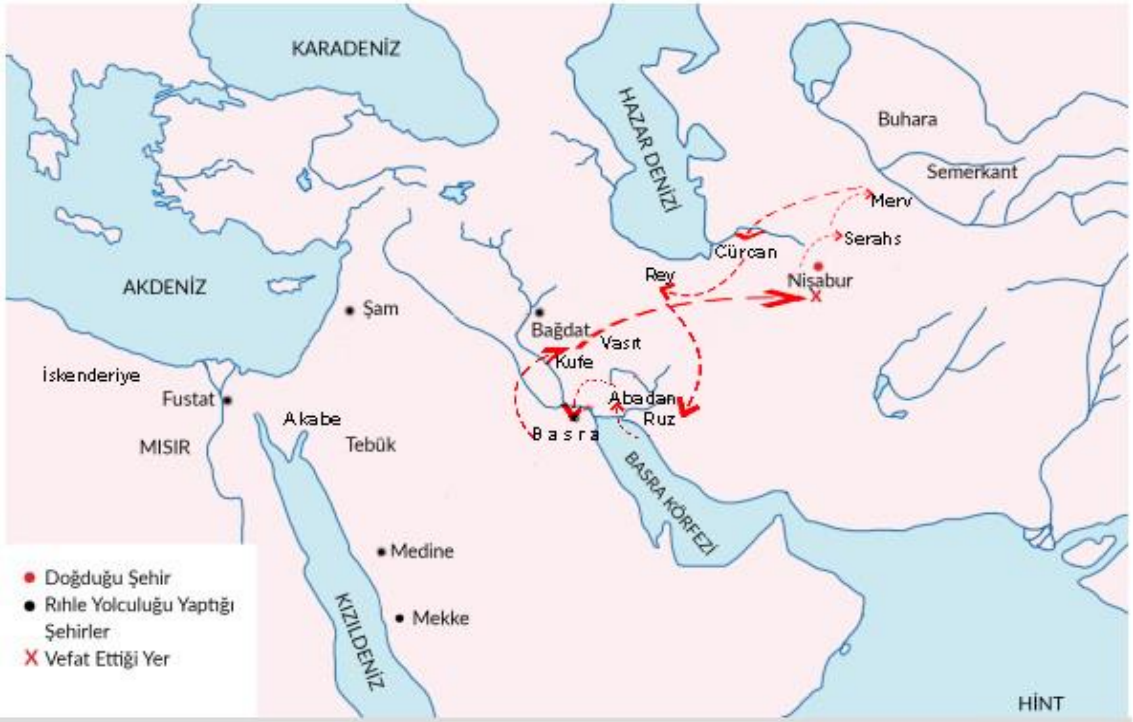
²⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 245.

²⁶ ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6: 139.

²⁷ Saffet Köse, "İbn Abdülhakem", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 277.

²⁸ ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6: 413.

²⁹ ez-Zehebî, *Siyer*, 13: 589; Müctebâ Uğur, "Bûşencî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 476.



İbn Huzeyme'nin Birinci Rihlesinin Muhtemel Güzergâhı

Harita 1.1. İbn Huzeyme'nin Birinci Rihlesinin Muhtemel Güzergâhı



İbn Huzeyme'nin İkinci Rihlesinin Muhtemel Güzergâhı

Harita 1.2. İbn Huzeyme'nin Birinci Rihlesinin Muhtemel Güzergâhı

1.1.2.4.Hakkındaki Görüşler ve İlmî Yetkinliği

Bir ilim adamının yetkinliğini tespit noktasında ele alınabilecek kriterler arasında belki de en öne çıkanı, yaşadığı dönemde ya da sonrasında hakkında söylenen övgü ya da yergi ifadeleridir. Zira bir kişiye yönelik taltif ya da tenkit cümleleri, bir yandan söylenen kişi hakkında fikir oluştururken; diğer taraftan da söyleyeni konumlandırma açısından bir tespit imkânı sunar. Yani değerlendirmede bulunan kişinin mezhebi eğilimleri, ya da yaşadığı coğrafya, bahsettiği kişi hakkında da fikir verebilir.

Gerek talebeleri gerekse hocaları tarafından İbn Huzeyme hakkında genel anlamda müspet görüşlerin bulunduğunu söylemek hatalı olmaz. Şâfîîlerin önemli muhaddislerinden ve İbn Huzeyme'nin hocalarından Rebi' b. Süleyman (v. 270/883) “Onun bizden faydalandığından daha fazla biz ondan istifade etmişizdir” diyerek İbn Huzeyme'nin ilmî derinliğine işaretle bulunmuştur. Kezâ Müzenî (v. 264/877), “Hadîsten söz edilecekse, konuşması gereken odur. Zira o, hadîsi benden daha iyi bilir.” sözleriyle³⁰ onun hadîs ilmindeki yetkinliğine vurgu yapmıştır.

İbn Hibbân; “Yeryüzünde sünnetle ilgili meseleleri ondan daha iyi bilen, sahîh rivayetlerin lafızlarını, sanki tüm sünnet malzemesi önündeymiş gibi rivayetlerdeki ziyadelere onun gibi hakim birini görmedim.”³¹ der. Yine İbn Hibbân onun ilmî derecesine işaretle, “İlim, fikh, hıfz, birbiriyle uyuşmayan rivayetleri uzlaştırma ve rivayetlerden hüküm çıkarma konularında meşhur ulemânın önde gelenlerinden biriydi.”³² diyerek kanaatini dile getirir.

Cerh ve Ta'dîl alanında önde gelen isimlerden İbn Ebû Hâtim er-Râzî (v. 327/939); “Onun durumunu bana sormak yerine, benim durumumu kendisine sorun. Zira o, tabi olunması gereken bir imâmdır.”³³ sözleriyle uzmanlık alanı olan râvi değerlendirmelerine yönelik İbn Huzeyme'nin kendisinden daha üstün olduğunu belirtmiştir.

³⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 371.

³¹ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 271; es-Sübki, *Tabakât*, 3: 111.

³² İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *es-Sikât*, thk: Seyyid Şerefuddin Ahmed (Beyrut: Dârul-fikr, 1395), 9: 156.

³³ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 377; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 729; es-Sübki, *Tabakat*, 3: 109.

Meşhur Hanbelî âlimlerinden Ebû Ya'lâ Hüseyin b. Muhammed el-Ferrâ (v. 458/1066); "Onun bir benzerini görmedim. O, hadîsten çıkarılacak fikhî hükümleri öğrendiği gibi, Kur'ân kıraatlerini de bellerdi."³⁴ diyerek hadîs ve onun alt birimlerinden cerh-ta'dîl gibi ilimler yanında, fıkhu'l-hadîs konusundaki yetkinliğine işaret etmektedir. Aynı meyanda, İbn Huzeyme'nin talebelerinden ve takdir ettiği isimlerden biri olan Ebû Ali en-Neysaburî'nin (v. 349/960) ifadeleri de kayda değerdir. Bu zât, Nesâî'yi de görmesine rağmen İbn Huzeyme hakkında, "O, hadîsleri ve ondan çıkarılacak hükümleri tıpkı Kuran'ı hıfzeden bir kimse gibi ezberlerdi."³⁵ demiştir. Bir başka sözünde de; "Yeryüzünde fıkıh içerikli rivayetleri (sünen) kullanabilme becerisi İbn Huzeyme'den daha üstün olan birine denk gelmedim. Sanki sünnete dair bütün malzeme onun önünde gibidir."³⁶ şeklinde bir niteleme yapmaktadır.

Dârekutnî (v. 385/995); "İbn Huzeyme, eşi benzeri olmayan güvenilir bir imâmıdır."³⁷ şeklinde bir değerlendirmede bulunurken; Zehebî de, "Kendi devrinde Horasan'da eşsizdi."³⁸ der.

Hadîs konusunda hata eden kişi devlet yönetiminde üst kademedeki biri bile olsa, düzeltmekten geri durmayan bir kimse olarak tanıtılan İbn Huzeyme, aynı zamanda cesareti kadar da yumuşak huylu birisiydi. Onun bu yönü ifade edilirken, "Kıyafetlerini ikinci sefer giymeye imkân bulamadan bir ihtiyaç sahibine verecek kadar da cömert" olduğu dile getirilmektedir.³⁹ Şahsî meziyetlerini anlatmak için, Nişâbur bölgesinde tasavvufun yayılması noktasında öncü isimlerden sûfî Ebû Osmân el-Hîrî (v. 298/910) şunları aktarır: "İbn Huzeyme, Nişâbur'da bulunduğu için Allah bu şehri belalardan korumaktadır."⁴⁰

³⁴ es-Sübki, *Tabakât*, 3: 118; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403), 314.

³⁵ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 372-374.

³⁶ es-Süyûtî, *Tabakât*, 61.

³⁷ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 728; es-Sübki, *Tabakât*, 3: 118.

³⁸ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 721.

³⁹ es-Sübki, *Tabakât*, 3: 111-113.

⁴⁰ Erhan Yetik, "Ebû Osman el-Hîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 208.

Hakkındaki kimi değerlendirmeler mübalağa seviyesinde gözükse de, anlaşılan o ki kendisi yaşadığı dönemde herkesin takdirini kazanmıştır.⁴¹ Zira; Hanbelî, Mâlikî, Şâfîî ve hatta Sûfî âlimler onunla ilgili görüş beyan ederken; sadece genel planda hadîs alanındaki yetkinliğine değil; cerh-ta'dîl, ricâl ve fikhu'l-hadîs gibi daha spesifik yanlarına da atıfta bulunmuşlardır. Tüm bunlar, kendisinin senet kadar metin odaklı bir bilimsel perspektifinin de olduğunu ve lafız ile manayı müşterek bir zeminde mütalaa ettiğini gözler önüne sermektedir.

İbn Huzeyme, bütün bunlarla birlikte fikhî sahada da donanımlı bir isimdir. *Sahîh*'i bağlamında meseleye yaklaşıldığında bu durum kendini çok net bir şekilde göstermektedir.

İbn Huzeyme, temellendirmesi âyet ve hadîsten olan aklî çıkarımlara öncelik verir. Bunun en bariz göstergesi, *Sahîh* içinde yer alan fikhî yorumlama biçimleridir. Kendisinden hüküm istinbat edilebilecek bir hadîsten sonra, “دلالة” gibi kalıplarla⁴² meselenin fikhî yönünü çoğu kez teferruatlı bir şekilde izah etmesi de bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Birbiriyle muâraza halindeki hadîsleri ya da ilk bakışta izahta zorluk çekilen rivayetleri açıklama ve te'vildeki becerisi de bu maharetinin bir başka vechesini teşkil eder.⁴³

Arap diline hakimiyeti onun uzmanlık alanlarından bir başkasını oluşturur. Bu meziyet, kimi zaman rivayetlere ilişkin değerlendirmelerinde kendisini gösterir.⁴⁴ *Garîbü'l hadîs* ilmi açısından *Sahîh*'te sunduğu örnekler ve tanımlamalar da buna delalet eder. Netice itibarıyla Arapça konusundaki yetkinlik, İbn Huzeyme'ye hadîslerin değerlendirilmesi ve ihtilâf halindeki rivayetlerin vuzuha kavuşturulması hususunda ayrı bir vukufiyet kazandırmıştır.⁴⁵

⁴¹ Kaynaklarda kendisi, râvilerin hadis bilgisini ifade etme sadedinde bir terim olarak kullanılan “Hâfız” nitelemesiyle tavsif edilmiştir. Yaşar Kandemir, “Hâfız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 79.

⁴² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 62, 68, 2: 215, 262, 3: 284, 340, 4: 177, 203.

⁴³ Aklın önemi ile alakalı bk. Işık, *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi*, s. 26-28.

⁴⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 20, 67, 3: 209; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, 1: 51, 69, 113, 2: 458, 507.

⁴⁵ Işık, *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi*, 26-28.

1.1.2.5. Eserleri

İbn Huzeyme'nin elde mevcut dört eseri bulunmaktadır. Bunlar;

- 1- Asıl ismi *Muhtasarü'l-muhtasar mine'l-müsned ani'n-nebî sallallâhu aleyhi ve sellem bi-nakli'l-adl ani'l-adl mevşûlen ileyhi sallallâhu aleyhi ve sellem min ğayri kat' fi'l-isnâd ve lâ cerh fi nâkili'l-ahbâri'lletî nezküruhâ bi-meşî'eti'llâhi Teâlâ'* olan ve tetkîke açılan *Sahîh*.
- 2- Akâid ilmi ile alakalı kaleme aldığı *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtu sıfâtı'r-Rab*.
- 3- Bazı duaların hadîslerle izâh ve te'vilini içeren *er-Risâle min kitâbi Şe'ni'd-du'â ve tefsîri ed'iyeti'l-me'sûrati an Rasûlillâh*.
- 4- Son zamanlarda tespiti yapılan ve küçük bir cüz şeklindeki *Fevâidü'l-fevâid*.⁴⁶

İbn Huzeyme'nin elimize ulaşmayan ancak kaynaklarda ismi geçen eserleri ise;

Kitâbü'l-kebîr, Kitâbü'l-îmân, Kitâbü's-salâti'l-kebîr, Kitâbü'l-muhtasar min Kitâbi's-salât, Kitâbü's-salât, Kitâbü'l-menâsik, Kitâbü's-sıyâm, Kitâbü's-sadakât, Kitâbü't-tefsîr, Kitâbü sıfati nüzûli'l-Kur'ân, Kitâbü me'âni'l-Kur'ân, Kitâbü'l-kader, Kitâbü't-tevekkül, Kitâbü zikri na'îmi'l-âhire, Kitâbü zikri na'îmi'l-cenne, Kitâbü't-tevbe, Kitâbü'l-fiten, Kitâbü'l-ehvâl, Kitâbü'l-vera', Kitâbü'l-kırâe halfe'l-imâm, Kitâbü'l-cenâiz, Kitâbü'l-eymân ve'n-nüzûr, Kitâbü'l-imâme, Kitâbü'l-buyû', Kitâbü'z-zihâr, Fazlü Alî b. Ebî Tâlib, Kitâbü'l-birr ve's-sıla, Kitâbü'l-vesâya, Kitâbü'l-eşribe, Kitâbü'l-libâs, Kitâbü'l-cihâd, Kitâbü't-Tıb ve'r-ruky olarak sıralanabilir.⁴⁷ Bunların dışında; Garanik olayının gerçekleşmediğine,⁴⁸ Mürcie ve Kerrâmiyye taraftarlarının delillerini çürütmeye,⁴⁹ Berîre olayı ve bundan çıkarılan hükümlere⁵⁰ dair müstakil kitaplar da kaleme aldığı belirtilmiştir.

⁴⁶ Bir cüz olarak nitelenebilecek *on dört* rivayetten müteşekkil bu eser, 2001 senesinde Talat b. Fuat el-Hulvânî'nin tahkikiyle basılmıştır. İbn Huzeyme, *Fevâidü'l-fevâid*, thk: Talat b. Fuâd el-Hulvânî (Cidde: Dâru Mâcid Usayrî, 2001).

⁴⁷ Işık, "*İbn Huzeyme*", 20: 79. Bahse konu eserler elde mevcut olmamaları sebebiyle, muhtevaları hakkında net bir bilgi verilememektedir. Dolayısıyla mezkûr çalışmaların en azından bir kısmının *Sahîh'e* ait bölümler olmaları muhtemeldir.

⁴⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 363.

⁴⁹ İsmail Pırlanta, *Orta Çağın İncisi Nişabur* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 134.

⁵⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hâşiyetü's-Süyûtî alâ Süneni'n-Nesât* (Haleb: Mektebetü matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), 6: 164.

1.1.2.6.Hakkında Yapılan Çalışmalar

İbn Huzeyme'ye dair yapılan çalışmaları gerek kitap gerekse makale bazında sunmak; üzerinde çok fazla çalışma yapılmamış bir müellif hakkında araştırmada bulunacak kimseler için faydadana hali olmayacaktır.

Bu başlık; İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i baz alınarak yapılan çalışmalar ve *Sahîh* üzerine yapılan tetkîk içerikli çalışmalar şeklinde iki başlık altında toplanabilir:

1.1.2.6.1. İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Abdullah b. Ali b. Cârud'a (v. 307/919) ait *Kitâbü'l-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnedeti an Rasûlillâh fi'l-ahkâm* isimli çalışma, Kettânî'nin ifadesiyle İbn Huzeyme'de geçen ahkâm hadîsleri üzerine bir müstahrec çalışmasıdır.⁵¹

İbn Hibbân'ın *Sahîh*'ini, şeyhi olan İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inden beslenerek tanzim ettiği kaynaklarda ifade edilmektedir.⁵²

Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-Terhîb* adlı eseri ile Gazzâlî'nin *İhya*'sı içerisinde yer alan *Kitâbü'd-Du'â*'sı da İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inden istifadeyle oluşturulmuş eserlerdir. Kezâ Hattâbî (v. 388/998), Allah'ın isimleri ve duanın mahiyetine ilişkin çalışması, *Tefsîru'l-esmâ ve'd-de'avât*'ının neredeyse üçte birini İbn Huzeyme'nin *Şe'nü'd-du'â*'sından oluşturmuştur.⁵³

İbn Mulakkin'in *Muhtasaru Tehzîbü'l-Kemâl* isimli eseri İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inin de içinde bulunduğu altı eserden istifade edilerek teşekkül etmiştir. Ancak mevcut değildir.⁵⁴

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inden hareketle tasnif edilen eserler yanında, *Sahîh* üzerine yapılan tetkîk içerikli başkaca kaynaklar da mevcuttur. Mezkûr çalışmalardan bir kısmı şu şekilde sıralanabilir:

⁵¹ Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrefe li beyâni meşhûri kütubi's-sünneti'l-müşerrefe* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1986), 25.

⁵² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 22.

⁵³ Bekir Topaloğlu, "Tefsîrü'l-esmâ ve'd-daavât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 295.

⁵⁴ Bazı yazma nüshalarının varlığına işaret edilse de tarafımızdan temin imkanı olmamıştır.

- 1- Min A'lâmi'l-muhaddisîn, Muhammed b. İshâk b. Huzeyme.⁵⁵
- 2- Min A'lâmi'l-Muhaddisîn el-Îmâm el-Hâfız Muhammed b. İshâk b. Huzeyme.⁵⁶
- 3- en-Nakt limâ vaka'a fî esânîdi Sahîhi İbn Huzeyme mine't-tashîf ve's-sakt.⁵⁷
- 4- el-Îmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh.⁵⁸
- 5- el-Müntehab min kelâmi'l-hâfız İbn Huzeyme fî'l-cerh ve't-ta'dîl.⁵⁹
- 6- Ferâhisu İbn Huzeyme.⁶⁰
- 7- Mekûlâtü İbn Huzeyme fî Sahîhihi.⁶¹
- 8- Îmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbi's-sahîh.⁶²
- 9- el-İtticâhü'l-fikhî li İbn Huzeyme fî Sahîhihi.⁶³
- 10- Ehâdis elletî e'allahâ Îmâmü'l-eimmeti İbn Huzeyme fî Sahîhihi fî Kitâbi'l-Vudû.⁶⁴
- 11- el-İhtibâs fî Sahîhi İbn Huzeyme⁶⁵
- 12- Mefhûmu hadîsi'l-garîb fî Sahîhi İbn Huzeyme⁶⁶

⁵⁵ Abdulmuhsin b. Hamd, "Min a'lâmi'l-muhaddisîn, Muhammed b. İshâk b. Huzeyme", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'l-ulûmi's-şer'iyye* 6, sy. 3 (1974).

⁵⁶ Abdulmuhsin b. Hamd, "Min a'lâmi'l-muhaddisîn el-Îmâm el-Hâfız Muhammed b. İshâk b. Huzeyme", *Mecelletü Câmiati's-selefiyye* 15, sy. 3 (1983).

⁵⁷ Abdulazîz b. Abdurrahmân el-Useym, *en-Nakt limâ vaka'a fî esânîdi Sahîhi İbn Huzeyme mine't-tashîf ve's-sakt* ('y.y.': Dâru's-sultân, 1986).

⁵⁸ İbrâhim Muhammed Ali, "el-Îmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh", (Yüksek Lisans Tezi, Îmâm Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi, 1988).

⁵⁹ Salâhuddîn el-İdlîbî, *el-Müntehab min kelâmi'l-hâfız İbn Huzeyme fî'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: 'y.e.y.', 1991).

⁶⁰ Ebû Ya'lâ el-Kuveysinî, *Ferâhisu İbn Huzeyme* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988).

⁶¹ İsmâil Sa'îd Muhammed Rıdvan, "Mekûlâtü İbn Huzeyme fî Sahîhihi", (Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 1990).

⁶² Abdulazîz Şâkir Hamdân, "Îmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbi's-Sahîh", (Doktora Tezi, Bağdâd İslâmî İlimler Üniversitesi, 1996).

⁶³ Eymen Hamza Abdulhumeyd İbrâhim, "el-İtticâhü'l-fikhî li İbn Huzeyme fî Sahîhihi", (Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, 2003).

⁶⁴ Abdulazîz b. Abdullah b. Osman, "Ehâdisu elletî e'allahâ Îmâmü'l-eimmeti İbn Huzeyme fî Sahîhihi fî Kitâbi'l-Vudû", *Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Dergisi* 15, sy. 27 (2003).

⁶⁵ Abdulvehhâb b. Muhammed b. Fâyi, "el-İhtibâs fî Sahîhi İbn Huzeyme", (Yüksek Lisans Tezi, Tîbî Üniversitesi, 2006).

⁶⁶ Ammâr Câsim Muhammed el-Ubeydî, "Mefhûmu Hadîsi'l-Garîb fî Sahîhi İbn Huzeyme", *Tikrit Üniversitesi Dergisi* 13, sy. 5, (2006).

- 13- Ehâdîsu elletî e‘allahâ İmâmü’l-eimmeti İbn Huzeyme fî Sahîhihi fî Kitâbi’l-Cum‘a⁶⁷
- 14- er-Ruvâtü’l-Mevsiliyyûne ve merviyâtuhum fî Sahîhi İmâmi’l-eimme İbn Huzeyme⁶⁸
- 15- el-Ehâdîsu elletî ravâhu İbn Huzeyme fî Sahîhihi ve tevakkafe fî tashîhihi.⁶⁹
- 16- Ahvâlu’-r-ruvât inde İbn Huzeyme fî Sahîhihi.⁷⁰
- 17- Muhtelifü’l-Hadîs fî Sahîhi İbn Huzeyme ve İbn Hibbân⁷¹
- 18- Menhecu İbn Huzeyme fî kabûli’r-rivâyeti fî Sahîhihi⁷²
- 19- Zevâidu İbn Huzeyme ve İbn Hibbân ve’l-Müstedrek alâ Kütüb-i Tis‘a.⁷³
- 20- Mâ infereda bihî İbn Huzeyme min elfâzi’l-cerhi ve’t-ta‘dîli fî Sahîhihi⁷⁴
- 21- Zevâidu İbn Huzeyme ale’s-Sahîhayn⁷⁵
- 22- et-Tasvîb limâ veka‘a fî esânîdi Sahîhi İbn Huzeyme mine’s-sakti ve’t-tashîf.⁷⁶
- 23- İrşâdü’l-lebîb li ma‘nâ mustalahi “Garîbun Garîbun” inde İbn Huzeyme fî kitâbihî es-Sahîh.⁷⁷

⁶⁷ Ahmed Nûri Hüseyin, “Ehâdîs elletî e‘allahâ İmâmü’l-eimmeti İbn Huzeyme fî Sahîhihi fî Kitâbi’l-Cumu‘a”, *Irak Üniversitesi İslâmî İlimler Dergisi* 1, sy. 14 (2006).

⁶⁸ Ammâr Câsim el-Ubeydî, “er-Ruvâtü’l-mevsiliyyûn ve merviyâtuhum fî Sahîhi İmâmi’l-eimme İbn Huzeyme”, *Musul Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13, sy. 14 (2006).

⁶⁹ Besâm b. Abdullâh, el-Attâvî, “el-Ehâdîs elletî ravâhu İbn Huzeyme fî Sahîhihi ve tevakkafe fî tashîhihi”, *el-Mecelletü’l-ilmîyye li Câmiati Melik Faysal* 9, sy. 1, (2008).

⁷⁰ Abdullah b. Abdulmuhsin b. Ahmed, “Ahvâlu’-r-ruvât inde İbn Huzeyme fî Sahîhihi”, *Mecelletü’l-Câmiati’l-İslâmiyye li’l-ulûmi’s-şer’iyye* 42, sy.149, (2009).

⁷¹ İftihar Ahmed b. Muhammed b. Kâkur, “Muhtelifü’l-hadîs fî Sahîhi İbn Huzeyme ve İbn Hibbân”, (Doktora Tezi, İslâmabad Uluslararası İsmâ Üniversitesi, 2010).

⁷² Safâ Ca‘fer el-Ulvân, “Menhecu İbn Huzeyme fî kabûli’r-rivâyeti fî Sahîhihi”, *Bağdâd Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 27, (2011).

⁷³ Sâlih Ahmed eş-Şâmî, *Zevâidu İbn Huzeyme ve İbn Hibbân ve’l-Müstedrek alâ Kütüb-i Tis‘a* (Ammân: el-Mektebetü’l-İslâmî, 2012).

⁷⁴ Şuayb Hilâl Câsim, “Mâ infereda bihî İbn Huzeyme min elfâzi’l-cerhi ve’t-ta‘dîl fî Sahîhihi”, *Anbâr İslâmî İlimler Üniversitesi* 4, sy. 15, (2013).

⁷⁵ Muhammed Abdulazîm Muhammed Hasen, “Zevâidu İbn Huzeyme ale’s-Sahîhayni (Dirâsetün Hadîsiyyetün Fıkhîyyetün Kitâbü’s-Sıyâm, Zekât Menâsik)”, (Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, 2014).

⁷⁶ Nevvâl bnt. Hâmid b. Süleymân, “et-Tasvîb limâ veka‘a fî esânîdi Sahîhi İbn Huzeyme mine’s-sakti ve’t-tashîf”, *Mecelletü’l-kirâeti ve’l-ma‘rifeti Câmiatü Ayni Şems*, sy. 154, (2014).

⁷⁷ Abdulganî, Eymân Ali, “İrşâdü’l-lebîb li ma‘nâ mustalahi “Garîbun Garîbun” inde İbn Huzeyme fî kitâbihî’s-Sahîh”, *Mecelletü’s-şer’iati ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, Câmiatü Kuveyt 29, sy. 98 (2014).

- 24- Zevâidu İbn Huzeyme ale's-Sahîhayn⁷⁸
- 25- Fî Sahîhi İbn Huzeyme.⁷⁹
- 26- Tercümetü'l-İmâm İbn Huzeyme.⁸⁰
- 27- Merviyyâtu İbn Huzeyme bi şe'ni farîzati zekâti'l-hayevânâti fî kitâbihî Sahîhi İbn Huzeyme.⁸¹
- 28- Ebû Bekir b. Huzeyme ve menhecühû fî Kitâbi's-Sahîh⁸²

1.1.2.6.2. Sahîh'i ve Kitâbü't-tevhîd'i Üzerinde Yapılan Türkçe Çalışmalar

Türkiye'de İbn Huzeyme üzerine yapılan çalışmalar kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir;

- 1- Enbiya Yıldırım, “İbn Huzeyme ve Sahîh'i”, 1989, Yüksek Lisans Tezi.
- 2- Mustafa Işık, “İbnu Huzeyme, Sahîh'i ve İbnu Hibbân'ın Sahîh'iyle Mukayesesi”, 1997, Doktora Tezi.
- 3- Rabia Zahide, “İbn Huzeyme'nin Kitâbü't-Tevhîd adlı Eseri ve Hadîs İlmi Açısından Değeri”, 2014, Doktora Tezi.
- 4- Yine Rabia Zahide Temiz'in “İbn Huzeyme'nin “Kitâbü't-Tevhîd” isimli Eseri Çerçevesinde Allah'ın Vech Sıfatı ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, isimli makalesi.
- 5- Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde Mustafa Işık'ın kaleme aldığı, “İbn Huzeyme” maddesi.

⁷⁸ Riyâd Muhammed Ali Ba'sin, “Zevâidu İbn Huzeyme ale's-Sahîhayn (Dirâsetün Hadîsiyyetün Fıkhiyyetün Kitâbü't-Tahâre, Salât, İmâme, Cumu'a)”, (Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, 2014).

⁷⁹ Abdurrahman b. Ahmed, “Fî Sahîhi İbn Huzeyme, Cem'an ve Tahrîcen ve Dirâseten”, *Mecelletü ulûmi's-şer'iyye, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd* 45, (2017).

⁸⁰ Beyân Sa'd el-Hâlî, “Tercümetü'l-İmâm İbn Huzeyme rahimehullâh”, *es-Sikâfe ve't-tenmiye* 19, sy. 118 (2018).

⁸¹ Varaka Yunus Yahyâ et-Tâî, “Merviyyâtu İbn Huzeyme bi şe'ni farîzati zekâti'l-hayevânâti fî kitâbihî Sahîhi İbn Huzeyme”, *Mecelletü dirâsât fi't-târih ve'l-âsâr*, sy.59, ('t.y.').

⁸² Muhammed Ali İbrâhim Bend, “Ebû Bekir b. Huzeyme ve menhecühû fî Kitâbi's-Sahîh”, (Yüksek Lisans Tezi, İmâm Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi, 't.y.').

1.1.3. Yaşadığı Dönem ve Coğrafya

İbn Huzeyme'nin doğum yeri olarak kaynaklarda ifade edilen Nişabur/Neysâbü'r; birçok farklı açıdan ele alınmış ve üzerinde gerek selef ulemâ eliyle gerekse modern nitelikte fazlaca çalışma yapılmıştır. Bu sebeple bu başlık altında sadece İbn Huzeyme'nin yaşadığı dönem itibarıyla Nişabur'un; siyasi, etnik, mezhepsel ve ilmî yapısı üzerinde durulacaktır. Tüm bu hususların İbn Huzeyme üzerindeki tesiri ise mevzunun odak noktasını oluşturacaktır.

Nişabur, Orta Asya ve Hindistan'ı Batı'ya; İran'ı da Volga boylarına bağlayan İpek yolu⁸³ gibi ticaret güzergâhları üzerinde kurulmuş, Tahran ile Meşhed arasında bir şehirdir.⁸⁴ Bu sebeple; Fars, Sind, Kirman, Harezm, Rey bölgelerindeki ticaret erbâbının uğrak yeri olmuştur.⁸⁵

İbn Huzeyme'nin doğumu Halife Me'mûn tarafından görevlendirilen Tahir b. Hüseyin'in (v. 207/822) oğlu Abdullah b. Tâhir'in (v. 230/844) valiliği dönemine denk gelir. Abdullah b. Tâhir Nişâbur'un siyasi, ekonomik ve ilmî açıdan ilerlemesi noktasında çok önemli bir isimdir. Zira onun yönetici olduğu süreçte Horasan'ın merkezi Merv'den Nişabur'a taşınmıştır. Bu sayede bölge; ilmî, kültürel ve sînâî açıdan ciddi bir atılım gerçekleştirmiştir.⁸⁶

⁸³ Erdoğan Merçil, *Büyük Selçuklu Devleti* (Ankara: Nobel Yayınları, 2008), 130; Boris Nikolayevich Zakhoder, *Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan*, çev: İsmail Kaynak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955), 499; Cihan Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Döneminde Horasan", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 129,130.

⁸⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Nişabur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 49; Zakhoder, *Selçuklu Devletinin Kuruluşu*, 499; Erdoğan Merçil, *Büyük Selçuklu Devleti*, 130.

⁸⁵ İbn Havkal, *Kitâbu sûreti'l-arz*, 363; Erdoğan Merçil, *Büyük Selçuklu Devleti*, 130; Yâkut b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 't.y. '), 5: 331; Zekeriyâ b. Muhammed el- Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbâri'l-'ibâd* (Beyrut: Dâru sâdır, 't.y. '), 473-476; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru sâdır, 2004), 254; Walter Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev: Sevim Acar (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları 1990), 76; Mürsel Öztük, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 165; Zakhoder, *Selçuklu Devletinin Kuruluşu*, 500; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, 139.

⁸⁶ İbn Havkal, *Kitâbu sûreti'l-arz*, 131; Zakhoder, *Selçuklu Devletinin Kuruluşu*, 500; Hasan Kurt, *Türk-İslâm Dönemi'ne Geçişte Tahiroğulları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 92-95, 204-209.

Şurası bir hakikattir ki Nişabur, Abdullah b. Tâhir döneminde bir gelişim gösterse de siyasi çalkantıların hiç eksik olmadığı bir şehir olmaya devam etmiştir. Zira bölgede yönetim; Tâhirîler, Saffâriler ve Samânîler arasında sürekli olarak el değiştirmiştir.⁸⁷

Çoğunluk itibarıyla Farslar'dan oluşan⁸⁸ Nişabur'da azımsanmayacak ölçüde, Arap⁸⁹ ve Türkler de⁹⁰ mevcuttu. Bu milletler dışında az sayıda Çinli, Hint, Soğdu, Habeş, Keşmirli ve Rum nüfus da Nişabur'da yaşamaktaydı.⁹¹

Kaynaklarda ifade edildiğine göre, önceden devam etmekle birlikte Abbâsîler Dönemi'nde Nişabur'a Arapların yerleştirilmesi işlemine hız verilmiştir. Bu bağlamda; Huzeyme, Huzâî, Şeybanî gibi kabilelerden insanlar bu bölgeye iskân ettirilmişlerdir.⁹² Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin soyunun bu Arap kabilesine mensub olması muhtemeldir.

Dini hayat itibarıyla bakıldığında ise çoğunluğu Müslüman olan Nişabur'da ayrıca; Yahudî,⁹³ Hristiyan⁹⁴ ve Mecûsîler de⁹⁵ vardır. Tüm bu dîni unsurlar Müslümanlarla birlikte yaşamışlardır.

Müslüman kesimin kendi içerisindeki mezhepsel ayrışmalarına bakıldığında; Nişabur'da ciddi manada bir Hanefî-Şâfiî çekişmesi görülür.⁹⁶ Bunun; fikhî, itikadî ve siyasî sebepleri mevcuttur. Kadılık gibi görevlere genel olarak Hanefî isimlerin getirilmesi⁹⁷ meselenin siyasi yönünü teşkil ederken, Kerrâmiyye gibi Mürcie'nin bir uzantısı sayılabilecek oluşumların bu bölgede neşet etmesi ve bunların çoğunun Hanefî mezhebine müntesib bulunmaları tartışmaların itikadî ayağını oluşturur.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem, *el-Kamil fi't-Tarih* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1997), 6: 432-434; Ebü Sa'îd Abdülhay b. Dahhâk el-Gerdizî, *Zeynü'l-ahbâr* (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ, 2006), 204-205; Osman Gazi Özgüdenli, *Ortaçağ Türk- İran Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 17-18; Kurt, *Türk-İslâm Dönemi'ne Geçişte Tahiroğulları*, 177-181.

⁸⁸ Recep Uslu, "Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi", (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997), 20. Pırlanta, *Nişabur*, 134.

⁸⁹ Pırlanta, *Nişabur*, 141.

⁹⁰ Öztürk, *Anadolu Erenleri'nin Kaynağı Olarak Horasan*, 205.

⁹¹ Feridüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliyâ*, çev: Süleyman Uludağ (İstanbul: Erdem Yayınları, 1985), 510-511.

⁹² Pırlanta, *Nişabur*, 141.

⁹³ Durmuş Arık, *Buhara Yahudileri* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 32.

⁹⁴ Öztürk, *Anadolu Erenleri'nin Kaynağı Olarak Horasan*, 190.

⁹⁵ Muhammed b.Cerîr et-Taberî, *Târihü'r-rüsûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-turâs, 1967), 7: 495.

⁹⁶ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitabiyat, 2002), 178-181.

⁹⁷ İbn Ebî Hâtim Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: 'y.y.', 1952), 2: 40; İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duâfâi ve'l-metrûkîn* (Halep: Dâru'l-va'y, 1975), 1: 194.

İnsanların ahkâm ve muamelâta dair sorularına Hanefîlerin daha doyurucu cevap vermeleri sebebiyle halkın onlara yönelmesi de, o dönemde iki mezhep arasındaki çekişmenin fikhî boyutudur.⁹⁸

Nişabur'da fikhî anlamda Hanefî ve Şâfîîlerin ağırlığı hissedilirken itikâdi olarak; Cehmiyye, Mürcie mezhepleri ile benzer Sıfâtiye, Müşebbihe ya da Mücessime gibi fırkaların alt kolu sayılan Kerrâmîye mezhebi⁹⁹ etkili olmuştur. Siyasi yönü ağır basan Mutezile, Hâricîye¹⁰⁰ ve Şâ'a'ya¹⁰¹ müntesib kimseler de Nişabur da yaşamışlardır. Tüm bunların yanında Nişabur ahalisinde tasavvufî eğilim de ciddi bir şekilde kendisini göstermektedir.

İbn Huzeyme'nin yaşadığı dönemde Nişabur'da yontecilik yaptığı yukarıda ifade edilen Abdullah b. Tâhir'in bilgiye ulaşmayı herkes için mümkün bir ameliye olarak görmesi ve bu bağlamda tüm Nişabur ahalisine ilmî faaliyetlere katılma yönünde tam destek vermesi, bölgenin bilimsel alanda hatırı sayılır ölçüde ilerlemesine katkı sağlamıştır.¹⁰² Öyle ki bazı çalışmalarda İbn Huzeyme'nin yaşadığı dönemde “âlim” vasfıyla nitelenmiş kişilerin sayısı *yüz ellinin* üzerindedir.¹⁰³

Abdullah b. Tâhir'in başlattığı ilmî ilerleme Tâhirî'lerin ardından hâkim güç olan Samanîler ile birlikte artarak devam etmiştir. Zira mezkûr dönemde Nişabur'da yoğun bir tedrisat faaliyeti söz konusudur. Buhara, Semerkant ve Nişabur gibi beldeler, ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı ve dolayısıyla pek çok ulemânın yetiştiği yerler olmuştur.

1.1.4. İbn Huzeyme'nin Fikrî Altyapısının Oluşmasında Nişabur'un Etkisi

Bir ilim insanının fikrî gelişimi açısından yaptığı okumalar ve hocalarının tesiri kadar yetiştiği muhit ve ilim adına yaptığı seyahatler de etkilidir. Hadîs alanında ise bu

⁹⁸ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Dâru hicr, 'y.y.', 1993), 1: 450-451.

⁹⁹ Sönmez Kutlu, “Kerrâmîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 294.

¹⁰⁰ Uslu, *Horasan Tarihi*, 198.

¹⁰¹ Vasilij Viladimiroviç Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977), 47.

¹⁰² Kurt, *Türk-İslâm Dönemi'ne Geçişte Tahiroğulları* 91-92; Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 230.

¹⁰³ Pırlanta, *Nişabur*, 369.

kendisini daha bariz şekilde göstermektedir. Rihlelerin bu bağlamda hadîs tarihi açısından yadsınamaz bir yeri vardır.

Meseleye böylesi bir zaviyeden bakıldığında İbn Huzeyme'nin zihnî altyapısının oluşmasında yaşadığı yer olan Nişabur'un ve Merv – İskenderiye – Hicaz üçgenini içine alacak coğrafyayı iki sefer dolaşmasının payı büyük olmalıdır. Kendisini mezkûr açıdan değerlendirmeye tabi tutmak, onu doğru tanıma ve hakkındaki kimi iddialara mantikî zeminde cevap verebilme adına önemlidir.

Mutasım (h. 832-842), Vâsık (h. 842-847), Mütevekkil (h. 847-861), Muntasır (h. 861-862), Müstaîn (h. 862-866), Mutez (h. 866-869), Mühtedî (h. 869-870), Mutemid (h. 870-902) ve Müktefî (h. 902-932) olmak üzere dokuz Abbâsî halifesi dönemini görmüş olan İbn Huzeyme; aynı zamanda Tâhirî, Saffâri ve Samanî hanedanlıkları altında iç çekişmelere sahne olan Nişabur'da yaşamıştır.

Nişabur'da İbn Huzeyme'nin hayattayken, onun düşünce ve söylemlerine tesir etmesi muhtemel iki durum vardır. Bunlardan birincisi, Hâricîlerin bu bölgede uzun yıllar süren isyanlarının tesiri (939-946); ikincisi de, zaten var olan Mürcie ve Cehmiyye'nin yanında Kerrâmiye gibi bir oluşumun İbn Huzeyme Nişabur'da iken neşet etmesidir.¹⁰⁴

Kerrâmiye; Muhammed b. Kerrâm'ın (v. 255/869) görüşleri etrafında toplanan imân tanımlamaları sebebiyle Mürcienin, sıfatlar konusundaki eğilimleri sebebiyle de Sıfatiyye ve Mücessime'nin alt kolu sayılmış bir oluşumdur.¹⁰⁵ Nişabur'da ortaya çıkan bu yapıya karşı bölge idarecileri sert tedbirler almıştır. Bunlardan biri de Muhammed b. Kerrâm'ın yargılanması ve itikadî yönden durumunun hâkimler tarafından tespit edilerek hapsedilmesidir. Bahse konu bu hâdisede Nişabur valisi Abdullah b. Tâhir, Muhammed b. Kerrâm'ı yargılaması için içlerinde İbn Huzeyme'nin de bulunduğu bir ekip oluşturmuştur. Onlar da İbn Kerrâm'ı tekfir ederek hapsedilmesine karar vermişlerdir.¹⁰⁶ Bu olay İbn Huzeyme'nin Kerrâmiyye mezhebine karşı tutumunu gözler önüne

¹⁰⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim* (Kahire: Mektebetü'l-medbûlî, Vizâratu's-sikâfe, 1991), 323.

¹⁰⁵ Bu isimlendirme ve ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firakati'n-naciye minhum* (Kahire: Mektebetü İbn Sina, 't.y. '), 187; Ebû'l-Muzaffer İmadüddin el-İsferayînî, *et-Tebşîr fî'd-din ve temyizü'l-firakati'n-naciye 'ani'l-firaki'l-hâlikîn* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 111.

¹⁰⁶ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk: Abdulfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7: 461.

sermektedir. Zaten kendisi *Kitâbü't-tevhîd*'de imanın kalpte olmayacağını iddia eden aşırı Mürcîflere yönelik eleştirilerin satır aralarında amelleri için içine katmayan, imanda derecelendirmeyi de kabul etmeyenler diyerek ciddi biçimde eleştirir.¹⁰⁷ İbn Huzeyme'nin Kerrâmiye, dolayısıyla Mürcie'ye yönelik böylesi tenkitlerinin itikadî yönü olduğu kadar fikhî boyutu da vardır. Zira bahse konu bu yapılar Nişabur ve civarında fıkıhta Hanefî Mezhebine bağlıydılar.¹⁰⁸ Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'te Irâkiyyûn ve Kûfiyyûn gibi isimlendirmelerle değerlendirmelerde bulunduğu Hanefî ulemâ ile bu oluşumların da ciddi irtibatı bulunmalıdır.

İbn Huzeyme'nin Hanefîlere yönelik sert tavrı müteâriz rivayetlerin değerlendirilmesi kısmında ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Ancak burada mutlak manada ayırım yapmanın gerektiği husus, onun; Irâkiyyun ya da Kûfiyyûn gibi tabirlerle neyi kastettiğidir. Ehl-i hadîs ve Ehl-i rey ayrımında ulemânın bir kısmı, coğrafya merkezli bir tasnif benimseyerek Irak ehli ya da Medine ekolü gibi isimlendirmelerde bulunmuşlardır.¹⁰⁹ Bu sebeple İbn Huzeyme'nin böylesi bir kullanımla Hanefî olan herhangi bir kesimi kastetmiş olma ihtimali her zaman mevcuttur.

Dolayısıyla kendisinin, fikhî meselelerle ilişkilendirerek tenkit ettiği ve Irâkiyyûn ya da Kûfiyyûn gibi adlarla andığı kesimin fıkıhta Hanefîliği benimsemiş Kerrâmîler olması muhtemeldir. Zira Nişabur'da Ehl-i hadîs ve Şâfî bir kısım ulemânın yöneticilere fikhî görüşleri sebebiyle Mürcîfleri şikâyet ederek cezalandırdıkları bilinmektedir.¹¹⁰ Ancak Hanefî olan bu kesime ceza veren aynı yöneticiler, Nişabur'da kadıları Hanefîlerden seçmeye de devam etmişlerdir.¹¹¹ Tarihi süreç içerisinde görülmüştür ki Kerrâmiye'ye Hanefî nitelmesi yapılmasından vazgeçilmiş ve ayrı bir fikhi mezhep olarak niteleyenler de olmuştur.¹¹²

İbn Huzeyme'nin Hanefî üst başlığında eleştiri oklarını yönelttiği kesim Mürcie ve Kerramiye gibi itikadî yönden batıl kabul ettiği kesimdir. Zira tezin ilerleyen bölümlerinde değinileceği üzere kendisi azımsanmayacak kadar çok meselede Şâfî'nin

¹⁰⁷ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, 2: 702-703.

¹⁰⁸ el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 365.

¹⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği- (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 85-94.

¹¹⁰ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 179.

¹¹¹ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 1: 450-451.

¹¹² el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 37.

fikhî tercihi yerine Hanefîlerin görüşlerini benimsemiştir. Aynı zamanda, meçhûl’l-ayn bir râvîye ait rivayetlerin kabul edilmesi gibi önemli bir usûl konusunda da cumhûrun hilafına Hanefîlerin kavlini kabul etmiştir.¹¹³

Netice olarak İbn Huzeyme’nin özellikle de iman meselesindeki görüşleri sebebiyle Cehmiye, Mürcie ve Kerrâmiye’ye son derece muhâlif olması ve bu kesimin de fikhîta -en azından o dönemde ve Nişabur’da- Hanefî mezhebine müntesip bulunmaları kendisinin bir üst başlık olarak ve mutlak manada Hanefî karşıtı gibi görünmesine neden olmuş gözükmektedir.

Müellifin, Mürcie ve Kerrâmiye’ye karşı sert tutumu sadece fikhî açıdan Hanefîlere değil, mutasavvıflara karşı değerlendirmelerine de yansımıştır. Zira Kerrâmiye’ye mensub kimselerin çoğu Nişabur’da aynı zamanda Sûfî olarak nitelenmekteydiler. İbn Huzeyme’nin *Sahîh*’te birçok meselede “متصوفة” olarak isimlendirdiği bir kesimi eleştirdiği görülmektedir. Bu eleştirilerinin bir kısmında ise “لبعض متصوفة أهل زماننا” şeklinde¹¹⁴ bir kayıt koşup kendi yaşadığı döneme atıf yaparak genel bir karşı duruşunun olmadığını gözler önüne sermektedir. İbn Huzeyme’ye göre bunlar cam şişe kullanmanın israf olması sebebiyle onda bulunan suyla abdest almanın¹¹⁵ ve abdest alırken birinden yardım istemenin caiz olmadığını belirten,¹¹⁶ visal orucunun zor bir ibadet olduğunu hususan açıklayan hadîsler bulunmasına rağmen, tek yudum ve lokmanın bile visal orucu için kâfi geleceğini iddia eden,¹¹⁷ hac için yolculuğa çıkan bir kimsenin yanında azık bulundurmasını tavsiye eden rivayetler bulunmasına karşın bunu hoş karşılamayan -kendi dönemindeki- sufîlerdir.¹¹⁸

Buradan anlaşılan İbn Huzeyme kendi yaşadığı coğrafyada sufî olarak adlandırılan kesimin yapmış oldukları bazı davranış biçimlerinin hadîslere muhâlif olduğunu tespit etmiş, bu bağlamda tasavvuf erbâbının tamamını içine alacak bir

¹¹³ Emîn Aşık Kutlu, “Meçhûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 286.

¹¹⁴ “Zamanımızdaki bir kısım tasavvuf ehli...” Bu ifade için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 132.

¹¹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 64.

¹¹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 101.

¹¹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 280.

¹¹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 132.

genellemeden kaçınarak onları eleştirmiştir. Dolayısıyla o dönemde Nişabur'da Sûfi kesimin ekseriyetle Kerrâmiye'ye müntesip oldukları düşünüldüğünde, onun bu tenkidinin bir kat daha artması da -kendi açısından- makul gözükmektedir. Zaten Nişabur'da yaşamış ancak Kerramiye'ye müntesip olmayan meşhur mutasavvıf Ebû Osmân el-Hîrî'nin (v. 298/910) İbn Huzeyme'ye yönelik övgü dolu sözleri de, onun tasavvuf düşüncesine genel manada olumsuz bir tavır takınmadığına delil olarak gösterilebilir.

Tüm bu bilgiler ışığında İbn Huzeyme'nin zihin dünyasının teşekkülünde birkaç hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki; bir kısım ulemâ İbn Huzeyme'yi Şâfiî olarak değerlendirirler de¹¹⁹ Sübkî ve İbn Kesîr gibi isimler kendisini mutlak müctehid diye nitelmişlerdir.¹²⁰ İbn Huzeyme hakkındaki Şâfiî yorumlamaları, hocalarından büyük bir kısmının Şâfiî olması ve müellifin *Sahîh*'te Şâfiî'den hadis nakletmesi ile açıklanabilir.¹²¹

Kaynaklara bakıldığında ise İbn Huzeyme'nin bizzat kendisinin *on altı* yaşından sonra¹²² kimseyi taklit etmediğini söylemesi ve daha *yirmili* yaşlarda önemli kazâî meselelerde hâkim olarak görevlendirilmesi kendi ictihâdî sisteminin oluştuğunun göstergesidir. Bunun dışında talebesi Ebû Muhammed Yahyâ b. Mansûr (v. 351/963) hakkındaki değerlendirmelerde onun için, "İbn Huzeyme'nin mezhebini en iyi bilen kimse" şeklinde malumat vardır.¹²³ Bu da İbn Huzeyme'nin görüşleri etrafında toplanan kimselerin varlığına işaret eder. Ayrıca bazı çalışmalarda İbn Huzeyme'nin Şâfiî olarak nitelenemeyeceğini delillendirme sadedinde, kendisinin Şâfiî'den farklı ictihadlarda bulunduğu, örnekler üzerinden temellendirilmiştir.¹²⁴

Netice olarak İbn Huzeyme gerek düşünce yapısının oluşum aşamalarında gerekse *Sahîh*'ini kaleme alırken, yaşadığı coğrafya ve yaptığı ilmî seyahatlerden ciddi manada etkilenmiş ve bunun izleri de onun eğilimlerine yansımıştır.

¹¹⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008) 1: 78.

¹²⁰ es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 109; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 170.

¹²¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 90, 307, 3: 216, 352, 4: 41.

¹²² Yıldırım; *on yedi* yaşında hafızlığını tamamlayan bir kimsenin, *on altı* yaşında müctehid olmasını uygun bulmamaktadır. Yıldırım, *İbn Huzeyme*, 16.

¹²³ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 210; ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 377.

¹²⁴ Yıldırım, *İbn Huzeyme*, 17-19.

1.1.4.1. İbn Huzeyme'ye Yöneltilen Bazı Eleştiriler

İbn Huzeyme'nin tenkide tabi tutulduğu iki temel mesele vardır. Bunlardan birincisi kendisi için kullanılan Selefî¹²⁵ isimlendirmesidir ki bu başlığın altında farklı hususlar da mevcuttur. İkincisi ise selefîlik yorumlamaları ile paralel bir şekilde gelişen ve Râzi'nin İbn Huzeyme'nin eseri olan *Kıtabü't-tevhîd*'e yönelik söylemleridir.¹²⁶

Birinci iddiaya bakılacak olursa, öncelikle belirtilmesi gereken husus, "İtikadî konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol" şeklinde tarif edilen Selefîyye'nin ilk dönemlerdeki anlamı ile günümüzde kazandığı mananın birbirinden farklı olduğudur. Selef kelimesi mutlak manada düşünüldüğünde ilk üç asırda yaşamış âlimler için genel olarak kullanılan bir tabir olmuş¹²⁷ ve bu bağlamda Ebû Hanîfe'yi dahi selef kategorisine girebilmiştir.

Selef ya da selefî kavramlarının daha hususî anlamlarının olduğu da muhakkaktır. Buna göre; hadîslere çok değer veren Ashab-ı hadîs ya da Allah'ın haberî sıfatlarını tevilden kaçınan Sıfatiyye, Selefî olarak nitelenmiştir. Keza Mutezile'den ayrı kabul edildiği için Sünnîlere ve Sünnîler içinde belli bir sınıfa tarif etmek için de Ehl-i Sünnet-i hâssa tabirinin yerine de selef tanımlaması yapılmıştır.¹²⁸ Sistemik halini alarak tanımının daraltılması ve günümüzdeki anlamına yakın bir şekle bürünmesi ise İbn Teymiyye (v. 728/1328) ile olmuştur.

Tanım ve kaynak noktasında bir birliğin olmadığı selef tariflerindeki bir diğer ayırım da müntesiplerinin tasnifi noktasındadır. Şöyle ki İbn Huzeyme'yi selefî olarak niteleyen çalışmalarda başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere; Dârimî, Buhârî, Beyhakî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbnü'l-Cevzî gibi farklı mezbeplerden isimler de bu oluşuma müntesip kimseler olarak tavsif edilmişlerdir.¹²⁹

¹²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 157.

¹²⁶ Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasan, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 27: 151.

¹²⁷ Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî, *es-Selefîyye* (Şam: Dâru'l-fikr, 1988), 9.

¹²⁸ Mehmet Bakır, "Mütekaddimûn Selefîyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2015): 25-48.

¹²⁹ Şemsüddîn Ebû'l-'Avn Muhammed, *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye* (Şam: Müessesetü'l-hâfikîn, 1982), 2: 458; Süleyman b. Sahman b. Muslih, *Tenbîhu zevi'l-elbâbi's-selîme* (Riyad: Dâru'l-âsime, 2010), 56; Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 294.

Son olarak İbn Huzeyme kimi kaynaklarda da selefi şeklinde bir tavsif yerine eimmetü's-selef şeklinde daha geniş bir tarif içerisinde zikredilmiş,¹³⁰ buna bağlı olarak da *Kitâbü't-tevhîd*, Ehl-i sünnet ve'l-cemâa akaidini yani selefin inanç sistematığını aktaran bir eser olarak nitelenmiştir.¹³¹

Dolayısıyla İbn Huzeyme'ye atfedilen selefi isimlendirmesinin, sonraki dönemde daha dar bir kapsama bürünen manası yerine, “inanç meselelerinde, âyet ve hadisleri yorumlamaktan kimilerine göre daha uzak duran bir oluşum” şeklinde düşünülmesi daha tutarlıdır. Ancak bu dahi örneklerle desteklenmemiş teorik bir söylemdir. Zira İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, *Kitâbü't-tevhîd* kadar tanınmamıştır. Kendisi hakkındaki övgü ve tenkitlerin büyük çoğunluğu *Sahîh* incelenmeden *Kitâbü't-tevhîd* üzerinden yapılmıştır. Dolayısıyla bu tür değerlendirmeler itikâdi meselelere dair izahlarından beslenerek ortaya konulmuştur ve kendisinin Nişabur'da Kerramiye ve Mürcie ile olan münakaşaları ortadadır. Bu sebeple çok sert ve bir o kadar muârizlarının karşıtı bir yöntem ve üslup seçmiştir. Tüm bunlara rağmen *Kitâbü't-tevhîd* üzerine yapılan müstakil çalışmalarda onu Müşebbihe olarak niteleyen kimselere cevap verebilme adına için ciddi ölçüde akli istidlâl ve tevil kullandığı görülmektedir.¹³² Yani onu yorumlamalarında tevilden uzak durmakla itham etmek, bir yönüyle söylem eleştirisidir. Örnekler ve vakı'a bunu desteklememektedir.

Netice olarak İbn Huzeyme, yaşadığı coğrafyada var olan muâriz düşüncelere cevap verebilme adına itikadî meselelerde üslubunu fikhî konulardaki yorumlamalarına nazar daha sert tutmuş Ehl-i hadîs ulemâsındandır. Kendisi gibi düşünenleri ehlü's-sünne ve müttebiul-asâr olarak isimlendirmesi¹³³ ve bu isimlendirmenin ancak Ehl-i hadîs için kullanılabileceğini ifade eden yaklaşımlar da bunu desteklemektedir.¹³⁴

¹³⁰ Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed el-Afgânî, *Cuhûdüulemâi'l-Hanefiyye fî ibtâli akâidi'l-kubûriyye* (Riyad: Dâru's-sumey'î, 1996), 3: 1614.

¹³¹ el-UIvî b. Abdulkadir, *Sifâtullâhi 'azze ve celle el-vâridetü fi'l-Kitâb ve's-sünne* (Sukbe: Dâru'l-hicre, 2001), 5.

¹³² Rabia Zahide Temiz, “İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 479.

¹³³ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, 1: 51.

¹³⁴ İsmâil b. Abdurrahmân es-Sâbunî, *'Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* (Riyad: Dâru'l-âsime, 1998), 146; Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları* (Ankara: Otto, 2017), 39.

İbn Huzeyme'nin tenkit edildiği ve hedef noktası olarak daha net bir hususun işaret edildiği ikinci mesele, eseri *Kitâbü't-tevhîd*'deki bazı görüşleridir. Buna göre Fahreddin er-Râzî (v. 606/1209) tefsîrinde, “Onun bir misli gibi yoktur” âyetinin¹³⁵ değerlendirdiği bölümde, İbn Huzeyme'ye bir reddiyede bulunur. Buna göre İbn Huzeyme, Allah'ın kulların bilemeyeceği tarzda bir yüze sahip olduğunu düşünmektedir. Oysaki Râzî'ye göre Allah'a hiçbir surette bu tarz şeyler izafe edilemez. Dolayısıyla kendisine göre, böylesi görüşler barındırdığı için İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-tevhîd* isimli eseri aslında “Kitâbü'ş-şirk” olarak isimlendirilmelidir.¹³⁶

Râzî tefsîrinde İbn Huzeyme'ye sadece iki sefer atıfta bulunur. Bunlardan birincisi mezkûr bu meseledir. Diğerisi ise Garanik hadisesine ilişkin İbn Huzeyme'nin bu olayı zındıkların uydurduğuna dair değerlendirmesidir.¹³⁷ Burada ilginç olan Râzî'nin şirklik kitabı yazdığını iddia ettiği bir kimsenin fikirlerinden, Garanik hadîsesinin gerçekleşmediğini temellendirme noktasında destek almasıdır. İbn Huzeyme'den yaklaşık iki buçuk asır sonra yaşamış Râzî'nin, müellifin *Sahîh*'i ya da o gün için elde bulunması muhtemel başka hiçbir eserine atıf yapmaksızın, sadece *Kitâbü't-tevhîd*'de geçen bir tek görüşü üzerinden yaptığı mezkûr değerlendirme, genele teşmil edilemeyecek kadar çerçevesi dar bir durum arz etmektedir.

İbn Huzeyme'ye yöneltilen eleştiriler genel anlamda itikâdî açıdan olmuştur ve bütüncül bir bakışla serdedilmiş gibi gözükmemektedir. Netice olarak İbn Huzeyme'yi Ehl-i hadîs arasında zikretmek yanlış olmasa gerektir. Ancak onu tek bir görüşe körü körüne bağlı mutaassıp ve rijit bir müdâfî şeklinde nitelemek büyük bir hatadır. Zira bir dönem Horasan Şâfîîlerinden kabul edilen İbn Huzeyme,¹³⁸ zaman içerisinde mensubu olduğu Şâfîîlikten ayrılarak kendi ictihadî tercihleri ile hareket eden bir âlim olmuştur.¹³⁹ Keza eserlerindeki örneklerden çok net bir şekilde ifade edilecek husus; onun ne selefî, ne de tek yönlü koyu bir Ehl-i hadîs olduğudur. Bunun dışında her ne kadar Cehmiyye ve Mu'tezile'ye çok sert eleştiriler yöneltse de bu fırkalara mensup talebeleri mevcuttur.¹⁴⁰

¹³⁵ Suarâ 26/11.

¹³⁶ er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 27: 151.

¹³⁷ er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 23: 51.

¹³⁸ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev: Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 59.

¹³⁹ Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfîyye*, 1: 99-100.

¹⁴⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 377.

Dolayısıyla o, tıpkı Buhârî gibi mu'tedil bir Ehl-i hadîs âlimi olarak değerlendirilebilir. Buna delalet eden bir husus şudur; bilindiği üzere Müslim, ez-Zühli'nin (v. 258/872) talebesidir.¹⁴¹ İbn Huzeyme ise hem Zühli hem de Müslim'den ders almıştır. Kaynaklarda ifade edildiği üzere Zühli ile Buhârî arasında Halku'l-Kur'ân meselesinde vâki olan tartışmalar ve Buhârî'nin Nişabur'dan gönderilmesiyle neticelenen olaylar silsilesinde Müslim, Zühli'nin ders halkasından ayrılarak Buhârî'nin yanında yer almıştır.¹⁴² İbn Huzeyme'nin Müslim'den ders alabilmesi için, Müslim'in Zühli'den ayrılmış olması icab etmektedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme, Zühli'nin ardından Müslim'e talebelik yapmış ve Buhârî hakkında Müslim gibi düşünüyor olmalıdır. Bir hadîs rivayeti konusunda Buhârî'nin Muhammed b. Kerram'a böylesi bir rivayeti kullanması durumunda kırbaçlanması ya da uzun süre hapsedilmesi gerekeceğini anlatan hadîse de¹⁴³ İbn Huzeyme'nin görüşleri itibarıyla Buhârî'ye yakın olduğu noktasında bir karine sunmaktadır. Tüm bunlar ise İbn Huzeyme'nin Selefiyye ya da koyu bir Ehl-i hadîs olduğu yönündeki iddialara karşı delil olarak nitelenebilir. Zira Buhârî her ne kadar Ehl-i hadîs olarak tavsif edilse de koyu bir çizgi takip etmemiştir.

1.2. KAVRAMSALLAŞMA SÜRECİNDE MUHTELİFÜ'L-HADİS İLMİ

Muhtelifü'l-hadîs ilmi; ortaya çıkışından bu güne kadar, isimlendirilmesi noktasında farklı tespitlere açık bir disiplindir. Herbir yeni ad, bu branşın kapsamına giren farklı hususlardan hareketle belirlenmiştir.¹⁴⁴ Ancak mezkûr durumda ıstılâhî açıdan ittifak sağlanamamış ve her söylem yeni bir tartışma sahası oluşturmuştur. Dolayısıyla tezin ilerleyen bölümlerinde anlam karışıklığı yaşanmaması için, “Muhtelifü'l-hadîs” kavramının tüm varyantlarıyla tespiti ve bunların gelişim süreçlerinin ortaya konulması gerekmektedir.

¹⁴¹ ez-Zehebî, *Siyer*, 12: 275.

¹⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 't.y. '), 13: 103.

¹⁴³ ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Telhîsu Kitâbi'l-Mevzû'ât li İbni'l-Cevzî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998), 27.

¹⁴⁴ Örneğin el-Kettânî; Muhtelifü'l-hadîs ilmi için; Te'vilu Muhtelifü'l-hadîs, Müşkilü'l-hadîs, Munâkadatü'l-ehâdis, İhtilâfü'l-hâdis gibi farklı isimlendirmelere atıfta bulunur. Bu isimlendirmeler için bk. el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrefe*, 158.

Muhtelifü'l-hadîs ilminin teorik yapısını ele alarak müteâriz rivayetlerin te'lîf yöntemlerini ve bu ilim dalının sitematik yapısını işleyen müstakil birçok çalışma mevcuttur.¹⁴⁵ Dolayısıyla bu kısımda mezkûr bahislere girilmeden, bir kavram olarak Muhtelifü'l-hadîs ve türevlerinin kullanım alanları, anlamlarındaki farklılıklar ya da aynîlikler izah edilmeye çalışılacaktır. Böylesi bir mevzuyu ele almak; mezkûr kavramların ıstılahlaşma sürecini gözler önüne serecek ve bu tabirlerin çalışmada kullanımını esnasında ortaya çıkabilecek karmaşanın önüne geçecektir.

Bu bağlamda Muhtelifü'l-hadîs için; Müşkilü'l-hadîs, Munâkadatü'l-ehâdîs, İhtilâfü'l-hâdîs, İlmü te'vîl-i akvâli'n-nebî, Telfikü'l-hadîs gibi adlandırmalarda bulunulmuştur.¹⁴⁶ Hadîsler arasındaki çelişkiyi ifade etmek üzere de; ihtilâf, teâruz ve tenâkuz gibi tabirler kullanılmıştır.

1.2.1. Muhtelifü'l-hadîs Kavramı

Muhtelif kelimesinin kendisinden türediği "خ-ل-ف" fiili sözlükte; bir şeyin diğerinin yerine geçmesi, önün zıddı ve bir halden diğerine dönüşmek gibi manalara

¹⁴⁵ Bu eserlerden bazıları şunlardır; Muhammed Reşad Halife, *et-Te'lîf beyne muhtelifi'l-hadîs* (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li'ş-şu'ûni'l-mütâbi' el-emiriyye, 1984); Şeref el-Kudât, "İlmü Muhtelifi'l-hadîs usûlühü ve kavâiduhü", *Mecelletü Dirâsât* 28, sy. 2 (2001); Hâdi Rûşû et-Tûnusî, *Muhtelifü'l-hadîs ve cuhûdü'l-muhaddisîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009); İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015); İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Usulü Kitaplarında "İhtilâfü'l-Hadis", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1986): 75-116; Abdulmecid Muhammed İsmâil, *Menhecü't-tevfik ve't-tercih, beyne muhtelifi'l-hadîs* (Kahire: Dâru'n-nefâis, 1992); Nâfiz Hüseyin el-Hammâd, *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâi ve'l-muhaddisîn* ('y.y.': Dâru'l-vefâ, 1993); Talat Koçyiğit, "Hadisler Arasında Tenâkuz Meselesi - Muhtelifü'l-Hadis", *Diyanet İlmî Dergi* 9, sy. 98-99, (1970): 205-209; Abdulmecid Muhammed İsmâil Sûse, *Menhecü't-tevfik ve't-tercih beyne muhtelifi'l-hadîs ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Demmâm: Dâru'z-zehâir, 1997); Abdullah b. Câbir el-Hammâdî, *Muhtelifü'l-hadîs inde'l-İmâm İbn Abdilber* (Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2012); Tarık b. Muhammed et-Tuvârî, *Muhtelifü'l-hadîs ve eseruhü fi ahkâmi'l-hudûd ve'l-ukûbât*, (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 2007); Mahmud b. Tahir b. el-Muzaffâr es-Sencârî, *el-Mugîs min muhtelifi'l-hadîs* (Riyad: Dâru's-sumey'î, 1438); Halfân b. Muhammed el-Münzirî, *Muhtelifü'l-hadîs ve eseruhü fi'l-fikhi'l-İbâzî* (Gardaya: Cem'iyetü't-türas, 2017); Üsâme b. Abdullah el-Hayyât, *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001).

¹⁴⁶ el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrefe*, 158.

gelmektedir.¹⁴⁷ Bu yönüyle bakıldığında, “İhtilâf” kelimesi de ittifakın mukabili olarak tabir olunmuştur.¹⁴⁸

Hadisler arasında görülen teâruzun türleri ve çözüm yollarına ilişkin İbnü’s-Salâh öncesi hadîs usûlü kaynaklarında sistematik bir malumat olduğunu söylemek zordur. İbnü’s-Salâh’tan sonra ise genel planda kendisinin söyledikleri tekrar edilegelmiştir.¹⁴⁹

Bu ilmin sınırlarını belirleme noktasında iki temel eğilimin olduğu bilinmektedir. Bunların en başta dile getirilmesi Muhtelifü’l-hadîsin doğru tanımlanması adına zorunluluk arz etmektedir. İlk olarak benimsenen eğilime göre muhtelifü’l-hadîs; iki rivayetin birbiriyle olan muârazasını ifade eder. İkinci yaklaşım ise daha genel bir bakış içerir. Bu görüşün temsilcileri rivayetlerin gerek başka haberlerle gerekse; Kur’an, icmâ, kıyas ya da akıl gibi farklı delillerle çelişmesini mezkûr ilmin sınırları içerisinde görürler.¹⁵⁰

Yukarıda ifade edilen ayrımın sıhhati ya da ortaya çıkış sürecini tespit edebilmek için bu ilme mefhumen veyahut sadece ismen değinen kaynakları irdelemek gerekmektedir.¹⁵¹ Bu zaviyeden yaklaşıldığında, meseleye ilişkin ilk müstakil eseri ortaya koyan Şâfiî’nin değerlendirmelerine öncelik vermek kronolojik açıdan mantıklı olmalıdır. Kendisi ihtilâfın tarifini, gerçekleşme şartları üzerinden yapar ve muârazayı iki rivayetten birinin diğerini hükmen düşürmesi şeklinde tanımlar. Yani iki rivayeti de bir şekilde kullanma imkânı mevcutsa, böylesi bir durum ihtilâf olarak nitelenemez. Bir ihtilâftan

¹⁴⁷ Ebû Yemân el-Bendenîcî, *et-Takfiye fi’l-lüga* (Bağdat: Matbaatü’l-ânî, 1976), 266, 376; Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘ayn* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-hilal, ‘t.y.’) 5: 295, 6: 34; İbn Sukeyt, Ya’kûb b. İshak, *el-Kenzü’l-lügavî fi’l-lisâni’l-arabî*, (Kahire: Mektebetü’l-mütenebbâ, ‘t.y.’), 194; Ebû Bekir Muhammed el-Ezdî, *Cemheretü’l-lüga* (Beyrut: Dâru’l-ilmi li’l-melâyin, 1987), 1: 327; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-arab* (Beyrut: Dâru sâdır, ‘t.y.’), 9: 82; Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû’l-Bekâ, Eyyub b. Mûsâ, *el-Külliyât mu‘cem fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-lugavî* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1996), 61.

¹⁴⁸ Üsâme b. Abdullah el-Hayyât, *Muhtelifü’l-hadîs*, 25.

¹⁴⁹ Şeref el-Kudât, *İlmu Muhtelifi’l-hadîs*, 2.

¹⁵⁰ Hadisin diğer delillerle teâruzu noktasında ayrıntılı bilgi için bk. Hâdi Rûşû, *Muhtelifü’l-hadîs*, 108-126; Şeref el-Kudât, *İlmu Muhtelifi’l-hadîs*, 4.

¹⁵¹ İsmail Lütfî Çakan ilk dönem hadîs usûlü eserleri ile türkçe kaynaklarda Muhtelifü’l-hadîs ilminin ele almış şekillerini müstakil bir çalışmada toplamıştır. Bu çalışma için bk. İsmail Lütfî Çakan, “Hadîs Usûlü Kitaplarında “İhtilâfu’l-Hadîs”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1986), 75-116.

bahsedebilmek için örneğin, aynı meselede varid olmuş rivayetlerden birinin helal, diğèrinin ise haram hükmünü koymuş olması gerekir.¹⁵²

İhtilâfin gerçek ya da görünürde olması şeklinde formüle edilmiş bu ayrıma işaret eden Şâfiî; te'lîfi mümkün hiçbir çelişkiyi ihtilâf olarak nitelememektedir. Dolayısıyla kendisi açık bir şekilde ihtilâfi hakiki manada algılayarak onu uzlaştıramaz teâruzlara hasretmiştir.

Elde mevcut ilk hadîs usûlü eseri müellifi Râmehurmuzî, Muhtelifü'l-hadîs'i bir tabir ya da ilim olarak eserinde kullanmaz. Kendisinden sonra gelen Hâkim en-Neysâbüri ise Muhtelifü'l-hadîs isimlendirmesine ilk kez yer veren usûl âlimidir. Onun açıklamalarına bakıldığında Şâfiî'den farklılıklar görülür. Hâkim tenâkuzun hakiki ya da zâhirî olmasını bir ayırım olarak nitelemez. Sıhhat açısından denk olan aynı meseledeki rivayetlerin çelişmesi onun için ihtilâftır.¹⁵³ Görüldüğü üzere Hâkim te'lif edilebilir çelişkileri de ihtilâf addederek tanımın sınırlarını genişletirken, muâriz rivayetler arasında denklik şartını koşmak suretiyle de ihtilâfin sıhhatli bir zeminde değerlendirilmesi adına önemli bir açılım getirmiştir.

Hatîb el-Bağdadî'ye gelindiği zaman, izahlardaki farklılık daha dikkat çekici bir boyut kazanmaktadır. Kendisi, muâriz metinlerin te'lîfinin nasıl olması gerektiğine ilişkin ayrıntı denilebilecek bilgilere değinse de, Muhtelifü'l-hadîs ya da bu bağlamda kullanılmış isimlendirmelere işaret etmez. Sadece mütenâkız metinlerin uzlaştırılması noktasındaki mezkûr uygulamaların genel yapısı ve işleyişine dair bilgiler sunar. Ona göre hadîsler arasında vuku bulabilecek teâruz ancak görünürde meydana gelebilir ve bahse konu çelişkiler bir yönüyle "haml" edilerek giderilebilir.¹⁵⁴ Mütেকaddimûn dönemi hadîs usûlü eserlerinin muhteviyat itibariyle henüz kemâle ermemiş olduğu da hesaba katıldığında Hatîb el-Bağdadî'nin hadislerin neshinden ya da rivayet tercih kriterlerinden haberdar olmadığını söylemek ya da muhtelifü'l-hadîs noktasında sistemli bir izah getirdiğini iddia etmek hata olur. Buradan, kendisinin hadislere ait teâruzu daha çok zahirî

¹⁵² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 't.y. '), 342; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 189.

¹⁵³ Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1977), 122.

¹⁵⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk: Ebû Abdullah es-Surkî (Medine: Mektebetü'l-ilmîyye, 't.y. '), 432- 440.

çelişkiler üzerinden işlediği, nesih ve tercih usûllerini ise farklı zaviyeden mütalaa ettiği söylenebilir.¹⁵⁵

Müteahhirûn hadîs ulemâsına gelindiğinde, Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) bu ilme herhangi bir şekilde değinmediği âşikardır. İbnü's-Salâh ise kendisine kadar gelen süreçte yapılan tanımlamaları birleştirerek hadîsler arasındaki çelişkinin görünürde ya da gerçekte olabileceğini belirtmiştir.¹⁵⁶ Bu bir yönüyle evvelki izahların da tamamını içine almaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbnü's-Salâh'tan sonra Muhtelifü'l-hadîsin tarifi noktasında çok özgün yorumlamaların yapıldığını söylemek zordur. Ancak bir isimlendirme olarak Muhtelifü'l-hadîs kavramı –hususan usûl-i hadîs ilmi açısından – artık kabul görmüştür. Bundan sonra usûl-i hadîs alanında eser kaleme almış müellifler, Muhtelifü'l-hadîs ismini bu ilme özgü kullanmışlardır. Fakat içeriği noktasında İbnü's-Salâh'tan farklı düşünen âlimler de çıkmıştır. Örneğin tarihi sıra gözetilerek ilerlendiğinde; Ulûmü'l-hadîs üzerine hem şerh hem de ihtisâr kaleme alan Nevevî (v. 676/1277) açıklamalarında, çelişkinin sadece zâhirî olması kısmına işaret etmiştir.¹⁵⁷ İbn Kesîr (v. 774/1372) ise İbnü's-Salâh'ın dediklerini tekrardan öteye gitmemiştir.¹⁵⁸ Ca'berî (v. 732/1332) ve Irâkî'de benzer şeyleri dile getirmişlerdir.¹⁵⁹

İbn Hacer'e (v. 852/1448) gelindiğinde ise o, İbnü's-Salâh'ın toparlayıcı değerlendirmelerini almış ve kendi zamanına kadar gelen diğer yorumlamalarla birleştirmiştir. Böyle yaparak usûl-i hadîs ulemâsı içerisinde en geniş tarifi de yine İbn Hacer ortaya koymuştur. Buna göre ihtilâf, gerek zâhirî gerekse hakîki olabilir ve ancak birbirine denk rivayetler arasında bir tenâkuzdan bahsedilebilir. Dolayısıyla muhkem

¹⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî'nin bir haber ile amel edilmeme gerekçelerini sıralarken, muaraza ile neshi ayrı başlıklarda zikretmesi de bu durumu desteklemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 114.

¹⁵⁶ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâ'i ulûmi'l-hadîs*, thk: Nurettin el-Itr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1986), 284-286.

¹⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysir li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezir fi usûli'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1985), 90.

¹⁵⁸ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Ihtisâru Ulûmi'l-hadîs* (Riyad: Mîmân li'n-neşr ve't-tevzî, 2013), 269-271.

¹⁵⁹ Burhânüddîn Ebû İshâk el-Ca'berî, *Risûmü't-tahdîs fi ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1: 85; Zeynüddîn Abdurrahîm el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbnü's-Salâh* (Medîne: Mektebetü's-selefiyye, 1969), 1: 285-289.

rivayetlerde teâruz vâki olamayacağı gibi, sıhhat bakımından denk olmayan hadîsler arasında -zıtlık bulunsa bile- bu bir teâruz olarak nitelenemez.¹⁶⁰

San‘ânî (v.1182/1768) İhtilâfû’l-hadîsin tanımlamasını İbnü’s-Salâh üzerinden yapmış olsa da, bu ilmin alanına dair Sehâvî’den (v. 902/1497) alıntılacağı kısım çok önemlidir. Buna göre İhtilâfû’l-hadîs, fikhî ve hadîsi bünyesinde toplamış kimselerin söz söyleyebildiği ve kaideleri de usûl-i fikh âlimlerince belirlenmiş bir ilimdir.¹⁶¹

İhtilâfû’l-hadîs ilminin tanımlamasına ilişkin selef usul-i hadis ulemâsı tarafından genel kabul gören eğilim bu şekildedir. Bu meyanda ikinci tür tanımlamalar ise son dönemde yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Mezkûr yaklaşım itibarıyla Muhtelifü’l-hadîs, sadece hadîsler arasındaki çelişkiyi değil, hadîsin diğer şer‘î delillerle olan muârazasını da içine almaktadır. Örneğin, Nurettin İtr bu ilmi; “Bir rivayetin zâhirinin, temel esaslara muhâlif gözükmek manasının batıl olduğu izlenimi uyandırması ya da bir başka şer‘î delile muâriz gözükmeksidir.” şeklinde tarif etmiştir.¹⁶² Keza Muhammed Accâc el-Hatîb,¹⁶³ Subhi es-Sâlih,¹⁶⁴ Muhammed Ebü’z-Zehv¹⁶⁵ ve İsmail Lütî Çakan¹⁶⁶ gibi âlimler de bu geniş anlamı kabul eden isimler arasındadır. Son dönem ulemâsından Şeref el-Kudât bu konuya hasrettiği çalışmasında, rivayetlerin hissî ve aklî delillerle tenâkuzunu da Muhtelifü’l-hadîs kapsamı içine dahil ederek farklı bir açılım getirmiştir.¹⁶⁷

Yapılan tanımlamaların vâkıa ile ne derecede örtüştüğü ve hangi eğilimin daha kapsayıcı olduğu noktasında bir değerlendirme yapabilmek için, “Muhtelif” kavramı ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkisi olan ikincil istilahlara da ele alınması gerekir.

¹⁶⁰ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-‘Askalânî, *Nuhbetü’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabî, ‘t.y.’), 229.

¹⁶¹ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed Emîr es-San‘ânî, *Tavzîhu’l-efkâr li me‘âni’l-tenkîhi’l-enzâr* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1997), 2: 242.

¹⁶² Nûreddin el-İtr, *Menhecü’n-nakd fî ulûmi’l-hadîs*, (Dîmeşk: Dâru’l-fikr, 1979), 337.

¹⁶³ Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlü’l-hadîs ve ulûmuhû ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2006), 183.

¹⁶⁴ Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstilahları*, çev: M. Yaşar Kandemir (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 84,85.

¹⁶⁵ Ebü Zehv, *el-Hadîs ve’l-muhaddisîn*, 471.

¹⁶⁶ İsmail Lütî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 34-35.

¹⁶⁷ Şeref el-Kudât, *İlmu Muhtelifi’l-hadîs*, 7.

1.2.1.1. Muhtelif-Teaddüd Ayrımı

Bir ıstılâh olarak teaddüdü’r-rivâyât; Hz. Peygamber’in bir meseleye dair birden fazla lafızla gelen beyanının bulunmasıdır.¹⁶⁸ Böylesi bir durum; kendisinin bir ifadeyi defaatle tekrar etmesi, karşısındaki kimsenin durumuna göre aynı meselelerde farklı üslup kullanması, sahâbenin anlayışlarında ve Hz. Peygamber ile mülazemetlerinde farklılıkların olması, râvilerin hatalı rivayette bulunması ve hadîsin manen rivayeti gibi sebeplerden kaynaklanabilir.¹⁶⁹ Tüm bu gerekçelerden ötürü teaddüdü’r-rivâyât bahsi bir yönüyle Muhtelifü’l-hadîsle ilişkilendirilmiştir. Ancak benzer tarafları sebebiyle hadîsler arasında görülen teâruzla karıştırılmamalıdır.

Muhtelifül-hadîs ile teaddüdü’r-rivâyâtın birbirinden iyi ayrılması gerekmektedir. Zira bu iki ıstılâh biri diğerrinin yerine kullanılabilecek ya da tam olarak birbirlerini karşılayan tabirler değildir. Öncelikle ayrımı gerektiren husus, ihtilâf ile lafız farklılığının aynı şeyi ifade etmediği olmalıdır. Teaddüdü’r-rivâyât lafız farklılıkları üzerinden ilerler. Şurası da bir gerçektir ki her lafız farklılığı bir ihtilâf sebebi değildir. Teaddüd, lafzın bizatihi kendisiyle alakalıdır. Dolayısıyla hadîsin ifade biçimindeki farklılıkları konu edinir. İhtilafta ise bundan farklı olarak hadîsin manasının yanlış ya da eksik anlaşılmasından kaynaklı bir sıkıntı da söz konusu olabilir. Son olarak teaddüd, aynı mevzu hakkında varid olmuş bir rivayetin farklı tariklerindeki ayrılıklar şeklinde değerlendirilmiştir. Oysaki Muhtelifü’l-hadîste bu zıtlık farklı rivayetler arasında da meydana gelebilir.¹⁷⁰

1.2.1.2. Muhtelif-Muhtelef Ayrımı

Muhtelifü’l-hadîs terkinde muzaf olan muhtelif kelimesi bu ilmin tanımlamaları esnasında bir kısım ulemâ tarafından “Muhtelef” şeklinde ifade edilmiştir. Böylesi bir kullanım sehven ya da rastgele yapılmış değildir. Selef ulemânın bu ilmî disiplini, ‘hadîslerin birbiriyle olan teâruzu’ diye tarif etmeleri, meseleye taalluk eden başkaca

¹⁶⁸ Şeref Mahmud, Emin Muhammed, *Esbâbu te’addüdi’r-rivâyât fî mutûni’l-hadîsi’n-nebeviyyi’s-şerîf* (Beyrut: Dâru’l-Furkan, 1999), 5.

¹⁶⁹ Ayman Jassim Aldoori, “Teaddüdü’r-rivâyete fî’l-hadîsi’n-Nebevî”, *Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 7, sy.1 (2018): 145-148.

¹⁷⁰ Şeref el-Kudât, *İlmu Muhtelifi’l-hadîs*, 5.

başlıkları dışarda bırakmaktadır. Bu sebeple mezkûr her bir meselenin konumlandırılması zor bir hal almıştır. Netice olarak, bazı usûl-i hadîs ulemâsı da yeni kavramlar üreterek boşluğu doldurmaya çalışmışlardır. Muhtelef tabiri de bunlardan biridir.

Muhtelif-Muhtelef ayrımı noktasında ele alınan ilk husus hadîslerdeki ihtilâfın türü üzerinden olmuştur. Rivayetler arasındaki bir kısım çelişkiler görünürde olup onların tespiti ve te'lîfi mümkündür. Buna mukabil bazı muârazalar ise hakîki bir nitelik taşıması sebebiyle, tercih ya da nesih yöntemi devreye sokulmadan meselenin halli imkan dahilinde değildir. İşte bu tarz bir ayrımı ifade etme sadedinde bazı âlimler muhtelif ve muhtelef kavramlarını farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmışlardır.¹⁷¹ Bu görüş sahiplerine göre hadîsler arasındaki zahîrî ayrımı belirtmek için muhtelif, hakîki teâruzunu anlatmak için de muhtelef kavramları istimal olunmalıdır.

Muhtelifü'l-hadîsi sadece muâriz hadîsleri konu edinen bir disiplin şeklinde tarif eden bir kesime göre ise ulemanın hadisleri anlamlandırma noktasında ortaya koydukları farklı fikirler ya da hadisin hadisle olan çelişkisi dışındaki durumları anlatmak üzere "Muhtelef" kavramı kullanılmalıdır.¹⁷²

Muhtelef tabiri benimsenerek kaleme alınmış ilk eser Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye (v. 373/983) ait Muhtelefü'r-rivâye isimli çalışmadır. Ancak mezkûr kaynakta hadîsler arasındaki çelişkilerden daha çok, fakihlerden gelen farklı nakiller işlenmiştir.¹⁷³ Bunun dışında, Muhtelefü'l-hadîs ismiyle oluşturulmuş çalışmalar genel olarak son döneme rast gelmektedir ve hepsinde hadîsin diğer şer'î delillerle olan tenâkuzunun işlendiği görülür.¹⁷⁴ Dolayısıyla muhtelif ve muhtelef şeklinde bir ayrım İbnü's-Salâh ile başlasa dahi bunun dikkate alınarak kitap te'lîf edilmesi çok daha geç dönemlere sarkmıştır. Bu bir yönüyle hadîslerin diğer delillerle muârazası noktasında istilâh arayışının bir yansıması olarak nitelenebilir.

¹⁷¹ Nureddin Ebü'l-Hasen Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker* (Beyrut: Dâru'l-erkâm, 't.y.'), 363; Abdulmecid Muhammed İsmâil, *Menhecü't-tevfik ve't-tercih, beyne muhtelifi'l-hadîs* (Kahire: Dâru'n-nefâis, 1992), 54.

¹⁷² Üsâme b. Abdullah el-Hayyât, *Muhtelefü'l-hadîs*, 26-27; Şeref el-Kudât, *İlmü Muhtelifi'l-hadîs*, 4.

¹⁷³ Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivaye*, thk: Abdurrahman b. Mübarek Ferec (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005).

¹⁷⁴ Bu eserler ve isimleri için bk. Bu tez, 3 nolu dipnot.

1.2.1.3. Ortaya Çıkışı

Aralarında çelişki olduğu düşünülen rivayetlere izah arayışı, Hz. Peygamber daha hayatta iken başlamıştır. Sahâbe, Hz. Peygamber'den yeni duyduğu bir bilginin daha önceden öğrendikleriyle mutabık olmadığı durumlarda bunun izahını aramışlardır.

Sahâbenin hadîsleri ihtilâf bakımından değerlendirmelerinin farklı boyutları vardır. Onlar bazen, çelişik olduğunu düşündükleri hadîslere dair sorular sorarken, bazen de bir hadîsin zâhirinin Kur'ân'a aykırı yönlerinin bulunup bulunmadığını irdelemişlerdir. Kimi zaman da aklî verilerle hadîslerin tenâkuz arz ettiği noktasında şüphelerini Hz. Peygamber'e iletmış ve böylesi konulara cevap aramışlardır.

Sahâbenin aynı mevzuya ilişkin Hz. Peygamber'den duydukları çelişik rivayetleri, gerek kendi bilgileri muvacehesinde gerekse Hz. Peygamber'e danışarak çözüme kavuşturma çabalarının örnekleri çoktur.

Hadîsler arasındaki teâruzun te'lîfi yanında, Hz. Peygamber devrinde rivayetlerin âyetlerle olan zâhirî çelişkileri de giderilmiştir. Hz. Âişe'nin, "Hesaba çekilen azap görür" hadîsini duyunca Hz. Peygamber'e bu sözünün, "Pek yakın bir zamanda kolay bir hesaba çekilecektir" âyeti ile teâruz halinde olup olmadığını sorması böylesi meselelere bir örnektir.¹⁷⁵ Keza, ölmüş koyunun derisinden faydalanabileceklerini söyleyen Hz. Peygamber'e, böylesi bir uygulamanın Mâide Sûresi'nin üçüncü âyeti¹⁷⁶ ile tezat teşkil etme ihtimalini sormaları da¹⁷⁷ bu meyanda zikredilecek örneklerdendir.¹⁷⁸

Sahîh bir rivâyetin aklî verilere muhâlif olması gayr-ı kabildir. Bunun bilincinde olan sahâbe kendi düşünce yapılarına uyduramadıkları bir rivayetle karşılaştıklarında,

¹⁷⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002), İlim 35; Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru't-tayyibe, 2006), Cennet 79-80; Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 't.y. '), Cenâiz 3.

¹⁷⁶ "Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı."

¹⁷⁷ Buhârî, *Sahîh*, Zekat 61, Zebâih 30, Buyû 101; Müslim, *Sahîh*, Hayz 100,101; Ebû Dâvud, *Sünen*, Libas 38; Nesâî, *Sünen*, Fer', 4,5,10.

¹⁷⁸ Diğer örnekler için bk. Müjdat Uluçam, "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Arasında Görülen Te'âruz ve Çözüm Yolları", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997), 135-143.

yaşadıkları zihnî teâruzun çözümünü Hz. Peygamber'e sorarak aramışlardır. Hz. Âişe'nin,¹⁷⁹ “Kim Allah'a kavuşmayı dilerse Allah da ona kavuşmak ister. Kim de bunu istemezse Allah da istemez” hadîsini bizzat Peygamberin ağzından duyduktan sonra, her insanın ölümden korkmasının normal bir şeyip olup olmadığını sual etmesi ve bir izah beklemesi,¹⁸⁰ hadîsin aklî verilerle teâruzu noktasında sahâbenin tavrını gözler önüne sermektedir.

Hz. Peygamber döneminde var olan bu çözümleme çabası sahâbe döneminde de artarak devam etmiştir. Öyle ki sahâbenin bu tür izah ve cevapları müstakil eserlere konu olacak düzeydedir.¹⁸¹

Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi sonrasına bakılacak olursa hicri ikinci asrın dördüncü çeyreği ile birlikte Muhtelifü'l-hadîs ilmine yönelik hususî çalışmalar kaleme

¹⁷⁹ Rivayetlerde bu soruyu ashaptan bir grup hanımın sorduğuna ilişkin bazı farklı nakiller de vardır. Buhârî, *Sahîh*, Rikâk 41.

¹⁸⁰ Buhârî, *Sahîh*, Rikâk 41.

¹⁸¹ Zerkeşi, Bedrüddîn, *el-İcâbe li îrâdi mâ istedrekethu Âişe ale's-sahâbe* (Dimeşk: Mektebetü'l-İslâmi, 1970).

alınmaya başlanmıştır.¹⁸² Şâfiî'nin er-Risâle'si ve İhtilâfû'l-hadîs'i¹⁸³ müteâriz rivayetleri te'lif noktasındaki ilk çalışmalar kabul edilmektedir. Devam eden süreçte tarihî sıra ile bakılacak olursa İbn Kuteybe'nin (v. 276/890) *Te'vilu Muhtelifi'l-hadîs'i*,¹⁸⁴ Osman b. Sa'id ed-Dârimî'nin (v. 280/894) *Müşkilü'l-âsar*'ı,¹⁸⁵ Tahâvî'nin *Şerhu Müşkili'l-âsar*¹⁸⁶ ve *Şerhu Me'âni'l-âsâr*¹⁸⁷ isimli çalışmaları bu alandaki müellefat arasındadır. Elbette İhtilâfû'l-hadîs ilmi sadece ahkâma dair müteâriz rivayetleri işlememiştir. İbn Fûrek'in (v. 406/1015) *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû* adını taşıyan eseri¹⁸⁸ daha çok itikadî konularda varid olmuş nakiller arasındaki çelişkileri gidermeyi amaçlayan bir çalışmadır.

¹⁸² Elbette konuya dair müstakil eserler kaleme alınmadan önce de ulemâ tarafından bu sahada ciddi bir mesainin harcandığı göz ardı edilemez. Örneğin; Ebû Yusuf'un *gulûl* ve *emân* meselelerinde tahsîs ile çözüm arayışına girmesi, *çorak arazinin ihyâsı*, *din değiştiren kimsenin öldürülmesi*, *kölenin emâni* ve *hasâise* ilişkin bazı hususlarda takyîdi kullanması gibi örnekler mevcuttur. Kezâ tercih kriterleri olarak; kimi zaman merfû hadisi öncelemesi, isnâd sayısının çokluğunu tercihte bir kriter olarak addetmesi, âdid ve şâhidi olan rivayeti olmayana müreccah görmesi ve neshi gerekli gördüğü durumlarda rivayet te'liflerinde kullanması bu meyânda zikredilebilir. Benzer uygulamaların Hasan eş-Şeybânî'de de mevcut olduğu vakıdır.

İmâm Malik'te hadisler arasındaki teâruzu gerekli ölçüde izah çabasına girişmiştir. Örneğin *irtifâk* bahsinde rivayetler arasında ortaya çıkan ve zahiren çelişik görünen hususları hadislerden birinin daha icmâli beyan taşımasıyla açıklamış ve ikinci rivayetin konuyu netleştirdiğini ifade etmiştir. Yine *salâtu'l-havfîn* nasıl kılınacağı noktasında biri diğeriyle çelişik görünen rivayetleri de haml yöntemiyle çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011), 137-155; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015), 214-227.

Ahmed b. Hanbel'e gelindiğinde kendisinin hem senet hem de metin odaklı bir şekilde müteâriz rivayet teliflerinde bulunduğu görülmektedir. Örneğin, eşi kaybolmuş bir kadın hakkındaki rivayetlerden birini diğere, âdid ve şâhidi olması sebebiyle tercih ettiği kaynaklarda ifade edilmektedir. Yine hadd cezalarında iki haberin çelişmesi durumunda Ahmed b. Hanbel haddi düşüren rivayeti tercihte bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 207, 221-222.

Dolayısıyla hadisler arasında görülen teâruzların çözüme kavuşturulması, konuya dair hususi çalışmalar oluşturulmadan evvel de ulemâ için bir uğraşı alanıydı. Aynı şekilde İmâm Şâfiî sonrasında da; hadisleri savunma zorunluluğu, rivayetlere destek bulma çabası ya da hadis ve hadisçileri savunma gibi amaçlarla, fıkıh usûlü ve kelâm eserlerinde de mütenâkız rivayetler uzlaştırılmaya gayret gösterilmiştir. İsmâil Lütfi Çakan, *Hadiste Görülen İhtilaflar*, 57-65; Halil İbrahim Turhan, "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 3, (2017), 1825-1872.

¹⁸³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-sekâfiye, 1985).

¹⁸⁴ İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim, *Te'vilu Muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1972).

¹⁸⁵ Bu eser elimizde mevcut olmayıp, kaynaklarda ismen zikredilmektedir. Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 278.

¹⁸⁶ Ebû Ca'fer b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk: Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415).

¹⁸⁷ Ebû Ca'fer b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk: Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994).

¹⁸⁸ İbn Fûrek, Ebûbekir, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985).

Kezâ İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1200) *Keşfü'l-Müşkil*'i¹⁸⁹ ve Süyûtî'nin (v. 911/1505) *Te'vilü Muhtelifi'l-Müvehimme li't-Teşbih*'i¹⁹⁰ bu ilmî sahada oluşturulmuş çalışmalar arasındadır.

Hadîsler arasındaki zâhirî ya da hakîki teâruzların fikhî ve itikadî açıdan tevillerinin yapıldığı eserler ağırlıkta olmakla birlikte son dönemlerde; tıp, astronomi ve bilimsel bazı meselelerle hadîsler arasında var olduğu düşünülen çelişkilere dair çalışmalar da kaleme alınmıştır. Dolayısıyla hadîsin aklî ve hissî delillerle muârazası noktasında da ulemânın bir takım faaliyetlere hususan eğildikleri söylenebilir.¹⁹¹

1.2.1.4. Önemi

Müteâruz gözüken rivayetleri uzlaştırmak ya da gerçekten aralarında zıtlık olan haberlerden birini belli kriterleri kullanarak tercih etmek veyahut onları zamansal bir ayırma tabi tutup birinin hükmünün kaldırıldığını belirlemek, hadîslerin gerek sübûtu gerekse mefhumu üzerinde oluşabilecek şüpheleri ortadan kaldıracaktır. Teâruz, rivayetlerin kendi içlerinde ya da hadîslerle diğer şer'î ve aklî deliller arasında meydana gelebilmektedir. Keza mezkûr çelişkilerin sadece fikhî alanla sınırlı kalmadığı; itikadî ve pozitif bilimlere yönelik bir tarafının olduğu da malumdur. Dolayısıyla Muhtelifü'l-hadîs ilmi; rivayetlerle doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlı olan her sahada sağlam bir temellendirme ameliyesine hizmet etmektedir.

Tüm bunlar dikkate alındığında, bu disiplinin sadece sahîh hadîsler arasındaki çelişkiyi gidererek rivayetlerin ne kadar sağlam olduklarını ispât etmeyi amaçladığı düşünülemez. Aksine bu ilim; özelde hadîsleri genelde ise dinin fikhî ve itikadî normlarını anlama ve mantıkî bir zeminde değerlendirme açısından kayda değerdir. Bu yönüyle de hadîsler arasındaki tenâkuzun çözümü, ondan istinbat edilecek fikhî ve itikadî

¹⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn* (Riyad: Dâru'l-vatan, 2010).

¹⁹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Te'vilü muhtelifi'l-müvehimme li't-teşbih*, thk: Mustafa İbrâhim el-Kûmi el-Bîsûnî (Cidde: Dâru's-şurûk, 1979). Her ne kadar eserin künye bilgileri verilmiş olsa da temin imkanı olmamıştır. Bununla birlikte mezkur çalışmanın Süyûtî'ye aidiyeti noktasında eleştiriler de yapılmıştır. Muhammed b. Abdullah es-Semherî, *Def'u ihâmi't-teşbih anî'l-ehâdîsi's-sifât ve nakdu kitâbi Te'vilü muhtelifi'l-müvehimme li't-teşbih* (Riyad: Dâru Valensiya, 1420).

¹⁹¹ Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasîmî, *Müşkilâtü'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye ve beyânüh* (Lahor: Dâru'd-daveti's-selefiyye, 1986).

medlûlâtta vâkî olabilecek muârazanın da halli anlamına geldiği için dinin doğru yorumlanması açısından değerlidir.

Rivayetlerin muârazasının bir sebebi de râvi kaynaklı olması itibarıyla hadîsleri nakledenler ve onların hataları ile ilgilidir. Bu bağlamda, hadîsler arasındaki teâruzlara çözüm çabaları genel olarak metin odaklı olsa da râvinin merviyâyâ etkisi bağlamında senede de yansır. Netice olarak Muhtelifü'l-hadîs ilmi senet metin bütünlüğü içerisinde rivayetlerin ele alınmasıyla teşekkül etmiştir. Bu bir yandan sıhhat noktasında denk rivayetlere mukayese imkanı sağlarken, diğer taraftan da bu branşla ilgilenenler için râvilerin fikhî bilmesi şartını da öncelikli kriterlerden biri haline dönüştürmüştür.

Metin tenkidinin tarihi gelişimine işaret etmesi Muhtelifü'l-hadîs ilminin sağladığı faydalardan bir diğeridir. İsnad sistematığının mutlak manada öncelendiği ve metin değerlendirme kıstaslarının ertelenerek senet odaklı bir hadîs yorum biçimi teşekkül ettiğine ilişkin iddialara verilebilecek en net cevap, Muhtelifü'l-hadîs ilmi bünyesinde gösterilen faaliyetlerdir. Hz. Peygamber ile başlayan, sahâbe döneminde artarak devam eden, hicri ikinci asrın son çeyreğinde de eser bazında meyveleri görülen, takip eden süreçte ise bilimsel bir kimlik kazanan Muhtelifü'l-hadîs, metin tenkidinin senet arayışından önce başladığına ve ilmî tekamül noktasında da isnad sistemi ile yakın zamanlı olduğuna dair veriler sunmaktadır.

Son olarak, rivayetlerin te'lîfi noktasında aklî ve mantıkî temellendirmelerin kullanılıyor olması, bu ilmin önemini bir kat daha arttırmaktadır. Zira bu disiplin, muâraza halindeki hadîsleri te'lîf eden müellifin kıyas metodu ya da akli verileri işleyiş biçimi bir kenara bırakılarak düşünüldüğünde, literal yaklaşımın temsilcileri olarak değerlendirilen Ehl-i hadîs ulemâsının kendi iç dinamikleri içerisinde akla ve mantıkî çıkarımlara ne ölçüde başvurduklarını göstermektedir. Netice olarak gerek aklî gerekse naklî açıdan bu ilmin, ulûm-i hadîs bünyesinde çok önemli bir yeri vardır ve bu sebeple çok değerli görülmüştür.

1.2.1.5. Değerlendirme

Muhtelifü'l-hadîsin tanımlamalarının geneline bakıldığında iki ayırım noktası dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi; bu ilmi, hadîsler arasındaki teâruzla sınırlandıran ulemâ arasındadır. Buna göre mezkûr isimlerden bir kısmı Muhtelifü'l-

hadîsi sadece zâhirî tenâkuzla ilişkilendirmişler; tercih ve nesih gibi hakiki çelişkileri kapsam dışında tutmuşlardır. Bir kısım ulemâ ise her iki ihtilâf türünü de bu ilmin alt başlığı olarak nitelemişlerdir. Ancak bu tartışma kronolojik olarak ilerlememiştir. Yani Şâfiî, görünürde olan zıtlıkların bir teâruz olarak nitelenemeyeceğini belirtirken, Hâkim hem görünürde hem de gerçek çelişkilerin hepsini bu ilmin kapsamına sokmuştur. Ancak, Hâkim'den sonra gelen Hatîb ise hakîkî teâruzları tarifine dâhil etmemiştir.

Tanımlamalar ve sınırlandırmalar noktasında var olan bu farklılıklar bu ilmin isminin belirlenmesinde de sıkıntılar doğurmuştur. Zira Nâsihu'l-hadîs meselesinin ilerleyen zaman dilimlerinde müstakil eserlere başlık olması¹⁹² Muhtelifü'l-hadîsin kapsamını belirleme noktasında zorluk yarattığı gibi adlandırılmasında da sıkıntılar çıkarmıştır. Dolayısıyla her bir âlim kendi tarifini bir üst başlık koymadan yapmıştır. İbnü's-Salâh ise bu karışıklığı ortadan kaldırmak için önceki yorumlamaları bir araya getirerek bu disiplini müstakil bir ilim hüviyetinde -yani bir üst konuma- taşımış ve hem tanımlamalarda hem de isimlendirmede birliği sağlamaya çalışmıştır.

İbnü's-Salâh'ın bu çabaları bir yere kadar işlerliğini korusa da usûl-i hadîse ilişkin tartışmaların daha da farklı kollara ayrışması isimlendirmedeki bu birliğin bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hadîs ilmi dışındaki tefsîr ya da fıkıh ulemâsının aşağıda ayrı başlıklar altında ele alınacak olan; müşkil, teâruz, tenâkuz gibi farklı isimlendirmeleri ya da hadîslerin diğer şer'î delillerle olan teâruzunun nasıl ifade edileceği usûl-i hadîs ulemâsı nezdinde yeni bir ayrışmaya neden olmuştur. Bunu aşmak adına kimi ulemâ her bir problem için ayrı bir isimlendirme çabasına girişmiştir. Ancak bu uğraş, vuzuha kavuşturulması amaçlanan problemleri daha da karışık hale getirince, her mesele için bir isim bulmak yerine bir tanımın alanını hepsini kapsayacak şekilde genişletmek fikri ortaya atılmıştır. Son tahlilde Muhtelifü'l-hadîsin tanımlaması noktasında gerçekleşen de budur.

Netice olarak, yukarıda bahsi geçen kavramlar bu ilmin teşekkül evresinde genel olarak biri diğerinin yerine kullanılmıştır. Zira; Şâfiî İhtilâfü'l-hadîs'inde böyle bir ayrıma işaret etmemiş, İbn Kuteybe genel olarak akla muhâlif rivayetleri işlediği halde

¹⁹² Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-ahbâr* (Haydarâbad: Dâiratü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1359).

eserinin adını *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs* koymuş, kezâ Tahâvî de -neredeysel tamamında-hadîslerin birbiriyle olan teâruzuna işaret etmesine rağmen kitabını *Şerhu Müşkili'l-âsâr* diye isimlendirmiştir.¹⁹³ Usûl-i hadîs kaynaklarına bakıldığında neredeyse bütün usûl çalışmalarında Muhtelifü'l-hadîs ilminin alanına dair izahlar dikkat çekmektedir. Ancak bizatihi bu isimlendirmeyi ilk kez yapan Hâkim en-Neysâbûrî'dir. Bununla birlikte kendisinin yaptığı bu tanımlama biçimi ilk dönemlerde mutlak manada kabul görmemiş gibidir. Zira Hatib el-Bağdadî hadîsler arasındaki teâruzu işlemesine karşın bu adı hiç kullanmamıştır. Hâkim'den sonra bu adı ilk kullanan isim İbnü's-Salâh'tır. Dolayısıyla hicri 7. yüzyılın ortalarına kadar bu disiplinin isimlendirmesi noktasında bir ittifak yoktur.

İbnü's-Salâh'ın belirleyici tanımlamasından sonra konunun detayına inilmeye başlanmış, ortaya çıkan kavram karmaşasının önüne geçebilme adına fıkıhçılar teâruzu bir ıstılah olarak benimsemişler. Hadîşçiler ise kendi içlerinde müşkil ve muhtelif ayırımına gitmişler, hatta muhtelif-muhtelef şeklinde farklı kullanımlarda bulunmuşlardır. Ancak ıstılâhî açıdan bir netlik kazandırması beklenen bu çabalar, çok daha büyük bir karmaşaya neden olmuştur. İlerleyen süreçte ise tekrardan bu kavramların tamamını içine alan tek bir tabir kullanılması yönünde yaklaşım meydana gelmiştir.

Tersten bakıldığında ise her ne kadar ilk dönem İhtilâfî'l-hadîs tanımlamalarında genel olarak hadîsler arası teâruzla ilgilenen bir ilim şeklinde tarif edilse de, hadîsin diğer şer'î deliller ve hatta akli gerçekliklerle tenâkuzu da bu eserler içerisinde işlenmiştir. Dolayısıyla; muhtelif, muhtelef, müşkil ya da teâruz gibi kavramlara belli anlamlar yüklenmesi vâkıada buna uygun eserler ortaya konduğu anlamına gelmez.

Dolayısıyla yukarıdan beri işaret edilen kavramları bu gün müşterek kabul etmekte herhangi bir sakınca gözükmemektedir. Son dönemlerde de Muhtelifü'l-hadîs, İhtilâfî'l-hadîs ve teâruz aynı meyanda değerlendirilmiştir. Dolayısıyla asıl mesele; geçmişe dair okumalarda mezkûr ıstılahlara, kendi dönemlerindeki kullanımlarına uygun anlamların verilmesidir.

¹⁹³ Şeref el-Kudât, *İlmu Muhtelifi'l-hadîs*, 5.

1.2.2. Muhtelifü'l-hadîs Yerine Kullanılan Kavramlar

1.2.2.1. İhtilâfü'l-hadîs

İhtilaf kelimesi sözlükte çarpışmak,¹⁹⁴ biri diğerinden farklı cihetlere bakmak,¹⁹⁵ karmakarışık olmak,¹⁹⁶ geride kalmak, ayrı görüşe sahip olmak ve biri diğerinin yerine geçmek şeklinde tanımlanmış, i'tilâf ve ittifâkın zıttı¹⁹⁷ olarak nitelenmiştir.

Kur'an'da bu tabir, varlıkların çeşitliliği ve değişimi¹⁹⁸ ile ilahi hitabın kabulü noktasındaki ayrışma¹⁹⁹ olarak iki şekilde kullanılmıştır. Bunlardan ilkinе yönelik bir itâb söz konusu değilken ikincisi kınanmıştır.²⁰⁰ Hadîsler içerisinde de ihtilâfın bu iki yönüne vurgu yapan kullanımlar söz konusudur.

Terimsel olarak, bir kişinin ya da görüşün diğer kişi ya da görüşlerden farklılık arz etmesi şeklinde genel bir tanımı yapılmıştır.²⁰¹ Bir hadîs istilâhı olarak, rivayetler arasında görülen çelişkiler/uyuşmazlıklar şeklinde tarif edilebilir.²⁰² Pek tabiki bu çelişkiler, içerikleri itibarıyla farklı kategorilerde değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda meseleye yaklaşıldığında İhtilâfü'l-hadîs şeklinde izafet olarak kullanımı bir ilmin ismi olmayıp hadîsler arasındaki zâhirî ya da hakiki çelişkiyi ifade

¹⁹⁴ el-Bendenîcî, *et-Takfiye fi'l-lüga*, 376.

¹⁹⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 4: 166; İbn Sukeyt, *el-Kenzü'l-lügavî*, 194.

¹⁹⁶ el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga*, 1: 244.

¹⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 9: 82; Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Beka, Eyyub b. Mûsâ, *Külliyyât Mu'cem fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-lügavî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 61; Şükrü Özen, "İhtilaf", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 565-566.

¹⁹⁸ Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190; En'âm, 6/141; Yunus, 10/6; Nahl, 16/13,69; Rûm, 30/22; Zümer, 39/21; Fâtır, 35/27-28; Câsiye, 54/5.

¹⁹⁹ Âl-i İmrân, 3/103; Mâide, 5/48; Yunus, 10/19, 93; Hûd, 11/110, 118-119.

²⁰⁰ Halil Aldemir, "Kur'an'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy. 4 (2016); Mûsâ Bilgiz, "Kur'an'da İhtilaf, Tefrika ve Hizip İfadeleri", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu* (2016): 35-36.

²⁰¹ Râğîb Ebü'l-Kâsım Hüseyin İbn Muhammed el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1992), 294; es-Semîn Halebî, Ahmed İbn Yûsuf, 'Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrafi'l-elfâz (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993), 1: 603; Mecduddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1996), 2: 562.

²⁰² İhtilâfü'l-hadisın geniş manada tanımlamalarının yapıldığı bazı türkçe kaynaklar için bk. Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhatasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 1: 251; Talat, Koçyiğit, *Hadîs Istilahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 268; Abdullah Aydın, *Hadîs Istilahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2015), 130; İsmail Lütüfî, Çakan, *Hadîs Usulu Kitaplarında "İhtilâfü'l-Hadis"*.

eder. Şâfiî'nin tespitlerinde bunu net bir şekilde görmek mümkündür.²⁰³ Ancak daha sonraki dönemlerde, “İhtilâfî'l-hadîs” terkibi müstakil bir ilim dalının adı olarak da kullanılmıştır.²⁰⁴ Modern bazı çalışmalarda da aynı kabulle isimlendirmeler yapılmıştır.²⁰⁵

1.2.2.2. Müşkilü'l-hadîs

Müşkil kelimesi sözlükte, “bulanık, birbirine geçmiş ve karışık” gibi anlamlara gelmektedir. Bazen eşyada ya da renkte karışmayı da ifade etmektedir.²⁰⁶ İstilâhî olarak ise bu kelimenin birçok ilim dalında farklı tanımları yapılmıştır. Tefsîr ulemâsı onu âyetler arasında zıddiyet görüntüsü veren hususlar şeklinde tarif ederken,²⁰⁷ fıkıh usûlünde, müteaddit manaları muhtevi lafız olarak tanımlanmıştır.²⁰⁸ Hadîşçiler ise bu tabiri, farklı usûl konularında farklı şekillerde kullanmışlardır. Örneğin Râmehurmuzî müşkil kavramına, isimleri benzer olmakla birlikte farklı kimseleri tanıma yollarında yer vermiştir.²⁰⁹ Yani senette Abdullah denildiğinde hangi Abdullah'ın olduğunu tespit bir müşkildir. Keza hadîslerin yazımına ilişkin; nokta, hareke ya da i'rab yönünden zorluk ifade eden kelimeler için de müşkil nitelemesi yapılmıştır.²¹⁰

Teâruz halindeki nakillerin izahı noktasında müşkil kavramına bakıldığında ise yine bir görüş birliğinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Kettânî,²¹¹ Nurettin İtr,²¹² Ebû Zehv gibi isimler muhtelif ile müşkil kavramlarının müradif olduklarını söylemişlerdir. Bazı âlimler de Müşkilü'l-hadîs ilmini hadîslerde görülen zâhirî teâruzla ilgilenen bir ilim olarak sınırlamışlardır. Bu tanıma göre nesih, Müşkilü'l-hadîsin

²⁰³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 't.y. '), 166.

²⁰⁴ el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatreffe*, 158; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 't.y. '), 158.

²⁰⁵ Sâlim el-Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyh*, (Kahire: Dâru'l-vefâ, 1989), 260.

²⁰⁶ el-Ferâhîdî, *el-Ayn*, 5: 296; el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga*, 2: 741; Sa'lebi, *el-Fasîh*, 277.

²⁰⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 26.

²⁰⁸ Zekiyyüddîn Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev: İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 285.

²⁰⁹ Hasen b. Abdurrahmân er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'i*, thk: Muhammed Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971), 329-350.

²¹⁰ Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 608-609; Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 225,226.

²¹¹ el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatreffe*, 158.

²¹² Nüreddin el-İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979), 337.

kapsamı içerisinde yer almaz.²¹³ Tahâvî de bu minvalde görüş beyan ederek müşkili, “Sahîh rivayetler arasındaki farklılık zannedilen şeyler diye tanımlar ve bu farklılıkların kaynağı olarak da bilgi ve marifet eksikliğini gösterir.²¹⁴ Bu ifadesiyle o, söz konusu çelişkinin zâhirî bir çelişki olduğuna işaret etmektedir.

Muhammed Ebû Şühbe de muhtelif kavramını hadîslerin teâruzuna, müşkili ise hadîsle diğer deliller arasındaki tenâkuza hasretmiştir.²¹⁵ Kâdî İyâz hadîs talebesinin öğrenmesi gereken şeyleri sıralarken hadîsin, müteârız ile müşkilini bilmek” şeklinde bir ayrıma gider.²¹⁶ Öyle gözüküyor ki bu tanımlama ile kendisi, söz konusu iki disiplini farklı mütalaa etmektedir.

Netice olarak müşkilü'l-hadîsin ayrı bir disiplin olmaktan çıkarak Muhtelifü'l-hadîs ilmi sınırları içerisinde girmesi ve dolayısıyla farklı bir ilim olarak devam etmemesi altında başkaca sebepler aramak doğru olmaz. Zira bir kısım eserlerde müşkilü'l-hadîsin, sadece hadîslerin teâruzu ile ilgilenen bir bilim dalı altında eridiği ve diğer şer'î delillerle hadîsin teâruzunun ihmal edildiği iddia edilmiştir.²¹⁷ Esasen böylesi bir iddia pek tutarlı gözükmemektedir. Zira yukarıda bahsi geçen Muhtelifü'l-hadîs ilminin kapsamındaki genişleme sebebiyle iki farklı isimlendirmeye ihtiyaç kalmamıştır. Zaten hem Muhtelifü'l-hadîs hem de Müşkilü'l-hadîs isimlendirmesinin mütekaddimuna ait usûl eserlerinde bir branş olarak zikredilmemesi, mezkûr kavramsallaşmanın sonradan teşekkülüne işaret eder. Dolayısıyla isimlendirilmesi dahi çok sonradan gerçekleşen iki kavramdan birinin kullanım alanının daralmasını, hadîslerin diğer delillerle ilişkisinin kesilerek lafızcılığa kaydığına hamletmek, kronolojik olarak doğru gözükmemektedir. Son tahlilde kavramlara yüklenmiş olması muhtemel anlamlar üzerinden vakıya dair tespit denemeleri yapmak yerine Muhtelifü'l-hadîs ilminin müşkil kavramını müstakillen

²¹³ Mustafa Sa'îd Hân, *el-İzah fî ulûmi ve mustalahi'l-hadîs* (Dimeşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1999), 276.

²¹⁴ et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 1: 6.

²¹⁵ Muhammed Ebû Şühbe, *el-Vasît fî'l-ulûm ve mustalahi'l-hadîs* (Cidde: Âlemü'l-marife, 1983), 442-443. Mezkûr görüşlerin tamamı için bk. Fethuddîn Muhammed el-Beyânûnî, *Müşkilü'l-hadîs* (Kahire: Dâru's-selâm, 2012), 11-23.

²¹⁶ Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivaye ve takyîdi's-semâ'* (Kahire: Dâru't-turâs, 1970), 5.

²¹⁷ Muhammed Divani, “Kaybolan Bir İlim Dalı: Müşkilü'l-hadîs”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 2 (2018), 108.

kullanmaya gerek kalmayacak şekilde genişlediğini kabul etmek daha tutarlı gözükmektedir.

1.2.2.3. Teâruzu'l-hadîs

Hadîsler arasındaki ihtilâfî ifade eden bir diğer kavram da teâruzdur. Sözlükte “ع-ض-ر” fiili; ortaya çıkmak, benzer olmak, men etmek anlamlarına gelir. Bu fiilin tefâul bâbından türevi olan muâraza kelimesi ise bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırmak manasını taşır.²¹⁸ Teâruz sözcüğü de; biri diğerine muhâlif, zıt ve mübayin olmak şeklinde tarif edilir.²¹⁹

Istılâhî tanımına gelince, “Şer‘î delillerin, biri diğerinin muktezasına zıt ya da onu nefyedecek şekilde karşılaşmasıdır.”²²⁰ Buradaki, “şer‘î deliller” kaydı, teâruzun müşkil ile aynı manaya geldiği şeklinde yorumlamalara da dayanak teşkil etmiştir.²²¹ Bazı tanımlamalarda ise deliller arası denkliğin şart olduğunu iddia edenler olmuş ve bir delilin sadece kendi nevinden bir diğer delille muârazası mümkün görülmüştür.²²² Bunun dışında her bir delilin kendi içerisinde de değerinin eşit olması gerekir. Zira herhangi bir sebepten ötürü biri diğerinden üstün olan deliller arasında teâruz yoktur. Böylesi bir durumda güçlü olan tercih edilir. Kapsam biraz daraltıldığında, hadîslerdeki bu çelişkinin sadece haber-i vahidlerle ilişkili olabileceğini söyleyenler de çıkmıştır.²²³

Bu başlık altında fikhî meselelerde tanımlaması yapılan ve birçok çalışmaya da konu olmuş teâruzun ayıntalarına yer verilmeyecektir. Teâruzun Muhtelifü'l-hadîs ilmiyle olan irtibatı noktasında meseleye yaklaşıldığında, mütekaddimun usûl-i hadîs ulemâsı içerisinde teâruzun genel olarak rivayetler arasındaki çelişkiyi ifade etmek için

²¹⁸ el-Ezdî, *Cemheretü'l-luga*, 2: 666; Mecduddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Kahire: 1933), 834.

²¹⁹ Şemseddîn Samî, *Kâmûs-i Türkî* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1317), 413.

²²⁰ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye 1993), 249, 315, Ubeydullah b. Mes‘ûd el-Mahbûbî, *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996), 2: 218; Teâruzun anlamı ve çeşitleri noktasında ayrıntılı bilgi için bk. Müjdat Uluçam, *Kur'an Âyetleri ve Hadîsler Arasında Görülen Teâruz*, 46-57.

²²¹ el-Berzencî, *et-Te'âruz ve't-tercîh*, 1: 27-28.

²²² Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1973), 2: 25; Muhammed İbrâhim Muhammed el-Hafnâvî, *et-Te'âruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ fî'l-fikhi'l-İslâmî* (İskenderiye: Dâru'l-vefâ, 1987), 31.

²²³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usuli'l-Bezdevî*, ('y.y.': Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, 't.y. '), 3: 77.

kullanıldığı görülmektedir. Hâkim, eserinin *yirmi dokuzuncu* bölümünün ismini şu şekilde koymuştur:

مَعْرِفَةُ سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُعَارِضُهَا مِثْلُهَا فَيَحْتَجُّ أَصْحَابُ الْمَذَاهِبِ بِأَحَدِهِمَا، وَهُمَا فِي الصِّحَّةِ وَالسَّقَمِ

سَيِّانُ

Burada²²⁴ görüldüğü üzere teâruzdan kastedilen şey, sıhhat noktasında birbirine denk olan iki sünnetin çelişmesidir.²²⁵ Keza çalışmasında birçok yerde, “وَهَذِهِ الْأَحْبَابُ” ibaresini kullanması da²²⁶ teâruzdan kastettiğinin, hadîsler arasındaki zıtlıklar olduğunu göstermektedir. Hatîb el-Bağdâdî de teâruz kelimesinin ıstılâhî formda kullanıldığı her yerde, sadece hadîsler arasındaki tenâkuza işaret etmiştir.²²⁷

Kâdî İyaz hadîslerdeki çelişkiye işaret ederken muhtelif yerine müteâruz ifadesini kullanmıştır.²²⁸ İbnü’s-Salâh ise teâruz ifadesine eserinde farklı bir bağlamda sadece bir sefer yer verir.²²⁹ Buradan anlaşılan İbnü’s-Salâh, Muhtelifü’l-hadîs kavramını teâruzu da içine alacak şekilde geniş açıdan değerlendirdiğidir. Aynı manaya gelebilecek ifadeleri kullanmaktan imtina ettiğini söylemek hata olmaz. Bu durum, ıstılah oluşturma gayretinin bir tezahürü olsa gerektir.

Bir kavram olarak teâruzun şer‘î deliller arasındaki zıtlığa işaret ettiğine dair tespitler, genel olarak fıkıh ulemâsının tanımlamalarıdır. Hadîs âlimleri ise teâruzu daha çok rivayetler arasındaki çelişkiye tarif ederken kullanmışlardır. İbnü’s-Salâh ile birlikte bu kavramın yerini Muhtelifü’l-hadîsin aldığı ve ıstılahta birlik sağlanmaya çalışıldığı söylenebilir.

²²⁴ “Benzeri kendisiyle muaraza halinde olan ve bu sebeple mezhep müntesiplerinin ikisinden biriyle ihticâc ettiği mekle Hz Peygamber’e ait sünnetin bilgisi. Bahse konu her iki rivayet aynı zamanda sıhhat ve zaafiyet noktasında denktir.”

²²⁵ Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma’rife*, 122.

²²⁶ Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma’rife*, 123, 124, 125, 127.

²²⁷ Hatîb, *el-Kifâye*, 114, 432, 433, 434, 436.

²²⁸ Kâdî İyâz, *el-İlmâ’*, 5.

²²⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulümü’l-hadîs*, 117.

1.2.2.4. Tenâkuzu'l-hadîs

Tenâkuz kelimesi sözlükte, ispât ya da nefye işaret eden iki kaziyenin ihtilâf ederek çatışması anlamına gelir.²³⁰ Bu tabiri mütekaddimûn usûl-i hadîs ulemâsından hiçbiri müteâruz rivayetleri tarif ederken kullanmamışlardır. Keza Muhtelifü'l-hadîs alanında eser kaleme almış, Şâfî ve Tahâvî de tenâkuzu mezkûr manada hiç istimal etmemişlerdir. Ancak İbn Kuteybe'ye gelindiğinde, kendisi eserinde tenâkuz ibaresine bizatihi teâruz ve ihtilâf anlamında defaatle yer vermiştir.²³¹ Devam eden süreçte –sıklıkla olmasa da – bir kısım ulemâ hadîsler arasındaki çelişkiyi ifade ederken, tenâkuz ya da ondan türeyen kelimeleri kullanmışlardır.²³² Her ne kadar aralarında bazı hükmi farklılıklar bulunduğu söylene de genel kabul, teâruz ile tenâkuz kavramlarının müradif olduğudur.²³³ Böylesi bir yargıya varılmasında İbn Kuteybe'ye ait kullanımın etkisi açıktır. Zira onun dışında tenâkuz kelimesini –bu ilmin adı olarak ifade etmek şöyle dursun- müteâruz rivayetlerin tarifinde dahi kullanan ulemâ yok denecek kadar azdır.

Tüm bunlar dışında Muhtelifü'l-hadîs ilmi için kullanılan ancak sadece kişisel bazda kalan *Telfikü'l-hadîs* ve *İlmu Te'vil-i akvâli'n-Nebî* gibi isimlendirmeler de yapılmıştır.²³⁴

Netice olarak tüm bu tanımlamalar geçerli olduğu dönemde belli ve hususî bir anlamı mündemiç kullanılmış olabilirler. Ancak süreç, hepsinin bir ortak paydada buluşmasını sağlamıştır. Bu yönüyle bakıldığında; müşkil, teâruz, ya da tenâkuz kavramları zaman içerisinde ihtilâf ve muhtelif ibaresiyle izah edilir olmuştur. Söz konusu kavramlara yüklenen, “diğer şer'î delillerle muâraza” şeklindeki ayırım ise Muhtelif'l-hadîs kavramının anlam genişlemesine uğraması ile ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla günümüzde hadîslerin ya da şer'î delillerin birbiriyle muârazası ifade

²³⁰ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* ('y.y.': Dâru'r-reyyân li't-türâs, 't.y. '),93.

²³¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-hadîs*, 110, 111, 114, 116, 120, 121, 122, 128, 130.

²³² Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Haleb: Mektebetü matbûâti'l-İslâmiyye, 1995), 1: 54, 534; Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn* (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1378), 1: 156.

²³³ Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, 442; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 473-474; el-Berzencî, *et-Te'âruz ve't-tercih*, 1: 32.

²³⁴ Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Mevzû'âtü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985), 2: 343-344; Şeref el-Kudât, *İlmu Muhtelifi'l-hadîs*, 5.

edilirken, bu kavramlardan herhangi birinin kullanılmasında anlamı daraltıcı bir yan bulunmamaktadır.

1.2.3. DEĞERLENDİRME

Hadîsler arasındaki teâruzun çözüme kavuşturulması dini yaşamak isteyen Müslüman bireylerin başvurması gereken bir zorunluluktur. Bu açıdan yaklaşıldığında Hz. Peygamber döneminden itibaren sahâbe, biri diğeriyle müteâruz gözüken rivayetleri gerek Hz. Peygamber'e sorarak gerek kendi aralarında müzakere etmek suretiyle anlamaya çalışmışlardır. İlerleyen zaman diliminde bu çaba artarak devam etmiştir. Dolayısıyla hadîsler arasındaki çelişkiyi tek bir isimle ifade etmek –en azından– ilk dönemlerde mümkün olmamıştır.

Muhtelifü'l-hadîs adını taşıyan eserlerin kaleme alındığı sürece gelindiğinde de durum değişmemiştir. İlk olarak te'addüd ya da muhtelef gibi farklı isimlendirme denemeleri yapılmış; hadîsin hangi argümanla çeliştiği noktasında ortaya çıkan her bir tartışma yeni bir ıstılahın doğuşuna sebep olmuştur. Fıkıh ulemâsı; teâruz, müşkil ya da tenâkuz gibi kavramlar kullanırken, bazı âlimler ise itikadî konulara dair zıt rivayetleri ayrı mütalaa ederek müşkil tabirini bu açıdan istimal etmişlerdir. Yani sınırları ve usûlleri belirlenmemiş bir disipline ilişkin her yeni saha başka bir isme medar olmuştur.

Netice olarak, kolaylaştırıcı olması beklenen bu ıstılahlar zamanla daha karmaşık bir hal aldığı için tabii süreç bir çatı ıstılahı da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Muhtelifü'l-hadîs, kendisinden önceki tüm terimsel denemeleri kapsayıcı bir üst başlık ve bu disiplinin ilmî adı olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HUZEYME'NİN HADİSÇİLİĞİ AÇISINDAN SAHİH'İ

İbn Huzeyme'nin hadîs ilmindeki yeri ve ilmî metoduna ilişkin açıklamalarda bulunabilmek için *Sahîh*'i özelinde bir takım değerlendirmelerin yapılması zorunludur. Bu bağlamda *Sahîh*'in hem şekilsel hem de içerik olarak tetkîke açılması, İbn Huzeyme'nin yöntemine ilişkin bilgiler sunacaktır.

Eser isminin, “*Muhtasaru'l-muhtasar mine'l-müsnedi's-sahîhi ani'n-Nebiyyi sallallâhu aleyhi vesellem*” olduğu genel anlamda kabul görür. Örneğin; Halîlî (v. ?), Beyhakî, Zehebî gibi ulemâ da *Sahîh*'i tanıtırken bu isimleri kullanmışlardır.²³⁵ Ancak meşhur ismi es-*Sahîh*'tir.²³⁶ Bununla birlikte *Sahîh*'in muhakkiki A'zamî ilk dönemler *Sahîh* isminin kullanılmadığını ifade etmektedir. Halîlî'nin belirttiğine göre ilk dönem meşhur olan adı *el-Muhtasaru'l-muhtasar*'dır. İlk defa *Sahîh* tabirini kullanan ise Münzirî (v. 656/1258) olsa gerektir. Akabinde Zeyla'î (v. 762/1360) ve Dimyâtî de (v. 1117/1705) bunu takip etmişlerdir. İbn Huzeyme, kendisinin bir başka eseri olan *el-Müsnedü'l-Kebîr*'i iki ya da üç sefer ihtisâr ederek *Sahîh*'i tasnif etmiştir.²³⁷

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inin ilmi değeri noktasında bir kısım ulemâ, onun mücerred manada sahîh hadîsleri ihtiva ettiğini söylemektedirler.²³⁸ Örneğin, İbnü's-Salâh; kimi hadîs eserlerinin sahîh-sakîm ayrımı yapılmaksızın oluşturulduğunu, ancak İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i gibi bazı çalışmaların ise sadece sahîh hadîsleri ihtivâ ettiğini

²³⁵ Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah b. Ahmed el-Kazvîni el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, thk: Muhammed Sa'îd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 3: 832; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk: Muhammed Abdulkadir Atâ' (Mekke: Mektebetü dâru'l-bâz, 1414), 1: 434; ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 382; Muhammed b. Câbir Muhammed el-Kaysî, *Bernâmecü'l-vâdî Âşî* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1981), 243-244.

²³⁶ Zeyle'î, Ebû Muhammed Cemalüddin b. Abdullah, *Nasbü'r-râye*, thk: Muhammed Yûsuf el-Bennûrî (Mısır: Dâru'l-hadis, 1357), 1: 21; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379), 1: 11.

²³⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 20-22.

²³⁸ Reşîd Ahmed el-Ensârî, *Lâmi'u'd-derârî alâ Câmi'i'l-Buhârî* (Hind: Mektebetü't-tevhîd, 't.y.'), 1: 38.

belirtmiştir.²³⁹ Kezâ Hatîb el-Bağdâdî de bu görüştedir.²⁴⁰ Ancak böylesi bir tespit, tek başına düşünüldüğünde büyük bir iddiadır. Zira başka âlimlerin yorumu bir kenara bırakılsa bile, bizzat İbn Huzeyme'nin sonraki kontrollerinde eserinde zayıf hadîs barındırdığına dair ifadeleri bilinmektedir. Bu meyanda Ahmed Muhammed Şakir şunları söyler: “İbn Huzeyme'nin ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'leri ile Hâkim'in Müstedrek'i *Sahîhayn*'dan sonra mücerred olarak sahîh hadîsleri derlemek üzere te'lîf edilen en önemli eserlerdir.”²⁴¹ Buna göre mezkûr üç eserin te'lîf gayesi sahîh rivayetleri toplamak olsa da netice itibarıyla Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri mertebesine ulaşamamışlardır. Süyûtî meseleye mukayeseli bir nazar ile yaklaşır. Ona göre, İbn Huzeyme'nin eseri, senetlerindeki titizliği sebebiyle İbn Hibbân'a göre tercihe şayandır.²⁴²

A'zamî, bu görüşleri mezcedecek bir yorumlamada bulunur ve kesin ifadeler kullanmaz. Ona göre İbn Huzeyme'nin eseri; sahîh hadîs dışında, hasen ve hatta zayıf hadîs de ihtivâ etmektedir. Bu sebeple *Sahîhayn* mertebesinde değildir. Ancak zayıf hadîs oranı sahîh ve hasen rivayetlere nispetle çok cüzî miktardadır. Uydurma denilebilecek ya da şiddetli zafiyet içeren hadîs ise yok denecek kadar azdır.²⁴³

2.1. RİVAYETLERİN SENETLERİ AÇISINDAN “SAHÎH”

Bu bölümde; İbn Huzeyme'nin isnad sistematığı içerisinde, rivayetlerle alakalı ne gibi tasarruflarda bulunduğu mevzuu *Sahîh*'i dikkate alınarak tetkîk edilecektir. İhtilâfî'l-hadîsin, hadîs ilimleri içerisindeki en zorlu alan olduğu düşünüldüğünde, bu sahada söz söyleyebilecek bir ilim adamının, gerek hadîs gerekse fıkıh sahasında donanımlı olması zorunludur. Bu açıdan meseleye yaklaşıldığında İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki

²³⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 21.

²⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk: Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 2: 35, 36. Burada değinilen konu, İbn Huzeyme'nin zayıf kabul edilen râvilerden hadis almadığına yönelik bir izahdır.

²⁴¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî, *Mukaddimetü Sahîhi İbn Hibbân bi tertibi İbn Bilbân*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Dâru'l-meârif, 1372), 6-7.

²⁴² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 't.y.'), 1: 109. Şuayb Arnavud bu görüşe karşı çıkar ve aksini kabul eder. Seyfuddîn Ebü'l-Hasen Ali, *el-İhsân fî tertibi Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1988), 1: 43.

²⁴³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 27.

değerlendirme, yorum ve izahlarından hareketle hadîsçi kimliğine ilişkin yapılacak tespitler, Muhtelifü'l-hadîs ilmindeki yetkinliğine dair de karineler sunacaktır.

Senet değerlendirmeleri açısından önem arz eden; imlâ, râvi tanıtımı, senet sıhhat tespiti, eser içerisinde; irsâl, idrâc, tedlîs ve kalbe işaret edilmesi gibi hususlarda İbn Huzeymen'nin tavrına ilişkin örneklendirmeler bu bölümün sınırları içerisinde olacaktır.

2.1.1. Senet Tetkîki

Rivayetin iki temel parçasından biri olan senet ve onun yapısının irdelenmesi hadîsin sıhhatinin belirlenmesi noktasında önemli unsurlardandır. Bir muhaddisin hadîsi sahîh kabul edip etmemesinin farklı göstergeleri vardır. Örneğin, Ebû Dâvud'un Mekkelilere yazdığı mektupta görüldüğü üzere, bizzat musannifin kendi şartlarına dair bilgilendirmelerde bulunması²⁴⁴ mümkündür. Bunun dışında, bir musannife ait hadîs kabul şartlarının kendisinden sonraki ulemâ tarafından belirlenmesi de tabiidir. Örneğin; Buhârî'nin hadîs tahdîsinde likâyı şart olarak ileri sürmesi, kendisine ait bir ifade olmayıp eseri incelendikten sonra başkaca âlimler tarafından dile getirilmiştir.²⁴⁵

Bunun dışında, kimi zaman sadece sahîh hadîsleri derlemek suretiyle eserler oluşturulurken; bazen de bunun tam aksine; zayıf, illetli ya da uydurma rivayetleri toplayan çalışmalar tasnif edilmiştir. Dolayısıyla kitabın te'lîf sebebi üzerinden sıhhat tespiti yapılması mümkün olur. Eser odaklı böylesi bütüncül bir yaklaşımın yanında, bazı müellifler ise eserlerinde yer alan rivayetlerin sıhhat durumunu bizzat kendileri izah etmişlerdir. Çalışmasındaki rivayetleri sıhhat değerlendirmesine tabi tutan isimlerin başında Tirmizî gelmektedir. Neredeyse her hadîsin akabinde Ebû İsa künyesiyle sıhhat durumlarına işarette bulunur.

Meseleye bu zaviyeden bakıldığında İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i; "sadece sahîh hadîsleri" derlemek suretiyle oluşturulmuş bir eser olarak nitelenmenin yanı sıra,

²⁴⁴ Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as, Risâletü Ebî Dâvud İlâ ehli Mekketeye ve gayrihim fi vasfî sünenihî (Beirut: Dâru'l-arabiyye, 't.s. '); Bahse konu mektubun Mahmut Kavaklıoğlu tarafından yapılan tercümesi için bk. İsmail Lütî Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 2003), 109-110.

²⁴⁵ Ebû'l-Fazl Muhammed el-Hâzîmî, Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Makdisî, *Kütüb-i Sitte ve Hamse İmâmlarının Hadis Kabul Şartları*, çev: Mahmut Kavaklıoğlu, Fatih Mehmet Yılmaz (İstanbul: Ensar, 2018), 29, 68.

rivayetleri takiben müellif tarafından yapılan sıhhat değerlendirmeleri açısından da dikkat çekicidir. Kendisi bir rivayetin durumunu ifade sadedinde,

"صحيح", "صحاح", "ثابت", "ثبت", "ثبت عن..."

gibi lafızlarla²⁴⁶ değerlendirmeler yapar. Bunun dışında kendisinin kullandığı ve daha önce başkaca hadîs ulemâsı tarafından dile getirilmeyen²⁴⁷ bir kalıp da,

"شريف شريف"

ifadesidir. Bir rivayetin sahîh olduğunu düşünmekle birlikte; farklı kıymetlendirmelerin de olduğu yönündeki haberlere ilişkin,

"الصحيح على حسب علمي."

şeklinde bir kayıt düştüğü görülür.²⁴⁸ İlmî objektiflik anlamında değeri olan ve kendi şartlarına uysa da, hakkında farklı yorumlamaların da yapıldığı rivayetlere bu şekilde işaret eden İbn Huzeyme; hadîs münekkitlerinin ve dahî kendisinin sahîh olarak nitelediği bazı rivayetlerle ilgili,

"صحيح ، فليس من شرطنا."

diyerek ilgili hadîse, başkasının sıhhat şartlarını taşımasına rağmen kendi şartlarına uymadığı için temkinli yaklaşır.²⁴⁹ *Sahîh*'te yukarıdan beri anlatıldığı üzere, *yüzü aşkın* "sahîh" diye nitelendirdiği rivayet mevcuttur.

İbn Huzeyme, mütâbeât nevinden kullandığı ya da kimi muhaddisler nezdinde sahîh kabul edilmesine karşın, gerçekte öyle olmadığını düşündüğü rivayetlere de eser içinde değinir. Böylesi haberler için,

"غير صحيح", "غير ثابت", "لم يصح", "لم يثبت", "فلم يصح"

gibi tabirleri kullanır.²⁵⁰ Ayrıca,

"فيه فلان"

²⁴⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 21, (iki rivayet), 166, 196, 240, 2: 23, 85, 3: 236, 249, 349, 4: 134, 212.

²⁴⁷ Bâsim b. Faysal, *Muhâdarât fî menâhici'l-muhaddisîn* (Ammân: Dâru'l-eseriyeye, 2015), 67.

²⁴⁸ "Bildiğim kadarıyla bu hadis sahîhtir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 116.

²⁴⁹ "Sahîh olmakla birlikte bizim belirlediğimiz şartları taşımamaktadır." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 236; 4: 152.

²⁵⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 199, 2: 150, 156, 186, 3: 249. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

şeklinde, râvilerin zafiyetine işaret ettiği de vâkidir. Daha sonra talebesi İbn Hibbân da bu üslup ile râvileri cerh etmiştir.²⁵¹ *Sahîh*'te böylesi *elliye* yakın yorumlama bulunmaktadır. İbn Huzeyme eserde sadece bir yerde,

"ضعيف"

nitelemesinde bulunur.²⁵² Kendisinin bir hadîsin zafiyetini ifade etmek için başka kalıplar tercih ettiği görülmektedir.

İbn Huzeyme'nin zayıf hadîslere işaret etme noktasında kullandığı bir usûlün de rivayetlerin metnini senedinden önce zikretmesi olduğu ifade edilmektedir. Eğer *Sahîh*'te bu şekilde bir aktarımda bulunduyorsa²⁵³ bu, ilgili rivayetin kendi nazarında zayıflığına delil olduğu düşünülmüştür. Böylesi bir yöntemin kendisinden önce hiçbir âlim tarafından uygulanmadığı da hususan belirtilmiştir.²⁵⁴

Süyûtî'nin de ifade ettiği üzere, İbn Huzeyme'nin senedin sıhhatinden duyduğu en ufak şüpheli dahi,

"إن صح الخبر", "إن ثبت الخبر", "ولو ثبت عن", "ولو ثبت الخبر"

gibi temkini ön plana çıkaran kayıtlarla vermesi,²⁵⁵ senet değerlendirmesinde gösterdiği hassasiyetin bir nişanesidir. *Sahîh*'te *yetmişten* fazla yerde bu ifade tarzlarıyla hadîsler değerlendirilmiştir. Hadîste var olan zaafi gösteren bu üslûbun, sadece sahîh rivayetleri derlediği ifade edilen bir eserde bulunması eserin te'lif gayesi hakkında bazı soruları akıllara getirmektedir. Tezin ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı değinileceği üzere böylesi bir uygulama, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i yazma amacına ters düşmekten öte, *Sahîh*'in bizzat müellif tarafından sonradan gözden geçirilerek, yeni tespitlere göre tekrar tetkîke tabi tutulduğu sonucunu doğurmaktadır.

İbn Huzeyme'nin, "إن صح الخبر" ve buna benzer değerlendirmeleri; râvinin adaleti ya da zabtında var olan bir kusur,²⁵⁶ bir râvinin diğerinden hadîs semânda duyduğu

²⁵¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 157; 210, 212, 2: 145.

²⁵² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 13.

²⁵³ Örnek olarak bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 106; 240; 281.

²⁵⁴ Burhanüddin İbrahim el-Bikâ'î, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiyye* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2007), 2: 255.

²⁵⁵ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1: 109.

²⁵⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 79.

şüphe,²⁵⁷ senette “kalb”,²⁵⁸ ya da bir garabetin bulunması²⁵⁹ ve yahut râvinin cehaleti²⁶⁰ gibi başlıklar altında toplanabilir.

İbn Huzeyme'nin rivayetleri senet itibarıyla sahîh-zayıf ayrımı müvacehesinde yaptığı tespitler, “صحيح” ya da “ضعيف” gibi tek kelimelik ifadeler olduğu kadar, gerekçeli açıklamalar şeklindeki uzun ifadelerle de kendini göstermektedir.

2.1.1.1. İmlâ Yönteminin Ağırlığı

İstılâhî olarak imlâ, bir hadîs hocasının kendisine gelen veya oluşturduğu hadîs meclislerine iştirak edenlere hadîs yazdırması şeklinde tarif edilebilir. Her ne kadar sistemli olmasa da bu uygulamanın örneklerini Hz. Peygamber döneminden itibaren görmek mümkündür ve muhaddisler nazarında hadîs tahdîs usûllerinden en üstünü imlâdır.²⁶¹

Buhârî için likâ şartı ne kadar önceleniyorsa, İbn Huzeyme için de imlâ meclisleri aynı derecede önemlidir. Zira *Sahîh*'te bizzat kendisinin imlâ yolu ile aldığı söylediği rivayet/rivayet gruplarının sayısı otuz üçtür. İmlâdan bahsederken çoğu kez tek bir rivayeti belirtir.²⁶² Sadece tek bir rivayetin imlâsından bahsetmesi yanında, İbn Huzeyme bazen iki hadîsi²⁶³ bazen de ilgili konuya dair tüm hadîsleri²⁶⁴ imlâ ettiğini dile getirdiği de görülmektedir. A'zamî de *Sahîh*'in tamamının imlâ yoluyla oluşturulduğu görüşündedir.²⁶⁵

İbn Huzeyme'nin imlâ yöntemini farklı amaçlara mukarin de kullandığını söylemek hatalı bir yorumlama olmaz. Zirâ bir rivayetin imlâ yoluyla tahdisinin ona kattığı değer, bahse konu hadîs açısından ikincil değerlendirmelerde de destekçi rol üstlenebilmektedir. Örneğin, bir rivayeti imlâ yoluyla almış olması İbn Huzeyme

²⁵⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 203, 2: 329.

²⁵⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 20, 223, 343, 4: 95, 241, 244.

²⁵⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 210.

²⁶⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 181, 359, 3: 92.

²⁶¹ er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 601; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1: 109; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 137.

²⁶² Örneklerin bir kısmı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 81, 114, 166, 2: 47, 48, 51, 59, 3: 186, 352, 4: 12, 18.

²⁶³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 12.

²⁶⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 281.

²⁶⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 22.

açısından, hadîste var olan illetin tespiti noktasında fayda sağlar. Abdest Bölümü’nde pisliğin üzerine basmak sonucu abdestin gerekip gerekmeyeceğine dair bâbda gelen A‘meş – Şakîk – Abdullah senetli rivayette;

"هَذَا الْحَبْرُ لَهُ عِلَّةٌ. لَمْ يَسْمَعْهُ الْأَعْمَشُ عَنْ شَقِيقٍ، لَمْ أَكُنْ فَهَمُّهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَمَلَيْتُ هَذَا الْحَبْرَ."

“Bu, içerisinde illet barındıran bir haberdir. A‘meş bu rivayeti Şakîk’ten dinlememiştir. Bu haberi imlâ ettiğim sırada söz konusu durumu fark etmemiştim.” şeklinde izah etmesi bu hususa örnek olarak gösterilebilir.²⁶⁶ Rivayeti anlama ve illetleri gün yüzüne çıkarma hususunda imlâ meclislerinde tahammül ettiği hadîsleri sonradan kontrolden ve ilmî süzgeçten geçirdiği anlaşılan İbn Huzeyme, bir yönüyle eserinde bu hadîse işaret ederek, ilim talebelerinin yaşayabilecekleri zihnî kargaşanın da önüne geçmek istiyor gözükmektedir.

Genel anlamda yukarıda zikredilen ve imlânın, ilgili rivayet üzerinde var olabilecek yanlış anlamaları ortadan kaldırma amacına hizmet etmesinin bir başka vechesi de, hadîsin kimileri tarafından sahîh zannedilmesini engellemektir. Namaz kıldırırken secde âyetine denk gelindiğinde ne yapılacağına dair ilgili rivayetleri verirken, öncelikle sahîh kabul ettiği hadîsi zikrettikten sonra hadîs talebelerinin sıkıntılı rivayetleri sahîh sanmamaları için zayıf olanları da verdiğini belirtir ve bu problemlili rivayetlerin ardından şöyle der:

"وَأَمَّا أَمَلَيْتُ هَذَا الْحَبْرَ، وَبَيَّنْتُ عِلَّتَهُ فِي هَذَا الْوَقْتِ مَخَافَةً أَنْ يَعْتَرَّ بَعْضُ طُلَّابِ الْعِلْمِ بِرَوَايَةِ التَّقْفِيِّ وَخَالِدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ"

فَيَتَوَهَّمُونَ أَنَّ رَوَايَةَ عَبْدِ الْوَهَّابِ وَخَالِدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ صَحِيحَةٌ."

“Bu haberi imlâ ettiğim zaman, bazı ilim talebelerinin es-Sekâfi ve Hâlid b. Abdullâh rivayetleriyle ilgili olarak yanlışlığa düşmelerinden çekindiğim için, bahse konu rivayetin illetini de açıkladım. Şöyle ki onlar, Abdulvehhâb es-Sekâfi ve Halid b. Abdullah rivayetlerinin sahîh olduğu zannına kapılırlar.”²⁶⁷

Bu yaklaşım tarzı imlânın; sadece yanlış tespit noktasında değil, yanlışın önüne geçmek ve doğru zannedilmesini engellemek gibi ikincil bir faydasını gözler önüne serme imkânı sunar. Bu iki örnek karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, İbn Huzeyme’nin rivayetleri imlâ yoluyla tahammül ya da edâ ederken, hadîsleri salt olarak yazdırmadığı;

²⁶⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 81.

²⁶⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 282.

isnadın değeri, illetlerin varlığı ya da senet tetkiki itibarıyla ehemmiyet arz eden diğer yönler açısından da süzgeçten geçirdiğini göstermektedir.

2.1.1.2. Senede Bakışı

İhtilâfü'l-hadîs ilminin, daha ziyade metin odaklı olması, İbn Huzeyme'nin isnad sistemi kadar rivayet metnine de ağırlık veren bir tavrının olduğu ön kabulünü doğurmaktadır. Ancak bir muhaddis olarak İbn Huzeyme'nin senedi geri planda tuttuğu kesinlikle söylenemez. Özellikle mezhebî ihtilâfların vâki olduğu kimi durumlarda bu yönü kendini göstermektedir. Deve eti yendikten sonra abdestin gerekliliğine dair bâbda, bahse konu hadîsi takiben,

"مَنْ تَرَ خِلَافًا بَيْنَ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْحَدِيثِ أَنَّ هَذَا الْحَبْرَ صَحِيحٌ مِنْ جِهَةِ النَّقْلِ . وَرَوَى هَذَا الْحَبْرَ أَيضًا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي ثَوْرٍ، أَشْعَثُ بْنُ أَبِي الشَّعَثَاءِ الْمُحَارِبِيُّ، وَسِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ، فَهَؤُلَاءِ ثَلَاثَةٌ مِنْ جُلَّةِ رُوَاةِ الْحَدِيثِ، قَدْ رَوَوْا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي ثَوْرٍ هَذَا الْحَبْرَ."

ifadelerini kullanır.²⁶⁸ Ehl-i hadîs ulemâsı nezdinde bu rivayetin sıhhati noktasında bir sıkıntının olmadığını belirtip, rivayetin farklı üç tarikine daha işaret eden İbn Huzeyme, senet itibarıyla bu hadîsin sahîh olduğunu söyler. Deve eti yenilmesinden sonra abdesti gerekli gören tek mezhebin Hanbelî mezhebi olduğu düşünüldüğünde²⁶⁹ İbn Huzeyme'nin seçtiği,

"عُلَمَاءِ أَهْلِ الْحَدِيثِ."

ifadesi daha da anlamlı hale gelmektedir. Bu bağlamda ilgili görüş itibarıyla İbn Huzeyme'nin Hanbelîlere yakın bir duruş sergilediği de düşünülebilir. Ancak kendisinin de kabul ettiği görüşleri daha çok,

"عُلَمَائُنَا" ve "أَصْحَابُنَا"

²⁶⁸ "Bu haberin nakil itibarıyla sahîh olduğu noktasında Ehl-i hadîs ulemâsı arasında bir görüş ayrılığı görmeyiz. Bu rivayeti aynı zamanda Ca'fer b. Ebî Sevr'den, Eşas b. Ebî's-Şa'sâ el-Muhâribî' ve Simâk b. Harb de rivayet etmiştir. Bu üç isim ise hadîs râvilerinin önde gelen isimlerindedir. Her iki râvî de mezkur haberi Ca'fer b. Ebî Sevr'den rivayet etmişlerdir. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 21.

²⁶⁹ Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 1: 80.

gibi tabirlerle²⁷⁰ ifade eden İbn Huzeyme'nin, görüşünü daha net olarak anlayabilmek için "deve eti yedikten sonra abdest almak" konusunun fıkıh literatürü içinde ele alındığı bahislere bakmak gerekmektedir. Bu mesele müstakil başlıklar altında işlendiği gibi, ateşte pişen şeylerden sonra abdestin gerekliliğine dair mevzuların içerisinde de tartışılmaktadır.²⁷¹ Tezin ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak ifade edileceği için meselenin bu kısmını ilgilendiren boyutları ile iktifa edilecektir.

Bâbın ikinci hadîsi akabinde yaptığı yorumlamada ise ilgili rivayetlerin sahîh kabul edilme gerekçesini,

"لِعَدَالَةِ نَاقِلِيهِ"

demek suretiyle râvilerin âdil olması ile irtibatlandırmış, dolayısıyla rivayetin sıhhatinden kaynaklı bir izah ile söz konusu hadîslerin kabulü ya da reddinin doğru olmadığına ayrıca işaret etmiştir.²⁷²

İbn Huzeyme'nin rivayetleri değerlendirirken kullandığı,

"من جهة النقل"

tabiri, senede verdiği önemi göstermesi açısından kayda değerdir. *Sahîh*'te yirmiye yakın yerde bu ifade ile hadîsleri sıhhat açısından değerlendirmeye tabi tutar. Bunların bir kısmında yukarıda olduğu gibi rivayetin sıhhatine hükmederken, bunun dışında bazen hadîsin garabetine²⁷³ ya da ilgili rivayetin senet itibariye sahîh versiyonuna ulaşamadığına işaret eder.²⁷⁴ Kimi zaman da rivayetin senedindeki bilgilerden hareketle hadîsin mensûh olduğunu söyler.²⁷⁵ Sıhhatinden emin olmadığı rivayetlerin senet incelemesinde de²⁷⁶ bu tabiri kullanan İbn Huzeyme'nin isnadın yapısını rivayetin sıhhatini tespit noktasında her açıdan kullandığı gözükmektedir.

²⁷⁰ *Sahîh*'te bu tabir yirmiden fazla yerde geçmektedir. Örnekleri için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 64, 94, 97, 544, 2: 120,145, 3: 30, 101, 4: 196, 283.

²⁷¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzîb fi fıkhi İmâm eş-Şâfiî*, thk: Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1: 313; Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzi, *et-Ta'likatu li'l-Kâdî Hüseyin*, thk: Ali Muhammed Mu'avviz (Mekke: Mektebetü Nezzar Mustafa, 't.y. '), 1: 358.

²⁷² Meseleye ilişkin tartışmalar için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 21-22.

²⁷³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 426.

²⁷⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 597.

²⁷⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 55-56.

²⁷⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 248.

2.1.1.3.İsnad Sayısı

Senedin bir ya da birden fazla tabakasında râvi sayısı bire düşen hadîs²⁷⁷ şeklinde tarif edilebilecek garîb hadîs örnekleri, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde görülmektedir. Müellif bu duruma bizzat kendisi,

"غريب", "غريب غريب", "غريب الإسناد"

gibi lafızlarla açıklık getirmiştir.

İbn Huzeyme, hadîsin garâbetine değinirken, kimi zaman bunun senetteki tek bir râviden kaynaklı olduğunu belirtir. Teşrik tekbirleri ile alakalı bahiste yer verdiği rivayetin akabinde,

"هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ بَصْرِيٌّ، لَمْ يَرَوْهُ غَيْرُ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ."

diyerek bir açıklamada bulunması²⁷⁸ buna örnektir. Kimi zaman da isimlendirmesi daha sonraki dönemlere uzanan ve her tabakada iki râvinin rivayet ettiği hadîs olarak tanımlanan azîz haberler için de İbn Huzeyme'nin garîb lafzını kullandığı görülmektedir. Tek abdest ile kaç vakit namazın kılınabileceğine ilişkin bâbda yer verdiği hadîsin senedine dair,²⁷⁹

"لَمْ يُسْنِدْ هَذَا الْحَبْرَ عَنِ الثَّوْرِيِّ أَحَدٌ نَعْلَمُهُ غَيْرُ الْمُعْتَمِرِ وَوَكَيْعٍ، وَرَوَاهُ أَصْحَابُ الثَّوْرِيِّ وَعَيْرُهُمَا عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُحَارِبٍ عَنْ

سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فَإِنْ كَانَ الْمُعْتَمِرُ وَوَكَيْعٌ مَعَ جَلَالَتَيْهِمَا حِفْظًا، هَذَا الْإِسْنَادُ وَاتِّصَالُهُ،

فَهُوَ خَبْرٌ غَرِيبٌ غَرِيبٌ."

"Bu haber, Sevrî'den (v. 161/778) muttasıl bir senetle Mu'temir ve Veki' dışında bildiğimiz başka kimse tarafından rivayet edilmemiştir. Mu'temir ve Veki' dışında kimi râviler ve Sevrî'nin talebeleri de bu hadîsi Süfyân – Muharib – Süleyman b. Büreyde – Hz. Peygamber tarikiyle rivayet etmişlerdir. Zabt noktasındaki yetkinliklerine rağmen - Mu'temir ve Veki''in içerisinde bulunduğu bu muttasıl sened, gerçekten "garîb" bir haberdir.

²⁷⁷ Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 85.

²⁷⁸ "Bu hadîs Basra tarafında rivayet edilen garîb bir hadîstir ve bunu Amr b. el-Hâris dışında hiç kimse rivayet etmemiştir." Burada geçen Amr b. Hâris'in tam ismi, Amr b. Hâris b. Ya'kûb el-Ensârî'dir. Kendisi tebeu't-tabîînün büyüklerindedir. ez-Zehebî, *Siyer*, 6: 349. Hadis için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 121.

²⁷⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 10.

Görüldüğü üzere râvilerin üstünlüğü senedin garabetine engel olmamaktadır. Hatta İbn Huzeyme garib lafzını tekrarlamak suretiyle onun şiddetini de ifade etmektedir.

Bahse konu bu rivayet, farklı senetlerle başta Müslim'in *Sahîh*'i olmak üzere *Kütüb-i tis'a*'nın birçok eserinde yer almaktadır.²⁸⁰ İbn Huzeyme'nin senetteki infiradı te'kitli bir şekilde belirtmesinin sebebine ilişkin modern bazı çalışmalarda değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre, tetkîke açılan rivayetin yer aldığı bâbda toplamda dört hadîs mevcuttur. Mezkûr hadîs dışında kalan diğer üç rivayette, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethine kadar her namaz için ayrı abdest aldığı, ancak Mekke'nin fethinde ise öğle ve ikindi namazlarını tek abdestle kıldığı belirtilmektedir. Garîb olarak nitelenen bu rivayette ise tüm günün namazlarını tek abdestle kıldığı ifade edilmektedir. Yani hadîs bu lafızdaki infirad sebebiyle garibdir.

Ancak bu izah tam olarak meselenin halli için yeterli değildir. Zira İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in tüm vakitleri tek abdestle kılmasına ilişkin ifadenin,

Veki' – Süfyân – Muharib b. Disâr – Süleyman b. Büreyde

ve

Mu'temir – Süfyân – Muharib b. Disâr – Süleyman b. Büreyde

tarikleriyle geldiğini ve şiddetli garabet taşıdığını dile getirmektedir. Oysaki Tirmizî aynı rivayeti,

Abdurrahman b. Mehdî (v. 135/753) – Süfyân – Alkame b. Mersed – Süleyman b. Büreyde

kanalıyla da zikretmekte ve rivayet için “*hasen-sahîh*” nitelemesinde bulunmaktadır. Rivayeti takiben ise, aynı hadîsin yine Abdurrahman b. Mehdî kanalıyla mürsel bir versiyonun da mevcut olduğunu ve bunun Veki' rivayetinden daha sahîh kabul edildiğini söylemektedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin burada belirttiği garabet, rivayet metnindeki ayrıntıdan kaynaklı bir sıkıntı değildir. Aynı şekilde Veki''in ya da Mu'temir'in bu hadîsi Süfyân es-Sevrî'den dinlemek konusunda infirad etmesi de olamaz. Çünkü *Sahîh* içerisinde Veki'in ve Mu'temir'in Süfyân'dan toplamda otuz bir rivayeti mevcuttur. Burada İbn Huzeyme'nin kastettiği garabet, hadîsin Vekî' – Süfyân –

²⁸⁰ Müslim, *Sahîh*, Tahâre 86; Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 66; Dârimî, *Sünen*, Tahâre 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 't.y. '), 5: 350; Tirmizî, *Sünen*, Tahâre 45; Nesâî, *Sünen*, Tahâre 101.

Muhârib b. Disâr kanalıyla geliyor olmasıdır. Bakıldığı zaman da *Sahîh*'te bu yolla gelmiş tek rivayet budur. Bu üç isim de hadîs münekkitlerince sika kabul edilmektedir. İbn Huzeyme'nin Vekî' ve Mu'temir'in faziletine işaretle bulunması da bu sebeptir. Dolayısıyla senetteki râviden kaynaklı bir garabetten öte, birbirlerinden hadîs dinleme noktasında var olan bir infirattan hareketle, hadîsin garib olduğunu görüp bu ayrıntıya değinmek, senet tetkîki açısından önemlidir. İbn Huzeyme'nin isnad sistematîği açısından ilmî donanımı ve ayrıntı konulardaki yetkinliği İhtilâfü'l-hadîs alanındaki başarısının da bir yönünü oluşturmaktadır.

İbn Huzeyme rivayetinin tariklerine ilişkin bazen de ilgili rivayetinin meşhur olan senedinin yanında pek bilinmeyen varyantlarına da değinir. Böylesi bir uygulamanın farklı açılardan faydası ortadadır. Öncelikle meşhur olmayan senedin de sahîh olduğu ve âdid olarak kullanılmak suretiyle asıl rivayete kuvvet kazandıracağı düşünülebilir. Ayrıca rivayetinin sadece meşhur tarikini bilenler için, bahse konu senedin de varlığı gözler önüne serilerek muhtemel bir karışıklığın önüne geçilmiş olacaktır. Vudû Kitabı'nda guslün gerekli olup olmadığına dair bir bahiste *Ma'mer – Sabit – Enes* tarihiyle bir rivayeti kullanan İbn Huzeyme, akabinde;

"هَذَا حَبْرٌ غَرِيبٌ، وَالْمَشْهُورُ عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ."

şeklinde bir açıklamada bulunur.²⁸¹ Bir muhaddis açısından meşhur senetler kadar garib ya da şaz olanların da bilgisine sahip olmak, rivayetler üzerinde doğru yorumlama ve tespitlerde bulunmak açısından önemlidir. Bu yetkinliğin İhtilâfü'l-hadîs ilmi açısından da özellikle cem' ve te'lîf bahsi itibarıyla katkısının olacağı muhakkaktır.

Netice olarak bir habere ait farklı varyantların bilgisine sahip olmak, bahse konu haberin birden fazla tarikinin bulunması sebebiyle kuvvet kazanmasına katkı sağlayacaktır. Aynı zamanda metinler arasında var olabilecek lafız farklılıkları, ziyade ya da tamamlayıcı unsurlar sebebiyle hadîslerin doğru anlaşılmasına ve muhtemel çelişkilerin de giderilmesine imkân tanıyacaktır.

²⁸¹ "Bu haber gâribirdir. Meşhur olan tariki ise Ma'mer – Katâde – Enes kanalıyla gelmektedir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 115.

2.1.1.4. Tedlîs, İdrâc ve İrsâle Yönelik Tespitleri

Genel bir ifade ile tedlîs, bir râvinin işitmediği bir hadîsi işitmiş ya da hadîs dinlemediği bir şeyhten hadîs tahdisinde bulunmuş izlenimi vermesidir.²⁸² İlk dönemlerdeki kullanımı ile sonradan hükmü belirlenmiş “tedlîs” arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte, ulemâ nezdinde kınanan bir uygulama olmuştur.²⁸³ İbn Huzeyme *Sahîh*'inde dört yerde tedlîse açıkça işaret etmektedir.²⁸⁴ Namaza başlamadan önce misvak kullanmanın faziletini işaret eden rivayetten sonra yaptığı değerlendirme buna örnektir. O şöyle der:²⁸⁵

" أَنَا اسْتَنْتَيْتُ صِحَّةَ هَذَا الْحَبْرِ، لِأَنِّي خَائِفٌ أَنْ يَكُونَ مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْحَاقَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، وَإِنَّمَا دَلَّسَهُ عَنْهُ . "

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk'ın (v. 151/769) Muhammed b. Müslim'den (v. 124/741) bu hadîsi dinlemediğini ve tedlîste bulunduğunu düşünmektedir. İbn Huzeyme, mütâbeât nev'inden verdiği kimi rivayetlerde söz konusu hadîsin zayıflığına işaret eder. Böylesi bir tasarruf, eser hakkında sonradan yapılacak eleştirel tespitler noktasında bir ön cevap; keza *Sahîh*'te yer alan rivayetlerin, “asl” ve “fer” ayrımının yapılmasının zorunluluğuna ilişkin bir değerlendirme mahiyetindedir. Ancak burada eserin aslından olan bir rivayet hakkında söz konusu değerlendirmenin yapılması kıymetlidir. Bu bakış açısı, bir hadîsin zayıf kabul edilmesi²⁸⁶ ile toplum nezdinde uygulanır halde olması arasında her zaman doğru orantının olmadığını gözler önüne sermektedir. Zira namaz ya da abdestten önce misvak kullanımı mezheplerin tamamı nezdinde müekked sünnet şeklinde nitelenmiştir.²⁸⁷ Söz konusu bu ameliyenin

²⁸² er-Râmeühürmüzî, *el-Muhaddisü 'l-fâsıl*, 404; Hâkim en-Neysâbüri, *Ma 'rife*, 103.

²⁸³ Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî *Fethu 'l-muğîs şerhu Elfiyyeti 'l-hadîs*, thk: Salâh Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996), 1: 212-213.

²⁸⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 71, 196, 2: 152.

²⁸⁵ “Ben bu haberin sıhhat durumunu ayrı tuttum. Çünkü ben Muhammed b. İshâk'ın Muhammed b. Müslim'den mezkur rivayeti semâ etmediği, ancak ondan tedliste bulunduğu noktasında endişe duyuyorum.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 73.

²⁸⁶ Söz konusu hadis, Hâkim'in *Müstedrek*'i ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de yer almaktadır. Hâkim mezkûr rivayeti Müslim'in şartlarına muvafık kabul etmiş, Zehebî de bunu onaylamıştır. Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale 's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), 1: 244. Müsned'in muhakkiki Şuayb Arnavud ise bu duruma şaşırdığını ifade etmiş, o da İbn Huzeyme'nin gerekçesine istinaden hadîsi “zayıf” diye nitelemiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 272.

²⁸⁷ Ahmed Özel, “Misvak” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 79.

faziletine ilişkin bir rivayetin zayıf olması, ilgili konunun önem ve gerçekliğine zarar vermeyecektir. İbn Huzeyme'nin açıklaması bir taraftan böylesi bir duruma ışık tutarken diğer taraftan fazilete dair konularda zayıf hadîs kullanılmasında beis olmadığını kabul eden yaklaşıma²⁸⁸ kendisinin daha yakın olduğunu göstermektedir.

Meselenin bir başka yönü ise *Sahîh*'te, Muhammed b. İshâk'ın Muhammed b. Müslim'den yaptığı rivayetlere ilişkindir. Zira *Sahîh*'te bu râvilerin birbirinden dinledikleri iki rivayet daha mevcuttur.²⁸⁹ Dolayısıyla İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk'ın Muhammed b. Müslim'den dinlediği her rivayeti tedlîs kapsamında değerlendirmemektedir.

Son olarak, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'te bir başka yerde Muhammed b. İshâk ile ilgili yaptığı izah aydınlatıcı olacaktır. "Kâmetteki lafızların tekrar sayıları"na ilişkin açtığı bâbda yine Muhammed b. İshâk ile alakalı olarak:

"وَحَبْرُ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ، عَنْ أَبِيهِ ثَابِتٍ صَحِيحٌ مِنْ جِهَةِ الثَّقَلِ. لِأَنَّ ابْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَدْ سَمِعَهُ مِنْ أَبِيهِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ قَدْ سَمِعَهُ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ النَّيَّيِّ وَلَيْسَ هُوَ بِمَا دَلَّسَهُ."

ifadelerini kullanır.²⁹⁰ Dolayısıyla İbn Huzeyme'ye göre Muhammed b. İshâk, tedlîs ameliyesini rivayetlerinin tamamında uygulayan bir râvi olmadığı gibi şeyhlerinden aldığı her rivayette de bu söz konusu değildir.

İbn Huzeyme kimi zaman da tedlîs ihtimalini gündemine taşımakla birlikte yeterli veri elde ederek bu varsayımdan vazgeçmiştir. Normalde tedlîste bulunduğu bilinen Hubeyb b. Ebî Sâbit'in (v. 119/737) bir rivayetini kullanan İbn Huzeyme, bu habere

²⁸⁸ Ali b. Ahmed b. Hazm, *Mulahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk: Sa'îd el-Afgânî (Dimeşk: Matbaatü Camiati Dimeşk, 1960) 68; İbn Bedrân Abdulkadir b. Ahmed ed-Dimeşkî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996), 104; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-'âlemîn*, thk: Muhammed Abdusselam (Beyrut: Dâru'l-cîl 1973), 1: 31; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-Kabûl", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 22 (2012).

²⁸⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 13, 290.

²⁹⁰ "Muhammed b. İshâk – Muhammed b. İbrâhim – Muhammed b. Abdullâh b. Zeyd b. Abdurabbih – Babası Sâbit kanalıyla gelen bu haber senet itibariyle sahihtir. Çünkü İbn Muhammed b. Abdullah b. Zeyd bu hadisi babasından dinlemiştir. Muhammed b. İshâk da Muhammed b. İbrahim b. el-Hâris et-Teymî'den mezkur haberi dinlemiştir ve bu Muhammed b. İshâk'ın tedlîste bulunduğu rivayetlerden değildir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 196.

ilişkin içinde bir şüphe oluştuğunu, ancak yaptığı araştırma neticesinde en azından bahse konu rivayet özelinde Hubeyb'in tedlîste bulunmadığını belirtmiştir.²⁹¹

Bu çok yönlü bakış neticesinde, senetteki bir kusrun metnin işlerliğini doğrudan etkileyemeyeceği ve râvideki bir kusrun râviyi topyekün kınanan bir kimseye dönüştürmeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Yani, İbn Huzeyme'nin tedlîse bakışının ve rivayetlerin "ma'mûlun bih" oluşuna verdiği değerin iyi irdelenmesi gerekmektedir.

Senetteki *tedlîse* yukarıda izah edildiği üzere belli ölçülerde işaret eden İbn Huzeyme, usûl-i hadîs bahislerinden bir diğeri olan *idrâc* konusunda da açıklamalarda bulunmaktadır. Bilindiği üzere idrâc, rivayet metinlerine râviler tarafından yapılan kasıtlı ya da kasıtsız ilaveler olarak ifade edilse de, senede bakan yönleri de vardır.²⁹² Yani râvilerden birinin hadîsin senedine kişi ya da kişileri eklemesi olarak nitelenebilecek bu işlemin tespiti zor ve bir o kadar da hususî iştigâl gerektirir. *Sahîh* incelendiğinde senetteki idrâce dair İbn Huzeyme'nin bazı tespitleri görülecektir. Söz konusu bu tespitlerin sayısı on birdir.²⁹³ Örneğin; kabirlerin arkasında namaz kılınp kılınmayacağına dair açtığı bâbda İbn Huzeyme, Hüseyin b. Hureys – Velid b. Müslim – Abdurrahman b. Yezîd – Yüsr b. Abdullah – Vâsile b. el-Eska' kanalıyla bir rivayet zikreder ve hemen akabinde,

"أَدْخَلَ ابْنُ الْمُبَارَكِ بَيْنَ بُسْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَبَيْنَ وَائِلَةَ، أَبَا إِدْرِيسَ الْحَوْلَانِيَّ فِي هَذَا الْحَبْرِ."

diyerek²⁹⁴ senette var olan ilaveye/idrâc işaret eder. Buna göre hadîsin bazı varyantlarında İbn Mübârek, Büsr (v. 101-110/ 719-729) ile Vâsile (v. 85/705) arasında Ebû İdrîs el-Havlânî (v. 80/700) isminde normalde senette olmayan bir râvi ekleyerek idrâcte bulunmuştur. Söz konusu hadîsi âdid olarak kullanması, zaten rivayet hakkındaki İbn Huzeyme'nin görüşünü ortaya koymaktadır. Hadîsin müdrec versiyonunu zikretmesi ise ilgili hadîs üzerinden ortaya çıkabilecek hataların önüne geçme çabası olarak

²⁹¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 229.

²⁹² Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ 'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008), 69; Subhî es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve İstılahları*, 195.

²⁹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 135, 2: 7, 145, 354, 3: 11, 92, 115, 148, 4: 155, 266.

²⁹⁴ "İbn Mübârek bu haberde, Yüsr b. Ubeydullâh ile Vâsile arasına Ebû İdrîs el-Havlânî'yi dahil etmiştir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 7.

değerlendirilebilir. Nitekim o “hadîs talebelerinin yanılmasından” duyduğu endişeyi *Sahîh*'te pek çok defa dile getirmiştir.

Sahîh'te kimi zaman söz konusu idrâcın bir kısım ulemâ tarafından tespit edilemeyerek karıştırıldığına işaret eden²⁹⁵ İbn Huzeyme, bazen de râvinin senede sonradan eklendiğini düşünmekle birlikte, “Ben bu ismin senette olduğunu daha önce görmedim” diyerek daha temkinli bir yaklaşım sergiler.²⁹⁶ Kimi zaman söz konusu müdrec râvinin olduğu senede ilişkin sadece bir tarikin bulunduğunu belirterek ilim ehline bir uyarıda bulunduğu da olur.²⁹⁷ Hatta bazı durumlarda da kendisinin hadîsin müdrec halini doğru sanarak rivayet ettiğini ve yanlış yaptığını açıkça dile getirmiştir.²⁹⁸

İbn Huzeyme'nin senetteki idrâce ilişkin zikri geçen bu değerlendirmeleri, ilmî objektiflik ve öz değerlendirme açısından meselenin bir yönünü teşkil etmektedir. Asıl önem arz eden husus ise ortaya konması zor böylesi tespitleri yapabilme becerisidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde İhtilâfû'l-hadîs ilmi muvacehesindeki değerlendirmelere de bir yönüyle temel oluşturacak bu üslup ve yöntem, İbn Huzeyme'nin hususan incelenmeyi gerektiren bir yönüdür.

Tedlîs ve idrâc gibi kendi döneminde ıstılâhî formu tam olarak belirlenmemiş meselelerde hüküm koyucu izahlara *Sahîh*'te yer veren İbn Huzeyme, Mürsel haberlere ilişkin de bir takım yorumlamalarda bulunmaktadır. Mürsel hadîsin değeri noktasında ilk dönem değerlendirmeleri ve İbnü's-Salâh ile birlikte ortaya çıkan bahse konu izahlar düşünüldüğünde,²⁹⁹ İbn Huzeyme'nin senet değerlendirmeleri açısından Mürsel hadîse ilişkin yorumların varlığı ve keyfiyeti incelenmesi gereken başlıklar arasındadır. İbn Huzeyme'nin, *Sahîh*'inde yer verdiği rivayetlerde irsâl; kimi zaman rivayetin mürsel tarikine işaret ettikten sonra muttasıl versiyonundan da haberdar olduğunu belirtmek sadededir. Örneğin, imâmlığı insanlar tarafından hoş karşılanmayan kimsenin imâm olmasının hükmüne ilişkin açtığı bâbda, ilk olarak mürsel bir rivayet zikreden İbn Huzeyme akabinde Enes b. Mâlik'ten nakille muttasıl bir senet verir ve

²⁹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 135.

²⁹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 354.

²⁹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 266.

²⁹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 26.

²⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 107-165.

أَمَلَيْتُ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَهُوَ مُرْسَلٌ، لِأَنَّ حَدِيثَ أَنَسِ الَّذِي بَعْدَهُ حَدَّثَنَا عَيْسَى فِي عَقِبِهِ يَعْنِي بِمِثْلِهِ، لَوْلَا هَذَا لَمَا كُنْتُ أُخْرِجُ
الْحَبْرَ الْمُرْسَلِ فِي هَذَا الْكِتَابِ.

“Bi mislihî” ifadesiyle (naklettiğimiz) İsa b. İbrâhim’in (v. 228/842) bize tahdîs ettiği, mürsel hadîsin peşinden gelen Enes hadîsi elimizde olduğu için, mürsel olan ilk rivayeti imlâ ettim. Şayet söz konusu Enes hadîsi olmasaydı mürsel haberi bu kitaba almazdım.”

diyerek önceliği muttasıl rivayete verdiğini ve mürsel bir habere destekçisi/âdîd olan müsned rivayetle birlikte değer atfettiğini belirtmektedir. Kezâ, vitir namazını kılmanın en faziletli olduğu zaman diliminin hangi vakit olduğuna ilişkin bâbda,³⁰⁰

Hammâd b. Seleme – Sâbit – Abdullah b. Rebâh – Ebû Katâde

tarihiyle bir rivayet kullanan müellif, rivayetin akabinde ise,

"هَذَا عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَنْ حَمَّادٍ مُرْسَلٌ لَيْسَ فِيهِ أَبُو فَتَادَةَ ."

ifadesi ile benzer bir tasarrufta bulunmuştur.³⁰¹

İbn Huzeyme'nin mürsel hadîslere yönelik tavrını incelerken bir ayrıntı dikkat çekicidir. Cuma namazının faziletine ilişkin rivayetlerin yer aldığı bâbda müellif,

...Abdullah b. Vehb – İbn Ebî Zinâd – Babası – Musâ b. Ebî Osman - Ebû Hureyre
tarihiyle bir rivayet verir. Rivayetin hemen ardından ise,

"عَلِطْنَا فِي إِخْرَاجِ الْحَدِيثِ، لِأَنَّ هَذَا مُرْسَلٌ. مُوسَى بْنُ أَبِي عُمَانَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَبُو عُمَانَ التَّبَّانُ رَوَى عَنْ
أَبِي هُرَيْرَةَ أَحْبَابًا سَمِعَهَا مِنْهُ."

"*Hadîsin tahrîci noktasında hata ettik. Zira bu hadîs mürseldir. Musâ b. Ebî Osman (v. 111-120) Ebû Hureyre'den hadîs dinlememiştir. Onun babası Ebû Osman (v. ?), Ebû Hureyre'den dinlediği birçok haberi rivayet etmiştir.*"

diyerek³⁰² yaptığı bir hataya ilişkin değerlendirmede bulunmuştur. İbn Huzeyme bu rivayeti belli sebeplerden ötürü eserinden çıkarmamış olsa da burada asıl önem arz eden husus, hataya işaret ederek ilim talebelerini bu konuda yönlendirmiş olmasıdır.

³⁰⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 145.

³⁰¹ "Bizim gibi düşünen arkadaşlarımıza göre Hammâd'dan gelen bu haber, içerisinde Ebû Katâde'nin bulunmadığı mürsel bir rivayettir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 297.

³⁰² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 115.

Netice olarak İbn Huzeyme'nin eserinde yer verdiği rivayetlerde mevcut bazı kusurlardan haberdar olduğu ve bunu hadîs ilmiyle uğraşanlara da göstermek amacıyla rivayetlerin akabinde bunu dile getirdiği gözükmektedir. Söz konusu rivayetlerin ma'mûlun bih olmasını öncelemesi, Tirmizî'nin benzer tatbîklerini³⁰³ hatırlatmaktadır. Bir rivayetin sıhhat tespitinin yapılması noktasında senedin önemi İbn Huzeyme özelinde yadsınamaz bir gerçek olmakla birlikte, geçerli tek unsur değildir. Metinlerin karşılaştırılarak bir sonuç elde edilmesi ve rivayetin yaşanır olması gibi yaklaşımlar üzerinden hadîs değerlendirmelerinde bulunmak, biri diğeri ile tezat teşkil eden metinleri çözümlene becerisine ilişkin önem arz etmektedir. Zira rivayetler arasında denklik varsa ancak o zaman hadîsler arasındaki zâhirî tezat anlam kazanır ve yorumlama ihtiyacı hâsıl olur.

2.1.1.5. Sika Râvilerin Rivayetlerinde Görülen Problemler

İbn Huzeyme'nin senet tahlilleri içerisinde bahse değer bir diğeri yaklaşım tarzı ise sika olan iki râvinin birbirinden yaptıkları rivayetlere ilişkin değerlendirmeleridir. *Sahîh*'te imâm ile müezzinin vasıflarından bahseden ve herbiri A'meş –Ebû Sâlih – Ebû Hureyre kanalıyla gelen *sekiz* ayrı tarik zikreden müellif bunlardan bir tanesinde,

"رَوَاهُ ابْنُ مُعَيْمِرٍ عَنِ الْأَعْمَشِ، وَأَفْسَدَ الْحَبْرَ."

diyerek³⁰⁴ İbn Numeyr'in A'meş'ten gelen bu tarikinin müfsid olduğunu belirtir. Bu tespit altında farklı değerlendirme ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Bunlar;

Her iki râviden herhangi birinde kusur mevcuttur.

Râviler sika olmakla birlikte birbirlerinden yaptıkları rivayetler kusurlu görülmüştür.

Söz konusu iki râvinin sadece bu rivayetlerinde sıkıntı vardır.

İbn Numeyr, tam ismi Abdullah b. Numeyr el-Hemdânî (v. 199/815) olan, Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının kendisinden hadîs aldığı tâbiînin küçüklerinden sika bir râvidir.³⁰⁵ Aynı şekilde Süleyman b. Mihran el-Esedî A'meş de (v.147/765) tâbiîn

³⁰³ Tirmizî, *Sünen*, Salât 254, Zekat 13.

³⁰⁴ "Bunu İbn Nümejr A'meş'ten rivayet etti ve haberi ifsâd etti." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 15.

³⁰⁵ ez-Zehebî, *Siyer*, 9: 244.

neslinden olup -her ne kadar tedlîste bulunduğuna dair ithamlar olsa da-³⁰⁶ hemen hemen münekkitlerin tamamı nezdinde sika kabul edilen bir râvidir. Dolayısıyla hadîsi ifsâd eden husus râvilerin durumuna ilişkin bir kusur olamaz. İki râvinin birbirlerinden aldıkları rivayetlerde cerh gerektiren bir yön bulunup bulunmadığına bakıldığında ise, *Sahîh*'te başkaca bâblarda *İbn Numeyr – A‘meş* tarikiyle serdedilmiş on bir rivayetin var olduğu görülür. Yani, ikinci ihtimal de uygun değildir.

Rivayet dikkatli incelendiğinde İbn Huzeyme'nin kullandığı bütün rivayetlerde A‘meş'in hadîsi Ebû Sâlih'ten aldığı gözükmemektedir. Müellifin diğer tariklerde bir sıkıntı görmezken İbn Numeyr – A‘meş tarikinde problemin olduğunu belirtmesi sebebiyle A‘meş'in hadîs dinlediği Ebû Sâlih de önem kazanmaktadır. *Sahîh* içerisinde *İbn Numeyr – A‘meş – Ebû Salih* tarikiyle dört rivayet mevcuttur. Dolayısıyla rivayeti ifsat eden unsur bu üç râvinin birbirinden rivayette bulunması da olamaz. Netice olarak tek ihtimal, mezkûr üç râvinin söz konusu bu hadîsi birbirinden nakletmesinden kaynaklı bir sıkıntının olduğudur.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde yer verdiği ve imâmın cemaat için kefil, müezzinin ise ibadetlerin îfâsı noktasında mu'temet olduğunu ifade eden söz konusu bu rivayetin İbn Huzeyme tarafından müfsid olarak nitelenen *İbn Numeyr – A‘meş – Ebû Salih* tarikinde, diğer varyantlarda olmayan bir ayrıntı söz konusudur. Buna göre A‘meş

"وَلَا أَرَانِي إِلَّا قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْهُ."

"Bu rivayeti ondan (Ebû Sâlih'ten) başkasından işitmiş olduğuma ihtimal vermiyorum"

demiştir. İşte bu ayrıntı, İbn Huzeyme'yi bahse konu tarikin müfsid kabul edilmesi düşüncesine götürmüştür. Çünkü bu ziyade hadîsin başka varyantlarının bulunmayacağı sonucunu doğurmaktadır. Oysaki başta Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde olmak üzere aynı rivayetin, *A‘meş – Raculun – Ebû Sâlih* şeklinde ismi meçhul bir râvi araya girmiş olarak nakilleri mevcuttur.³⁰⁷ Dolayısıyla İbn Huzeyme, A‘meş'in bu hadîsi Ebû Salih dışında başkaca râvilerden de dinlediğini düşünmektedir. Oysaki İbn Numeyr'den gelen rivayette

³⁰⁶ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-‘Askalânî, *Ta‘rîfu ehli't-takdîs bi merâtibihî'l-mevsûfîne bi't-tedlîs* (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 't.y.'), 1: 33.

³⁰⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 232.

bu ihtimalin önü kapatılmaktadır. Dolayısıyla da İbn Huzmeye İbn Numeyr'den gelen rivayetteki bu ziyadenin senedi ve dolayısıyla hadîsi ifsad ettiğini belirtmektedir.

İki sika râvinin birbirinden yaptığı ancak bir yönüyle sıkıntılı rivayetlere ilişkin İbn Huzeyme'nin tasarruflarının başka yönü de ma'mûlun bih olan rivayetin ilgili tarikinden başka varyantının olmamasıdır. Yaralı ya da çiçek hastalarının teyemmüm etmesine cevaz verilmesine ilişkin bâbda kullandığı rivayet,

Cerîr - A'tâ b. es-Sâib – Sa'id b. Müseyyib – İbn. Abbâs – Hz. Peygamber
kanalıyla gelmektedir. Rivayetin akabinde İbn Huzeyme,

"هَذَا حَبْرٌ لَمْ يَزْعُمُهُ غَيْرُ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ."

diyerek³⁰⁸ söz konusu bu haberin³⁰⁹ başka merfû tarikinin bulunmadığına işaret etmektedir. Böylesi bir izah tarzı ilk bakışta rivayetin sahîh kabul edilmekle birlikte garîb olması sebebiyle yapıldığı ihtimalini akıllara getirmektedir. Zira senetteki râvilerin tamamı hadîs münekkitletlerince sika kabul edilmektedir. Ancak rivayet yer aldığı kaynaklar itibarıyla tetkik edildiğinde İbn Huzeyme'nin bu kısa açıklamasının altında farklı bakışın olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hadîs literatürü incelendiğinde ilgili haberin merfû başka bir versiyonu bulunmadığı söylenebilir. Söz konusu bu rivayet zinciriyle alakalı yapılan değerlendirmeler incelendiğinde ise meselenin sadece hadîsin garabeti ile sınırlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira İbn Huzeyme'den kısa bir süre evvel yaşamış olan Bezzâr'a (v. 292/905) göre ilgili hadîs bu lafızlarla İbn Abbâs'tan başka bir sahabî tarafından nakledilmediği gibi Cerîr dışında başka hiçbir râvi de bu haberi Atâ'dan dinlememiştir.³¹⁰ Bezzâr'ın, sahabî ifradının yanında, Cerîr'in Atâ'dan nakline atıfta bulunması önemlidir. Senette Cerîr olarak ismi geçen râvi, Cerîr b. Abdulhamid b. Cerîr olup 188/804 senesinde vefat etmiş tebeu't-tâbiînden sika bir râvidir. Atâ' b. Sâib 136/754 yılında yaşamını yitirmiş, Kûfeli muhaddis tabiîlerdendir. Kaynaklarda Atâ'nın ömrünün son dönemlerinde ihtilâta uğradığı özellikle de Cerîr'in kendisinden dinlediği hadîslerin bu sürece tekabül

³⁰⁸ "Bu, Atâ b. es-Sâib'den başka kimsenin merfû olarak nakletmediği bir haberdir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 138.

³⁰⁹ Mevcut haberin diğer tarihleri için bk. Ali b. Ömer Ebü'l-Hasen ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1966), 1: 177; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 284.

³¹⁰ Bezzâr, Ebû Bekir b. Ahmed, *Müsnedü Bezzâr*, 2: 189.

ettiği hususîyetle belirtilmektedir.³¹¹ İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde kullandığı bu rivayet de başkaca münekkitler tarafından ilgili gerekçe ile zayıf kabul edilmiştir.³¹²

Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin, “هَذَا حَبْرٌ لَمْ يَرْفَعْهُ غَيْرُ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ” şeklindeki değerlendirmesi üstün körü seçilmiş bir izah biçimi değildir. Kendisi Atâ' b. Sâib'in ömrünün son dönemlerinde ihtilata maruz kaldığını bilmektedir. Ancak elinde, yaralı ya da çiçek hastalarının teyemmümüne cevaz veren başka sahîh bir haber bulunmadığı için bu bilgiyi vermiş olmalıdır. Her ne kadar daha net ifadeler kullanması gerekli olsa da rivayetin sıhhat durumuna ilişkin böylesi bir bilgilendirme önemlidir.

Zayıf kabul edilen ve ifadelerinden İbn Huzeyme'nin de bu durumdan haberdar olduğu anlaşılan bir rivayeti, eserine koymasına ilişkin söylenebilecek şey ise, fıkıh literatürü içerisinde kabul görmüş ve uygulanagelen hükmün³¹³ rivayet formunun varlığına işaret etmek olsa gerektir. Böylesi bir tatbîk Ehl-i hadîs ulemâsının fıkhu'l-hadîs oluşturma çabası olarak değerlendirilebilir. Var olan fikhî bir hükmün dayanak noktasını hadîslerden oluşturma gayreti Ehl-i hadîs'in genel teamülüdür.

2.1.1.6. Rivayetin Kaynağına İlişkin Değerlendirmeler

Hadîs usûlü içerisinde rivayetin kaynağı meselesi; kutsî, merfû, mevkûf ve maktû' başlıkları altında ele alınmış ve söyleyeni itibarıyla haberler bu şekilde taksim edilmiştir. Bu bağlamda, bir sözün Hz. Peygamber'e aidiyeti, sahâbeye ait bir haberin Peygamber tarafından dile getirilmiş zannedilerek aktarılması veya bunun tam aksi durumlar da ortaya çıkabilmiştir.³¹⁴ Hatta bazen bu yanlış konumlandırma sebebiyle fikhî hükümler dahi tesis edilmiştir.

³¹¹ ez-Zehebî, *Siyer*, 9: 10-12.

³¹² Örneğin; Şuayb Arnavud mezkûr hadisteki zayıflığı ihtilât ile ilişkilendirmiştir. Buna göre Cerîr bu rivayeti Ata'nın ihtilatından sonra kendisinden dinlemiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 5: 175. (Çalışmamızda Ahmed b. Hanbel'e ait Müsned'in 6 ciltlik Concordance uyumlu baskısını kullanmakla birlikte, burada Şuayb Arnavud baskısından alıntıda bulunmamız sebebiyle bu modern baskıyı kaynak göstermek zorunda kaldık.)

³¹³ Heyet, *Ahkâmu't-teyemmüm* (Birleşik Arap Emirlikleri: 'y.e.y.', 2013), 9.

³¹⁴ Sahâbe kavlinin merfû rivayet kabul edilerek üzerine hüküm bina edilmesine ilişkin bk. Yusuf Suiçmez, “Ref Problemi Etrafında Tartışmalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6, sy. 1 (2008), 189-198; Yusuf Suiçmez, “Ref Problemi”, *İslâmiyât* 10, sy. 2 (2007), 123-146; İsa Akalın, “Erkeğe, Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz” Rivâyetinin Merfû Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13, sy. 26 (2015): 143-159; Kamil Çakın, “Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”, *Dinî Araştırmalar* 1, sy. 1 (1998): 5-30.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'te rivayetin kaynağına ilişkin bazı tespitlerde bulunduğu söylenebilir. Bunu yaparken genel olarak bahse konu durumdan hareketle ortaya çıkabilecek fikhî hükümlere karşı tavrını göstermektedir. Örneğin, kadınların mescitlere alınmaması gerektiğine ilişkin İbn Abbâs'tan nakledilen bir haber verdikten sonra,

"الْحَبْرُ مَوْقُوفٌ غَيْرُ مُسْنَدٍ."

şeklinde bir değerlendirmede bulunur.³¹⁵

Kadınların mescitlerden alıkonulup konulamayacağı, sahâbe döneminden itibaren tartışılmıştır. Bu bağlamda İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'te zikrettiği rivayet de başta olmak üzere, kadının evinde kılacağı namazın mescitte kılacağı namazdan daha hayırlı olduğuna³¹⁶ hatta evinin de dip köşelerinde kılmasının faziletine³¹⁷ ilişkin haberler dayanak gösterilerek kadınların mescide girmemeleri gerektiği dile getirilmiştir.

Oysaki kadınların geceleyin dahi mescide gitmelerine izin verilmesini ifade eden,³¹⁸ eşlerinden camiye gitmek için izin isteyen kadınlara müsaade edilmesi gerektiğini belirten,³¹⁹ kadınların camiye gitmelerine engel olunmamasını salık veren³²⁰ birçok rivayet mevcuttur. Keza Hz. Âişe kadınların camiye alınmamalarının sebeplerini Hz. Peygamber'den sonra bozulan ortama bağlayarak, "Eğer Hz. Peygamber bu dönemde kadınların yaptıkları yeni bazı olumsuzlukları görseydi İsrailoğullarının men ettiği gibi onları camiden men ederdi." şeklinde bir ifade kullanmış, şahsi kanaatini bildirmiştir. Ayrıca yukarı da zikredilen ve Hz. Peygamber'e ref' edilen rivayetlerin hemen tamamına yakını mevkûf olarak da nakledilmiş ve bu rivayetler arasında kaynak sorunu olabileceği de ifade edilmiştir.³²¹ Dolayısıyla İbn Huzeyme rivayetin mevkûf olduğunu hususîyetle belirtmek suretiyle, ilgili rivayetten hareketle ortaya konulacak fikrî tartışmalar ve fikhî

³¹⁵ "Bu haber mevkûftur, müsned/merfû değildir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 99.

³¹⁶ Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 52.

³¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 297, 301; Ebü'l-Hasen el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk: Hişamuddîn el-Kutsî (Kahire: Mektebetü'l-kutsi, 1994), 2: 33.

³¹⁸ Buhârî, *Sahîh*, Cumua 13; Müslim, *Sahîh*, Salât 139.

³¹⁹ Buhârî, *Sahîh*, Ezân 162, Cumua, 13; Müslim, *Sahîh*, Salât 137, 139; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 52; Tirmizî, *Sünen*, Cumua 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 98, 127, 143, 145.

³²⁰ Buhârî, *Sahîh*, Cumua, 13; Muslim, *Sahîh*, Salât, 136; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât, 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 16, 151, 438, 470, 528.

³²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Salih Karacabey, "Hadislerin Metin Tenkidinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (2000).

hükümlerde Hz. Peygamber'e dayandırılacak bir yönün olmadığına da işaret etmek istemektedir.

İbn Huzeyme'nin kadınların mescitlerden alı konulması gibi bir görüşe sahip olmadığına bir diğer göstergesi de bahse konu rivayeti ele aldığı başlıktır. İlgili hadîs *Sahîh*'te

"بَابُ ذِكْرِ بَعْضِ أَحْدَاثِ نِسَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ مُبْعَنُ الْمَسَاجِدِ."

isimli bâb altında zikredilmiş³²² ve Yahudîlerin bir takım uygulamalarına işaret etmek üzere kullanılmıştır.

Netice olarak, İbn Huzeyme'nin bu mesele özelindeki yaklaşımı kadınların mescitlere gelmesi noktasında var olan gayr-i resmî yasaklama girişimlerini kabul etmediğidir. Bunu yaparken karşı tarafın delil olarak kullandıkları rivayetlerin mevkûf olduğunu belirterek fikhî hüküm bia etmek konusunda mezkûr rivayetlerin merfû haberler gibi değerlendirilemeyeceğine işaret etmiştir. Keza bahse konu hadîsi Yahudîlerin uygulamalarının ifade edildiği bâb altında zikretmesi de aynı eğiliminin bir yansımasıdır.

İbn Huzeyme kimi zaman da rivayetin kaynağında var olan karışıklığa doğrudan değinerek izahlarda bulunur. Kullanın amellerinin her Cuma günü Allah'a arz olunduğunu belirten hadîsin ardından,

"هَذَا الْحَبْرُ فِي "مُوطَأِ مَالِكٍ" مُؤْتَفُوفٌ غَيْرُ مَرْفُوعٍ، وَهُوَ فِي "مُوطَأِ ابْنِ وَهْبٍ" مَرْفُوعٌ صَحِيحٌ."

der³²³ ve Mâlik'in Muvatta'ında bu rivayetin mevkûfen verildiğini ancak İbn Vehb'in Muvatta'ında ise merfû tarihinin zikredildiğini söyler. Kendi kanaatini ise İbn Vehb'in rivayeti için kullandığı, "مَرْفُوعٌ صَحِيحٌ" tabirinden anlamak mümkündür.

Netice itibarıyla İbn Huzeyme, üzerinde tartışmanın var olduğu rivayetlerin kaynağına değinerek bir taraftan aidiyete ilişkin ortaya çıkabilecek problemlerin; diğer taraftan da fikhî anlamda yaşanabilecek hükmî sıkıntıların önünü kapatmıştır.

³²² "Kendilerinin mescitlerden men edilmelerine sebep teşkil eden Benî İsrâîl kadınlarına dair bazı hadiselerin zikri ile alakalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 99.

³²³ "Bu haber Malik'in Muvatta'ında merfû değil mevkûftur. İbn Vehb'in Muvatta'ında ise merfû olup sahihtir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 299.

2.1.1.7. Senetteki İletlere Yönelik Değerlendirmeler

Senetteki illetleri görebilmek, hadîs ilminin inceliklerine vakıf olan kimselerin becerisidir.³²⁴ Bu bağlamda bakıldığında, rivayetlerin illetlerini izah sadedinde İbn Huzeyme'nin uygulamaları üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi; *Sahîh*'te bazı bâb başlıklarını “بَابُ ذِكْرِ عِلَّةٍ...” şeklinde oluşturmasıdır. Böylesi bir başlıklandırma ile kimi zaman senede kimi zaman metne ilişkin illetli duruma işaret eder.³²⁵ Kendisinin rivayetlerde var olan illetleri tespit noktasında bir diğer tasarrufu da hadîslerin sonunda yaptığı açıklamalardır. Örneğin, pisliğe basmaktan dolayı abdest almanın gerek olmadığını delillendirdiği bâbda;

A‘meş – Şakîk (v. 82/702)

A‘meş – Zührî

A‘meş – el-Mahzûmî

tarikleri ile aynı rivayetin üç versiyonunu zikreder. Rivayetlerin akabinde ise,

"هَذَا الْحَبْرُ لَهُ عِلَّةٌ. لَمْ يَسْمَعْهُ الْأَعْمَشُ عَنْ شَقِيقٍ، لَمْ أَكُنْ فَهَمُّهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَمَلَيْتُ هَذَا الْحَبْرَ."

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme, A‘meş’in Şakîk’ten ilgili haberi işitmediğini ve bunun bir illet olduğunu ifade etmektedir. *Sahîh* incelendiğinde A‘meş’in Şakîk’ten rivayet ettiği dört hadîs mevcuttur.³²⁶ Dolayısıyla burada sıkıntı, bahse konu hadîsin semâi noktasında değildir. Zaten kaynaklarda bu iki râvinin birbirinden hadîs dinlemesi noktasında bir sıkıntı görülmemiştir.³²⁷

Burada illet olarak görülen hususu anlamak için bâbda yer alan rivayetlerin lafız farklılıklarını irdelemek gerekmektedir. A‘meş - Şakîk kanalıyla gelen ve İbn Huzeyme’nin illetli olarak nitelediği rivayet,

"كُنَّا نُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَلَا نَتَوَضَّأُ مِنْ مَوْطِي."

³²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Mahir Yasin el-Fuhl, *Eseru 'ileli'l-hadîs fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Amman: Dâru'l-ammâr, 2000), 13-15.

³²⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 329; 3: 126, 286, 293.

³²⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 136, 269, 348, 4: 107.

³²⁷ ez-Zehebî, *Siyer*, 4: 162.

şeklindedir.³²⁸ Kaynaklarda A‘meş’in Şakik’ten böyle bir rivayetine rastlanmamaktadır. Ancak aynı hususa işaret eden, mefhum itibarıyla aynı, lafız olarak ise yukarıdaki rivayete benzer ve yine A‘meş –Şakîk kanalıyla gelen

"كُنَّا لَا نَكْفُ شَعْرًا وَلَا تَوْبًا فِي الصَّلَاةِ، وَلَا نَتَوَضَّأُ مِنْ مَوْطِيءٍ."

rivayeti başta Ebû Dâvud’un *Sünen*’i olmak üzere ilk dönem musannefatı içinde sıklıkla yer verilmiş bir rivayettir.³²⁹ İbn Huzeyme bâbın devamında yaptığı açıklamada bu rivayeti de kullanarak söz konusu illetin niteliğine de işaret etmektedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme iki râvinin birbirinden yaptığı rivayetler arasında meydana gelen böylesi bir karışıklığı tespit etmiştir.

İbn Huzeyme’nin senetteki illetleri işaret etmeye yönelik bir diğer yaklaşımı, her ne kadar illet olduğunu doğrudan ifade etmese bile, bu başlık altında değerlendirilebilecek yorumlarıdır. Senetteki illetin en önemli yönlerinden birini teşkil eden, râvilerin birbirinden hadîs dinleyip dinlemediklerinin tespiti, İbn Huzeyme’nin *Sahîh*’te üzerinde ciddi mesai harcadığı anlaşılan bir sahadır. Kendisi birbirinden hadîs dinlemediğini düşündüğü ya da bu bağlamda bir hatanın olduğunu kabul ettiği senetler için, “في القلب” ifadesini kullanır. *Sahîh* içerisinde otuzun üzerinde yerde böylesi izahları görmek mümkündür. Râvilerin birbirinden hadîs alıp almadıklarına dair şüphelerini bazen, “في القلب” tabiri ile formüle eden İbn Huzeyme, bazen de bunu ilgili haberi takiben ayrıntılı izahlarla yapar. Bunun örnekleri çoktur. *Sahîh*’te bir râvinin senette ismi geçen şeyhinden hadîs alıp almadığı konusunda İbn Huzeyme’nin değerlendirmeleri bu açıdan ele alınabilir.³³⁰ Kâmetteki lafızların kaçar kez okunması gerektiğine dair söz konusu rivayeti verdikten sonra İbn Huzeyme,

"عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ لَمْ يَسْمَعْ هَذَا الْحَبْرَ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ . إِنَّمَا رَوَاهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ ."

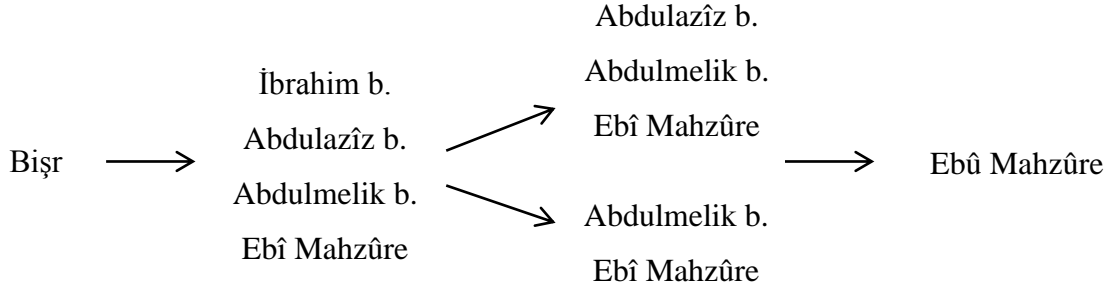
³²⁸ “Biz Nebî (s.a.v.) ile birlikte namaz kııldık ve pisliğe basmaktan ötürü abdest almazdık.” Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 1: 234.

³²⁹ “Biz namazda saçın ve elbisenin yere değmesine mani olmazdık. Pisliğe basmaktan dolayı da abdest almazdık.” Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ Abdurrezzak es-San‘ânî, *Musannefü Abdurrezzak*, thk: Habîbürrahmân el-A‘zamî (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmi, 1403), Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 80; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü’s-salât 67.

³³⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 195.

Abdulazîz b. Abdulmelik bu haberi Ebû Mahzûre'den dinlememiştir. Aslında (Abdulazîz b. Abdulmelik) bu hadîsi Abdullah b. Muhayrîz'den, o da Ebû Mahzûre'den rivayet etmiştir.

der. Rivayetin senet şeması şu şekildedir:



Senedin yapısına dikkat edilirse İbrahim, Abdulazîz, Abdulmelik ve Ebû Mahzûre arasında baba-oğul ilişkisi vardır. Yani senedin ilk kısmına göre İbrahim, hadîsi babası Abdulazîz'den, o da dedesi Ebû Mahzûre'den dinlemiştir. İkinci kısmına göre ise İbrahim dedesi Abdulmelik'ten, o da babası Ebû Mahzûre'den dinlemiştir. İbn Huzeyme ise ismi geçen râvilerden Abdulazîz b. Abdulmelik'in hadîsi dedesi Ebû Mahzûre'den doğrudan dinlemediğini, arada Abdullah b. Muhayrîz isminde bir râvinin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. İbn Huzeyme'nin, bâbın bir sonraki hadîsinde bahse konu habere de yer vermesi, bu nüansın farkında olduğunu gösteren bir çözüm önerisi niteliğindedir. Bu yolla hem aile bireylerinin birbirinden rivayeti sebebiyle, hem de bir râvinin aynı konudaki rivayetlerinin birbiriyle karıştırılması yüzünden ortaya çıkan ve ilk bakışta anlaşılması çok da kolay olamayan bu probelem, çözümü ile birlikte ortaya konmuştur. Tahvil içeren bir senette bu ayrıntıyı tespit etmek, senet sitematiği ve râviler arası hadîs tahdîsi konusunda donanım gerekmektedir.

Her ne kadar İbn Huzeyme illetlerin tespiti noktasında böylesi izahlar getirirse de, *Sahîh*'te kimi senet değerlendirmelerinde tam bir neticeye varamadığını belirterek ilgili konudaki şüphesini de zikretmekten çekinmez. Örneğin, Namaz kitabında kadının evinde namaz kılmayı mescitte kılmaya tercih etmesine ilişkin yer verdiği ve metin olarak birbirinin aynısı iki rivayetin ardından,

" (وَلَا هَلْ سَمِعَ قَتَادَةَ هَذَا الْخَبَرَ عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ؟)، لِرَوَايَةِ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ هَذَا الْخَبَرَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، لِأَنَّهُ
 أَسْفَطَ مُورِقًا مِنَ الْإِسْنَادِ. وَسَعِيدُ بْنُ بَشِيرٍ أَدْخَلَ فِي الْإِسْنَادِ مُورِقًا، وَإِنَّمَا شَكَّكَتُ أَيْضًا فِي صِحَّتِهِ، لِأَنِّي لَا أَفُفُ عَلَى سَمَاعِ
 قَتَادَةَ هَذَا الْخَبَرَ مِنْ مُورِقٍ. "

Katâde (v. 117/735) bu haberi Ebü'l-Ahves'ten işitti mi? (şeklindeki bir soru) Süleyman et-Temîmi rivayetinde Katâde'nin Ebü'l-Ahves'ten (arada bir isim olmaksızın) naklettiği haber sebebiyledir. Çünkü bu haberde o, Muverrik'i senetten düşürmüştür. Sa'îd b. Beşîr ise Muverrik'i senede dahil etmiştir. Ben bu rivayetin de sıhhatinden şüphe ettim. Zira Katâde'nin mezkûr rivayeti Muverrik'ten dinlediği konusunda da emin değilim.

şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Bu ifadelerin net bir şekilde anlaşabilmesi için zikredilen iki rivayetin senetlerini görmek gerekmektedir. Senetlerin yapısı şöyledir:

Ebû Tâhir – Ebû Bekir – Ahmed b. Mikdâm – Mu'temir – Babası (Süleyman et-Temîmî) – **Katâde** – **Ebü'l-Ahves** – Abdullah b. Mes'ûd

Ebû Tâhir – Ebû Bekir – Muhammed b. Yahyâ – Muhammed b. Osman – Sa'îd b. Beşîr – **Katâde** – **Müverrik** - **Ebü'l-Ahves** – Abdullah b. Mes'ûd

İbn Huzeyme bu iki senet özelinde Katâde'nin Ebü'l-Ahves'ten rivayeti noktasında şüphe duyduğu gibi, aynı şekilde Katâde'nin Müverrik vasıtasıyla Ebü'l-Ahves'ten söz konusu hadîsi dinlediğinden de emin değildir. Bu karışıklığı izah edebilmek için *Sahîh*'te Katâde'nin bu iki isimden rivayet alıp almadığı hususu önem arz etmektedir. Bu bağlamda bakıldığında, *Sahîh*'te Katâde'nin Ebü'l-Ahves'ten doğrudan aldığı rivayetin olmadığı görülür. Sadece bir yerde,³³¹ arada Ukbe b. Vessâc aracılığıyla ondan nakilde bulunmuştur. Yani İbn Huzeyme, Katâde'nin Ebü'l-Ahves'ten hadîs dinlemesine ilişkin şüphesinin sadece sözde kalmadığı, bizzat eserindeki hadîs seçimleriyle de kendisini göstermektedir. Aynı şekilde, Katâde'nin Müverrik'ten yaptığı, bahse konu rivayet dışında, herhangi bir nakil de *Sahîh*'te yer almamaktadır.

İbn Huzeyme'nin sıhhatinden emin olmadığı böylesi rivayetleri *Sahîh*'inde kullanma gayesinin ne olduğu, bu mesele özelinde, önemlidir. Rivayet şu şekildedir:

"إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ، وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنْ وَجْهِ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا."

³³¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 713.

Kadın avrettir. O dışarı çıktığında şeytan ona gözünü diker. Kadın için Rabbinin rızasına en yakın yer, evinin içidir.

İbn Huzeyme bu hadîsi kadının evinde namaz kılmasının mescitte namaz kılmasından daha efdal olup olmadığını irdelediği bölüm içerisinde kullanmaktadır. Bâb başlığı altında kadınların mescitlerde de namaz kılabilceğini ancak evinde kılacağı namazın daha hayırlı olduğunu belirten *iki* rivayet verdikten sonra bu hadîse işaret eder ve rivayetin her iki senedinden de şüphe duyduğunu belirtir. Burada İbn Huzeyme'nin kadınların mescitte namaz kılmasında bir beis olmadığı görüşünü kabul ettiğini söylemek hatalı olmaz. Ancak sıhhatinden emin olmadığı rivayetlerde ise kadının mutlak manada evde kalmasından bahsedilmekte, namaz için mescide çıkışlarına değinilmemektedir. Dolayısıyla, evde kılması daha faziletli olmasına karşın mescitlerde kılmasında da bir sakınca olmadığı görüşünü benimseyen İbn Huzeyme'nin kadınların normal şartlarda da evde kalması sonucunu doğuracak bu rivayeti senet açısından şüphe duymanın ötesinde mefhum olarak da benimsemediği, buna işaret etmek için de rivayeti zikrettikten sonra şüphesini dile getirdiğini söylemek gerekir.

Netice olarak, "Senet Tetkiki" üst başlığı altında ele alınan; senedin garabetine işaret ederek bu haliyle hadîsin değerini belirtmek, tedlîs, irsâl ya da idrâce ilişkin hususları belirleyerek gerekçelendirmek, sika râvilerin rivayetlerini toptan kabulcü bir yaklaşım yerine her rivayet özelinde ele alarak incelemek, özellikle üzerine hüküm bina edilebilecek rivayetlerde kaynak sorununa inebilmek ve buradan hareketle rivayetlerdeki illetlerin tespitini yapmak, İhtilâfû'l-hadîs sahasında -mutlak surette- gerekli meziyetlerdir.

2.1.2. Râvi Tanıtımı

Hadîs ulemâsı nezdinde râvilere ilişkin bilgi sahibi olmak, en az rivayet bilgisi kadar kıymetli addedilmiştir. Örneğin Buhârî, talebelerine yaptığı tavsiyelerde, birinden hadîs yazarken; onun ismini, künyesini, nisbesini ve hadîsi tahammül keyfiyetini mutlaka

öğrenmeleri gerektiğini ifade etmiştir.³³² Dikkat edilecek olursa Kütüb-i Sitte müelliflerinin neredeyse tamamının rical bilgisine yönelik eserleri mevcuttur.³³³

İbn Huzeyme de *Sahîh*'i içerisinde, râvileri kimi zaman "hâl" kimi zaman da "ayn" olarak tanıtmaya yoluna gitmiştir. Söz konusu tanıtmaya şekillerini şöyle tasnif etmek mümkündür:

İbn Huzeyme bazen, senette sadece künyesi verilen râvinin kim olduğunu açıklar. Örneğin; Vudû Kitabı'nda senette ismi Ebû Mu'âz olarak zikredilen kişiye ilişkin,

"أبو معاذ هذا هو عطاء بن أبي ميمونة."

şeklinde bir bilgilendirmede bulunur.³³⁴ *Sahîh* içerisinde böylesi örnekler çoktur. Bazen de senette ismi zikredilmeyen ve hakkında da neredeyse hiçbir bilginin bulunmadığı bir râvinin kim olduğunu izah eder. Namazda parmak çıtlatmanın abdesti bozup bozmadığına dair yer verdiği bir rivayette,

"رجل من بني سالم"

olarak ifade edilen kişinin Sa'd b. İshâk olduğunu,

"سَعْدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ كَعْبٍ هُوَ مِنْ بَنِي سَالِمٍ."

diyerek belirtir.³³⁵

Râvi isimlerine ilişkin açıklamalarının yanında İbn Huzeyme, bazen de râvilerin birbiriyle karışma ihtimaline de değinir. Bu izahlar kimi zaman, aynı isme sahip olması sebebiyle bir râvinin meşhur olan diğer râvi ile karışmasını önlemeye yöneliktir. Öksürmenin namazı bozup bozmayacağı ile alakalı rivayetin senedinde râvi ismi Abdullah b. Amr b. As olarak geçmektedir. İbn Huzeyme, rivayetin hemen ardından,

"لَيْسَ هُوَ عَبْدَ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ السَّهْمِيِّ."

³³² Ebû'l-Abbâs b. el-'Arîf, *Miftâhu's-sa'âde ve tahkîku tarîki's-si'âde*, thk: İsmet Abdullatîf Dendeş (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1992), 1: 131-132; ez-Zehebî, *Siyer*, 12: 408, 417.

³³³ Örneğin; Buhârî'nin et-Târîhu'l-Kebîr'i, Müslim'in; et-Tabakât, Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ, el-Münferidât ve'l-vuhdân, Ricâlû Urve b. ez-Zübeyr ve cemâ'atün mine't-tâbi'in ve gayrihim isimli çalışmaları; Tirmizî'nin; el-'İlelü'l-kebîr, el-'İlelü's-sağîr, Kitâbü'l-esmâ ve'l-künâ'sı, Ebû Dâvud'un Mâ tefferede bihî ehlü'l-emsâr'ı, Nesâî'nin; ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn, el-Künâ ile el-Cerh ve't-ta'dîl'i, İbn Mâce'nin, Târîhu'l-hulefâ ve et-Târîh adını taşıyan eserleri bunlar arasında gösterilebilir.

³³⁴ "Buradaki Ebû Mu'âz Atâ b. Ebû Meymûne'dir." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 46, 82, 250.

³³⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 228.

demek suretiyle ilgili râvinin meşhur sahabî Abdullah b. Amr b. As ile karıştırılmaması gereğine vurgu yapmaktadır.³³⁶ İbn Huzeyme'nin râvi isimlerindeki benzerlikten kaynaklı problemleri giderirken uyguladığı bir başka metot ise; râvinin yanlış değerlendirmelerini ortaya koymak şeklinde kendisini göstermektedir. Yani yukarıdaki ilk örnek hata ihtimalinin önüne geçmeyi amaçlarken, burada ise var olan hatanın düzeltilmesi söz konusudur. Namaz Kitabı'nda ilgili bâbda geçen rivayette Abdulcebbar b. Vâil olarak belirtilen isme ilişkin İbn Huzeyme,

"هَذَا عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلٍ لَا شَكَّ فِيهِ. لَعَلَّ عَبْدَ الْوَارِثِ، أَوْ مَنْ دُونَهُ شَكَّ فِي اسْمِهِ."

şeklinde bir izah getirmek suretiyle senetteki ismin Alkame b. Vâil (v. ?) olması gerektiği, ancak hadîsin diğer râvilerinin zikri geçen ismi karıştırdıklarını ifade etmiştir.³³⁷ İbn Huzeyme, bu tarz müşkilâta bazen de râvi isimlerinin kalb'i sebebiyle değinir. Örneğin bir rivayette ismi Hilâl b. İyâz olarak belirtilen râviye dair,

"هُوَ عِيَاضُ بْنُ هِلَالٍ. رَوَى عَنْهُ يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ غَيْرَ حَدِيثٍ. وَأَحْسِبُ الْوَهْمَ مِنْ عِكْرِمَةَ بْنِ عَمَّارٍ حِينَ قَالَ: عَنْ هِلَالٍ
بْنِ عِيَاضٍ."

şeklinde değerlendirmelerde bulunur ve aslında râvi isminin İyâz b. Hilâl olması gerektiğine işaret eder.³³⁸

Râvilerin şahıslarına yönelik yukarıdan beri örnekleri verildiği şekliyle değerlendirmelerde bulunan İbn Huzeyme, onların "hâl" bilgilerine de gerekli gördüğü ölçüde değinir. Özellikle adalet vasfını taşımadığını düşündüğü kimseler için,

"لا اعرفه بعدالة."

ifadesiyle bir sınırlama getirir.³³⁹

İbn Huzeyme, normal şartlarda rivayetlerini eserine almayacağı bir râvinin ismini belirtir. Eğer bu râvinin hadîsini bir şekilde kullandıysa bunun da gerekçesini açıklar. Örneğin, uykudan uyanan bir kimsenin, elini yıkamadan su kabına sokmamasını konu edinen rivayetten sonra, hadîsin râvilerinden İbn Lehî'a için,

³³⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 275.

³³⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 55.

³³⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 39.

³³⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 191; 3: 246, 265.

" ابْنُ لَهَيْعَةَ لَيْسَ بِمَنْ أُخْرِجَ حَدِيثُهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ ، إِذَا تَفَرَّدَ بِرِوَايَةٍ . وَإِنَّمَا أُخْرِجْتُ هَذَا الْحَبْرَ لِأَنَّ جَابِرَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ مَعَهُ فِي
الْإِسْنَادِ . "

diyerek³⁴⁰ aslında İbn Lehî‘a’nın (v. 174/790) teferrüd ettiği hadîsleri eserine almadığını dile getirir. Burada ise söz konusu rivayeti, Câbir b. İsmâil (v. ?)³⁴¹ kanalıyla, şâhidinin bulunması sebebiyle kullandığını söyleyerek gerekçelendirir.³⁴²

Râvinin hâline ilişkin İbn Huzeyme’nin değerlendirmelerinin bir başka yönü de ilmî yetkinliğe vurgu yapmasıdır. Şurası bir gerçektir ki hadîs ulemâsı nezdinde râvilerin hadîsleri kıymetlendirebilme becerisi önemsenmiştir. Örneğin Buhârî, İbn Ebî Leylâ’nın (v. 83/702) güvenilir bir râvi olmasına karşın, hadîsin sahîhi ile sakîmini ayırt edemediği için ondan hadîs almadığını belirtmiştir.³⁴³ İbn Huzeyme de râvinin ilmi donanımını adalet ve zabtıyla doğru orantılı olarak ele almaktadır. İki secde arasında tekbir getirilirken ellerin kaldırılmasına ilişkin açtığı bâbda üç rivayete yer veren İbn Huzeyme, son hadîste ismi geçen Osman b. el-Hakem el-Cüzâmî (v. 183 /800) için,

" أَوَّلُ مَنْ أَقْدَمَ مِصْرَ بَعْلَمَ ابْنِ جُرَيْجٍ أَوْ بَعْلَمَ مَالِكٍ ، عُمَانُ بْنُ الْحَكَمِ الْجَنْدَامِيُّ "

şeklinde³⁴⁴ değerlendirmelerin yapıldığını ve kendisinin İbn Cüreyc (v. 150/767) veyahut Mâlik’in rivayetlerini Mısır’a ilk getiren kişi olduğunu ve hemen akabinde de,

"وكان من خيار الناس."

nitelemesinde bulunarak onunla ilgili fikrini dile getirir.³⁴⁵ Elbette İbn Huzeyme’nin böylesi bir izah çabasına girişmesinde “raf‘u’l-yedeyn” gibi bir konuda seçtiği hadîslerin sağlamlığını gözler önüne serme çabası da vardır. Zira Osman b. el-Hakem el-Cüzâmî hakkındaki olumlu değerlendirmelerin yanında, kendisinin itkan sahibi olmadığı ve

³⁴⁰ “İbn Lehî‘a, rivayetinde teferrüd etmesi halinde hadisine kitabımda yer verdiğim isimlerden değildir. Bu haberi ise senette onunla beraber Câbir b. İsmâil’in bulunması sebebiyle eserime aldım.” İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 75.

³⁴¹ Cabir b. İsmâil hakkında tabakat kitaplarında çok az bilgi vardır. Bunlar da İbn Huzeyme’nin bu sözü çerçevesinde yapılan değerlendirmelerdir. Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl*, 3:121.

³⁴² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 75.

³⁴³ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, ‘*Umdetü’l-kâri fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2001), 15: 144.

³⁴⁴ Mısır’a, İbn Cüreyc ve Malik’e ait hadis birikimini taşıyan ilk isim Osman b. el-Hakem el-Cüzâmî’dir.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 344.

³⁴⁵ “O insanların en hayırlılarından biriydi.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 344.

hadîslerinde vehme düştüğüne dair nakiller de mevcuttur.³⁴⁶ Dolayısıyla İbn Huzeyme kendi dönemi itibarıyla böylesi hassas bir konuda hadîsini aldığı râvilerin ilmi donanımına işaret ederek bir yönüyle rivayeti takviye etme yoluna gitmiştir.

İbn Huzeyme kimi zaman da hadîs tahdisinde bulunduğu râvinin cerh ya da ta'dîline ilişkin fikirlerini doğrudan verir. Namazda farz ile nafileleri peşpeşe kılmayarak arada fasıla verilmesine ilişkin görüşlerini işlediği bâbda mevkûf bir haberi tahvîl içeren senetlerle zikreder. Bahse konu farklı senetlerde ismi geçen Ömer b. Atâ isminde iki râvi için,

"عُمَرُ بْنُ عَطَاءٍ بْنِ أَبِي الْخُوَارِ هَذَا ثِقَّةٌ، وَالْآخَرُ هُوَ عُمَرُ بْنُ عَطَاءٍ تَكَلَّمَ أَصْحَابُنَا فِي حَدِيثِهِ لِسُوءِ حِفْظِهِ، فَدَرَوَى ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْهُمَا جَمِيعًا."

Bu iki isimden Ömer b. Atâ el-Huvâr'ı (v. ?) sika olarak niteleyen İbn Huzeyme; senetteki diğer Ömer b. Atâ'nın kendisiyle aynı görüşü benimseyen bir kısım münekkit tarafından hâfızasındaki zayıflık sebebiyle cerh edildiğini belirtir.³⁴⁷

İbn Huzeyme'nin hadîs râvilerini toptan kabul ya da reddeden bir bakışının olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Bu özelliğinin yansımalarını râvi değerlendirmelerinde de görmek mümkündür.³⁴⁸ Bu bağlamda kimi zaman bir râvinin kendi nezdindeki değerini gözler önüne sermek için başkaca isimlerle mukayese ettiği olur. Senette adı geçen İbn Vehb isimli râvinin ilmi derecesini göstermek için,

"ابْنُ وَهْبٍ أَغْلَمُ بِحَدِيثِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مِنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمَجِيدِ."

şeklinde bir mukayesede bulunur.³⁴⁹ Burada kıyasa esas alınan isim Ubeydullah b. Abdulmecid (v. 208/824), Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının kendisinden hadîs dinlediği bir kimsedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme bu tercihiyle, İbn Vehb'in (Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb) (v. 197/813) en az Ubeydullah b. Abdulmecid kadar değerinin olduğunu gözler önüne sermiş olmaktadır. İbn Huzeyme'nin burada, İbn

³⁴⁶ Seyyid Ebü'l-Mu'âtî, *el-Câmi' fi'l-cerhi ve't-ta'dil* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1992), 2: 181.

³⁴⁷ "Ömer b. Atâ b. Ebu'l-Huvâr sika bir râvidir. Diğer Ömer b. Atâ ise hafızasındaki zayıflık sebebiyle dostlarımızın, rivayet ettiği hadislerde kendisini kusurlu buldukları bir isimdir. İbn Cüreyc her ikisinden de rivayette bulunmuştur." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 101.

³⁴⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 375.

³⁴⁹ "İbn Vehb Medine ehlinin rivayetlerini Ubeydullah b. Abdulmecid'den daha iyi bilir." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 20.

Vehb'in meziyet ve üstünlüğünü, “بِحَدِيثِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ” ifadesi ile kayıt altına alması, onun Mâlik'in önde gelen talebelerinden olması³⁵⁰ ile alakalıdır. *Sahîh*'te İbn Vehb'in Mâlik'ten yaptığı *yetmiş beş* rivayete yer vermesi de bunun bir göstergesidir.³⁵¹

İbn Huzeyme, râvilere ilişkin gerekli addettiği bilgilendirmeleri yaparken eserin tamamında kendisini gösteren, “emin olmadığı durumlara işaret etme” tavrına, râvi tanıtımlarında da başvurur. İsmi tam olarak tespit edemediği râvilerle alakalı fikirlerini gayet ilmî bir üslupla dile getirmekten geri durmaz.³⁵²

Netice olarak, İbn Huzeyme gerek râviye ilişkin kişisel bilgilerin gerekse adalet ve zabtına dair malumata ihtiyaç hissettiği durumlarda çok ayrıntılı olmamakla birlikte bilgiler vermektedir. Söz konusu bu bilgiler, bahse konu râvilerin durumu kadar rivayette buldukları hadîslerin sıhhati hakkında da değer tespiti imkânı sunduğu için İhtilâfî'l-hadîs ilmi açısından da önemlidir. Birbirine tezat teşkil eden rivayetleri uzlaştırmadan önce sıhhat bakımından denkliğin var olup olmadığının tespiti, İhtilâfî'l-hadîs ilmi açısından öncelik taşımaktadır. Bu duruma tezin ilerleyen kısımlarında ayrıca değilinecektir.

2.2. RİVAYETLERİN METİNLERİ AÇISINDAN “SAHÎH”

İbn Huzeyme'nin senet değerlendirmelerine yönelik yaklaşımına işaretten sonra, şimdi onun metin tetkikine ilişkin ortaya koyduğu kriterlerin tespitine geçilebilir. Söz konusu bu tespitler, Ehl-i hadîsin koyu bir temsilcisi olarak kabul edilen³⁵³ İbn Huzeyme'nin, mezkûr ekolün temel yaklaşımı olan senet merkezli bir usûlün yanında, metne de değer atfeden bir sisteminin olduğuna ilişkin bilgiler sunacaktır. Zira Ehl-i hadîs hakkında dile getirilen ve metinden çok senet merkezli rivayet tahlil anlayışının yansımalarını doğrudan İbn Huzeyme'ye yüklemek, Muhtelifül-hadîs ilmi muvacehesinde derin izahları olan bir müellifin yanlış anlaşılmasına neden olacaktır.

³⁵⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, 9: 226; 227; ez-Ziriklî, *A'lâm*, 4: 144.

³⁵¹ Bu rakam, bizim tespitlerimiz neticesinde verdiğimiz bir rakamdır.

³⁵² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 116.

³⁵³ Cristopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 59; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 180.

Sened, hadîse giden yol iken metin ise hadîsin aslıdır. Bu sebeple bir ön kabul olarak, ulemânın hadîs metinleriyle daha çok meşgul olmaları beklenir. Ancak, ilk dönemden itibaren hadîs metinlerinin yeterince irdelenmediğini iddia eden başta Mu'tezilî ulemâ olmak üzere, kendilerini Ehlü'l-Kur'ân olarak nitelendiren bir kesim ile³⁵⁴ Müsteşrikler içerisinde bu iddia dile getirilmiştir.³⁵⁵

Aslına bakılırsa İslâm ümmeti, metin tenkidinin eksik kalmasından endişe duymuş ve ilk dönemlerden itibaren muhaddisler bu konuda ulemâ nezdinde ikaz edilmiştir.³⁵⁶ Şurası da unutulmamalıdır ki isnada ehemmiyet atfedildiğini kabul etmek ile metne önem verilmediğini söylemek arasında fark vardır. Zira birinde bir tespit, diğerinde ise bir itham söz konusudur. İtham ise gerçekliğini ispât noktasında delil ister. Oysaki başta Kur'an; kişiyi yalandan sakındırılmış,³⁵⁷ haber getiren kimsenin fâsık değil³⁵⁸ güvenilir olmasını³⁵⁹ salık buyurmuş, tam tespiti yapılmadan herhangi bir bilginin peşine düşülmemesi gerektiğini tenbihlemiş³⁶⁰ akla ve işin ehline müracatı emretmiştir.³⁶¹ Hz. Peygamberin de bu meyanda birçok hadîsi mevcuttur.³⁶² Bunlar metnin ehemmiyetine taalluk eden; tespit, tavsiye ve emirlerdir.

Sahâbe döneminden itibaren rivayet metinlerinin doğru bir şekilde belirlenmesi için ciddi mesailer harcanmıştır. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, Mısır Valisi Ukbe b. Âmir'i akşam namazlarını geç kıldırması sebebiyle uyarması ve insanların bu işi Hz. Peygamber'in bir uygulaması olarak algılayacaklarını söylemesi³⁶³ mezkûr gayretin sahâbe dönemindeki örneklerinden sadece biridir. Böylesi bir uyarının, hadisi doğru anlama çabasına yönelik olduğu açıktır.

³⁵⁴ Beşîr, İslâm Ahmed, *Usûlu menheci'n-nakd inde ehli'l-hadîs* (Beyrut: 'y.e.y.', 1992), 83; Ebû Reyve, Mahmûd, *Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye* (Kahire: 'y.e.y.', 1980), 378-379; Tevfik es-Sıdkî, "el-İslâmü huve'l-Kur'ânu vahdeh", *Mecelletü'l-menâr* 7, sy. 9, 515-524.

³⁵⁵ Müsteşriklerin görüşleri için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (Ankara: Otto, 2015), 40-43.

³⁵⁶ Mezkûr ikazların bir kısmı için bk. Muhammed b. Muflif el-Makdisî, *el-Âdâbü's-şer'iyye ve'l-minâhu'l-mer'iyye* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 't.y. '), 2: 122; Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed, *Difâ'ani's-sünne* (Beyrut: 'y.e.y.', 1991), 32.

³⁵⁷ Ahzâb, 33/60.

³⁵⁸ Hucûrât, 49/6.

³⁵⁹ Talâk, 65/2.

³⁶⁰ İsrâ, 17/36.

³⁶¹ Tevbe, 9/30; Nisâ, 4/83.

³⁶² Hadisler için bk. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 66-72.

³⁶³ Tirmizî, *Sahîh, Tefsîru'l-Kur'ân* 3.

Sahâbe döneminden sonra da aynı hassasiyet artarak devam etmiştir. Mâlik'in eserini sonraki kontrollerinde farketdiği ve mefhumu itibarıyla sıkıntılı gördüğü bir takım rivayetler için, "Keşke her biri için iki kamçı yeseydim de, bu hadîsleri rivayet etmeseydim" demesi,³⁶⁴ bu duyarlılığın yansımasıdır. Takip eden süreçte Amel-i Ehl-i Medîne³⁶⁵ olgusunun teşekkülü de aynı kaygının ürünüdür. Zira Amel-i Ehl-i Medîne, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin uygulamaya dönüşmüş halini gösterdiği için kıymetli kabul edilmiştir. Burada da senet tespitinden önce metin merkezli bir altyapı söz konusudur. Zaten isnad sistemi, Hz. Peygamber'e ait olmayan bir malzemenin ona ait gibi gösterilmesinin önüne geçmek içindir. Değilse, kendisinin söylediği sabit olan bir metnin senetteki kusur sebebiyle yok sayılması amacına mukarın teşekkül etmemiştir.³⁶⁶

Müstakil Usûl-i hadîs eserlerinin kaleme alındığı dönemlere gelindiğinde ise eser içeriklerinde senet odaklı bir muhteviyat takip edildiği, yadsınamaz bir gerçeklik olarak ortadadır. Ancak bu metnin ötelendiği anlamına gelmez. Çünkü metne taalluk eden, başta nâsih-mensûh ve İhtilâfî'l-hadîs esbâb-ı vürûdî'l-hadîs, garîbü'l-hadîs ve şurûhu'l-hadîs olmak üzere birçok başlık mezkûr usûl eserlerinde konu edinilmiştir.

Senedin öncelendiği fikri, gerçeklik payı olan bir tespit denemesi olsa da eksik kısımları tamamlanmadığı için farklı ve yanlı sonuçlar doğurabilmektedir. Zira hadîs değerlendirmelerinde senedin metinden çok daha üstün olduğunu savunanların belki de en fazla kullandığı veri, İbnü's-Salâh'a aittir. Buna göre tasnif devrinin meşhur eserleri oluştuktan sonra, artık hadîs tenkidine gerek yoktur. Bağlamından koparılarak kullanılan bu ifadenin yanında, kendisinin mevzuyu daha bütüncül anlamaya katkı sağlayacak başkaca izahları da mevcuttur. Örneğin ona göre, sahîh senedi bulunmayan bir rivayet, metni itibarıyla de zayıf olmak zorunda değildir. Ya da senedi kuvvetli olan her hadis de sağlam bir metin içermeyebilir.³⁶⁷

³⁶⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Nasîhatu ehli'l-hadîs* (Zürka: Mektebetü'l-menâr, 1408), 34.

³⁶⁵ Bu kavramın anlamı noktasında bk. İzmirli İsmail, "Amel-i Ehl-i Medine Nedir?", Sadeleştiren: Ali Duman, *Hikmet Yurdu* 8, sy.16, (2016): 231-240.

³⁶⁶ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li es'ileti'l-'aşrati'l-kâmile* (Haleb: Mektebetü matbûâtî'l-İslâmiyye, 1984), 238.

³⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 38; Nüreddin el-Itr, *Menhecü'n-nakd*, 274; Cemal b. Muhammed es-Seyyid, *İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye ve cuhûdühü fi hidmeti's-sünneti'n-nebeviyye ve ulûmihâ* (Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 2004), 1: 356.

Usûl-i hadîs içerisinde yer etmiş mezkûr ifade tarzının yanında, âlimlerin bir rivayeti kullanıyor olması ya da ümmetin uygulayageldiği hükümlerin değeri, bazen senet itibarıyla sahîh olmayan hadîslerin kabulüne zemin hazırlar. Örneğin Tirmizî *Sünen*'inde bizzat kendisinin zayıf olarak nitelediği kimi rivayetlerin³⁶⁸ ardından yaptığı yorumlamalarda, "وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا" diyerek her ne kadar hadîs zayıf kabul edilse de, âlimlerin bu rivayete göre hüküm verdiğini ifade etmektedir.

İbn Huzeyme'ye varıncaya kadar geçen süreçte rivayetlerde metnin ehemmiyeti, gerek söylem gerekse eylemsel planda ortaya konmaya çalışılmıştır. *Sahîh*'te de bu meyanda metnin ehemmiyetine yönelik birçok nüans söz konusudur. Örneğin, yukarıda bahsi geçen ve ulemânın sırf muhtevasının sıhhati sebebiyle senedine bakılmaksızın rivayetlerin kullanılması İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde, "إِنْ صَحَّ الْحَبِيرُ" tabiri ile verdiği bazı rivayetlerin akabinde tatbîk edilmiştir. Söz konusu bu tabir, musannif İbn Huzeyme'nin kullanımında daha çok hadîsin senedine ilişkin bir temkîni ifade ediyor olsa da, metne taalluk eden yanları da vardır. Şöyle ki, kimi zaman kendisinin, rivayetin metnine duyduğu güven senedin önüne geçer ve bu rivayeti eserine almayı uygun gördüğünü belirtir.³⁶⁹ Akşam ve yatsı namazlarının cemaatle kılınması durumunda ilk iki rekatlerinde kiraatin cehri olmasına dair açtığı bâbda yer alan rivayetlere ilişkin,

"وَأَمَّا خَرَجْتُ هَذَا الْحَبِيرَ فِي هَذَا الْكِتَابِ إِذْ لَا خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي صِحَّةِ مَتْنِهِ، وَإِنْ لَمْ يَثْبُتِ الْحَبِيرُ مِنْ جِهَةِ الْإِسْنَادِ الَّذِي نَذَرْتُهُ."

"Ben bu habere bu kitapta yer verdim. Çünkü her ne kadar bahse konu ettiğimiz bu haber isnat yönünden sabit olmasa bile, Müslümanlar arasında onun metninin sıhhatine dair hiçbir fikir ayrılığı yoktur."

demek suretiyle, eğer ümmetin kabulü söz konusu ise rivayetin senet itibarıyla sıhhatini ikinci plana atmıştır. Ümmetin kabulü ile hadîsin sıhhati üzerinde ortak bir alan oluşturan İbn Huzeyme, bazen de bahse konu kabulü âlimler nezdinde sınırlandırır. Kadınlar için Cuma namazının farz olmadığını beyan ederken;

³⁶⁸ Tirmizî, *Sünen*, Tahâre 45, Salât 26, 34, 254, Zekât 13, Talâk 15, Buyû 28. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür.

³⁶⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 42.

"إِنْ تَبَتَّ هَذَا الْحَبْرُ مِنْ جِهَةِ النَّقْلِ، وَإِنْ لَمْ يَثْبُثْ فَاتِّفَاقُ الْعُلَمَاءِ عَلَى إِسْقَاطِ فَرْضِ الْجُمُعَةِ عَنِ النِّسَاءِ كَافٍ مِنْ نَقْلِ حَبْرِ الْحَاصِّ فِيهِ ."

Eğer bu haber senet itibarıyla sabit ise... (Anlaşılan o ki) senedin sabit olmaması halinde bile, kadınlar üzerinden Cuma namazının düştüğüne ilişkin âlimlerin icmâi, bu konuyu belirleyen rivayetten daha yeterli bir delil teşkil eder.³⁷⁰

Burada Ehl-i hadîsten sayılması sebebiyle kimi zaman kınanan, eleştirilen ve değerlendirme kriterleri itibarıyla rivayetin dışına çıkamamakla suçlanan³⁷¹ bir ilim adamının meselelere yaklaşımının sınırlarını görmek mümkündür. Konu başlığının, kadınların Cuma namazı kılıp kılmaması şeklindeki tartışmaya açık kısmı bir kenara bırakılarak, İbn Huzeyme'nin yönetsel tasarruflarına bakılacak olursa görülür ki; âlimlerin ittifakı bir meselede tahsîs edici yönü bulunan sahîh rivayetlerden daha kıymetlidir. Bu örnek özelinde, İbn Huzeyme'ye ait tasarrufun -yukarıda bahsi geçen- Tirmizî'nin uygulamasına nispetle bir farkı da ortaya çıkmaktadır. Zira Tirmizî, herhangi bir konuya dair ulemanın ittifakını öncelemiştir; dayandığı rivayet zayıf bile olsa, amelin bu yönde olacağını belirtmiştir. Çünkü hadîsin kendisine ulaşmayan sahîh varyantlarının bulunması her zaman muhtemeldir. İbn Huzeyme ise, bir adım daha ileri giderek, âlimlerin icmânının, yerine göre konuyla irtibatlı sahîh rivayetlerin bile önüne geçebileceğini söylemektedir.

İslâm ümmetinin kabulü ya da âlimlerin üzerinde ittifak ettiği rivayetlerle ilgili olarak, metnin değerini senedin sıhhatinden üstün tutan İbn Huzeyme, kimi zaman rivayetin sıhhatinden duyduğu şüpheyi hadîsin metninin yanlış yorumlanması ile irtibatlandırır. Hutbe esnasında sessiz kalınmasının gerekliliğine dair naklettiği,

"وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا"

hadîsinin³⁷² değerlendirmesinde şöyle der:

³⁷⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 112.

³⁷¹ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncesinin Teşekkülü*, 59; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 180.

³⁷² "İmam hutbe okuduğu esnada susun." Bk. Müslim, *Sahîh*, Salât 60; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 69; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmtü's-salât 13; Nesâî, *Sünen*, İftitâh 30.

"أَنَّ مَعْنَى الْإِنْصَاتِ فِي هَذَا الْحَبْرِ: عَنِ مُكَالَمَةِ النَّاسِ وَعَنْ كَلَامِ النَّاسِ، لَا عَمَّا أَمَرَ الْمُصَلِّيَ مِنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيحِ
وَالذِّكْرِ الَّذِي أُمِرَ بِهِ فِي الصَّلَاةِ، فَهَكَذَا مَعْنَى حَبْرِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنْ ثَبِتَ -: "وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا" ، أَي:
أَنْصِتُوا عَنِ كَلَامِ النَّاسِ."

"İnsât" kelimesinin bu haberde ifade ettiği anlam, insanların birbirleriyle olan konuşmalarını kesmeleri şeklindedir. Yoksa namaz kılan kimseye emredilen; tekbîr, kıraat, tesbîh ve namazda okunması gereken dualar kastedilmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Nebî'nin (sav), "(İmâm hutbe) okurken susun!" emri eğer sahîhse, "İnsanlarla konuşmayı bırakın" anlamındadır.³⁷³

İbn Huzeyme'ye ait bu yorumlama bir taraftan hadîsin doğru anlaşılması üzerine bir anlamlandırma çabası iken diğer taraftan söz konusu bâb başlığının,

"بَابُ فَضْلِ إِنْصَاتِ الْمَأْمُومِ عِنْدَ خُرُوجِ الْإِمَامِ قَبْلَ الْإِتِدَاءِ فِي الْحُطْبَةِ، ضِدَّ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ كَلَامَ الْإِمَامِ يَقْطَعُ الْكَلَامَ."

olduğu³⁷⁴ düşünüldüğünde fikrî ve mezhebî farklılıklara işaret etmek şeklinde de yorumlanabilir. Meselenin bu yönü, ilgili kısma havale edilerek rivayet değerlendirme ve yorumlamalarına bakılacak olursa, İbn Huzeyme'nin bahse konu rivayeti, sahîh bir yolla tespit edemediği, ancak sıhhatli bir kanalının olması ihtimaline binâen "إِنْ ثَبِتَ" tabirini kullandığı söylenebilir. Zira bu hadîs, muteber hadîs kaynaklarında sahîh yollarla yer almaktadır.³⁷⁵ Dolayısıyla İbn Huzeyme rivayetin sahîh varyantlarının tespit edilmesi durumunda dahi yorumun yanlış yapılmaması gerektiğini; hem, "insat" kelimesinin anlamlandırması üzerinden hem de meseleye taalluk eden başkaca rivayetlerden de kuvvet alarak belirtmiştir. Bu yaklaşım tarzı, rivayet tetkiklerinde senet-metin analizinin müştereken yapılması ve aynı zamanda teşekkül eden fikrî birlikteliğin de ihmal edilmemesi itibarıyla yöntem sunmaktadır.

İbn Huzeyme, senedi rivayetin önemli bir parçası olarak görmekle beraber, onu rivayetin kabulü için tek şart şeklinde nitelemez. Gerek uygulanan, gerekse ilim adamlarının hüsn-i kabul ile karşıladığı rivayetlerde senet ikinci planda kalabilmiştir. Ayrıca rivayetin senedinin ya da metnin sağlamlığı kadar, bahse konu metin hakkında

³⁷³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 138.

³⁷⁴ "İmâmın okuduğu hutbenin diğer konuşmaları bitirdiğini iddia eden kimsenin görüşünün aksine, hutbe öncesinde daha imâm minbere çıkarken susmaya başlamanın faziletine ilişkin bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 137.

³⁷⁵ Müslim, *Sahîh*, Salât 63; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 69; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-salât 13; Nesâî, *Sünen*, İftitâh 30.

yapılan yorumlamalar da önemlidir. Aslına bakılırsa İbn Huzeyme'nin hadîs metnine verdiği değerin en güzel göstergesi, İhtilâfî'l-hadîs ilmine dair yaptığı açıklamalardır. Doğrudan rivayet metnini ilgilendiren bu ilmin sınırları içerisinde görüş belirten bir kişinin, senet kadar metne de ehemmiyet verdiğini söylemek hatalı olmaz.

2.2.1. Rivayet Metnine Yönelik Tasarruflar

Hadîs metnlerinin lafzı ve içeriği birbirinden bağımsız düşünüldüğünde bu yöndeki tasarruf ve değerlendirmeler daha net ayrıştırılabilir. Burada tasarruf ifadesiyle kastedilen şey; ulemânın kimi zaman hadîslerin mefhumundan bağımsız olarak hadîs metnlerinde yaptıkları şekilsel dokunuşlardır. "İhtisar, taktî' ve er-rivâyetü bi'l-ma'na" şeklinde ıstılahlaşmış bu tasarruflar, birçok sebebe mukarin gerçekleşebilir ve manaya tesirleri, sonuçları itibarıyladır. Zira bu ameliyeler uygulanırken amaç, manayı etkilemeye yönelik değildir.

2.2.1.1. İhtisâr ve Taktî'

İhtisâr ifadesinin hadîs usûlünde farklı iki manası mevcuttur. Bunlardan birincisi, bir eserin bizzat müellif tarafından ya da kendisinden sonra başka bir kişi eliyle kısaltılmasıdır. İkinci manası ise bir rivayet metninin anlamını bozmadan bir kısmını hafzetmektir.³⁷⁶ İhtisârın ilk anlamı üzerinden yapılan faaliyetler, genel olarak eserden istifadeyi artırırken, ikinci tanım üzerinden hadîslerin hazfi ise hadîsten çıkarılabilecek hükümler sebebiyle hadîsten istifadeyi ziyadeleştirir. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i hem eser olarak muhtasardır; hem de kitapta yer alan kimi rivayetler itibarıyla, ihtisâra yönelik tasarrufların görüldüğü bir çalışmadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere *Sahîh*, müellifin kendisine ait bir başka eseri olan *Kitâbü'l-Kebîr*'in *iki* ya da *üç* sefer ihtisâr edilmesi neticesinde oluşmuştur. Birçok hadîs kaynağında buna benzer durumları görmek mümkündür. Örneğin Nesâî de *es-Sünenü'l-Kebîr*'ini ihtisâr etmiş, ondan *el-Müctebâ* ismiyle yeni bir muhtasar eser üretmiştir.

³⁷⁶ Nevevî, *et-Takrîb*, 78; Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2: 115; Cezâîrî, *Tevcihü'n-nazar*, 2: 703; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 131.

Buhârî'nin *Sahîh*'inin ihtisârı olan *Tecrîd-i Sarîh*'i de bu meyanda zikretmek mümkündür.

Elbette, *Sahîh*'in tamamının şu an elde olmaması, konuya taalluk eden kimi izahların önüne geçecektir. Ancak *Sahîh*, yine de bu haliyle kendi ihtisârına ilişkin bazı değerlendirmelere imkân tanımaktadır. Örneğin, *Sahîh*'te; Vudû, Salât, Cum'a, Sıyam, Zekât ve Menâsik olmak üzere toplam altı kitap bulunmaktadır. Bunun dışında eser içerisinde, "جماع أبواب" lafzı ile başlayan ve ilgili bâbları bir araya getiren alt bölümler mevcuttur. *Sahîh*'te yetmiş kez bu şekilde başlıklandırmalar yapıldığı göz önüne alındığında, müellifin "Kitap" sayısını artırmamak adına böyle bir tasarrufa yöneldiği söylenebilir.

İbn Huzeyme'nin ihtisâr ettiği asıl kitabının isminin *Kitabü'l-Kebir* olduğu düşünüldüğünde, böylesi bir eserin İslâm dinine taalluk eden her alandaki rivayetleri derlemiş olma ihtimali akıllara gelmektedir. *Sahîh* ise mevcut haliyle daha çok fikhî rivayetlerden teşekkül etmektedir. Dolayısıyla konu başlıkları itibariyle de bir ihtisârdan söz etmek mümkündür. *Sahîh*'te yer almamasına karşın; *Kitâbü'l-îman*'a on yedi, *Kitabu me'âni'l-Kurân*'a dokuz, *Kitâbü'l-imâme*'ye altı, *Kitâbü'l-cihad*'a beş, *Kitâbü'l-Buyû'a* üç, *Kitâbü't-tefsîr* ve *Kitâbü'l-libâs*'a ise birer kez atıfta bulunarak adeta bahse konu ihtisârın mahiyetine ilişkin ipuçları sunmaktadır.

Bir hadîsin birden fazla rivayetini tek senette vermek şeklinde tarif yapılabilecek olan tahvil uygulamaları da ihtisârın bir başka veçhesini oluşturur. Zira bu yolla senetler ayrı ayrı yazılmak zorunda kalmaz. Böylelikle hem eser hacim olarak artmaz hem de rivayetlerin tariklerini görme konusunda istifade imkânı çoğalır.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te tahvil uygulamasına sıklıkla başvurur. Öyle ki bu konuda meşhur olmuş Müslim'den çok daha fazla bu ameliyeyi gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu çerçevede *Sahîh*'te, *ikiyüz elli* kadar rivayetin senesinde tahvil uygulamasına başvurulmuştur. Bunlar içerisinde en uzun tahvil sayısı ise *yirmi bir* dir.³⁷⁷ Yani İbn Huzeyme bir hadîsin yirmi bir ayrı varyantını, Nesâî'nin *Sünen*'inde yaptığı gibi ayrı ayrı vermek yerine, tek bir senette birleştirmiş ve ortak bir metinle hadîsi tahdîs etmiştir.

³⁷⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 145.

Bilindiği gibi başta Müslim ve Nesâî olmak üzere muhaddisler, eserlerinde aynı hadîsin tekrar etmesi halinde; farklı senedi verip “مثله” ya da “نحوه” tabirleri ile yetinmişler, ayrıca metni tekraren verme gereği duymamışlardır. İbn Huzeyme de bu yola başvurmuştur. *Sahîh*'te -bizim tespitimize göre- *yüzden fazla* yerde, "مثله / مثل هذا / بمثله سواء" *on yedi* kez de, “نحوه” tabirini kullanarak ihtisârda bulunmuştur. Ancak İbn Huzeyme ihtisâr mantığı taşıyan bu uygulamayı farklı lafızlarla da gerçekleştirmiştir. Örneğin; “³⁷⁸قد ذكرنا الحديث”³⁷⁹, “وذكر الحديث”³⁸⁰ tarzındaki ifade kalıplarını da bu amaçla seçmiştir. *Sahîh*'te böylesi izahların sayısı *on altı*dır.

Eserin ve eserde yer alacak hadîs sayısının ihtisârı bir yana, İbn Huzeyme'nin *Sahîh* içerisinde, konuyla ilgili olmayan yerlerini hazf etmek suretiyle hadisleri ihtisâr etmesi de onun başvurduğu bir diğer yöntemdir. İbn Huzeyme bu duruma bazen ayrıca işaret etmezken, çoğu kez, “أختصر”, “مختصر”, “اختصار”, “فأختصر” gibi kalıplarla³⁸¹ değinir. Teyemmüm bahsinde Ebû Muâviye'den (v. 182/798) gelen bir rivayeti buna örnek olarak gösterebiliriz: Bahse konu rivayet ilerleyen bâblarda tekraren geçtiğinde sadece ilgili kısım olan,

" جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ طَهُورًا "

kısmını ihtisâren verdiğini, “أَنَّ خَبَرَ أَبِي مُعَاوِيَةَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مُخْتَصَرًا”³⁸² cümlesiyle açıkça belirtir.

İhtisara ilişkin herhangi bir bilgilendirmede bulunmadığına örnek ise

" بَابُ ذِكْرِ الْخَبْرِ الثَّابِتِ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِأَنَّ إِتِمَامَ الْوُضُوءِ مِنَ الْإِسْلَامِ. "

isimli bâb başlığında yer verdiği

" إِمَامَ الْوُضُوءِ مِنَ الْإِسْلَامِ. "

hadîsidir. Zira bu rivayet uzunca bir metnin parçasıdır.³⁸³

³⁷⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 87, 3: 55, 308.

³⁷⁹ Bizim sayımımıza göre bu şekilde ihtisâr ettiği rivayet sayısı *yirmi yedidir*.

³⁸⁰ Örnekler için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 101, 3: 109, 4: 178.

³⁸¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 132, 145, 2: 233, 244, 3: 218.

³⁸² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 132.

³⁸³ “Abdestin dosdoğru alınması İslam’dandır.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 3.

İbn Huzeyme'nin gerek eserini ihtisârına gerekse rivayetleri mevzulara göre kısaltarak vermesine ilişkin yapılan kimi tespitlere göre o, muhtasar bir eser yazmak konusunda başarılı olamamıştır. Zira, kendi zamanında tartışmalı kabul edilen konuları izah sadedinde çok fazla rivayete yer vermesi, kendi şahsi görüşlerine fazlaca işaret etmesi, bazen bâb başlığını içeriğinden uzun tutarak bâb sayısını arttırması gibi gerekçeler bu sonucu doğurmuştur.³⁸⁴ Ancak takdir edilir ki böylesi bir tespitin doğruluğu, musannife ait *Kitabü'l-Kebîr* isimli eserin mevcudiyetini gerekli kılar. Ayrıca İbn Huzeyme'nin sadece sahîh hadîsleri derleme çabası, rivayetleri takiben fikhî çıkarımlarda bulunmasına engel teşkil etmemektedir. Bir eserin muhtasar olması; daha ziyade, içerdiği hadis sayısıyla alakalıdır. Aksine bâb başlıkları ve hadislerin değerlendirilmesine ilişkin bir takım tasarruflar, sadece fiziksel hacimle ilgilidir. Dolayısıyla bunlar da eserin muhtasarlığını doğrudan etkilemez.

Farklı konular içeren bir rivayeti, ele aldığı bahisler muvacehesinde parçalara ayırarak bir hadis kitabının ilgili yerlerinde kullanma anlamına gelen taktî', kaynaklarda kimi zaman ihtisâr başlığının altında işlenir.³⁸⁵ Kanaatimize göre böylesi bir tasnif, izah noktasında kolaylık sağlayacaktır. Örnekler üzerinden ele alındığında, ihtisâr ile taktî' arasında dikkat çekici bir farklılık söz konusudur. Buna göre hadîsleri bölmede güdülen amaç itibarıyla bir farklılık var gibi gözükmektedir. Yani ihtisâr, herhangi bir sebebe mukarin yapılabilirken; taktî' ise –genel olarak– hadîsteki fikhî hükümlere göre rivayeti bölme işlemi şeklinde gerçekleşmektedir.

İbn Huzeyme'nin fikhu'l-hadîs noktasındaki yetkinliği ve rivayetlerden hüküm çıkarma becerisi ulemâ nezdinde kabul görmüştür. Öyle ki kendisi için söylenen, “Nakkâşın bir malzemeyi işleyip şekil verdiği gibi, o da hadîslerden hüküm çıkarırdı” ifadeleri de bu durumu göstermektedir.³⁸⁶ Dolayısıyla onun, içerdiği hükümler muvacehesinde hadisleri bölmek noktasında bir takım tasarruflarının olduğu muhakkaktır.

³⁸⁴ Işık, *İbn Huzeyme*, 72-73. Mustafa Işık'ın herhangi bir örneklendirme yapmadığı bu tasnif içerisinde yer alan misaller tarafımızdan tespit edilmiştir.

³⁸⁵ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1: 471.

³⁸⁶ ez-Zehebî, *Siyer*, 14: 373.

İbn Huzeyme'nin taktî' yöntemi çerçevesindeki uygulamalarını, hadîsin ilgili kısmını verdikten sonra kullandığı, “وذكر الحديث” ibaresinin geçtiği yerlerde bulmak mümkündür. Örneğin namaz kılarken kıyamda ellerin konumunun nasıl olacağını anlatan rivayetin sadece konuyla ilgili kısmını vermiş ve devamında “وذكر الحديث” diyerek hadîsin geri kalanını zikretmemiştir. Keza secdede ellerin konulacağı yerin işlendiği bâbda da benzer bir tatbîk söz konusudur.³⁸⁷ İbn Huzeyme *yüz elli*yi aşkın yerde “و ذكر الحديث”, “فذكر بعض الحديث” ve “و ذكر الحديث بطوله”, “قد أُمليتُه قبل بطوله”, gibi kalıp ifadelerle taktî' işlemine başvurmuştur.

Müellif kimi zaman da hadîsi taktî'de bulunduğunu belirtmeden de bu işlemi gerçekleştirebilmektedir. Örneğin Mina'da deve ve küçükbaş hayvanların kesim yerinin tartışıldığı bâbda uzunca bir hadîsin ilgili bölümü olan, “وَمِئَى كُلِّهَا مَنَحَرٌ” kısmını kullanmış³⁸⁸ ve rivayetin geri kalan bölümünü vermemiştir.

2.2.1.2. Mana İle Rivayet

Hadîslerin Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı gibi değil de anlamı muvacehesinde rivâyet edilmesi şeklinde tanımı yapılabilecek olan³⁸⁹ ‘*er-rivâyetü bi'l-ma'nâ*’, sahâbe asrından beri imkânı ve sınırları açısından tartışılmıştır. Mezkûr uygulamayı kabul etmeyenler ile buna cevaz verenler bulunmuş ve her grup kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.³⁹⁰

Sahâbe döneminden başlayarak tasnif devrini de içine alan zaman dilimine kadar tartışılan bu meselede bir kısım ulemâ, mânen rivayeti bir ruhsat şeklinde değerlendirmişler, ancak lafzen rivayetin asıl olduğu noktasında fikir beyan etmişlerdir.³⁹¹ Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus da hadîslerdeki her farklılığın mana ile rivayet anlamı taşımadığıdır.³⁹²

³⁸⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 243.

³⁸⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 283.

³⁸⁹ es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2: 241; el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, 1: 311; Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 323-325. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Hikmet Atan, “Mana ile hadis rivayeti”, (Yüksek Lisans Tezi, *Marmara Üniversitesi*, 1999).

³⁹⁰ Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1: 455-457.

³⁹¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 214.

³⁹² Bu farklılıklar; hadîsin Hz. Peygamber tarafından birkaç sefer rivâyet edilmesi, râvilerin ezberleme kabiliyetlerinin farklılığı, hadîsin ihtisârı, râvinin hadîsin bir kısmını işitmesi, soru soranların çok

Lafzen rivayetin ne kadar mümkün olduğu tartışmalarının yanında, manen rivayetin tabîî bir süreci ifade ettiği de unutulmamalıdır. İbn Sîrîn'e atfedilen, "Kimi zaman on hadîs dinliyordum. Tamamının mânâsı aynı olmakla birlikte, lafızları birbirinden farklıydı."³⁹³ sözü de bu duruma işaret etmektedir. Yani teorik olarak lafzen rivâyet elbette önceliklidir. Ancak pratikte, hadîslerin neredeyse tamamına yakın bir kısmının mana ile rivayet edildiği görülmektedir.³⁹⁴

Konuya İbn Huzeyme'nin değerlendirmeleri açısından bakılacak olursa; kendisinin mümkün olduğu kadar rivayetlerin lafzına sadık kalmaya gayret göstermekle birlikte, manen rivayeti kabul ettiği söylenmelidir. Lafzen rivayet noktasında; aynı hadîsin iki farklı tarikinde geçen ve biri mazi diğeri muzari sigasıyla zikredilmiş metinleri hususan belirtmesi,³⁹⁵ kezâ nebî ve rasûl lafızlarının değiştirilmemesine dair ifadeleri³⁹⁶ bu hassasiyetin göstergesidir. Bunun dışında bazen lââm-ı ta'rifin varlığı ve yokluğuna işaret etmesi,³⁹⁷ hatta kimi zaman mevkûf rivayetin lafzına dahi önem atfederek farklı versiyonlarına atıfta bulunması da aynı çabanın yansımasıdır.³⁹⁸

Müellifin bahse konu dikkati ve çabası bir kenarda tutulursa *Sahîh*'teki örnekler üzerinden bakıldığında vâkıa, kendisinin manen rivayeti tabîî karşıladığı ortaya çıkar. Örneğin, zorunlu durumlarda imâmın arkasına dönüp bakmasının işlendiği kısımda İbn Huzeyme, rivayeti hikâyeye ederek aktarır.³⁹⁹ Âsım b. Damra – Ali tarihiyle gelen ve Hz. Peygamber'in kıldığı namazın anlatıldığı rivayeti de⁴⁰⁰ *Sahîh*'in bir başka yerinde manen rivayet ettiğini bizzat kendisi bildirmektedir.⁴⁰¹ *Sahîh*'te İbn Huzeyme'nin mana ile hadîs rivayetine başvurduğuna dair hususî izahlarının sayısı burada verdiğimiz örnekler de dahil olmak üzere onun üzerindedir.

olmasından kaynaklanan sebepler, râvinin hata etmesi, Arapça'nın kendisinden kaynaklanan sebepler ve yalan söylemek şeklinde sıralanabilir. Bk. Enbiya Yıldırım, "Hadîslerin Mana ile Rivâyeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.1 (1996): 281-287.

³⁹³ el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar*, 1: 311.

³⁹⁴ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 136.

³⁹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 11, 2: 190.

³⁹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 330.

³⁹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 51.

³⁹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 47.

³⁹⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 42.

⁴⁰⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 215.

⁴⁰¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 233.

2.2.2. Rivayet Metninin Değerlendirilmesine Yönelik Uygulamalar

Yukarıda “tasarruf” tabiri ile ifade edilen yaklaşımın diğer boyutu ise “rivayet metninin değerlendirilmesi”dir. Bu başlık ile kastedilen, rivayetlerden hüküm istinbatında bulunabilmek ve metnin muhtevasını daha iyi kavrayabilmek adına gösterilen çabadır. Bahse konu bu çaba, amaca yönelik olup rivayetlerin mefhumu ile doğrudan alakadardır. Bu sebeple İbn Huzeyme’nin rivayet metnine ilişkin yaklaşımı, bu iki zaviyenin merkeze alınmasıyla tetkîke açılacaktır.

2.2.2.1. Rivayetlerden Hüküm İstinbat Yöntemleri

İbn Huzeyme’nin şahsıyla alakalı meselelerde rivayetlerin lafzî yönüne daha ağırlık verdiğini söyleyebiliriz. Örneğin; saçlarını neden tıraş ettirmediğini soranlara, Hz. Peygamber’den böyle bir hadîsin sadır olmadığını ve onun hac ve umre dışında saçlarını kestirmediğinden ötürü kendi saçlarını da kestirmeyeceğini belirtmesi bu meyanda zikredilebilir. Kezâ ilmi nereden aldığını soranlara da Hz. Peygamber’in, “Zemzem suyu ne maksatla içilirse onun için (yararlı) dır” rivayetini hatırlatmış ve kendisinin de böyle yaparak Allah’tan faydalı ilim talep ettiğini belirtmiştir.⁴⁰² Ancak fikhî hüküm istinbat edilebilecek rivayetler söz konusu olduğunda, İbn Huzeyme’nin bu alanda da yetkinliği hem âlimlerin değerlendirmelerinde hem de eserin içeriği tetkîk edildiğinde görülecektir. Örneğin Ali en-Neysâbûrî (v. 240/854),⁴⁰³ “İbn Huzeyme hafızın sûreleri ezberleyip okuduğu gibi hadîslerden çıkarılacak fikhî yorumları da bilirdi.” demektedir. Bu yönde İbn Hibbân’ın da taltif cümleleri mevcuttur.⁴⁰⁴ Ayrıca kaynaklarda ona izafe edilen, ancak şu an elimizde bulunmayan eserler de bunu göstermektedir. Bu zaviyeden konuya bakıldığında *Sahîh*’teki bâb başlıkları ayrı bir önemi haizdir. İbn Huzeyme bir yönüyle fikhî eğilimlerini bâb başlıklarında belirtmiş ve gerekçelendirmelerini ise rivayetlerin sonunda yer verdiği şahsi görüşleriyle yapmıştır. Rivayetlerle çoğu kez fikhî çıkarımları uyuşmakla birlikte nadiren de olsa farklı düşüncelerini de belirtmiştir. Örneğin; ateşte

⁴⁰² İbn Fadlillâh, *Memâlik*, 5: 455.

⁴⁰³ Müslim ve Ebû Dâvud’un kendisinden hadis dinlediği bu isimden Buhârî de *Sahîh*’i dışındaki eserlerinde hadis almıştır. ez-Zehebî, *Tarîhu’l-İslâm*, 5: 809.

⁴⁰⁴ İbn Fadlillâh, *Memâlik*, 5: 457.

pişen şey yedikten sonra abdestin gerektiğini ifade eden rivayetin⁴⁰⁵ geçtiği bâbın başlığını,

"باب إسقاط إيجاب الوضوء من أكل ما مسته النار أو غيرته."

şeklinde⁴⁰⁶ isimlendirmek suretiyle bu konuda rivayetin farklı değerlendirilmesi gerektiğine dair şahsi eğilimini ifade etmektedir.

İbn Huzeyme'nin fikhî yönünü belirleme noktasında bâb başlıkları büyük bir önem arz eder. Şöyle ki onun bu konudaki maharetinin "Neredeyse Buhârî'yi geçeceği", kaynaklarda ifade edilir.⁴⁰⁷ İbn Huzeyme'nin bâb başlıkları ile alakalı bazı değerlendirmeleri içeren çalışmalarda, *Sahîh*'te "باب الامر", "باب النهي", "باب الاباحة", "باب", "باب الزجر", "باب الرخصة" gibi isimlendirmelerin varlığından hareketle, rivayetlerin fikhî açıdan hangi hükme mesned teşkil ettiğine dair ipuçları sunduğunu belirtilir.⁴⁰⁸ Ancak bu bâb başlıklarında geçen emir ve nehiyelerin, her zaman vücubiyet içermediğini de söylemek gerekir.⁴⁰⁹

İhtilafü'l-hadîs ilminin iki temel unsurundan birinin, fikhî istinbat kabiliyeti olduğu düşünüldüğünde İbn Huzeyme'nin bu konudaki yetkinliğini kendi tercih ve tasarrufları üzerinden tespit etmeye çalışmak icap eder. Gerek bâb başlıklarını isimlendirmede takip ettiği metotlar gerekse rivayetlerin akabinde yaptığı fikhî izahlar itibarıyla *Sahîh*, neredeyse bir hadîs kitabının sınırlarını aşarak fikhu'l-hadîse dair bir eser hüviyeti taşımaktadır. Dolayısıyla bu evsafi haiz *Sahîh* üzerinden yapılacak yorumlamalar da tezin ilerleyen bölümleri için aydınlatıcı olacaktır.

2.2.2.1.1. Bâb Başlıkları / Terceme

Sahîh'te İbn Huzeyme'nin yer verdiği bâb başlıkları gerek onun hadîsçiliğini göstermesi ve gerekse yaptığı izahların maharetine dair karinelere sunması itibarıyla

⁴⁰⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 26.

⁴⁰⁶ "Ateşte pişen ya da ateşin değişikliğe uğrattığı şeyleri yemekten dolayı, abdest lüzûmunun kaldırıldığına dair bâb" İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 26.

⁴⁰⁷ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1: 94.

⁴⁰⁸ Konuyla alakalı değerlendirme için bk. *Işık, İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi*, 110, 117.

⁴⁰⁹ *Işık, İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi*, 112.

kıymetlidir. Keza tezin ilerleyen kısımlarında ele alınacağı üzere, Muhtelifü'l-hadîs ilmi bağlamında barındırdığı izahlar itibarıyla de bâb başlıklarının ayrı bir ehemmiyeti vardır.

Sahîh'te bâb başlıklarına ilişkin dikkat çeken ilk husus, zaman zaman bâb başlıklarının çok uzun olmasıdır. Örneğin, abdestin hangi durumlarda alınacağını tartıştığı, ikinci namazının geciktirilmesine dair görüşleri ele alırken kullandığı,⁴¹⁰ keza yolculukta ezân okumanın hükmüne ilişkin yer verdiği,⁴¹¹ ya da zekata mani olan bazı hususlara işaret ettiği⁴¹² bâblar buna örnektir. Bu gibi başlıklarda gerek hadîsin manasına gerek hadîsten çıkarılacak hükümlere ilişkin detay denebilecek bilgiler bulmak mümkündür. Böylesi başlıkların sayısı çok fazladır. Tespitlerimize göre *Sahîh*'teki toplam *iki bin yüz yetmiş* bâbdan *üç yüz dördünde* bu şekilde uzun izahlar görülmektedir.

İbn Huzeyme'nin bâb başlıklarında özellikle dikkat çeken hususlardan biri de, sıklıkla âyetlerden istifade etmesidir. Bu husus, aslına bakılırsa hadîsler arasında teâruzun ortaya çıkış sebeplerinden biri olan hadîs-âyet irtibatının koparılması şeklindeki tespitle de doğrudan ilişkilidir. Anlaşılan o ki İbn Huzeyme bu uygulamasıyla, Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne işareti amaçlamaktadır. *Sahîh*'te *iki yüze* yakın bâbın Kur'ân'dan alıntılarla inşa edilmesi söz konusu düşüncenin bir yansımasıdır.

2.2.2.1.1.1. “باب صفة” Şeklinde Başlayan Bâb Başlıkları

Bazı hadîs tanımlamalarında, Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirler yanında vasıfların da bu tarifin içinde zikredildiği görülmektedir.⁴¹³ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bir fiili ortaya koyuş şekli, ya da bir ibadeti yerine getirirken takındığı tavrın; kendisinin beşerî yönüyle alakalı olması bir tarafa, fikhî yanlarının da bulunması muhtemeldir. İbn Huzeyme'nin fikhü'l-hadîs merkezli yaklaşımları düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in bir işi gerçekleştirme şekli ve bunun mahiyeti gibi hususlar da hadîsten hüküm çıkarmaya yönelik malzeme sunmaktadır.

⁴¹⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 12.

⁴¹¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 207.

⁴¹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 9.

⁴¹³ es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 10.

Sahîh'te “باب صفة” şeklinde isimlendirilen bâb başlıkları altında, rivayetlerde bahsedilen uygulamaların nitelikleri ve yapılaş şekilleri işlenmektedir. İbn Huzeyme *otuz sekiz* yerde böylesi bir başlıklandırmada bulunmuştur. Hz. Peygamber'e ait tatbîklerin keyfiyetini “باب صفة” şeklinde hususî başlıklar altında incelemek, İbn Huzeyme'den evvel de başvurulan bir yöntemdir. Ancak kendisinden önce bu konuyu böylesine sistemli ve ayrıntılı işleyen bir müellifin olduğunu söylemek oldukça zordur. Örneğin Buhâri bu şekilde bir bâb mantığı benimsemezken, Nesâî'de *on beş*⁴¹⁴, Müslim ve İbn Mâce'de *beş*⁴¹⁵ Ebû Dâvud'da⁴¹⁶ ise *üç* bâb bu meseleye hasredilmiştir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin, -özellikle de- ibadetlere dair hususlarda Hz. Peygamber'in ilgili fiilleri îfâ şekline ayrı bir önem atfettiği ortadadır.

İbn Huzeyme'nin “باب صفة” şeklinde oluşturduğu konu başlıkları altında; gusl için gerekli su miktarı, misvakın kullanım şekli, abdestte uzuvları yıkamanın mahiyeti, dua esnasında Allah'tan talep usûlü, korku namazının kılınışı, fecrin tanımı gibi birçok fikhî meselenin tetkik edildiği görülür. Öyle ki, binek üzerinde namaz kılan bir kişinin kıraat esnasında secde âyetine denk geldiğinde bu işlemi nasıl yapacağına ilişkin, daha detay içeren konular bile bu başlıklar altında incelenmiştir.⁴¹⁷

Ashab-ı hadîsin önde gelen savunucularından kabul edilen İbn Huzeyme'nin Ehl-i hadîsi, “Ehlü's-sünne ve muttebiu'l-âsar” olarak nitelemesi,⁴¹⁸ keza Ehl-i hadîsin Müslümanları birlik içinde tutabilmenin yolunu Kur'ân'ın yanında; Hz. Peygamber'in hadîsleri, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde görmeleri, onların rivayetlere bakışını şekillendirmiştir.⁴¹⁹ Dolayısıyla kaleme aldıkları eserlerde de ve bunların tasnif şekillerinde de, görüşlerini hadîslere dayandırma ve hadîslerden olabildiğince hüküm

⁴¹⁴ Bk. Nesâî, *Sünen*, Tahâre 66, 78, 81, 100, Tatbîk 52, Sehv 29, Sayd 10, Kasâme 40, Eymân, 6, 8, 9, Ziyet, 48, 79, 87, 117.

⁴¹⁵ Müslim, *Sahîh*, Tahâre 3, 9, Salât 3, Mesâcid 21, Fezâil 26; İbn Mâce *Sünen*, Eşribe 12, Libâs 27, Zühd 34, 38, 39.

⁴¹⁶ Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 50, Salât 160, Menâsik 58.

⁴¹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 11, 73, 87, 217, 279, 2: 297, 3: 210.

⁴¹⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, 1: 51.

⁴¹⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 't.y.'), 2: 113.

çıkarma gayretleri dikkat çekmektedir. İbn Huzeyme'nin de "باب صفة" başlığı özelinde yaptığı şey aynıdır. İbadetlerle doğrudan ya da dolaylı ilgisi olan herhangi bir meselede Hz. Peygamber'in uygulamalarının mahiyetini belirleme çabası, fıkhu'l-hadîs sistemini tesis etme gayreti olarak nitelenebilir.

2.2.2.1.1.2. "باب ذكر الدليل" Şeklinde Başlayan Bâb Başlıkları

İbn Huzeyme'nin fikhî değerlendirmelerini görebileceğimiz en belirgin yerler bâb başlıklarıdır. Kendisi bâb başlıklarında fikhî birçok değerlendirmede bulunmanın yanı sıra, seçtiği özel tabirler ile adeta sistematik bir yol takip etmiştir. *Sahîh*'te yer alan, "باب ذكر الدليل" tabiri de buna örnektir. Eserde bu şekilde oluşturulmuş *yüz yetmiş yedi* bâb başlığı mevcuttur.

Musannifin böylesi bir isimlendirmede bulunması, genel olarak fikhî eğilimini gösterme gayesine matuftur. Kendisi "باب ذكر الدليل" ifadesini takiben yaptığı izahlarla; bir taraftan tercihinin göndermede bulunurken, diğer taraftan da sunduğu delilin niteliğine işaret etmektedir. Örneğin mescitte köpeklerin dolaşmasına ilişkin,

"بابُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ مُرُورَ الْكِلَابِ فِي الْمَسَاجِدِ لَا يُوجِبُ نَضْحًا وَلَا غَسْلًا"

şeklinde bir bâb başlığı açarak⁴²⁰ köpeklerin mescitte gezmelerinin akabinde mescidin sulanmasının ya da yıkanmasının zorunlu olmadığını belirtmiştir. Elbette İbn Huzeyme'nin bu mevzudaki görüşünü tek bir konu başlığından hareketle belirlemek zordur. Bu sebeple onun görüşünün ortaya konulması için kendisine ait başkaca değerlendirmelerle desteklenmesi gerekmektedir. *Sahîh*'te yine Vudû Bölümü'nde,

"بابُ اسْتِحْبَابِ نَضْحِ الْأَرْضِ مِنْ رَيْضِ الْكِلَابِ عَلَيْهَا"

⁴²⁰ "Köpeklerin mescidlerde gezinmesi sebebiyle, bu yerleri temizlenmenin ve yıkamanın gerekli olmadığına delalet eden rivayetlere ilişkin bâb". "نضح" fiili nitelikli temizleme anlamı yanında temizlenmesi gereken yere sadece su serpmek manasına da gelmektedir. Bu konunun işlendiği kısım için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 50, 150-151.

isminde bir bâb açtığı görülür.⁴²¹ Buna göre, köpeğin oturduğu yeri su ile yıkamakta bir beis yoktur. Kezâ köpeklerin yaladığı kaplara ilişkin izah getirirken,

" بَابُ الْأَمْرِ بِغَسْلِ الْإِنَاءِ مِنْ وُلُوغِ الْكَلْبِ، وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّمَا أَمَرَ بِغَسْلِ الْإِنَاءِ مِنْ وُلُوغِ الْكَلْبِ تَطْهِيرًا لِلْإِنَاءِ، لَا عَلَى مَا ادَّعَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ الْأَمْرَ بِغَسْلِهِ أَمْرٌ تَعَبُدِي "

demek suretiyle⁴²² Hz. Peygamber tarafından köpeklerin yaladığı kapları yıkama emrinin temizleme amaçlı olduğu; bazı ilim ehlinin iddia ettiği gibi taabbudî kabul edilemeyeceğini açıkça belirtmesi, kendisinin aynı zamanda Mâlikilere cevap verme çabasını da ortaya koymaktadır. Zira Mâlikilerle ilişkilendirilen böylesi bir iddia⁴²³ pek tabiki mukabil değerlendirmeleri de zorunlu kılmaktadır. İbn Huzeyme bu meselede bir taraftan Mâlikilerin görüşünü reddederken diğer taraftan da Şâfîlere yakın bir kanaat sunmaktadır. Zira yukarıda bahsi geçen, " بَابُ اسْتِحْبَابِ نَضْحِ الْأَرْضِ مِنْ رَيْضِ الْكِلَابِ عَلَيْهَا " isimli bâbda, bir mekânın, köpeğin kendi teri ya da idrarı ile değil de sonradan su ile ıslatılmasında bir beis olmadığını belirtmesi buna işaret etmektedir. Çünkü Şâfîlerde genel kabul, "İki kuru arasında necaset olmadığı" şeklindedir.⁴²⁴

İbn Huzeyme'nin fikhî görüşlerini "باب الدليل على" kalıbıyla izah ederken değindiği meselelerden biri de *raf'u'l-yedeyn fi's-salât* mevzuudur. Bilindiği üzere bu konu her ne kadar dinin zaruriyyatından kabul edilen hususlardan olmasa bile, özellikle Ehl-i hadîs ile Ehl-i rey arasında belirleyici bir unsur olmuştur.⁴²⁵ Başta Buhâri ve İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) olmak üzere birçok âlim bu konuya özel eserler kaleme

⁴²¹ "Köpeklerin yatması sebebiyle, yattığı yerleri temizlemenin hoş karşılanması ile alakalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 150-151.

⁴²² "Köpeğin yaladığı kapların yıkanmasını emreden rivayetlerle alakalı bâb. Bunun delili; Nebî'nin (s.a.v.) köpeğin yalamasından dolayı kapların yıkanmasını, sadece kapların temizlenmesi amacıyla emretmiş olmasıdır. Yoksa bu, ulemâdan kimilerinin iddia ettiği gibi taabbudî bir emir değildir. Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 50.

⁴²³ Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilber, *el-İstizkârü'l-câmi' li mezâhibi fukahâi'l-emsâr*, thk: Sâlim Muhammed 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), 1: 206.

⁴²⁴ en-Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 571

⁴²⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 59; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Katfû'l-ehzâri'l-mütenâsıra fi'l-ahbâri'l-mütevâtira* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 95; Kemalüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 't.y. '), 1: 311.

almıştır.⁴²⁶ İbn Huzeyme de diğer fikhî meselelerde çok da görülmedik bir şekilde namaz ya da başkaca ibadetlerde ellerin kaldırılmasına dair *on beş* bâb açarak bu konuyu uzun uzadıya incelemiştir. Tekbir öncesi ellerin kaldırılması ile konuya başlayan İbn Huzeyme, rukû'a giderken ya da secde aralarında ellerin kaldırılması gerektiğine dair rivayetleri ve kendi görüşlerini serdeder. Hatta elbise altında kaldığında ellerin nasıl kaldırılması ya da parmakların ne kadar açılması gerektiğine ilişkin ayrıntı konularda dahi başlıklar seçmiştir. Bu bahislerden birinde, rükûa eğilmeden hemen önce ve rükûdan kalktıktan sonra ellerin kaldırılması gerektiğine ilişkin *üç* rivayet verir.⁴²⁷ Rivayetlerin akabinde de bu uygulamanın Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu ifade eder. Namazda ellerin kaldırılması konusunda Ehl-i reyin temsilcisi olarak nitelenen Hanefîler ise delil gösterdikleri hadisler muvacehesinde bu amelin mensûh olduğunu belirtirler.⁴²⁸ Dolayısıyla İbn Huzeyme bu bâb özelinde "raf' u'l-yedeyn" bahsi altında açtığı *on beş* bâb ile fikhî tercih ve tespitlerin de ötesinde, bir Ehl-i hadîs savunusunda bulunmuştur. Tezin ilerleyen bölümlerinde çok daha ayrıntılı ifade edileceği üzere, İbn Huzeyme kimi meselelerde de Şâfiîlere ve Ehl-i hadîse muhâlif görüşler belirtmiş ve hatta Hanefîler'in görüşünü benimsediği de olmuştur. Dolayısıyla bu örnekler aslına bakılırsa ona nispet edilen Şâfiîlik iddialarına⁴²⁹ daha temkinli yaklaşılması noktasında veri sunmaktadır.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh* 'te "باب الدليل على" kalıbıyla yaptığı izahlar içerisinde ele alınabilecek bir diğer fikhî yorumlama biçimi de, "ذكر العلة" şeklinde başlayan bâb başlıklarıdır. Böylesi başlıklandırmalar ile İbn Huzeyme bir rivayetin Hz. Peygamber tarafından söylenmesinin gerekçeleri üzerinde durur. Buradan hareketle söz konusu fiilin ibadete taalluk eden tarafları varsa ilgili meseleden hükmün neye göre konulduğunun altı çizilir. Örneğin, Tavaf esnasında Kâbe'nin rükünlerinden Haceru'l-esved ve Rük-n-i

⁴²⁶ Buhârî, *Raf' u'l-yedeyn fi's-salât*; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Raf' u'l-yedeyn fi's-salât*, thk: Ali b. Muhammed el-İmran (Cidde: Mecmeu'l-fikhi'l-İslâmiyye, 2013).

⁴²⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1, 295.

⁴²⁸ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 176; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-marife,1993), 1: 14; Alâüddin Ebû Bekir Mes'ûd bin Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanaî fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2: 46-50. Ayrıntılı bilgi için bk. Şevket Topal, Zahide Keskin, "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2016): 391-415.

⁴²⁹ Cristopher Melbert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 59.

Yemânî dışında diğerk iki rüknün ne sebeple istilâm edilmediğine ilişkin açtığı bâbın ismini

"بَابُ ذِكْرِ الْعِلَّةِ الَّتِي نَرَى أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَرَكَ اسْتِئْلَامَ الرُّكْنَيْنِ اللَّذَيْنِ يَلْبِغَانِ الْحَجَرَ هُنَا."

olarak belirlemiştir.⁴³⁰ Dikkat edilecek olursa musannif bâb başlığında Hz. Peygamber'in Kâbe'nin rükünlerinden ikisini selamlamadığını belirtmiş ve ilgili bâbda bunun gerekçesinin ne olduğunu izah edeceğini söylemiştir. Bu bağlamda bâbın hadîsine baktığımızda Hz. Peygamber, Mekkelilerin Kâbe'nin yeniden inşası sırasında onun bir duvarını yapmadıklarını Hz. Âişe'ye söylemiştir. Hz. Âişe de, Hz. Peygamber'e bu işi kendisinin de yapabilecek durumda olduğu halde hangi sebeple girişmediğini sorunca Nebî, "Şayet senin kavmin küfürden yeni çıkmış olmasaydı, yapardım" diyerek cevap vermiştir. İbn Huzeyme rivayeti takiben İbn Ömer'den bir nakil verir. Ona göre Hz. Peygamber, Rük-n-i Şâmî ve Rük-n-i Irâkî'yi bu iki köşenin Hz. İbrahim'in bina ettiği temeller üzerine kurulmaması sebebiyle selamlamamıştır.⁴³¹

Bilindiği üzere Hz. Peygamber otuz beş yaşında iken bir sel, yangın ya da Kâbe içerisindeki bir hırsızlık sebebiyle Kâbe tahrip olmuş ve yeniden inşa edilmeye karar verilmiştir.⁴³² Bu sebeple her kabile bir duvarını üstlenmiş, ancak yeterli maddi imkân sağlanamadığı için bir duvarı eksik bırakılarak Hz. İbrahim'in temelini attığı yapıdan 6-7 zira içeri çekilmiştir. Yani Mekkeliler tek duvarı eksik bir şekilde Kâbe inşasını bitirmişlerdir. Dolayısıyla Hacerü'l-Esvedin bulunduğu köşe ile Yemânî köşesi, Hz. İbrahimi'nin temellerini attığı noktaya oturtulmuşken; rük-n-i Şâmî ve Rük-n-i Irâkî ise 6-7 zira geriye çekilmiştir.⁴³³ İbn Huzeyme'nin İbn Ömer'den naklettiği bilgiler ışığında Hz. Peygamber söz konusu rükünleri herhangi bir ibadet amacıyla değil, yukarıda izah edildiği gerekçeler sebebiyle selamlamamıştır. Zaten bu sebeple mezhepler nezdinde de

⁴³⁰ "Nebî'nin (s.a.v.) Hacerü'l-esved'i takip eden iki rükünü selamlamayı/istilâm terk etmesine ilişkin farkettiğimiz illetin zikri ile alaklı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 217.

⁴³¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 217.

⁴³² İbn İshak, *Siyer*, çev: Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 156; İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi*, çev: Hasan Ege (İstanbul: Karaman Yayınları, 2006), 1: 257.

⁴³³ Ebü'l-Velid Muhammed el-Ezrakî, *Kabe ve Mekke Tarihi*, çev: Yusuf Vehbi Yavuz (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1980), 159-160; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Harameyn* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301), 1: 496.

rûkn-i hacerî ve rûkn-i yemânîyi selamlamak müstehab kabul edilmişken, diğer iki rûknü selamlamak ile ilgili böylesi bir hüküm konulmamıştır.⁴³⁴

Sahîh'te rivayetlerin fikhî gerekçelerini ya da söyeniş amaçlarını belirten, “ذکر العلة” kalıbında oluşturulmuş *on dokuz* bâb başlığı mevcuttur. Bu illetlendirmeler genel anlamda fikhî yönü olan; namazın bazı mekânlarda kılınmaması,⁴³⁵ savmu'd-dehrin yasaklanması,⁴³⁶ şeytan taşlamanın ilk başta yapılması,⁴³⁷ kezâ hac ya da umrede istilâmın terkedilmesi⁴³⁸ gibi konular etrafında toplanmaktadır. Bununla birlikte; Arafat'ın isimlendirilme gerekçesi,⁴³⁹ yolculukta oruçlarını bozmayarak ruhsatı kullanma konusunda direnç gösterenlerden “عُصَاةً” diye bahsedilme sebebi⁴⁴⁰ ya da kütüğün inlemesi hadisesinin, minber olarak kullanımına son verilmesi sebebiyle açıklanması gibi herhangi bir fikhî içerik taşımayan başlıklar da mevcuttur.⁴⁴¹

2.2.2.1.1.3. “باب بدء” Şeklinde Başlayan Bâb Başlıkları

Bazen rivayetlerde zikredilen olayların ya da Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirlerin ilk kez ne zaman gerçekleştiğinin bilinmesi; mezkûr hadislerden fikhî çıkarımlarda bulunma noktasında önem arz edebilir. Kezâ, vürûd sebeplerinin biliniyor olması da ilgili nebevî malzemenin anlamlandırılmasında göz ardı edilemeyecek bir katkı sunabilir. Zira bu şekilde, hükmün umûmî ya da husûsîliği, zaman ve mekânla olan ilişkisi daha net hale gelir.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te gerekli gördüğü durumlarda nebevî fiil ve yönlendirmelerin başlangıç zamanına işaret etmiştir. Böylesi bir tatbîk, hadislerin neshi

⁴³⁴ Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed ez-, *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk: İlyas Kaplan (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye 2006), 1: 371, 372.

⁴³⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 95.

⁴³⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 312.

⁴³⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 214.

⁴³⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 217.

⁴³⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 249.

⁴⁴⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 255.

⁴⁴¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 140.

konusundaki mezhebî ayrışmalar karşısında İbn Huzeyme'nin duruşu ve kendi fikrî eğilimini göstermesi itibarıyla değerlidir.

Sahîh'te, bir fiilin Hz. Peygamber tarafından ilk defa gerçekleştirilme zamanını açıklayan bâb başlıkları –bizim tespitimize göre– *on beş* tir. Bu isimlendirme genel olarak “باب بدء” ifade kalıbıyla başlamaktadır. İbn Huzeyme öncesi hadîs musannefatında, Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı böylesi başlıklar atmışlardır. İbn Huzeyme'nin bu meselede farkı ise oluşturduğu konu başlıklarının ve kullandığı rivayetlerin kemiyeti noktasındadır. Zira Kütüb-i Sitte'nin tamamında mezkûr konuya tahsîs edilmiş terceme sayısı *on beş* iken;⁴⁴² -bir kısmı kayıp olmasına karşın- *Sahîh*'te de bu sayı aynıdır.

Hz. Peygamber'in evine girdiğinde yaptığı ilk iş, beş vakit namazın farziyeti ile ezân ve kâmetin başlangıcı, iftitah tekbirinde ellerin tekbirden önce kaldırılmasının ilk ne zaman yapıldığı, Kible tahvîlinin zamanı, mescit zeminin çakıl taşları ile ilk ne zaman döşendiği, bayram hutbesinin namazdan önce okunma zamanı, secdeden doğrulurken ellerin dizlerden önce kaldırılması gerektiğine dair yönlendirmenin vakti, Allah'ın ilk zamanlar muhayyer bıraktığı Ramazan Orucu'nu farz kılmasının başlangıcı, Hz. Peygamber'in Âşûre orucunu ilk defa ne zaman tuttuğu, Hac'da Muhassir vadisine varıldığı zaman acele edilmesinin ilk ne sebeple olduğu ve Hz. Peygamber'in ilk hangi cemreyi taşıdığı gibi meseleler, müellifin bu bağlamda oluşturduğu başlıklar arasındadır.⁴⁴³

İbn Huzeyme'nin işlediği konulara bakıldığında; Hz. Peygamber'in eve girdiğinde misvak kullanması ya da namazda ellerin dizlerden önce kaldırılması gibi bazı hususî konuların işlendiği görülmektedir. Müellifin böylesi bahisleri konu edinmesi, Hz. Peygamber'in uygulamalarında fikhî hüküm arayışını ve dolayısıyla fikhu'l-hadîs bağlamında yönlemsel bir eğilimin ağırlığını hissettirmektedir.

Elbette Ehl-i hadîs ulemasının genel karakteristiğine muvafık yukarıdaki tespitler yanında, İbn Huzeyme'yi bu oluşumun koyu bir takipçisi olarak göstermeye mani

⁴⁴² Buhârî, *Sahîh*, Bedyü'l-vahy 1, Hayz 1, Ezân 1, Hac 55, İsti'zân 1; Müslim *Sahîh*, İmâm 73, Salât 1; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 27, İbn Mâce, *Sünen*, Ezân 1, İkâme 199; Nesâî, *Sünen*, Tahâre 194, Hayz 1, Ezân 1; İmâm Malik, *Muvatta*, Hac 40; Dârimî, *Sünen*, Salât 3.

⁴⁴³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 69, 153, 188, 223, 232, 319, 2: 271, 345, 3: 200, 283, 4: 272, 315.

örnekler de mevcuttur. Tüm bu karşılıklı okumalar neticesinde kendisinin ilmî duruşu daha net bir şekilde gözler önüne serilebilecektir.

Gerek kıblenin değişimi gerekse oruç mükellefiyetinin başlangıçta müslümanlara muhayyer bırakılması gibi meselelerde İbn Huzeyme'nin nesih yöntemini ön planda tutması önemlidir. Zira mezkûr bahislerde varid olmuş rivayetlerdeki çelişkiyi giderirken zaman mefhumunu kullanmak, İhtilâfî'l-hadîs ilmi sınırları içerisinde yapılan izahların konu başlıklarındaki yansımaları gözler önüne serer. Bu da İbn Huzeyme'nin eser inşası açısından sistematik yönüne ilişkin tespit imkânı sunmaktadır.

2.2.2.2. Şerh Niteliği Taşıyan Uygulamaları

Sözlü hadîs naklinden yazılı rivayet kültürüne geçişle birlikte, Hz. Peygamber'in de hayatta olmadığı düşünüldüğünde, soru-cevap yöntemi ile rivayetlerin izahı mümkün olmaktan çıkmıştır. Ehl-i rey'in, naklin yanında örf ve tecrübeyle tanzim ettiği fıkıh sistematiğine ashab-ı hadîsin cevap arayışları da, hadîslerin doğru yorumlanması meselesine eğilmeyi zorunlu kılmıştır. Belki de bu sebeple Mâlik yeğenlerini hadîs ezberini azaltarak, rivayetleri anlamaya daha çok vakit ayırmaları noktasında uyarmıştır.⁴⁴⁴ Vekî' b. Cerrâh'ın da talebelerine, "Eğer siz, hadîste fıkıh sahibi olsanız ve onu iyice öğrenseniz, ashabü'r-re'y size üstün gelemesin." şeklindeki tenbihlerde bulunması, keza Süfyân b. Uyeyne'nin, "Ebû Hanîfe'nin bir meselede söylediği her söze karşılık gelecek bir ya da iki hadîs naklettiklerini" belirtmesi de⁴⁴⁵ bu gayretin tezahürü olarak karşımızdadır.

Ehl-i hadîs-Ehl-i rey çekişmesinin ayırıcı unsuru olarak, Şâfi'nin merfû rivayetleri vahy-i gayr-i metlûv olarak değerlendirmesi,⁴⁴⁶ ashab-ı hadîsin, hadîsleri doğru anlamak için fıkha yönelmelerine ve fıkıhın sistematiğini kullanarak eserler kaleme almalarına vesile olmuştur. Her ne kadar fıkıhın tedvîni hadîsten sonra olsa da, hadîs tasnifi fıkıh sistematiği üzerine bina edilmiştir.⁴⁴⁷ Sünen ve Musannef türü eserler fıkıh konularına

⁴⁴⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-müteffakkîh*, thk: Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevziyye bi's-Suûdiyye, 1417), 1: 159.

⁴⁴⁵ Hatîb, *el-Fakîh ve'l-müteffakkîh*, 1: 549, 2: 161-162.

⁴⁴⁶ Bk. Şâfi, *el-Ümm*, 5: 137.

⁴⁴⁷ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: 'y.e.y', 1989), 174.

göre tanzim edilmiş; Câmiler de içerik itibarıyla, fıkıh konuların kitâb ve bâb hüviyetinde ele alındığı –hülâsa fikhî malzemenin bol miktarda bulunduğu- kaynaklardır.

Rey taraftarlarının hadîsleri kendi usûllerine göre yorumlama çabalarına karşılık Ashab-ı hadîsin rivayet değerlendirmelerine yönelik tüm bu faaliyetleri fikhu'l-hadîs kavramının⁴⁴⁸ ortaya çıkmasına ve şerh faaliyetlerinin derinleşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda hadîsi hadîslerle izah etme, bir hadîsten farklı hükümleri elde ederek aynı metni farklı bâblarda kullanmak gibi usûllerle rivayetler şerh edilmeye çalışılmıştır. Bunun dışında şerh olarak nitelenebilecek, rical değerlendirmeleri, senet tetkikleri, garîb kelimelerin izahı gibi faaliyetler gerek eserlerin içerisinde gerekse müstakil çalışmalarda işlenmiştir.

İbn Huzeyme'nin kendi döneminin şerh usûlünü tam olarak yansıttığı söylenebilir. İsnad ve râvi değerlendirmeleri, ihtisâr ve taktî' metodu ile rivayetleri içerdiği hükümler çerçevesinde farklı yerlerde kullanması ya da fikhî meseleleri rivayet temelli çözme çabası şeklinde kendini gösteren uygulamaları Ehl-i hadîsin benimsediği fikhu'l-hadîs mantığı ile örtüşmektedir. İbn Huzeyme'nin eserinde başvurduğu tüm bu usûller, "hadîsleri fikhî yönleriyle ele alan" eserler arasında zikredilen *Sahîh*'in,⁴⁴⁹ dönemin ilmî duruşunu yansıtan bir çalışma olduğunu göstermektedir.

İbn Huzeyme'nin daha hususî olarak, "hadîs şerhçiliği" başlığı altında ele alınabilecek başkaca tasarrufları da mevcuttur. Bir rivayette kastedilen arka planı açıklamak, ta'lik sadedinde ikincil değerlendirmelerde bulunmak, hadîsin yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek şekilsel hatalara işaret etmek ya da anlamın kapalı kalması sonucunu doğuracak ifadeleri izah etmek gibi uygulamalar bunlar arasında gösterilebilir. Bu şekilde bir yöntem belirlemesi İbn Huzeyme'nin, *Sahîh*'i sadece bir hadîs eseri olarak görmediği, içeriği ve sistematığı itibarıyla onu farklı bir yerde konumlandığı sonucunu doğurmaktadır.

⁴⁴⁸ Fikhu'l-hadîs kavramı için bk. Ebû Humejd Abdulmelik b. Humejd, "İlmu Fikhi'l-hadîs, Fikhu'l-hadîs", *Câmiatü âli beyti 'l-âlemiyye*, (2011).

⁴⁴⁹ Zişan Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 2 (2009): 118.

2.2.2.2.1. Garîb Kelimelere Dair İzahları

Garîbü'l-hadîs; hadîs metinlerinde geçen az kullanılmaları ya da sıradışı olmaları sebebiyle anlamlandırması zor kapalı ifadeleri açıklayan ilim dalıdır. Bu ilim dalında ilk eseri Nadr b. Şumeyl'in verdiği ondan sonra Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam'ın meşhur eserini kaleme aldığı kaynaklarda ifade edilir.⁴⁵⁰

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i incelendiğinde Garîbü'l-hadîs ilmi açısından bol miktarda malzemenin var olduğu görülür. Zira *Sahîh*'te yetmişden fazla yerde garib kelimeler izah ya da şerh edilmiştir. Örneğin; rivayetlerde geçen "المكوك"⁴⁵¹, "الرحراح"⁴⁵², "الذندنة"⁴⁵³, "الزاوية"⁴⁵⁴, "الجرير"⁴⁵⁵ gibi az kullanılan birçok kelime açıklanmıştır.

Bunun dışında herkes tarafından ilk anlamı bilinen ancak rivayetlerde farklı bir mana taşıyan kelimeler de bu meyanda değerlendirilmiştir. Örneğin müellif;

"أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ طَالِعَةً فِي حُجْرَتِي مِمَّا يَظْهَرُ الْفَيْءُ بَعْدُ ."

rivayetinde geçen "لم يظهر" ifadesinin Araplar arasında iki farklı anlama geldiğini belirterek bunları izah etmiştir.⁴⁵⁶

Kezâ rivayette geçen kelimenin lügat anlamı olarak taşımadığı bir mana kastediliyorsa buna da işaret edilmiştir. Örneğin;

"دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَبِلَالُ الْأَسْوَاقِ ."

ifadesinde geçen, "الأسواق" kelimesi, "حائط بالمدينة" olarak tanımlanmıştır.⁴⁵⁷

Rivayette mutlak olan bir kelimenin takyid edilmesi gerektiğine dair yorumlamar da bu zayıyeden değerlendirilebilir. Misalen;

⁴⁵⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 272; en-Nevevî, *et-Takrîb*, 87.

⁴⁵¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 61.

⁴⁵² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 65.

⁴⁵³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 358.

⁴⁵⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 281.

⁴⁵⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 175.

⁴⁵⁶ "Nebî (s.a.v.) ikinci namazını henüz güneş odamı aydınlatmaya devam ediyorken ve gölge hücremden yükselmemişken kılarıdı." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 170.

⁴⁵⁷ "Rasûlullah (s.a.v.) ve Bilal Medine'de bir bahçeye girmişlerdi." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 93.

"الدعوة بين الأذان والإقامة..."

rivayetindeki, "Da'vet" kelimesinin "الدعوة المجابة" olduğu müellif tarafından ifade edilmiştir.⁴⁵⁸

Sahih'te bazen de bir kelime ile kastedilen şeyin mecaz bir anlam taşıdığı da belirtilmiştir. Örneğin; "لا يدرى أيه أفضل" ifadesindeki, "أفضل" kelimesi için,

"يريد أفضل : أطول."

şeklinde bir tanımlamada bulunur.⁴⁵⁹

2.2.2.2.2. Kastedilen Muradı İfade Etmesi

Bir hadîs metnine doğru anlam verilebilmesinin iki boyutu vardır. Bunlardan birincisi metnin zâhirinden hareketle gerçekleştirilir. İkincisi ise, Hz. Peygamber'in sözlerindeki fikhî ve itikadî çıkarımları anlama çabası olarak kendisini gösterir.⁴⁶⁰ İbn Huzeyme'nin ikinci anlama şeklinin kapsamına giren fikhî yorumlamalarını *Sahih*'te; itikadî meselelere dair fikrî gayretlerini ise *Kitabü't-tevhîd* isimli eserinde görmek mümkündür.

Birinci anlama düzeyi olarak ifade edilen ve "rivayetlerin ilk planda neden bahsettiğini anlama" meselesi, öncelikle rivayetlerin zâhirinden hareketle bir izah gayretini çağrıştırmaktadır. Ehl-i hadîsin rivayetin zâhirine bakarak hareket etmesi ve reye başvurmaması şeklinde sloganlaşmış üslup tarzıyla da⁴⁶¹ paralellik gösteren böylesi bir tanımlama her ne kadar kalıp olarak doğru gözükse de; Ehl-i hadîsin yöntemsel eğilimlerini yansıtmamaktadır. Zira bir haberin manasının görünürde ne olduğunun tespiti, ilk akla gelen manasının belirtilmesi anlamını taşımaz. Ehl-i rey'in Ehl-i hadîs'ten zihnen yetkin olması sebebiyle rey'e başvurması gibi bir klişe yerine, iki ekolün hadîsleri anlama ve anlamlandırmaya yönelik usûllerinin farklı olduğunu söylemek daha

⁴⁵⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1: 222.

⁴⁵⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1: 331.

⁴⁶⁰ Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer, 2018), 135.

⁴⁶¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, thk: Muhammed Şerif Sükker, (Beyrut: Dâru'l-ihyâi'l-ulûm, 1992), 1: 40.

mantıklıdır. Son tahlilde Ehl-i hadîsin homojen bir yapısının bulunmadığı ve her Ehl-i hadîs mensubunun birebir aynı bakış açısına sahip olmadığı da⁴⁶² unutulmamalıdır.

Ehl-i hadîs ulemâsı, bir naklin tüm varyantlarını tespit gayretinde bulunmaya özen gösterirler. Müslim'in *Sahîh*'i ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinde daha belirgin olarak kendisini göstermekle birlikte neredeyse tüm hadîs eserlerinde var olan, rivayetlerin farklı tariklerini bulma çabası bunun tezahürüdür. Bunun dışında Arap dilinin yapısını kullanmak, metnin arka planını konuya taalluk eden başkaca metinler üzerinden izah etmek gibi yöntemler de Ehl-i hadîs'i Ehl-i reyden ayırır. Yani onların dirayetten ziyade rivayete önem vermeleri, reyde bulunabilecek donanıma sahip olmadıklarından değil, rey taraftarlarına yönelik bir karşı duruşun yansımalarından ibarettir.

İbn Huzeyme de hadîslerin doğru anlaşılması için, bir meseleye dair elde mevcut rivayetlerin tamamı üzerinden izah yapılması usûlünü benimsemiş gözükmektedir. Ehl-i hadîsin genel eğilimine paralellik gösteren bu bakışın yanında İbn Huzeyme'nin, bir rivayet metninin ilk okumasında zihinlerde uyanacak anlamının hakiki manası olup olmadığını birçok yerde irdelediği ve hadîste kastedilen muradın ne olduğuna ilişkin tespitlerde bulunduğu da vâkıdır. Bu yönüyle onu klasik bir Ehl-i hadîs tanımlamasına sokmak ise zordur. İbn Huzeyme rivayette kastedilen muradı açıklamak sadedinde yaptığı izahlarda, bazen hadîsin, bazen de hadîsten çıkarılacak hükmün doğru anlaşılmasına yönelik betimlemelerde bulunur. Kendi yönlemsel tercihlerini genel olarak ifade kalıbına dökerek aktaran İbn Huzeyme, hadîs metinlerinin arka planını şerhetme çabalarını da çoğu kez, "أراد بقوله" cümlesiyle formüle etmiştir. *Sahîh*'te bu şekilde *kırk dört* izah şekli mevcuttur.

Müellifin "أراد بقوله" şeklindeki izahları; fiilin yapıldığı yeri belirtmek, genel bir şekilde mana verilebilecek bazı tabirlerin hususî anlam taşıdığına ya da bunun tam aksine işaret etmek, fiilin müradifini vererek manayı sarihleştirmek, hadîste geçen bir kelimenin Hz. Peygamber tarafından, ilk akla gelen anlamı yerine ikincil manası ile kullanıldığını gözler önüne sermek, sahâbenin ifadelerinde geçen, "sünnet" tabirinin manasını gün

⁴⁶² Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2007).

yüzüne çıkarmak, rivayet metninde yer alan bir harf-i cerin hadîse kattığı anlamın irdelenmesi⁴⁶³ gibi bahislerde sıklıkla kullanıldığı görülür.

Yukarıda ifade edilen “أراد بقوله” cümlesi ile yaptığı şerh faaliyeti dışında İbn Huzeyme kimi zaman da herhangi bir özel ifade kullanmaksızın aynı türden değerlendirmelerde bulunur. *Sahîh*'te,

"لَا وُضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ"

rivayetinin⁴⁶⁴ ardından Hz. Peygamber'in ses ve koku olmadıkça abdeste gerek olmamasına dair kavlindeki, “ses ve koku”nun bu meseledeki son söz olmadığını, aksine konunun başlangıcı mahiyetini taşıdığını söyler. Zira; idrar, mezi, vedi ya da uykunun da abdesti bozduğunu hatırlatır. Bu bilgilendirme esnasında ses ve kokuya kıyasta bulunan İbn Huzeyme sayılan bu şeylerde koku ya da sesin olmayabileceğini ama buna rağmen abdesti bozduklarını dile getirerek, “ابتداء كلام” sözüyle neyi kastettiğini vurgulamış olur.⁴⁶⁵ Görüldüğü üzere müellif burada rivayetin ifade ettiği manada eksik bilgiye sahip olmaktan kaynaklanabilecek yanlış anlamının önüne, kıyas yaparak geçmek ve hadîsin asıl muradına işaret etmek istemiştir.

İbn Huzeyme bazen de rivayetin mefhum olarak yanlış anlaşılmasından öte rivayetteki bir lafzın yanlış anlaşılmasından duyduğu endişe sebebiyle bir izah çabasına girişir. Şeytan'ın namaz kılan kişiye gelip onun abdestinin bozulduğunu söylemesinin akabinde musallînin şeytana, “كَذَّبْتُ” diyerek yalan söylediğini belirtmesi gerektiğini ifade eden hadîsi eserine alan İbn Huzeyme, hadîsi takiben,

"فَلْيُقُلْ: كَذَّبْتُ" أَرَادَ فَلْيُقُلْ: كَذَّبْتُ بِضَمِّهِ. لَا يَنْطِقُ بِلِسَانِهِ، إِذِ الْمُصَلِّي غَيْرُ جَائِزٍ لَهُ أَنْ يَقُولَ: كَذَّبْتُ. نُطْقًا بِلِسَانِهِ."

sözleriyle, buradaki, “كَذَّبْتُ” ifadesinin, namazı bozacağı için dil ile konuşmak olamayacağını ve düşünmek manasını taşıdığını belirtir.⁴⁶⁶ Böylesi bir çıkarımda

⁴⁶³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 37, 49, 52, 256, 2: 204, 359, 4: 43.

⁴⁶⁴ “Abdest, ancak ses veya kokudan Ötürü gerekir.” Bk. Tirmizî, *Sünen*, Tahare 56; İbn Mâce, *Sünen*, Tahare 74.

⁴⁶⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 18.

⁴⁶⁶ “(Şeytan’a) Yalan söyledin, desin” ifadesiyle Hz Peygamber, diliyle konuşarak değil de içinden yalan söylediğini geçirsin demek istemiştir. Çünkü namaz kılan kimse için konuşarak, ‘Yalan söyledin’ demesi caiz değildir.” Bk.İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 19.

bulunmak ilk bakışta zor gözükmemektedir. Ancak Ehl-i hadîs ile Ehl-i rey arasındaki çekişmeler düşünüldüğünde ve Ehl-i hadîsin mutlak manada lafızcı olduğunu iddia eden yaklaşımlar hesaba katıldığında İbn Huzeyme'nin bu şekildeki yorumlamaları her ne kadar rivayet destekli de olsa önemlidir. Bu örnekler ileride daha net ifade edileceği üzere İbn Huzeyme'nin koyu bir Ehl-i hadîs mensubu olmadığına ilişkin tezimizi kuvvetlendirmektedir.

2.2.2.2.3. Rivayette Var Olan “Kalb” e İşaret Etmesi

Hadîs terimi olarak kalb; rivayetin senedinde ya da metninde bulunan kelimelerin yerlerinin değişmesidir. Bu değişiklik kelimelerde olduğu gibi cümlelerde de olabilir. Bu işlem sonucu ortaya çıkan hadîs türüne de maktûb denir.⁴⁶⁷

İbn Huzeyme'nin, rivayetlerde var olan kalbe sıklıkla atıfta bulunduğu görülmektedir. Kendisi gerek senette gerekse hadîs metninde var olan maktûbiyeti “ني من القلب من” şeklindeki ifade kalıbıyla belirtir. *Sahîh*'te bu yolla değerlendirme yapılmış otuz üç rivayet mevcuttur. Bir yerde ise مقلوب tabirini doğrudan kullanır.⁴⁶⁸

Bir ıstılah olarak maktûb tabirinin kullanımına ilişkin, hicri ikinci asırdan birkaç örnek ile, Yahyâ b. Ma'în, Buhârî, ve Tirmizî gibi sayılı birkaç muhaddis dışında tespit yapılmamıştır.⁴⁶⁹ İlk hadîs usûlü eseri olarak nitelenen *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da ve Hâkim'in *Marife*'sinde bir terim olarak قلب ya da مقلوب ifadeleri de yer almamaktadır. İbn Huzeyme'nin bu ıstılahı bilinçli ve çok sık olarak kullanması, hadîs usûlü ıstılahlarının oluşum ve gelişim sürecindeki katkısının varlığına dair bir soruyu da akıllara getirmektedir. Zira; ihtisâr, müdrec, mürsel, müdelles, imlâ, illet, cehalet gibi hadîs usûlüne dair birçok kavramı *Sahîh*'te sıklıkla kullanması, oluşum süreci itibarıyla Hadîs Usûlü ilmine dair bir birikiminin bulunduğu sonucunu doğurmaktadır. Kendisinden

⁴⁶⁷ İbnü's-Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, 101; Mücteba Uğur - Halil Öztürk, ed., *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992).

⁴⁶⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 228.

⁴⁶⁹ Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2014), 185.

sonra başta; İbn Hacer,⁴⁷⁰ Bulkînî (v. 868/1464)⁴⁷¹ ve Sehâvî⁴⁷² olmak üzere birçok ilim adamı tarafından da hadîslerdeki kalb konusunda referans olarak gösterilmesi de bu açıdan yetkinliğinin göstergesidir. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki, İbn Huzeyme bu tabiri her zaman Istulâhî anlamında kullanmamıştır. Zira; bazen rivayette var olan bir idrâcî⁴⁷³ ya da başkaca bir hatayı belirtmek⁴⁷⁴ keza senedin ittisalindeki bir sorun ve kaynağındaki bir problem⁴⁷⁵ sebebiyle de bu üslubu benimsediği de gözükmektedir. Zaten kendisi bu tabiri hangi amaçlara mukarin kullanacağını da eserinde belirtmiştir.⁴⁷⁶

İbn Huzeyme'nin mablûb lafzını doğrudan kullandığı örnek namazın ardından parmakları birbirine kenetlemek/تشبيك الاصاب ile ilgili kısımda geçmektedir. İbn Huzeyme toplamda *sekiz* isnad zikrettiği bu meselede isnadlardan birinde Halid b. Hayyân isimli râvinin korkunç bir yanlış yaptığını,

وَجَاءَ خَالِدُ بْنُ حَيَّانَ الرَّقِّيُّ بِطَأْمَةٍ

diyerek belirtir. Kendisine göre buna sebep olan husus ise

وَلَا أَجِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَرَوِيَ عَنِّي بِهَذَا الْحَبْرِ إِلَّا عَلَى هَذِهِ الصِّيغَةِ؛ فَإِنَّ هَذَا إِسْنَادٌ مَقْلُوبٌ

ifadelerinden de⁴⁷⁷ anlaşılacağı üzere Halid b. Hayyân'dan gelen bu rivayetin mablûb olmasıdır. Müellif burada sıkıntısına işaret etmek için bu senedi kullandığını göstermek adına da kendisinin dile getirdiği zafiyeti aktarmadan kimsenin bu hadîsi kullanmaması gerektiğini de özellikle belirtmiştir.⁴⁷⁸

Senette var olan kalbin nev'ine işaret etmeyen İbn Huzeyme'nin kastının ne olduğuna bakıldığında ise karmaşık bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira birbiriyle ilişkili olan senetler şunlardır:

⁴⁷⁰ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salah* (Medine: İmâdetü'l bahsi'l-ilmî, 1984), 2: 307, 878.

⁴⁷¹ Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Mehâsinü'l-istulâh fî tazmîni Kitâbi İbni's-Salâh* (Beyrut: Dâru'l-meârif, 't.y. '), 1: 917.

⁴⁷² es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3: 1.

⁴⁷³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 113.

⁴⁷⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 223.

⁴⁷⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 19.

⁴⁷⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 186.

⁴⁷⁷ "Herhangi bir kimseye, bu haberi mezkûr siga dışında, başka şekilde benden rivayette bulunmasını helal etmiyorum/câiz görmüyorum. Çünkü bu senet, mablûb bir senettir."

⁴⁷⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 228.

Ca'fer b. Muhammed (v. 240/854) – Hâlid b. Hayyân (v. 191/806) – İbn Aclân (v. 148/765) – Sa'îd b. Müseyyeb (v. 94/712) – Ebû Sa'îd (v. 74/693)

Ebû Sa'îd el-Eşec – Ebû Hâlid el-Ahmer (v. 190/805) – İbn Aclân – Sa'îd b. Müseyyeb – Ka'b b. Ucra (v. 64/683)

Kaynaklar incelendiğinde İbn Huzeyme'nin sorunun kaynağı olarak gösterdiği Hâlid b. Hayyan'ın “Teşbîk” meselesine ilişkin hiçbir rivayetinin olmadığı görülür. Ayrıca gerek Ca'fer b. Muhammed'in kendisinden hadîs dinlediği gerekse Muhammed b. Aclân'dan hadîs aldığına dair hiçbir malumat bulunmamaktadır.⁴⁷⁹ Burada dikkat çeken iki husus vardır. Bunlardan birincisi Halid b. Hayyân ile Ebû Halid el-Ahmer arasındaki isim benzerliği ve vefat tarihlerinin yakınlığıdır. İkincisi ise rical eserlerinde Hâlid b. Hayyân'ın Muhammed b. Aclân'dan değil de –her ne kadar arada bir râvi bulunsa da– Sâlim b. Aclân'dan (v. 132/749) hadîs almış olmasıdır.⁴⁸⁰ Hâlid b. Hayyân'ın özellikle hâfızasının zayıflığına vurgu yapan birçok ifadenin bulunmasından hareketle⁴⁸¹ kendisinin farklı iki senetten birini diğerine karıştırarak kalbettiği ihtimali akıllara gelmektedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin “مقلوب” nitemelesiyle bunu kastetmiş olma ihtimali vardır.

İbn Huzeyme'nin bu yorumlaması kendisinden sonrada taltif ifadeleri ile kullanılmıştır.⁴⁸² Kendisinin bu bağlamda yetkinliğine ve özgünlüğüne atıf yapılmıştır.⁴⁸³ Netice olarak böylesi nüans denilebilecek bir hususu tespit ederek bilgilendirmede bulunmak kendisinin senet noktasındaki bilgisine de ışık tutmaktadır.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te, genel olarak senette var olan kalbe işaret etmekle birlikte,⁴⁸⁴ şayet rivayet metninde böylesi bir durumu tespit ettiyse bunu da

⁴⁷⁹ Seyyid Ebû'l-Mu'âti, *Mevsû'âtü İmâm Ahmed b. Hanbel fî ricâli'l-hadîsi ve 'ilelihî* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1997), 1: 328; ayn. mlf. *el-Câmi' fî'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1992), 1: 208; ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 1100; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 230.

⁴⁸⁰ et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 7: 69.

⁴⁸¹ ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 1100; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 230.

⁴⁸² Muhammed Avvâme, *Min mustalahi İbn Huzeyme fî 'lâli'l-hadîs fî Sahîhihî* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2017), 9-10.

⁴⁸³ İbn Huzeyme'nin mezkûr değerlendirmesini atıf yaparak kullanan isimler için bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *İthâfû'l-mehera bi'l-fevâidi'l-mübtékira min etrâfi'l-'aşera* (Medine: Mecmeu Melik Fahd, 1994), 13: 14.

⁴⁸⁴ Örnek için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 229, 2: 103, 338; Alâuddin b. Abdullah Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce el-i'lâm bi sünnetihî aleyhissalâtü ve's-selâm* (Suud: Mektebetü Nizâr, 1999), 1: 1621.

belirtmektedir. *Sahîh*'te bazen de maktûbiyeti noktasında ihtilâfın olduğu rivayetlere değinilir. İbn Huzeyme, kıyamette Allah'ın gölgelendirmesi altında olacak yedi zümrenin bahsedildiği rivayetin ilgili kısmını,

"... وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَخْفَاهَا، لَا تَعْلَمُ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ..."

şeklinde aktarır.⁴⁸⁵ Rivayeti takiben ise şu açıklamaları yapar:

"هَذِهِ اللَّفْظَةُ، لَا تَعْلَمُ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ، قَدْ حُولِفَ فِيهَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، فَقَالَ مَنْ رَوَى هَذَا الْحَبْرَ غَيْرَ يَحْيَى: "لَا يَعْلَمُ

شِمَالُهُ مَا يُنْفِقُ يَمِينُهُ."

"Sol elinin infak ettiğini sağ eli bilemez" şeklindeki bu lafız hakkında, (râvilerden) Yahyâ b. Sa'îd sebebiyle ihtilâfa düşülmüştür. Yahyâ dışında bu haberi rivayet edenler, "sağ elinin infak ettiğini sol eli bilemez." şeklinde nakletmişlerdir.⁴⁸⁶

Bu rivayet genel anlamda "maktûb" olarak nitelenmiştir. Bu konuda ilk tespiti Kâdî İyaz yapmış⁴⁸⁷ ve kendisinden sonraki değerlendirmelerin neredeyse tamamında kendisine atıfta bulunulmuştur. Örneğin, İbn Hacer,⁴⁸⁸ Aynî (v. 855/1451), Kastallani (v. 923/1517), Nevevî⁴⁸⁹ ve Süyûtî gibi âlimler bunlar arasında gösterilebilir.⁴⁹⁰

Maktûb olduğu noktasında bu denli net değerlendirmelerin olduğu bir rivayet hakkında İbn Huzeyme'nin açıkça bir tespitle bulunmaması düşündürücüdür. Burada İbn Huzeyme'nin söz konusu metni açık bir şekilde, "maktûb" olarak nitelememesinde sahîh kabul ettiği bir rivayetin i'mâline imkân sunma gayreti olsa gerektir. Zira hadîsin meşhur varyantının "sağ elin verdiği sol elin görmemesi" şeklinde olduğunu belirtmesine karşın maktûb olarak nitelenen tarikini asl olarak kullanması bunu göstermektedir.

⁴⁸⁵ "... Sadakasını gizleyerek veren bir kişi. (Öyle ki) sol elinin verdiği sağ eli bilemeyecek şekilde..." İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 185.

⁴⁸⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 185.

⁴⁸⁷ Ebû'l-Fadl İyâz b. İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ b. İsmâil (Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998), 3: 563.

⁴⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2: 146.

⁴⁸⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1392), 7: 122.

⁴⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ömer b. Salîh, "el-Hadîsü'l-maktûb ta'rifühü ve fevâidühü ve hukmühü ve'l-musannefâtü fihi", *Mecelletü'Ümmü'l-Kurâ*, sy. 21 (2000): 189-195.

Bu hadîs her ne kadar birçok ulemâ nezdinde maktûb olarak nitelenmiş olsa da, İbnü's-Salâh maktûb rivayet için açtığı kısımda bu rivayete yer vermemiştir.⁴⁹¹ Kadı İyaz ile başlayan maktûb değerlendirmelerinde Müslim'in rivayeti üzerinden izah yapılmış ve Müslimden bu rivayeti dinleyenlerden birinin vehminin hadîsin kalbine sebep olduğu belirtilmiştir. Bu isim Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (v. 198/813) olup meşhur muhaddislerdendir.⁴⁹² İbn Huzeyme'nin de ihtilâf olarak zikrettiği ve Yahyâ'dan kaynaklandığı söylenen bu durum, rivayetler üzerinden incelendiğinde kendisini göstermektedir. Beyhakî'nin Sünen'inde ve Ebû Avane'nin Müstahrec'inde zikrettiği farklı beş tarikinde de bu hadîs Yahyâ b. Sa'îd kanalıyla gelmektedir.⁴⁹³ Böylesi net karineler mevcutken İbn Huzeyme'nin maktûb olduğu iddia edilen bir rivayeti eserinde asl olarak zikretmesinin sebebini rivayetin i'mâline sebep olabilecek bir ihtimali görmesi açıklayabilir. İbn Hacer rivayetin maktûb olduğunu belirttikten sonra, bazı âlimlerin bu iki rivayetin maktûb olmadığını farklı manaları taşıdığını söylemekte idiler. Buna göre sağ elle infak açıktan sol el ile infak ise gizliden sadaka vermeyi ifade etmektedir.⁴⁹⁴ İbn Huzeyme'nin rivayetle ilgili böyle bir ihtimalin varlığından hareketle hadîsi asl olarak verdikten sonra ihtilâfları zikredip seçim yapmadığı düşünülebilir. Beyhakî'nin de bu rivayetle ilgili İbn Huzeyme ile aynı yorumlamayı tercih ettiği ve İbnü's-Salâh'ın da "maktûb" bahsinde bu rivayete yer vermediği düşünüldüğünde, İbn Huzeyme'nin bu meseledeki eğilimi daha netlik kazanacaktır.

İbn Huzeyme'nin maktûb olarak nitelenen rivayetleri öncelikle tevil gayretine girişmesi sadece infak hadîsiyle sınırlı değildir. Ümmü Mektûm ve Bilâl'in Ramazan'da okudukları ezâna ilişkin biri diğzerinin tam tersi olarak nakledilen iki rivayet serdeden müellif, her ne kadar bir kısım ulemâ nezdinde bu hadîs maktûb olarak nitelense dahi te'lîf edilebileceğini ifade etmiş ve,

" إِذْ جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَدْ كَانَ جَعَلَ الْأَذَانَ بِاللَّيْلِ نَوَائِبَ بَيْنَ بِلَالٍ وَبَيْنَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ "

⁴⁹¹ Muhammed b. Ali b. Adem, *Zehîratü'l-'ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Beyrut: Dâru Âli İbrahim, 't.y.'), 39: 210.

⁴⁹² ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8: 147.

⁴⁹³ Ebû 'Avâne Yakub b. İsmâil, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muharrec alâ Sahîhi Müslim* (Riyad: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2014), 8: 433.

⁴⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2: 146.

diyerek,⁴⁹⁵ bu iki sahabînin dönüşümlü olarak ezân okuma ihtimalinin mümkün olduğunu belirtmiştir.

Keza Hz. Peygamber'in kibleye doğru hacetinin giderdiğini bildiren rivayetin maktûb olduğu kaynaklarda ifade edilir. Zira rivayetin farklı metinlerinde Hz. Peygamber'in kibleye sırtını dönerek bevlettiği ifade edilmektedir.⁴⁹⁶ İbn Huzeyme ise kibleye doğru bevletmenin zorunlu halleri kapsadığını, normal durumlarda ise kibleyi arkaya almak gerektiğini başkaca rivayetleri delil getirerek belirtir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla hadîslerin arasında herhangi bir kalbin bulunmadığına zımnen işaret eder.

Tüm bu izah gayretleri, “kesin bilgiye sahip olmadan tespitte bulunmamak” şeklinde özetlenebilecek ilmî bi duruşu sergilemektedir. Bununla birlikte aslında, te'vili mümkün bir rivayeti terk etmenin önüne geçmek şeklinde yorumlanmalıdır. Zira bu iki örnek dahi İhtilâfî'l-hadîs ilminin bir yönüyle sınırları içine girmektedir. İbn Huzeyme'nin rivayetleri te'lif gayretinin temel sebebi de bu zıtlığı giderme çabasıdır.

2.2.2.2.4. Haşîye ve Ta'lik Nevinden İzahları

Herhangi bir metnin daha net anlaşılabilmesi adına sayfa kenarlarına yazılan kısa notlar şeklinde tarif yapılabilecek olan ta'lik⁴⁹⁸ ve bir metin veya şerhin muğlak yerlerini izah etmek için kaleme alınmış çalışmalar anlamını taşıyan haşîye⁴⁹⁹ özellikle hadîs literatüründe yer etmiş bir uygulamadır. Tam manasıyla şerh denemeyecek bu ilmi çaba, metnin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde hadîslerin şerhine yönelik uzun ve ayrıntılı izahların yanında daha özel ve kısa değerlendirmelerin de olduğu gözükmektedir. Örneğin; Abdest suyunun miktarına ilişkin açtığı bâbda yer alan rivayetlerde müd ve mekkûk gibi ölçü birimlerinin olması sebebiyle bunların kısaca izahını yapar ve bahse konu iki kelimenin müradif olduğunu söyler. Hemen akabinde, hadîste geçen bir müd su ile abdest alınması

⁴⁹⁵ “Çünkü Nebî'nin (s.a.v.) (sahur vaktini bildiren) gece ezanını Bilâl ve İbn Ümmü Mektûm arasında dönüşümlü olarak/nöbetleşe okutmuş olması caizdir/mümkündür.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 212.

⁴⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 242-243.

⁴⁹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 34.

⁴⁹⁸ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 623; İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 206.

⁴⁹⁹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 623. Bu iki kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sezai Engin, “Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşîye Çalışmaları Bibliyografyası”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1, sy.1 (2015).

emrinin bir zaruret arz etmediğini daha az ya da daha çok su ile de abdest alınabileceğini kısaca belirtir.⁵⁰⁰

İbn Huzeyme'nin bu başlık altında değerlendirilebilecek bir başka uygulaması yine abdest bahsinde kendisini göstermektedir. Müellif, abdest alış sırasını bildiren rivayetteki,

" ثُمَّ عَسَلَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَالْيُسْرَى مِثْلَ ذَلِكَ. "

kısımında⁵⁰¹, sağ ayağın yıkanma şekli belirtilirken “الكعبين” şeklinde tesniye kullanılmasının sebebi üzerine muhtasar bir değerlendirme yapar. ifadesi şu şekildedir:

"أَنَّ الْكَعْبَيْنِ هُمَا الْعِظْمَانِ النَّائِمَانِ فِي جَانِبَيْ الْقَدَمِ. "

(Rivayette geçen) iki topuk ifadesi, ayağın sağ ve solunda yer alan iki çıkıntı kemiktir.

Bu açıklamasından sonra İbn Huzeyme, eğer hadîsteki كعب kelimesi, bilinen manada topuk anlamı taşıyorsa müfred olarak varid olması gerekirdi mealinde bir delillendirme ile konuyu kapatır.⁵⁰²

Netice olarak İbn Huzeyme gerek, “أراد بقوله” üslubuyla yaptığı geniş çerçeveli izahları, gerekse haşiye ve ta’lik mantığı ile ortaya koyduğu değerlendirmeleriyle *Sahîh*'ini tipik bir hadîs eseri formatında kaleme almadığını gözler önüne sermektedir. Kendi fikhî ve mezhebini aktarmanın yanında, rivayetlerin doğru anlaşılması adına lügavî ve Istilâhî birçok değerlendirmelere eserinde yer vermesi de bu açıdan okunabilir. Burada dikkat çeken en önemli husus, İbn Huzeyme'nin izahını yaptığı rivayetlerin fikhî boyutlarını dile getirirken şahsi tercihlerini belirtmesidir. Bu da *Sahîh*'in, müellif açısından hem savunu hem de karşı duruş; okuyucu açısından yönlendirici olsun diye kaleme alındığını göstermektedir. Kütüb-i Sitte eserlerinin hiçbirinde bu denli koyu

⁵⁰⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 62.

⁵⁰¹ “Daha sonra sağ ayağımı iki topuğuna/incik kemiği kadar üç sefer yıkadı. Sol ayağı için de aynısını yaptı.” Bk. Müslim, *Sahîh*, Tahare 3.

⁵⁰² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 81.

çizgilerle belirgin olmayan bu usûl İbn Huzeyme'nin muhaddis kimliğinin yanında farklı yetkinlik alanlarının da sahibi olduğuna dair izler sunmaktadır.

2.2.3. Daha Sonraki Kontrollerinde Kusurlu Bulduğu Rivayetlere Dair Yaklaşımı

Hadîs âlimlerinin kendi eserlerini, kimi zaman te'lîf sürecinde kimi zaman da tamamlandıktan sonra muhtelif şekillerde kontrole tabi tuttukları bilinmektedir. Mâlik'in Muvatta'yı ilk olarak yaklaşık *on bin* hadîsten oluşturduğu, ancak her sene yaptığı kontroller neticesinde rivayet sayısını *bin yedi yüze* kadar düşürdüğü bilinmektedir.⁵⁰³ Keza Ahmed b. Hanbel de *Müsned*'ini tasnif ederken defaatle tashîhte bulunmuştur.⁵⁰⁴ Bu ve buna benzer birçok örnek mevcuttur.

İbn Huzeyme de *Sahîh*'ini sonradan defaatle gözden geçirmiş ve bir takım düzeltmeler yapmıştır. Bu ifadenin altını doldurabilmek için *Sahîh*'in te'lîf amacı üzerinden bir yorumlamada bulunmak gerekir. Sadece sahîh hadîsleri derlemek amacıyla tasnif edildiği bilinen *Sahîh* içerisinde zayıf rivayetlerin var olduğu başkaca âlimlerin değerlendirmeleri neticesinde ortaya konulmuştur.⁵⁰⁵ Ancak söz konusu bu tespitler, İbn Huzeyme'nin eserini oluşturma amacının söylenenden farklı olduğu sonucunu doğurmaz. Zira münekkatin kriterleri muvacehesinde zayıf kabul edilen bu rivayetler, musannifin kendi şartları itibarıyla sahîh olabilir. Bununla birlikte *Sahîh*'teki bazı rivayetler için bizzat İbn Huzeyme'nin “zayıf” ya da “kusurlu” şeklinde değerlendirmelerde bulunması, farklı yorumlamaları beraberinde getirebilecek türdendir. Konuya dair örnekler ve onlardan yapılacak çıkarımlar, *Sahîh'in* bizzat müellif tarafından sonradan defaatle kontrol edildiği düşüncesini doğurmaktadır.

⁵⁰³ Ebü'l-Fadl İyâz b. İyâz, *Tertîbü'l medârik ve takrîbü'l mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Rabat: 'y.e.y', 1965), 1: 193.

⁵⁰⁴ Ebû Mûsâ, Muhammed b. Ebî Bekr Ömer b. Ahmed el-Medîni, *Hasâisü'l-Müsned*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: 'y.e.y', 1949), 21; Dahîl, İbn Sâlih el-Lihyân, “el-Mesânîd neşetühâ ve envâuhâ ve tarîkatü tertîbihâ”, *Mecelletü Câmiati İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye*, sy. 26 (1999): 106.

⁵⁰⁵ *Sahîh*'in muhakkiki A'zamî de buna işaret etmektedir. İbn Huzeyme, *Sahîh (Mukaddime kısmı)*, 1: 27.

Sahîh'in sonradan müellif eliyle kontrol edilerek bazı düzenlemelerin yapıldığına delil olabilecek birçok karine mevcuttur. Örneğin, namazdan önce misvağın faziletine ilişkin hadîsin ardından kendisi şöyle bir izahta bulunur:⁵⁰⁶

"أَنَا اسْتَشَيْتُ صِحَّةَ هَذَا الْحَبْرِ، لِأَنِّي خَائِفٌ أَنْ يَكُونَ مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْحَاقَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، وَإِنَّمَا دَلَّسَهُ عَنْهُ."

Burada görüldüğü üzere İbn Huzeyme eserini ilk kaleme aldığı dönemde Muhammed b. İshâk'ın, Muhammed b. Müslim'den hadîs dinlediği noktasında bir şüphe duymamaktadır. Muhtemelen ilerleyen zaman diliminde Muhammed b. İshâk'ın tedlîs yaptığına dair bir bilgi edinince söz konusu şüphesini rivayetin altına sonradan eklemiş olmalıdır. Senetteki idrâce ya da mürsel rivayetlere işaret ettiği noktalarda da benzer bir durum söz konusudur.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'ini sonradan tashih ettiği ve bazı eklemelerde bulunduğu bir diğer göstergesi de kimi rivayetlerin ardından ilgili hadîsler konusunda yanlış olduğunu belirtmesidir. Eser içerisinde, "غَلَطْنَا" şeklinde ifade edilen bu üslup, rivayetlerin sonradan kontrol edildiğini göstermektedir. *Sahîh*'te iki yerde karşılaştığımız bu ifadenin birincisi, Hz. Peygamber'in et yedikten sonra abdest almadığına ilişkin bir rivayet akabinde hadîsin Hammâd b. Zeyd'den (v. 179/795) gelen tariki için yaptığı,

"حَبْرُ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ غَيْرُ مُتَّصِلِ الْإِسْنَادِ، غَلَطْنَا فِي إِخْرَاجِهِ."

değerlendirmeleridir.⁵⁰⁷ Görüldüğü üzere İbn Huzeyme Hammâd b. Zeyd tarikini eserini kaleme aldığı sırada muttasıl zannederken daha sonra böyle olmadığını öğrenmiş ve yanlış olduğunu ifade etmiştir. Konuya dair ikinci örnek ise Cuma Namazının faziletine dair zikrettiği Mûsâ b. Ebî Osman (v.?) – Ebû Hureyre tarikli rivayet hakkındaki ifadeleridir. O şöyle der:

"غَلَطْنَا فِي إِخْرَاجِ الْحَدِيثِ، لِأَنَّ هَذَا مُرْسَلٌ."⁵⁰⁸

Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Huzeyme ilk dönemlerde Mûsâ b. Ebî Osman'ın Ebû Hureyre'den rivayette bulunduğunu düşünmüş, ancak bu bilginin yanlış olduğuna

⁵⁰⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 73.

⁵⁰⁷ "Hammâd b. Zeyd'in haberi muttasıl olmayan bir senede sahiptir. Onu kitabımıza almakla hata ettik." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 26.

⁵⁰⁸ "Bu hadise eserimizde yer vermekle hata ettik. Çünkü bu, mürsel bir rivayettir." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 115.

kanaat getirince düzeltme yoluna gitmiştir. Kaynaklar incelendiğinde hakkında çok az bilgi bulunan Mûsâ b. Ebî Osman ile alakalı iki mühim ifade sıklıkla kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi, tâbiîn neslinden olmakla birlikte onlardan biriyle görüşmediği; diğeri ise Ebû Hureyre'den hadîs dinlemediğidir.⁵⁰⁹ Muhtemelen İbn Huzeyme bu bilgiye sonradan vakıf olmuştur.

İbn Huzeyme'nin eserini ilerleyen zaman dilimlerinde yeniden tashihine ilişkin bir diğer delil ise kendisinin hadîs tahdisinde büyük önem atfettiği imlâ meclisleridir. Bazı kaynaklarda eserinin tamamını imlâ ettiği belirtilen İbn Huzeyme, *Sahîh*'te pisliğe basmanın abdest gerektirip gerektirmediğine dair açtığı bâbda yer verdiği rivayet için,

"هَذَا الْحَبْرُ لَهُ عِلَّةٌ. لَمْ يَسْمَعْهُ الْأَعْمَشُ عَنْ شَقِيقٍ، لَمْ أَكُنْ فَهَمُّهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَمَلَيْتُ هَذَا الْحَبْرَ."

demiştir.⁵¹⁰ Çok net bir şekilde anlaşılmaktadır ki İbn Huzeyme imlâ yoluyla aldığı bu rivayetteki söz konusu kusuru o dönemde algılayamamış, bunu daha sonra fark etmiştir.

Yukarıdan beri izah edilen hususlar İbn Huzeyme'nin eserini tekrardan kontrolüne ve gerekli gördüğü noktalarda ilave bilgilerde bulunduğu işaret etmektedir. Ancak İbn Huzeyme'yi eserini tashih eden diğer hadîs âlimlerinden ayıran husus; eserinde sonradan gördüğü kusurlu rivayetleri çıkarmayarak bilgilendirme yolu ile buna değinmesidir. Örneğin, gerek Mâlik gerekse Ahmed b. Hanbel tashihleri sonucunda uygun görmedikleri rivayetleri kitaplarından tamamen çıkarmışlardır. İbn Huzeyme ise böyle bir yola başvurmamıştır. Bunun farklı sebepleri olabilir. *Sahîh* dikkatlice gözden geçirildiğinde bir hadîs eseri olmanın yanında; hadîs tahdisinin keyfiyetinin izah edildiği, garîb lafızların açıklandığı, sıhhat tespiti ve râvi tanıtımının yapıldığı ve müteâriz rivayetlerin izah edilmeye gayret gösterildiği daha kapsamlı bir çalışmadır. Bu sebeple İbn Huzeyme eserinin pek çok yerinde, "İlim talebelerinin yanlış anlamasından korktuğum için bu açıklamayı yapıyorum" tarzında cümlelerle eserin tasnif amacına işarete bulunmaktadır. Dolayısıyla *Sahîh*'in kontrolü sonucu mezkûr rivayetlerin içerisinden çıkarılması, söz konusu rivayetlere dair tespit ve değerlendirmelerin ortaya konulmasına engel olacaktır.

⁵⁰⁹ Alâüddin b. Abdullah Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, thk: Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2001), 12: 29.

⁵¹⁰ "Bu haberde bir illet söz konusudur. A'meş Şakîk'ten semâda bulunmamıştır. Bu haberi imlâ ettiğim süreçte ben bunu anlayamadım." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 25.

Diğer bir husus ise, birçok hadîs eserinde karşımıza çıkan nüsha farklılıkları bağlamındadır. Zira tamamlanmış bir eserin ilk istinsahı ile müellif tarafından sonradan düzeltilmiş hali arasında ciddi farklılıkların olması muhtemeldir. Bu hem içerik hem de yöntemsel anlamda bir değişimi ifade edebilir. İbn Huzeyme'nin benimsediği tashih anlayışı istikâmetinde, sorunlu gördüğü rivayetleri çıkarmak yerine onlara işaret etmesi, nüsha farklılıklarının da önüne geçme noktasında ciddi bir katkı sağlayacaktır.

İbn Huzeyme'nin kendisine has tashih metodunun bir diğer katkısı da eserine ilişkin yanlış değerlendirmelerin önüne geçmeye yöneliktir. Şöyle ki, sadece sahîh hadîsleri derlemek amacıyla tasnif edilen bu eserde müellifin bizzat kendisinin zayıf gördüğü rivayetlerin olması, sonradan eseri inceleyenleri *Sahîh*'in te'lif maksadına ilişkin şüphelere düşürebilir. Ancak İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki kimi rivayetlerin sıhhat durumuna ilişkin tespitlerini, sonradan edindiği bilgilere göre değiştirdiği ve bunun yöntemsel bir tercih olduğu gözler önüne serilirse, bahse konu yanlış yorumlamaların da önüne geçilebilecektir. Elbette başkaca âlimlerin kriterleri muvacehesinde *Sahîh*'te “Hasen”, “Zayıf” ve hatta “Mevzû” rivayetler bulunma ihtimali mevcuttur. Ancak bunların hiçbiri, müellifin eseri yazma gayesine aykırı değildir. Zira İbn Huzeyme'nin hadîs kabul şartlarına göre seçtiği bu rivayetler kendi nazarında sağlamdır.

Netice olarak, nasıl ki bir hadîs kitabında, “asl” ve “fer” kabilinden rivayetlerin bilinmesi eserin doğru yorumlanmasına fayda sağlıyorsa, keza bâb başlıklarında geçen haberler ile mütâbeât ve şevâhid türü rivayetlerin eserin aslından sayılamayacağına dair genel bir kabul mevcutsa⁵¹¹ müellifin eserde yaptığı şahsi yorumları da bu zaviyeden değerlendirilmelidir. Esere sonradan yapılan ilavelerin bulunabileceği ve bunun kimi zaman müstensihler⁵¹² ya da talebeler eliyle olduğu gibi, bizzat müellif tarafından gerçekleştirilebileceği de unutulmamalıdır. Böylesi bir kronolojik bakış, ilgili çalışmanın doğru anlaşılması adına gereklidir.

⁵¹¹ el-Cezâîrî, *Tevcîhü'n-nazar*, 218.

⁵¹² el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23: 344; Talat Sakallı, “Aynî Gözüyle Buhârî”, *Büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu, Erciyes Üniversitesi Tıp Tarih Enstitüsü*, (1987): 136-137.

2.3. DEĞERLENDİRME

Bir ilim insanının hadisçi kimliği ortaya konulurken, kendisinin isnad ve metin merkezli yaklaşımlarının tespit edilmesi zorunludur. Bunun dışında onun, hadîs ilmi ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi bulunan diğer disiplinlere yönelik yetkinliğinin de gözler önüne serilmesi gerekmektedir.

İsnad sistematiği açısından bakıldığında; eserinin neredeyse tamamını hadîs tahdis yöntemlerinin en üstünü kabul edilen, “İmlâ” ile oluşturduğu anlaşılan İbn Huzeyme'nin, malzemenin sağlamını tespit etme noktasındaki kararlılığı ortadadır. Temin ettiği rivayetlerin sıhhatlerine ilişkin değerlendirmeleri ise güvenilir hocalardan rivayet etmeyi hadîsin sağlamlığı itibarıyla tek başına yeterli görmediğini göstermektedir. Öyle ki bazen hocalarının ilmî yetkinliklerini takdir etmekle beraber; ele aldığı hadîsin garabetine işaret etmesi, hadîslerin sıhhat durumuna hususîyetle değinmesi, bir rivayetin meşhur olmayan tariki de -kendisine göre- sahîhse bunu özellikle belirtmesi, bu hassasiyetin göstergesidir. Senet sayısı üzerinden böylesi değerlendirmeler; doğru malzemeyi bulma çabası olarak nitelenebileceği gibi, elde ettiği doğru malzemeye kuvvet kazandırma anlamına da geldiği için kayda değerdir.

Teâruzun ancak birbirine denk olan rivayetler arasında gerçekleşebileceği, ulema nezdinde genel kabuldür. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin senet yorumlamalarına bakıldığında; tedlîs, idrâc, irsâl ya da inkâr gibi usûlî meseleleri ele alış sıklığı ve şekilleri daha da değerli hale gelmektedir. Zira *Sahîh*'te böylesi izahlar ile müellif, ele aldığı rivayetlerin konumlandırmasını yapmış ve böylelikle herhangi bir muâraza halinde sıhhat yönünden denklik prensibini bir yönüyle hatırlatmış olmaktadır.

İbn Huzeyme'nin sika râvilerin birbirinden yaptığı rivayetlere de doğrudan kabulcü bir yaklaşım sergilememesi Muhtelifü'l-hadîs ilmi açısından dikkate değerdir. Böylesi haberleri ancak ilmî bir süzgeçten geçirdikten sonra hadîsin ittisalına hükmetmesi; onun, zihninde var olan bir hükme destekçi malzeme aramaktan öte, doğru ve geçerli hüküm çıkarabilmek için sahîh nakiller bulma uğraşının tezahürüdür. Bazen ikisi de sahîh olduğu vehmedilen rivayetler arasında teâruzun vâki olduğu zannedilmektedir. Oysaki bahse konu hadislerden biri -her ne kadar senedi itibarıyla sahîh gibi gözükse de- iki sika ravinin birbirlerinden rivayeti noktasında sıkıntılıdır. İbn

Huzeyme böylesi izahlarıyla, birbirine denk olmayan haberleri tespit ettiği için, yapılacak hatalı ya da zorlama yorumların önüne geçmiştir.

Hadîslerin kaynağına yönelik problemler kimi zaman sahâbeye ait bir malzemenin Hz. Peygamber'e nispet edilmesine neden olabilmektedir. İbn Huzeyme'nin bu meyandaki izahları; rivayetlerden yanlış hüküm çıkarılmasının ve sahâbe tatbîkatiyle Hz. Peygamber'in uygulamalarının birbirine karışmasının önüne geçmektedir.

İhtilâfî'l-hadîs üzerine söz söyleyen bir ilim adamının senet bilgisi kadar rivayet metinlerine ve ondan hüküm çıkarma usûllerine de vukufiyeti şarttır. Bu açıdan İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, bâb başlıklarıyla temayüz etmiş bir eserdir. Ayrıca; rivayetleri takiben yaptığı izahlar, maktûb metinlere işaret etmesi, garib kelimeleri izah çabası ve rivayet yorumlamalarında bazen kendi kriterleri çerçevesinde değerlendirmelerde bulunması, onun metin odaklı rivayet tahlillerinin yansımalarıdır. Tüm bu yöntemsel tercihler ise hadîslerin uygun yerlerde değerlendirilmesine ve müte'âriz rivayetlerin – özellikle– cem' ve te'lif yöntemi ile çözüme kavuşturulmasına imkân sağlar. Keza Hz. Peygamber'in bir fiili ilk kez ne zaman ortaya koyduğuna ilişkin hususî bâb başlıkları oluşturması, tarihlendirme noktasında malumat sağladığı için nesih yönteminin daha etkin ve sıhhatli kullanımına yardımcı olmaktadır.

2.3.1. Tenkide Açık Hususlar

İbn Huzeyme'nin rivayet yorumlamalarında kimi zaman senede atfettiği değerlerin metnin önüne geçtiği gözükmektedir. Akşam ve Yatsı namazında cehrî kıraat bahsinde bizzat kendisinin “Ehl-i Kible'nin müttetik” olduğunu belirttiği bir meselede hadîsin sıhhatinden duyduğu şüpheyi senet odaklı belirtmesi⁵¹³ düşündürücüdür. Yani ümmetin bir konuda görüş birliği içerisinde olmasını başkaca meselelerde yeterli görürken bu bahiste böylesi bir izaha girişmesi benzer tatbîkleriyle uyuşmamaktadır. Kezâ namaz kılanın önünden, kadının geçmesi durumunda namazın bozulması meselesini ya da deve eti yenilmesinden dolayı abdestin gerekli olduğunu ifade ederken metin değerlendirmesine girmeden, senedin kuvvetini ifade etmekle yetinmesi aynı sıkıntının bir yansımasıdır.

⁵¹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 42-43.

İbn Huzeyme'nin yorumlamaları esnasında arka planı anlaşılmayan bir diğer husus da; rivayetlerde yer almayıp kendi tasarrufuna/çıkarım dayanan bazı ayrıntıları, kaynağına işaret etmeden eserinde zikretmesidir. Örneğin hadîste geçen, “بَعِثَ دَعْوَةَ” lafzından hareketle gerek ezân ve gerekse kâmetin Medine'ye hicretten sonra okunmaya başladığı sonucuna ulaşması bu kabildendir. Keza Hz. Peygamber'in bir defasında namaz kılarken ipekten bir kıyafet giydiğine ilişkin,

" رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي فُرُوجٍ مِنْ حَرِيرٍ ثُمَّ لَمْ يَلْبَسْ أَنْ نَزَعَهُ. "

rivayetinin⁵¹⁴ lafzında var olmadığı halde bâb başlığını,

" بَابُ إِجَازَةِ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الَّذِي يُخَالِطُهُ الْحَرِيرُ. "

şeklinde⁵¹⁵ belirleyerek “ipek karışımı” diye bir tevilde bulunması da burada misal olarak verilebilir. İbn Huzeyme'nin, rivayette zikredilmediği halde çıkarımda bulunduğu bu hususların fikhî sahada hususî olarak tartışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla fikhu'l-hadîs noktasında ciddi meziyetleri olduğu ifade edilen İbn Huzeyme'nin böylesi izah denemeleri -bize göre- hükmî açıdan tartışma konusu yapılan kimi bahislere hadislerden dayanak bulma çabası olarak değerlendirilebilir. Yani kendisine göre bir hüküm konulacaksa bunun delili hadîsin manasından, eğer olmazsa da mazmûnundan çıkarılabilmelidir. Bu ise kimi zaman bir takım zorlama izahları da beraberinde getirebilmektedir.

⁵¹⁴ “Allah Resûlü'nü (s.a.v.) ipekten mamûl bir kaftan içinde namaz kılarken gördüm. Namazdan sonra o kıyafeti hemen çıkardı.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, 1: 379.

⁵¹⁵ “İpek karışımı elbise ile namaz kılmanın caiz görülmesine dair bâb.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, 1: 379.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HUZEYME'NİN MUHTELİFÜ'L-HADİS İLMİNİN KRİTERLERİNİ ELE ALIŞ ŞEKİLLERİ

Muhtelifü'l-hadîs ilminin –son döneme gelinceye kadar – rivayetler arasında var olan zâhirî ya da hakiki teâruzları inceleyen bir ilim dalı olarak kabul edildiği görülmektedir. İbn Huzeyme'nin bu sahadaki değerlendirmelerini ele almadan önce, hadîslerin biri diğerinden farklı manalara gelecek şekilde rivayet edilmesinin sebeplerini irdelemek gerekir. Böylesi bir tespit, İbn Huzeyme'nin hem bu ilim içindeki konumunu belirleme hem de değerlendirmeleri muvacehesinde fikrî duruşunu ortaya koyma imkânı sağlayacaktır.

Hadîslerde görülen tenâkuz birçok sebepten ortaya çıkabilmektedir. Ancak bunlardan ikisi daha ön plandadır. Bunlardan ilki, bizâtihi rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber'in; zaman, zemin ve şahıslara göre farklı ifadelerinin bulunması bahse konu teâruzun kaynağını teşkil edebilir. En faziletli ameli⁵¹⁶ ya da en büyük günahı ifade eden rivayetler⁵¹⁷ bu başlık altında değerlendirilebilir. Hadîslerin lafızlarındaki zannîlik de mezkûr çelişkinin bir başka türüdür. Burada kastedilen, Hz. Peygamber'in ifadelerinin kimi zaman farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olmasıdır.

Dolaylı açıdan rivayetlerle irtibatı olmakla birlikte hadisler arasında çelişki izlenimi veren bazı durumlar da vardır. Hz. Peygamber'den gelen nakillerin -sahâbe başta olmak üzere- eksik ya da yanlış anlaşılması bu durumlardan biridir.⁵¹⁸ Ayrıca gerek ashab döneminde gerekse sonraki yorumlamalarda metinlerin literal okunması, lafzın araç konumundan çıkarılarak amaç addedilmesi de bu meyanda zikredilmelidir. Elbette hadîsleri Kur'ân'dan bağımsız düşünüp salt metin olarak ele almak da hadîs-Kur'ân

⁵¹⁶ Tirmizî, *Sünen*, Daavât 6; Malik, *Muvatta*, Kur'ân 24.

⁵¹⁷ Buhârî, *Sahih*, Vesâyâ, 23; Tıb, 48; Hudûd, 44; Müslim, *Sahih*, İmân, 145.

⁵¹⁸ Zerkeşî, Bedrüddîn, *el-İcâbe li irâdi mâ istedrekethu Âişe ale's-sahâbe* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1970).

bütünlüğünün kopmasına neden olmuş ve bu sebeple kimi haberler çelişik zannedilmiştir. Bu başlık altında ele alınacak son husus ise râvilerin hadîsler üzerindeki tasarruflarının göz ardı edilmesidir. Yani râvinin kasıtlı ya da farkında olmadan idrâcda bulunması, fıkhi iyi bilmeyen bir nâkilin metni ihtisâr etmesi ve manen rivayet gibi hususlar da bu başlık altında değerlendirilmelidir.⁵¹⁹

3.1. CEM‘ VE TE‘LİF

Sözlük manası itibarıyla cem‘; dağınık halde olan şeyleri bir araya getirmek anlamına gelir. Bu; unsurları birleştirerek bir bütün oluşturmak anlamı taşıdığı gibi, unsurların birleştirilmeden sadece bir araya getirilmesi manasını da taşır.⁵²⁰

İstilâhî açıdan cem‘in genel olarak ifade ettiği anlam ile hususî manada tarifi birbirinden farklıdır. Tanımlama geniş tutulduğunda cem‘; te‘vîl, tercih ve nesih bahislerinin hepsini içine alır.⁵²¹ Hususî olarak ise, müte‘âruz rivayetleri –her ikisiyle de amel edebilmek için– bir delile dayanarak tevfi̋k etmektir.⁵²² Burada sıhhat açısından denklik ve zaman itibarıyla de birlik aranır.⁵²³ Son tahlilde en kapsamlı tanım ise “Şer‘î deliller arasında i‘tilâf ve tevâfuku aklî veya naklî olarak beyan etmek, edille-i şer‘iyye arasında gerçekleşen yani tenâkuza veya noksanlığa götürücü bir ihtilâfın bulunmadığını ya iki tarafın ya da sadece bir tarafın tevil edilmesi suretiyle” açıklanmasıdır.⁵²⁴ Ancak İhtilâfı‘l-hadîs bahislerinde genel olarak cem‘in hususî manası kullanılmaktadır. Gerek zâhirî gerek hakiki ihtilâfların giderilmesine ilişkin yöntemlerin sıralamasında, - Hanefilerin taksimi dışında- cem‘ ve te‘lîf ilk sırada yer aldığı Hanefilerin ise neshi öncelikleri iddia edilmektedir.⁵²⁵

⁵¹⁹ Bu meselenin ayrıntılı izahı için bk. Hâdi Rûşû, *Muhtelifü‘l-hadîs*, 44-54.

⁵²⁰ İbn Fâris, Ebü‘l-Hüseyin, *Mekâyisü‘l-luga*, thk: Abdusselam Muhammed Harun (Şam: İttihâdu kütübi‘l-arab, 2002), 1: 426. İbn Manzûr, *Lisânü‘l-arab*, 8: 53.

⁵²¹ Abdulatîf Abdulazîz el-Berzencî, *et-Te‘âruz ve‘t-tercîh beyne‘l-edilleti‘ş-şer‘iyye* (Beyrut: Dâru‘l-kütübi‘l-ilmiyye, 1993), 1: 212.

⁵²² Sâlih ‘Avz Seyyid, *Dirâsât fi‘t-te‘âruz ve‘t-tercîh inde‘l-usûliyyîn* (Kahire: Dâru‘t-tübâ‘ati‘l-Muhammediyye, 1980), 338; Muhammed Tahir el-Cevvâbî, *Cuhûdü‘l-muhaddisîn fi nakdi‘l-metni‘l-hadîsi‘n-nebevî* (Riyad: Müessesetü İbn Abdullâh, 1991), 375.

⁵²³ Nâfiz Hüseyin, *Muhtelifü‘l-hadîs*, 141.

⁵²⁴ İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 182.

⁵²⁵ Abdulmecid Muhammed, *Menhecü‘t-tevfîk ve‘t-tercîh, beyne muhtelifi‘l-hadîs*, 120; Nâfiz Hüseyin el-Hammâd, *Muhtelifü‘l-hadîs*, 137. Son dönem bazı çalışmalarda Hanefilerin neshi önceliklerine ilişkin mâlumâtın daha çok Şâfiî kaynaklardan istifade ile ortaya konduğu gerçeğinden hareketle bazı

Zahiren müteâruz olduğu tespit edilen rivayetleri cem‘ ve te’lîf yolu ile çözüme kavuşturma çabasının belli şartlar dâhilinde olduğunu unutmamak gerekir. Buna göre ilk olarak, teâruz halinde olduğu düşünülen rivayetlerin sahîh olması gerekir. Zira zayıf ile sahîh çelişemez.⁵²⁶ Hadîslerin arasının cem‘ edilebilir olması gerekir. Neshin sağlam delillerle vâki olduğu tespit edildikten sonra her iki rivayetin i‘mali için uğraşmamak gerekir. Rivayetlerin tevfiik edilmesine olanak sağlayacak gerek şer‘î gerekse lügavî bir karinenin bulunması lazımdır.⁵²⁷ Ancak bu şartları taşıyan rivayetler arasında cem‘ çabasına girilir. Cem‘ işleminin ardından rivayetler arasında teâruza dair bir sıkıntının kalmamış olması beklenir. Eğer hala mübhem kısımlar kalıyorsa teâruz devam ediyor demektir.⁵²⁸

Cem‘ işleminin farklı yolları vardır. Genel olarak bunlar; tahsîs, takyîd ve haml olarak ifade edilmiştir.⁵²⁹ İbn Huzeyme’nin cem‘ ve te’lîf bahsi altında değerlendirilebilecek tatbîki ise farklı başlıklandırmalara da açıktır. Zira kendisinin bu konudaki yöntemlerini, *Tefsîr, Tahsîs, Haml ve İ‘mâl* olarak isimlendirmek mümkündür.

Cem‘ ve te’lîf faaliyeti neticesinde rivayetler işlerlik kazanmaktadır. İhmâlden çok i‘mâl mantığı ile hareket edilmesi neticesinde, müteâruz gözüken rivayetler uygun yerlerde mütalaa edilerek yanlış yorumlamaların da önüne geçilir. Bu sebeple cem‘ ve te’lîfte bulunabilmek için; meseleye taalluk eden mevcut bütün malzemeyi temin etmek, bunun yanında aynı rivayetlerin farklı tariklerini belirlemek, hadîsler arasındaki lafzî ayrışmalara vakıf olmak, hadîsin söylendiği şartları ve hadîsin muhataplarını iyi tespit etmek gerekir. İbn Huzeyme’nin, “Allah’ın elçisinden sahîh senetle gelmiş iki çelişkili hadîs bilmiyorum. Kimin elinde böylesi iki rivayet mevcutsa getirsin onu te’lîf edeyim” sözü bu gözle düşünüldüğünde bahse konu ilmin sınırları ve çerçevesinin genişliği daha da belirginleşecektir.

tespitler yapılmıştır. Buna göre müteâruz rivayetlerin çözümünde özellikle hicrî ilk beş asır Hanefî ulemâ da cem‘ ve te’lîfe öncelik vermektedirler. Bu yönüyle Hanefîlerin yöntem sıralaması ile Ehl-i Hadîs’in usûlü arasında ciddi bir fark gözükmektedir. İddiaların aksine Hanefîlerin neshi rivayet teliflerinde ilk sırada mütalaa etmediklerine ilişkin değerlendirmeler için bk. Turhan, “Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâruz Haber Nazariyesi”, 1837, 1839, 1848, 1857, 1860.

⁵²⁶ es-Serahsî, *Usûl*, 2: 25; el-Hafnâvî, *et-Te‘âruz ve ‘t-tercîh*, 31; Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 87-88.

⁵²⁷ Hâdî Rûşû, *Muhtelifü’l-hadîs*, 129-131.

⁵²⁸ Nâfiz Hüseyin, *Muhtelifü’l-hadîs*, 145.

⁵²⁹ İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 184.

Yaşadığı dönem itibarıyla henüz ilim olarak tavsif edilmeyen bir sahada; hadisin bizzat kendisiyle ilgili olmayan unsurları rivayet teliflerinde kullanmak, tercîh ve nesih amelîyesinin nasıl tespit edileceğine ilişkin kuramsal ifadelerle kendi yöntemini belirginleştirmeye gayret göstermek, İbn Huzeyme açısından önemli unsurlardır. Mezkur başlıkların -özellikle de örnekler üzerinden- ele alınması, hem müellifin metoduna ilişkin bilgiler sunacak, hem de mukayese imkânı sağlayacaktır.

3.1.1. Umûmun Tahsîsi

Sözlük anlamı itibarıyla; belirlemek, daraltmak, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek, gibi anlamlara gelen⁵³⁰ tahsîs; ıstılâhî olarak ise gerçekte bir lafzın kapsadığı manalarından birine yönelerek diğer anlamları dışarda tutmak ya da bir kaçını ilgili lafzın kapsamından çıkarmak⁵³¹ şeklinde tarif edilebilir. Tahsîs meselesi, başta usûl-i fıkıh olmak üzere tefsîr ve hadîs ilmi içerisinde sınırları çizilmiş bir uygulamadır. Bu tatbîkin önemini ifade etme sadedinde, “Hiçbir umum ifade eden nas yoktur ki tahsîs edilmemiş olsun” cümlesi meşhur olmuştur.⁵³² Bu bağlamda tahsîs kendi içerisinde; hadîsin hadîsle, hadîsin Kur’ân’la, Kur’ân’ın hadîsle ya da hadîsin kıyas ve örflerle tahsîsi gibi daha alt başlıklara da ayrılabilir.⁵³³

Tahsîs bahsine İhtilâfî’l-hadîs ilmi içerisinde önemle yer verilmesi bu ilmin fıkıhla olan sıkı irtibatından kaynaklanmaktadır. Zira ahkâm rivayetleri arasında umum-husus ilişkisinin belirlenmesi; bir taraftan bahse konu rivayetlerden farklı hükümler çıkarılmasına imkân sağlarken, diğer taraftan da hadîsler arasında ortaya çıkan zâhirî teâruzların da önüne geçecektir. Bu sebeple İslâm hukuk metodolojisinde tahsîs delili olarak sünnetin ayrı bir yeri vardır.⁵³⁴

⁵³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 7: 24.

⁵³¹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak fi ilmi’l-usûl*, (Dimeşk: Dâru’l-kütübî’l-arabî, 1999), 1: 350.

⁵³² el-Hindî, Safiyuddîn Muhammed, *Nihâyetü’l-vusûl fi dirâyeti’l-usûl* (Mekke: Mektebetü’t-ticâriyye, 1996), 4: 1502.

⁵³³ İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 186-189.

⁵³⁴ Ferhat Koca, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs Delili Olarak Hz. Peygamber’in Sünneti”, *Örnek İnsan Hz. Muhammed (Editörlü kitap)*, 2006, 59-78.

İhtilafü'l-hadîs içerisinde cem' ve te'lîf bahsinin altında işlenen tahsîs konusuna İbn Huzeyme'nin ayrı bir ehemmiyet atfettiğini söylemek hatalı olmaz. *Sahîh*'de müşkil arz eden rivayetleri, bu usûl muvacehesinde çözümlene çabalarını görmek mümkündür. Yaklaşık *kırk* meselede İbn Huzeyme bir rivayetin umum ifade ettiğini belirtip daha sonra gelen bâbda ilgili rivayeti tahsîs eden hadîsi vererek metinler arası teâruzu gidermeye çalışmıştır.⁵³⁵

İbn Huzeyme'nin adı geçen hadîslerle alakalı olarak,

"بِذِكْرِ لَفْظٍ عَامٍّ مُرَادُهُ حَاصٌّ" ، "بِلَفْظٍ عَامٍّ مُرَادُهُ حَاصٌّ" ، "وَلَفْظٍ عَامٍّ مُرَادُهُ حَاصٌّ" ، "بِذِكْرِ حَبْرٍ لَفْظُهُ لَفْظٌ عَامٌّ ، مُرَادُهُ حَاصٌّ" ، "أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ الْأَفْظَاءَ عَامٌّ مُرَادُهَا حَاصٌّ."

gibi kalıp tanımlama ifadeleri kullanmaktadır. Bunun dışında, muhteviyat itibarıyla benzer yönlerinin olması sebebiyle, mücmeli tefsîr ile âmmi tahsîs bahislerini bazen müştereken mütalaa ettiği de görülmektedir. Şöyle ki *Sahîh*'te *beş* ayrı yerde teâruz eden rivayetler için, "بِلَفْظٍ مُجْمَلٍ غَيْرِ مُفَسَّرٍ بِلَفْظٍ عَامٍّ مُرَادُهُ حَاصٌّ" ifadesi kullanılmıştır. Buradan hareketle İbn Huzeyme'nin bu iki yöntemsel unsuru birbirinden kesin çizgilerle ayırmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla yapılacak yorumlama ve değerlendirmelerde bir yönüyle benzer ve yakın tespitlerin olması da kaçınılmazdır.

3.1.1.1. Rivayeti Tâkiben Yaptığı İzahlar

İbn Huzeyme *Sahîh*'te çoğu zaman rivayetlerin ardından yaptığı açıklamalarla bahse konu hadîslerden elde ettiği çıkarımları ya da müteâruz rivayetleri te'lîf usûlünü zikreder. Kendisinin, umûm içeren rivayetlerin tahsîs edilmesine ilişkin de benzer bir yol izlediği görülmektedir. Yatsı namazından sonra uyanık kalmanın hoş karşılanmamasına dair,

"بَابُ الرَّجْرِ عَنِ السَّهْرِ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ بِلَفْظٍ عَامٍّ مُرَادُهُ حَاصٌّ."

⁵³⁵ Bahse konu örnekler için bu çalışmanın çalışmanın 133-146. sayfalarına bakılabilir.

isimli bir bâb⁵³⁶ açarak,

"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَ الْعِشَاءِ، وَلَا يُجِبُّ الْحَدِيثَ بَعْدَهَا"

hadîsini⁵³⁷ burada zikreder. İbn Huzeyme'ye göre bu rivayet umum ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber Müslümanları her durumda yatsıdan sonra uyanık kalmaktan men etmiş olamaz. Bir sonraki bâbda ise şu ifadeleri kullanır.⁵³⁸

"بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ كَرَاهَةَ السَّمْرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ فِي غَيْرِ مَا يَجِبُ عَلَى الْمَرْءِ أَنْ يُنَاطِرَ فِيهِ، يَسْمُرُ فِيهِ بَعْدَ الْعِشَاءِ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ."

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme "بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ كَرَاهَةَ السَّمْرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ فِي غَيْرِ مَا يَجِبُ عَلَى الْمَرْءِ أَنْ يُنَاطِرَ فِيهِ" ifadesiyle yatsı namazından sonra uyanık kalınmamasına dair rivayetin tahsîs edildiğini gözler önüne sermiştir. Müslümanların faydasına olan işleri halletmek için yatsı namazından sonra uyanık kalmak ya da sohbette bulunmanın makbul olduğunu ifade sadedinde de bâbın altında Hz. Ömer ve Abdullah b. Amr'dan nakledilen ve Hz. Peygamber'in yatsı namazından sonra gerekli konularda bazen Müslümanlarla bazen de gayr-i Müslimlerle konuştuğuna dair rivayetlere yer vermiştir.

İbn Huzeyme gerek bâb başlıkları gerekse kullandığı rivayetler çerçevesinde yaptığı te'lîf işleminin son ve bağlayıcı kısmını, rivayetlerin akabinde gerçekleştirdiği uzun bir açıklama ile tamamlar. Buna göre Hz. Peygamber'in yatsı namazından sonra, ahabıyla İsrailoğulları'nın peygamberlerine isyan etmeleri sebebiyle hem dünyada yaşadıkları çile hem de ahirette çekecekleri azap hakkında konuşmuştur. Dolayısıyla İbn Huzeyme'ye göre, ister dinî ister dünyevî olsun Müslümanların menfaatine olan yatsı

⁵³⁶ "Yatsı namazından sonra uyumayı geciktirmenin/uykusuz kalmak yasaklanmasına ilişkin bâb. (Rivayette) kastedilen hususî bir anlam olmakla birlikte ifade genel bir lafızla gelmiştir."Bahse konu başlık ve yapılan diğer izahların tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, 2: 290-293.

⁵³⁷ "Nebî (s.a.v.) yatsı namazından önce uyumayı ve yatsıdan sonra da (gereksiz) konuşmayı sevmezdi." Rivayetin İbn Huzeyme'nin *Sahih*'i dışındaki yerleri için bk. Buhârî, *Sahih*, Mevâkîtü's-salât 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 421.

⁵³⁸ "Yatsı namazından sonra uyanık kalmayla ilgili kerâhetin kişi açısından tartışmanın gerekli olmadığı durumları kapsadığına, değilse o kişinin müslümanların işleriyle ilgili gece uyanık kalabileceğine delalet eden hususun zikri bâbı" Bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, 2: 291.

namazından sonraki her konuşma makbuldür. Bununla birlikte Müslümanlar için herhangi bir faydası olmayan bir konuşma,

"أَنَّ كَرَاهَةَ الْحَدِيثِ بَعْدَ الْعِشَاءِ بِمَا لَا مَنَفَعَةَ فِيهِ دِينًا وَلَا دُنْيَا."

ifadelerinden de anlaşılacağı üzere⁵³⁹ dini ya da dünyevi olmasına bakılmaksızın kerih görülmelidir. Onun ele aldığı bu konuyu Tahâvî de işlemiştir. Kendisi meseleye “Allah’a yakınlaştırma” başlığı üzerinden eğilmiş ve yatsı namazından sonra yapılacak konuşmanın kişiyi ancak Allah’a yaklaştırması durumunda kabul görebileceğini belirtmiştir.⁵⁴⁰ Görüldüğü üzere İbn Huzeyme meseleye âmme menfaati başlığı üzerinden bakmıştır. Böylesi bir yorumlama hem çerçevesi itibarıyla çok daha geniş hem de mevcut rivayetlerin uzlaştırılması adına daha tutarlı gözükmektedir.

İbn Huzeyme genel bir bakışla konuyu ele aldığında toplumun dini ve dünyevi menfaatleri doğrultusunda yorumlamada bulunmuştur. Ancak izahlarının devamında yatsı namazından sonra uyanık kalmanın hoş karşılanmamasının gerekçelerini kişisel plana da indirgeyerek farklı bir gerekçelendirme daha yapmaktadır. Buna göre,

"وَيَحْظُرُ بِبَالِي أَنَّ كَرَاهَتَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالِاشْتِعَالِ بِالسَّمْرِ، لِأَنَّ ذَلِكَ يُنَبِّطُ عَنْ قِيَامِ اللَّيْلِ، لِأَنَّهُ إِذَا اشْتَعَلَ أَوَّلَ اللَّيْلِ

بِالسَّمْرِ تَفَلَّ عَلَيْهِ النَّوْمُ آخِرَ اللَّيْلِ فَلَمْ يَسْتَيْقِظْ، وَإِنْ اسْتَيْقِظَ لَمْ يَنْشِطْ لِلْقِيَامِ."

“Hz. Peygamberin, yatsıdan sonra uykusuz kalarak bir şeylerle uğraşmayı kerih görmesine dair aklıma şöyle bir şey geldi: Zira böyle yapmak, kişiyi gece namazından alı koyar. Çünkü kişi, gecenin (üçte birlik) ilk kısmını uyanık bir şekilde bir şeylerle meşgul olarak geçirirse gecenin son kısmında kendisine uyku bastırır. Bunun sonucunda uyanamaz; uyanırsa dahi namaza kendini veremez.”⁵⁴¹

Hz. Peygamber’in yatsıdan sonra başka bir işle uğraşmaksızın yatılmasını tavsiye etmesinin sebebini gece namazına kolayca kalkabilmek ile irtibatlandırarak müellif, Müslüman bir bireyin kulluk vasfından hareketle kişisel menfaatini de değerlendirme

⁵³⁹ Yatsıdan sonra uykusuz kalmanın hoş karşılanmadığına dair delilin ortaya konmasıyla alaklı bâb. (Buradaki hoş karşılanmamak) kişi için konuşmanın gerekli olmadığı durumlarla alakalıdır. (Bununla birlikte kişi) müslümanların hayrına olan konularda pek tabiki yatsıdan sonra uykusuz kalabilir. Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 292.

⁵⁴⁰ et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni'l-âsâr*, 4: 330; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, çev: Beşir Eryarsoy (İstanbul: Kitâbî, 2009), 7: 201-202.

⁵⁴¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 292.

alanına sokmaktadır. Dolayısıyla İbn Huzeyme bahse konu müteâriz rivayetleri, umumun faydasına olan ya da husûsî menfaat sağlayan konular şeklinde ele alarak çift yönlü bir bakış açısı sergilemiştir. İbn Huzeyme'den önce kaleme alınmış kaynaklarda böyle bir yorumlamanın görülmemesi, onun özgün yanını göstermesi açısından önemlidir.

Konuya taalluk eden diğer bir örnek de; müezzinin kâmetini tekrar etme meselesine dair açtığı bâbda Ebû Sa'îd el-Hudrî (v. 74/693) ve Ümmü Habîbe'den (v. 44/664) gelen

"إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُنَادِيَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ"

hadîsini⁵⁴² veren İbn Huzeyme, bu rivayetin umum ifade ettiğini söyler.⁵⁴³ Zira Muâviye b. Ebî Süfyân'dan gelen başka bir hadîste ise kâmetin sadece "حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ" kısmına kadar tekrar edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. İbn Huzeyme bu ikinci rivayetin "hâss" olduğunu ve kâmeti dinleyen kişinin "حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ" kısmına kadar müezzini tekrar ettikten sonra burada,

"أَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ"

şeklinde mukabelede bulunması lazım geldiğini söyler. İbn Huzeyme'nin rivayetlere ilişkin bu değerlendirmeleri kendisi referans gösterilerek sonradan kullanılagelmiştir.⁵⁴⁴

Müezzinin söylediklerini tekrar mevzuu kendi iç dinamikleri itibarıyla farklı mülahazalara açık bir meseledir. Kütüb-i Sitte'nin tamamında bu konu için hususî başlıklar açılmıştır.⁵⁴⁵ Müezzinin söylediklerini sonuna kadar ya da belli bir kısmını tekrar etmek, müezzinin her lafzında belli dua cümleleri söylemek gibi rivayetler üzerinden farklı yorumlamalar yapılmıştır. Hatta müezzinin söylediklerini tekrarın vücubiyeti yahut mendubiyeti üzerine tartışmalar da olmuştur.

⁵⁴² "(Kamette)Müezzini duyduğunuzda onun dediklerinin aynısını siz de söyleyin." Bk. Buhârî, *Sahîh*, Ezân 7; Müslim, *Sahîh*, Salât 10; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 36; Tirmizî, *Sünen*, Salât 42; Nesâî, *Sünen*, Ezân 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 78.

⁵⁴³ Konunun tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 215-218.

⁵⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2: 91.

⁵⁴⁵ Buhârî, *Sahîh*, Ezân 7; Müslim, *Sahîh*, Salât 10; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 36; İbn Mâce, *Sünen*, Ezân 4; Tirmizî, *Sünen*, Salât 42; Nesâî, *Sünen*, Ezân 33.

Bu bağlamda “müezzinin söylediklerinin hepsini tekrar etme” görüşünün sahipleri; İbrahim en-Neha’î, Şâfiî, bir görüşe göre Mâlik ve İbn Hazm’dır (v. 456/1064). İbn Huzeyme’nin de içinde olduğu ikinci görüşü benimseyenler ise Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe, Mâlik, Ahmed b. Hanbel olarak ifade edilmektedir.⁵⁴⁶ Tahâvî de İbn Huzeyme ile aynı paydada birleşmiş ve benzer ifadeler kullanmıştır.⁵⁴⁷ İbn Huzeyme’nin bu meselede –kendi mezhebi olarak ifade edilen– Şâfiîlerden farklı bir görüş serdederek Hanefîlerin genel yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Dolayısıyla mezhebî taassubun İbn Huzeyme üzerinde tesiri olup olmadığı meselesi tartışmaya açıktır.

İbn Huzeyme’nin umum ifade eden rivayetleri tahsîs gayesine matuf işlemlerden bir diğeri de hadîsler arasındaki teâruzu mantikî çıkarımlarla destekleyerek açıklamasıdır. Sabah namazından sonra güneş doğana ve ikindi namazından sonra da güneş batana kadar namaz kılınıp kılınmayacağı mevzuu tam da bu başlık altında yer verilmesi uygun düşen bir örnektir. İbn Huzeyme’nin bahse konu meseleyi *yedi* bâb üzerinden ele alarak ayrıntılı değerlendirmelerde bulunduğu düşünüldüğünde yapılması gereken ilk şey, onun kendi tespit ve değerlendirmelerinin aktarılmasıdır. Bütüncül bir bakışla onun görüşleri ortaya çıktıktan sonra, yorumlamalarının mantikîliği ya da özgünlüğü gibi hususların tespiti noktasında karşılaştırmalı bir değerlendirme zemini oluşabilecektir.

İbn Huzeyme bu konuya temel teşkil eden rivayet olarak,

“أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ فِي سَاعَتَيْنِ، بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ”

hadîsini⁵⁴⁸ seçer. Kendisine göre bu hadîsin lafzı umum ifade etmektedir ve onda kastedilen yasak, ilgili vakitlerde kılınacak bazı nafîle namazlardır. Farz namazlar ile bir kısım nafîle namazlar bu kapsam içinde değildir.⁵⁴⁹ Unutulan farz namazların bahse konu iki vakitte kılınabileceğine delil olarak,

⁵⁴⁶ el-Aynî, *‘Umdetü’l-kâri*, 5: 175.

⁵⁴⁷ et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 1: 446; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhi*, 1: 440.

⁵⁴⁸ “Nebî (s. a. v.) şu iki vakitte namaz kılmaktan nehyetmiştir. (Bunlardan birisi) ikindi namazından sonra gün batıncaya kadar, (diğeri de) sabah namazından sonra gün doğuncaya kadar.” Bk. Buhârî, *Sahîh*, Mevâkîtü’s-salât 31; Müslim, *Sahîh*, Salâtü’l-müsâfirîn 285; Ebû Dâvud, *Sünen*, Tatavvu 10; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü’s-salât 147; Tirmizî, *Sünen*, Salât 23; Nesâî, *Sünen*, Mevâkit 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 50.

⁵⁴⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 625.

"مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا."

hadîsini⁵⁵⁰ getirir ve ilk rivayeti bu şekilde tahsîs eder. Dolayısıyla ister ikindiden isterse sabahtan sonra unutulmuş farz namazlar İbn Huzeyme'ye göre kılınabilir. Farz namazların mezkûr mekruh vakitlerde kılınabileceğini bu şekilde delillendiren İbn Huzeyme, bazı nafil namazların yasaklanan vakitlerde kılınabileceğine ise ayrıntılı bir şekilde değinir.

İbn Huzeyme namaz kılmanın mekruh görüldüğü; sabah namazından sonra güneş doğana kadar, ikindi namazından sonra ise güneş batana kadar olan zaman dilimlerindeki bu yasağın bütün nafil namazları kapsamadığını söyler. Ona göre mezkur yasak, nafil namazların sadece bir kısmını içine almaktadır. Kendisi görüşlerini rivayet temelli bir izah yoluna gitmeden önce, ilk olarak mantikî çıkarımlarda bulunarak şöyle der;

"أَنَّ السُّكُوتَ لَا يَكُونُ خِلَافَ النَّطْقِ، وَلَا يَجُوزُ الْإِخْتِجَاجُ بِالسُّكُوتِ عَلَى النَّطْقِ."

Herhangi bir konuyla alakalı açıklamanın bulunmaması/sessizlik, (bu konuda yapılmış) izahların aksine bir delil olamaz. Yani üzerinde söz söylenmemiş şey ile ihticâc ederek, hakkında hüküm konmuş bir meselenin üzerine hüküm bina etmek caiz değildir.⁵⁵¹

Sözlüklerde tam da "خِلَافَ النَّطْقِ" olarak tanımlanan "السُّكُوتِ"⁵⁵² böyle bir anlamı vermenin her zaman mümkün olmadığını söylemek, Hz. Peygamber'in ifadelerindeki arka planı tespit edebilme gayreti açısından son derece önemlidir. Zira lafız-mana ilişkisi düşünüldüğünde bir kelimenin mevcut yan anlamları ya da murad edilen asıl anlamı üzerinden fikhî çıkarımlarda bulunmak, yerine göre koyu bir Ehl-i hadîs taraftarı gözükürken İbn Huzeyme'yi doğru tanıma adına dikkate değerdir.

Hakkında hüküm belirlenmemiş her konu, hükmü bilinen mesele üzerine hâkim olsaydı, "Sabahın farzından sonra güneş doğuncaya kadar namaz kılınmaz" hadîsinden hareketle, güneş doğmaya başladığı anda namazın kılınabileceği sonucu çıkardı. İbn Huzeyme bu görüşü savunmaktadır. Bu çıkarımını rivayetlerle de destekleyen İbn Huzeyme ilk rivayetteki umum lafzın bir başka hususî mana daha taşıdığını belirtir. O da,

⁵⁵⁰ "Kim bir namazı kılmayı unutursa, hatırladığında hemen kılsın." Bk. Müslim, *Sahîh*, Mesâcid 314; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 11; Tirmizî, *Sünen*, Salât 19; Nesâî, *Sünen*, Mevâkit 54.

⁵⁵¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 255.

⁵⁵² Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Kuveyt: Matbaatü hükûmeti Kuveyt, 1987), 4: 558; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 2: 43.

güneş doğmaya ya da batmaya ilk başladığı anda namazın kılınıp kılınmayacağı meselesidir. Zira umum ifade eden ilk rivayette “doğuncaya kadar...” ve “batıncaya kadar...” ifadesi geçmektedir. Yani bu ifadeler doğma anını kapsamamaktadır. Müellif bir yandan kerahet vakitlerindeki yasağın bütün namazları kapsamadığını açıklamaya çalışırken, diğer taraftan da bu yasağın bitiş süresini tespit için mesai harcamaktadır.

Yukarıda da kısaca ifade edildiği üzere İbn Huzeyme mantıki çıkarımlar yaparak ve rivayetlerden de destek alarak güneşin doğuş ve batışı esnasında namaz kılanların görüşlerinin yanlış olduğunu ve tahsîs edici rivayetlerden hareketle güneşin doğuşu ve batışı esnasında da namaz kılınmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuda son olarak âyetlerden de destekle daha sağlam bir yargıya ulaşmak istediği anlaşılan İbn Huzeyme Bakara 230’da yer alan, “Eğer kocası onu boşarsa artık bundan sonra kadın başka bir erkekle evleninceye kadar eski kocasına helal olmaz.” hükmünü delil olarak kullanır. Zira burada geçen, “kadın başka bir erkekle evleninceye kadar” ifadesi sadece o anı kapsamamaktadır. Sonrasiyla da ilişkilidir. Şayet öyle olmasaydı kadın başka birisiyle evlendiği anda eski eşine helal olması icap ederdi. Ya da kadın yeni eşiyile zifafa girmeden bu eş ölse ya da kadını boşasa kadın yine eski eşine helal olmaz. Hakeza, zifaf gerçekleşip akabinde ölüm ya da boşama olsa dahi iddet süresi dolmadan kadın eski kocasına dönemez. Dolayısıyla “kadın başka bir erkekle evleninceye kadar” cümlesi evlilikten sonrasını da içine almaktadır. Tıpkı bunun gibi, “güneş doğuncaya kadar...” ya da “batıncaya kadar...” ifadeleri için de durum aynıdır. Yani güneş doğması ve batması esnasında da kerahat vakti devam etmektedir.⁵⁵³

Kerahat vaktinin doluş süresini bu şekilde izah eden İbn Huzeyme, bu vakit zarfında tüm nafîle namazların değil de bazılarının yasak olduğunu belirtme sadedinde bir bâb açar. Hz. Peygamber’in kılamadığı öğle namazının son sünnetini ikindinin farzının ardından, keza ikindinin farzından önce kıldığı nafîle bir namazı bir seferinde ikindiden sonra kıldığına dair iki örnek verir. Ayrıca sabah namazını kıldırılmayı geciktiren bir imâmın olması halinde; kişinin sabah namazını evinde kılması, imâmın kıldırıldığı sabah namazına ise nafîle niyetiyle uymasında bir beis bulunmadığına dair rivayet

⁵⁵³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 255-256.

zikreder. Tüm bu rivayetlerin kerahat vaktinde bazı nafîle namazların kılınmasına delil teşkil ettiğini belirtir.⁵⁵⁴

Sabah ve ikinci namazlarındaki kerahat vakitlerine dair bahse konu zaman dilimlerinde farz namaz kılınabileceğine ilişkin Şâfiî, sabah namazından sonra kılınan cenaze namazına dikkat çekerek⁵⁵⁵ konuya olumlu baktığını göstermiştir.⁵⁵⁶ Hanefîler ise sabah namazından sonra farz namazın kılınmasını sahîh kabul etmezler.⁵⁵⁷ Dolayısıyla burada İbn Huzeyme'nin Şâfiî'ye tabi olduğu söylenebilir.

Mezkûr kerahat vakitlerinde nafîle namaz kılınmasına ilişkin ise, Şâfiîler belli sebepten ötürü kılınan nafîle namazlara cevaz vermezken diğer sünnet namazların kılınabileceğini ifade etmişlerdir. Hanefîler ise tıpkı farz namazlarda olduğu gibi nafîle namazların da kerahat vakitlerinde kılınmayacağını söylemişlerdir. Tahâvî bu konuda Hz. Peygamber'in ikinci namazından sonra bazı gerekçelerle kılınmadığı öğle namazının son sünnetini kıldığı görüşünü kabul etmekle birlikte, tespit ettiği bir rivayete istinaden, bu fiilin sadece Hz. Peygamber'e has olduğunu, ümmetin böyle bir işten men edildiğini belirtmektedir.⁵⁵⁸

İbn Huzeyme fıkıh literatürü içerisinde hususî başlıklar altında ele alınmış bir konunun mezhepler arasında fikir ayrılıklarına sebep olan noktasını tahsîs bahsi ile ilişkilendirmiş ve İhtilâfü'l-hadîs ilminin yöntemsel sınırları içerisinde çözümlenmeye çalışmıştır. Bu bağlamda genel planda Hanefî görüşe karşı durarak Şâfiî mezhebinin fikirlerine yakın ifadeler serdettiği görülmektedir. Bununla birlikte müellif, nafîle namazlarda herhangi bir ayrıma gitmeyerek bu konuda Şâfiîlerden de farklı düşündüğünü ortaya koymuştur.

İbn Huzeyme yatsı namazından sonra uyanık kalmak meselesinde olduğu gibi - kimi zaman- kendisinden önce yapılmayan yorum ve değerlendirmelerle özgün bir yaklaşımda bulunmuştur. Bazen de müezzinin sözlerini cemaatin tekrarı mevzuunda olduğu üzere mezhebinin hilafına görüş beyan ederek Hanefîlere yakın bir duruş sergilemiştir. Bu da fikrî anlamdaki özgürlüğünü göstermektedir. Kelimenin sözlük

⁵⁵⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 255-256.

⁵⁵⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, 505.

⁵⁵⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 323.

⁵⁵⁷ Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1: 374.

⁵⁵⁸ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 305.

anlamı ile bir bağlam içinde yüklendiği mana üzerinden mantikî çıkarımlarda bulunarak rivayetleri te'lif etmeye gayret ettiği de gözler önünde olan İbn Huzeyme'nin, bu meselelerde eleştiriye açık yönü ise birçok konuda karşıt görüşlerin delillerini zikrederek çürütmeye çalışmasına karşın bu mevzuda böylesi bir ameliyede bulunmamasıdır.

3.1.1.2. Tahsîs Bahsine İlişkin Özel Durumlar

Böylesi bir başlıklandırmada bulunulmasının sebebi; bahse konu usûle *Sahîh*'te birer sefer başvurulmasıdır. Üzerine hüküm bina edilebilecek ve İbn Huzeyme'nin yöntemi olarak nitelenebilecek düzeyde olmayan bu uygulamalar, en azından müellifin ilmî perspektifine dair ipuçları sunması itibarıyla faydadan hâli değildir. Bu sebeple konuya belli çerçevede temas edilecektir.

Rivayetler arasında umum-husus ayrımı yapılırken genel olarak bir hadîsin umum lafızlar taşıdığı ve onu tahsîs eden rivayetlerin varlığından hareketle ortaya çıkan teâruzun giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ancak İbn Huzeyme *Sahîh*'te sadece bir yerde, hadîsin hususiyet taşımakla birlikte umum manayı mündemiç olduğunu belirtmektedir. Eşi sefer ve yolculuk halinde değilken bir kadının, kocasından izin almaksızın nafîle oruç tutmasının yasaklanmasına ilişkin açtığı bâbda,

"باب النَّهْيِ عَنْ صَوْمِ الْمَرْأَةِ تَطَوُّعًا بَعِيرٍ إِذَنْ زَوْجِهَا إِذَا كَانَ زَوْجُهَا حَاضِرًا غَيْرَ غَائِبٍ عَنْهَا، بِذِكْرِ حَبْرٍ لَفْظُهُ حَاضِرٌ مُرَادُهُ

عَامٌّ، مِنَ الْجِنْسِ الَّذِي نَقُولُ: إِنَّ الْأَمْرَ إِذَا كَانَ لِعِلَّةٍ فَمَتَى كَانَتْ الْعِلَّةُ فَائِمَةً كَانَ الْأَمْرُ وَاجِبًا ."

ifadelerini kullanır.⁵⁵⁹ Buna göre kadının söz konusu şekilde oruç tutmasını yasaklayan rivayetin lafzı her ne kadar husus ifade etse de manası umum olarak değerlendirilmelidir. Burada İbn Huzeyme'nin bir kaide olarak dile getirdiği,

"إِنَّ الْأَمْرَ إِذَا كَانَ لِعِلَّةٍ فَمَتَى كَانَتْ الْعِلَّةُ فَائِمَةً كَانَ الْأَمْرُ وَاجِبًا."

⁵⁵⁹ "Eşi yanındayken onun izni olmaksızın bir kadının nafîle oruç tutmasının nehyi ile ilgili bâb. (Bu konuyla alakalı rivayet) söylediğimiz türden lafzı hâs, murâdı ise âmm haberler nevindendir. Yani 'Emir kipi bir illete dayalı şekilde kullanıldığında, mezkûr illet her ne zaman vaki olursa emir kipi de vücûb ifade eder.' Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 319.

cümlesi⁵⁶⁰ önemlidir. Buna göre bir emir sigası illete mukarinse söz konusu illet her ne zaman vâki olursa emrin tahakkuku da vacip olur. Bu meselenin izahının daha net yapılabilmesi için bâb altında verilen hadîsin görülmesi gerekir. Rivayet şu şekildedir:

"لَا تَصُومُ الْمَرْأَةُ يَوْمًا مِنْ غَيْرِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَرَوْجُهَا شَاهِدٌ؛ إِلَّا بِإِذْنِهِ."

“Bir kadın, eşi yanındayken, Ramazan ayı dışında, onun izni olmadan nafile oruç tutamaz.”⁵⁶¹

İbn Huzeyme bu rivayeti verdikten sonra hadîsin ifade ettiği hususî lafzı belirtir ve neden umuma teşmil edilmesi gerektiğini de izah eder. Buna göre, Hz. Peygamber’in ifadelerinde yer alan, “Ramazan ayı dışında” kısmı bu meselede illet konumundadır. Dolayısıyla yukarıda belirttiğimiz minvalde illet ne zaman vâki olursa, yani her Ramazan ayında, kadın kocasından izinsiz oruç tutabilir. Ancak İbn Huzeyme’ye göre Ramazan lafzı husus ifade etmektedir. Zira bu hadîste kastedilen şey vacip olan oruçtur. Bu sebeple Ramazan Orucu gibi vacip olan tüm oruçlarda söz konusu izin mevcuttur. Yani bir kadın gerek farz oruçların kazasında, gerek keffarete de kocasından izinsiz oruç tutabilir.

İbn Huzeyme’nin bu fikhî çıkarımlarının dayanak noktaları ve özgünlüğü meselesi tezimizin ilerleyen kısımlarında ele alınacaktır. Burada dikkat çeken husus, kendisinin rivayet değerlendirmelerinde ve teâruzları giderme açısından takip ettiği yöntemdir. Görüldüğü üzere İbn Huzeyme burada birbiriyle çelişen iki rivayeti ele almamıştır. Bilakis kendisinin yaptığı, bir rivayetten hüküm çıkarma konusunda ortaya çıkabilecek farklılıklar ve bu ayrışmanın rivayetle fikhî hükmün teâruzuna sebep olma ihtimalinden doğmaktadır. Bu zaviyeden meseleye yaklaştığımızda İhtilâfü’l-hadîs ilminin bir boyutunu teşkil eden, rivayetler ile diğer delillerin teâruzu bahsi önem arz etmektedir.

İbn Huzeyme bâb başlığında yer verdiği,

"بَابُ النَّهْيِ عَنِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ تَطَوُّعًا بَعْدَ إِذْنِ زَوْجِهَا إِذَا كَانَ زَوْجُهَا حَاضِرًا غَيْرَ غَائِبٍ عَنْهَا."

⁵⁶⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 319.

⁵⁶¹ Buhârî, *Sahîh*, Nikâh 86; İbn Mâce, *Sünen*, Sıyâm 53; Tirmizî, *Sünen*, Savm 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 245.

ifadeleriyle kadının kocasından izinsiz bir şekilde oruç tutmasına dair yasağı, kocanın yanında olmasına bağlamıştır. Seçtiği rivayette geçen, “لا تصوم المرأة” ifadesindeki nehy sigası hakkında,

"إِنَّ الْأَمْرَ إِذَا كَانَ لِعِلَّةٍ فَمَتَى كَانَتِ الْعِلَّةُ قَائِمَةً، وَالْأَمْرُ قَائِمًا."

izahını getirerek bu nehy cümlesinin kerahet değil tahrîm ifade ettiğini belirtmiştir. Keza hadîste geçen bir diğer lafız olan, “مِنْ غَيْرِ شَهْرِ رَمَضَانَ” lafzıyla farz ve vacip oruçlarla nafil oruçları ayırt etmiştir. Rivayeti takiben serdettiği,

"وَالنَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمَّا أَبَاحَ لِلْمَرْأَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ بَعْدَ إِذْ بَدَأَ رُؤُوسَهَا، إِذْ صَوَّمَ رَمَضَانَ وَاجِبٌ عَلَيْهَا، كَانَ كُلُّ صَوْمٍ صَوْمًا وَاجِبًا مِثْلَهُ."

cümleleriyle⁵⁶² ise kadının eşinden izin almaksızın tutabileceği oruçların sadece Ramazan Orucu'yla sınırlı olmayıp farz ve vacip olan bütün oruçları kapsadığını net bir şekilde beyan etmiştir. İbn Huzeyme'nin bu fikhî çıkarım ve tespitlerinin tam karşılığını Şâfiî ve Mâlikilerde görmekteyiz. Hanefîler, kocanın eşinin yanında olmasını yahut ona ihtiyaç duymasını bir gerekçe olarak kabul etmemişler ve her halükarda kadının eşinden izinsiz nafil oruç tutmasını tahrîmen mekruh olarak nitelemişlerdir. Hanbelîler ise her ne durumda olursa olsun kadının izinsiz bir şekilde nafil oruç tutmasını haram olarak addetmişlerdir.⁵⁶³ Bahse konu bu izahat neticesinde rivayetin lafzı ve ondan çıkarılacak hükümlerden kaynaklı ortaya çıkabilecek fikhî delillerle rivayetler arasındaki teâruza ilişkin İbn Huzeyme kendi delillendirmeleri neticesinde bir cem' ve te'lîf yoluna başvurmuştur.

Burada önem arz eden diğer bir husus ise İbn Huzeyme'nin kullandığı rivayetle alakalıdır. Zira kendisi illet olarak Ramazan Orucu'nu göstermiş ve bu lafzın husus ifade etmekle birlikte umum mana taşıdığını beyan etmiştir. Hadîs literatüründe ise Buhârî ve

⁵⁶² “Madem ki Nebî (s.a.v.) bir kadına eşinin izni almaksızın Ramazan ayında oruç tutması için müsaade etti, ki bu oruç o kadına farzdır, (öyleyse) farz olan her oruç, Ramazan orucunun hükmü gibidir.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 319.

⁵⁶³ el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 883.

Müslim’de aynı rivayetin “مِنْ عَيْرِ شَهْرِ رَمَضَانَ” ziyadesi olmayan versiyonu mevcuttur.⁵⁶⁴

Fıkıh literatüründe de bahse konu meselede genel olarak bu hadîs kullanılmaktadır. İbn Huzeyme’nin seçtiği bu rivayet kendisinden önce Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce’nin Sünenleri⁵⁶⁵ ile Humeydî’nin Müsned’inde geçiyor olsa bile kadının vacip olan herhangi bir orucu tutmak için eşinden bir izne ihtiyaç duymadığını gerekçelendirme noktasında ilk defa İbn Huzeyme tarafından kullanılmıştır. Öyle ki İbn Hacer, Buhârî’nin bu meseleye yer verdiği tercemeyi “بَابُ صَوْمِ الْمَرْأَةِ بِإِذْنِ زَوْجِهَا تَطَوُّعًا” olarak belirlemesinin gerekçesini, “مِنْ عَيْرِ شَهْرِ رَمَضَانَ” ziyadeli rivayetten bir şekilde haberdar olmasını gösterir.⁵⁶⁶

Dolayısıyla ilgili rivayeti eserine alıp ondan çıkarılabilecek fikhî hükümleri tespit ederek ortaya koyan ilk kişi İbn Huzeyme’dir. Kadının diğer vacip oruçlarda da kocasından izin almasının gerekli olmadığı yönünde görüşler dile getirilmekle birlikte, bunu rivayet temelli gerekçelendirme ile izah eden yine İbn Huzeyme’nin kendisidir.

İbn Huzeyme bu rivayet özelinde genel prensibinden dışarı çıkmamış ve bir mesele üzerinde rivayet mevcutsa çıkarımlarını ve değerlendirmelerini o metin üzerinden yapmıştır. Her ne kadar Şâfiî ve Mâliki ulemâ İbn Huzeyme’nin yaptığı usulde bir rivayet kullanımına başvurmadan benzer yorumlamalarda bulunmuş olsalar da İbn Huzeyme aynı yorumlamayı rivayet temelli yapmak ihtiyacı hissetmiştir.

İbn Huzeyme özelinde tahsîs bahsine ilişkin bir diğer özel durum ise umum-husûs ayırımına gitmesine karşın bu ayırımı gerekçelendirmeyi rivayet temelli yapmamasıdır. Durgun suya bevletmenin yasaklanması ve böylesi bir sudan abdest almaktan men edilmesine ilişkin,

"لَا يُبَوَّلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ ، أَوْ يَشْرَبُ"

hadîsini⁵⁶⁷ veren İbn Huzeyme bu rivayet için, “بِذِكْرِ لَفْظِ عَامٍّ مُرَادُهُ خَاصٌّ” şeklinde bir izah getirir. Ancak bunun gerekçesini yahut hâss olan diğer rivayeti vermez. Meseleye bu

⁵⁶⁴ Buhârî, *Sahîh*, Nikâh 84.

⁵⁶⁵ Tirmizî, *Sünen*, Savm 65.

⁵⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 18.

⁵⁶⁷ “Sakin biriniz durgun suya bevl etmesin. Sonra (farkında olmadan) ondan abdest alır ya da içer.” Bk. Buhârî, *Sahîh*, Vudû 68; Müslim, *Sahîh*, Tahâre 95; Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 36; Tirmizî, *Sünen*, Tahâre 51; Nesâî, *Sünen*, Tahâre 46.

zaviyeden bakıldığında İbn Huzeyme'nin kastının suyun miktarına ilişkin olduğu düşünülebilir. Zira kulleteyn hadîsinde daha önce değinildiği üzere suyun pislik tutacağı miktarın ne olacağına dair görüşünü, rivayetler üzerinden aktaran İbn Huzeyme, aynı görüşü bu meseleye de aksettirmiş gözükmektedir. Esasen mezheplerin eğilimlerine baktığımızda benzer yorumlamalar mevcuttur.

Nevevî, hadiste zikredilen yasağın bazı sular için tahrîm, bazıları için de kerahet ifâde ettiğini belirtir. Şayet su fazla olur ve akar ise ona bevl etmek haram olmaz. Ancak makbul olan, bu işi yapmamaktır. Bununla birlikte su az ve akar haldeyse bir grup Şâfiî ulemaya göre, içine bevl etmek haramdır. Şayet su çok olmakla birlikte akar halde değilse Şâfiîler ona bevl etmeyi mekruh sayarlar. Nevevî burada, haram olarak dahi nitelenebileceğini söyler. Son tahlilde, su hem az hem de durgun haldeyse Şâfiîler içerisinde benimsenen görüş ona bevl etmenin haram olduğudur.⁵⁶⁸

İbn Huzeyme'nin tahsîs eden rivayeti vermemesinin bir diğer sebebi ise mezkûr bâbdan bir evvelki konu başlığındadır.⁵⁶⁹ Burada cünüp olan bir kimsenin durgun suda gusül abdesti almasının yasaklanmasıyla ilgili rivayet de umum içerikli bir rivayettir ve onu tahsîs eden hadîs ise kulleteyn hadîsidir. Bizim konumuzu oluşturan bâbda da durum aynı olduğu için, İbn Huzeyme ikinci bir izah ihtiyacı hissetmemiştir.

İbn Huzeyme'nin "tahsîs"e ilişkin uygulamalarına, örneklerin kapsamı ya da fikhî ağırlığı gibi kişiyi yöntemsel genel bakıştan uzaklaştıracak şekilde yönelmek ve aynı zamanda usûlî ayrıntıları da görmeyi engelleyecek biçimde incelemek hatalı olur. Zira burada amaçlanan, müellifin kendi dönemi içerisinde tartışma konusu yapılagelmiş meselelerin günümüzdeki değeri değil, onun tatbîk ettiği usûl ve esasların belirlenmesidir. Bu bağlamda örneğin, yatsı namazından sonra konuşmanın yasaklanması meselesinde İbn Huzeyme rivayet lafzındaki emir kipini literal olarak değerlendirmeyerek, Hz. Peygamber'in başkaca uygulamalarından hareketle, "hoş karşılamama" formunda yorumlamıştır. Ayrıca buradaki konuşmanın sınırını ve ayırım gerektiren kısmını

⁵⁶⁸ İmam Şâfiî'nin durgun sularla ilgili görüşleri için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1393), 1: 4-8; Ayrıntılı bilgi ve Nevevî'nin görüşleri için bk. Ebû Mu'âz el-'Utmûnî, *el-Mâu'n-neces ve ba'du mâ yetealleku bihi'l-ahkâm*, Şebketu'l-elûke, 1-30; Ahmed Dâvudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983), Tahâre 95.

⁵⁶⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 49.

“ümmetin menfaati” çatısı altında toplaması da rivayetin işlerliğine, zaman ve zemine göre hükmün daha anlaşılır ve uygulanabilir olmasına katkı sağlamıştır.

Namazda müezzinin söylediklerini tekrar meselesinde ise mezhebî aidiyetin sınırlarını aşarak kendi görüşleri çerçevesinde farklı yorumlama çabalarını görmek mümkündür. İlerleyen kısımlarda daha ayrıntılı müşahede edileceği üzere, *Sahîh*'te kendisini çok net hissettiren bu tablo, İbn Huzeyme'nin mezhebî hakikati ispât gayretinden öte, rivayetin ortaya koyduğu hükmün doğruluğunun peşinde olduğudur. Bu sebeple Ehl-i hadîs'in mümessili olduğu söylenmekle birlikte, birçok meselede -Ehl-i rey denildiğinde ilk akla gelen- Hanefiler ile müşterek fikrî zeminde buluşabilmiştir.

Rivayetlere ilişkin gerektiği durumlarda lafzî yorumlamaları bırakarak araç-amaç ekseninde hadîsleri değerlendiren İbn Huzeyme, bazen de mantikî çıkarımlar yaparak hadîsleri cem' yoluna gitmiştir. Bu bakış tıpkı yukarıda olduğu gibi, genel olarak, Ehl-i hadîsin sistematigi içerisinde yer bulamayan bir tavrı ifade eder. “*Hakkında hüküm konmuş bir meselenin üzerine hüküm bina etmek caiz değildir.*” şeklinde normatif bir yapıya büründürdüğü bu eğilim, İbn Huzeyme'nin tek bir kalıbın mutlak temsilcisi addedilmeyeceğinin bir diğer göstergesidir.

3.1.2. Mücmelin Tefsîri

İbn Huzeyme'nin cem' ve te'lif başlığı altındaki değerlendirmelerinin ikinci kısmı mücmel lafızları tefsîr ettiği meselelerdir. Hadîs usûlü içerisinde cem' ve te'lifin tanımlamaları yapıldığında genel olarak onun alt başlıklardan birini “mücmeli tefsîr” oluşturmaz. Böylesi bir isimlendirme ulûmü'l-Kur'ân içerisinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Klasik cem' ve te'lif altbaşlıkları; tahsîs, takyîd ve haml olarak tasnif edilmektedir. İbn Huzeyme'nin müteâriz rivayetleri uzlaştırma gayretleri içerisinde yer verdiği bu isimlendirme, İhtilâfü'l-hadîs sahasında kendi döneminde eser kaleme almış müelliflerin sıklıkla başvurdukları bir tabir de değildir. Örneğin Şâfi'nin *İhtilâfü'l-hadîs*'inde mücmel-müfesser şeklinde bir değerlendirme sadece dört yerde yapılmaktadır. Bunlardan sadece birinde de âyetler arasındaki bir nesih ilişkisine atıf vardır.⁵⁷⁰ İbn Hazm da benzer şekilde hadîslerin Kur'an karşısındaki konumunu

⁵⁷⁰ Şâfi, *İhtilâfü'l-hadîs*, 509.

zikrederken bu tabire yer verir.⁵⁷¹ İbn Kuteybe'nin eserinde ise böylesi bir kullanım mevcut değildir. Keza hadîs usûlü literatürüne bakıldığında hadîsler arasında mücmel-müfesser şeklinde bir ayırımın sıklıkla yapılmadığı görülecektir. Genelde hadîslerin Kur'an ile irtibatlı olarak işlendiği meselelerde bu tabir kullanılmaktadır. Örneğin, Hatîb el-Bağdâdî,

تَخْصِيصُ السُّنَنِ لِغُمُومِ مُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَذِكْرُ الْحَاجَةِ فِي الْجُمَلِ إِلَى التَّفْسِيرِ

şeklinde bir başlıklandırmada bulunarak hadîslerin Kur'an karşısında böyle bir işlevinden bahseder.⁵⁷²

İbn Huzeyme'nin kendinden önceki literatürde sıklıkla kullanılmayan bir üslup ve ifade kalıbı ile, daha genel ve özet mana taşıyan rivayetler ile açıklayıcı hadîsler arasında görülen zâhirî teâruza değinmesi; bir yandan özgün bir deneme olduğu gibi, diğer taraftan da kendi içerisindeki yöntemsel tutarlılığı gözler önüne sermektedir.

Mücmel lafız içeren rivayetleri izah kabilinden İbn Huzeyme'nin tasarruflarını "tespit" ve "tahlil" olmak üzere iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. Tespit sahasına; teâruz halindeki rivayetlerin belirlenmesi ve mezkur çelişkinin mahiyetine dair izahlar girer. Tahlîl aşamasında ise, ilgili rivayetler arasındaki problemin nevine yönelik uzun açıklamalar yer alır. Bununla kastedilen, tenâkuzun görünüşte ya da gerçekte olduğunun ortaya konulmasıdır. Tespit kısmı bâb başlıkları üzerinden işlenirken; tahlil kısmı ise rivayetleri takiben yapılan izahlarla şekillenir.

Sahîh incelendiğinde mücmel olduğu düşünülen rivayetlerin hemen tamamı bâb başlıklarında belirtilmiştir. Bunu yaparken İbn Huzeyme'nin,

"بِذِكْرِ حَبْرِ جُمَلٍ غَيْرِ مُفَسَّرٍ", "بِلَفْظِ جُمَلٍ غَيْرِ مُفَسَّرٍ", "بِلَفْظِ حَبْرِ جُمَلٍ غَيْرِ مُفَسَّرٍ", "بِلَفْظِ حَبْرِ جُمَلٍ غَيْرِ مُفَسَّرٍ"

şeklinde bazı kalıp ifadeler kullandığı görülmektedir. Müellif *Sahîh*'te bu şekilde *kırktan* fazla meseleyi ele alarak tetkike açmıştır.

İbn Huzeyme'nin genel usûlü şu şekildedir. Eserinde yer verdiği rivayetin icmâlî bir beyan ifade ettiğini bâb başlığında belirttikten sonra müellif, müteakib bâbda ise

⁵⁷¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Mısır: Dâru'l-âfaki'l-cedîd, 1983), 2: 81.

⁵⁷² "Kur'an'ın muhkem ayetlerindeki umûmî ifadeleri sünnetin tahsîs etmesi ve mücmel lafızların tefsîrine duyulan ihtiyacın ortaya konması" Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 12.

meseleyi bir yönüyle tefsir/şerh eden haberleri zikrederek iki rivayet arasındaki muhtemel teâruzu gidermeye gayret gösterir. Bir örnek ile somutlaştırmak gerekirse Namazda iken ağzın kapatılmamasını ifade eden,

"أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ السُّدْلِ فِي الصَّلَاةِ، وَأَنْ يُعْطِيَ الرَّجُلُ فَاهُ"

rivayetinin,⁵⁷³ mücmel bir lafız taşıdığını belirtmiştir. Akabinde, hadîste geçen bu icmâlî beyanın bir başka rivayet ile tefsîr olunduğunu belirtmek için bir sonraki bâbın ismini,

"بَابُ ذِكْرِ الْحَبْرِ الْمُفَسَّرِ لِلْفُظَّةِ الْمُجْمَلَةِ الَّتِي ذَكَرْتُهَا، وَالِدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ زَجَرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ تَغْطِيَةِ الْقَمِّ فِي

الصَّلَاةِ فِي غَيْرِ التَّنَاؤُبِ، إِذِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَمَرَ بِتَغْطِيَةِ الْقَمِّ عِنْدَ التَّنَاؤُبِ"

şeklinde koyarak,⁵⁷⁴ Hz. Peygamber'in namazda ağzın kapatılmamasına ilişkin emrinin esnemek dışında kalan fiilleri kapsadığını, zira Hz. Peygamber'in esneme esnasında ağzın kapatılmasına dair tavsiyeleri bulunduğunu dile getirmiştir. Bu görüşünü de söz konusu bâb altında yer verdiği,

"إِذَا تَنَاءَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسُدَّ بِيَدِهِ فَاهُ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَدْخُلُ."

hadîsi⁵⁷⁵ ile desteklemiş ve Hz. Peygamber'in ilk rivayeti ile ikinci rivayet arasında mücmel-müfesser farkından kaynaklı zâhirî bir teâruzun varlığını ortaya koymuştur.

Aslına bakılırsa bu ve benzeri örneklerde rivayetlerden doğru bir şekilde hüküm çıkarma kaygısının olduğu açıktır. Bu da bir yönüyle fıkhu'l-hadîs noktasında alt yapı oluşturma gayretinin tezahürüdür. Bu örnek bağlamında bakıldığında ilgili mesele; esnemek fiilini diğer fiillerden ayıran faktörler kadar, onun namazın huşûuna ve bir yönüyle sıhhatine tesiri, ya da namazda amel-i kesir gibi durumlara dahilini de içine almaktadır. Bu hususlara rivayetler arasındaki zâhirî teâruzu gidererek cevap vermek; bir taraftan hadîslerin işlerliğini arttırma çabası olarak düşünülse de, aslına bakılırsa bir fıkhu'l-hadîs uğraşdır.

⁵⁷³ "Nebî (s.a.v.) namazda elbisenin yere sarkıtılmasını ve erkeğin ağzını örtmesini yasaklamıştır." Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 88; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 295.

⁵⁷⁴ "Daha önce zikrettiğim mücmel lafzı tefsir eden rivayetin dile getirilmesi ile alakalı bâb. Bunun delili; Nebî'nin (s.a.v.) namazda ağzın örtülmesiyle alakalı getirdiği yasaktır. (Ancak bu örtme) esneme haricindeki durumlarla alakalıdır. Zira Nebî (s.a.v.) namazda esneme esnasında ağzın kapatılmasını emretmiştir." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 60.

⁵⁷⁵ "Sizden biri esnediği zaman eliyle ağzını kapasın. Zira (böyle yapmadığında) şeytan girer." Bk. Müslim, *Sahîh*, Zühd 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 242.

İbn Huzeyme'nin mücmeli tefsir sadedinde cem' ve te'lif yoluna gitmesi farklı tarz ve şekillerde kendisini göstermektedir. Kimi zaman rivayetleri takiben yaptığı izahlarla teâruz çözüme kavuşturmaya çalışan müellif, bazen muhtasaran verilmiş rivayet metninin yanlış yorumlanma ihtimalini, hadîsin tam halini zikretmek suretiyle ortadan kaldırır. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in muradını şerhederek bahse konu çelişkinin önüne geçme çabası da musannifin bir başka usûlü olarak karşımızdadır.

3.1.2.1. Rivayeti Tâkiben Yaptığı İzahlar

İbn Huzeyme rivayetler arasındaki teâruzun, doğrudan anlaşılacak giderilmesinin zor olduğu durumlarda, yaptığı izahlarla meselenin haline çalışır. Bu izahlar müteâruz rivayetleri uzlaştırma yolundaki yöntemine dair ipuçları sunması açısından önemlidir.

Sabah namazından sonra Hz. Peygamber'in vitir kıldığına dair bazı yaklaşım sahiplerine değinen İbn Huzeyme, söz konusu kimselerin delil olarak,

"...فَلَمَّا انْفَجَرَ الْفَجْرُ، قَامَ فَأَوْتَرَ بِرَكْعَةٍ، ثُمَّ رَكَعَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ..."

rivayetini⁵⁷⁶ kullandıklarını belirtir. Kendisi ise hadîsteki, “الفجر” ifadesi ile fecr-i evvelin kastedildiğini söyler. Bilindiği üzere sabah namazının vakti; fecr-i evvel ile değil, fecr-i sâni ile birlikte başlamaktadır.⁵⁷⁷ Kendisi de bu duruma işaret eden İbn Huzeyme, konuya açıklık getirecek ve değerlendirmelerine muvafık bir hadîse de yer verir.

İbn Huzeyme, rivayetler arasında var olan nüansların, hadîsleri doğru anlama noktasındaki önemine ve mütenâkız rivayetlerin uzlaştırılmasında ilmî derinleşmenin ehemmiyetine işaret ederek sözlerine devam eder. Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra vitir kıldığını iddia edenler için şu ifadeleri kullanır:

"أَوْهَمَ بَعْضُ مَنْ لَمْ يَتَّبَحَّرِ الْعِلْمَ، وَلَمْ يَكْتَسِبْ مِنَ الْعِلْمِ مَا يُسْتَدَلُّ بِالْحَبْرِ الْمُفَسَّرِ عَلَى الْحَبْرِ الْمُجْمَلِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْتَرَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ الثَّانِي." "

⁵⁷⁶ “...Şafak söktüğünde (feci-i evvel), Hz. Peygamber kalkıp tek rekat vitir kıldı. Sonra da sabah namazının iki rekatını (sünnet) kıldı.” Bk. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 1: 419.

⁵⁷⁷ İbn Nuceym, Zeynülâbidîn İbn İbrâhîm Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk: Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1: 257; Ali İbn Bekr el-Merginânî, *Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 1: 41; Mecid Mahmud Cerâd Avni Muhammed, *Mevâkîtu's-salât* (Ürdün: Mektebetü'l-vataniyye, 2016), 60-61.

“İlimde derinleşmemiş ve mücmel haberi müfesser rivayet ile delillendirmede bulunmaya ilişkin yazılı birikimi olmayan bazı kimseler, Hz. Peygamber’in ikinci fecrin doğuşundan sonra vitir namazı kıldığı vehmine kapıldılar.”

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme, mücmel ile müfesser rivayetleri ayırabilmenin ilmi anlamda bir yetkinlik gerektirdiğini dile getirmektedir. Bu ifade özelinde kendisinin,

"أُوْهَمَ بَعْضُ مَنْ لَمْ يَتَّبَحَّرِ الْعِلْمَ."

cümlesi ile kimi kastettiği meselesi önemlidir. Ancak şu kadarı var ki, bahse konu rivayetlerden gerek mücmel gerekse müfesser olana bakan bir kimse; hadîste kastedilen fecrin, ikinci fecr olduğunu anlamayabilir. İbn Huzeyme tezin ikinci bölümde sıklıkla üzerinde durulan, sadece bir hadîs eseri olmaktan öte, fikhî yönü ağır basan ve eğitici unsurları içerisinde barından bir çalışma kaleme alması sebebiyle, hadîsler arası müşkili giderirken gerekli gördüğü izahlarla konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

Konunun bir başka veçhesini de Cumartesi Günü Oruç Tutmaktan Nehy meselesi oluşturmaktadır. Zira müellif burada hadîsin mücmeli ile müfesserini uzlaştırma çabaları içerisinde bazı çıkarımlarını ve tahmîni değerlendirmelerini de işin içine katmaktadır. İbn Huzeyme ilk olarak Cumartesi günü oruç tutmanın yasaklandığını ifade eden,

"لَا تَصُومُوا يَوْمَ السَّبْتِ إِلَّا فِيمَا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ إِلَّا عُدَّ عِنَبَةً أَوْ لِحَاءَ شَجَرٍ فَلْيَمْضَعْهَا"

rivayetine⁵⁷⁸ yer verir. Müellif, Cumartesi gününde farz olanlar dışında oruç tutulmaması gerektiğini belirten bu haberin mücmel lafızlar taşıdığını dile getirir. Zira söz konusu bu yasağın; sadece Cumartesi günü tutulan oruçları kapsadığını, bu günün öncesi ya da sonrasında birlikte tutulan oruçlar ile ilgili bir kınamanın olamayacağını şu sözlerle belirtir;

" فِي أَحْبَابِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي النَّهْيِ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ إِلَّا أَنْ يُصَامَ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ يَوْمًا دَلَالَةً عَلَى أَنَّهُ

قَدْ أَبَاحَ صَوْمَ يَوْمِ السَّبْتِ إِذَا صَامَ قَبْلَهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ بَعْدَهُ يَوْمًا"

yine öncesi ve sonrasında birlikte tutulduğunda Cumartesi günü orucuna da kendisinin müsaade ettiğine delil vardır.”

⁵⁷⁸ “Cumartesi günü size farz kılınanın dışında oruç tutmayınız. Sizden biriniz (orucu bozmak için) üzüm çubuğu kabuğu veya bir ağaç dalından başka birşey bulamazsa, onu çiğnesin (orucu bozsun)” Bk. Ebû Dâvud, *Sünen*, Savm 51; İbn Mâce, *Sünen*, Sıyam 38; Tirmizî, *Sünen*, Savm 43.

Görüşünü⁵⁷⁹,

"الْجُمُعَةُ عِيدٌ فَلَا تَجْعَلُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ صِيَامًا إِلَّا أَنْ يُصَامَ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ"

rivayetiyle⁵⁸⁰ destekleyen musannifin, Cuma gününün sonrasıyla birlikte oruçlu geçirilmesinde bir beisin olmadığını belirten hadîsten, aksi bir çıkarım yaparak Cumartesi günü içinde aynı tespitte bulunmuştur.⁵⁸¹

Söz konusu rivayetin mücmel lafzını başka bir rivayetten yaptığı çıkarımla te'lîf eden İbn Huzeyme, sadece Cumartesi günü oruç tutmanın neden yasaklandığına ilişkin ise rivayet temelli bir yorumlamadan ziyade tahminî bir değerlendirmeye gitmektedir. Kendisi bu durumu şöyle izah etmeye çalışır;

"وَأَحْسِبُ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ صِيَامِهِ، إِذِ الْيَهُودُ تُعَظِّمُهُ، وَقَدْ أَخَذَتْهُ عِيدًا بَدَلَ الْجُمُعَةِ."

Buna göre⁵⁸² Yahudilerin Cumartesi gününü Müslümanların Cuma günü gibi bayram kabul etmeleri sebebiyle sadece Cumartesi günü oruç tutmak yasaklanmış olmalıdır. İbn Huzeyme'nin bu yorumlaması önem arz etmektedir. Zira Hz. Peygamber'den merfûan gelen,

"كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ يَوْمَ السَّبْتِ وَيَوْمَ الْأَحَدِ أَكْثَرَ مِمَّا يَصُومُ مِنَ الْأَيَّامِ وَيَقُولُ أَتَهُمَا عِيدًا الْمَشْرِكِينَ فَأَنَا أَحَبُّ أَنْ أُحَالَفَهُمْ"

hadisi,⁵⁸³ İbn Huzeyme'nin yorumlamalarıyla birebir ters düşmektedir. Bu sebeple birçok âlim Cumartesi oruçtan nehyeden hadîsin sahîh olmakla birlikte, illetli bir rivayet

579 "Öncesi ya da sonrasında oruç tutma durumu hariç sadece Cuma günü oruç tutmanın yasaklanmasıyla ilgili Nebî'den (s.a.v.) gelen haberlerde şu hususa delalet vardır: (Bu delalet şudur:) Öncesi ya da sonrasında da oruçlu olmak kaydıyla O (s.a.v.), Cumartesi günü oruç tutmaya müsaade etmiştir. Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 314.

580 "Cuma (mü'minler için) bayramdır. Öncesi ya da sonrasını oruçlu geçirme durumu hariç, sadece Cuma günü oruç tutmayın." Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 303.

581 Müellifin izahlarının tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 314-317.

582 "Hz Peygamber'in Cumartesi orucuyla ilgili yasağının, Yahudilerin o günü yüceltmeleri ve Cuma günü yerine bayram kabul etmeleri sebebiyle olduğunu düşünüyorum."

583 Resûlullâh (s.a.v.) Cumartesi ve Pazar günleri, diğer günlerde tuttuğu oruçlardan daha fazla oruç tutar ve 'Bu iki gün müşriklerin bayramıdır. Dolayısıyla ben onlara muhalafet etmeyi severim.' derdi. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 323.

olduğunu ve müteârizları bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁸⁴ Bu konuda Tahâvî'nin değerlendirmeleri kayda değerdir. Kendisi;

وَقَدْ يَجُوزُ عِنْدَنَا , وَاللَّهُ أَعْلَمُ , إِنْ كَانَ ثَابِتًا , أَنْ يَكُونَ إِثْمًا تُهَيَّ عَنْ صَوْمِهِ , لِغَلَا يَعْظُمَ بِذَلِكَ , فَيُتَسَنَّكَ عَنِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَالْجَمَاعِ فِيهِ , كَمَا يَفْعَلُ الْيَهُودُ . فَأَمَّا مَنْ صَامَهُ لَا لِإِرَادَةِ تَعْظِيمِهِ , وَلَا لِمَا تُرِيدُ الْيَهُودُ بِتَرْكِهَا السَّعْيَ فِيهِ , فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَكْرُوهٍ

“(İlgili hadîs) eğer sabitse, (müslümanlara) Cumartesi günü oruç tutmanın yasaklanması, bize göre -Allahua‘lem- onların bugünü; yemeden, içmeden ve cimâdan uzak durarak yüceltmemeleri içindir. Ancak ta‘zim maksadı olmaksızın ve Yahudilerin o gün çalışmayı terkettikleri gibi aynı amacı kastetmeden oruç tutan kimse için herhangi bir kerahet söz konusu değildir.”⁵⁸⁵

Görüldüğü üzere Tahâvî de İbn Huzeyme ile aynı argümanı kullanarak; Yahudiler gibi tazim amaçlı tutulan ve yine tazim amaçlı o günü çalışmadan geçirenler için bu yasağın konduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ancak aralarındaki fark; Tahâvî Cumartesi günü –herhangi bir tazim amacı olmaksızın- sadece oruç tutmak gayesiyle niyetlenilirse bunun caiz olduğunu düşünürken, İbn Huzeyme bu cevazı Cumartesi gününün öncesi ya da sonrasında birlikte oruç tutulmasına hasretmektedir. İbn Huzeyme'nin, Hz. Peygamber'in sadece Cumartesi günü oruç tuttuğuna dair yukarıda zikrettiğimiz rivayeti eserine almaması da bu görüşümüzü desteklemektedir.

Netice olarak; İbn Huzeyme müteâriz rivayetleri te'lîf ederken sadece rivayetleri sıralayarak görüşünü ortaya koymamıştır. Bunun yerine, gerekli gördüğü kısımlarda illetli hususları izah çabasına girişmiş ve meselenin halli için şahsi tercih ve yorumlarını da ortaya koymaktan geri durmamıştır.

3.1.2.2. Mütekassâ Rivayetle Muhtasar Rivayeti Tefsîri

Belli sebeplerden ötürü hadîsin bir kısmının hazfı anlamına gelen ihtisâr faaliyetinin tam tersi olarak tarif edilebilecek mütekassâ tabiri, herhangi bir kısaltma yapılmaksızın rivayette bulunmayı ifade eder. İbn Huzeyme'nin “المتقصى” şeklinde

⁵⁸⁴ Mahir Yasin el-Fuhl, *Eseru ileli 'l-hadîs fî ihtilâfi 'l-fukahâ* (Ammân: Dâru Ammâr, 2000), 152-153.
⁵⁸⁵ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni 'l-âsâr*, 2: 81.

kullandığı bu tabir hadîs literatüründe, “المقتصي” ve “المستقصي” olarak da isimlendirilmiştir.⁵⁸⁶

Bir hadîsin ihtisâren nakledilmesi, -eğer bu işlem hadîsten çıkarılabilecek fikhî hükümleri tespit etme konusunda becerisi olmayan bir râvi aracılığı ile yapılırsa- hadîslerin yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Hatta kimi zaman da hadîsler arasında teâruz olduğu izlenimi uyandırabilir. Bu sebeple ihtisârın kabulü ya da reddi konusunda farklı eğilimler oluşmuştur.⁵⁸⁷ İhtisâr ameliyesini kabul edenler bunun için farklı şartlar ileri sürse de, bunlardan en önemlisi hadîsin tam metninin biliniyor olmasıdır.⁵⁸⁸ Zira böylesi bir durum, rivayetler arasında zâhirî tezatların varlığını ortaya çıkarabilir.⁵⁸⁹

Muhtasar-Mütekassâ ayırımından kaynaklanan hadîsler arasındaki zıtlıklar, İhtilâfü'l-hadîs sınırları içerisindeki hakîki değil, zâhirî teâruzu ifade eder. Zira belli kısımları hazfedilmiş bir rivayetin bu hali ile tam versiyonu arasında ortaya çıkan çelişki; araları uzlaştırılmayacak bir tenâkuz değil; durum, zaman, şart ya da muhatapları alakadar ettiği kadarıyla söylenmiş olmasından kaynaklı bir problemdir. Bahse konu bu ayrışmanın sebebi, bizzat Hz. Peygamber'in ifade şekli ile alakalı olabileceği gibi, sonradan râviler eliyle de ortaya çıkabilir. Dolayısıyla İbn Huzeyme çelişik gözükten rivayetleri çözüme kavuşturma konusunda; bir taraftan hadîsler arasındaki umum-husus, mutlak-mukayyed ya da haml gibi yöntemsel unsurları kullanmanın yanında, diğer taraftan da mezkûr metinleri, hadîs nakil usûlleri açısından da irdeleyerek yorumlama çabası içine girmiştir.

Sahih'te,

"بَابُ ذِكْرِ الْحَبْرِ الْمُتَقَصِّي لِلْفِظَةِ الْمُحْتَصِرَةِ."

olarak formüle ettiği bu sistematik ile İbn Huzeyme, muhtasar olduğunu ifade ettiği metni verdikten sonra hadîsin tam versiyonunu zikretmek suretiyle hadîsler arasındaki müşkili

⁵⁸⁶ es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2: 145; es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, 1: 210; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 224.

⁵⁸⁷ Salih Karacabey, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2002): 55.

⁵⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 424.

⁵⁸⁹ Söz konusu problemler için bk. Fuat İstemi, "Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisar ve Takti' Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 31 (2017): 315-326.

gidermeye gayret gösterir. Böylesi bir çözüm arayışı, yöntemsel açıdan bir yeniliği de ifade eder. Şöyle ki bir hadîs, bizzat Hz. Peygamber tarafından muhtasar bir şekilde zikredilebileceği gibi, başta sahabî olmak üzere râviler eliyle de bu şekilde nakledilebilir. Dolayısıyla metinler arası ihtilâfın zâhirîliği ve hakikiliğinin yanı sıra, bizatihi ihtilâfın kaynağı sorununa inen İbn Huzeyme, normalde vâki olmayan bir ihtilâfı da bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Aslına bakılırsa bu tavır, hadîslerin ulemâ kadar halk nezdinde de işlerliğini arttırmaya katkı sağlar. Zira böylesi bir teâruzu bu işin ehli olan ulemâ zaten tespit ve tayin edebilecektir. Ancak hadîslerden anlam çıkarmada ya da farklı rivayetleri bir araya getirerek hüküm bina etmede zorlanacak kimseler için İbn Huzeyme çözüm odaklı tespitler sunarak hadîslerin kullanım alanını genişletmektedir.

Cuma günü duaların reddedilmeyeceği saate ilişkin Muhammed b. Ziyad (v. 221-223) – Ebû Hureyre tarikiyle nakledilen üç rivayet zikreden İbn Huzeyme, bahse konu hadîsler arasında muhtasar-mütekassâ ayırımının yapılmaması sebebiyle bir tezatın olduğunu belirtir. Buna göre, muhtasar metin,

"إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُؤَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ"

lafzını taşır⁵⁹⁰ ve Cuma günü, Müslümanın hayrına olan isteklerin geri çevrilmeyeceği bir saatin olduğu belirtilir. İbn Huzeyme bahse konu rivayeti takiben ise açtığı bâbın ismini,

"بَابُ ذِكْرِ الْحَبْرِ الْمُتَقَصِّي لِبَعْضِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ الْمُجْمَلَةِ الَّتِي ذَكَرْتُهَا."

olarak seçer. Yukarıdaki hadîsin muhtasar olması sebebiyle Hz. Peygamber'in muradını tam olarak ifade etmediğini söyler. Akabinde zikrettiği metin ise,

"مُؤْمِنٌ وَهُوَ يُصَلِّي، فَيَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ"

ziyadesini taşır.⁵⁹¹ Buna göre, duaların reddedilmediği saat, namaz kılma anına tesadüf etmektedir. Ancak İbn Huzeyme devam eden bâbda,

"بَابُ ذِكْرِ الْحَبْرِ الْمُتَقَصِّي لِلْفِطْنَتَيْنِ الْمُجْمَلَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ذَكَرْتُهُمَا فِي الْبَابَيْنِ قَبْلُ."

⁵⁹⁰ "Gerçekden Cuma gününde öyle bir saat vardır ki, müslüman bir kul o saate rastlar da Allah'dan bir hayır isterse, o hayrı Allah kendisine verir." Bk. Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-müsâfirîn 167; Nesâî, *Sünen*, Cumua 14, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 272.

⁵⁹¹ "... namaz kılan bir mü'min (Allah'dan bir hayır isterse), o hayrı Allah kendisine verir." Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 451.

ifadeleri ile üstteki iki bâbda yer alan her iki metnin de muhtasar olduğunu dile getirir. Zira Ebû Hureyre'den aynı kanalla gelen üçüncü rivayette,

"إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُؤَافِقُهَا مُسْلِمٌ فَإِذَا صَلَّى يُسْأَلُ اللَّهُ فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ"

namazda ve kıyamda olan kimselerin duasının geri çevrilmeyeceği ayrıntısı bulunmaktadır.⁵⁹²

Müellifin bu üç rivayetten yola çıkarak ortaya koyduğu izah çabası⁵⁹³ farklı yorumlamaları da beraberinde getirmektedir. İlk olarak; tamamı Muhammed b. Ziyad (v. 221-223) – Ebû Hureyre kanalıyla gelen bu metinlerde var olanın bir ihtisâr mı yoksa Hz. Peygamber'in farklı zaman dilimlerindeki farklı beyanları mı olduğu net bir şekilde ortaya konmamıştır. Ayrıca herhangi bir zaman mefhumu olmadığı için bunlardan hangisinin ilk olarak söylendiği de bilinmemektedir. Belki de bu sebeple kimi ilim ehli, İbn Huzeyme'nin muhtasar olarak zikrettiği ilk hadîsin temel kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Zira bahse konu bu metin Allah'ın rahmetini daha uzun bir zamana yaymaktadır.⁵⁹⁴

Tüm bunlara rağmen, aynı râviler tarafından gelen farklı metinlerdeki zıtlıkları râvi kaynaklı görerek muhtasar metin sebebiyle ortaya çıkan hükmi farklılıkların önüne geçme çabası, usûlî açıdan bir farklılık olarak ortadadır. Dolayısıyla mezkûr meselenin, hadîs lafızlarının Hz. Peygamber'e birebir aidiyeti ya da İbn Huzeyme'nin lafızcılığı gibi hususlar bir kenara bırakılarak, usûlî bir örnek olarak ele alınması yerinde olacaktır.

Muhtasar ile Mütekassâ arasında meydana gelen zâhirî teâruza ilişkin İbn Huzeyme'nin her tasarrufu elbette onun mana ile rivayeti ötelediği ya da metnin aidiyeti meselesini ikinci plana attığı sonucunu doğurmaz. Zira *Sahîh*'te birçok meselede müellif rivayetlerin zâhirinden doğabilecek yanlış anlamalara işaret etmiş ve yorumlamalarını bu temel üzerine kurmuştur. Örneğin İbn Huzeyme *Sahîh*'inde –kendisinden sonra talebesi İbn Hibbân'ın da devam ettirdiği üzere– Hz. Peygamber'den sadır olan emir ve nehiy lafızlarının taşıdığı manalar üzerine ciddi oranda eğilmektedir. Hz. Peygamber'in

⁵⁹² “Gerçekden Cuma gününde öyle bir saat vardır ki, müslüman bir kul namazda kıyamdayken o saate rastlar da Allah'dan bir hayır isterse, o hayrı Allah kendisine verir.” Bk. Buhârî, *Sahîh*, Talak 24; Müslim, *Sahîh*, Cumua 14; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-Salât 99; Nesâî, *Sünen*, Cumua 45.

⁵⁹³ Yukarıdan beri yapılan izahların tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 118-120.

⁵⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2: 422.

uygulamalarının ve fiillerinin bağlayıcılığı meselesi ile doğrudan alakalı olan bu husus, onun İhtilâfû'l-hadîs değerlendirmelerine de yansımaktadır. Dolayısıyla, Ehl-i hadîs ulemâsı içinde zikredilen ve yukarıdaki örnek üzerinden bakıldığında rivayetlerin zâhirine yönelik daha fazla eğilimi olduğu varsayılan İbn Huzeyme'nin ilmî duruşunun net tespit edilmesi, emir ve nehiy ifadelerine bakışının ve bunun İhtilâfû'l-hadîs ilmine yansımalarının irdelenmesi gereklidir.

Râhile üzerinde namaz kılınması bahsini ele alış şekli, İbn Huzeyme'nin muhtasar-mütekassâ ayırımını göstermesinin yanında; rivayetlere bakışı, lafız-mana dengesini gözetmesi ve Hz. Peygamber'in muradının kat'iliği ya da mübahlığı hususlarına dair tetik bilgiler sunmaktadır. Bahse konu meseleyi dört bâb üzerinden ele alan İbn Huzeyme ilk olarak,

"بَابُ إِبَاحَةِ تَرْكِ الْجُمَاعَةِ فِي السَّفَرِ، وَالْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ فِي الرَّحَالِ فِي اللَّيْلَةِ الْمَطِيرَةِ وَالْبَارِدَةِ، بِذِكْرِ حَبْرٍ مُخْتَصِرٍ غَيْرِ مُتَقَصِّى لَوْ
حُمِلَ الْحَبْرُ عَلَى ظَاهِرِهِ كَانَ شُهُودُ الْجُمَاعَةِ فِي اللَّيْلَةِ الْمَطِيرَةِ وَالْبَارِدَةِ مَعْصِيَةً، إِذِ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَدْ أَمَرَ
بِالصَّلَاةِ فِي الرَّحَالِ"

şeklinde bir bâb başlığı oluşturmak⁵⁹⁵ suretiyle belli şartlar dahilinde cemaatle namazın terk edilerek, râhile üzerinde namaz kılınmasına dair Hz. Peygamber'in emrinin olduğunu ifade eder. Burada asıl önemli olan husus ise İbn Huzeyme'nin konuya ilişkin hadîslerde geçen emir ifadelerine yaklaşımıdır. Zira kendisi hadîslerdeki bu emir ifadelerinin "zâhirî" olarak değerlendirilmesini son derece hatalı bulmaktadır. Çünkü eğer böyle yapılırsa hadîste geçen, yağmurlu ve soğuk havalarda, gece aşırı karanlık olduğu zaman ya da seferde yağmurlu bir günde râhilede namaz kılmak zorunluluk, cemaatle kılmak ise ma'siyet ifade edecektir. Oysaki, takip eden bâbda⁵⁹⁶ yer alan, "أَمْرٌ إِبَاحَةٌ لَا أَمْرٌ عَزْمٌ" ifadeleriyle râhilede namaz kılmaya dair emir sigasının, ibaha ifade ettiğini belirtmiş ve

⁵⁹⁵ "Yolculukta cemaatle namazı terk etmenin mübah görülmesi ve yağmurlu, soğuk gecelerde namazı binek üzerinde/evlerde kılmanın emredilmesiyle alakalı bâb. (Bu konudaki) rivayet tam haliyle değil de muhtasar olarak gelmiştir. Eğer söz konusu haber zahirine hamledilirse, soğuk ve yağmurlu bir günde cemaate katılmak masiyet olurdu. Çünkü Nebî (s.a.v.) (böylesi durumlarda) namazı binek üzerinde/evlerde kılmayı emretmiştir." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 77.

⁵⁹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 81.

mezkûr rivayetler arasında var olan muhtasar-mütekassâ ayırımından kaynaklı ihtilâfları da bu temellendirme üzerine izah etmeye çalışmıştır.⁵⁹⁷

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme gerektiği durumlarda rivayetin zâhirinden hareketle yapılan yorumlamaların her zaman doğruyu yansıtmadığını söylemektedir. Buradan hareketle de Hz. Peygamberin binek üzerinde namaz kılınmasına belli şartlar muvacehesinde cevaz verdiği ve bu iznin azimet değil, ruhsat olduğu görüşünü benimsemektedir. Böylesi bir yaklaşım musannifin, rivayetlerin zâhirine her zaman öncelik tanımadığı ve bu meyanda hadîsten kastedilen manaya ulaşmaya yönelik bir tespit çabası içerisinde olduğu ortadadır.

Mütekassâ rivayetle muhtasar rivayeti tefsîri bağlamında İbn Huzeyme'nin tetkîke açtığı bir diğer mesele de namazda yanılma konusudur. İbn Huzeyme'nin sehiv mevzuuna ayrı bir önem atfettiği, bu konuda hususî bir eser kaleme aldığını belirtmesinden de anlaşılmaktadır.⁵⁹⁸ *Sahîh* içerisinde de *on iki* bâbda mezkûr mevzuyu ele almıştır. Namazda kaçınıcı rekatta olduğunu karıştıran kişinin ne yapması gerektiğine ilişkin açtığı bâbda konuya dair muhtasar ve mütekassâ metinlerin bulunduğunu ve bunlar arasında çelişkinin mevcudiyetini ifade eden İbn Huzeyme,

"قَدْ يَحْسِبُ كَثِيرٌ مَّنْ لَا يُمَيِّزُ بَيْنَ الْمُفَسِّرِ وَالْمُجْمَلِ، وَلَا يَفْهَمُ الْمُحْتَصِرَ وَالْمُتَّفَصِّلَ مِنَ الْأَخْبَارِ، أَنَّ الشَّاكَّ فِي صَلَاتِهِ جَائِزٌ لَهُ أَنْ يَنْصَرِفَ مِنْ صَلَاتِهِ عَلَى الشُّكِّ بَعْدَ أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ"

diyerek bir izah getirir.⁵⁹⁹ Buna göre, mücmel-müfesser ve muhtasar-mütekassâ ayırımını bilmeyen kimseler, sehiv secdesini namazı tamamlamak için yeterli görürler. Oysaki kendisine göre,

"وَالْأَمْرُ بِالْبِنَاءِ عَلَى الْأَقَلِّ مِمَّا يَشْكُ فِيهِ الْمُصَلِّي."

⁵⁹⁷ İzahların tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 76-81.

⁵⁹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 36.

⁵⁹⁹ "Hadislerdeki mücmel ile müfesseri ayıramayan ve muhtasar ile mütekassâyı anlayamayan pek çok kimse, (rekat sayısı ile alakalı) namazında şüpheye düşen kişinin iki sehiv secdesini yaptıktan sonra şüphesi üzerine namazdan ayrılmasının caiz olduğunu zanneder."

ibaresinden de anlaşılacağı üzere kaçınıcı rekatte kaldığı konusunda şüpheye düşen bir kişi -eğer zihni bir araştırma yapmamışsa/تحري - tahmin ettiği en azına göre kendisini ayarlayarak namazını devam ettirdikten sonra sehiv secdesi yapmalıdır.⁶⁰⁰

Sehiv secdesi özelinde İbn Huzeyme'nin hadîsler arasındaki ihtilâfları izah kabilinden, bir yönüyle fikhî ihtilâflara girdiği açıktır. Aslına bakılırsa kendi döneminde var olan fikhî tartışmaların dayanak noktasını teâruz halinde olduğu varsayılan rivayetleri uzlaştırmaya çalışarak çözümlene gayretinin bir yansımasıdır. Zira İbn Huzeyme'nin eleştiri oklarını yönelttiği ve namazda yanılma halinde sadece sehiv secdesini yeterli görenlerin, hadîsin zâhirî ile hükmeden kimseler olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰¹ Rekatin en azına göre namazı tamamladıktan sonra sehiv secdesi yapılması gerektiğini söyleyenler ise Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlerdir.⁶⁰² Dolayısıyla İbn Huzeyme gerekli gördüğü noktalarda rivayetin zâhirine göre hüküm vermekle birlikte bu hususta aşırıya kaçanların fikirlerini paylaşmadığı net bir şekilde söylenebilir.

Netice olarak, İbn Huzeyme'nin müteâruz rivayetleri te'lif ederken rivayetlerin zâhirinden çok, arka planına inmeye çalıştığı görülmektedir. Naklediliş usûllerine ve lafzının sıhhatine güvendiği metinlerin gerek gramer yapısı gerekse mefhumu üzerinden yaptığı çıkarımların sonradan yanlışlanabilir olması ise, bir sistematik oluşturarak bunu eserinde tatbîk ettiği gerçeğini değiştirmez.

3.1.2.3. Hz. Peygamber'in Muradını Şerh Ederek Yaptığı İzâhlar

İhtilâfü'l-hadîs ilminin birbiriyle teâruz halinde olan rivayetleri uzlaştırma gayreti olarak kabaca tarif edilmesinden hareketle, söz konusu ameliyenin rivayetlerin arka planlarını ortaya koymak ve izahlarını yapmak olduğu da unutulmamalıdır.⁶⁰³ Bu

⁶⁰⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 108.

⁶⁰¹ Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi nebâhi'l-ehbâr* (Katar: Vizâratü'l-evkâf, 2008), 6: 446.

⁶⁰² Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Teymiye, Takiyuddîn Ahmed, *Ahkâmü secdeti's-sehv* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 28-45.

⁶⁰³ Burada kastedilen, bir yönüyle rivayet metinlerinin inşa sorunudur. Bu konu için bkz. Yavuz Ünal, *"Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu"*, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* (2001), 439-472. Burada hadislerin bağlamının tespit edilememesinden dolayı söylemin anlaşılmasındaki zorluğu örneklendirme sadedinde İbn Huzeyme'nin değerlendirmelerinden de istifade edilmiştir. Ünal, *"Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu"*, 445.

zaviyeden bakıldığında İbn Huzeyme, müteâriz rivayetleri te'lîf ederken mücmeli tefsîr sadedinde, Hz. Peygamber'in muradının ne olduğunu şerh etmek yoluna da gitmiştir. Hz. Peygamber'in kastını tarif ederken genel olarak, "أراد بقوله" kalıbını kullanan İbn Huzeyme, tespitimize göre, *kırk dört* yerde böylesi izahlar getirmiş; bunlardan *on* tanesinde de müteâriz rivayetleri bu usûlle te'lîf etmiştir.

Özellikle Ramazan Orucu'nun kaç gün tutulacağını belirleme noktasında önem arz eden, ayların gün sayısına ilişkin biri diğerinden farklı rakamlar veren rivayetlere dair iki bâb açan müellif; nakiller arasındaki müşkili, mücmeli tefsîr başlığı altında çözümlenmeye gayret göstermektedir. Burada yaptığı açıklamalarla, Hz. Peygamber'in "الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ" ifadesinin kavlı olmayıp işaretle göstermek şeklinde anlaşılması gerektiğini, Hz. Peygamber'in ümmî olması sebebiyle de bahse konu işaretin konuşma yerine geçtiğini söyler.⁶⁰⁴ Takip eden bâbda ise konuya dair müteâriz rivayetlerle uzlaştırma çabası dikkat çekmektedir. Zira bir kısım rivayetlerde, ayların gün sayısı *otuz* olarak ifade edilmektedir.⁶⁰⁵ Kendisi şöyle der:

"بَابُ ذِكْرِ الْحَبْرِ الْمُفَسَّرِ لِلْفِظَةِ الْمُجْمَلَةِ الَّتِي ذَكَرْتُهَا، وَالذَّلِيلَ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَرَادَ بِقَوْلِهِ: "الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ" بَعْضَ الشُّهُورِ لَا كُلَّهَا، وَالذَّلِيلَ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ: "الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ" أَرَادَ: أَيَّ قَدْ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ."

"Daha önce zikrettiğim mücmel lafzı tefsir eden rivayetini dile getirilmesi ile alakalı bâb: (Mezkûr haberin, genel lafızları açıkladığına) delil; Hz. Peygamber'in "Aylar yirmi dokuz gündür" sözüyle bütün ayları değil, bazılarını kastettiğidir. Bunun delili ise "Ay yirmi dokuzdur" sözüdür. Aslında O (s.a.v.) bu sözüyle, "Bazen yirmi dokuz olabilir" demek istemiştir.⁶⁰⁶

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme, *yirmi dokuz* şeklindeki bir tahdidin ihtimali bir söyleyiş olduğunu belirtmiştir. Bahse konu bâb altında Hz. Peygamber'den nakledilen ve ayların *otuz* gün olduğuna ilişkin rivayeti zikrederek meseleyi kapatır.

Bu konu özelinde dikkat çeken bir diğer ayrıntı ise İbn Huzeyme'nin bâb başlığında Hz. Peygamber'in ayların gün sayısına ilişkin bilgilerin hesaba⁶⁰⁷ dayalı

⁶⁰⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 207.

⁶⁰⁵ Tirmizî, *Sünen*, Savm 2; Ahmed b. Habel, *Müsned*, 1: 367.

⁶⁰⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 207.

⁶⁰⁷ Bu hesap matematikteki hesaplama işlemiyle alakalı değildir. Bilakis yıldızlara ait hareketlerin tespitiyle ilgilidir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4: 127-128; el-Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 10: 408-409.

olmadığını ifade etmek için seçtiği “أَنَّهُ أُمِّي لَا يَكْتُبُ وَلَا يَحْسِبُ” cümlesidir. İbn Huzeyme’nin genel olarak delillendirmelerini rivayet temelli yaptığı, hatta akli çıkarımlarını dahi bir şekilde hadîslerle ilişkilendirdiği vâkiadır. Burada da benzer bir durum söz konusudur. Zira “أَنَّهُ أُمِّي لَا يَكْتُبُ وَلَا يَحْسِبُ” cümlesi, ayların gün sayısına ilişkin Hz. Peygamber’den varid olan, başta Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’i olmak üzere Kütüb-i Sitte’nin birçok eserinde yer alan hadîsin parçasıdır.⁶⁰⁸ İbn Huzeyme’nin bu meselede böylesi net bir rivayet mevcutken farklı delillendirmeler üzerinden izah çabasına girişmesi düşündürücüdür. Zira açtığı bâb başlığına bakıldığında rivayetten haberdar olmaması düşünülemez. Şu kadarı söylenebilir ki, Ramazan ayında hilalin görülmesini tespit için yaklaşımın olduğu bilinmektedir. Hesaba itimat etmeyen görüş sahipleri çeşitli gerekçelerle hadîsteki hilali görmeyi mutlak manada ru’yet olarak nitelemişler, buna delil olarak da Hz. Peygamberin, “إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ” hadîsini görüşlerini destekleyici olarak kullanmışlardır.⁶⁰⁹ Hilalin ru’yeti meselesinde böylesi bir temellendirme gayreti, tam da rivayetlerin zâhirinden hareketle yapılan bir çıkarımdır. Dolayısıyla, ilme ve öğrenmeye teşvik eden rivayetleri bir kenara bırakarak, Hz. Peygamber’in kendi dönemiyle ilişkilendirdiği ‘hesabı ve kitabeti bilmeme durumu’ tüm zamanlara teşmil etmek ve keza astroloji ile astronomiyi birbirine karıştırarak yorumlamalarda bulunmak⁶¹⁰ hadîslerin arka planına vakıf olma gayesinden uzak bir anlayıştır. Dikkat çeken bir diğer husus ise İbn Huzeyme’nin hesaba ilişkin bu rivayeti zikrediş şeklidir. Öncelikle bir rivayet formunda aktarımda bulunmayan müellif, “لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ” şeklindeki çoğul ifadeyi, “أَنَّهُ أُمِّي لَا يَكْتُبُ وَلَا يَحْسِبُ” şeklinde tekil kullanarak Hz. Peygamber’e hasretmiş ve bu hesabı bilmeme durumunu sayı sayamama ile ilişkilendirmiştir. Zira Hz. Peygamber, günleri saymadığı için işaretten göstermiştir. Dolayısıyla İbn Huzeyme mezkûr hadîsten hareketle, ru’yeti mutlak manada gözle

⁶⁰⁸ Buhârî, *Sahîh*, Savm 13; Müslim, *Sahîh*, Sıyam 15; Ebû Dâvud, *Sünen*, Savm 4; Nesâî, *Sünen*, Sıyam 17.

⁶⁰⁹ İrfan Yücel, “Hilal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.18 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 5-6.

⁶¹⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 4: 127-128.

görmek şeklinde yorumlayanların görüşlerine katılmayarak; o an için Hz. Peygamber'in hesabı bilmiyor olmasının genele teşmil edilemeyeceğine işarette bulunur.

Netice olarak İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in muradını tespit ve rivayetin arka planından hareketle bağlamı yakalama çabasına girişmiştir. Bunu yaparken bir taraftan tezat ifade eden rivayetleri uzlaştırma yoluna gitmiş, diğer taraftan da lafızcı bir bakış açısıyla ortaya çıkabilecek yanlış fikhî değerlendirmelerin önün geçmeye çalışmıştır.

İlmî verileri hadîslerin doğru anlaşılmasında ve yanlış izahların önüne geçilmesinde destekleyici malzeme olarak değerlendiren İbn Huzeyme; aynı şekilde Arap dilinin hususîyetlerini de Hz. Peygamber'in muradının doğru anlaşılmasında sıklıkla kullanır. Farz namazların öncesinde ya da sonrasında nafil namaz kılmanın faziletine ilişkin açtığı bâbda

"مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ نِنْتِي عَشْرَةَ رَكَعًا تَطَوُّعًا غَيْرَ فَرِيضَةٍ، بُنِيَ لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ."

hadîsine⁶¹¹ yer verir. Buna göre farz namazların dışında bir günde nafil olarak *on iki* rekat kılan bir kimseye cennette bir saray inşa edileceği müjdelenmektedir. Bu rivayette geçen "فِي يَوْمٍ" ifadesinde Hz. Peygamber'in muradının ne olduğunu ise bir sonraki bâbda

"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ بِقَوْلِهِ: فِي كُلِّ يَوْمٍ، أَيُّ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَليَالِيهِ، مَعَ بَيَانِ عَدَدِ هَذِهِ الرَّكَعَاتِ قَبْلَ الْفَرَائِضِ

وَبَعْدَهُنَّ، قَدْ كُنْتُ أَعْلَمْتُ فِي كِتَابِ "مَعَانِي الْقُرْآنِ" أَنَّ الْعَرَبَ قَدْ تَقُولُ: يَوْمًا تُرِيدُ بِلَيْلَتِهِ، وَتَقُولُ: لَيْلَةً، تُرِيدُ بِيَوْمِهَا."

şeklinde bir izahta bulunarak kendisinin, "Me'âni'l-Kurân" isimli eserinde de ele aldığı üzere, Arapçada kimi zaman yevm denildiğinde leyl; leyl denildiğinde de yevm kastedilebildiğini ve yevm kelimesinin geceyi ve gündüzü de kapsadığını söylemiştir.⁶¹² Dolayısıyla Hz. Peygamber'in nafil namazlar için tayin ettiği süre; yevm kelimesinin ilk anlamı olan gündüz vakti değil, tam günün herhangi bir zaman dilimidir. Bu görüşünü Kur'an'dan âyetlerle de destekleyen⁶¹³ İbn Huzeyme, hadîsin kapsamının daralacağı

⁶¹¹ "Kim bir günde farz olmaksızın on iki rekat nafil namaz kılsa, cennette ona bir köşk inşa edilir." Bk. Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-müsâfirîn 102; Ebû Dâvud, *Sünen*, Tatavvu 1; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-salât 100; Nesâî, *Sünen*, Kıyâmü'l-leyl 66.

⁶¹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 204.

⁶¹³ Yevm kelimesinin âyetlerdeki kullanımı için bk. Ali Yılmaz, "Kur'ân-ı Kerim'de 'Yevm/Gün' Kavramıyla Zikredilen Âhret İsimleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2001): 141-171.

endişesinden hareketle hadîste aktarılmak istenen asıl mananın ne olacağını farklı ilmi disiplinlerden de istifade ederek açıklamıştır.

İbn Huzeyme kimi zaman da sahâbenin Hz. Peygamber'in bir tavrı hakkındaki yorumlamasından doğabilecek yanlış anlamanın ve bu sebeple ortaya çıkabilecek zâhirî teâruzun giderilmesi noktasında da izahlarda bulunur. Hz. Peygamber'in Kâbe'yi gördüğünde ellerini kaldırdığını ifade eden Hz. Ömer rivayeti ile yedi yerde ellerin kaldırılması gerektiğini ve bu yerlerden birinin de Kâbe'yi görme anı olduğunu belirten Abdullah b. Ömer rivayetlerinin Câbir b. Abdullah'tan (v. 78/697) nakledilen

سُئِلَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى الْبَيْتَ أَرَفَعُ يَدَيْهِ؟ قَالَ: مَا أَظُنُّ أَحَدًا يَفْعَلُ هَذَا إِلَّا الْيَهُودَ، وَقَدْ حَجَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَلَمْ يَكُنْ يَفْعَلُ هَذَا.

şeklindeki haber⁶¹⁴ ile zahiren teâruz halinde olduğunu dile getirir. Buna göre Câbir, Hz. Peygamber'le haccettiklerini ve kendisinin böyle bir ameliyede bulunmadığını söylemekte ve kendi tahminince bunun Yahudilere ait bir fiil olduğunu ifade etmektedir. İbn Huzeyme bahse konu bu rivayetleri müteâruz zannedenlerin vehmettiklerini söyledikten sonra, Câbir rivayetinde geçen ve Hz. Peygamber'in bu işlemi yapmadığını belirten “فَلَمْ يَكُنْ يَفْعَلُ هَذَا” cümlesinin; namaz veya tavaf bittikten sonra mescitten çıkarken ya da tekrar dönüşte Kâbe görüldüğünde ellerin kaldırılmaması anlamı taşıdığını söyler. Gün içerisinde Kâbe ilk sefer görüldüğünde onu selamlamak için ellerin kaldırılmasında bir beis olmadığını belirtir ve görüşünü destekleyen bir rivayet kullanır.⁶¹⁵

İbn Huzeyme'nin rivayetleri te'lîf ve bu konudaki mevcut ihtimalleri değerlendirme gayretinin bir yansıması olarak nitelenebilecek bu mesele hakkında, Tahâvî daha rahat bir yol takip etmiştir. Kendisi ilgili rivayetlerdeki teâruzu zâhirî olarak değil, gerçek bir çelişki şeklinde algılamış ve Hanefîlerin genel yaklaşımı muvacehesinde neshi öncelemiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in elleri kaldırması daha sonraları kendisi tarafından neshedilmiştir.⁶¹⁶ Tahâvî'nin konuya dair yorumlamaları kendi içerisinde

⁶¹⁴ “Câbir b. Abdullah'a Kâbe'yi gören birinin ellerini yukarı kaldırıp kaldırmayacağı soruldu: O da şöyle cevap verdi: Bunu Yahudilerden başkasının yaptığını zannetmiyorum. Biz Rasûlullah (s.a.v) ile beraber hac yapmışık da, O (s.a.v) böylesi bir harekette bulunmamıştı.” Bk. Nesâî, *Sünen*, Menâsikü'l-hac 122.

⁶¹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 210.

⁶¹⁶ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 176, 179; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 4: 49-56.

tutarlı gözükse de, nesih için en önemli şart olan, ‘haberlerin vukua geldiği zamanın bilinmesi’ prensibine dair bir veri sunmaması sebebiyle muğlak kalmakta ve doğruluğuna ilişkin şüpheleri giderememektedir.

Netice olarak İbn Huzeyme’nin icmâli lafızlar içeren rivayetlerle onları tefsîr eden hadîsleri uzlaştıran Hz. Peygamber’in mezkûr haberlerdeki kastının ne olduğunu ve olayların arka planında var olan hususlara işaret etmeye gayret ettiğini söylemek hatalı olmaz. Bunu yaparken kimi zaman örfi ya da lafzi olana değil, bilimsel olana yakın durması; kendisinin hadîsleri zamansal gereksinimlere uygun bir biçimde yorumlama çabasında olduğunu göstermektedir. Arap dilinin hususîyetlerini kullanarak rivayetleri uzlaştırma çabası, metne olan güvenini gözler önüne sermektedir. Bu; bir taraftan rivayet nakil yöntemlerine olan itimadını ifade etse de, mana ile rivayetten kaynaklı muhtemel problemleri göz ardı etmesi itibarıyla eleştiriye açık bir yandır. Ancak yine de Hz. Peygamber dönemindeki Arap dilinin yapısı ve kullanımına göre meseleleri çözüm uğraşı çok kıymetlidir. Zira metinler kendi döneminden bağımsız yorumlanamaz ya da değerlendirilemez. Dolayısıyla müellif, yönlemsel bir yol haritası da sunmaktadır. Neticeten, murad-ı Nebiyi tespit etmede İhtilâfü’l-hadîs ilminin iç dinamiklerinden cem‘ ve te’lîfi neshin önünde tutması, hadîslerin kullanım sahasını olabildiğince genişletme çabasının bir yansıması olarak nitelenebilir.

3.1.3. Haml ve İ’mâl

Cem‘ ve te’lîf bahsi altında ele alınması gereken bir diğer başlık da, “haml” mevzuudur. İstilâhî olarak haml; biri diğeri ile çelişik görünen rivayetleri ve tekrar etmiş çeşitli hâdiseleri vürûd sebepleri üzerinden farklı zamansal faktörlere, olaylara, şahıslara ya da şartlara yönlendirerek uzlaştırma faaliyetidir.⁶¹⁷

Böylesi bir ameliye müteâriz rivayetleri te’lîf etmenin yanında, farklı bir takım faydalar da sağlamaktadır. Hadislerin belli durumlara hamledilmesi; vürûd sebebi ve söyleniş gayesi farklı olan rivayetler üzerinden yapılacak hatalı fikhî çıkarımların ve

⁶¹⁷ Subhi İbrahim es-Sâlih, *Ulûmü’l-hadîs ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1984), 111; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 194; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 108.

dolayısıyla yanlış hadîs yorumlamalarının önüne geçilmesine imkân verir. Şâfiî'nin de Salâtü'l-havf bahsindeki,

"وليس هذا مضادا للحديث الذي أخذنا به ولكن الحالين مختلفان."

ifadelerinden⁶¹⁸ anlaşıldığı üzere rivayetlerin müteâriz olmayıp şartların farklılığından hareketle hadîslerin doğru konumlandırmasına yardımcı olur.

3.1.3.1. Zamansal Farklılıklar

Hadîslerin sıhhatli bir şekilde anlaşılmasında; zaman, mekan ve şartların önemi yadsınamaz. Bu bağlamda zamansal faktörler; risaletten bugüne kadar yaşanan değişim açısından etkili olduğu gibi, Hz. Peygamber hayattayken de rivayetlerin uygun biçimde değerlendirilmesinde son derece ehemmiyet arz etmiştir.⁶¹⁹ Ulemâ bahse konu sahada "Sebeb-i vürûdi'l-hadîs" ve "Nâsîh-Mensûh" gibi tâli ilim dalları üzerinden rivayetleri tetkike tabi tutmuşlardır. Öyle ki hadîsler arasındaki zamansal farklılıklardan kaynaklanabilecek anlama yönelik ayrışmaların önüne geçebilme adına, tıpkı Kur'ân'da olduğu gibi- hadîslerde de Mekkî-Medenî ayrımında bulunmuşlardır.⁶²⁰ Böylesi bir tasarrufun tek gayesi, rivayetlerin söyleniş yeri ve zamanı üzerinden en uygun anlamı ya da hükmü çıkarabilmek olsa gerektir.

Müteâriz gözüken rivayetleri doğru zemin ya da zamana göre konumlandırmak şeklinde kısaca tarif edilebilecek haml bahsinde dikkate alınması gereken en önemli kriterlerden biri, rivayetlerin söyleniş vakitlerindeki muhtemel farklılıktır. Hz. Peygamber'in biri diğerine tezat teşkil eden tatbîklerinin her birinin farklı zaman dilimleri için münasip düştüğünün tespit edilmesiyle, rivayetler uygun yerlerinde mütalaa edilerek teâruz giderilmiş olur.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te haml bahsinin sınırlarına giren birçok değerlendirmede bulunmuştur. Bunlardan birincisi; Kadir Gecesi'nin Ramazan ayının hangi gününe denk

⁶¹⁸ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadîs*, 527.

⁶¹⁹ Nuri Topaloğlu, "Hadislerin Anlaşılmasında Zaman, Mekan, Şahıs ve Şartların Önemi", *Hadisin Dünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, (1993): 211-214. Ayrıca konuya dair farklı örnekler için bk. Ramazan Ayvalli, "Hadislerin Vürud Yerleri Zamanları ve Sebepleri", *Diyanet İlmî Dergi* 25, sy. 4 (1989): 145-175.

⁶²⁰ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2: 200.

geldiği mevzuudur. Kendisi bu geceye dair bazı rivayetleri derleyeceğini; zira bir kısım ilim talebeleri ile ilmî yetkinliğe sahip olmayan bazı kimselerin mezkûr hadîsleri müteâriz zannettiklerini belirtir. Oysaki bunlar musannifin ifadesiyle,

"هِيَ مُحْتَلَفَةٌ الْأَلْفَاظِ مُتَّفِقَةٌ الْمَعْنَى."

yani lafızları muhtelif olsa da manaları bir metinlerdir. Bu meseleyi izah sadedinde *yirmi beş* bâb açan İbn Huzeyme konuya taalluk ettiğini düşündüğü yaklaşık *kırk* rivayet üzerinden izahlarda bulunmuştur.⁶²¹

Söz konusu bahis içerisinde haml yönteminin şemsiyesi altında ele alınacak kısım ise Kadir Gecesi'nin tespit edileceği güne ilişkindir. İbn Huzeyme konuya dair *on üç* bâb açarak bu mesele hakkındaki tespitlerini dile getirmiştir. Kadir Gecesi'nin vaktiyle alakalı "şazz" denilebilecek tarihlendirmeler⁶²² bir kenara bırakılırsa, müellif onu 'Ramazan'ın son on gününde aramak gerektiği' yönündeki rivayeti esas almıştır.

Rivayetler incelendiğinde; Kadir Gecesi'nin Ramazan ayının son on günü içerisinde aranması gerektiğini belirten genel ifadelerin yanında; yirmi bir,⁶²³ yirmi iki, yirmi üç,⁶²⁴ yirmi dört,⁶²⁵ yirmi yedi⁶²⁶ ve son gecesi gibi net tarihlendirmelerin de yapıldığı görülmektedir. Bunun dışında son on gündeki tek gecelerden birinde⁶²⁷ ya da son yedi günde⁶²⁸ olabileceğine dair nakiller de bulunmaktadır.⁶²⁹

İbn Huzeyme'nin Kadir Gecesi'nin tarihlendirmesindeki temel argümanı "الوتر" şeklinde ifade edilen ayın tek günleridir. Ancak kendi hesaplama kriterleri açısından

⁶²¹ Konuya dair bütün rivayetler için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 319-330.

⁶²² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4: 309-313.

⁶²³ İmâm Malik, *Muvatta*, İtikâf 9; Buhârî, *Sahîh*, Leyletü'l-kadr 1; Müslim, *Sahîh*, Sıyam 215; Nesâî, *Sünen*, Sehv 98.

⁶²⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kıyâmü Ramazan 2.

⁶²⁵ Buhârî, *Sahîh*, Leyletü'l-kadr 3.

⁶²⁶ Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-müsâfirîn 179-180, Sıyâm 219; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kıyâmü Ramazan 6; Tirmizî, *Sünen*, Savm 72.

⁶²⁷ Buhârî, *Sahîh*, Leyletü'l-kadr 2; Müslim, *Sahîh*, Sıyâm 213.

⁶²⁸ Buhârî, *Sahîh*, Leyletü'l-kadr 2; Müslim, *Sahîh*, Sıyâm 205.

⁶²⁹ Kadir Gecesi'nin tarihlendirmesine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Abdulbârî Muhammed Dâvud, *Leyletü'l-kadr* (Kahire: Dâru nehdati'ş-şark, 2002); Veliyyuddîn Ahmed b. Abdurrahim, *Leyletü'l-kadr* (Kahire: Mektebetü't-turâsi'l-İslâmi, 1406); Bayram Ayhan, "Kadir Gecesi'nin Tespiti Problemi", *Kur'ân Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, (2013): 493-518.

kamerî ayın gün sayıları da büyük önem taşımaktadır. Zira otuz gün süren aylar ile yirmi dokuz süren ayların hesaplaması farklı yapılmaktadır. Eğer ay otuz gün ise,

"الْوَتْرُ مِمَّا يَبْتَمَى مِنَ الْعَشْرِ الْأَوَّخِرِ، لَا فِي الْوَتْرِ مِمَّا يَمْضِي مِنْهَا"

diyerek⁶³⁰ hesaplamayı Ramazan'ın son gününden geriye saymak suretiyle yapar. Bununla beraber, eğer ay yirmi dokuz gün ise o zaman,

"قَدْ يَكُونُ أَيْضًا الْوَتْرُ مِمَّا مَضَى مِنْهُ"

sözleriyle⁶³¹ Ramazan'ın son yirmisinden sonraki tek gününden başlatır. Dolayısıyla İbn Huzeyme nezdinde Kadir Gecesi'ni "tek günlerde aramak" ifadesi ayın gün sayısına göre vitirlemek anlamında olup son on günün tamamını içine almaktadır.⁶³²

Böyle bir genel yaklaşım benimseyen İbn Huzeyme daha sonra son on gün içerisinde farklı günlere atıf yapan rivayetlerin tezat teşkil etmediğini ve her birinin farklı bir amaca, şarta ya da zamansal faktöre mukarin olduğunu ifade ederek değerlendirmelerde bulunur. Buna göre, Kadir Gecesi'ni son yedi günde aramak gerektiğini ifade eden hadîsler sadece ilgili sene için geçerlidir ve geneli kapsamaz. Böylesi bir izah zamansal faktörlere yapılan bir atıftır. İkinci ihtimal de; son on günde aramak konusunda aciz kalan ya da yorgun düşen kişilere bir ruhsat verilerek şahıslara bağlı bir yönlendirmede bulunulmasıdır. Bu da kişilere hamledilerek çelişkiyi giderme çabasıdır. Bunun yanında Kadir Gecesi'nin ayın yirmi biri, yirmi üçü, yirmi yedisi ya da son gününde olduğuna dair rivayetlerle alakalı,

"إِذْ جَائِزٌ أَنْ تَكُونَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ فِي بَعْضِ السَّنِينَ"

şeklindeki açıklamasıyla bazı senelerde ilgili günlere denk gelmesinin mümkün olduğunu ama bunun genelleme yapılabilecek bir niteliğe sahip olmadığını ifade eder.⁶³³

Netice olarak İbn Huzeyme bu meselede Kadir Gecesi'ni herhangi bir günle tahdid etmenin konuya taalluk eden diğer sahîh rivayetler açısından tezat teşkil

⁶³⁰ Vitir/Kadir Gecesi'ni tek günlerde aramak, Ramazan'ın geriye kalan son on günlük kısmından (hesaplanır). Aksine geçmiş (yirmi gününden) değil.

⁶³¹ "Vitir, aynı zamanda Ramazan'ın ilk geçen (yirmi) gününden sonra da olabilir."

⁶³² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 325.

⁶³³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 328.

etmesinden hareketle, rivayetleri belli zamanlara ya da şahıslara haml etmek suretiyle bütüncül bir bakış sergilemeye çalışmıştır.

Müteâriz gözükten hadîsleri belli zaman ölçütleri üzerinden değerlendirerek te'lîf gayretinin İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i içerisindeki örneklerinden bir diğeri de Hz. Peygamber'in kıldığı gece namazının rekat sayısına ilişkindir. Konuya dair biri diğeri ile çelişir gözükten farklı rivayetlerin var olduğunu ifade eden musannif, meseleyi açtığı *dört* bâb üzerinden ele alır. Rivayetler özelinde meseleye yaklaşıldığında Hz. Peygamber'in kıldığı gece namazının rekat sayıları hakkında *on bir*, *on üç*, *on dokuz* gibi farklı rakamlar ortaya çıkmaktadır.⁶³⁴ İbn Huzeyme, ilmî konularda derinleşmemiş bazı kimselerin bu hadîsleri müteâriz sandıklarını, oysaki kendisinin

"أَنَّ هَذِهِ الْأَحْبَارَ الثَّلَاثَةَ الَّتِي ذَكَرْتُهَا لَيْسَتْ بِمُتَضَادِّهِ وَلَا مُتَهَاتِرَةٍ"

ifadelerinden de anlaşıldığı üzere o, herhangi bir teâruzun söz konusu olmadığını belirtir.

Akabinde, Hz. Âişe'den nakledilen şu hadîsi zikreder⁶³⁵:

"كَانَ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنَ اللَّيْلِ ثُمَّ إِنَّهُ صَلَّى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً تَرَكَ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ فُيْضَ حِينَ فُيْضَ وَهُوَ يُصَلِّي مِنَ

اللَّيْلِ بِتِسْعِ رَكْعَاتٍ، آخِرُ صَلَاتِهِ مِنَ اللَّيْلِ الْوِثْرُ..."

Burada⁶³⁶, "ثُمَّ فُيْضَ حِينَ فُيْضَ" ifadesinden de net bir şekilde anlaşıldığı üzere Hz.

Peygamber ömrünün son dönemlerinde gece namazının rekat sayılarını düşürmüştür. Dolayısıyla İbn Huzeyme bahse konu rivayetleri te'lîf ederken, gece namazlarının rekat sayılarındaki değişikliği zamansal faktörlere bağlamış; Hz. Peygamber'in *on üç* rekat ile başladığı gece namazına, daha sonra *on bir* rekat olarak devam ettiğini ve ömrünün son dönemlerinde ise *dokuz* rekat şeklinde kıldığını söylemektedir.

İbn Huzeyme,

" وَهَذَا الْإِخْتِلَافُ مِنْ جِنْسِ الْمُبَاحِ، فَجَائِزٌ لِلْمَرْءِ أَنْ يُصَلِّيَ أَيَّ عَدَدٍ أَحَبَّ مِنَ الصَّلَاةِ بِمَا رُويَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ . "

⁶³⁴ Rivayetlerin tamamı ve müellifin değerlendirmeleri için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 191-194.

⁶³⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 193.

⁶³⁶ "Geceleyin on üç rekat (nafîle) namaz kıları. Sonraları iki rekata terk ederek on bir rekat kıldı. Daha sonra vefat etti. Vefat ettiği sıralarda geceleri dokuz rekat kılmakta idi ve geceleyin (kıldığı) en son namazı vitr olurdu." Bk. Ebû Dâvud, *Sünen*, Tatabvu 27.

ifadeleriyle de hadîsler arasındaki bu farklılıkların bir çelişki olmadığını, kişinin Hz. Peygamber'den rivayet edilen şekillerden herhangi biri ile gece namazını edebileceğini dile getirir.

Müellifin meseleyi bu kadar derinlemesine ele alması ve karşıt görüştekileri ilimde derinleşmemiş kimseler olarak nitelemesi, akıllara fikrî ya da mezhebî ayrışmalardan kaynaklı bir yorumlama ihtimalini getirmektedir.

Gece namazını teheccüd namazından ayrı düşünmek daha mantıklı gözükmektedir. Zira fikhî açıdan da bu iki bahis ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Gece namazını münhasıran ele alan eserlerde söz konusu bu namazın rekat sayısına ilişkin farklılıklar göze çarpmaktadır.⁶³⁷ Müellif belli faktörlerin de etkisiyle gece namazının rekat sayılarındaki farklılıkları mezkûr şartlara hamlederek çözümlemeye bulunmuş ve her rivayetin şartlar vuku bulduğunda makbul olduğunu ifade etmiştir. Kendisinin gece namazının rekat sayısına ilişkin net rakam veren ulemâyı eleştirmesinden hareketle bir değerlendirme yapılacak olursa, mezhebî tasarruflar kendisini gösterecektir. Bu bağlamda, gece namazının vitirle beraber *on bir* rekat olması gerektiğini söyleyenler; Süfyân es-Sevrî, Hasen b. Hayy ve Ebû Hanîfe'dir.⁶³⁸ Dolayısıyla buradaki tenkit bir bakıma hadîslerin doğru anlaşılmaması üzerine olduğu kadar, mezhepsel etkilerle yapılmış yorumlamalara da yöneliktir.

Netice olarak, İbn Huzeyme'nin haml bahsine dair yaklaşımlarına kendi iç sistematiği içerisinde bakmak yerinde olacaktır. Ele alınması gereken temel argüman, yorumlamalarının asabi duygularla şekillenip şekillenmediği olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında müellif kendi kriterleri muvacehesinde sahîh gördüğü müteâriz rivayetleri uzlaştırma yoluna gitmiş ve mezkûr meselelerde zamansal faktörlerin tesiri üzerinden bir yorumlama çabasına girişmiştir.

⁶³⁷ Sa'îd b. Ali b. Vehf el-Kahtânî, *Kıyâmü'l-leyl fi dav'i'l-kitâb ve's-sünne* ('y.y.': Şebketü'l-alûkah, 2013), 17; Rekat sayılarında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa el-'Advî, *'Adeu rek'âti kıyâmi'l-leyl*, (Cidde: Dâru Macid, 1999); Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Huseyn, *Kitabü fadli kıyâmi'l-leyl ve't-teheccüd*, thk: Abdullatif b. Muhammed el-Cilânî, (Dâru'l-hudayrî, 1417); Muhammed b. İbrahim b. Süleyman, *Kıyâmü'l-leyl*, (Riyad: Dâru kunûzi işbilyâ, 1434).

⁶³⁸ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkar*, 5: 382.

3.1.3.2. Şartların Farklılığı

Müteâruz iki rivayetin te'lifi noktasında zamansal faktörler kadar şartların farklılığı da önem arz etmektedir. Zira her bir rivayet belli koşullar üzerinden konumlandırıldığında zâhirî teâruz ortadan kalkmakta ve metinlerden doğru hükümler çıkarılabilmektedir. Şartların farklılığından kaynaklanan böylesi bir çelişkiyi gidermenin yolu da rivayetlerin serdedildiği ortamın sâiklerinin belirlenerek her rivayeti kendi zemininde değerlendirmektir.

İbn Huzeyme *Sahih*'te bu yöntemle rivayetleri te'lif gayretinde bulunmuştur. Namazın oturarak kılınması durumunda rükû ve secde keyfiyetinin izah edildiği bahiste biri diğeri ile çelişen rivayet gruplarının olduğunu belirten müellif, mezkûr tenâkuzu gidermek için iki ayrı bâb başlığında meseleyi çözümlenmeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi;

"بَابُ إِبَاحَةِ الْجُلُوسِ لِبَعْضِ الْقِرَاءَةِ، وَالْقِيَامِ لِبَعْضِ فِي الرَّكْعَةِ الْوَاحِدَةِ."

ismini taşır.⁶³⁹ Burada tek bir rekat içerisinde kıraatın bir kısmının ayakta bir kısmının ise oturarak yapılmasının imkânı tartışılır.

Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in oturarak kıldığı bazı namazlarda kıraatının bitmesine otuz-kırk âyet kala kalkarak rükûya ayakta gittiğini ifade eden,

"كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي جَالِسًا، وَكَانَ إِذَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنَ السُّورَةِ ثَلَاثُونَ أَوْ أَرْبَعُونَ آيَةً قَامَ فَقَرَأَهَا ثُمَّ رَكَعَ."

hadîsi⁶⁴⁰ ile, yine kendisinin bir namaza oturarak başladıysa oturarak; ayakta başladıysa da o şekilde namazına devam ettiğini beyan eden,

"كَانَ يُصَلِّي لَيْلًا طَوِيلًا قَائِمًا، وَلَيْلًا طَوِيلًا جَالِسًا، فَإِذَا قَرَأَ وَهُوَ قَائِمٌ رَكَعَ وَسَجَدَ وَهُوَ قَائِمٌ. وَإِذَا قَرَأَ وَهُوَ قَاعِدٌ رَكَعَ وَسَجَدَ وَهُوَ قَاعِدٌ."

⁶³⁹ "Tek bir rekatte kıyâmın bir kısmını oturarak bir kısmını ise ayakta yapmanın mübahlığına ilişkin bâb" Bu mesele ile ilgili kısmın tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, 2: 238-240.

⁶⁴⁰ "Nebî (s.a.v.) oturarak namaz kılardı. (Şöyle ki oturduğu hâlde kıraatte bulunur), kıraatinden otuz yâhud kırk âyet kadar kalınca ayağa kalkar ve kalan kısmı okur, sonra rukûa varırdı." Bk. Ebû Bekir Abdullah el-Humeydî, *Müsnedü Humeydî*, thk: Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru's-sikâ, 1996), 1: 253; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 427.

rivayeti⁶⁴¹ kimi âlimler tarafından muâriz zannedilmiştir.

İbn Huzeyme ise meseleye ibadete başlangıç şekli üzerinden yaklaşmıştır. Bu zaviyeden bakıldığında, ilk rivayette Hz. Peygamber'in namaza ilk olarak nasıl başladığı zikredilmemiştir. Bunun tespiti yapılmadan doğru bir sonuca ulaşılamaz. Ona göre, Hz. Peygamber bir namaza ayakta başlayıp sonradan belli sebepler yüzünden oturma ihtiyacı hissettiyse bu rekati tekrar ayağa kalkarak tamamlardı. Ancak namaza zaten oturarak başladıysa tekrar kalkmaz ve namazına oturarak devam ederdi. Dolayısıyla yukarıda verilen ilk rivayet Hz. Peygamber'in kıraate ayakta başlayıp sonradan oturmak zorunda kaldığı namazlar için varid olmuşken; ikinci rivayet ise başlangıcını oturarak yaptığı namazlar için söylenmiştir. Bu izahlardan sonra,

"كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي قَائِمًا وَقَاعِدًا، فَإِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَائِمًا رَكَعَ قَائِمًا، وَإِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَاعِدًا رَكَعَ قَاعِدًا."

hadîsini⁶⁴² vererek bu rivayetin kendi görüşünü net bir şekilde açıkladığını belirtir.

Son tahlilde Hz. Peygamber eğer namaza ayakta başladıysa, rekat arasında oturmak zorunda kalsa bile, öyle devam etmiş; eğer oturarak namaza başladıysa o şekilde rekati noktalamıştır.

Bu konu özelinde ele alınması gereken diğer bir husus ise İbn Huzeyme'nin,

"حَسِبَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ خِلَافُ هَذَا الْحَبْرِ الَّذِي ذَكَرْتَاهُ."

ifadeleriyle bazı ilim sahiplerinin bu rivayetler arasında ihtilâf olduğunu sanarak hata ettiklerini söylemesidir. Bu zaviyeden bakıldığında meselenin fikhî yönü ve mezhebî tasarruflar devreye girmekte ve İbn Huzeyme'nin bu dokundurma ile kimi kastettiği önem arz etmektedir. Tahâvî

⁶⁴¹ "(Hz Peygamber) Bâzı geceler ayakta, bâzı geceler de oturarak uzun uzun namaz kılardı. Ayakta kıraatte bulunduğu zaman rükûu da ayakta yapar ve (sonra) secde ederdi. Kıraati oturarak gerçekleştirdiğinde, oturduğu yerden rükû eder ve (ardından) secdeye giderdi." Bk. Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-müsafirîn 109; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 181; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-Salât 140; Tirmizî, *Sünen*, Salât 163.

⁶⁴² "Resûlullah (s.a.v.) (genelde) ayakta ve (zorunlu hallerde) oturarak namaz kılardı. Namaza ayakta başlarsa, rükûu da ayakta yapar; oturarak başlarsa, rükûu oturarak gerçekleştirirdi." Bk. Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-müsafirîn 109; Nesâî, *Sünen*, Kıyâmü'l-leyl 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 248.

"بَابُ الرَّجْلِ يَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ قَاعِدًا هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَرْكَعَ قَائِمًا أَمْ لَا."

başlığı altında bu meseleyi ele almış⁶⁴³ ve konuya İbn Huzeyme'den çok farklı şekilde yaklaşmıştır. Tahâvî İhtilâfû'l-hadîs ilmi açısından bir başka usûl olan tercih metodunu benimseyerek aynı rivayetler üzerinden farklı çıkarım ve yorumlamalarda bulunmuştur. Kendisi Hz. Peygamber'in bir namaza ayakta başladıysa ayakta, oturarak başladıysa o şekilde bitirdiğine dair yukarıda verdiğimiz rivayeti zikrettikten sonra,

"مَنْ تَرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ قَاعِدًا قَطُّ حَتَّى أَسَسَ فَكَانَ يَقْرَأُ قَاعِدًا حَتَّى إِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ قَامَ فَقَرَأَ نَحْوًا مِنْ ثَلَاثِينَ آيَةً أَوْ أَرْبَعِينَ آيَةً ثُمَّ رَكَعَ."

hadîsini⁶⁴⁴ verir. Rivayetin lafzından hareketle Hz. Peygamber yaşlandığında oturarak kıraat yapmış ve rükû zamanı gelince ayağa kalkarak rükû ve secdesini tamamlamıştır. Dolayısıyla bu hadîs bir önceki hadîse tercih edilmelidir. Tahâvî; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in de bu görüşte olduğunu belirtir.⁶⁴⁵

İbn Huzeyme'nin cem' ve te'lif yöntemini kullanmak suretiyle çözümlenmeye çalıştığı ve zâhirî teâruz olarak nitelediği rivayetleri, Tahâvî hakîkî çelişki şeklinde değerlendirip tercih yöntemini kullanmıştır. Buradan hareketle İbn Huzeyme'nin, rivayetleri muhâlif zanneden "bazı âlimler" tabiriyle kimi kastettiği de ortaya çıkmaktadır. Ancak dikkat çekici bir husus olarak karşımızda duran mevzu, İbn Huzeyme'nin kullandığı lafızdır. Genel olarak karşı görüşte olanları "ilimde derinleşmemiş kimseler", "ilimden nasip almamış kimseler" gibi daha ağır ifadelerle eleştiren İbn Huzeyme, burada daha yumuşak bir üslupla, "حَسِبَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ" tabirini kullanmıştır. Kaynaklarda meseleye İbn Huzeyme gibi bakan ve namaza hangi durumda başladıysa o şekilde bitirilmesi gerektiği görüşünü benimseyenlerin; İbn Sîrin, Mâlikilerden Eşheb ile Zâhirîlerin bir kısmı olduğu söylenmektedir. Karşı görüşte olanlar ise Tahâvî'nin belirttiği isimler dışında; Hasen el-Basrî, Süfyân es-Sevrî, Şâfiî, Mâlik ve

⁶⁴³ "Namaza oturarak başlayan kimsenin, ayakta rükûa gitmesinin caiz olup olmadığına ilişkin bâb" Bk. et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 338.

⁶⁴⁴ "(Hz. Aişe) Resûlullâh'ın gece namazını yaşlanıncaya kadar hiçbir vakit oturarak kıldığını görmemiştir. (İleri yaşlara varınca da) kıraati oturarak gerçekleştirmiş, rükûa gitmek istediğinde ise kalkıp otuz yâhut kırk âyet kadar okuduktan sonra rükûa eğilmiştir." Bk. Buhârî, *Sahîh*, Taksîru's-salât 20; Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-cemâa 22.

⁶⁴⁵ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 338; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 368-372.

Ahmed b. Hanbel'dir.⁶⁴⁶ Bu zaviyeden bakıldığında İbn Huzeyme'nin birçok fikrî mütalaada aynı görüşte yer aldığı Şâfiî ile farklı düştüğü bir hususta daha yumuşak ifade kullanmak istemiş olabilir. Bu ise eleştirel üslubun niteliği ile fikrî mülazemet arasındaki irtibata dair dikkate değer bir örnektir.

3.1.3.3. Hadîslerin Kullanım Alanlarındaki Farklılık

Bir kavlin, haberin ya da ifadenin işlerliği –eğer imkân dâhilinde ise – kullanım dışı tutulmasından evlâdır. Bu açıdan bakıldığında bir darb-ı mesel haline gelmiş,

"أَنَّ إِعْمَالَ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ."

ifadesi⁶⁴⁷; fıkıh,⁶⁴⁸ tefsîr⁶⁴⁹ ve özellikle de hadis ilminin cerh-ta'dîl bahislerinde⁶⁵⁰ sıklıkla kullanılmıştır. Genel geçerliği bir kenara bırakılarak bakılacak olursa, hadîslerin doğru anlaşılması ve müteâriz rivayetlerin uzlaştırılması adına da bu normatif ifade üzerinden temellendirmeler yapılagelmiştir. Aslında burada kastedilen; herhangi bir kullanım alanı olmadığı zannedilen ya da hükmî olarak umuma muhâlif sanılan bir rivayet, kendi bağlamında değerlendirildiğinde bir yerinin olduğu ve geçerliğinin devam ettiği.

Hadîsin kullanım alanını tespit noktasında mutlak surette tetkîke açılması gereken hususlar vardır. Bunlardan birincisi, sıhhati belirlenen rivayet, mevcut tariklerinin ortaya konularak metin farklılıklarının tespit edilmesidir. Akabinde müteâriz rivayetler arasında var olması muhtemel garib kelimeler açıklanır ve gerekiyorsa dilin farklı unsurlarından istişhâda bulunulur. Arap dili açısından rivayetler değerlendirilir, fesahat ve belagat noktasında da irdelenir. Hadîsin ortaya koyduğu; emir, nehiy, tavsiye ya da mesajlar ayrı ayrı mütalaa edilir. Tüm bunları takiben –eğer mevcutsa – sebep-i vüruda ilişkin malumat derlenir. Bu ilmî mesâinin akabinde mevcut metinler içerisinde mecaz-hakikat ayrımı üzerinde de durulur. Neticede, müteâriz rivayetlerden her birinin uygun

⁶⁴⁶ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 5: 396.

⁶⁴⁷ "Bir söze (rivayet) işlerlik kazandırılması, devre dışı bırakılmasından evlâdır."

⁶⁴⁸ Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdulkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1991), 1: 189.

⁶⁴⁹ Ahmed Ömer Ebû Şûfe, *el-Mu'cizâtü'l-Kur'âniyye* (Libya: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 2003), 323.

⁶⁵⁰ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmil fi'l-cerhi ve't-ta'dîl* (Haleb: Mektebetü matbaâti'l-İslâmiyye, 1407), 110.

kullanım alanları tespit edilir.⁶⁵¹ Tüm bu işlemlerden geçmeyen bir izah çabası -şayet kabulcü ise- yetersiz; -yok sayıcı ise- kasıtlı bir yaklaşımı temsil eder.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te birçok yerde hadislerin uygun zeminde ele alınması gerektiğine ve bu şekilde kullanımın mümkün olduğuna işaret etmektedir. Sehv secdesi bahsinde işlediği bir mesele böylesi bir misal oluşturmaktadır. Mezkûr uygulamanın, mahiyeti ve nasıl yapılması gerektiğine ilişkin değerlendirmelerinde musannif, mevzuya taalluk eden rivayetlerin muhtasar versiyonlarının tam halleriyle zâhiren çeliştiğini belirterek bunları te'lîf gayretine girişmiştir. Ancak rivayetler kendi içerisinde birden fazla açıdan çeliştiği için her teâruzu tahsîs ya da tefsîr metoduyla çözümlenmek mümkün olmamaktadır. Sehv secdesinin yapılış zamanı, rivayetlerin bir kısmında selamdan önce, bir kısmında ise selamdan sonra olması sebebiyle ortaya çıkan farklılığın giderilmesi noktasında İbn Huzeyme haml yöntemini kullanmıştır.

Sehv secdesinin yapılış zamanını iki kısma ayıran İbn Huzeyme, bunu namazdaki hatanın tespit usûlüne göre sınıflandırmıştır. Müellif, herhangi bir araştırma yapılmaksızın muhtemel rekatlardan en azına göre amel etmeyi “يقين”; bir araştırma sonucu hata edilen rekate ulaşmayı ise, “تحري” şeklinde isimlendirmiştir. İbn Huzeyme'nin kullanmış olduğu yakîn kavramı kaynaklarda, namaz kılan kişinin şüphesi durumunda herhangi bir fikrî çaba sarf etmeden en az olana göre hükmetmesidir. Taharrî ise kaldığı rekâtı, düşünerek tespit etmesi ve -her ne kadar içinde bir şüphe kalmış olsa bile- çok olan rekatta karar kılmasıdır.⁶⁵² İbn Huzeyme'nin taharriye yaklaşımı ise bu tanımlamadan farklıdır. Zira kendisine göre taharrî,

"وَالْتَحَرِّي هُوَ أَنْ يَكُونَ قَلْبُ الْمُصَلِّي إِلَى أَحَدِ الْعَدَدَيْنِ أَمِيلًا"

yani namaz kılan kişinin gönlünün şüpheye düştüğü iki rekatten/durum herhangi birine meyiletmesidir.⁶⁵³ Dolayısıyla musallî gösterdiği fikrî çabanın neticesinde az ya da çok olanı tercih edebilir.

⁶⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Muammer Bayraktutar, *Hadislerde Mecazi Anlatım*, (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010); Talat Sakallı, “Hadis Yorum Yöntemi: Dini İ'mal ile İhmal Arasındaki İnce Çizgi”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, sy. 2 (2017): 416-417.

⁶⁵² Halit er-Ribât, *el-Câmi 'u'l-ulûm li İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru'l-felâh, 2009), 6: 219.

⁶⁵³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 112.

Kendisi yapmış olduğu tasnife göre sehiv secdesinin yapılış zamanlarına ilişkin farklı rivayetleri te'lif etmiştir. Buna göre Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen rivayetten⁶⁵⁴ hareketle, kişinin yanıldığı rekâtı "en az olana göre" belirlemesi durumunda sehiv secdesini selamdan önce yapar. Ancak Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen rivayete göre⁶⁵⁵, düşünüp fikir yürüttükten sonra yanıldığı rekâtı taharrî ile tespit eden kimse ise selamdan sonra sehiv secdesini ifa eder. Dolayısıyla Ebû Sa'îd el-Hudrî ile Abdullah b. Mes'ûd rivayetleri arasında bir tezat söz konusu değildir. İkisinin hamledileceği yerler farklıdır. İbn Huzeyme sehiv secdesini yapma konusunda iki usûlün de caiz olduğunu belirtmektedir.

Sehiv secdesinin zamanına ilişkin Mâlik ve Şâfiî yakîni kabul ederler. Ebû Hanîfe eğer yanılma ilk sefer oluyorsa yakîni, sık tekrarlıyorsa taharriyi benimser. Ahmed b. Hanbel ise kişide vehmin az bulunması halinde yakîni, ama çok vehim sahibi olduğunda taharriyi öncelemektedir. Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımını destekleyen bir başka ifade de yine o, yakîn ve taharri'nin her ikisinin de belli durumlarda geçerli olduğunu⁶⁵⁶ söylemektedir. Tahâvî'ye göre, kişi bir kanaate sahip olabiliyorsa taharrîde bulunmalı değilse yakîn üzere namazını tamamlamalıdır. Her iki durumda da musallînin, sehiv secdesini selamdan sonra yapması noktasında görüş bildirir. Ancak bu meselenin ihtilâflı bir konu olduğu üzerinde de durur.⁶⁵⁷

İbn Huzeyme'nin bu konudaki görüşü karşılaştırmalı olarak ele alınacak olursa, Şâfiî mezhebine muhâlif bir nitelik arz ettiği net bir şekilde görülmektedir. Kendisinin,

"إِذَا بَنَى عَلَى التَّحَرِّيِ سَجَدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ. وَهَكَذَا أَقُولُ."

ifadeleri⁶⁵⁸ sehiv secdesinin selamdan sonra yapılması gerektiği görüşüne yakın olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu yaklaşım tarzı ile Hanefîlerle mutabık bir duruş sergilediği gözükmektedir. Ancak mevcut halde rivayetlerin doğru yere hamledilmesi gerçeğinin üzerinde önemle duran İbn Huzeyme, namaz kılan kişinin şüphesini taharri ile

⁶⁵⁴ Müslim, *Sahîh*, Mesacid 88; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 199; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-salât 132.

⁶⁵⁵ Buhârî, *Sahîh*, Salât 31; Müslim, *Sahîh*, Mesacid 89; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 98; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-salât 133.

⁶⁵⁶ İbn Teymiyye, *Ahkâmu secdeti's-sehv*, 29-31.

⁶⁵⁷ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 434-435; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 3: 15,39.

⁶⁵⁸ "(Kişi kaçınıcı rekatte kaldığını) taharri üzere belirlediye iki sehiv secdesini selamdan sonra yapar. Ben de bu görüşü benimsiyorum." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 113.

yenemeyerek en aza göre namazını tamamlamasının da caiz olduğunu belirtir ve buna delalet eden rivayetlerle ilgili,

" وَلَا يَجُوزُ عَلَى أَصْلِي دَفْعُ أَحَدِ الْحَبْرَيْنِ بِالْآخَرِ، بَلْ يَجِبُ اسْتِعْمَالُ كُلِّ حَبْرٍ فِي مَوْضِعِهِ."

“Benim yöntemimde iki haberden birini alıp, diğerini mutlak olarak kaldırıp atmak caiz değildir. Bilakis her haber kendi ortamında kullanılmalıdır.”

ifadelerine yer verir.⁶⁵⁹ Dolayısıyla hata eden kimsenin “yakîn”e göre namazını tamamlaması durumunda secdeyi selamdan önce; “taharri”ye göre kıldığında ise selamdan sonra yapması şeklinde bir hükmî çıkarımda bulunur. Son tahlilde bu, Hanbelî mezhebinin tercihi ile örtüşmektedir.⁶⁶⁰ İbn Huzeyme’nin statik olmaktan ve tek taraflılıktan uzak bu bakış açısı, aynı zamanda onun rivayetlerden hüküm çıkarabilme becerisine sahip, kendi fikrî altyapısını oluşturma konusunda yetkin bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Hadîslerin hamlinin bir başka boyutu da Hz. Peygamber’in fiilini herhangi bir karineye bağlamaksızın farklı şekillerde yapmış olması ve dolayısıyla bu konuda sadır olan rivayetlerin birbiriyle müteâriz gözükmektedir. Öyle ki kimi zaman bu farklılıklardan dolayı fikhî hükümler bile inşa edilmiştir. Hz. Peygamber’in bahse konu fiili farklı şekillerde yapmasının gayesi hüküm belirlemek olmasa da sonradan bu şekilde telakki edilip fikhî yönüyle ele alınmış ve kurallar oluşturulmuştur.

Râhile üzerinde vitir kılmak meselesi de İbn Huzeyme’nin haml bahsi altında ele aldığı böylesi meseleler arasındadır.⁶⁶¹ Vitir namazının râhile/binek üzerinde kılınmasını caiz görmeyen bir grubun olduğunu belirten müellif, bunların yanlış düşündüğünü ifade ettikten sonra lafzî itibarıyla biri râhile üzerinde vitir kılınabileceğini diğeri ise aksini işaret eden iki rivayet zikreder. Bahse konu bu iki rivayeti ilimde derinleşmemiş kimselerin müteâriz zannettiklerini söyledikten sonra kendi temellendirmesine yer verir.

İbn Huzeyme hadîsler arasındaki bu ayrımı caiz olan farklılıklar şeklinde niteler ve Hz. Peygamber’in gerek binek üzerinde gerekse bineğinden inerek vitir namazı

⁶⁵⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 113.

⁶⁶⁰ Sâlim Ögüt, “Sehiv Secdesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 318, 319.

⁶⁶¹ Konuya dair geniş malumat için bkz. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 249-252.

kıldığını, dolayısıyla bunlardan herhangi birini tercih eden kimse için bir sıkıntının olmayacağını söyler. Kendisinin buradaki bir ifadesi dikkat çekicidir. O şöyle der:

"وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ سُنَّتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَهْجُورًا إِذَا أُمِّكَنْ اسْتِعْمَالُهُ، وَإِنَّمَا يُتْرَكُ بَعْضُ خَبَرِهِ بِبَعْضٍ إِذَا لَمْ يُمَكِّنْ اسْتِعْمَالَهُمَا جَمِيعًا."

Hiz. Peygamber'in sünnetinden olan hiçbir şey, eğer kullanım alanı ve imkânı varsa terkedilemez. Her iki rivayetin aynı anda kullanılması mümkün olmadığına ise, ancak bunlardan biri tercih edilerek diğeri devre dışı bırakılır.⁶⁶²

Hadîsin i'mâline vurgu yapan bu ifadeler önemlidir. Zira bir hadîsi diğere tercih etmeye neden olacak bir takım karineler bulunmadan ya da hadîsin neshi noktasında bir tespit imkânı olmadığı durumlarda gerekçe göstermeden hadîslerden biriyle amel etmek; hem hadîslerin kullanım alanını daraltmakta hem de İslâm'ın kolaylık prensibini sekteye uğratmaktadır.

Râhile üzerinde vitir namazı kılmak, hadîs ve fıkıh ulemâsının hususî başlıklar altında ele aldığı bir meseledir. İbn Ebî Şeybe, İbn Mâce, Tirmizî, Nesâî, Dârimî ve Beyhakî gibi muhaddisler müstakil bâblar altında bu meseleye temas etmişler, fıkıh uleması da konuya dair görüşlerini özel başlıklar altında ortaya koymuşlardır. Burada önem arz eden husus İbn Huzeyme'nin "ilimde derinleşmemiş kimseler" olarak nitelediği ve bahse konu rivayetleri müteâriz zannederek râhile üzerinde vitir kılınamayacağını söyleyen kişilerin kim olduğudur. İbn Huzeyme'nin eleştiri oklarını yönelttiği kimselerin genel olarak Hanefî uleması olduğu ortadadır. Zira kaynaklarda; Muhammed b. Sîrîn, Urve b. Zübeyr (v. 94/713), İbrahim en-Nehâî (v. 96/714), Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve İmâm Muhammed'in (v. 189/805) bu görüşte olduğu ifade edilir.⁶⁶³ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin binek üzerinde vitir kılmayı kabul etmediği ve hoş karşılamadığına dair hususî nakiller de mevcuttur.⁶⁶⁴

Tahâvî mezkûr meselede İbn Huzeyme'nin caiz görülen ihtilâf türlerinden biri olarak nitelediği hadîsleri nesih ile çözme yoluna gitmiştir. Buna göre, Hiz. Peygamber

⁶⁶² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 250.

⁶⁶³ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 6: 416.

⁶⁶⁴ İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ* (Mekke: Mektebetü Mekkati's-sekâfiyye, 2004), 2: 281.

râhile üzerinde vitir kılmaya Vitir namazı iyice muhkemleştirilmeden önce müsaade etmiştir. Ancak vitrin vücûbiyeti netleştikten sonra bunu yasaklamıştır.⁶⁶⁵ Bu ifadeler İbn Huzeyme'ye ait izahların Hanefîlere bir cevap olarak serdedildiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira kendisi, mezkûr metinler arasında neshi icab ettirecek bir gerekçe bulunmadığını ve Tahâvî'nin ya da onun gibi düşünen Hanefî zihniyetin nesh ile ilgili argümanlarını kabul etmediğini açıkça belirtmiştir.

Vitir namazının vücubiyeti meselesi düşünüldüğünde, farz namazların yolculukta binek üzerinde kılınıp kılınmaması konusu da önem arz etmektedir. Zira vitir namazı farz namaz mesabesinde görülecek ise râhile üzerinde kılınıp kılınmayacağına dair hükmün de benzerlik arz etmesi gerekecektir. Hanefîlerin vitir namazını vacip olarak nitelemesi⁶⁶⁶ bu meseledeki görüşlerine de yansımıştır. İbn Huzeyme ve ilgili bahiste kendisi gibi düşünen başta Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve Mâlik olmak üzere birçok âlimin râhile üzerinde vitir kılınmasına cevaz vermelerinin bir yönü de vitir namazını hüküm olarak sünnet kabul etmeleridir.⁶⁶⁷

Netice olarak, İbn Huzeyme bu meselede rivayetlerin neshine ya da tercihine dair net bir karinenin olmamasından hareketle hadîslerin her ikisinin de i'mâlîne hükmetmiştir. Böyle yaparak hadîslerin işlerliğini sağlamanın yanında, fikhî açıdan ihtilâflı bir meselede tavrını ve tarafını da gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla onun müteâruz hadîsleri te'lîf usûlünü, aynı zamanda fıkhu'l-hadîs disiplini ile müşterek bir zeminde ele almak daha uygun gözükmektedir.

Hadîsler arasındaki teâruz kimi zaman tek zaviyeden gerçekleşmez. Aynı mesele içerisinde farklı noktalarda çelişik görünen hususların olması da muhtemeldir. Örneğin Kûsûf namazının; vakti, rûkû, secde ve rekat sayısı, kıraatin miktarı, ay ya da güneş tutulmasını takiben hutbe iradı, dua edilmesi ve köle azadı gibi hususlarda nakledilen rivayetler arasında farklılıklar mevcuttur. Zira bu mesele sadece Kütüb-i Tis'a üzerinden;

⁶⁶⁵ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 430; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 627-628.

⁶⁶⁶ Vitirin vacipliği noktasında bk. İbn Âbidîn, Muhammed Alâuddin, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, çev: Ahmed Dâvudoğlu ve dğr. (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1982), 3: 7; en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *Keşfü's-setr an farziyyeti'l-vitr*, thk: Muhammed Zahid el-Kevseri, ('y.y': 'y.e.y.', 1951), 13-14.

⁶⁶⁷ Ebü't-Tahir İbrahim b. Abdüssamed, *et-Tenbih 'ala mebdâii't-tevcih* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 430-432; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü't-tâlibin* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 1: 209-217; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 1: 315-316.

İbn Abbâs, Abdullah b. Amr b. As, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muğire b. Şu'be, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Âişe, Esmâ, Ebû Bekre, Câbir b. Abdullah, Abdurrahman b. Semure olmak üzere on, toplamda ise yirmi bir farklı sahabîden nakledilmiştir.⁶⁶⁸

İbn Huzeyme'nin Kûsûf namazı ile alakalı rivayetler üzerinden ulaştığı neticeyi şu şekilde özetlemek mümkündür. Kendisi Kûsûf namazının iki rekat olduğunu belirtmekte ve her rekatteki rûkû sayılarına dair farklılığın bir tezat teşkil etmediğini söylemektedir. Zira ona göre Kûsûf namazı kılmak isteyen bir kimse dilediği sayıda rûkû yapabilir. Bunun sebebi olarak ise Hz. Peygamber zamanında birden fazla güneş tutulması gerçekleşmiş olma ihtimalidir. İbn Huzeyme'nin Kûsûf namazına ilişkin bu son tespiti çok önemlidir. Zira mevcut müteâriz rivayetlerden birini tercih etmek ya da neshe başvurmak yerine, hadîsin i' mâlîni ön plana çıkarmaktadır.⁶⁶⁹ Zaten son dönemde yapılan astronomik çalışmalar neticesinde Hz. Peygamber döneminde birden fazla güneş tutulmasının vâki olduğu da tespit edilmiştir.⁶⁷⁰

İbn Huzeyme'nin bahse konu görüşleri çerçevesinde bakıldığında, Mâliki, Hanbeli ve Şâfiîlerin Kûsûf namazını iki rekat olarak kabul ettikleri görülmektedir.⁶⁷¹ Hanefîlere gelindiğinde Zâhiru'r-rivaye'de de bu namazın iki rekat olduğu dikkat çeker. Ancak geç dönem Hanefî kaynaklarda dört ve daha fazla kılınabileceğine dair ifadeler yer almaktadır. Dolayısıyla ilk dönem Hanefîlik içerisinde Kûsûf namazının iki rekat olması konusunda bir ihtilâf yoktur. Tahâvî de net bir şekilde bunu dile getirir.⁶⁷² Netice olarak Kûsûf namazının rekat sayısı itibarıyla İbn Huzeyme ile mezheb imâmları arasında bir farkın olmadığı gözükmektedir.

Kûsûf namazındaki rûkû sayılarına gelince, yukarıda da belirtildiği üzere İbn Huzeyme,

"فَجَائِزٌ لِلْمَرْءِ أَنْ يُصَلِّيَ فِي الْكُسُوفِ كَيْفَ أَحَبَّ وَشَاءَ مِمَّا فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَدَدِ الرَّكُوعِ."

⁶⁶⁸ Kûsuf namazının farklı tarikleri için bk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebiyi li salâti'l-kûsûf* (Umman: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1422).

⁶⁶⁹ Kûsûf namazına dair ayrıntı için, İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 314-318.

⁶⁷⁰ Mustafa Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri", *Diyanet İlmî Dergi* 36, sy. 2 (2000): 77-84.

⁶⁷¹ Sa'îd b. Ali b. Vehf el-Kahtânî, *Salâtü'l-kûsûf*, (Riyad: Müessesetü'l-cerîs, 't.y. '), 53-54.

⁶⁷² et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 330; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 351.

ifadeleriyle⁶⁷³ bir kişinin kûsûf namazındaki rûkûları, Hz. Peygamber'den sahîh yolla gelmiş rûkû sayılarının herhangi birisiyle yapabileceğini belirtmiştir. Oysaki Mâlik, Şâfiî⁶⁷⁴ ve Ahmed b. Hanbel'e göre bu namaz dört rûkû ve dört secdeden oluşur. Keza Hanefîler ise iki rekatlı bir farz namaz nasıl kılınıyorsa öylece kılınması gerektiğini belirterek iki rûkû ve dört secdeden ibaret olduğunu söylerler. Tahâvî de benzer görüştedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme bu konuda gerek Şâfiî'den gerekse Tahâvî'den farklı düşünmektedir. Kûsûf namazında musallînin dilediği kadar rûkû yapabilmesi şeklinde bir yorumlama; sahâbeden Sa'îd b. Cübeyr (v. 94/713), devam eden süreçte ise İshâk b. Râhûye ve bazı Şâfiîlere aittir.⁶⁷⁵ Ancak onların İbn Huzeyme'den farkı, rûkûnun sayısını Hz. Peygamber'den gelen nakillerden öte, güneş tutulmasının süresine bağlamış olmalarıdır. Yani tutulma boyunca kaç rûkû yapmak isterlerse onu yapabilirler şeklindedir. İbn Huzeyme ise özellikle belirttiği,

"مَّا فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

ifadesi ile sınırları Hz. Peygamber'in tayin etmesi şeklinde bir prensip benimsemiştir. Kendisinden sonra ise İbn Rüşd gibi bazı âlimler aynı görüşü dile getirmişlerdir.⁶⁷⁶

3.1.4. DEĞERLENDİRME

Cem' ve te'lif bahsi içerisinde İbn Huzeyme'nin yorumlamaları; Tahsîs, Tefsîr, Haml ve İ'mâl gibi tatbîklere dayanmaktadır. Bunlar arasında; müellifin mücmeli tefsir sadedinde yaptığı izahlar, gerek başlıklandırma gerekse içerdiği değerlendirmeler itibarıyla özgün bir yapı arz etmektedir.

Tahsîs meselesinde İbn Huzeyme, yatsı namazından sonra çabucak uyumayı emreden rivayetleri değerlendirirken; toplum menfaatine yönelik hususlarla şahsî olarak elde edilecek sevabı ayırmış, kezâ mezkûr zaman diliminde uyanık kalmanın şartını, dinî

⁶⁷³ "Kişiyne, Nebî'nin (s.a.v.) tatbik ettiği rûkû sayılarından dilediği ve hoşuna gittiği herhangi biri üzere kûsûf vaktinde namaz kılması caizdir." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 317.

⁶⁷⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 179.

⁶⁷⁵ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 5: 230.

⁶⁷⁶ İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesit* (Mısır: Matbaatü'l-Mustafa, 1975), 210-214.

faydadan ziyade toplum yararına olacak işlere hasretmiştir. Böylesi bir yorumlama, kendisinden önce yapılmış bir izah tarzı olmadığı için onu özgün kılan bir diğer husustur.

Müezzinin dediklerini tekrar etme meselesinde, İbn Huzeyme'nin Şâfiî mezhebinden ayrılarak Ebû Hanîfe ile ortak bir zeminde buluşması, kendisinin Hanefî eğilime bakışının arka planına dair veri sunmaktadır. Konuya taalluk eden diğer örneklerden yola çıkarak İbn Huzeyme'nin fikrî açıdan taassup sahibi olmadığı ve herhangi bir mezhebî yapının mümessili şeklinde değerlendirilemeyeceği ortadadır.

İbn Huzeyme'nin özgün ve özgür yorumlamalarına ilaveten, mantıkî çıkarımlarda bulunmak suretiyle ya da farklı şer'î delillerin karinelerinden istifade ederek rivayet te'liflerinde bulunduğunu görmek mümkündür. "*Hakkında hüküm konmuş bir meselenin üzerine hüküm bina etmenin caiz olmadığı*" şeklinde formüle ettiği sistem üzerinden meseleyi işleme ve âyetlerden destek alarak kıyasta bulunması –görüş ayrılığına düştüğü kesimin Hânefililer olduğu düşünüldüğünde– bir kat daha önem arz etmektedir. Böylesi bir ameliye ile müellif, aklî medlûlâtı kullanma konusunda Ehl-i hadîsten çok daha üstün kabul edilen Hanefî ulemâya adeta cevap vermeye çalışmaktadır. Kezâ hadîsin diğer şer'î ve aklî delillerle muârazası mevzuunda –her ne kadar Hanefîlerin görüşlerinden farklı fikirler beyan etse de– Şâfiî ulemâyı mutlak olarak taklid etmemesi de kayda değerdir.

Bir kadının eşinden izinsiz nafilâ oruç tutması meselesinde, umûmun tahsîsi yerine husûsun ta'mîmi şeklinde bir yorumlama biçimine girmesi, hadîslere kullanım alanı açmanın yanında, çok daha geniş perspektifli bir bakış sunmaktadır. Çünkü kendi devrinde kadınların namaz için dahi evlerinden çıkmaması gerektiğine dair bir kabulün yaygınlaştığı bir ortamda, İbn Huzeyme'nin vacip oruçları ifâ noktasında kadınların özgürlüğüne bu denli vurgu yapan açıklamaları, fikrî açıdan duruşunu göstermektedir.

Cuma günü duaların geri çevrilmediği vakte ilişkin müteâriz rivayetleri te'lifi esnasında hadîsin mevcut tariklerini bulma çabası, rivayetlerden doğru hüküm çıkarabilme adına değerli bir gayreti ifade eder. Zira muhtasar metinler, bazı hükümlerin gizli kalmasına ya da yanlış yorumlanmasına sebep olabilir. İbn Huzeyme, "Mütekassâ" olarak isim verdiği, bir rivayet metninin tam halini, hadîslerin doğru anlaşılmasında öncelikli unsur olarak görmekte ve çelişki kabul edilen kimi hususların gerçekte bir zıtlık taşımadığını göstermeye çalışmaktadır.

Müellifin Hz. Peygamber'den sadır olan emir ya da nehiy ifadelerindeki bağlayıcılığı, tenâkuz halindeki metinleri çözümleme noktasında argüman olarak kullandığı gözükmektedir. Râhile üzerinde namaz kılma meselesinde Hz. Peygameber'in emir ifadelerini lafzın zâhirine bakarak yorumlamanın ciddi sorunlar oluşturacağını belirtmesi, metnin arka planına inme ve Hz. Peygamber'in muradını tespit etme çabasıdır.

Ayların gün sayısı –günümüzde dahî– Ramazan hilalinin tespiti noktasında yaşanan anlaşmazlıklara kaynak teşkil etmektedir. Buradan hareketle, tüm bilimsel verilere rağmen, hilâli mutlak olarak gözle görmeyi şart koşan bir kesim de hala mevcuttur. İbn Huzeyme'nin konuya dair değerlendirmelerinde hadiste geçen lafızları Hz. Peygamber'e hasretmesi, bu işin Hz. Peygamber'in mevcut astronomik tespitleri bilmemesiyle sınırlandırması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısı, gerek Hz. Peygamber dönemi gerekse sonraki dönemde bahse konu ilmî imkânlar kullanılarak yapılacak tespitlerin de önünü açacaktır. Son tahlilde İbn Huzeyme'nin böylesi bir düşünce yapısına sahip olması bir taraftan rivayetlerin doğru bir zeminde işlenmesini sağlarken, diğer taraftan da kendisine yönelik olumsuz bir takım yakıştırmaların önüne geçecektir.

İbn Huzeyme'nin cem' ve te'lif bahsi özelinde dikkat çeken bir diğer yanı da, hadîslerin lafızlarına doğru anlam verilmesi adına gösterdiği çabadır. Zira kendisine göre bazı teâruz türleri bu şekilde halledilebilecektir. Örneğin “yevm” kelimesinin Arap dilinde kazandığı; hakiki, mecaz ve yan anlamlar üzerinden bir kısım nafîle ibadetlerin zamanına ilişkin çelişkileri gidermeye çalışması, bunu yaparken Kur'ân'dan örnekler getirmesi bu meyanda zikredilebilir. Ciddi bir dil bilgisi gerektiren bu bahisler İhtilâfü'l-hadîs ile Fıkhu'l-hadîsin iritbatı noktasında ipuçları vermektedir.

İbn Huzeyme'nin, zihninde teşekkül eden fikhî çıkarımları hadîslerle desteklemek yerine, hadîslerle fikhını tesis etmek şeklinde bir eğiliminin olduğu açıktır. Bu ise kendi içerisinde sistematik bir fikir inşasını göstermektedir. Fıkhu'l-hadîs ilmi sınırları içerisindeki böylesi tasarrufların örnekleri *Sahîh*'te müstakil bir çalışmaya konu olabilecek düzeydedir.

İbn Huzeyme'nin genel yaklaşımı hadîslerin i'mâline yöneliktir. Bu tavrı, Kâbe'nin istilâmı mevzuunda çelişik rivayetleri te'lif ederken kendisini çok net bir şekilde göstermektedir. Tahâvî mezkûr meselede nesih görüşünü savunarak pratik bir

çözüm ortaya koymuştur. Ancak İbn Huzeyme mezkûr usûl ile bir hadîsin hükmünün kaldırılacak olmasından hareketle bunu öncelememiş ve iki hadîsin de hükmünün işlerliğini devam ettirebilmek için cem‘ yöntemini kullanmıştır. İbn Huzeyme’nin bahse konu çabası kimi zaman zorlama yorumlamaları beraberinde getirirse de, bu tarz tenâkuzlarda kendisinin daha tutarlı bir yol izlediğini söylemek mümkündür. Zira tarihlendirme belli olmadan neshe hükmetmek tahmini bir cevap bulma arayışını ifade eder. Dolayısıyla netice odaklı bir çözüm denemesidir. İbn Huzeyme ise süreci doğru işleterek sonuca ulaşmak istemiştir.

Cem‘ bahsi özelinde İbn Huzeyme’yi ön plana çıkaran hususlardan biri de, “Lafızları farklı ama manaları mütefîk” olarak nitelediği müteâriz rivayetlere ilişkin izahlarıdır. Kadir Gecesi’nin tespiti meselesinde de görüldüğü üzere İbn Huzeyme’nin zamansal faktörler üzerinden zâhirî çelişkiyi giderme çabası, lafzın zâhiri ile manasının hakikati arasındaki irtibatı yakalama gayretidir. Böylesi bir yöntem, hadîslerin kullanım alanını artırmanın yanında hayata aktarılmalarını da kolaylaştırmaktadır.

İbn Huzeyme’nin bazı değerlendirmelerinde lafzın arka planına inme noktasında geri durduğunu görmek, onun birçok meseledeki tatbîklerine aykırı düşmesi sebebiyle izahı gerçekten zor bir durumdur. Örneğin, namazın huşûuna engel olacak şekilde ellerin hareket ettirilmesini işlediği kısımda

"إِذَا تَنَاءَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسُدَّ بِيَدِهِ فَاهُ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَدْخُلُ"

hadîsini kullanması ve şeytanın insanın ağzından girmesini gerçek anlamda kabul etmesi tenkide açık bir husustur. Ancak kendisinden yaklaşık *beş yüz* sene sonra yaşamış olan Hanefî âlim Aynî’nin de bu rivayette yer alan “Şeytanın insanın ağzına girmesi” ibaresini hakiki olarak değerlendirmesi⁶⁷⁷ İbn Huzeyme’nin yorumlamalarının dönemsel ve mezhepsel bir hüviyetinin olmadığını göstermektedir. Ancak her ne olursa olsun kendisinin çağdaşı denilebilecek Hattâbî’nin bu tarz rivayetleri mecaza hamlettiği vâki iken⁶⁷⁸ İbn Huzeyme’nin bahse konu izah arayışı düşündürücüdür.

⁶⁷⁷ el-Aynî, ‘*Umdetü’l-kârî*, 22: 228.

⁶⁷⁸ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A’lâmü’l-hadîs* (Mekke: Merkezü buhûsi’l-ilmîyye, 1988), 1: 635.

Muhtasar-Mütekassâ metinler arasında gerçekleşen tenâkuzu ele aldığı ve yukarıda da değinilen Cumanın fazilet saatine ilişkin değerlendirmelerinde İbn Huzeyme'nin, hadîslerin lafızları üzerinden yaptığı izahlar ters okumalara da açıktır. Zira müellifin te'lif uğraşı; mezkûr lafızların Hz. Peygamber'e mutlak manada aidiyeti incelenmeden ya da mana ile rivayetin boyutları göz önünde bulundurulmadan yapılmıştır. Bu ise sahâbeye ait kimi tasarrufların Hz Peygamber'e atfedilerek teâruz sanılması ihtimalini akıllara getirmektedir. Keza yukarıda ifade edildiği üzere “yevm” kelimesi üzerinden yapılan çıkarımlar da bu minvalde değerlendirilebilir. İbn Huzeyme'nin hadîste geçen tek bir kelime üzerinden çelişkiyi ortadan kaldırma çabası; hadîslerin i'mâlini temin hususunda fayda sağlasa da, sürece dair sıkıntı ortaya çıkma olasılığı her zaman saklıdır.

İbn Huzeyme'nin Şâfiî mezhebine müntesip olduğu noktasındaki iddialar örnekler üzerinden irdelendiğinde vâkıyı çok yansıttığı gibi gözükmemektedir. *Sahîh*'te kimi zaman Hanefîleri bazen de Şâfiîleri eleştirerek izahlar getiren İbn Huzeyme'nin her iki gruba yönelik tenkitlerini isim vermeksizin yapması da güzel bir tavır olsa gerektir. Ancak, “Küfeliler” ya da “İraklılar” diye nitelediği kesimi eleştirirken daha sert ve ağır ifadeler kullanan İbn Huzeyme'nin, Şâfiîlere yönelik tenkit cümlelerinin çok daha nazik bir yapıda olması, fikrî açıdan bazı eğilimlerini de ortaya koymaktadır.

3.2. NESİH

Sözlükte; nakil, ibdâl, izâle ve tebdil-tağyir gibi farklı anlamlara⁶⁷⁹ gelen nesih; istulâhî açıdan lügat manasından beslenerek çok yönlü olarak tanımlanmıştır. Bahse konu her izah için Kur'ân'dan delillendirmeler de yapılabilmektedir.⁶⁸⁰ Ayrıca konuya dair, kelimacı bakış ile usûl-i fikhî benimseyenlerin yaklaşımları arasında farklılıklar

⁶⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3: 61; Ebü'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1402), 3: 102; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 801; ez-Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Mısır: 'y.e.y', 1972), 2: 29. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Mısır: 'y.e.y.', 1383), 59-65. Neshin tanımlamasına dair geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Atan, “Tarihi Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı”, *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4, sy.1 (2018): 90-113; Muhammed b. Süleyman el-Uraynî, “Mebhasu'n-nesh fi ilmi usûli'l-fikh ve fi ilmi'n-nâsihi ve'l-mensûh”, *Mecelletü'l-cem'iyeti'l-fikhiyyeti's-Su'üdiyye*, sy. 8 (2011): 15.

⁶⁸⁰ Hacc 17/52; Nahl 16/101.

görülmektedir. Hatta tefsircilerin de kendilerine has yorumlamaları mevcuttur. Mezkûr görüşler bir araya getirilerek bütüncül bir şekilde incelendiğinde, “Sonraki bir şer‘î delil ile evvelki hükmün kaldırılması” şeklindeki tarif, en geniş manada kabul görmüştür.⁶⁸¹

Neshin gerçekleşme şartları ya da neshi tanıma yolları bu konuya dair hususî eserlerde⁶⁸² ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu sebeple tekrara düşmeme adına zikredilmeyecektir. Türleri itibarıyla ise nesh; âyetin âyetle, hadîsin hadîsle, âyetin hadîsle⁶⁸³ ve hadîsin âyetle hükmünün kaldırılması şeklinde dört başlık altında işlenmiştir.

İhtilâfî'l-hadîs ilmi açısından, daha çok sünnetin sünnetle neshi üzerinden konuya yaklaşılmıştır. Zaten hadîsin hadîsle neshinin imkânı konusunda ümmet fikir birliği içerisindedir. Bu bağlamda böylesi bir neshin tespiti; bizzat Hz. Peygamber'in ya da sahâbenin açıklamalarıyla, rivayetler arasındaki tarih farklılığın bilinmesiyle, rivayetin râvisi olan sahabînin daha sonra buna muhâlif hareket etmesiyle ya da icmâ gibi farklı usûllerde yapılabilmektedir.⁶⁸⁴ Nesh bilgisi ilk dönem ilim adamları nezdinde çok kıymetli görülmüş ve onun eğitimini hakkıyla almayanlar, ilmi açıdan yetersiz kabul edilmiştir.⁶⁸⁵

Muhaddislerin nesh meselesine bakışları, usûl-i hadîs bahislerinden istinbat edilebilir. Mütekaddimûn olarak nitelenen ilk üç usûl eseri sahiplerinden Râmehurmuzî ve Hatîb el-Bağdâdî nesh konusuna ilişkin herhangi bir başlık açmamış olsalar da ilgili yerlerde hadîslerin neshine dair örnekler vermişlerdir.⁶⁸⁶ Hâkim en-Neysâbûrî ise bu meselede hususî bir başlık açan ilk usûl müellifidir. Devam eden süreçte nesh; İhtilâfî'l-hadîs bahisleri içerisinde “gerçek teâruz” başlığı altında irdelenir. Bu bağlamda genel

⁶⁸¹ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, (İstanbul: İFAV, 2016), 98; Farklı görüşlerin tanımlamaları için bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 1: 35; Ebû Hamîd Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer er-Râzî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-ehâdis* ('y.y.': el-Fârûku'l-hadisiyye, 2004), 24.

⁶⁸² İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk: Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen (Kahire: Dâru İbn Afvan, 1997), 3: 335-369; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 458; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî: 1997), 3: 323; Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh*, 176-188; Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto, 2017), 132-162.

⁶⁸³ Neshin türleri içerisinde, üzerinde en fazla tartışma yapılan konu hadîsin Kur'ân'ı neshi meselesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Ünal, “Kur'ân'ı Nesh Bağlamında Sünnet'in Yetkisi”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 2 (2018): 11-30.

⁶⁸⁴ İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 205-220.

⁶⁸⁵ Bu konudaki ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Yıldız, “Serahsî'nin (v. 483/1090) Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfî'l-Hadisle Alakalı Meseleler”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1999): 255-298.

⁶⁸⁶ Neshin varlığına işaret eden birkaç örnek vermekle yetindikleri gözükmektedir. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 454.

olarak, “Aralarını cem‘ etmek mümkün olmayan rivayetleri çözümlene” şeklindeki bir üst başlıkla, nesih ve tercih olmak üzere iki bölüme ayırır. Nevevî, Irâkî, Süyûtî gibi isimler benzer tariflerde bulunmuşlardır.⁶⁸⁷ İbn Hacer ise neshi tercihten ayıracak ve önceleyecek temel unsurun rivayetlerin serdedildiği tarihin bilinmesi şeklinde bir ayrıntı ilave eder.⁶⁸⁸ İlk dönem usûl-i hadîs kaynaklarında hadîslerde nesih konusunun belli bir bölüm olarak ele alınmayıp daha sonradan eserlere girmesinin sebebi; nesih konusundaki bilgi eksikliğinden değil, bu başlığın hadîsten çok fikhın sahasına girdiği düşüncesinden kaynaklıdır. Zira nesih konusunda eser veren ilk ismin Ahmed b. Hanbel⁶⁸⁹ ve nesih konusunda otorite olarak kabul edilen kişinin Şâfiî olduğu⁶⁹⁰ düşünüldüğünde bu tespit daha da yerine oturacaktır. Ancak ilerleyen zaman diliminde özellikle de İhtilâfü’l-hadîs ilminin sınırları içerisinde neshin de var olması sebebiyle usûl-i hadîs bâblarında nesih konusu müstakillen işlenmeye başlamıştır.

Mefhumu ve muhtevası yukarıda izah edildiği şekliyle belirlenen nesih meselesi daha sonra elde mevcut örnekler üzerinden derlenen eserler ile müşahhas hale getirilmiştir. Yani bir yönüyle dirayeten diğer taraftan da rivayeten nesih konusu hadîsçiler nezdinde ele alınmıştır.⁶⁹¹ Bahis mevzuu eserlerden en meşhuru Hâzîmî’nin *el-İ’tibâr fî beyâni’n-nâsîh ve’l-mensûh mine’l-ahbâr* isimli çalışmasıdır.

İkisi de İhtilâfü’l-hadîsin kapsamına girmesi açısından önem arz eden bir diğer mesele de nesih ile tahsîs arasındaki farktır. İkisi de İhtilâfü’l-hadîsin kapsamına girmesi açısından önem arz eden bir diğer mesele de nesih ile tahsîs arasındaki farktır. Nesih olayında nâsîh mensûhtan sonra vuku bulur. Tahsîste ise umum ile muhassisin ittisali gerekir. Nesih tek mesele üzerinden gerçekleşir. Yani nâsîh rivayet sadece ilgili hükmü kaldırır. Tahsîste rivayette geçen birçok meseleden sadece birini has kılabilir. Mensûh rivayetle amel etmek caiz değilken, husus ifade eden kısmı hariç rivayetin geri kalanı ile amel edilebilir. Nâsîh mensûhun hükmünü iptal ederken; tahsîs edici rivayet âmî

⁶⁸⁷ en-Nevevî, 90; el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-izâh*, 1: 285, 289; es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvi*, 2: 197.

⁶⁸⁸ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-‘Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti’l-fiker*, thk: Abdullah b. Dayfullah (Riyad: Matbaatü sefir, 1422), 217.

⁶⁸⁹ el-Kettânî, *er-Risâletü’l-müstatrefe*, 80.

⁶⁹⁰ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 277.

⁶⁹¹ Hadiste nesih konusunu ele alan eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 65-80.

ortadan kaldırmaz. Nesih ancak yeni bir şer'î hitab ile mümkünken, tahsîs ise kıyas ve buna benzer zannî delillerle de mevcut olabilir.⁶⁹²

Tüm bu izahlardan sonra İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'ine bakılacak olursa nesih yöntemi ile hadis telifi konusunda ciddi mesai harcandığı görülecektir. Zirâ *Sahîh*'te bir yönüyle nesihle ilişkilendirilen *yirmiden fazla mesele* bulunmaktadır. Müellif bunlardan bir kısmında rivayetlerin neshedildiğini kabul ederken, bazılarında ise başkaca âlimler tarafından nesih ile ilişkilendirilen hadîslerin aslında neshedilmediğini ispâta gayret göstermiştir.

3.2.1. İbn Huzeyme'nin Nesih Olarak Nitelendirdiği Meseleler

Hadîsin hadîsle neshi bağlamında İbn Huzeyme'nin ele aldığı meseleleri üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi; neshi kabul noktasında müellifin ulemâ ile aynı görüşü paylaştığı mevzulardır. Müellifin nesih şeklinde nitelediği toplam *dokuz* bahisten *dört* tanesini bu örnekler oluşturmaktadır. İkinci olarak; Kur'ân'ın hadîsi neshi dir ki, ulemanın konuya dair izahlarıyla mukayeseli bir şekilde tetkik edilecektir. Son kısımda ise İbn Huzeyme'nin nesih görüşünü benimsemesine karşın ulemânın genel tavrının aksi olduğu konular işlenecektir.

3.2.1.1. Nesih Konusunda Genel Kabule Uygun Hareket Ettiği Meseleler

“Ulemânın genel kabulü” şeklindeki tanımlama –elbette– bütüncül bir görüş birliğini ifade etmez. Ele alınacak her bir rivayet grubunun yorumlamasında farklı değerlendirmelerin olduğu ya da İbn Huzeyme ile benzer izah getiren âlimler bulunduğu vâkıdır. Ancak bu başlık muvacehesinde değerlendirilen her bir örnekte, İbn Huzeyme'nin şâzz ya da azınlıkta kalan ulemaya ait görüşleri benimsemediği söylenmelidir.

⁶⁹² el-Hâzimî, *el-İ'tibâr*, 22-28.

3.2.1.1.1. Ateşte Pişen Şeyler

İbn Huzeyme'nin nesih bahsi kapsamında ele aldığı ilk mesele ateşte pişen şeylerden yedikten sonra abdestin gerekli olup olmadığı mevzuu gelir. Bu meselede *dört bâb* açan müellif farklı zaviyelerden konuyu ele alır.

İlk olarak,

"بَابُ إِسْقَاطِ إِجْبَابِ الْوُضُوءِ مِنْ أَكْلِ مَا مَسَّتْهُ النَّارُ أَوْ غَيْرَتُهُ."

isimli bâbda⁶⁹³ musannif, ateşte pişen şeyler yendikten sonra abdestin ilk zamanlarda bir yükümlülük olduğunu "إِجْبَابِ" lafzı ile belirtmiş, "إِسْقَاطِ" ibaresi ile de bu hükmün kaldırıldığını ifade etmiştir. Bu kısımda İbn Abbâs'tan nakledilen ve Hz. Peygamber'in kemikli et yedikten sonra abdest almaksızın namaz kıldığına dair üç rivayete⁶⁹⁴ yer vermiştir. Akabinde,

"بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ اللَّحْمَ الَّذِي تَرَكَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْوُضُوءَ مِنْ أَكْلِهِ كَانَ لَحْمَ غَنَمٍ، لَا لَحْمَ إِبِلٍ"

isimli bâb altında ve müteâkip bâblarda yer verdiği rivayetden de⁶⁹⁵ destek olarak koyun eti yemekten dolayı abdest alma hükmünün kaldırıldığını ancak deve etinin bundan ayrı tutulduğunu belirtmiştir. Bu iki bâbın ardından meseleyi yenilecek canlının cinsinden ayrı düşünerek, "ateşte pişmesi" özeline taşıyan İbn Huzeyme, açtığı bâbla ateşte pişen ya da ateşin değişikliğe uğrattığı şeyleri yedikten sonra abdest alınmasının neshedildiğini söylemiştir. Son olarak da Araplar arasında abdest olarak tercüme edilen "الْوُضُوءُ" kelimesinin aynı zamanda el yıkamak anlamına da geldiğini bir rivayetten destek olarak dile getirmiştir.⁶⁹⁶

⁶⁹³ "Ateşin pişirdiği ya da yapısını değiştirdiği bir şeyi yemekten ötürü abdest gerektiğine dair hükmün kaldırılması ile alakalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 26.

⁶⁹⁴ İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i dışında bk. Buhârî, *Sahîh*, Et'ime 18; Müslim, *Sahîh*, Hayz 92; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 241.

⁶⁹⁵ "Nebî'nin (s.a.v.) yedikten sonra abdest almayı terkettiği etin koyun eti olup deve eti olmadığına delalet eden rivayetlerin zikri ile ilgili bâb" Bk. İbn Huzeyme'nin kullandığı rivayetlerin kaynaklardaki yeri için bk. Buhârî, *Sahîh*, Vudû 50; Müslim, *Sahîh*, Hayz 91; Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 75; İbn Mâce, *Sünen*, Tahâre 66; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 267.

⁶⁹⁶ Mezkûr izahların tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 26-28.

Dikkat edilecek olursa meselenin birden çok ele alınması gereken yönü vardır. İlk olarak “الْوُضُوءُ” kelimesinin tanımlaması yapılmalıdır. Akabinde ateşte pişen diğer şeyler ile et arasındaki ayrımın nedenleri sorgulanmalıdır. Son olarak da, koyun ile deve etinin farklı mütalaa edilmesinin gerekçeleri üzerinde durulmalıdır. Zira İbn Huzeyme bu meselelerin her biri için müstakil bâblar açmıştır.

İbn Huzeyme “Abdest Kitabı” içerisinde “Abdest Gerektiren” ve “Abdest Gerektirmeyen” hususlara dair iki alt başlık oluşturarak toplamda *yirmi dört* bâbda bu iki meseleye değinmiştir. Burada dikkat çeken nokta; deve eti yenmesini abdest gerektiren haller başlığı altında değerlendiren müellif, ateşte pişen şeyler yemekten dolayı abdest alma ameliyesinin neshedildiğini ise abdest gerektirmeyen durumlar başlığında işlemiştir. Bu zaviyeden bakıldığında İbn Huzeyme’nin deve eti yenmesi meselesini ateşte pişen diğer bütün şeylerden ayrı tuttuğu söylenebilir. Kendisinin yaklaşımını daha iyi konumlandırabilmek için bahse konu meseledeki görüşleri zikretmek gerekmektedir.

Ateşte pişen şeyler yendikten sonra abdestin gerekliliği konusunda iki temel eğilim vardır. Bunlardan birincisi; bu hükmün devam ettiği şeklindedir. Bu görüşü; İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ebû Talha, Ebû Hureyre, Enes ve Âişe gibi sahâbeden de destek alarak, Hasen el-Basrî, Zührî, Ebû Kılâbe, Ömer b. Abdulazîz, Yahyâ b. Ya‘mer dile getirmiştir. Nesih görüşünü ise cumhûr ulemâ kabul etmektedir.⁶⁹⁷ Burada İbn Huzeyme açısından önem arz eden kısım ise kendisinin deve etini nesihten istisna tutmasıdır. Selef ulemâ içerisinde bu görüşte olanların; Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Yahyâ b. Yahyâ gibi isimler olduğu ifade edilir. Hattâbî, Ehl-i hadîs olarak nitelediği kesime dair çoğunluğun bu kanaatte olduğunu belirtir. İbn Hazm onların görüşlerini şöyle açıklar:

“Araplar tarafından et olarak tanımlanan hayvanın batını, ayakları ve kafası ile diğer organlarındaki etleri yiyen kimse yeniden abdest almalıdır. Ancak hayvanın yağını pişirip yiyen kimse için böyle bir zorunluluk yoktur.”⁶⁹⁸

Nevevî her ne kadar cumhûrun görüşü diğer cemaat olsa da, İbn Huzeyme’nin içerisinde bulunduğu bu grubun kanaatini daha kuvvetli bulmaktadır.⁶⁹⁹ Deve etinin de nesih kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunan karşıt görüş sahiplerinin; Süfyân

⁶⁹⁷ Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 1: 455.

⁶⁹⁸ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 2: 56.

⁶⁹⁹ en-Nevevî, *el-Minhâc*, 4: 49.

es-Sevrî, Evzâ'î (v. 157/774), Ebû Hanîfe, Şâfî, Mâlik gibi ulemâ olduğu belirtilmektedir.⁷⁰⁰ Tahâvî bu konuda devenin ayrı tutulmasını farklı bir açıdan ele alan görüşlere de değinmiştir. Nesih değerlendirmelerinin yanında, vudû kelimesinde var olan “el yıkama” manası üzerinden meseleye yaklaşımların olduğunu ifade eden Tahâvî, hadîste deve etinden sonra abdest alınması emrinin el yıkamak anlamında olabileceğini, zira deve etinin çok fazla yağlı ve temizlenmesi koyun etine göre zor olması sebebiyle ona Hz. Peygamber’in ayrı bir parantez açtığını ifade etmiştir.⁷⁰¹ İbn Huzeyme “el-vudû” kelimesinin el yıkama anlamına da geldiğini bizzat söyleyerek Tahâvî’nin zikrettiği yorumlamalardan haberdar olduğunu belirtmekle birlikte; deve eti yenmesini, özellikle abdesti bozan şeyler kısmında zikretmek suretiyle de kendisinin ilgili lafzı abdest anlamında değerlendirdiğini göstermektedir.

Aynî ise meseleye bir silsile halinde bakar ve “el-vudû” kelimesini el yıkama olarak algılayanara,⁷⁰² Nevevî’den yaptığı nakille yanıt verir. Buna göre, erkeğin cinsel organına dokunmasından dolayı abdestin gerekli olduğuna dair rivayette de “el-vudû” tabiri geçmektedir. Ancak burada el yıkama manası verilmeyerek ilgili lafız abdest olarak nitelenmiştir. Aynî’nin işaret ettiği bu probleme karşılık cumhûr ulemâ, Câbir’den gelen ve İbn Huzeyme’nin de yer verdiği, “Ateşte pişen şeylerle ilgili Rasulullah’ın son emri abdest gerekmediği idi.” hadisiyle cevap verirler. Bu sefer de gündeme umum- husus ayrımı girmektedir. Zira neshe işaret eden rivayet umum lafız ifade ederken, deve eti ile ilgili haberde bir tahsis söz konusudur. Dolayısıyla umumun hususa teşmil edilemeyeceği söylenmiştir.⁷⁰³ Zaten şurası bilinmelidir ki kaynaklarda deve eti yedikten sonra abdest alınması ile ilgili haber konuya dair nesih hadîsinden sonra varid olmuştur.⁷⁰⁴

Mübârefûrî deve etinin diğer etlerden ve pişirilmiş şeylerden ayrı tutulmasını dört sebep üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Buna göre, deve etini yedikten sonra abdest

⁷⁰⁰ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 2: 66.

⁷⁰¹ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 70; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhi*, 1: 228-229.

⁷⁰² Bu isimler arasında; Hâzîmî, İbn Şahin gibi nâsih mensûh üzerine hususi eserler kaleme alan âlimleri de işaret etmek mümkündür. İbn Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 68.

⁷⁰³ Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk: Ebü'l-Münzir Halid b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420), 1: 431.

⁷⁰⁴ Nureddin Muhammed Abdulhâdî es-Sindî, *Kifâyetü'l-hâce fi şerhi Süneni İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 't.y. '), 1: 179-180.

alınmasına ilişkin rivayet mutlak manada pişirilmiş şeylerden sonra abdest alınmasına dair rivayetten daha sonra varid olmuştur. Deve etinden sonra abdest alınması onun bizatihi et olması ile alakalıdır, ateşte pişmesi ile ilgisi yoktur. Deve eti diğerlerine nazaran tahsîs edilmiştir. Dolayısıyla cem‘ imkânı olan bir yerde nesihten söz edilmez. Deve etinden dolayı abdest alınmasını ön gören hadîsler, bunun neshedildiği rivayetlerden daha kuvvetlidir. Denklik olmadığı için nesihten gerçekleşemez.⁷⁰⁵

Netice olarak, İbn Huzeyme ateşte pişen şeylerden sonra abdestin gerekliliği konusunda nesihten görüşünü benimseyerek cumhûr ulemâya yakın bir duruş sergilemiştir. Ancak deve etinin bu hükümden ayrı tutulması noktasında genel kabulün dışında bir tavır takınarak, Ahmed b. Hanbel’in etrafında kümelenen Ehl-i hadîsin düşünce yapısına uygun fikirler beyan etmiştir. İbn Huzeyme’nin deve etinin ayrı tutulmasına ilişkin bir çıkarım çabasına girmemesi mutlak manada olmasa da bu mesele özelinde Ehl-i hadîsin genel karakteristiği olarak nitelenen lafızcı yaklaşımı benimsediği, diğer taraftan da tahsîs imkânı varken neshi önceleyerek Hanefîlerin bu konudaki yaklaşımını kabul etmediğini söylemek yanlış olmaz.

3.2.1.1.2. İksâlin neshi

İksâl; cinsel münasebet esnasında inzalden önce ilişkinin bitirilmesi durumudur.⁷⁰⁶ Bu mevzu, hadîslerde ele alınmış, Ebû Dâvud ve İbn Hibbân gibi muhaddisler bu konuya dair hususî başlıklarımlarda bulunmuştur.⁷⁰⁷ Fikhî açıdan da iksâl neticesinde guslün gerekli olup olmadığı işlenmiştir.

İbn Huzeyme’nin neshedildiğini düşündüğü meselelerden biri de iksâl bahsidir. Konuyu üç bâb özelinde ele alan müellif ilk olarak, iksâl sebebiyle guslün gerekli olmadığına ilişkin Osman b. Afvân’dan bir rivayet⁷⁰⁸ zikretmiştir. Bir sonraki bâbda bu uygulamanın kaldırıldığına dair Sehl b. Sa‘d el-Ensârî’den (v. 88/706) iki rivayet⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ Ebû'l-Hasen Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 't.y. '), 1: 223.

⁷⁰⁶ Heyet, *el-Mevsû'âtü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-selâsîl, 1404), 6: 112.

⁷⁰⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 85; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3: 444-453.

⁷⁰⁸ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 1: 164; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3: 446.

⁷⁰⁹ Bk. Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 85; Tirmizî, *Sünen*, Tahâre 81; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 115; Dârimî, *Sünen*, 1: 588.

vermiştir. Son olarak ise böylesi bir durumda guslün zorunlu olduğunu bildiren Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den *bir* nakilde bulunan müellif, iksâlin İslâm’ın ilk dönemlerinde vâki olmakla birlikte sonradan hükmünün kaldırıldığını belirtmiştir.⁷¹⁰

Hadîsin hadîsi neshi başlığı altında ortaya konulan örneklerin birçoğu âlimler arasında tartışılmış ve mezkûr meselelerde gerçekten neshin vâki olup olmadığı irdelenmiştir. Ulemâ çok az başlık için nesih üzerinde ittifak edebilmiştir. İşte üzerinde genel anlamda icmânın olduğu bahislerden biri de iksâl meselesidir. Öyle ki Nevevî iksâl bahsinin –genelde– hadîsin hadîsi neshinde ilk örnek şeklinde ele alındığını söylemektedir.⁷¹¹ Nâsîh ve mensûha dair kaleme alınmış en kapsamlı eserler olan Hâzîmî’nin *el-İ’tibâr*’ında ve İbn Şâhin’in *Nâsihu’l-hadîs*’inde de durum aynıdır.

İksalin neshi bahsinde gerek muhaddisler gerek fukaha arasında büyük oranda görüş birliği mevcuttur. Başta Buhâri olmak üzere,⁷¹² Müslim,⁷¹³ Ebû Dâvud,⁷¹⁴ İbn Mâce,⁷¹⁵ Tirmizî⁷¹⁶ gibi Kütüb-i Sitte müelliflerinin Nesâî dışında kalanları nesih görüşünü benimsemiştir. Nesâî ise "بابُ الَّذِي يَحْتَلِمُ وَلَا يَرَى الْمَاءَ" şeklinde bir bâb açarak⁷¹⁷ ihtilam olmakla birlikte meni, mezi vb herhangi bir şeyin görünmediği durumları değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kendisinin böylesi bir başlıklandırmada bulunmasında bir tercihin söz konusu olduğu muhakkaktır. Zira sadece İbn Abbâs’tan nakledilen ve daha sonra da çok taraftarı olmayan bir görüşte, Hz. Peygamber’in sonradan neshedilen ve “Su suyu gerektirir” rivayeti⁷¹⁸ aslında cinsel ilişki ile alakalı değildir. Buna göre ilgili rivayet, ihtilam olan fakat yatağında ya da elbisesinde ıslaklık bulunmayan kimseleri kapsamaktadır. Gusül emri ise ister inzal olsun ister olmasın cinsel birliktelik içindir.⁷¹⁹ Dolayısıyla Nesâî bu meselede nesih görüşünü benimsemeyerek İbn Abbâs’ın ifade ettiği

⁷¹⁰ Bahse konu izahlar için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1-112-113.

⁷¹¹ en-Nevevî, *el-Minhâc*, 4: 37.

⁷¹² Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Şerhu terâcimi ebvâbi’l-Buhârî* (‘y.y.’: Dâru’l-meârif, 1323), 39.

⁷¹³ Müslim, *Sahîh*, Hayz 22.

⁷¹⁴ Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâre 85.

⁷¹⁵ İbn Mâce, *Sünen*, Tahâre 111.

⁷¹⁶ Tirmizî, *Sünen*, Tahâre 81.

⁷¹⁷ Nesâî, *Sünen*, Tahâre 132.

⁷¹⁸ Müslim, *Sahîh*, Hayz 81; Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahare 85; İbn Mâce, *Sünen*, Tahare 110; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 29.

⁷¹⁹ el-Aynî, *Nuhabü’l-efkâr*, 1: 490.

tarafıta yer almaktadır. Ancak Hâzîmî İbn Abbâs'tan mülhemem bu yorumlamanın konuya taalluk eden başkaca rivayetler sebebiyle tutarlı olmadığını izah etmeye çalışmıştır.⁷²⁰

Hadîşçiler arasındaki böylesi genel bir fikir birliğinin benzeri fukaha arasında da mevcuttur. Zira dört büyük mezhebin tamamında, inzal vâki olsun ya da olmasın cimânın varlığı gusül için yeterlidir.⁷²¹

Neshi belirleme yolları açısından da bu meselenin önemli bir yeri vardır. Konuya dair ilk uygulamaların Mekke'nin fethinden önce olduğu bilinmektedir.⁷²² Ancak, iksâl bahsinin sadece tarihlendirme itibarıyla neshi bilinen bir mesele olmanın ötesinde icmâ ve sahâbenin izahı başlıkları altında da değerdendirilebileceği kaynaklarda ifade edilmiştir.⁷²³

Muhtelifü'l-hadîs açısından bakılacak olursa Şâfiî, usûli çerçeve; Tahâvî ise hem rivayet hem de dirayet odaklı olarak⁷²⁴ çok net ifadelerle iksâlin neshedildiğini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla İbn Huzeyme bu meselede cumhûrun kanaatini benimseyerek ona göre değerdendirmelerde bulunmuştur.

3.2.1.1.3. Tatbîk

Tatbîk, rükûya ya da secdeye giderken ellerin avuç içleri birbirine değecek şekilde birleştirilerek iki dizin arasına konulması işlemidir.⁷²⁵ Hadîs literatürü içerisinde Hz. Peygamber'in bu şekilde namaz kıldığına dair rivayetler mevcuttur.

İbn Huzeyme tatbîk uygulamasının neshedildiğini kabul etmektedir. Bu bağlamda rükûda ellerin konumuna dair üç bâb açan müellif, ilk olarak ellerin dizler üzerinde ve parmakların da açık olması gerektiğini bildiren Vâil rivayetini zikreder. Bir sonraki bâbda ise tatbîkin mensûh olduğunu ve Hz. Peygamber'in bu şekilde İslâm'ın ilk dönemlerinde namaz kıldığını bildiren bir hadis verir. Son bâbda da tatbîk uygulamasının artık

⁷²⁰ el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 31.

⁷²¹ Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 2: 115.

⁷²² İbn Şahin, *Nâsihu'l-hadîs ve Mensûhuhû*, 51-52; el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 28.

⁷²³ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, 197.

⁷²⁴ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 227-232; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhu*, 4: 189-200.

⁷²⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 549.

hükümünün tamamen kalktığını belirten İbn Huzeyme, görüşünü Mus‘ab b. Sa‘d ve Rifâ‘a b. Râfi‘den naklettiği iki rivayetle destekler.⁷²⁶

Neshin belirlenmesinde sahâbenin, “bununla emrolunduk” veyahut “bize nehyedildi” gibi kalıplarla Hz. Peygamber’e dayandırdıkları ifadelerin hükmü önem arz etmektedir. Zira sahâbenin bu şekildeki söylemleri, Hz. Peygamber’e nispet edilerek hükmen merfû kabul edilse de⁷²⁷ aksini savunan âlimler de mevcuttur.⁷²⁸ Bu bağlamda tatbîkin neshi de böylesi tartışmalara medar olmuştur. Hadîslerde, Hz. Peygamber’in bizzat uygulamalarından öte sahâbenin bu işlemi önceden yaptıklarına ve daha sonradan bunun yasaklandığına ilişkin malumat söz konusudur. Dolayısıyla bu konu Hz. Peygamber’in bildirmesi ya da tarihin belli olması gibi neshi tanıma yollarından öte, sahâbenin haber vermesi şeklinde tezahür etmiştir. Nesih olarak kabulü noktasında bir temayül olmakla birlikte bunu kabul etmeyen bir azınlık da mevcuttur.

Bu bağlamda tatbîk uygulamasında neshin vâki olmadığını iddia eden kesimin üç farklı mütalaası söz konusudur. Bunlardan birincisi, neshin vâki olmadığını müteâriz rivayetleri değerlendirmeksizin reddedenlerdir. Sahâbeden, İbni Mes‘ûd ve takip eden süreçte; İbrahim en-Nehaî, Alkame, Esved ve Ebû Ubeyde gibi isimler bu görüşü savunurlar. İkinci yaklaşım sahipleri ise nesih yerine bir nehyin bulunduğunu kabul edenlerdir. Yani Hz. Peygamber meseleyi her ne kadar neshetmese de Yahudilerin böyle yapması sebebiyle uygun görmemiştir. Buradan hareketle nesih yerine nehy görüşünü benimserler. Neshi kabul etmeyenlerin bir diğer yaklaşımı da tahyîri kabul etmeleridir. Bununla alakalı olarak, Abdürrezzâk’ın Âlkame ile Esved’den rivayet ettiği bir hadîs delil gösterilir. Şöyle ki; bu iki isim Abdullah b. Mes‘ûd’un yanında namaz kıldıklarında tatbîk uygulamasını yaptığını görmüşler. Hemen akabinde Ömer ile bir başka namaz kıldıklarında ise Ömer’in, “Bu; vaktiyle bizim yaptığımız bir işti, sonra terk olundu” şeklinde bir uyarısını duymuşlardır. Buradan hareketle kimi ulemâ, tatbîkin nehyini tenzihi bir kerâhat olarak nitelemekte veyahut musallînin bu konuda muhayyer bırakıldığı

⁷²⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 301-302.

⁷²⁷ Hükmen merfû kavramı için bk. Muhammet Yılmaz, “Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001): 161-179.

⁷²⁸ el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzah*, 69; Muhammed b. ‘Alevî el-Mâlikî el-Hasenî, *el-Menhelü'l-latîf fi usûli'l-hadîsi's-şerîf* (Cidde: ‘y.e.y’, 1990), 79.

sonucunu çıkarmaktadırlar.⁷²⁹ İbn Huzeyme'nin izahlarında bu iki gruba cevap verme çabası dikkat çekicidir. Zira ona göre, tatbîk uygulaması, Hz. Peygamber'in nehyinden sonra artık caiz değildir. Yani bu mesele, abdest uzuvlarını yıkama sırasındaki farklılık ya da namazdaki kıraate dair ayrılıklardaki caiz olan ihtilâf gibi görülemez. Zira tatbîk mensûh bir hükümdür ve nehyedilmiştir.⁷³⁰ Buradan da anlaşıldığı üzere İbn Huzeyme tatbîke ilişkin değerlendirmelerin farkında olarak onlara cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Oysaki misalen Tahâvî bu tartışmalara hiç değinmeden, doğrudan nesih seçeneğini devreye sokmuştur. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin neshi; hadîsleri te'lif noktasında çözüm bulunamadığı zaman başvurulan bir yöntem olarak görmediği, askine ancak belli şartları sağlaması durumunda kullandığı bir usûl şeklinde benimsediği söylenebilir.⁷³¹

Tatbîk konusundaki üçüncü ve en çok kabul gören yaklaşım ise nesihdir. Süfyân es-Sevrî, İbni Sîrin, Hasen el-Basrî, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile mezkûr mezhep müntesibi ulemânın rükûda ellerin dizlerin üzerine konmasını kabul ettikleri görülür.⁷³² Netice olarak İbn Huzeyme tatbîk meselesinde ulemânın genel kabulü çerçevesinde bir tavır takınarak neshi benimsemektedir.

3.2.1.1.4. Namazda Konuşulması

Namazda konuşma meselesi, konuşmanın türü ve ortaya çıkış şekli itibarıyla farklı zaviyelerden tetkike açılmıştır. Buna göre rivayetler üzerinden bakıldığında namazdaki konuşmanın kapsamı, selam ve selam harici konuşmalar olarak belirlenebilir. Zira konuya taalluk eden hadîslerde Hz. Peygamber'in kendisine selam veren bir kimsenin selamını almasına ilişkin nakiller bulunmakta; keza kendisinin eksik kıldığı namaz ile alakalı hatırlatmanın bahsedildiği “Zülyedeyn” hadîsi kaynaklarda yer almaktadır. Ortaya çıkış şekliyle ilgili olarak ise konuşmanın kasıtlı ya da yanılarak vukûa gelmesi durumları mevcuttur. Yanılma başlığının altında da, unutma ya da bilmeme gibi daha hususî meselelerin mevcudiyeti de malumdur. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin bu bahislerin

⁷²⁹ Müslim, *Sahîh*, Mesâcid 5; Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh ve Mensûh*, 258-259.

⁷³⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 301.

⁷³¹ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 230-232.

⁷³² el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 4: 205.

hangisini nesih kapsamında değerlendirdiği, hem fikrî eğilimini göstermesi hem de mezhepsel olarak tercihinin yönünü ortaya koyması açısından önemlidir.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te ele aldığı ana başlıkları kimi zaman “جَمَاعٌ” ismini taşıyan ve birkaç bâbdan müteşekkil tâli başlıklara bölmektedir. *Sahîh*'te bu şekilde *altmış beş* alt bölüm oluşturduğu görülmektedir. Namazda konuşma konusunu da aynı şekilde gören müellif,

"جَمَاعٌ أَبْوَابِ الْكَلَامِ الْمُبَاحِ..."

olarak genel bir isimlendirme altında; namazdaki konuşmanın boyutlarını, yapılabilecek duaların veya taleplerin neler olabileceğine dair rivayetleri incelemiştir. Bu bölümde *on üç* bâb açan İbn Huzeyme *yirmi bir* rivayet üzerinden görüşlerini temellendirir. Müellif burada;

Namazda dua etmenin mübahlığı, ahiret hesabının kolaylığını istemek, kabul olunması umulan talepleri; tesbih, tahmid ve tekbir ile dile getirmek, cehennem ve kabir azabından, deccâlin, ölülerin ya da dirilerin fitnesinden sakınmak konusunda Allah'a sığınmak, farz namazlarda Allah'a hamd etmek, namazda imâmı uyarmayı gerektiren durumlarda erkeklerin “Sübhânallah” demesi, kadınların ise ellerini birbirine vurmakla yetinmeleri, namazda konuşmanın sonradan neshedilmesi, bilgisizlikten ya da namaz bitti zannederek konuşmak, Allah'ın nebîsine bu konuda has kıldığı bir durum, namazda konuşmanın caiz olmadığına başkaca bir delil ve namaz kılanın dilinden kastı dışında bir kelimenin çıkması şeklinde mevzu başlıkları oluşturmuştur.⁷³³

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme, dua ve zikir ile bunların dışında kalan kelamı birbirinden net bir şekilde ayırmış ve neshedilen konuşmayı da bu ikinci sınıfa girenler olarak değerlendirmiştir. Öyle ki erkeğin namazda imâma bir uyarıda bulunmasını ‘sübhânallah’ diyerek yapmasına dair bâbı, namazda konuşmanın neshedilmesi başlığından önce zikrederek onu konunun dışında tutmuştur. Zira “Sübhânallah” ibaresi de bir tesbihtir.

Namazdaki neshedilen konuşmaya dair müellif, biri diğerini nakzeden iki rivayet verir. Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Erkâm'dan gelen bu nakillere göre, Hz. Peygamber

⁷³³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 29-40.

ilk dönemlerde kendisi namazda iken selam verenlere icabet ediyorken daha sonraları bunu yasaklamıştır.⁷³⁴ Mezkûr rivayetleri hemen takip eden kısımda ise sırayla bilgisizlikten ya da namaz bitti sanarak veyahut musallînin kastı olmaksızın dilinden dökülen ve farklı anlamlar taşıyabilecek sözleri söylemesinin namazı bozmadığına dair *üç bâb* açmış ve görüşlerini serdetmiştir. Bu bölümde konuyla alakalı, Hz. Peygamber'e has olup ümmete teşmil edilemeyecek bir istisnai durumdan da bahsetmiştir. Rivayet mealen şöyledir: Übey b. Ka'b (v. 33/654) namaz kılariken Hz. Peygamber kendisini çağırmıştır. Übey ise namazda olduğu için cevap vermemiş, selam verdikten sonra Hz. Peygamber'e döndüğünde Nebi kendisini; "Sen Allah'ın kitabındaki 'Ey İman edenler hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman Allah ve Rasulünün çağırısına uyun"⁷³⁵ âyetini bilmez mizin?" şeklinde uyarmıştır.⁷³⁶ İşte bu, Hz. Peygamber'e hususî kılınmış bir durumdur.

Bu bağlamda İbn Huzeyme'nin mensuh olarak gördüğü kısım musallîye selam verildiğinde icabet etmesidir. Değilse, namazda yukarıdaki gerekçeler dışında konuşulması zaten hiçbir zaman kabul görmemiştir. Konu genel olarak düşünüldüğünde Hâzimî de meseleyi kasıtlı ve yanılığ şeklinde iki temel ayırım noktasından ele almıştır. Buna göre, Sa'd b. Selâm, Süfyân b. Uyeyne gibi isimler neshi kabul etmektedirler. Namazda selama icabetin hicretten önce vuku'a geldiğini söyleyen Hâzimî, cümlelerinin devamında farklı sonuçlar çıkarılabilecek bazı açıklamalarda bulunur. Buna göre, ulemâ namazda konuşmayı - genel olarak - kasıtlı ve yanılığ şeklinde ayırırlarken, Hanefîler ise ister kasti ister yanılarak olsun her türlü konuşmanın namazı bozduğunu söylemektedirler. Hâzimî'ye göre Hanefîlerin bu şekilde hüküm vermelerinin sebebi hadîslerin zâhirine göre amel etmeleridir. Yanılarak konuşmanın namazı bozmayacağına ilişkin görüş sahipleri ise sahâbeden, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs, sonraki dönemde ise Urve b. Zübeyr, Ata, Hasen el-Basrî, Kûfe ulemâsından bir grup, Süfyân b. Uyeyne, Şâfiî ve talebeleri ile Ahmed b. Hanbel'dir.⁷³⁷

⁷³⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 29-40.

⁷³⁵ Enfâl 8/24.

⁷³⁶ Ebû Dâvud, *Sünen*, Vitr 15.

⁷³⁷ el-Hâzimî, *el-İ'tibâr*, 70-73.

3.2.1.2. Kur'ân'ın Hadîsi Neshi

Kur'ân'ın sünneti neshi meselesi ulemâ nezdinde genel olarak kabul görmektedir.⁷³⁸ Sadece Şâfiî'nin bir kavline göre bu mümkün değildir.⁷³⁹ Özellikle Şâfiî etrafında kümelenen Kur'ân'ın sünneti neshedemeyeceği görüşü, gerek naslar gerekse akli çıkarımlar ile nefyedilmeye çalışılmıştır.⁷⁴⁰

Bu bağlamda İbn Huzeyme'nin de genel kanaati benimsediğini söylemek yerinde olacaktır. Örnekler üzerinden değerlendirmeler yapmak, meselenin daha müşahhas bir zeminde ele alınmasına olanak sağlayacaktır.

3.2.1.2.1. Oruçta Muhayyerlik

Hadîsin âyetle neshi bağlamında İbn Huzeyme'nin ele aldığı meselelerden biri, oruçta muhayyerlik konusudur. Burada kastedilen, İslâm'ın ilk dönemlerindeki oruç ibadetine dair bir seçim hakkıdır. Buna göre müslümanlar orucun emredildiği ilk dönemlerde, oruç tutmak ile fakir doyurmak arasında muhayyerdiler. Bunlardan herhangi birini bir illete mukarin olmaksızın seçebiliyorlardı. Daha sonraları ise bu hüküm neshedilmiştir.⁷⁴¹

Ramazan, kameri aylardan dokuzuncusudur ve bu ayda oruç tutmak Hicret'in ikinci senesinin Şaban Ayı'nda kesin hüküm olarak emredilmiştir. İslâmiyet'ten önce de var olan oruç ibadetinin⁷⁴² Müslümanlara farz kılınması ise üç aşamada gerçekleşmiştir. İlk olarak Bakara Sûresi 183-184. âyetleri nazil olmuş ve oruç ibadeti farz kılınmıştır. Ancak buradaki vücubiyet muhayyerlik içerir. Zira ilk dönemlerde hem bildiğimiz

⁷³⁸ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 99; el-Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 162; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir* (Riyad: Câmîatü İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1399), 86; Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1405), 1: 106.

⁷³⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 112-114; Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, (Riyad: Câmîatü İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1400), 3: 508.

⁷⁴⁰ Arif b. Avz, *Neshu ve tahsîsu ve takyîdu's-sünneti'n-nebeviyyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1427), 123-130.

⁷⁴¹ Orucun teşrii ve neshi konusunda bk. el-Karadavî, Yûsuf, *Teysîru'l-fikh fî dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 22-24; Ahmed b. Abdulazîz el-Haddâd, *Fıkhu's-siyâm alâ dav'i'l-Kitâb ve's-sünne* (Riyad: el-Evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1997), 12-13.

⁷⁴² Jacob Milgrom, "Fasting and Fast Days", *Encyclopedia Judaica Second Edition*, (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 6: 719; Julius H. Greenstone, "Fasting And Fast-Days", *The Jewish Encyclopedia*, (London: 1903), 5: 347; Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Büyükkaya, "İlahi Dinlerde Oruç", (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2018).

anlamda oruç hem de miskinleri doyurmak “sıyam” ibadetinin kapsamına giriyordu. Herhangi bir gerekçe gözetmeksizin dileyen Müslüman oruç tutuyor dileyen ise fakir doyuruyordu. İkinci aşamada ise Bakara Sûresinin 185. âyeti nazil olmuş ve söz konusu muhayyerlik kaldırılmıştır. Şartlarını haiz mü’minler mutlak manada oruç tutmakla emrolunurken, hasta ve yolcular orucu eda ya da kaza arasında serbest bırakılmış, fidye ise sürekli hasta ve yaşlılara hasredilmiştir. Üçüncü ve son aşamada da Bakara Sûresi 187. âyet ile iftarın süresi tayin edilmiş ve akşam namazından sonra ertesi sabah tan yeri ağarana kadar müslümanlar yeme-içme ve diğer ihtiyaçları giderme konusunda serbest bırakılmışlardır.⁷⁴³

İbn Huzeyme ikinci ve üçüncü aşamanın birincisini neshettiği görüşündedir. Bu zaviyeden bakıldığında kendisi ilk olarak,

"بَابُ صِفَةِ بَدْءِ الصَّوْمِ كَانَ فِي تَخْيِيرِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْإِطْعَامِ، وَنَسَخَ ذَلِكَ بِإِجَابِ الصَّوْمِ عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ تَخْيِيرٍ."

başlığı altında Seleme b. Ekvâ'dan (v. 74/693) nakille mezkûr muhayyerliğin Bakara 185. âyet ile kaldırıldığını belirtir.⁷⁴⁴ Hemen akabinde gelen bâbda da,

"بَابُ ذِكْرِ مَا كَانَ الصَّائِمُ عَنْهُ مُمْتَوِعًا بَعْدَ النَّوْمِ فِي لَيْلِ الصَّوْمِ مِنَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ عِنْدَ ابْتِدَاءِ فَرْضِ الصِّيَامِ، وَنَسَخَ اللَّهُ - جَلَّ وَعَلَا - ذَلِكَ بِإِبَاحَتِهِ لَهُمْ ذَلِكَ أَجْمَعَ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ تَفْضُلًا مِنْهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَلَى عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ، وَعَقَمُوا مِنْهُ عَنْهُمْ، وَتَخْفِيفًا عَلَيْهِمْ."

ifadeleriyle, İslâm'ın ilk dönemlerinde iftar zamanının akşam ile yatsı arası olduğunu ancak bunun Allah'ın lütfu ve mağfireti ile neshedilerek fecre kadar uzatıldığını ifade eder. Dolayısıyla rivayetlerde zikredilen oruçta muhayyerlik ve iftarın süreleri nazil olan âyetler ile neshedilmiştir.⁷⁴⁵

Rivayet kaynaklarına bakıldığında Seleme b. Ekvâ'dan gelen ve neshe delalet

⁷⁴³ Konunun ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 246; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 28; Ayrıca bk. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 223; el-Aynî, *Şerhu Ebî Dâvud*, 9: 488.

⁷⁴⁴ "Allah'ın mü'min kullarını oruç tutmak ve (ya) fakir doyurmak arasında muhayyer bıraktığı ve daha sonra önceki hükmü kaldırarak hiçbir muhayyerlik tanımaksızın vacip kıldığı oruç başlangıcının niteliği ile ilgili bâb." Bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, 3: 200.

⁷⁴⁵ İbn Huzeyme'nin görüşleri için bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, 3: 200.

eden rivayet aynı bağlamda; Buhârî,⁷⁴⁶ Müslim⁷⁴⁷ ve İbn Hibbân'ın⁷⁴⁸ *Sahîh*'leri ile Ebû Dâvud,⁷⁴⁹ Tirmizî,⁷⁵⁰ Nesâî,⁷⁵¹ ve Beyhakî'nin *Sünen*'lerinde⁷⁵² geçmektedir. Keza tefsîr literatüründe de Bakara Sûresi'nin 183-187. âyetlerinin tefsîrinde nesih meselesi çerçevesinde ilk dönem kaynaklarında da kullanılmıştır.⁷⁵³ Müslim şârihlerinden Kâdî İyâz, Ramazan Orucu'ndaki muhayyerlik meselesinin başlı başına ihtilâf kaynağı olduğunu ve bu meselede tahyîrin hangi mesele üzerinde gerçekleştiği konusunda çok farklı görüşlerin bulunduğunu belirtir.⁷⁵⁴ Yani nesih her durumda geçerli midir yoksa bazı durumlarda fakir doyurmak oruç ibadeti yerine geçer mi? Bu durum; yolculuk, hastalık, hamilelik, yaşlılık gibi hususlardan hangilerini kapsayacak ve hangi şartlarda fidye vermeyi mümkün kılacaktır? Başkaca meselelerde derin izahlara girişen İbn Huzeyme'nin bu konuda sadece neshe işaret ederek başka herhangi bir açıklama yapmaması düşündürücüdür. Ancak İbn Huzeymen'in izaha gitmeksizin sadece tahyîrin kaldırıldığı rivayete işaret etmesi; Mâlik, Dâvud ez-Zâhirî (v. 270/884) ve Ebû Sevr (v. 240/854) gibi isimlerin de yer aldığı, tahyîrin tamamen neshi görüşüne yakın olduğu izlenimi oluşturmaktadır.⁷⁵⁵ Ayrıca; yolcunun,⁷⁵⁶ hastanın⁷⁵⁷ ve hamilenin⁷⁵⁸ orucuna ilişkin hususî başlıklar açtığı halde, yaşlılara ait bir bâba yer vermemesi; keza bunlardan hiçbirinde de fakir doyurmaya dair bir ruhsatın varlığına işaret etmemesi bu görüşü desteklemektedir. Aslına bakılacak olursa İbn Huzeyme *Sahîh*'te, oruçluysen sürme kullanmak,⁷⁵⁹ orucu yaş ya da kuru hurmayla açmanın efdaliyeti,⁷⁶⁰ oruçluysen cahilce

⁷⁴⁶ Buhârî, *Sahîh*, Savm 39.

⁷⁴⁷ Müslim, *Sahîh*, Savm 149.

⁷⁴⁸ İbn Hibban, *Sahîh*, 8: 388.

⁷⁴⁹ Ebû Dâvud, *Sünen*, Savm 2.

⁷⁵⁰ Tirmizî, *Sünen*, Savm 75.

⁷⁵¹ Nesâî, *Sünen*, Sıyam 63.

⁷⁵² el-Beyhakî, *Sünen*, 4: 200.

⁷⁵³ Örnekler için bk. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 2: 23; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 3: 385; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk: Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru tayyibe, 1999), 1: 497.

⁷⁵⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 4: 100.

⁷⁵⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 4: 99.

⁷⁵⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 253.

⁷⁵⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 61.

⁷⁵⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 267.

⁷⁵⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 247.

⁷⁶⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 277.

tartışmanın kınanması⁷⁶¹ gibi çok daha tali meselelere dahi değinmişken, sosyal hayatla bu denli ilişik bir konuyu izahsız bırakması kendisinin de net bir sonuca ulaşamadığını göstermektedir.

Son tahlilde onun görüşünü şu şekilde toparlamak mümkündür. Oruçta tahyiri ifade eden Bakara 184. âyet neshedilmiştir. Ancak bu âyetin hükmünün toptan kaldırılıp kaldırılmadığı konusunda İbn Huzeyme net bir sonuca varmamakla birlikte, mutlak olarak hükmün kaldırıldığı görüşüne daha yakındır. Böylesi bir bakış ise müellif özelinde konuya dair çok net rivayetler bulamamasından kaynaklı, lafza dayalı yorumlama çabalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

3.2.1.2.2. Gece Namazının Farzîyetinin Neshi

Gece namazı tabiri, bazen teheccüd namazını ifade etmek için kimi zaman da gecenin belli bir diliminde kılınan namazın yerine kullanılır.⁷⁶² İbn Huzeyme'nin "قيام الليل" ve "صلاة الليل" olarak *Sahîh*'de zikrettiği bahse konu ibadet ise teheccüd namazı olmalıdır. Zira *Sahîh*'te bu iki tabire *kırk dört* sefer yer verilmişken, teheccüd kelimesi ise sadece *bir* yerde zikredilmiştir. Dolayısıyla gece namazının neshi meselesi boyutları ve kapsamı itibarıyla ele alınırken –en azından İbn Huzeyme açısından– teheccüd namazı özelinde işlenecektir. İbn Huzeyme,

"جَمَاعُ أَبْوَابِ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ."

ismini verdiği bir üst başlıklandırma ile *otuz dokuz* terceme altında gece namazını ayrıntılı bir şekilde işlemiş ve ilk mesele olarak da mezkûr namazın neshi mevzuunu tetkike açmıştır.⁷⁶³ Müellif, gece namazının neshi konusuna iki aşamalı bir perspektifle çözüm arayışına girmiştir. İlk olarak,

"بَابُ ذِكْرِ خَيْرِ نَسَخِ فَرْضِ قِيَامِ اللَّيْلِ بَعْدَمَا كَانَ فَرْضًا وَاجِبًا."

⁷⁶¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 242.

⁷⁶² Gece namazı ile teheccüd arasındaki anlam farkı için bk. Heyet, *el-Mevsû'âtü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1427), 2: 232-233.

⁷⁶³ "Gece kılınan nafil namazlara ilişkin bâbların toplamı" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 171.

isimli bâb altında⁷⁶⁴ yer verdiği ve sahabî râvisi Âişe olan rivayet ile gece namazının ilk başlarda farz iken sonraları neshedildiğini dile getirir. İkinci olarak ise hemen bu bâbın akabinde gelen,

"بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْفَرَضَ قَدْ يُنْسَخُ فَيُجْعَلُ الْفَرَضُ تَطَوُّعًا، وَجَائِزٌ أَنْ يُنْسَخَ التَّطَوُّعُ ثَانِيًا فَيُفْرَضَ الْأَوَّلُ كَمَا كَانَ فِي الْإِبْتِدَاءِ فَرَضًا."

ifadeleriyle⁷⁶⁵ ikinci bir sefer gerçekleşen nesh işlemleri ile, gece namazının belli durumlar özelinde tekrardan farz kılınabileceğine delil getirmiştir. Burada kastedilen farziyet, Hz. Peygamber'e has kılınan teheccüd namazıdır.

Gece namazının farziyetinin neshi; başta Buhârî⁷⁶⁶ olmak üzere, Ebû Dâvud⁷⁶⁷ ve Beyhaki⁷⁶⁸ gibi hadîs âlimleri tarafından hususî başlıklar altında işlenmiştir. Ancak gerek hadîs eserleri gerekse şerhlerde bu ibadetin hükmünün kaldırılması meselesi tek boyutlu ele alınmıştır. Yani ilk başlarda farz olan bu ibadet, sonraları neshedilerek nafiyeyle çevrilmiştir. Örneğin Aynî; beş vakit namazın farz olmasından bir sene sonra gece namazı yükümlülüğünün kaldırıldığını belirtir.⁷⁶⁹ İbn Hacer ise Buhârî'nin, Âişe rivayetinde yer alan ve neshi açıkça ifade eden kısmını kendi şartlarına uymadığı için kullanmadığını ifade eder. Akabinde ise gece namazının neshinin beş vakit namazın farziyetinden önce gerçekleştiğini söyleyerek Buhârî'nin de bu görüşte olduğunu dile getirir. Zira gece namazının farziyetini kaldıran Müzzemmil Sûresi'ndeki âyetlerin Medenî olduğunu iddia edenler mevcuttur. Dolayısıyla Mekke döneminde vukû'a gelen bu olayın sıkıntılı olduğunu düşünenlere İbn Hacer bu şekilde cevap verir.⁷⁷⁰ Tahâvî neshin türlerini anlattığı bölümde bu konuya değinir. Buna göre Allah bazen tahfiften tağlîze bazen de tağlîzden tahfife neshi emreder. Gece namazının farziyetinin kaldırılması ise -ümmete rahmet için- ağırdan hafif olana geçiş şeklinde bir nesihdir. Böylesi kısa bir değerlendirme

⁷⁶⁴ "(Müminlere önceleri) farz ve vâcib iken, gece namazının farziyetini nesheden haberin zikri ile alakalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 171.

⁷⁶⁵ "Farz olan bir şeyin bazen neshedilip nafiyeyle dönüşebileceğine, aynı şekilde nafiyeyle dönüştürülmüş bir mükellefiyetin de neshedilerek ikinci kez başlangıçta olduğu gibi tekrar farz kılınabileceğinin cevabına delalet eden rivayetin zikri ile alakalı bâb." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 172.

⁷⁶⁶ Buhârî, *Sahîh*, Teheccüd 11.

⁷⁶⁷ Ebû Davud, *Sünen*, Tatavvu 17.

⁷⁶⁸ Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 704.

⁷⁶⁹ el-Aynî, *Şerhu Ebi Dâvud*, 5: 211.

⁷⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 22.

dışında bir izahta bulunmaz.⁷⁷¹ Şâfiî de Müzzemmil Sûresi'nin ilk *dört* âyeti ile gece namazının farz kılındığını ancak aynı sûrenin *yirminci* âyeti ile bunun neshedildiğini, kendi görüşlerinin de beş vakit dışında farz başka bir namazın bulunmadığı şeklinde olduğunu dile getirir.⁷⁷²

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme gece namazının farziyetinin neshi meselesinde genel temayüle muvafık görüşler serdetmiştir. Ancak İbn Huzeyme'yi burada farklı kılan husus ise mezkûr namazın Hz. Peygamber'e farz oluşunun devam etmesini âyet temelli izah çabasından öte rivayetlerle de destekliyor olmasıdır. Buna göre Müzzemmil Sûresi 20. âyet ile Allah, kulları üzerinden gece namazını kaldırmıştır. Ancak İsra Sûresi 79'da Hz. Peygamber'e has olacak şekilde ona farz kılmıştır. Âyetteki ifade,

"وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ."

şeklindedir.⁷⁷³ Müfessirlerden bir kısmı buradaki "نَافِلَةً لَكَ" ifadesini sadece Allah'ın elçisine mahsusiyet olarak algılamışlar ve kendisine farz kılınması noktasında bu âyeti delil getirmişlerdir. Bir kısım ulemâ ise "Sana mahsus nafil ibadeti" şeklinde yorumlamışlardır. Zira ümmetin kıldığı nafil ibadetler günahlarının affına vesile olurken, Hz. Peygamber için böyle bir durum söz konusu değildir.⁷⁷⁴ Dolayısıyla bu âyetten hareketle gece namazının sadece Hz. Peygamber'e farz olarak devamı net bir şekilde delillendirilmemektedir. İbn Huzeyme burada rivayet temelli bir yorumlamada bulunarak âyetten çıkarılan hükmü hadisler eliyle desteklemek yoluna gitmiştir. Mezkûr rivayet; Buhârî, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'de geçmesine karşın hiçbiri bu amaca mukarin kullanmamışlardır.

Hiz. Peygamber'in gece kıldığı bir namazın -birkaç gün içerisinde çok rağbet görmesi sebebiyle- farz kılınacağından endişe ederek, sürekli kılınmamasını tavsiye ettiği rivayete ilişkin musannif,

"وَجَائِزٌ أَنْ يُنْسَخَ التَّطَوُّعُ ثَانِيًا فَيُفْرَضَ الْأَوَّلُ كَمَا كَانَ فِي الْإِبْتِدَاءِ فَرَضًا"

⁷⁷¹ et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 1: 429.

⁷⁷² Şâfiî, *er-Risâle*, 114.

⁷⁷³ "Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nâfile bir ibadet olarak da namaz kıl..."

⁷⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 11: 50-59.

diyerek,⁷⁷⁵ neshin neshini mümkün görmüştür. Böylesi bir tatbikle o, rivayet değerlendirmelerinde farklı bir bakış ortaya koymuştur. Genel olarak hadislerden çıkarılan hükümler üzerinden yorumlamalar yapan müellif, burada mantikî bir çıkarımda bulunmuştur. Hz. Peygamber, ümmete nafîle olan bir ibadetin tekrardan farz olabileceğini öngörmüştür. Bu sebeple İsrâ Sûresi 79. âyetin yorumlamasında yer alan "نَافِلَةٌ لَّكَ" ifadesi; "Sana mahsus bir nafîle" anlamında değil, "Sadece sana farz kılınan bir nafîle" manasındadır. Yani İbn Huzeyme rivayetten hüküm çıkarmanın dışında, rivayetin sunduğu mantiki çıkarımdan hareketle bir başka mesele üzerinde istidlâlî yorumlamada bulunmuştur.

3.2.1.3. İbn Huzeyme'nin Genel Kabulün Hilafına Nesih ile Yorumladığı Meseleler

Bu kısımda İbn Huzeyme'nin kendi kriterleri muvacehesinde neshe hükmettiği ancak ulemâdan bir kısmın ya da genel kesimin aksi görüşte oldukları bahisler ele alınmıştır.

3.2.1.3.1. Cünüb Olarak Sabahlayanın Orucu

Ulemânın nesih ile ilişkilendirmeden çözdükleri ancak İbn Huzeyme'nin mezkûr yöntemi kullanarak hallettiği meselelerden biri, cünüb olarak sabahlayan kişinin orucu mevzuudur. *Sahîh*'te bu konu için bir bâb açan İbn Huzeyme,

"لَمْ يَفْهَمُوا مَعْنَاهُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ، فَأَنْكَرَ الْحَبَرُ، وَتَوَهَّمُوا أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ مَعَ جَلَالَتِهِ وَمَكَانِهِ مِنَ الْعِلْمِ غَلِطَ فِي رَوَايَتِهِ."

şeklinde bir ifade ile bu mevzuda Ebû Hureyre'nin yanlış olduğunu zanneden bazı âlimlerin hata ettiklerini söyler.⁷⁷⁶

Meselenin daha net anlaşılması için Ebû Hureyre rivayetine bakmak gerekmektedir. Buna göre Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in, "Kim cünüb olarak sabahlarsa oruç tutmasın" buyurduğunu nakletmiş, bunu duyan Halife Mervân meseleyi Ümmü

⁷⁷⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 172.

⁷⁷⁶ "Konuya dair rivayetin manasını bazı alimler anlayamadılar ve onu reddettiler. Yine onlar Ebu Hureyre'nin -yüksek seviyesi ve ilmî konumuna rağmen- aktardığı rivayette hatta ettiği vehmine kapıldılar." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 249.

Seleme ve Âişe'ye aktarmıştır. Onlar da Ebû Hureyre'nin dediğini kabul etmeyerek Hz. Peygamber'in cünüb olarak sabahlasa dahi gusül alıp orucunu tuttuğunu ifade etmişlerdir. Mervân bu haberi Ebû Hureyre'ye ilettiğinde o da, Ümmü Seleme ve Âişe'nin bu konuda kendisinden daha bilgili olduklarını belirtmiştir.⁷⁷⁷

İbn Huzeyme'ye göre bazı âlimler hadîsin manasını anlamamışlar, bazıları ise Ebû Hureyre'nin hadîsteki konumunu ve yetkinliğini bilmelerine rağmen, onun hata ettiği vehmine kapılmışlardır. Müellife göre Ebû Hureyre yanılmamıştır. Buradaki durum; kendisinin yeni hükümden haberdar olmayıp, konuyu eskisi üzere bilmesidir. Zira Ebû Hureyre'nin zikrettiği husus neshedilmiştir. Bu, iftar vaktinin ilk dönemlerde daha kısa iken sonradan fecre kadar uzatılması durumuna benzemektedir. Daha sonra İbn Huzeyme, tahminî bir değerlendirmede bulunarak Ebû Hureyre'nin Fadl'dan naklettiği bu haberin iftar vaktinin fecre kadar uzatılmasından önce söylenmiş olduğunu belirtmektedir.⁷⁷⁸

İbn Huzeyme'nin buradaki yaklaşımı hadîslerin işlerlik kazanarak rivayetlerin doğru anlaşılmasından öte bir sahabî savunusu gibi gözükmektedir. Zira bu meselede Ebû Hureyre rivayetinin kullanımda olmadığı üzerinde ittifak edilen bir konudur. Ayrıca gerek hadîs gerekse fıkıh ulemâsı cünüb olarak sabahlayan kişilerin gusül alarak oruçlarına devam edebileceklerini belirtmişlerdir. Örneğin Şâfîî meseleye tercih yöntemi muvacehesinde, bilgi ve hâfıza bakımından yaklaşır. Eşleri olmaları itibarıyla Ümmü Seleme ve Âişe'nin bu mesele hakkında fiili gözlemleri olması muhtemeldir. Dolayısıyla tercihe şayandır. Ancak o, Ebû Hureyre'nin hata ettiğine dair de bir söylemde bulunmaz.⁷⁷⁹ Tahâvî ise benzer açıklamalar yapmakla birlikte Ebû Hureyre'nin bizzat kendisinin görüşünden vazgeçerek Ümmü Seleme ve Âişe'nin görüşlerini öne sürmesinden hareketle zımnen Ebû Hureyre'nin yanılmış olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸⁰ İbn Kuteybe de değerlendirmelerine, eserinin Nazzâm'a reddiye mahiyetinde kaleme aldığı bölümünde yer verir. Nazzâm'ın, Ebû Hureyre'ye ilişkin ölüden şahit göstererek insanları Hz. Peygamber'den duymadığı bir rivayeti duymuş vehmine düşürdüğünü söyler. Zira bu rivayeti Ebû Hureyre, Fadl b. Abbâs'tan duyduğunu ancak kendisine

⁷⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 216.

⁷⁷⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 250.

⁷⁷⁹ Şâfîî, *İhtilâfû'l-hadîs*, 528.

⁷⁸⁰ et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-asar*, 2: 47; *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 3: 524.

sorulduktan sonra söylemiştir.⁷⁸¹ İbn Kuteybe de Ebû Hureyre'nin başkaca sahâbe ya da tâbîinden rivayette bulunduğu gizli bir durum olmadığını, İbn Abbâs'ın da benzer şekilde davrandığını söyler. Öyle ki rivayette bulunduğu kişinin ilgili hadîsi Hz. Peygamber'den duyup duymadığını Ebû Hureyre bilmeseyse bile bu onun için vebal değildir.⁷⁸² Görüldüğü üzere İbn Kuteybe de bir hata ihtimalinden bahsetmektedir.

Genel olarak İbn Huzeyme'nin iddia ettiği nesih ihtimalini ilk dönem müelliflerinden dillendiren tespitlerimiz kadarıyla olmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde *el-İ'tibâr* isimli eserinde Hâzimî tıpkı İbn Huzeyme'nin argümanlarını kullanarak bu iki grup hadîs arasını uzlaştırmanın tek yolunun nesih olduğunu ifade eder.⁷⁸³ Hâzimî, Ebû Hureyre'nin yanlışlığına dair delil olarak sunulan ve Âişe'nin kavlini duyduktan sonra “o benden daha bilgilidir” demesini, nesih için delil saymıştır. Zira ona göre Ebû Hureyre, son hükümden haberdar olmadığı için evvelkine göre amel ederken, bunu öğrendikten sonra tatbîkini değiştirmiştir. Bu yorumlamaların tamamı İbn Huzeyme'nin ifadeleri ile ciddi manada paralellik arz etmektedir. Hâzimî muhtemelen İbn Huzeyme'nin görüşlerini isim vermeksizin kullanmış olmalıdır. Zaten İbn Hacer bu konuda nesih iddiasını ilk defa dillendirenler arasında en başta İbn Huzeyme'yi zikrederek onun fikrî anlamdaki öncülüğüne de işaret etmiştir.⁷⁸⁴

İbn Huzeyme'nin bu mesele özelinde yapmaya gayret gösterdiği şey; sahâbenin zemmedilmesi ya da kusurlu addedilmesinin önüne geçebilme adına nesih ihtimalini ön plana çıkarmasıdır. Varlığından ve doğruluğundan emin olduğu meselelerde çok net ifadeler kullanmaktan çekinmeyen İbn Huzeyme'nin mezkûr mevzuda neshe dair “فَيْشِبُهُ” şeklinde son derece temkinli bir üslup kullanması da bunun göstergesidir. Oysaki kendisi, neshin kurallarını adeta teker teker zikrettiği izahlarda, sıhhatte denklik şartını önemle vurgulamıştır. Yani neshin imkânı için aynı derecede sahîh rivayetlerin olması zorunludur ve net nesih ifadeleri aranmalıdır. Açıkçası burada kendi ileri sürdüğü kaideleri yine kendisi göz ardı etmiş gibi gözükmektedir.

⁷⁸¹ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, çev: Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Otto, 2017), 44.

⁷⁸² İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 60.

⁷⁸³ el-Hâzimî, *el-İ'tibâr*, 136.

⁷⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4: 147.

Netice olarak gerek İhtilâfî'l-hadîs sahasında eser vermiş müellifler gerekse hadîslerde neshi konu alan müstakil çalışmalarda bu bahsin nesihle ilişkilendirilmemesi, İbn Huzeyme'nin nâsîh ile mensûh rivayetleri birbirinden net bir şekilde ayırmaması, neshe işaret eden kesin bir rivayet bulunmadığı halde zannî bir takım tespitlerden hareketle sonuçlara ulaşması İbn Huzeyme'nin korumacı tavrı sebebiyle çözüm arayışlarının bir vechesi olarak yorumlanabilir.

3.2.1.3.2. Secdede Önce Ellerin Konulması

İbn Huzeyme'nin neshi benimsemekle birlikte aksini düşünenleri de, “İlimden anlamayan kimseler” şeklinde nitelediği meselelerden bir diğeri de secdeye varırken ellerin dizlerden önce konulması mevzuudur. Müellif bu konuda ilk zamanlarda ellerin dizlerden önce konulduğunu ancak sonradan bu ameliyenin neshedildiği görüşünü kabul etmektedir.

Kendisi ilgili bahiste *üç* bâb altında yer verdiği *üç* rivayet özelinde meseleyi izaha çalışır. İlk olarak, Vâil b. Hucr'dan nakledilen ve Hz. Peygamber'in secdeye varırken önce dizlerini koyduğunu belirten haberdur.⁷⁸⁵ Daha sonra Abdullah b. Ömer'den rivayetle kendisini bu şekilde namaz kılarken görenlere Hz. Peygamber'in de hayattayken böyle kıldığını belirttiği nakildir.⁷⁸⁶ Son olarak ise Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın aktardığı, ellerin dizlerden önce konulmasının neshini belirten hadîs yer alır.⁷⁸⁷ Bir mantık silsilesi içerisinde önce sahâbenin Hz. Peygamber'den gördüğü hususun zikri, akabinde Hz. Peygamber vefat ettikten sonra devam eden uygulamanın belirtilmesi ve son olarak da neshin açıkça dile getirildiği rivayetin aktarılması, İbn Huzeyme'nin bu konuda net bir tavır sergilediğini gösterir.

Secdeye giderken ilk hangi uzvun yere degeceği konusunda biri diğeri ile teâruz halinde olan iki temel rivayet vardır. İlk olarak; önce dizlerin konulması gerektiğini belirten Vâil b. Hucr hadîsi,⁷⁸⁸ diğeri ise aksini ifade eden Ebû Hureyre rivayetidir.⁷⁸⁹

⁷⁸⁵ Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 143; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-salât 19; Tirmizî, *Sünen*, Salât 87; Nesâî, *Sünen*, Tatbîk 39.

⁷⁸⁶ Buhârî, *Sahîh*, Ezân 128.

⁷⁸⁷ el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 3: 50.

⁷⁸⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 318.

⁷⁸⁹ Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 143; Nesâî, *Sünen*, Tatbîk 39.

Buradan hareketle Mâliki Mezhebi Ebû Hureyre rivayetini kullanarak önce elleri koymayı uygun görürken diğer üç mezhep ise önce dizlerin konulması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu meselenin nesih ile doğrudan ilişkilendirilmesinin sebebi ise Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan gelen,

"كُنَّا نَضَعُ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرَّجْلَيْنِ فَأَمَرْنَا بِالرَّجْلَيْنِ قَبْلَ الْيَدَيْنِ."

rivayetidir.⁷⁹⁰

Namazda dizlerin ellerden önce konulması meselesi dört mezhep özelinde bakıldığında üzerinde ittifak edilmiş bir başlık değildir. Ancak Mâliki Mezhebi dışında diğer üç mezhep secdeye giderken önce dizlerin daha sonra da ellerin konulması gerektiğini kabul etmektedirler.⁷⁹¹ Öyle gözüküyor ki, her fırka bu konuda benimsedikleri görüşlerini temellendirme noktasında farklı yorumlar ortaya koymuşlardır.

Mezkûr meselede nesih görüşünü benimseyen iki isim ön plana çıkmakta ve referans olarak onlar gösterilmektedir. Bunlar İbn Huzeyme ve Hattâbî'dir.⁷⁹² Ancak bu görüşün karşısında yer alan ulemâ, neshe işaret eden Sa'd b. Ebî Vakkâs hadîsinin son derece zayıf bir rivayet olduğunu, dolayısıyla nesih hükümünü verecek haberin muhkem olması gerektiğini ifade etmektedirler. Hâzîmî,⁷⁹³ İbn Hacer,⁷⁹⁴ Mübârekfûrî⁷⁹⁵ gibi âlimler bu görüştedir. Dolayısıyla ilgili mevzudaki teâruz, nesih ile değil tercih ile çözümlenmelidir.⁷⁹⁶ Özellikle Mâlikî ulemâsına göre Ebû Hureyre hadîsi daha müreccah iken diğer üç mezhebin tasarrufları çerçevesinde ise Vâil b. Hucr hadîsi tercihe şayandır. Özellikle mütâbeât ve şevâhidin fazla olması ve ulemânın kabulünün de bu minvalde seyretmesi, Vâil hadîsini daha ön plana çıkarmaktadır. Hali hazırda bu konunun izahına

⁷⁹⁰ "Biz (önceleri, secdeye varırken) elleri dizlerden önce yere koyardık. Daha sonra, dizleri ellerden önce yere koymakla emrolunduk." Bk. el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 100; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 319.

⁷⁹¹ Muhammed Nu'aym Muhammed el-Hânî, *Mevsû'âtü mesâilü'l-cumhûr fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Mısır: Dâru's-selâm, 2007), 1: 167.

⁷⁹² Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-ilmîyye, 1932), 1: 208.

⁷⁹³ el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 78.

⁷⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2: 291. Burada İbn Hacer, İbn Huzeyme'nin nesih iddiasının tutarlı olmadığını belirtir. Zira eğer nesih gerçekten vâki olsaydı, konuya dair tartışmaların tamamen kapanması gerekirdi.

⁷⁹⁵ el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 2: 121.

⁷⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mâhir Yâsin, *Eserü ihtilâfî'l-mutûn ve'l-esânîd fi'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 1: 477-485.

dair hususî çalışmalar da kaleme alınmıştır.⁷⁹⁷

Bu mesele, hadîslerin teâruzu noktasında ortak kanaat oluşturmakla beraber bahse konu çelişkinin zâhirî mi yoksa gerçek mi olduğuna ilişkin görüş ayrılığının bulunduğu bir başlıktır. İbn Huzeyme ve Hattâbî gibi isimler hakiki teâruz olarak gördükleri bu konuyu nesih ile çözüme kavuşturmaya çalışırken, ulemânın ekserisi ise tercih yöntemini kullanmışlardır. İhtilâfü'l-hadîs kriterleri çerçevesinde konuya bakıldığında; Şâfî her ne kadar önce dizlerin konulması görüşünü benimsemiş olsa da, ne er-Risâle'sinde ne de İhtilâfü'l-hadîs'te bu konuya değinmemiştir. Aynı şekilde İbn Kuteybe'de bu konuda görüş beyan etmemiştir. Tahâvî ise tercih metodunu kullanmış ve Vâil rivayetini belli gerekçelere mukarin kabul ederek önce dizlerin konulması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁹⁸

Kaynaklarda İbn Huzeyme'nin referans olarak gösterilmesi açısından ilgili başlık önem arz eder. Ancak neshin temel şartlarından biri olan rivayetler arasındaki “denklik” ilkesini müellifin bir yönüyle göz ardı ettiğini söylemek de yanlış değildir. Her ne kadar İbn Huzeyme'nin kendi kriterleri muvacehesinde ilgili hadisi sahîh addettiği söylenebilirse de, neshe işaret eden Sa'd b Ebî Vakkâs rivayetinin râvilerinden İbrahim b. İsmâil b. Yahyâ b. Selem b. Kuheyl (v. 258/871); başta Dârekutnî,⁷⁹⁹ İbn Hibbân,⁸⁰⁰ Zehebî⁸⁰¹ ve İbn Hacer⁸⁰² olmak üzere birçok ulemâ tarafından “metruk ve münker” şeklinde nitelenmiştir. Dolayısıyla bu bahsi, nesih ile çözümlenmeye -en azından- sıhhat itibarıyla uygun malzeme yoktur. Dolayısıyla ulemânın ekserisinin yaptığı üzere tercih yöntemine yönelmek daha tutarlı gözükmektedir. Ancak şurası da unutulmamalıdır. Tercih yöntemini de kullanarak âlimler genel olarak İbn Huzeyme ile aynı sonuca ulaşmışlar ve önce dizlerin secdeye giderken konulmasını benimsemişlerdir. Zira

⁷⁹⁷ Fureyh b. Sâlih el-Behlûl, *Fethu'l-ma'bûd bi sîhhati takdîmi'r-rukbeteyni kable'l-yedeyni fi's-sücûd* (Riyad: Dâru'l-âsime, 1410); el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 1: 208.

⁷⁹⁸ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 256; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 117-118. Ancak Ali Osman Koçkuzu burada -belki de zühûlen- Tahâvî'nin görüşünü tam aksi olarak ifade etmiştir. Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh Mensûh*, 225.

⁷⁹⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkân*, thk: Muvaffak b. Abdullah (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1984), 140.

⁸⁰⁰ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Sikâtü İbn Hibbân* (Haydarabad: Dâiratü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8: 83.

⁸⁰¹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 40.

⁸⁰² İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk: Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 9: 248.

namazda dizlerden önce ellerin secdeye götürülmesi görüşünü kabul edenlerin; Mâlikiler, Ehl-i hadîs ve İbn Hazm⁸⁰³ olduğu düşünüldüğünde, İbn Huzeyme'ye yönelik koyu bir Ehl-i hadîs taraftarı ya da Zâhirî şeklindeki yakıştırmaların tutarsızlığı –bir kez daha – görülecektir.

Netice olarak İbn Huzeyme, ulemânın büyük bir kısmının kabulü yönünde değerlendirme yaptığı bir meselede farklı yöntemleri kullansa bile sonuç itibarıyla aynı çıkarımda bulunmuştur. Nesih konusunda zayıf sayılan bir rivayeti kullanmış olması, bir yönüyle izah edilebilir. Zira kendi kriterleri muvacehesinde ilgili râvi ya da hadîsi sahîh kabul etmiş olabilir ya da temellendirmede bir hata yaptığından bahsedilebilir. Ancak genel kabulün olduğu tarafta bulunması ve zâhirî bakış açısıyla üretilmiş fikirlerin içerisinde yer almaması onun düşünsel alt yapısı hakkında fikir vermektedir.

3.2.2. Cumhûra Ait Nesih İddialarına Karşı Çıktığı Meseleler

Hadîsin hadîsi neshi meselesinde farklı rakamların telaffuz edilmesi bu konuda fikir birliği sağlanamadığının göstergesidir. Bu bağlamda Hâzîmî, hadîsin hadîsi neshettiğine ilişkin *doksan bir* konuyu işlemişken; İbn Şâhin nesih olduğu iddia edilen *seksen altı* bahis ele almıştır. Son dönemlere gelindiğinde ise Ali Osman Koçkuzu, *yüz elli yedi* konu üzerinde nesih iddialarını tartışmıştır. Hatta kendisinin ifadesiyle ulemâ, ele aldığı bahisler içerisinde sadece *on ikisi* üzerinde ittifak etmiş, *otuz beş* rivayet üzerinde şüpheler bulunmuş *yüze* yakın meselede ise neshin varlığını sadece birkaç âlim kabul etmiştir.⁸⁰⁴

İbn Huzeyme *Sahîh*'te –belki de bu sebeple- kimi zaman neshi kabul ettiği mevzuları tetkike açarken, bazen de nesih iddialarını benimsemediği başlıkları işlemiştir.

⁸⁰³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 't.y.'), 4: 129.

⁸⁰⁴ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 352-360.

3.2.2.1. Nesih İddialarındaki Hatalara İşaretle Neshe Karşı Çıktığı Meseleler

3.2.2.1.1. Kunût Okunmasının Neshi

Kunût sözlükte; taât, huşû, sükût ya da zikri ayakta yapmak gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁰⁵ Sözlük anlamında yer alan her bir kavramın Kur'ân ve hadîslerden karşılığı bulunmaktadır.⁸⁰⁶ Istilâhî olarak ise; “kullukta bulunmak, dua etmek, şerhleri def hayırları da celbetmek için namazda Allah'ı melce kılmak” şeklinde genel bir tanımı olmakla birlikte⁸⁰⁷ daha hususî olarak, “Vitr namazında ya da bazı farz namazların belli bölümlerinde okunan bir dua çeşidi” diye⁸⁰⁸ tarifi de yapılmıştır.

Kunût meselesi gerek hadîs literatüründe gerekse fıkıh bâblarında hususan işlenerek farklı zaviyelerden ele alınmış bir meseledir. Onun zamanı, yapılış şekli, bir vakitle mukayyet olup olmadığı ya da neshi gibi konular farklı görüşler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu başlık altında ele alınacak yönü ise kunûtun neshi meselesidir.

İbn Huzeyme kunût mevzuunu, yapılış zamanı ve şekli itibarıyla *yedi* bâbda işlemiştir. Bunların son *ikisinde* de nesih konusunu ele almıştır. İbn Huzeyme bu tercemeler altında bir taraftan fikhî eğilimini gözler önüne sererken bir taftan da nesih konusunda tavrını da net bir şekilde aktarmaktadır. Tüm bu başlıklarımların seçiminde fikhî anlamda bir reddiyenin olduğu da açıktır. Konunun İbn Huzeyme açısından zeminin net olarak belirlenebilmesi ve nesih konusundaki görüşünün de sağlam bir şekilde tespiti için mezkûr bâblar üzerinden bir değerlendirme yapılması zorunludur.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'te kunût bahsini; ‘başı rükûdan kaldırdıktan sonra kunût okumak’ şeklinde bir girişle açar. İlk bâbın ardından, akşam ve yatsı namazlarında kunût okumaya dair tespit ettiği iki rivayeti aktaran müellif, bütün namazlarda kunûtun yapılıp

⁸⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 2: 73; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 2: 807.

⁸⁰⁶ Bahse konu temellendirmeler için bk. Bekir Kuzudişli, “Kunut Hadisleri ve Değerlendirmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001); Safar Safarov, “Kunût ibadeti” (Yüksek Lisans: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017); Yakup Mahmutoğlu - Mustafa Atlan, “Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy. 2 (2018): 379-407.

⁸⁰⁷ Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfî* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1987), 187; el-Konevî, Kâsım b. Abdullah, *Enîsü'l-fukahâ fî tâ'rîfâti'l-elfâzi'l mütedâvile beyne'l-fukahâ* (Cidde: Dâru'l-vefâ, 1987), 95.

⁸⁰⁸ İbn Allân, *el-Fütühâtu'r-Rabbâniyye ale'l-ezkâri'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 2: 286.

yapılamayacağını İbn Abbâs'tan naklettiği bir hadîsle değerlendirmiştir. Bu izahların ardından Hz. Peygamber'in her zaman kunût yapmadığını, bilakis belli zamanlarda bu işlemi gerçekleştirdiğini ve kunûta sebep olan hâdis bittiğinde kunûtu da bitirdiğini *iki bâb* üzerinden konu edinmiştir. Tüm bu betimleyici izahların ardından ise namazda kunût duasının neshedildiği iddialarını ele alarak cevaplamıştır.

Buradan hareketle kunûtun neshi meselesi, kunûtun türleri ve sürekli olup olmaması açısından önem arz etmektedir. Zira İbn Huzeyme'nin de belirttiği üzere kunûtun; sabah, akşam ve yatsı namazlarında ifâsına dair rivayetler mevcut olduğu gibi sürekli ya da belli olaylar sebebiyle yapılıp yapılmayacağı da tartışılmıştır. Nesih konusunu savunanların, neshi bunların hangisiyle ilişkilendirdiklerinin tespit edilmesi, İbn Huzeyme'nin reddiyesinin mantığını da ortaya çıkaracaktır.

Kunûtun; herhangi bir zaman diliminde ya da sıkıntılı süreçlerde yapılması noktasında fikir birliği yoktur. Normal zamanlarda; onun sürekli yapılabileceğini Şâfiîler kabul ederken,⁸⁰⁹ Hanefiler bunun mutlak manada neshedildiği görüşündedirler.⁸¹⁰ Sıkıntı zamanları da Hanefiler normal vakitlerden farklı görmeyerek yine neshi kabul ederlerken; diğer mezhepler musibet zamanlarında kunûtun yapılabileceğini belirtmişlerdir. Ancak onlar da kendi içlerinde bunun hangi vakitte yapılacağı konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Şâfiîler sürekli kunût yapmayı sadece sabah namazına has görmekle birlikte, musibet anlarında diğer tüm vakitlerde kunût yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Hanbelîler⁸¹¹ ve Hanefiler ise vitir dışında hiçbir vakitte kunût yapılmayacağını belirtmişlerdir.⁸¹²

İbn Huzeyme kunût konusundaki görüşlerini mantıksal bir örgü içerisinde zikretmiş ve kunûtun neshi meselesindeki eğilimini de görüşlerinin sonunda net bir

⁸⁰⁹ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fihhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk: Alî Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 2: 150; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2: 287; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y. '), 1: 154.

⁸¹⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 165; Ebû Muhammed Alî b. Zekerîyyâ b. Mes'ûd el-Ensârî el-Hazrecî el-el-Menbecî, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sunneti ve'l-Kitâb*, thk: Muhammed Fadl Abdulazîz el-Murâd (Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 1994), 1: 177.

⁸¹¹ İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 2: 114; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed İbn Muflih, *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 2: 15; Abdulkâdir b. Ömer b. Sâlim eş-Şeybânî et-Tağlibî, *Neylü'l-meârib bi şerhi Delîli't-tâlib*, thk: Muhammed Suleyman el-Eşkar, (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1983), 1: 161.

⁸¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Kunut Hadisleri ve Değerlendirmesi*, 100-115.

şekilde belirtmiştir. Buna göre o,

" بَابُ الْفُتُوتِ بَعْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ. "

isimli bâbla⁸¹³ kunûtu rükûdan önce yapılması gerektiğini düşünenlere,

" بَابُ الْفُتُوتِ فِي صَلَاةِ الْمَغْرِبِ " , " بَابُ الْفُتُوتِ فِي صَلَاةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ " ve " بَابُ الْفُتُوتِ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا "

bâblarıyla da⁸¹⁴ kunûtu sadece vitirde yapılması gerektiğini belirten Hanefî ve Hanbelîlere cevap vermektedir. Ancak İbn Huzeyme kendi temellendirmelerini yaparken Şâfiî mezhebine yakın gözüke de aslında kunûtu sürekli ifâsı konusunda onlardan çok farklı düşünmektedir. Zira

"بَابُ ذِكْرِ الْبَيَانِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَقْنُتُ دَهْرَهُ كُلَّهُ." ⁸¹⁵

"بَابُ تَرْكِ الْفُتُوتِ عِنْدَ زَوَالِ الْحَادِثَةِ الَّتِي لَهَا يَقْنُتُ." ⁸¹⁶

bâblarıyla Hz. Peygamber'in kunûtu her zaman yapmadığını ve kunûta sebep olan hâdise ortadan kalkınca kunûtu da bıraktığını belirtmektedir.

Tüm bu izahlardan sonra akıllara kunûtu neshi konusunda İbn Huzeyme'nin şahsî tercihinin nasıl şekillendiği gelmektedir. Zira kendisi kunûtu neshi kabul edenleri, konuya dair rivayetleri kavrayamayan ve bir meselede varid olan haberlere ait lafızların sunduğu bakış açısını yakalayamayan kimseler olduğunu ifade etmektedir.⁸¹⁷

Hanefîler, sabah namazında okunan kunûtu neshi için genel olarak Hz. Peygamber'in müşriklerden bir gruba lanet etmek maksadıyla kunûtu yapmasının ardından Ali İmran Sûresi 128. âyetin nazil olmasını delil gösterirler. Buna göre Allah Hz. Peygamber'e bu işi yasaklamıştır.⁸¹⁸ İbn Huzeyme ise burada farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Kendisine göre, mezkûr âyetle Allah, Hz. Peygamber'e kunûtu okumayı değil müşriklere ya da münafıklara lanet etmeyi yasaklamıştır. Zira onlarla ilgili hüküm

⁸¹³ "Rükûdan doğrulduktan sonra kunut yapmak ile ilgili bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 311.

⁸¹⁴ "Akşam namazında kunutta bulunma ile alakalı bâb", "Yatsı namazında/vitir kunutta bulunma ile alakalı bâb", "Bütün namazlarda kunutta bulunma ile alakalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 312-313.

⁸¹⁵ "Nebî'nin (s.a.v.) ömrünün tamamında kunutta bulunmadığına dair rivayetin zikri ile alakalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 313.

⁸¹⁶ "Kunut yapılmasına sebep olan olayın sona ermesini takiben kunutun bitirilmesi bâbı" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 314.

⁸¹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 314.

⁸¹⁸ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 147-149; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 93, 97.

Allah'ın elindedir. Dilerse onlara azap eder dilerse tevbe ettikleri takdirde affeder. İbn Huzeyme buradan hareketle bu âyeti kunûtu neshi ile ilişkilendirenlerin hata ettiklerini belirtir. Beyhakî de bu görüştedir.⁸¹⁹ İbn Hacer, İbn Huzeyme'nin bu konuda seçtiği rivayetler konusunda bazı eleştiriler getirmekle birlikte, yaptığı bu yorumlamayı muteber addeder.⁸²⁰

İhtilâfû'l-hadîs ilmi muvacehesinde mukayeseli olarak bakılacak olursa; Şâfiî sabah namazında yapılacak kunûtu terkini caiz görmez ve neshi kabul etmez.⁸²¹ Ancak o, İbn Huzeyme'nin yaptığı üzere lanet etmenin neshi temellendirmesine girmemiştir. Tahâvî ise çok net ifadelerle sabah namazı ya da herhangi bir farz namazı takiben kunûtu yapılamayacağını, bunun Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşü olduğunu belirterek neshi önceler.⁸²²

3.2.2.1.2. Seferde Oruc Tutmamanın Neshedilmesi

İbn Huzeyme'nin nesih iddiasında bulunanlara karşı tavır takındığı bir diğer konu da yolculuk esnasında oruç tutma ruhsatının sonradan neshedildiği iddialarıdır. Buna göre, seferî kimseler için yolculukta oruç tutma ruhsatı kaldırılmış ve iftar etme azimete dönüşmüştür.

İbn Huzeyme bu meseleyi dört başlık altında ele almıştır. İlk olarak,

"باب الرُّحَصَةِ فِي صَوْمِ بَعْضِ رَمَضَانَ، وَفَطْرِ بَعْضِ فِي السَّفَرِ."

adı altında bir bâb açar⁸²³ müellif burada İbn Abbâs'tan nakille Hz. Peygamber'in Mekke seferinde Kedid Bölgesi'ne kadar oruçlu olduğunu sonrasında ise tutmadığını bildiren rivayeti verir. Daha sonra yolcu olan kimseye oruç tutmama konusunda ruhsat verilmesi sebebiyle bazı âlimlerin isteyen kimsenin oruç tutmasının neshedildiği zannına kapıldıklarını ifade eder. Burada da İbn Abbâs'tan gelen yukarıdaki rivayetin farklı bir

⁸¹⁹ el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk: Abdulmut'î Emin Kal'acî (Karaçi: Câmiatü'd-dirasâti'l-İslâmiyye, 1991), 3: 119.

⁸²⁰ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Telhîsu'l-habîr*, thk. Hasen b. Abbâs ('y.y.': Müessesetü Kurtuba, 1995), 1: 445.

⁸²¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk: Abdulganî Abdulhâlik (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1980), 78-79; Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, 172-174.

⁸²² et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 253; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 111.

⁸²³ "Ramazan ayında yapılan yolculuğun bir bölümünde oruç tutmaya bir kısmında ise orucu bozmaya izin verilmesi ile ilgili bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 262.

versiyonunu zikreder.⁸²⁴ Ancak bahse konu bu rivayette önemli olan kısım ise hadîste geçen, İbn Abbâs'a atfedilen ve bu konuda Hz. Peygamber'in, "Sözlerinden ancak en son söylediği alınır" anlamına gelen,

"وَأَمَّا يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ فَالْآخِرِ."

ifadelerdir. Dolayısıyla bu rivayet özelinde bakıldığında İbn Abbâs sanki nesih görüşünü benimsiyor izlenimi doğmaktadır. Bunun farkında olan İbn Huzeyme mezkûr ifadenin İbn Abbâs'a ait olmadığını ispât sadedinde bir bâb daha açar ve İbn Abbâs'ın neshe taraftar olmadığını iki rivayet ile destekler. Tüm bu altyapının ardından ise

"بَابُ ذِكْرِ دَلِيلٍ ثَانٍ عَلَى أَنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالْفِطْرِ عَامَ الْفَتْحِ لَمْ يَكُنْ بِنَاسِخٍ لِإِبَاحَتِهِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ."

ifadeleriyle⁸²⁵ seferde oruç tutmama ruhsatının oruç tutma ameliyesini neshetmediğini ikinci bir rivayetle temellendirir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen bu rivayete göre kendisi, Mekke Fethi'nden sonra da Hz. Peygamber ile yaptığı bazı yolculuklarda oruç tuttıklarını beyan etmiştir.

Yolcunun orucu konusunda iki temel eğilimin olduğu söylenebilir. Sahâbeden büyük bir kısmı ile tâbiîn ve dört mezheb imâmına göre kişi sefer esnasında oruç tutmak ya da iftar etmek arasında muhayyerdir.⁸²⁶ Zâhirîlerin bir kısmı ile Şîa ise "Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa, diğer günlerde oruç tutsun"⁸²⁷ âyeti ile yolculukta oruç tutma hükmünün kaldırılmış olduğunu kabul etmektedirler. Keza, konuya taalluk eden kimi hadislerden yola çıkarak seferî olan birinin oruç tutmasının yasak olduğunu söylemektedirler. Öyle ki bu gruba göre bir kişi yolculukta oruç tutarsa diğer zamanlarda onu kaza etmelidir.⁸²⁸

Meseleye fazilet cihetinden bakılacak olursa, eğer yolculukta ciddi manada bir sıkıntı söz konusu değilse sahâbeden İbn Ömer ve İbn Abbâs olmak üzere büyük bir kısmı

⁸²⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 262.

⁸²⁵ "Nebî'nin (s.a.v.) Mekke'nin fethi senesinde orucu bozmakla ilgili vermiş olduğu emrin, yolculukta oruç tutmanın mübahlığını neshetmediğine dair ikinci delilin zikri ile akalalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 263.

⁸²⁶ el-Kâsânî, *Bedâi'*, 2: 84; Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Müntekâ şerhu'l-Muvatta*, (Mısır: 'y.e.y.', 1331), 2: 171; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk: Muhammed Necib, (Cidde: Mektebetü'l-irsâd, 1925), 6: 264; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mukni'*, (Beyrut: Darü'l-fikr, 1405), 3: 33.

⁸²⁷ Bakara 2/183.

⁸²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4, 201; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 264.

ile Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre oruç tutmak evlâdır.⁸²⁹ Sa'îd b. Cübeyr, Sa'îd b. Müseyyeb, Ömer b. Abdulazîz, Şa'bî, Mücâhid (v. 103/721), Katâde, Ahmed b. Hanbel, Evzâ'î ve İshâk b. Rahuye'ye göre ise oruç tutmak caiz olmakla birlikte iftar etmek mutlak anlamda daha üstündür.⁸³⁰ Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Süfyân es-Sevrî, Mâlik gibi isimler ise herhangi bir ayırım yapmaksızın Müslüman bir bireyin iki tercihten birini seçmekte özgür olduğunu ve aralarında efdaliyet bakımından bir fark olmadığını belirtirler.⁸³¹

Fıkhî açıdan tercihler bu şekilde özetlenebilir. Eğer İhtilâfî'l-hadîs ilmi sınırları içerisinde mevzu ele alınacak olursa şunlar söylenebilir. Şâfiî yolcunun orucunu bir başka zaman diliminde tutmak üzere ertelemesinin imkânından bahsettikten sonra,⁸³²

"بَابُ الْفِطْرِ وَالصَّوْمِ فِي السَّفَرِ."

başlığı altında meseleyi ele alır. Kur'an'daki hiçbir meseleye bir âyeti diğerinden bağımsız düşürerek yaklaşılamayacağını ve bir bütün olarak irdelemek gerektiğini belirten Şâfiî âyet ve hadislerden hareketle yolcunun oruç tutmasının da iftar etmesinin de ruhsat olduğunu ifade eder. Kendisine göre, seferde oruç tutulmasının hoş olmadığını belirten rivayet, ruhsatı ifade etme sadedinde söylenmiştir. Fazilet cihetinde ise yolcunun eğer hastalanacağından korkuyorsa orucu tutmamasının daha doğru olduğunu ancak bu endişe söz konusu değilse oruç tutmasının muteber bulunduğunu belirtir.⁸³³ Dolayısıyla Şâfiî'nin müteâriz gözüken hadisleri uzlaştırmadaki yöntemi cem' ve te'lîftir.

Tahâvî de bu konu için hususî bir başlık açmış öncelikle neshi kabul edenlerin kullandıkları,

"لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ أَنْ تَصُومُوا فِي السَّفَرِ."

rivayetini⁸³⁴ ele alarak, hadisteki anlamın zannedildiğinden farklı olduğunu söyler. Örneğin, "Yoksul kişi dolaşıp dilenen kimse değildir... o dilenmekten utanan....

⁸²⁹ el-Kâsânî, *Bedâi'*, 2: 84; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 3: 33.

⁸³⁰ en-Nevevî, *Minhâc*, 7: 229; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 3: 90.

⁸³¹ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkar*, 8: 332.

⁸³² Şâfiî, *Risâle*, 113.

⁸³³ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, 492.

⁸³⁴ Bk. "Yolculukta oruç tutmak ibadet sayılmaz" Bk. Müslim, *Sahih*, Sıyam 92; Nesâî, *Sünen*, Sıyam 47.

kimsedir.” hadîsinde dolanan kişinin yoksul olmadığı beyanı onun gerçekten yoksul olmadığı anlamında değildir. Tıpkı bunun gibi, “Yolculukta oruç tutmak iyi işlerden değildir” demek, en yüksek mertebedeki iyi işlerden değildir anlamındadır. Buradan hareketle temellendirmesini yapan Tahâvî İbn Huzeyme ile tam anlamıyla aynı minvalde izahlar getirmektedir.⁸³⁵

Tüm bu değerlendirmelerin ardından bakılacak olursa İbn Huzeyme bu mesele özelinde ayrıntılı bir izah çabasına girişmiştir. Neshi kabul eden kesime, gerekçeleri belirtilmeyen bir reddiye yerine, onların delillerini geçersiz kılacak argümanları sunmuş ve akabinde kendi görüşünü serdetmiştir. Örneğin o neshi benimseyenlerin kullandığı

"لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تَصُومُوا فِي السَّفَرِ."

hadîsi için,

"فَهَذَا الْخَبْرُ دَالٌّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا قَالَ هَذِهِ الْمَقَالَةَ إِذِ الصَّائِمِ الْمُسَافِرِ غَيْرِ قَابِلٍ يُسْرَ اللَّهُ حَتَّى اشْتَدَّ بِهِ الصَّوْمُ وَاحْتِيجَ إِلَى أَنْ يُظَلَّ."

ifadelerini⁸³⁶ kullanarak Hz. Peygamber’in bu ifadesini takyit etmiştir. Yani Hz. Peygamber yolculukta oruç tutmayı kişiye zor geldiği durumlarda hoş karşılamamıştır. Bu görüşünü desteklemek üzere de hadisin sebab-i vürudunu zikreder. Buna göre mezkûr hadis, oruç tutmas sebebiyle bayılan bir yolcu sebebiyle varid olmuştur.⁸³⁷

İbn Huzeyme, oruç tutmayıp oruç tutana hizmet etmenin yolculuğu oruçlu geçirmekten daha faziletli olduğunu söyleyerek aslında iki güzel davranış arasındaki üstünlük farkına işaret etmektedir. Yani burada mukayese edilen iyi-kötü değil ikisi de makbul olan şey arasındaki efdaliyettir. Bu yönüyle de müellif, mutlak manada iftar etmenin faziletli olduğunu benimseyen görüşten ayrılmaktadır. Hemen ardından nesih iddiası sahiplerinin en fazla kullandıkları rivayet olan ve oruç tutan yolcunun “asi” kabul edildiği nakillere de değinen İbn Huzeyme, mezkûr meselede Hz. Peygamber’in yolculukta oruç tutanları asi olarak nitelemesinin sebebinin oruç tutmaları değil oruç

⁸³⁵ et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni l-âsâr*, 2: 62-65; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 3: 402-410.

⁸³⁶ “Bu rivayet ortaya koymaktadır ki; Nebî (s.a.v.) bu sözü, (seferde oruç tutan herkese değil) sadece Allah’ın sunduğu kolaylığa iltifât etmeyip, tuttuğu oruçta aşırı zorlanan ve gölgelenmeye ihtiyaç duyan sefer halindeki oruçluya söylemiştir.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 254.

⁸³⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 254.

tutmalarına yönelik kendi emrine karşı gelmeleri olduğunu ifade eder. Ayrıca yolculuk esnasında oruç tutmamak özellikle savaşa çıkan askeri daha güçlü tutacaktır.⁸³⁸

Neshe delil olan rivayetleri bu şekilde te'lîf eden İbn Huzeyme iki bâb özelinde yolcuya oruç tutmanın bir farz olmamakla birlikte kazasının farz olduğunu dolayısıyla nasıl ki seferde oruç tutmak bir vacip değilse oruç tutmamanın da sadece bir ruhsat olduğunu belirtir.⁸³⁹ Yolculukta oruç tutmamak Allah'ın bir kolaylığıdır ve kişi tercih yapmakta serbesttir.⁸⁴⁰ Tüm bu izahların ardından mevzunun diğer bir ayırım noktası olan fazilet cihetinden de değerlendirmelerde bulunan İbn Huzeyme,

"بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْمُطَظَّرَ الْحَادِمَ فِي السَّفَرِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّائِمِ الْمُحْدُومِ فِي السَّفَرِ."

isminde bir bâb açarak⁸⁴¹ yolculuk esnasında oruç tutanlara hizmet eden kimsenin oruç tutandan daha faziletli olduğunu ifade sadedinde Enes b. Mâlik'ten bir rivayet kullanır.⁸⁴² Dolayısıyla İbn Huzeyme her ne kadar yolcunun oruç tutması caiz olsa da yukarıdan beri gerekçelerini ifade ettiği üzere tutmamak daha evlâdır.

Netice olarak İbn Huzeyme yolcunun oruç tutmasının neshedildiği görüşünü kabul eden Zahîrî görüşü kabul etmeyerek genel temayüle yakın bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak fazilet cihetinde meseleye yaklaşıldığında da yolcunun oruç tutmasını mutlak manada efdal gören Ahmed b. Hanbel ve Evzâ'î gibi isimlerden de ayrılır. Zira kendisi oruç tutana hizmet edilmesi kaydıyla yolculukta oruç tutmayanı daha faziletli kabul etmiştir.

3.2.2.2. Doğrudan Neshi Reddettiği Meseleler

Bu başlık altında İbn Huzeyme'nin nesih iddialarına karşı çıktığı mesele, önünü ya da arkasını kibleye dönerek bevletmenin mensûh bir uygulama olduğu görüşüdür. Üç bâb üzerinden mevzuyu ele alan İbn Huzeyme ilk olarak, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den (v. 49/669) naklettiği Hz. Peygamber'in kibleye doğru bevletmeyi yasakladığına dair bir

⁸³⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 256-257.

⁸³⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 258.

⁸⁴⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 259.

⁸⁴¹ "Yolculukta oruç tutmayı başkalarına hizmet edenin, hizmet alan oruçludan daha faziletli olduğuna delalet eden rivayetlerin zikri ile ilgili bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 261.

⁸⁴² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 261.

rivayet zikreder. Akabindeki bâbda ise Câbir b. Abdullah'tan nakledilen ve Hz. Peygamber'in ilk başlarda bu işten menetmesine karşın Mekke'nin fethinden bir sene evvel, kendisini kible istikâmetine dönerek bevlettiğini gördüğü bir rivayeti aktarır. Değerlendirme sadedinde müellif,

"وَيَتَوَهَّمُ مَنْ لَا يَفْهَمُ الْعِلْمَ وَلَا يُبَيِّنُ بَيْنَ الْمُفَسِّرِ وَالْمُجْمَلِ أَنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي هَذَا نَاسِخٌ لِنَهْيِهِ عَنِ الْبَوْلِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ."

ifadelerini kullanır.⁸⁴³ Görüldüğü üzere İbn Huzeyme biri diğerine zıt görünen bu iki rivayetteki tenâkuzun gerçek değil zâhirî olduğunu düşünmektedir. Zira mücmel-müfesser ayrımını yapamayan kimselerin vehmetmek suretiyle bu iki hadîsi nâsih-mensûh olarak nitelediklerini söylemektedir. Mücmel-müfesser ayrımının cem' konusunun alt başlığı olduğu düşünüldüğünde kendisinin problemi bahse konu başlık altında değerlendirdiği görülecektir. Zaten bu iki bâbın ardından meseleyi çözüme kavuşturmak için bir bâb daha açan müellif kibleye doğru bevlin yasaklanmasının açık arazide giderilen ihtiyaçlar için geçerli olduğunu, kişiyle kible arasında bir engel ya da duvar bulunduğunda ise böyle bir zorunluluğun bulunmadığını söyleyerek rivayetleri te'lîf eder.

Kibleye doğru bevletmek meselesi, onu mutlak olarak yasaklayanlar, kesin olarak cevaz verenler, açık arazide yasak olmasına karşın sütre varken ya da bina içinde caiz sayanlar ve son olarak bu işi kerih görenler gibi birçok farklı görüşü ortaya çıkarmıştır.⁸⁴⁴

Hanefî mezhebinin meşhur görüşü,⁸⁴⁵ Mâlikilerden İbn Arabî (v. 543/1148),⁸⁴⁶ bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel,⁸⁴⁷ ve İbn Hazm⁸⁴⁸ gibi âlimler kibleye doğru bevletmeyi mutlak olarak haram kabul ederler. Buradan hareketle böylesi bir görüşü benimseyenlerin

⁸⁴³ "Hadîsi anlayamayan ve mücmel ile müfesser ayrımı yapamayanlar, Nebî'ye (s.a.v.) ait söz konusu fiilin, Kible'ye dönük vaziyette bevletmeye dair nehyini ortadan kaldırdığı vehmine kapılırlar." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 34.

⁸⁴⁴ Ebû Ömer Dübyân b. Muhammed, *Mevsû'âtu ahkâmi't-tahâre* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2005), 2: 190.

⁸⁴⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddü'l-muhtâr alâ Durri'l-muhtâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr fikhü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2000), 1: 341.

⁸⁴⁶ İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, *Arıdatü'l-ahvezi bi şerhi Sahîhi* Tirmizî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008), 1: 27.

⁸⁴⁷ Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî, *Kitâbü'l-furû' ve me'ahû tashîhu'l-furû'*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 't.y. '), 1: 125.

⁸⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 194.

kibleye doğru bevletmekte sakıncanın olmadığına dair rivayetleri *sahîh* kabul etmedikleri, ya da belli gerekçelerle kullanmadıkları sonucu ortaya çıkar.

İbn Huzeyme'nin görüşlerini benimseyen kesim ise genel olarak Mâliki mezhebi ve Şâfiîlerdir. Burada önem arz eden husus ise neshi kabul ederek mutlak manada cevaz verenlerin kim olduğudur. Zira İbn Huzeyme onlar için,

"وَيَتَوَهَّمُ مَنْ لَا يَفْهَمُ الْعِلْمَ وَلَا يُعَيِّرُ بَيْنَ الْمُفَسِّرِ وَالْمُجْمَلِ."

şeklinde bir benzetmede bulunmaktadır. Bu isimler Hz. Âişe'den mülhemen; Katâde, Urve b. Zübeyr (v. 94/713), Mâlik'in hocalarından Rabî'atü'r-rey (v. 131-140/748-757) ve Dâvud ez-Zâhirî'dir (v. 270/884.⁸⁴⁹ Daha sonraki dönemlerde ise hadîslerin neshine dair müstakil eser kaleme almış Ahmed b. Muhammed el Muzaffer er-Razî (v. 631/1233) de aynı kanaati taşımaktadır.⁸⁵⁰

Meseleye Muhtelifü'l-hadîs açısından karşılaştırmalı olarak bakacak olursak, Şâfiî de tıpkı İbn Huzeyme gibi düşünür.⁸⁵¹ Her ne kadar Hanefîler mutlak manada nehyi savunsalar da Tahâvî bu meselede çok net bir şekilde Hanefîlerin genel yaklaşımından ayrılır. Kendisine göre, rivayetler arasında yasak hükmünü ihtiva eden yerler etrafı açık, düzlük alanlar iken; mübah kabul edilmesi gereken mekanlar ise evler ve binalardır.⁸⁵² İbn Kuteybe de bu meselede neshi kabul edenlere şaşkınlığını ifade ederek kibleye doğru bevletme yasağının açık alanlarda olduğunu ve hürmeten emredildiğini evlerde ise bu durumun söz konusu olmadığını belirtir.⁸⁵³

Netice olarak İbn Huzeyme kibleye doğru bevletme meselesinde herhangi bir nesih ihtimalini kabul etmemekte, konuya dair müteâriz rivayetleri tıpkı; Şâfiî, Tahâvî, İbn Kuteybe ve ulemânın genel temayülü üzerine cem' ve te'lîf ile çözüme kavuşturmaktadır. İbn Huzeyme neshi kabul edenler için kullandığı eleştiri lafızlarından hareketle Hanefî ulemâyâ gönderme yapmayı da ihmal etmemektedir. Ancak her ne kadar Hanefîlerin her fikrine karşı böylesi bir tepki beslemese de bu mevzu da Tahâvî'nin de

⁸⁴⁹ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 13: 199.

⁸⁵⁰ Muzaffer er-Râzî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 34-35.

⁸⁵¹ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadîs*, 538.

⁸⁵² et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4: 234; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 6: 558.

⁸⁵³ İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-hadîs*, 89-90.

mezhebinin hilafına izah getirmesi İbn Huzeyme'nin mezhep odaklı bir bakıştan ziyade kendi tespit ve doğruları çerçevesinde değerlendirmelerde bulunduğunu göstermektedir.

3.2.2.3. Nesih Kriterlerine İstinaden Ortaya Koyduğu Sonuçlar

3.2.2.3.1. Oturarak Namaz Kıldırın İmâma Tabi Olmak

İbn Huzeyme'nin özelde nesih genelde ise Muhtelifü'l-hadîs ilminin temel prensiplerine dair nüans bilgiler sunduğu başlıklardan biri imâmın oturarak namaz kıldırması durumunda cemaatin ne yapacağı meselesidir. Bu konuda İbn Huzeyme ilk olarak,

"بَابُ التَّهْيِي عَنْ صَلَاةِ الْمَأْمُومِ قَائِمًا حَلْفَ الْإِمَامِ قَاعِدًا."

ismiyle bir bâb açar.⁸⁵⁴ İlgili kısımda Câbir b. Abdullah'tan gelen ve Hz. Peygamber'in imâm oturarak namaz kıldırıldığında cemaatin ayakta kıyam etmesini yasakladığı bir rivayet zikreder. Hemen akabinde ise

"بَابُ ذِكْرِ أَحْبَارٍ تَأَوَّهَاتُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ نَاسِخَةً لِأَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَأْمُومِ بِالصَّلَاةِ جَالِسًا إِذَا صَلَّى إِمَامُهُ جَالِسًا."

adını taşıyan⁸⁵⁵ ikinci bir başlık açarak bazı ilim adamlarının Âişe'den gelen bir başka rivayetten hareketle bu hükmün neshedildiği şeklinde bir tevilde bulduklarını belirtir.

İbn Huzeyme'nin bahse konu meselede Ehl-i hadîsten bir grubun imâm oturarak namaz kıldığında cemaatin gücü yetiyorsa ayakta kılması gerektiğine dair izahlarını dile getirir. Onlara göre Âişe'den aktarılan metin daha sonra vuku bulmuş bir hâdiseyi anlatmaktadır ve zaman olarak sonra meydana gelen önceki neshetmelidir.

İbn Huzeyme bu konudaki zıt görüşlere bu şekilde değindikten sonra kendi

⁸⁵⁴ "Oturarak namaz kıldırın imâma cemaatin oturarak uyması yönündeki Resûlullâh'a ait emri, bir kısım ulemânın nâsîh kabul etmek suretiyle hatalı yorumladıkları rivayetlerin açıklanması ile alakalı bâb" Konuya dair alttaki izahlarla birlikte tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 53-56.

⁸⁵⁵ "Allah Resûlü'nün, imâm oturarak namaz kıldırıldığında cemaatin de oturarak namaz kılmasına dair emri sebebiyle bazı âlimlerin nâsîh olarak yorumladıkları haberlerin zikri ile ilgili bâb"

temellendirmesine geçer. Sözlerine

"وَإِنَّ الَّذِي عِنْدِي فِي ذَلِكَ - وَاللَّهِ أَسْأَلُ الْعِصْمَةَ وَالتَّوْفِيقَ."

şeklindeki temkin ifadeleriyle başlayan müellif, Ehl-i hadîsten bu grubun iddiasının tutarlı olması için mensûh olduğunu söyledikleri Âişe rivayetinin sıhhat ve sübut yönünden sahîh olması gerektiğini belirtir. Oysaki İbn Huzeyme, Hz Peygamber'in oturarak namaz kıldığına delil olarak aktarılan ve hepsi Âişe'den gelen üç farklı rivayetin bulunduğunu söyler. Buna göre mezkûr rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber imâm, Hz. Ebû Bekir cemaattir. Bir kısmında bunun tam aksi bir durum söz konusudur. Üçüncü grup rivayetlerde ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber ile cemaat arasındadır. Ayrıca imâm oturarak namaz kıldığında cemaatin de oturmasının neshini sarahaten bildiren nakil müellife göre isnad yönünden sahîh değildir.

Bu açıklamalarının ardından İbn Huzeyme İhtilâfü'l hadîs ilminin temel prensiplerinden birini deklare etmektedir. O şöyle der:

"فَعَبَّرَ جَائِزٌ لِعَالِمٍ أَنْ يَدَّعِي نَسْخَ مَا قَدْ صَحَّ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالْأَحْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِالْأَسَانِيدِ الصَّحِيحِ مِنْ فِعْلِهِ وَأَمْرِهِ بِحَبْرٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ."

Hiz. Peygamber'in herhangi bir fiili ve (veya) emri türünden sahîh senetlerle gelen mütevâtir haberlerle kesinleşmiş bir hususun, üzerinde ihtilâf edilmiş bir habere istinaden neshedildiğini iddia etmesi, hiçbir âlime caiz olmaz.

Sözlerinin devamında da,

"وَمَا يَنْبَغُ حَبْرٌ مِنْ جِهَةِ النَّقْلِ بِنَسْخِ مَا قَدْ صَحَّ عَنْهُ."

diyerek⁸⁵⁶ nesihden bahsedebilmek için nakil yönünden nâsîh rivayetle aynı değerde sahîh bir delilin olması gerektiği kuralını gözler önüne serer. Üçüncü olarak ise

"وَعَبَّرَ جَائِزٌ تَرْكُ الْبَيِّنِ بِالشَّكِّ، وَإِنَّمَا يَجُوزُ تَرْكُ الْبَيِّنِ بِالْبَيِّنِ."

ifadeleriyle de şek ile yakinin zayi olmayacağına vurgu yapar.

Bu değerlendirmeler üzerinden görüşlerini serdeden İbn Huzeyme, aynı zamanda mantikî çıkarımlarda da bulunarak fikirlerinin sağlamasını yapmaya çalışmaktadır. Bahse

⁸⁵⁶ "Hz Peygamber'den sahîh yolla gelen bir haberin neshine dair, muteber senetli hiçbir rivayet sâbit olmamıştır."

konu mantikî çıkarımlar, hem rivayet temelli hem de hadîslerden bağımsız salt aklî yorumlardan oluşur. İlk olarak müellif; Fars ve Bizans hükümdarlarının otururken, tebarlarının ayakta beklemelerini kınayarak Müslüman bir kimsenin namazda bu gruplara benzememesi gerektiğini ifade eden rivayetten⁸⁵⁷ yola çıkarak imâm oturduğunda cemaatinde oturarak namaz kılmasının daha doğru olduğunu söyler. Diğer taraftan da akla gelebilecek,

"كَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِدًا مَنْ يَغْدِرُ عَلَى الْقِيَامِ؟"

sorusunu⁸⁵⁸ önceden kendisi sorarak cevap çabasına girer. Bu tarz soru soracak kişileri, "عَبِيرٌ مُنْعِمٌ الرَّوِيَّةِ" şeklinde tazir eden İbn Huzeyme,

"إِنْ شَاءَ اللَّهُ يَجُوزُ ذَلِكَ أَنْ يُصَلِّيَ بِأَوَّلِ الْأَشْيَاءِ أَنْ يَجُوزَ بِهِ"

ifadeleriyle⁸⁵⁹ Allah bir hükmü uygulanabilir kabul ederse, caiz olan şeylerin en evlâsının da o olacağını belirtir. Yani namazın ayakta kılınmasının nedenini sorgulayan birine Hz. Peygamber'in uygulamasının öyle olduğunu söylemek ne kadar kafi ise, oturarak imâma tabi olmanın da aynı minvalde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.

İbn Huzeyme kendi görüşünü gerek İhtilâfûl hadîs ilminin sınırları içerisinde gerekse aklî ve naklî delillendirmelerle izah etmeye gayret göstermiştir. Karşıt görüşleri kimi zaman "ilimde derinleşmemiş kimseler" ya da "ilimden nasip almamışlar" gibi daha ağır ifadelerle tenkit eden müellif burada ise "تَأَوَّلَهَا بَعْضُ الْعُلَمَاءِ" ve "قَالَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ" gibi daha yumuşak ifadelerle eleştirmesi İbn Huzeyme'nin bu meselede kimleri karşısına aldığı sorusunu akıllara getirmektedir.

İmâmın oturarak namaz kıldırmak zorunda olduğu durumda cemaatin vaziyetine ilişkin üç temel görüş vardır. Birinci yaklaşıma göre, cemaat de imâmla birlikte oturarak namaz kılmalıdır. İbn Huzeyme'nin de içinde olduğu bu grubun temsilcileri sahâbeden; Useyd b. Hudayr (v. 20/641), Kays b. Fehd (v.?), Câbir b. Abdullah ve Ebû Hureyre; sonraki dönemde ise Evzâ'î, Hammâd b. Zeyd, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhuye gibi

⁸⁵⁷ Müslim, *Sahîh*, Salât 85.

⁸⁵⁸ "Ayakta durmaya gücü yeterken bir kimsenin oturarak namaz kılması nasıl caiz olur?"

⁸⁵⁹ "(Ayakta durmağa gücü yettiği halde oturarak) namaz kılmakta -Allahın izniyle- bir beis yoktur. Zira bu durum, Resûllah'ın (s.a.v.) birşeyin caiz olduğunu belirtmekte evveliyet hakkı olan şeyle/sünnet sâbit olmuştur."

isimlerdir.⁸⁶⁰ İkinci görüş ise imâmın oturarak namaz kıldırmasının caiz olmadığı şeklindedir ve Mâlik bu görüştedir.⁸⁶¹ Son görüş ise neshin de temsilcileri olan, cemaatin oturmasına gerek olmadığı ve ayakta kılmalarının zorunlu olduğunu ifade eden kimselerdir. Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe, Şâfiî bu grupta yer alır.⁸⁶² Tahâvî de nesih görüşünü kabul eden isimler arasındadır. Ayrıca o İbn Huzeyme'nin argümanı olan ve nesih iddiasına yönelik rivayetlerin muhtelif lafızlar içerdiğine ilişkin iddiayı da kabul etmez ve kendisi bunu çürütmeye yönelik tespitlerini zikreder.⁸⁶³ Şâfiî'nin bu konudaki görüşü Tahavî ile çok benzer olmakla birlikte bir nüans içermektedir. Ona göre, "Cemaat güç yetirebilirse ayakta değilse oturarak kılmalıdır" şeklinde bir ilavede bulunarak konuya dair hadislerin zâhirinden yola çıkılarak cemaatin her durumda ayakta imâma uyması gerektiği gibi bir sonuç çıkarılmasının önüne geçmeyi hedeflemiştir.⁸⁶⁴ Bu ziyade önemlidir. Zira İbn Huzeyme'nin kabul etmediği görüş taraftarlarını ifade ederken kullandığı,

"إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ الْمَرِيضُ جَالِسًا، صَلَّى مَنْ خَلْفَهُ قِيَامًا إِذَا قَدَرُوا عَلَى الْقِيَامِ."

"Hasta bir imâm oturarak namaz kıldırıldığında, arkasındaki cemaat güç yetirebiliyorsa ayakta kılar."

cümlesinden⁸⁶⁵ yer alan "إِذَا قَدَرُوا عَلَى الْقِيَامِ" ifadesi tam da Şâfiî'nin izahatına karşı söylenmiş gözükmemektedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme birçok meselede kendisiyle aynı çizgide olduğu Şâfiî'nin yanlış bir kanaatte olduğunu düşünmüş ve ona muhâlif bir görüş serdetmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise, özellikle Hanefîlere karşı ifadeleri çok sert olan İbn Huzeyme'nin Şâfiî'ye karşı üslubundaki yumuşaklıktır. Buradan hareketle İbn Huzeyme'nin fikrî ve mezhebî açıdan tutucu bir duruş sergilediğini söylemek hatalı olmaz. Ayrıca Tahâvî'nin ortaya koyduğu aklî çıkarımlara karşı kendisinin bir yönüyle cevap niteliği taşıyan denemesi de çok başarılı gözükmemektedir. Zira Tahâvî seferî ve mukim üzerinden örneklendirmede bulunarak, seferî bir imâma tâbi

⁸⁶⁰ el-Hâzimî, *el-İ'tibar*, 240.

⁸⁶¹ el-İrâkî, *Tarhu't-tesrib fî şerhi't-takrîb*, 1: 339.

⁸⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 171; el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 6: 254.

⁸⁶³ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 406-408; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 563-565.

⁸⁶⁴ Bu konu hakkında mezheplerin karşılaştırmalı olarak görüşleri için bk. el-İrâkî, *Tarhu't-tesrib*, 1: 328-340.

⁸⁶⁵ "Hasta bir imâm oturarak namaz kıldırıldığında arkasındaki cemaat güç yetirebiliyorsa ayakta kılar."

olan mukimin namazdan sonra farzın kalanını kılmak zorunda olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla namazın farzları yapılabiliriyorsa ifâ edilmelidir. Kıyam da namazın bir rüknü olduğuna göre her ne kadar imâm oturmak zorunda olsa da cemaat kıyam farzını yerine getirmelidir.

Netice olarak İbn Huzeyme, bu meselede neshin kurallarını işletme noktasında kendi sistematığı içinde tutarlı davranmış olsa da dolaylı ve yan etkenlerin varlığını göz ardı ederek çoğunluğa muhâlif tarafta yer almıştır. Ancak bu konuda onun yalnız olmaması yeni bir izah denemesinden çok mevcut fikirler üzerinden kendisine uygun olanını seçtiği sonucunu doğurmaktadır.

3.2.2.3.2. Âşûre Orucu

Âşûre Orucu, üzerinde farklı zaviyelerden tartışmaların yapıldığı bir ibadettir. Öyle ki onun ilk ne zaman Müslümanlar arasında ifâ edilmeye başladığı ile ilgili ihtilâflar başta olmak üzere, cahiliye Araplarından ve Yahudilerden alınıp alınmadığı, Muharrem'in kaçınıcı günü tutulması gerektiği ve tanımın ne olduğu gibi birçok mesele tartışılmıştır.⁸⁶⁶ Belki de bu sebeple başta Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı olmak üzere⁸⁶⁷ birçok hadîs musannifi özel başlıklar altında bu bahsi tartışmışlardır. Mezkûr ihtilâflı alanlardan bir diğeri de Âşûre Orucu'nun neshi mevzuudur.

Âşûre Orucu'nun neshi konusu kendi içerisinde de farklı yorumlamalara tabi tutulmuş ve iki temel görüş ortaya konulmuştur. Bunlardan birincisi, onun vücubiyetinin neshedildiği iddiasıdır. İkincisi ise istihbâbındaki te'kidin neshediğine ilişkin yaklaşımdır. İbn Huzeyme'nin bu görüşlerden hangisine yakın olduğu ya da kabul edip etmediğini tespit edebilmek için öncelikle onun izahlarının aktarılması gerekmektedir.

İbn Huzeyme, Cahiliyye Dönemi'nden itibaren yapılan bu ibadeti, Hz. Peygamber'in gerek peygamber olmadan önce gerekse daha sonraki dönemlerde tuttuğunu kabul etmektedir. Ayrıca sahâbe de Ramazan Orucu farz olmadan önce bu orucu tutmuşlardır.⁸⁶⁸ Ancak Ramazan Orucu farz kılındıktan sonra Hz. Peygamber

⁸⁶⁶ Bu tartışmalar için bk. Üsâme b. Abdullah el-Hayyât, *İzâhât li işkâlin havle savmi yevmi âşûrâ*, ('y.y.': Şebeketü'l-âlûkah, 1440).

⁸⁶⁷ Buhârî, *Sahîh*, Savm 69; Müslim, *Sahîh*, Savm 19; Ebû Dâvud, *Sünen*, Savm 65; Tirmizî, *Sünen*, Savm 49.

⁸⁶⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 283.

mezkûr ibadeti bazen yapmış bazen de terketmiştir.⁸⁶⁹ Bu aşamadan sonra İbn Huzeyme, konuya dair hadisleri anlayamayan bazı ilim adamlarının, Ramazan Orucu'nun farz kılınmasıyla Âşûre Orucu'nun hükmünün kaldırıldığı vehmine kapıldıklarını söyler. Akabinde Hz. Peygamber'in Ramazan Orucu'ndan sonra Âşûre Orucu'nu bıraktığına dair İbn Abbâstan gelen

"كَانَ يَصُومُهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ رَمَضَانُ ثُمَّ تَرَكَهُ."

rivayetinin⁸⁷⁰, kimi âlimleri Âşûre Orucu neshedildiği fikri yönünde bir zanna kapılmalarına sebep olduğunu söyler. Bu bâb altında Hz. Peygamber'in Ramazan Orucu farz kılındıktan sonra da Âşûre Orucu'nu ara ara tuttuğuna dair Câbir b. Semure'dan bir rivayet zikreden müellif, bir bâb sonra Âşûre Orucu'nun ilk emredildiğinde de sonra ki zaman dilimlerinde de farz olmadığını fazilet ve istihbâb için tutulabileceğini izah eder.⁸⁷¹

İzahlarını bu şekilde noktalayan İbn Huzeyme'nin nesih iddialarına cevabını daha net anlayabilmek için Âşûre Orucu'na ilişkin satır aralarında yaptığı reddiyeleri görmek gerekmektedir. İlk olarak, kullandığı rivayette geçen

"كَانَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ يَوْمًا تَصُومُهُ قُرَيْشٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَصُومُهُ."

ifadesidir.⁸⁷² Hz. Peygamber'in Âşûre Orucu'nu tuttuğuna dair başkaca rivayetler de mevcutken İbn Huzeyme'nin bunu seçmesi bilinçli bir tasarruftur. Zira Hz. Peygamber'in Âşûre Orucu'nu ilk defa Medine'de gördüğüne dair nakiller de söz konusudur.⁸⁷³ İbn Huzeyme bu metni seçerek Hz. Peygamber'in öncesinden itibaren bu ibadetten haberdar olduğunu ve hatta tuttuğunu ifade etmektedir. Bir başka nüans ise

"أَنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِصِيَامِ عَاشُورَاءَ لَمْ يَكُنْ بِأَمْرِ فَرَضٍ وَإِجَابٍ، وَأَنَّهُ كَانَ أَمْرَ فَضِيلَةٍ وَاسْتِحْبَابٍ."

cümlesidir.⁸⁷⁴ Zira Âşûre Orucu'nun neshi konusunda görüş beyan edenlerin bir kısmı tamamen bu orucun neshedildiğini söylüyorken bir kısmı da vücubiyetinin neshedildiğini

⁸⁶⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 284.

⁸⁷⁰ "Hz Peygamber onu (Âşûre Orucu'nu), Ramazan Orucu farz kılınmadan önce tutardı. (Farz kılındıktan) sonra bunu terketti." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 284.

⁸⁷¹ Konuyla alakalı izah için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 284.

⁸⁷² "Âşûre günü, Kureyş'in Câhiliye Dönemi'nde de oruç tuttuğu bir gündü. Aynı şekilde Hz Peygamber de bu günün orucunu tutardı." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 283.

⁸⁷³ Buhârî, *Sahîh*, Savm 69.

⁸⁷⁴ "Nebî'nin (s.a.v.) Âşûre Orucu'nu tutmaya yönelik emri, farz ve vücûb ifade eden bir emir değildi. Bilakis o, fazilet ve müstehâblık içeren bir emirdi." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 286.

iddia etmektedirler.⁸⁷⁵ İbn Huzeyme ise bu ibadetin hiçbir zaman vucub ifade etmediğini çok net bir şekilde beyan ederek görüşünü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İbn Hacer, İbn Huzeyme'nin ismini zikretmese de onun gibi düşünenlerin görüşlerini zayıf olarak nitelemiştir.⁸⁷⁶

Âşûre Orucu'nun ilk dönemlerde vacib iken sonradan neshedildiğini iddia eden görüş sahipleri; Hanefiler, Mâlikiler ve bir görüşlerinde Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'dir. Tahâvî'nin Âşûre Orucu ile ilgili eğilimi de çok nettir. Kendisi bahse konu orucun Ramazan Orucu emredilene kadar farz olduğunu ancak mezkûr ibadetle birlikte vucubiyetinin neshedildiğini belirtir. Yine ona göre bu orucun mendubiyeti de devam etmektedir.⁸⁷⁷ Bunun dışında son dönem ulemâsından Mübârekfûrî genel temayülün de bu minvalde olduğunu belirtmektedir.⁸⁷⁸

Âşûre Orucu'nun en başından beri sünnet olduğunu dile getiren ikinci görüş sahipleri ise, daha sağlam görüşe göre, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'dir.⁸⁷⁹ İbn Huzeyme de bu görüşü benimsemiştir.

Netice olarak İbn Huzeyme Âşûre Orucu'nun neshi konusunda vucubiyetin neshini kabul etmemektedir. Zira ona göre Âşûre Orucu hiçbir zaman farziyet ifade etmemiştir. Onun görüşü en fazla Âşûre Orucu'nun müstehab oluşundaki müekkedenin neshi olabilir. Dolayısıyla kendisi burada Hanefilere karşı bir duruş sergilemiştir.

3.2.3. DEĞERLENDİRME

Hadîsin neshi konusu, İbn Huzeyme'nin ilmî duruşunun ve farklı fikrî eğilimlere yaklaşımlarının ortaya konulabilmesi için en önemli başlık mesabesinde. Zira müteâriz rivayetlerin te'lîfi sıralamasında neshi önceleyenler ile onu daha zorunlu durumlarda kullanmayı tercih edenler arasında bu usûl ayırım noktası olmuştur. Dolayısıyla İbn

⁸⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4: 247.

⁸⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4: 247-248.

⁸⁷⁷ et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 3: 337; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 3: 431-438.

⁸⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûra", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 24-26; Muvâfik el-Emîn, "el-İhtiyâratü'l-fikhiyye li şeyh Ubeydillah el-Mübârekfûrî kitabü's-sıyâm ve'l-i'tikâf", (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1435), 511.

⁸⁷⁹ Muvâfik el-Emîn, *el-İhtiyâratü'l-fikhiyye*, 511.

Huzeyme'nin gerek hadîs ilimleri noktasında gerekse fikhî açıdan konumunu göstermesi muhtemel tartışma alanı, hadîslerin neshidir.

İbn Huzeyme iksâl ya da tatbîkin neshi gibi başlıklarda cumhûr ulemânın görüşlerine uygun olarak neshi benimsemiştir. Özellikle tatbîk meselesinde, neshi doğrudan kabul eden Tahâvî'den farklı bir şekilde, derin izahlara girmesi İbn Huzeyme'nin yorumlamalarını sonuç odaklı değil de süreç merkezli yaptığını gösteren karinelere sadece biridir.

Zülyedeyn hadîsinden hareketle namazda konuşulmasını musalliye selam verilmesi özeline taşıyan İbn Huzeyme'nin yorumlamaları kendi dönemi içerisinde daha tutarlı kabul edilmiştir. Öyle ki bu meselede Hanefîlerin ileri sürdüğü ister yanılarak ister kasıtlı her türlü konuşmanın namazı bozacağı şeklindeki değerlendirmeler kimi ulemâ tarafından "zâhirî" olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla ilmî, fikî ya da mezhebî yapılarda olduğu gibi kişisel planda da tekdüzelik söz konusu olamaz. İbn Huzeyme'ye yönelik değerlendirmeleri bu gözle okumak daha tutarlı ve genel sonuçlar elde etmeye imkan sağlayacaktır.

Kur'ânın sünneti neshi meselesinde İbn Huzeyme'nin Şâfiî'den ayrı düşündüğünü ve bu bağlamda hadîslerin âyetler tarafından neshini kabul ettiğini belirtmek gerekir. Oruçta muhayyerlik, kıblenin tahvili ya da gece namazının farziyetinin âyetler üzerinden neshedilmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

İbn Huzeyme'nin neshedilmiş bir hükmün ikinci bir sefer neshi şeklinde bir yöntem geliştirmesi, kendisinden önce başvurulmuş bir yorumlama biçimi değildir. Bu bakış, ilgili konuda neticeye doğrudan tesir etmese de bir yöntem sunması itibarıyla kıymetlidir.

İbn Huzeyme'nin genel kabulün dışına çıkarak nesih değerlendirmelerinde bulunduğu hususlar, onun özgün yaklaşımlarına dair ipuçları sunmaktadır. Bunun dışında müellifin herhangi bir mezhebî yapıya mutlak manada müntesip ya da koyu bir savunucu olmadığı da açıktır. Dolayısıyla o, kendi doğruları çerçevesinde herhangi bir mezhebin görüşlerini taklit etmeden hareket etmektedir.

İbn Huzeyme'nin kunûtu neshi meselesindeki görüşleri de kendisinin fikrî yapı itibarıyla müstakil bir duruş sergilediği noktasındaki yaklaşımımızı desteklemektedir. Şöyle ki o; kunûtu neshini kabul etmeyerek Hanefîlerden, onun zamanının tayini

noktasında da Şâfiîlerden farklı görüşler beyan etmiştir. Kezâ seferde iftarın azimet olduğunu iddia eden ve yolculuk esnasında oruç tutmaya dair iznin neshedildiğini savunan Hâricî ve Şîa'ya ait görüşü ciddi bir şekilde eleştirmiştir. İbn Huzeyme'nin kabul ya da reddiyelerin asabî duyguların ötesinde şahsî tercih ve ilmî yetkinlik ile daha çok ilgisi vardır. Özellikle her durumda kibleye doğru bevletmeyi kabul etmeyen Hanefîlerden farklı düşünerek kapalı alanlar ile açık araziye ayrı mütalaa etmesi bu kısımda iyi bir örnektir. Burada kendisinin cevap arayışının ve karşı çıkışının sebebi Hanefîler olamaz. Zira Hanefî bir âlim olan Tahâvî de bu meselede İbn Huzeyme ile birebir aynı şeyleri dile getirmiştir ve İbn Huzeyme bu konuda Şafîlilere değil Mâlikîlere daha yakındır.

Nesih meselesi özelinde İbn Huzeyme'nin dikkat çeken bir diğer yönü, rivayetleri te'lîfinin akabinde kimi zaman ortaya koyduğu kuramsal izahlardır. Böylesi meseleler bir müşkilin hallinde sürecin de en az sonuç kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Oturarak namaz kılmak ve Âşûre Orucu'nda neshin vuku bulması için gerekli şartlara ilişkin verdiği tetik bilgiler bu açıdan değerlendirilebilir.

Ateşte pişen şeylerin yenilmesinden sonra abdestin gerekliliği bahsinde İbn Huzeyme'nin deveyi ayrı tutması ciddi manada düşündürücüdür. Oysaki vudû kelimesinin anlamlarından birinin “el yıkama” olduğunu bizzat kendisi belirtmesine ve deve haricindeki diğer hayvanların etini yedikten sonra abdest emrinin kaldırıldığını söylemesine karşın, deve etini bundan istisna tutması izah gerektiren bir husustur. İbn Huzeyme'nin burada geçen “vudû” kelimesine el yıkama anlamı vermemesinin bazı sebepleri bulunabilir. Ancak her ne olursa olsun müellifin –en azından– böylesi bir seçim yapmasının gerekçelerini izah etmesi gerekirdi. Birçok meselede lafzın arka planına inmeye çalışan bir ismin bu mesele özelinde lafza bağlı hüküm arayışına girmesi kendisinin diğer tatbîkleriyle çelişki arz etmiştir.

Orucun tahyîri bahsinde fidyenin hükmünün hangi durumlara hasredildiğine ilişkin hiçbir bilgi vermemesi, neshin kapsamına çok girmeyerek sadece işaretle yetinmesi İbn Huzeyme'nin çokça başvurduğu bir yöntem değildir. Özellikle oruçla ilgili çok ayrıntılı ve tâli başlıklar dahi oluşturmuşken, yaşlının orucuna değinmemesi de kendisinin zihin dünyasında orucun tahyîrine yönelik neshin kapsamına ilişkin soru işaretlerinin varlığını göstermektedir. Hal böyle olunca Müslümanların ilk dönemlerde

hiçbir gerekçe olmaksızın oruç tutmak yerine fidye vermelerinin neshedilmesini kabul eden İbn Huzeyme, bu nesih hükmünden müstesna tutulan yaşlılara işaret etmemiştir. Fıkhî anlamda ciddi bir boşluk oluşturan bu mesele, İbn Huzeyme'nin yorumlamalarını yarım bırakması açısından sıkıntı teşkil etmektedir.

Cünüb olarak sabahlayan kimsenin orucu bahsinde, İbn Huzeyme Ebû Hureyre'den gelen ve böylesi bir durumda orucun kabul olmayacağına dair rivayet ile bunun aksini ifade eden hadîs arasında nesih ilişkisi kurmuş ve Ebû Hureyre'nin hata ettiğine dair yorumlamaların kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Kendisinin bu konudaki rivayetlerin tarihlendirmesini net olarak belirlemeden tahmini bir bilgi ile izahlar getirmesi ve Ebû Hureyre'nin mezkûr yasak ifadelerini iftar vaktinin akşam ile yatsı arasında olduğu ilk devirlerde söylemiş olmasının muhtemel bulunduğunu belirtmesi, müteâriz rivayetleri te'lîf gayretinden öte sahâbe savunusuna dönüşmüştür. Zira kendisine göre bu konuda Ebû Hureyre'nin yanlış duyduğunu düşünmek onun celaletine gölge düşürecektir. Böylesi bir yaklaşım ise tenâkuz halindeki rivayetlerin te'lîfini düzleminden çıkarmak anlamına gelmektedir.

Son olarak, mezhebî açıdan müntesibi olmamakla birlikte daha fazla müşterekte bulunduğu kesimler için kullandığı eleştirel ifade tarzıyla – özellikle – Hanefîlere yönelik tenkitlerinde seçtiği üslub arasında ciddi farklılığın olması ilmî objektiflik anlamında akıllarda soru işareti bırakmaktadır.

3.3. TERCİH

Istılâhî olarak tercih; müteâriz iki rivayetten birinin diğerini takviyesidir. Buradan hareketle kuvvetli olan alınır, diğeri ise bırakılır.⁸⁸⁰ Aralarında nesih vâki olmadığı halde uzlaştırılmayan rivayetler için bu yöntem söz konusudur. Hadisler arasındaki zamansal farklılıkların bilindiği ancak neshe yönelik açık bir karinenin bulunmadığı bahislerde; nesih yönteminin tercihe öncelenmesi, Ehl-i hadîs ulemasının genel eğilimidir. Dolayısıyla tercih ile nesih arasındaki fark, teâruzun nev'i itibarıyla. Deliller arasında hakiki bir zıtlığın mümkün olmayacağı prensibinden hareketle,⁸⁸¹ zamansal faktörler ön

⁸⁸⁰ Hâdî Rûşû, *Muhtelifü'l-hadîs*, 152.

⁸⁸¹ es-Serahsî, *Usûl*, 2: 12.

planda tutularak bir hükmün diğerini kaldırdığı şeklinde bir sonuca ulaşılabiliyorsa nesih; böylesi bir imkân olmadığında ise tercih yöntemi kullanılmıştır.

Aralarında nesih vâki olmayan, sıhhat bakımından denk müteâriz rivayetlerden birini diğerine tercih etmekten başka te'lîf yolu yoktur. Bu sebeple hadislerden birini müreccah kılacak sebeplerin varlığı ve bu üstünlük ölçütüne dair kriterlerin çok iyi belirlenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla tercih gerektiren bir teâruzun rüknü, kuvvet itibarıyla denk olan⁸⁸² iki rivayetin birbirine zıt olması; şartı ise her iki hadîsin aynı anda ve yerde vukûâ gelmesidir.⁸⁸³

Tercih sebeplerinin neler olduğu noktasında çok farklı ve geniş tespitlerin yapıldığı görülmektedir. İbnü's-Salâh *elli* çeşit tercih sebebi olduğunu belirtir ancak bunları zikretmez.⁸⁸⁴ Hâzimî ise *yüzden fazla* âmili *altı* başlık altında teker teker zikreder.⁸⁸⁵ Süyûtî daha sistematik bir yol takip ederek tercih nedenlerini *yedi* grupta toplamıştır. Bunlar; râvilerin hallerine, rivayet metoduna, rivayet şekline, hadîsin vurûd vaktine, hadîsin lafzına ve hükmüne göre tercih sebepleridir. Müellif bunların dışında kalan harici sebepleri de ayrıca zikretmiştir.⁸⁸⁶ Hadîşçiler dışında fıkıh ulemâsının da biri diğeriyle çelişen deliller noktasında hususî tercih kriterleri olmuştur.⁸⁸⁷ İhtilâfü'l-hadîs tanımının sınırları itibarıyla bu da önem arz etmektedir.

Tercihin bir yöntem olarak kabulü hususunda farklı görüşler mevcuttur. Ulemâdan bir kısmı, tercih gerektiren bir çelişki vâki olduğunda müctehidin tevakkuf etmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁸⁸ Keza fukahadan bir grup, tercihi bir yöntem olarak kabul etmemişlerdir. Bazı âlimler de tercih için özel bir şart aramamışlar; müteâriz iki

⁸⁸² Buradaki denklik hem sıhhat açısından hem de kuvvet açısından denkliği ifade eder. Dolayısıyla zayıf ile sahîh mukayese edilemeyeceği gibi âhad ile mütevâtir, ya da hadis ile âyet de tercihe kıyas edilemez. Bu duruma tereccüh ismi verilir. Tereccüh kelimesinin anlamı için bk. er-Râzî, Fahreddîn, "İlletler ve Ma'lûller I", çev: İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2004): 66.

⁸⁸³ es-Serahsî, *Usûl*, 2: 12; Ayrıntılı bilgi için bk. Ali b. Muhammed el-Utayf, "Vucûhu't-tercih ve eseru'l-işkâl fi dirâyeti'l-hadîs", *Mecelletü'l-câmiati'l-İslâmiyye*, sy.154, 151-224.

⁸⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 286.

⁸⁸⁵ el-Hâzimî, *el-İ'tibâr*, 9-22.

⁸⁸⁶ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2: 198-203.

⁸⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Güleç, "Deliller Arasında Teâruz ve Tercih", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1989): 475-484. Öyle ki Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin tercih ve teâruz maddeleri dahi fıkıh terimi olarak nitelenmiştir.

⁸⁸⁸ Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk: Hafîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: 2001), 214-220, 312.

rivayetten istenilenin seçilebileceğini belirtmişlerdir. Tüm bunlara rağmen genel kabul; sahîh olan iki müteâriz rivayetten tercih şartları noktasında daha üstün olanın makbuliyeti yönündedir.⁸⁸⁹ Hiyerarşisine ilişkin ise Hanefîler dışında diğer bütün mezheplerde tercih; cem‘ ve te’lîften sonra gelmektedir.⁸⁹⁰

Şurası unutulmamalıdır ki rivayetlerden birinin râcih olması onun mutlak manada üstün olduğu ve diğer hadîsin kullanılmayacağı anlamına da gelmez.⁸⁹¹ Burada amaçlanan temel gaye, rivayetlere işlerlik kazandırmaktır. Bu sebeple bazı müteâriz meselelerde râcih olarak kabul edilen bir hadîsi, başkaca ulemânın mercûh şeklinde değerlendirdiği görülmektedir.⁸⁹²

İbn Huzeyme çelişik rivayetleri uzlaştırma noktasında tercih metodunu da kullanmıştır. Bunu yaparken kimi zaman isnad kaynaklı kriterler gözetmiş; bazen rivayet metninden yola çıkarak te’lif yoluna gitmiştir. Hadîsin ‘ma’mûlun bih’ olması, ya da mütâbeât ve şevâhid türü rivayetlerle desteklenmiş metinler ve yahud sahîh akla mutabık rivayetler de müellif nazarında tercih unsurları sayılmıştır. Bu yönetsel tespit ve izahların hususî başlıklar altında işlenmesi, müellifin mezkûr usûle yaklaşımını tespit açısından önemlidir.

3.3.1. Metne İlişkin Tercih Sebepleri

3.3.1.1. İspâtın İnkâra Tercîhi

İbn Huzeyme’nin tercih kriteri olarak ortaya koyduğu hususlardan biri de, varlığı ispât olunan şeyin inkâr edilene rüchaniyeti üzerinedir. Bu yönüyle ispâtın inkâra tercihi Sem‘ânî (v. 489/1096) gibi isimler tarafından benimsenmekle birlikte;⁸⁹³ örneğin Âmidî

⁸⁸⁹ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahrüddîn Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh*, thk: Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: el-Mektebetü’l-büreydiyye, 1998), 2: 184, 244-258.

⁸⁹⁰ el-Hâzimî, *el-İ’tibâr*, 11.

⁸⁹¹ İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 221.

⁸⁹² Örneğin, teşehhüd meselesine dair sahîh rivayetler arasındaki teâruz çözümlenmeye çalışılırken farklı tercih unsurlarını kullanan; Hanefî, Şâfiî ve Malikî âlimler ayrı teşehhüt metinlerini tercih edebilmişlerdir. Selim Demirci, “Sahîh Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (2016).

⁸⁹³ Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr, *Kavâidü’l-edille fi’l-usûl* (Riyad: Mektebetü’t-tevbe, 1998), 3: 38-39.

(v. 631/1233) bunun aksini düşünmektedir.⁸⁹⁴ İlk dönem Fıkıh,⁸⁹⁵ Belâgat⁸⁹⁶ gibi ilmî disiplinler içerisinde de inkârın ispâtı nefyedemeyeceği kabulü üzerinden bazı temellendirmeler yapılmıştır. Dolayısıyla râcih-mercuh ayrımının mutlak manada tek gerçeği yansıtmadığı hükmü burada da kendisini göstermektedir.

İbn Huzeyme'nin varlığa delalet eden hükmü, bunu yok sayan hükme tercihi noktasında ele aldığı mesele, yolculuk esnasında nafîle namaz kılınmasına dairdir. İlk olarak;

"بَابُ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ قَبْلَ صَلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ."

isminde bir bâb açan⁸⁹⁷ müellif burada Ebû Hureyre ve Berâ b. 'Âzib'den (v. 71/690) gelen iki rivayet zikreder. Buna göre Hz. Peygamber yolculuk esnasında farz namazlardan önce ya da sonra nafîle namaz kılmıştır. Bu iki rivayetin akabinde müellif,

"وَقَدْ رَوَى الْكُوفِيُّونَ أُعْجُوبَةً عَنِ ابْنِ عُمَرَ."

ifadeleri⁸⁹⁸ ile başlayan İbn Ömer'den nakledilen bir rivayet zikreder. Bu rivayete göre İbn Ömer Hz. Peygamber'in yolculukta iken farzlarla birlikte nafîle de kıldığını belirtmektedir.⁸⁹⁹ Oysaki kaynaklara bakıldığında İbn Ömer Hz. Peygamber'in yolculukta nafîle namaz kıldığını kesinlikle kabul etmemektedir.⁹⁰⁰ Bu sebeple İbn Huzeyme yukarıda belirtildiği üzere, "Kûfelilerden bir grub duyulmamış/pek bilinmeyen bir şey rivayet etti" şeklinde bir tabir kullanmıştır.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te devamla İbn Ömer'den gelen ve seferde nafîle kılınmaması gerektiğine dair onun görüşlerini aktaran *iki* rivayet daha verir. Dolayısıyla "duyulmamış" olarak nitelediği İbn Ömer rivayeti ile bu konuda meşhur olan görüşleri birbiriyle çelişmektedir. İbn Huzeyme burada,

⁸⁹⁴ el-Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 163.

⁸⁹⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-hicr, 1997), 558.

⁸⁹⁶ Rüknuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbihât fî ilmi'l-belâgat* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y. '), 94.

⁸⁹⁷ "Yolculukta, farz namazlardan önce nafîle namaz kılma ile ilgili bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 243.

⁸⁹⁸ "Kûfeliler İbn Ömer'den şaşılacak bir haber rivayet etmişlerdir." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 243.

⁸⁹⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 243-244.

⁹⁰⁰ Buhârî, *Sahîh*, Taksîru's-salât 11.

"لَا يَجُوزُ أَنْ يُجْتَمَعَ بِالْإِنْكَارِ عَلَى الْإِثْبَاتِ."

şeklindeki ifadesiyle⁹⁰¹ bu iki grup rivayet arasında tercihini belirtir. Yani İbn Ömer'in seferde nafile namaz kılınmayacağına dair görüşleri ispâtı yapılmış bir durumdur. Onun yolculukta nafile kılınabileceğine dair izahları içeren rivayet ise bu ispâtın yanında bir hüküm içermemektedir. Kaynaklar incelendiğinde de ulemâ nezdinde genel kabulün İbn Ömer'in ilk görüşü üzerine olduğu görülür. Başta Aynî ve İbn Battâl (ö. 449/1057) olmak üzere birçok ulemâ da bu görüşü dile getirmişlerdir.⁹⁰²

İbn Huzeyme'nin burada "رَوَى الْكُوفِيُّونَ" şeklinde isimlendirerek eleştirdiği kesim Hanefiler olmalıdır. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, müellifin Hanefilerle olan görüş ayrılığı değildir. Zira gerek İbn Huzeyme gerekse Hanefî ulemâ, seferde nafile namazın kılınabileceğine hükmetmektedirler. Zaten cumhûr ulemânın genel kabulü de bunun üzerinedir. İbn Huzeyme'nin Kûfeliler ifadesiyle eleştiri oklarını yönelttiği durum, Hanefîlerin delillendirmelerini yaparken kullandıkları İbn Ömer rivayetine ilişkindir.⁹⁰³ Çünkü müellife göre bu hadîs senet itibarıyla sıkıntılı ve metin itibarıyla de İbn Ömer'in konuya dair başkaca rivayetlerine zıttır. Tirmizî de benzer şekilde düşünmektedir. Kendisi; Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Ali gibi sahabîlerin seferde nafile kılınmasına cevaz verdiğini, ancak İbn Ömer ve bir grup ismin ise bunu kabul etmediklerini belirtir. Buna rağmen kimileri İbn Ömer'in de seferde nafile namaza cevaz verdiğine dair -İbn Huzeyme'nin de eleştirdiği rivayeti- getirdiklerini söyler. Son tahlilde ise ulemadan bir kısmına göre zayıf kabul edilen bu rivayet, Tirmizî'ye göre ise hasen mertebesindedir.⁹⁰⁴ Hanefî ulemâ ise bu hadîsi sahîh kabul ederek kullanmışlardır.

İbn Huzeyme'nin tüm bu değerlendirmeler sonucunda yaptığı şey; müteâriz gözüken ve kimi ulemâ tarafından sahîh-zayıf ayrımı yapılarak çözüme kavuşturulan bir

⁹⁰¹ "Yok sayılan bir hüküm, varlığı ispat edilmiş bir hükme karşı delil olarak kullanılamaz." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 247.

⁹⁰² el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 5: 89.

⁹⁰³ İlk dönem Hanefiler de dahil olmak üzere, yolculukta nafile namaz konusunda, kendilerinin İbn Ömer rivayetini kullandıkları görülmektedir. Tahâvî de bu hadisin farklı bir tarihini istimal ederek seferde nafilelerin kısaltılmayacağı sonucuna ulaşmıştır. Aynî ise şerhinde Tahâvî'nin delil getirdiği rivayete mütâbeât etmesi için İbn Huzeyme'nin kullandığı hadisi öne sürmüş ve buradan hareketle "ومما يستفاد" diyerek müekket sünnetlerin seferde terkedilemeyeceğini belirtmiştir. el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 6: 350.

⁹⁰⁴ Tirmizî, *Sünen*, Salât 281.

meseleyi karşı tarafın gözüyle bakarak halletmesidir. Şöyle ki kendisi İbn Ömer'den gelen *iki* hadîsten birinin zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte, şayet Hanefîlerin dediği gibi sahîh olsaydı yine de bu rivayet kullanılamazdı. Zira rivayetlerden biri İbn Ömer nezdinde Hz. Peygamber'in seferde namaz kılmadığını ispât ederken, diğeri ise bunu inkâr etmektedir. İspat inkâra müreccah addedildiği için tercihe şayan olan da odur. Şu husus gözden ırak tutulmamalıdır. Müellif mezkûr meselede yolculuk esnasında nafilâ namaz kılınabileceği görüşünü savunmasına karşın, İbn Ömer'in karşıt görüşünü doğru bir şekilde izah çabasına girişmiştir. Buradan net bir şekilde ortaya çıkan şey şudur ki, müellifin derdi sadece sorunlara çözüm bulmak değildir. Bilakis rivayetleri düzleminden çıkarmadan ve doğru anlaşılmasını sağlayarak bunu gerçekleştirmeye gayret etmiştir. Koyu bir taassubî bakışa sahip olmadan karşıt görüşlerin delillerini de irdeleyerek yapılan bu değerlendirmeler, müellifin fikrî altyapı olarak daha esnek bir bakış açısına sahip olduğuna, aksine katı bir Ehl-i hadîs çizgisi takip etmediğine dair de ipucu sunmaktadır.

3.3.1.2. Rivayetin Müşahedesi Açısından

Namazda tilâvet secdelerinin sayısı İslâm ulemâsı içerisinde tartışma konusu olmuştur.⁹⁰⁵ Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler ile Süfyân es-Sevrî ve İbn Hazm gibi ulemâ nezdinde bu sayı *on dört* olarak tespit edilmişken, Mâlikî mezhebinde genel kabul gören yaklaşıma göre ise *on birdir*. Hac, Sâd, Necm, İnşikâk ve 'Alak sûrelerindeki secde ifadelerinin yer aldığı âyetlerde ise tereddüt edilmiştir.⁹⁰⁶

İbn Huzeyme bu tartışmalara, mufassal sûrelerdeki âyetlerde tilâvet secdesinin durumunu işlediği bâbda değinmiştir. Buna göre,

"بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى ضِدِّ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يَسْجُدْ فِي الْمُفْصَلِ بَعْدَ هِجْرَتِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ."

⁹⁰⁵ Genel anlamda tartışmalar için bk. Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Sucûdü't-tilâveti me'ânihî ve ahkâmuhû*, thk: Fevâz Ahmed (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 39-101.

⁹⁰⁶ Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 4: 425; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 2: 352-358.

ifadeleriyle⁹⁰⁷ Hz. Peygamber'in hicretten sonra mufassal sûrelerde yer alan âyetlerde tilâvet secdesi yapmadığına ilişkin iddiaların reddi konusunda bir bâb açtığını belirtmiştir. Burada Ebû Hureyre'den gelen

"صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ فَوْقَ هَذَا الْمَسْجِدِ، فَقَرَأَ (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) فَسَجَدَ فِيهَا، وَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سَجَدَ فِيهَا."

hadîsini⁹⁰⁸ zikreder. Ebû Hureyre'nin hicretten uzun süre sonra Müslüman olduğuna ilişkin bir takım malumatlar zikreden İbn Huzeyme, mufassal sûrelerde tilâvet secdesinin gerekli olduğunu şu temellendirme üzerine yapar:

"أَنَّ الْمُحْبِرَ وَالشَّاهِدَ الَّذِي يَجِبُ قَبُولُ شَهَادَتِهِ وَخَبَرِهِ مَنْ يُحْبِرُ بِكَوْنِ الشَّيْءِ، وَيَشْهَدُ عَلَى رُؤْيَةِ الشَّيْءِ وَسَمَاعِهِ، لَا مَنْ يَنْفِي كَوْنَ الشَّيْءِ وَيُنْكِرُهُ، وَمَنْ قَالَ: لَمْ يَفْعَلْ فُلَانٌ كَذَا، لَيْسَ بِمُحْبِرٍ وَلَا شَاهِدٍ. وَإِنَّمَا الشَّاهِدُ مَنْ يَشْهَدُ وَيَقُولُ: رَأَيْتُ فُلَانًا يَفْعَلُ كَذَا، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ كَذَا. وَهَذَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ يَفْهَمُ الْعِلْمَ وَالْفِقْهَ"

“Haberinin ve şahadetinin kabul edilmesi gereken muhbir ya da şahit; bir şeyin vukû bulduğunu bildiren ya da bir şeyi duyduğuna ve gördüğüne şahitlikte bulunan kimsedir. Aksine; bir şeyin yokluğunu ya da olmadığını haber veren kimse değildir. Yani, “Falanca kimse bunu yapmamıştır” diyen kişi şahit ya da muhbir addedilemez. Şahit ancak, “Falancanın bunu yaptığını gördüm ve söylediğini işittim” diyen kişidir. Hadîsi ve fikhî anlayan bir kimse için bu aşikardır.”

Buna göre Ebû Hureyre Hz. Peygamber'den gördüğünü haber etmiştir. Dolayısıyla bir başka râvinin buna şahit olmadığını iddia etmesi hüküm olarak geçersizdir. Dolayısıyla ilmî açıdan zayıf bazı kimseler, Hz. Peygamber'in Medine'ye geldikten sonra mufassal sûrelerde tilâvet secdesi yaptığını görmeyen bazı sahâbenin aktarımları sebebiyle böyle bir ibadetin olmadığını düşünerek hata etmişlerdir.⁹⁰⁹

Mufassal sûrelerde tilâvet secdesinin varlığı, ulemâ nezdinde tartışılmış bir konu olmuştur. Sahâbeden; İbn Ömer, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b ile tâbiînden Sa'îd b. Müseyyeb, Hasen el-Basrî, Sa'îd b. Cübeyr, İkrime, Mücâhid, Tâvus (v. 106/725) ve 'Atâ

⁹⁰⁷ “Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'in Mufassal sûrelerde tilâvet secdesi yapmadığını söyleyenlere ait iddiaların aksine delalet eden rivayetlerin zikri ile alakalı bâb” Bk. İbn Huzeyme *Sahîh*, 1: 280.

⁹⁰⁸ “Şu mescidin üst kısmında Ebu Hureyre ile beraber namaz kıldım. Kendisi “إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ” âyetini okudu ve hemen tilâvet secdesi yaptı. Akabinde, “Bu âyeti okuduğunda, Resûlullah'ın (s.a.v.) secdeye gittiğini gördüm.” diye izahta bulundu.” Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 451.

⁹⁰⁹ İbn Huzeyme *Sahîh*, 1: 281.

(v. 114/732) mufassal sûrelerde tilâvet secdesinin yapılmasını kabul etmezler. Bu sûrelerde tilâvet secdesinin gerekliliğini savunanlar ise; Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Osman, Ebû Hureyre ile Ebû Hanîfe, Şâfîî, Süfyân es-Sevri ve Ahmed b. Hanbel gibi cumhûr ulemâdır.

Bir kısım ulemâ mezkûr muârazayı mufassal sûrelerdeki secde ifadelerinin mutlak manada huşu ve boyun eğme olarak algırlar ve tilâvet secdesine gerek olmadığını belirtirler.⁹¹⁰ Bahse konu sûrelerde tilâvet secdesini kabul edenlerden bir grub ise meseleye fazilet cihetiyle çözüm bulmaya çalışmışlar ve Râşid halifelerin benimsediği görüşlerin karşısında, diğer yaklaşımların makbul olamayacağını ifade etmişlerdir.⁹¹¹ Oysaki İbn Huzeyme tercih kriterleri noktasında daha objektif bir bakış ile meseleye yaklaşarak müşahedenin varlığı açısından çözüm arayışına girişmiştir. Müşahedeyi tercih için bir seçenek olarak görmek, ulemâ içerisinde de var olan bir kabuldür.⁹¹²

İbn Huzeyme'nin bâb başlığında "hicretten sonra" kaydını koşmasının bir arka planı mevcuttur. Zira ulemâdan bir kısım bahse konu müteâriz rivayetleri nesih mantığı içerisinde çözmeye çalışmışlardır. Bunlar; Hasen el-Basrî, 'Atâ, İbn Cüreyc ve Şâfîîlerden bir gruptur.⁹¹³ Ancak bu tespitler zayıf rivayetler üzerine bina edilmiş, ihtimalî ifadelerin ötesine geçememektedir.⁹¹⁴ Ayrıca İbn Huzeyme'nin özellikle Ebû Hureyre'nin Müslüman olduğu döneme vurgu yapması da tarihlendirme üzerinden nesih iddialarına bir cevap niteliğindedir.

Tahâvî bu meseleyi mufassal sûreleri ayrı ayrı ele alarak uzun bir şekilde tahlil etmiştir. İbn Huzeyme'nin değerlendirmelerde bulunduğu "وانشق القمر" âyeti özelinde yorumlamalarına bakıldığında ise Tahâvî'nin nesih iddialarına yaklaşımının İbn Huzeyme ile benzer olduğu görülmektedir. Ancak mufassal sûrelerde tilâvet secdesinin gerekliliği noktasında tercih ettiği usûlün farklı olduğu söylenebilir. Buna göre kendisi çözüm yolu olarak bu meselede varid olan rivayetlerin senet itibarıyla "tevatüren" gelmesini gerekçe

⁹¹⁰ İbn Teymiyye, *Sucûdü 't-tilâve*, 47.

⁹¹¹ Ebû Fadl Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu 'l-me 'ânî fi tefsîri Kur 'âni 'l-Kerîm ve seb 'i 'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi 't-turâsi 'l-arabî, 't.y.'), 15: 106-107; İbn Hacer, *Fethu 'l-Bârî*, 2: 555-556.

⁹¹² Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzunda Amidi'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri", *Uluslararası Seyfuddin Amidi Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2009), 528.

⁹¹³ el-Aynî, *Nuhabü 'l-efkar*, 5: 506.

⁹¹⁴ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 254.

gösterir. Yani kendisi tercih kriterlerinden isnad sayısındaki fazlalığı benimsemiştir.⁹¹⁵ Şâfî, nesih iddiasında bulunanların tutarsızlığını ifade ettikten sonra; mufassal sûrelerde tilâvet secdesinde bulunmanın vacip hükmü taşımadığını, dolayısıyla müteâriz gözüken rivayetlerin aslında gerçekte sıkıntılı olmadıklarını belirtir.⁹¹⁶ Dolayısıyla; tilâvet secdesini ifa edenler de, bundan uzak duranlar da yanlış yapmamıştır. Yani Şâfî mevzuu, İbn Huzeyme ya da Tahâvî gibi hakiki teâruz olarak görmemiş, zahiren var olan bu çelişkiyi de haml yöntemiyle çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.

Netice olarak ulemâdan bir kısmının kabul etmediği, bir kısmının ise farklı çözüm usûlleri ile halletmeye çalıştığı bir meselede İbn Huzeyme tercih yöntemi üzerinden mevzuya yaklaşarak râvinin müşahedesinin değerine atıfta bulunmuştur.

3.3.2. İsnada İlişkin Tercih Sebepleri

3.3.2.1. Râvinin Adalet ve Zabt Nitelikleri Açısından

Râvinin ahvâlinden kastedilen, adalet ve zabt yönünden durumlarını ifade etmektir. Müteâriz rivayetlerin tercih sebeplerinden biri de senette yer alan râvilerden birinin adalet ya da zabt itibarıyla diğerinden üstün olmasıdır.⁹¹⁷ Hadîslerdeki ihtilâfların sahîh rivayetler üzerinde vâki olduğu kabul edildiğinden, râviler arasında bu bağlamdaki bir tercih, daha çok hâfıza yönünden olmuştur. Zira adalet yönünden bir farklılık sıhhat noktasında da denk olmamayı gerektirebilir.

İbn Huzeyme kimi zaman râvi mukayesesini sonucunda hadîsler arasında tercihte bulunmuştur. Özellikle râvilerin hıfzına yönelik değerlendirmeler yapan müellif, hâfıza bakımından üstün olduğunu düşündüğü râviyi ötekine tercih etmiştir. Bu tercihlerini genel olarak “أحفظ من” kalıbıyla belirtmiştir. Örneğin sabah namazında kunût okunmasına dair, ‘Alâ b. Sâlih’in (v. 151-160), Zührî – Bera b. ‘Âzib kanalıyla aktardığı bir rivayette,

"القنوت في الوتر"

⁹¹⁵ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 358; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 2: 430.

⁹¹⁶ Şâfî, *İhtilâfü'l-hadis*, 489-490.

⁹¹⁷ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2: 198; el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 17-18.

lafızlarının⁹¹⁸ yer aldığına dikkat çeken İbn Huzeyme, rivayetteki lafzın "الفجر" olması gerekirken yazım hatası yapılarak "الوتر" şeklinde nekledildiğini söyler. Müellif buna delil olarak Süfyân es-Sevrî tarikiyle gelen ve Berâ b. 'Âzib'e dayanan,

"القنوت في الفجر"

rivayetini⁹¹⁹ verir. Dolayısıyla 'Alâ b. Sâlih ile Süfyân es-Sevrî metinleri arasında bir tenâkuz söz konusu olmuştur. İbn Huzeyme burada görüşünü Abdurrahman b. Ebî Leylâ'dan (v. 219/834) alıntılararak,

"فَسُفْيَانُ التَّوْرِيُّ أَحْفَظُ مِنْ مَائَتَيْنِ مِثْلِ الْعَلَاءِ بْنِ صَالِحٍ."

şeklinde⁹²⁰ belirterek, hâfıza konusunda Süfyân'ın 'Alâ'dan *iki yüz* kat daha üstün olduğunu ifade eder.⁹²¹

Kûfeli bir şeyh olarak tavsif edilen 'Alâ b. Sâlih hakkında çok fazla bilgi yoktur. Hicri 151-160 seneleri arasında vefat etmiştir. Sika vasfıyla nitelenmiş ve Ebû Dâvud tarafından tevsîk edilmiş bulunsa da, "la be'se bihi" şeklinde değerlendirmeler de olmuştur.⁹²² Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin Süfyân es-Sevrî ile 'Alâ arasındaki mukayesesi bir yönüyle mantıklı gözükmektedir. Ancak burada fikrî ve mezhebî tasarrufların ya da ayrışmaların etkisinin de olduğu açıktır. Zira aynı hadîse dayanarak Hanefîler vitir namazında da kunût okunabileceğini ifade etmişlerdir. Şâfiîler ise sabah namazının son rekatından sonra kunûtu caiz görmektedirler.⁹²³ İbn Huzeyme'nin hatalı rivayette bulunduğu şeklinde itham ettiği 'Alâ b. Sâlih'in Kûfeli olması da kendisinin ona mesafeli yaklaşmasına nedenmiş gibi gözükmektedir. Netice olarak Süfyân es-Sevrî'nin, râvi meziyetleri bakımından 'Alâ'dan üstün olduğu bir gerçektir. Ancak İbn

⁹¹⁸ "Kunut vitir namazında yapılır."

⁹¹⁹ "Kunut sabah namazında yapılır."

⁹²⁰ "Süfyân es-Sevrî, hafıza yönüyle 'Alâ b. Sâlih gibi iki yüz kişiden daha güçlüdür."

⁹²¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 153.

⁹²² ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 154; Ebû Mu'âti en-Nûrî, *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1992), 2: 333.

⁹²³ Konuya dair görüşler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. el-Velid b. Abdurrahman, *el-Kunût fi'l-vitr* (Riyad: Daru İbnü'l-Esîr, 't.y.'), 49-65.

Huzeyme'nin de buradan yola çıkarak kendi eğilimlerini destekleme ve sağlamasını yapma yoluna gittiği de ortadadır.

İbn Huzeyme'nin "أَحْفَظُ مِنْ مَائَتَيْنِ" şeklindeki mukayese ve tercihinine dair bir başka örnek de Hz. Peygamber'in imâm ve müezzinlere rahmet dilemesine ilişkin rivayettir. Burada, yukarıda izah edildiği üzere herhangi bir fikhî ayrışma doğuracak bir problem yoktur. Rivayetlerin A'meş tarikinde ifade

"الإِمَامُ صَامِنٌ، وَالْمُؤَدِّنُ مُؤَقَّرٌ، اللَّهُمَّ ارْشِدِ الْأَئِمَّةَ، وَاعْفِرْ لِلْمُؤَدِّينِ"

şeklinde iken,⁹²⁴ Muhammed b. Sâlih tarikinde ise

"ارْشَدَ اللَّهُ الْأَئِمَّةَ، وَعَفَرَ لِلْمُؤَدِّينِ"

olarak⁹²⁵ gelmektedir. Bu rivayetlerin akabinde İbn Huzeyme,

"الْأَعْمَشُ أَحْفَظُ مِنْ مَائَتَيْنِ مِثْلَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ."

diyerek⁹²⁶ A'meş tarikini öncelemektedir. İlk bakışta böylesi bir açıklamanın gerekçesi akıllara hemen gelmese de, muhtemelen dua rivayetlerinde lafza daha fazla dikkat edilmesi⁹²⁷ sebebiyle müellifin doğru metni bulma çabası yatmaktadır.

Kuru üzüm ve hurma gibi hububat türü ürünlerin zekatının beş "vesk"⁹²⁸ ulaşmadığı takdirde bunlardan zekat alınmaması gerektiğini belirten İbn Huzeyme; konuya dair, biri Muhammed b. Müslim et-Tâifî (v. 209/824) diğeri de İbn Cureyc'den olmak üzere *iki* nakil verir. İbn Cureyc rivayetinde bahse konu ürünler arasında "الحُلُو" yani tatlı hurma da sayılmaktadır. İbn Huzeyme bu ziyadenin sahîh olduğunu düşündüğü için,

"يَعْنِي بِالْحُلُوِّ التَّمْرَ وَهَذَا هُوَ الصَّحِيحُ، لَا رَوَايَةَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الطَّائِفِيِّ، وَابْنُ جُرَيْجٍ أَحْفَظُ مِنْ عَدَدِ مِثْلِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ."

⁹²⁴ "“İmâm mü'minleri kollayıp gözeten, müezzin ise güvenilen kimsedir. Allah'ım sen imâmları doğruya ilet, müezzinleri de bağışla.” Bk. Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 32; Tirmizî, *Sünen*, Salât 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 132.

⁹²⁵ "Allah imâmları doğruya ilet, müezzinleri de bağışlasın." Bk. Abdurrezzak, *Musannef*, 1: 477.

⁹²⁶ "A'meş, hafıza yönüyle Muhammed b. Ebû Sâlih gibi iki yüz kişiden daha güçlüdür." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 16.

⁹²⁷ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1: 234-239; el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 2: 685.

⁹²⁸ Vesk: Bir deve yükü ya da altmış sa'lık yani 62400 dirhemlik (165 litre) bir ölçü birimini ifade eder. Mehmet Erodğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 605.

diyerek Muhammed b. Müslim et-Tâifî rivayetinde böyle bir ziyadenin bulunmadığını, buna karşın İbn Cüreyc'in Muhammed b. Müslim gibi isimlerden hâfızasının çok daha kuvvetli olması sebebiyle tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.⁹²⁹ Muhammed b. Müslim, Buharî'nin rivayetlerine ta'likan yer verdiği ve Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının kendisinden hadîs dinlediği bir isimdir. Bununla birlikte İbn Hacer, zaman zaman onun hâfıza zayıflığına işaret etmekte,⁹³⁰ Zehebî ise onunla alakalı olarak, "tevsîk edilmesine rağmen ezberinde gevşek olduğunu" söylemektedir.⁹³¹ Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin İbn Cüreyc'i öncelmesi ulemanın yorumlamaları muvacehesinde hatalı değildir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Huzeyme râvinin halleri açısından tercihlerinde genel olarak hıfza öncelik vermiştir. Ancak nadiren de olsa râvinin adaletine işaret eden hususlar sebebiyle de tercihte bulunduğu vâkidir. Ferkad es-Sebehî'den nakledilen (v. 131/748) ve ihramlı bir kimsenin, üzerine kokusuz yağ sürmesine cevaz verildiğini belirten bir rivayeti kullanan İbn Huzeyme, Ferkad'ın bu hadîsi merfû olarak duyduğu konusundaki endişesini dile getirir. Söz konusu endişesini gidermek için araştırma yaptığını söyleyen İbn Huzeyme; mezkûr uygulamanın Hz. Peygamber'e değil, İbn Ömer'e ait olduğunu; Mansûr b. Mu'temir'den (v.?) gelen bir haberle tespit etmiştir. Buradan sonra müellif,

"وَمَنْصُورُ بْنُ الْمُعْتَمِرِ أَحْفَظُ وَأَعْلَمُ بِالْحَدِيثِ وَأَتَقُّ مِنْ عَدَدٍ مِثْلِ فَرْقَدِ السَّبَّحِيِّ."

sözleriyle Mansûr'un Ferkad'ten gerek hâfıza gerekse güvenilirlik olarak daha kuvvetli bir râvi olduğuna işaret etmiştir.⁹³²

Adaletle yönelik kusurların büyük bir kısmı, rivayetin de sıhhatini ciddi oranda düşüren unsurlardandır. İbn Huzeyme'nin Ferkad'ın güvenilirliğine dair yaptığı bu tespitin arka planını görmek gerekmektedir. Tam ismi Ferkad b. Ya'kûb es-Sebehî olan bu kimse, Kütüb-i Sitte içerisinde sadece Tirmizî ve İbn Mâce'nin kendisinin

⁹²⁹ "Hulv ile kastedilen hurmadır ve doğru olan da budur. Bu konuda Muhammed b. Müslim et-Tâifî'ye ait bir rivayet mevcut değildir. (Zaten olsa bile) İbn Cüreyc, hafıza yönüyle Muhammed b. Müslim gibi pek çoklarından daha güçlüdür." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 36-37.

⁹³⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 9: 416.

⁹³¹ ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 176.

⁹³² "Mansûr b. Mu'temir; hafıza, hadis bilgisi ve itkan yönüyle Ferkad es-Sebehî gibi pek çoklarından daha güçlüdür." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 185.

rivayetlerine başvurduğu bir râvidir. Buhâri, onun rivayetlerini “Menâkîh” arasında zikreder.⁹³³ Bununla beraber Yahyâ b. Ma‘în onu tevsîk ederken, İbn Hacer ise “saduktur ancak leyyinü’l-hadîs olup çok hata eder.” şeklinde değerlendirmelerde bulunur.⁹³⁴ Öyle anlaşılıyor ki onun adaletine ilişkin eleştiriler, adalet vasfının mürûet yanıyla alakalıdır. Zira Hasen el-Basrî birgün onu yün bir cübbe giymiş halde görünce, “Eğer sen Allah’ın sana affını idrak etseydin, o cübbeyi hemen yakardın” demiştir.⁹³⁵ Ferkad’in buna benzer hadîs ehlinin mürûet bahsinde ele aldığı ve bir râvide hoş karşılamadığı hasletleri sebebiyle İbn Huzeyme’nin güvenilirlik noktasında Mansûr b. Mu‘temir’i daha faziletli bulması muhtemeldir.

Râvinin ahvâli açısından tercih kriterlerine örnek olarak gösterilebilecek bir diğer başlık da râvinin Müslüman oluş tarihine ilişkindir. Hadîsi tahammül aşamasında râvi için İslâm şartı aranmamıştır. Ancak hadîsi rivayet aşamasında, Müslüman olmak zorunludur. Yani kişi Müslüman olmadan evvel duyduklarını, Müslüman olduktan sonra aktarabilir.⁹³⁶ Aynı şekilde İhtilâfü’l-hadîs ilmi açısından bakıldığında, râvinin Müslüman oluşunun önceliği tercih sebepleri arasında zikredilmiştir. Meselenin içeriği ve boyutlarına göre, kimi zaman râvinin İslâm’a önceden girmesi müreccah iken bazen de sonradan Müslüman olması tercih sebebi olabilir.

Sahîh’te mestler üzerine mesh meselesinde benzer bir durumla karşılaşan İbn Huzeyme, râvinin İslâmiyet’i kabulünün tarihlendirmesi üzerinden bir tercihte bulunarak müteâriz hadîsleri uzlaştırmıştır. Bu başlık altında tercih bahsi sınırları içerisinde tartışılan temel problem ise mestler üzerine meshin hükmünün kaldırılıp kaldırılmamasıyla alakalıdır. Müellif,

"بَابُ ذِكْرِ مَسْحِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى الْخُفَّيْنِ بَعْدَ نُزُولِ سُورَةِ الْمَائِدَةِ، ضِدَّ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِثْمًا مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ قَبْلَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ."

⁹³³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, thk: Haşim en-Nedvî (Dâiratü’l-meârifî’l-Osmâniyye, 2009), 7: 592.

⁹³⁴ Ebû Amr Nureddin b. Ali, *Tuhfetü’l-lebîb bimen tekelemme fihim el-Hâfiz İbn Hacer mine’r-ruvâti min ğayri Takrîb* (Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 2010), 2: 7.

⁹³⁵ ez-Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 3: 480.

⁹³⁶ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 226, 228; Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Mûkuza fî mustalahi’l-hadîs* (Dâru Uhud, 1994), 51-52; Abdullah Aydınlı, “Adâlet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 344.

isminde bir bâb açarak⁹³⁷ mestler üzerine meshin abdesti emreden Mâide Sûresi'nin 6. âyetinden sonra da uygulandığını, ancak bazı kimselerin bunu kabul etmeyerek mest kullanımının mezkûr âyetlerin nüzulünden önce yapıldığı zannına kapıldıklarını söyler.⁹³⁸

Mestin, abdest âyetinden önce ya da sonra uygulanıyor olması bizatihi hükmünün devamı ile ilgilidir. Zira bahse konu âyetin⁹³⁹,

"فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ."

kısımında "وَأَرْجُلَكُمْ" kelimesinin fethalı ya da kesreli okunması üzerinden, ayakların yıkanması ve meshine ilişkin farklı hükümler çıkarılmıştır.⁹⁴⁰ Buna göre, fethalı okunduğunda ayakların yıkanması, kesreli okunduğunda ise meshedilmesi gibi bir mana verilebilmektedir. Bu kısımda "وَأَرْجُلَكُمْ" kelimesini kesreli okuyanların kim olduğunun bilinmesi, İbn Huzeyme'nin izahlarının da anlam kazanmasını sağlayacaktır. Sahâbe arasında; Hz. Ali, İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik'e atfedilen bu görüşün⁹⁴¹ sonraki dönemlerde temsilcileri; Şîa ve Havâric olmuştur.⁹⁴² Dolayısıyla abdest âyeti ile ayağa meshedilmesi emredildiği için de onlara göre mestler üzerine mesh neshedilmiştir.⁹⁴³

İbn Huzeyme nesih görüşünü kabul etmez. Cerîr b. Abdullâh b. Câbir el-Becelî'den (v. 51/671) nakledilen bir rivayet zikreder. Buna göre Cerîr, Hz. Peygamber'i abdest âyetinin nüzulünden sonra da meshederken görmüştür.⁹⁴⁴ Oysaki yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Abbâs'tan gelen,

⁹³⁷ "Nebî'nin (s.a.v.) Mâide Suresi'nin (abdest ayeti) nüzûlünden önce mestler üzerine meshettiğini iddia eden kimselerin aksine, O'nun (s.a.v.) Mâide Suresi'nin nüzûlünden sonra da mestler üzerine meshettiğine dair rivayetin zikri ile alakalı bâb" Müellifin mesh özelinde tercih yöntemini kullanım şekillerine ilişkin *Sahîh*'teki malumatın tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 94-95.

⁹³⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 94-95.

⁹³⁹ (Namaz kılmaya kalkacağınız zaman) yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Mâide 5/6.

⁹⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Ulya Özek, "Mâide Sûresi 6. Âyet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013).

⁹⁴¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk: Sadettin Ünal (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 1: 81; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Âlemü'l-kütüb, 2003), 8: 195-198.

⁹⁴² Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983).

⁹⁴³ Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1981), 3: 51.

⁹⁴⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 94.

"مَسَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخُفَّيْنِ فَسُئِلَ أَقْبَلَ الْمَائِدَةَ أَوْ بَعْدَهَا فَقَالَ وَاللَّهِ مَا مَسَحَ بَعْدَ الْمَائِدَةِ..."

rivayetine⁹⁴⁵ göre hareket eden bir kesim ise mest uygulamasının hükmünün kaldırıldığını söylemektedirler. İbn Huzeyme'nin,

"مَنْ زَعَمَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّمَا مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ قَبْلَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ."

dediği grup da bunlar olmalıdır.

İbn Huzeyme'nin tercih yöntemine başvurduğu yer, kendisinin kullandığı Cerîr rivayeti ile Abdullah b. Abbâs'tan gelen haber arasındadır. Müellif; Cerir rivayetini öncelemesi ve kabul etmesine gerekçe olarak, onun abdest âyetinden sonra Müslüman olmasını gösterir. Zira bizzat Cerîr'in kendi ifadesi ve sonradan gelen ulemânın da tespitleriyle o, abdest âyetinin nüzulünden sonra Müslüman olmuştur.⁹⁴⁶ Dolayısıyla müellif; râvinin Müslüman oluşunu, rivayetin hükmünün kaldırılmadığı noktasında delil kabul etmiş ve tercihinin gerekçelendirmesini de bunun üzerinden yapmıştır. İbn Huzeyme'nin bu şekildeki yorumlaması Ehl-i sünnet ulemâsının genel kabulüdür.⁹⁴⁷

3.3.2.2. Râvi Sayısı Açısından

Tercih sebeplerinden bir diğeri, iki rivayetten birinin senet itibarıyla fazla tarihinin bulunmasıdır. Farklı tarikleri olan bir metin, sıhhati noktasında güven telkin eder. Bu şekilde hem rivayetin hem de râvilerin kontrolü kolaylaşır. Ayrıca farklı varyantlar farklı içerikler anlamına da gelebildiği için; ziyadeler, farklılıklar ya da sebab-i vürûda ilişkin bilgiler de dahil olmak üzere birçok açıdan fayda sağlamaktadır. Dolayısıyla hadîs ulemâsı nezdinde senet sayısı bakımından üstün olan bir rivayet diğere tercih edilir.

İbn Huzeyme'nin tercih bahsinde ele alınabilecek ilk uygulaması namaz kılanın önünden geçilmesi durumunda namazın akıbetine ilişkindir. Özellikle rivayetlerdeki farklılıklar sebebiyle, musallînin önünden geçen eşeğin namazı bozup bozmadığı İbn

⁹⁴⁵ “(İbn Abbâs): ‘Allah’ın Resûlü (s.a.v.) mestler üzerine meshetti.’ dedi. Bunun üzerine kendisine, ‘Mâide Suresi’nden önce mi yoksa sonra mı?’ diye soruldu. Bunun üzerine o; ‘Vallahi Mâide Suresi nazil olduktan sonra meshetmedi...’ diye karşılık verdi.” Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 323; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk: Hamdî b. Abdulmecîd (Musûl: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983), 11.

⁹⁴⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 94.

⁹⁴⁷ et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 81-86.

Huzeyme tarafından işlenmiştir. Bu tartışmalara; namaz kılan kimsenin önünden kadın, köpek ve eşeğin geçmesi durumunda namazın bozulduğuna ilişkin rivayet temel teşkil eder. Mezkûr mesele, hem rivayetlerin senet ya da metin itibarıyla sıhhat durumu, hem de ilgili hadîslerin yorumlamaları açısından farklı görüşlere açık bir alan olmuştur.⁹⁴⁸ İbn Huzeyme'nin burada ele aldığı kısmı ise eşeğin namaz kılan kimsenin önünden geçmesi halinde namazın durumuna dair müteâriz rivayetlerdir.

Konuyu,

"بَابُ ذِكْرِ خَبَرِ رُؤْيِي فِي مُرُورِ الْحِمَارِ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّيِّ"

isimli bâb altında işleyen⁹⁴⁹ müellif, değerlendirmelerini iki temel argüman üzerine oturtmuştur. İlk olarak; kadın, köpek ya da eşeğin bu hükmün dışında kalıp kalmadığını konu edinmiştir. Zira bahse konu bâbda,

"يُقْطَعُ الصَّلَاةُ الْكَلْبُ وَالْمَرْأَةُ الْحَائِضُ."

hadîsine⁹⁵⁰ yer vermiş ve burada eşeğin zikredilmediğini söylemiştir. İkinci olarak konuya dair rivayetlerden bir kısmının yanlış yorumlanmasından ötürü ortaya çıkan anlam kaymaları üzerinde durularak çözüm önerileri sunmuştur. Son olarak ise bir kısım rivayetlerde var olan mutlak manadaki tenâkuz giderilemediği için tercih yöntemini benimsemiştir.

İbn Huzeyme'ye göre yukarıda aktarılan,

"يُقْطَعُ الصَّلَاةُ الْكَلْبُ وَالْمَرْأَةُ الْحَائِضُ"

hadîsi, içerisinde eşeğin de bulunduğu rivayetlere zıt değildir. Zira konuyu anlatan hadîslerin bir kısmında eşeğin zikredilmemesi, rivayetlerin farklı zamanlarda ya da farklı durumlarda söylenmiş olmasıyla açıklanabilir. Nitekim kimi rivayetlerde de sadece hayızlı kadının namazı bozduğunu belirten nakiller mevcuttur.⁹⁵¹

⁹⁴⁸ Bu konuda yapılmış müstakil bir çalışma da mevcuttur. Bk. Fatih Mehmet Yılmaz, "Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 22 (2018): 1416-1454.

⁹⁴⁹ "Namaz kılan kimsenin önünden eşeğin geçmesi hakkında rivayet edilen haberin zikri ile alakalı bâb" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 22.

⁹⁵⁰ "Eşek ve hayızlı kadın (ın namaz kılanın önünden geçmesi) namazı bozar." Bk. İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-salât 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 347.

⁹⁵¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 22.

Meselenin odak noktası olan ikinci kısımda ise musannif, eşeğin namaz kılanın önünden geçmesiyle namazın bozulmadığına dair rivayetlere ayırır.⁹⁵² İbn Huzeyme'ye göre bu rivayetlerden bir kısmı yanlış yorumlanmış ve üzerine hatalı hüküm bina edilmiştir. Kendisi konuyu izah kabilinden öncelikle,

Ya'kub ed-Devrakî – Abdurrahman b. Mehdî – Mâlik – Zührî – İbn Abbâs
Tarikiyle

"وَمَرَّتْ الْأَتَانُ بَيْنَ يَدَيْ النَّاسِ، فَلَمْ يَقْطَعْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةَ."

hadîsini⁹⁵³ zikreder. Görüldüğü üzere bu hadîsin zâhirine bakıldığında Hz. Peygamber insanların arasında dolaşan eşek sebebiyle kimsenin namazını iade etmesini istememiştir. Müellife göre bu hadîs yanlış anlaşılmıştır. Zira, Hz. Peygamber mezkûr olayda eşeği görmemiştir.⁹⁵⁴ Dolayısıyla yapılması gereken Hz. Peygamber'in görmemesi sebebiyle bir uyarıda bulunmadığı meselede sükut yerine, konuya dair var olan sahîh rivayetlere dayanmaktır.⁹⁵⁵ Bu izahın akabinde,

Şu'be – Hakem – Yahyâ b. el-Cezzâr – Suheyb – İbn Abbâs tarikiyle

"جِئْتُ أَنَا وَعُغْلَامٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ عَلَى جِمَارٍ أَوْ جِمَارَيْنِ، فَمَرَزْتُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُصَلِّي فَلَمْ يَنْصَرِفْ."

hadîsini⁹⁵⁶ nakleder. Metinde geçen,

"فَمَرَزْتُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ."

ifadesi İbn Huzeyme'ye göre zahiren Rasulullah'ın önünden eşekle geçmek anlamına gelmektedir. Müellif,

⁹⁵² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 24.

⁹⁵³ "Bir dişi eşek, namaz kılan insanların önünden geçti. Fakat bu durum onların namazlarını bozmadı." Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzibü'l-âsâr* (Dimeşk: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1995), 297; el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 3: 195.

⁹⁵⁴ "Eşeğin saflar arasında otlandığı ya da gezindiğini Nebî'nin (s.a.v.) görmesine ilişkin bu haberde bir bilgi mevcut değildir." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 23.

⁹⁵⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 22.

⁹⁵⁶ "Ben ve Benû Hâşim'den bir çocuk bir ya da iki eşekle geldik/geldim. Hz. Peygamber namaz kılarak önünden geçtik/geçtim. Ancak o namazına devam etti/ayırılmadı." Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 252; et-Taberî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12: 201.

"وَهَذِهِ اللَّفْظَةُ تَدُلُّ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ نُزُولِهِ عَنِ الْحِمَارِ."

cümlesinden anlaşıldığına göre İbn Abbâs önce eşeğinden inmiş daha sonra Hz. Peygamber'in önüne geçmiştir.⁹⁵⁷

Konuya dair müteâriz gözüken rivayetlerin bir kısmını hadîslerin farklı varyantlarını temin ederek, diğer bir kısmını da metinler üzerindeki yanlış yorumlamaları gidererek çözüme kavuşturmaya çalışan İbn Huzeyme, son olarak tercih yöntemini kullanır. Şöyle ki, senedini tam bir şekilde vermediği Şu'be rivayetlerinin Ubeydullah b. Mûsâ tarikinde,⁹⁵⁸ tevil edilemeyecek ölçüde net bir şekilde İbn Abbâs'ın eşekle birlikte Hz. Peygamber'in önünden geçtiği belirtilmektedir. İbn Huzeyme bu teâruzu tercih yöntemiyle halleder. *Sahîh*'te yer verdiği

"وَالْحُكْمُ لِغَبِيدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ مُحَالٌ لَا سِيَّما فِي حَدِيثِ شُعْبَةَ. وَلَوْ خَالَفَ مُحَمَّدَ بْنَ جَعْفَرٍ عَدَدٌ مِثْلُ غَبِيدِ اللَّهِ فِي حَدِيثِ شُعْبَةَ لَكَانَ الْحُكْمُ لِمُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمُ."

ifadeleriyle Ubeydullah b. Mûsâ rivayeti şayet Muhammed b. Ca'fer rivayetine teâruz teşkil etse, bu durumda sayı bakımından üstün olması sebebiyle Muhammed b. Ca'fer tarihinin tercihe şayan olacağını dile getirir.⁹⁵⁹ Şurası da unutulmamalıdır ki Şu'be bu hadîsi Ubeydullah b. Mûsâ dışında; Muhammed b. Ca'fer, Hafs b. Ömer, Yahyâ b. Sa'îd gibi farklı isimlerden de dinlemiş olmasına karşın hiçbirinde mezkûr husus söz konusu değildir.

Ubeydullah b. Mûsâ Kütüb-i Sitte müelliflerinin kendisinden hadîs dinlediği tebeu't-tâbiînün küçüklerinden olup 128 senesinde vefat etmiştir. Her ne kadar hakkında teşeyyu' iddiaları olsa da sika bir râvidir. Şu'be'den hadîs dinlediği de bilinmektedir.⁹⁶⁰ Muhammed b. Ca'fer ise Gunder lakabıyla tanınmakta olup, 193 senesinde vefat etmiştir. Şu'be'nin üvey oğlu olan Muhammed, Şu'be hayatta olduğu sürece sadece ondan hadîs

⁹⁵⁷ "Bu lafız; İbn Abbâs'ın, eşekten indikten sonra Resûlullâh'ın (s.a.v.) önünden geçtiğine işaret eder." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 23.

⁹⁵⁸ et-Taberî, *Tehzibü'l-âsâr*, 1: 297.

⁹⁵⁹ "Muhammed b. Cafer yerine Ubeydullâh b. Mûsâ rivayetiyle hükmetmek, özellikle de Şube hadîsinde, imkansızdır. Şayet Muhammed b. Cafer, –Şube hadîsinde– Ubeydullâh gibi pek çok isme muhalefet etse dahi, yine de hüküm Muhammed b. Cafer'i diğerlerine öncelemek şeklinde olur." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 24.

⁹⁶⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, 9: 553-555.

yazmıştır.⁹⁶¹ Dolayısıyla İbn Huzeyme aynı konuda varid olmuş hadîsler içerisinde senedinin çokluğu bakımından Muhammed b. Ca'fer'in rivayetini tercih etmiştir.

İbn Huzeyme'nin bu mesele özelinde kendi sistematığı ve kabulleri içerisinde tutarlı bir yol takip ettiği söylenebilir. İlk olarak farklı tarikler üzerinden konunun sınırlarının belirlenmesi, akabinde yanlış yorumların önüne geçilmesi ve hakiki ihtilâfın olduğu yerde de senet sayısının fazlalığı düşünülerek tercihte bulunulması çözüm odaklı, kural koyucu bir yaklaşımdır. Ancak burada mutlak surette değinilmesi gereken birkaç husus vardır. Öncelikle köpek ve eşek dışında, domuz ve kedinin de geçmesiyle namazın bozulacağına dair hiç bir malumata yer vermemesi düşündürücüdür. Keza kadın dışında Yahudi, Hristiyan ve Mecusî'nin namaz kılanın önünden geçmesi mevzuu da bu meyanda zikredilebilecekken İbn Huzeyme hiçbir izah çabasına girişmemiştir. Keza hadîste geçen "yekta'u" fiilinin anlamlandırılmasındaki ihtilâflara da hiç değinilmemiştir.⁹⁶² Tüm bunların dışında nesih iddiasında bulunanların görüşlerini kabul etmediğinde bunu ifade etmekten çekinmeyen İbn Huzeyme, namaz kılan kimsenin önünden geçilmesi meselesinde nesih iddiaları mevcut olduğu halde⁹⁶³ en ufak bir telmihte dahi bulunmamıştır. Bahse konu bu tasarruflar müellifin mezkûr rivayet ve tartışmalardan haberdar olmadığı şeklinde yorumlanabilirse de, muhtemelen İbn Huzeyme kendisi de net bir sonuca ulaşamamış ya da temellendirmesini sağlam kılamamıştır. Zira; kadın, eşek ve köpeğin musallînin önünden geçmesine dair rivayetlerin sahîh olduğunu ve bunlar varken daha fazla yorum ve fetva verilmeyeceğini belirtmesi,⁹⁶⁴ aynı şekilde bazı rivayetlerde eşeğin Hz. Peygamber'in önünden değil de ashabın önünden geçtiğini Hz. Peygamberin sütresinin de onların sütresi kabul edilmesi gerektiğini belirtmesi⁹⁶⁵ zorlama yorumlamalar gibi gözükmektedir. Dolayısıyla kendisi; Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Hasen el-Basrî, ve Zâhirîler'in⁹⁶⁶ benimsemiş olduğu mezkûr unsurların, namaz kılan bir kimsenin önünden geçmeleri halinde namazın bozulacağı

⁹⁶¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali İbn Mencûye, *Ricâlü Sahîhi Müslim*, thk: Abdullah el-Leysî, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1987), 2: 169; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 25: 5.

⁹⁶² Bahse konu ihtilâflar için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 325-327; el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 4: 279.

⁹⁶³ Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, 251-252.

⁹⁶⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 22.

⁹⁶⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 25.

⁹⁶⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 320.

görüşünü benimsemiştir. Bunlar, rivâyetlerde geçen, “Kat” ifadesini zâhirine göre değerlendirip ilgili kelimeyi, “Namazı bozmak” şeklinde anlamışlardır.

İbn Huzeyme'nin tercih bahsi kapsamında değerlendirdiği bir diğer mevzuda râhile üzerinde namaz kılınmasına ilişkindir. Mezkûr mesele kılınacak namazın; farz, vitir ve nafilâ olmasına göre farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Ayrıca musallînin seferî ya da mukîm; râhilenin ise binek, gemi ya da çadır/ev olması gibi farklı zaviyelerden mütalâa edilmiştir. Müellifin çözüm arayışına girdiği kısım ise râhile üzerinde vitir namazı başlığıdır.

İlk olarak,

"بَابُ إِبَاحَةِ الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ فِي السَّفَرِ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِالْمُصَلِّي الرَّاحِلَةُ، ضِدَّ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ حُكْمَ الْوُتْرِ حُكْمُ الْفَرِيضَةِ، وَأَنَّ الْوُتْرَ عَلَى الرَّاحِلَةِ غَيْرُ جَائِزٍ كَصَلَاةِ الْفَرِيضَةِ."

ismini taşıyan bir bâb oluşturan⁹⁶⁷ müellif, vitir namazını farz namazlar gibi kabul ederek onun da râhile üzerinde kılınmayacağını savunanların hata ettiklerini dile getirir. Buna mukabil kendisi ise bu şekilde namaz kılmanın caiz olduğunu belirtir. Bu başlık altında İbn Ömer'den nakille Hz. Peygamber'in farz namazları binek üzerinde kılmamakla birlikte, nafilâ namazları ve vitri kıldığına dair bir rivayet verir. Bu kısa ve net girişten sonra ise,

"بَابُ ذِكْرِ خَبْرٍ غَلِطَ فِي الْإِحْتِجَاجِ بِهِ بَعْضُ مَنْ لَمْ يَتَّبِعْ الْعِلْمَ مِمَّنْ زَعَمَ أَنَّ الْوُتْرَ عَلَى الرَّاحِلَةِ غَيْرُ جَائِزٍ"

diyerek⁹⁶⁸ ilimde derinleşmemiş bazı kimselerin râhile üzerinde vitir kılınmasının caiz olmadığına ilişkin hatalı delillendirmelerine karşı savunusunu yapar. Buna göre karşıt görüş sahipleri; Câbir b. Abdullah'tan nakledilen ve Hz. Peygamber'in sadece nafilâ namazları binek üzerinde kıldığını, farz ve vitri ise kılmadığını ifade eden bir hadîsi delil olarak kullanmaktadırlar.

⁹⁶⁷ “Vitir namazının farz hükmünde olduğunu ve râhile üzerinde vitir kılmanın tıpkı farz namazlardaki gibi caiz olmayacağını iddia edenlerin görüşlerinin aksine, yolculukta –binitî/râhile, musalliyi her ne tarafa yönlendiriyor olursa olsun– üzerinde vitir kılmanın mübahlığıyla alakalı bâb.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 249.

⁹⁶⁸ “Râhile üzerinde vitir kılmanın caiz olmadığını iddia eden ilimde derinleşmemiş bazı kimselerin, kendisinden hüküm çıkarmakta hata ettikleri haberin zikri ile alakalı bâb” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 249.

Meseleyi izah sadedinde bahse konu iki rivayetin de sahîh olduğu ve bir zıtlık içermediği şeklinde bir giriş yapan İbn Huzeyme, her iki sahabînin de Hz. Peygamber'den farklı zaman dilimlerinde bu fiili gördüklerine dair beyanda bulunur.⁹⁶⁹ Dolayısıyla Müslüman bireye düşen görev, bunlardan hangisini yapmak daha uygunsa onu seçmesidir. Zira müellife göre bahse konu iki rivayetteki ihtilâf “مِنْ اِخْتِلَافِ الْمُبَاحِ” yani caiz olan bir ihtilâftır. Dolayısıyla İbn Huzeyme, bu problemi zâhirî kabul etmiş, İbn Ömer ve Câbir b. Abdullah rivayetlerini haml yöntemi çerçevesinde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Tercih yöntemini ise mezkûr meselede nesih iddiasında bulunanlar için kullanmıştır. Şöyle ki, kimilerine göre Hz. Peygamber râhile üzerinde vitri, bu namazın hükmü muhkemleşmeden ikame etmiştir. Vitrin vacipliği netleştikten sonra ise kılmamıştır. Dolayısıyla burada bir nesih söz konusudur.⁹⁷⁰ Ancak İbn Huzeyme bu yorumlamayı,

"وَأَمَّا يُتْرَكُ بَعْضُ خَبْرِهِ بِبَعْضٍ إِذَا لَمْ يُمَكِّنِ اسْتِعْمَاهُمَا جَمِيعًا وَكَانَ أَحَدُهُمَا يَدْفَعُ الْآخَرَ فِي جَمِيعِ جِهَاتِهِ، فَيَجِبُ حِينَئِذٍ طَلْبُ النَّاسِخِ مِنَ الْخَبْرَيْنِ وَالْمَنْسُوخِ مِنْهُمَا، وَيُسْتَعْمَلُ النَّاسِخُ دُونَ الْمَنْسُوخِ."

ifadeleri ile açık bir şekilde reddeder.⁹⁷¹ Zira iki hadîsten birine nâsîh diğere mensûh denilebilmesi için rivayetlerden birinin kullanımının tamamen ortadan kalkması gerekmektedir. Bu izahın ardından muhâlif görüşün argümanlarını da kullanan müellif, işte tam bu noktada tercih yöntemine başvurmuştur. Kendisi şöyle der:

"لَوْ جَازَ لِأَحَدٍ أَنْ يَدْفَعَ خَبْرَ ابْنِ عُمَرَ، بِخَبْرِ جَابِرٍ، كَانَ أَجْوَزَ لِآخَرَ أَنْ يَدْفَعَ خَبْرَ جَابِرٍ بِخَبْرِ ابْنِ عُمَرَ، لِأَنَّ أَحْبَابَ ابْنِ عُمَرَ فِي وَتْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَكْثَرُ أَسَانِيدَ وَأَثْبَتَ وَأَصَحُّ مِنْ خَبْرِ جَابِرٍ."

“Şayet bir kimse için Câbir rivayetine dayanarak İbn Ömer rivayetini ortadan kaldırmak câiz olursa; bir başkası için de İbn Ömer rivayetine istinaden Câbir rivayetini devre dışı bırakmak bitarîki'l-evlâ câiz olur. Zira Nebî'nin (s.a.v.) râhile üzerinde vitir kıldığına ilişkin İbn Ömer rivayetleri; (bunun aksini ifade eden) Câbir rivayetlerinden hem senet sayısı, hem de sağlamlık ve sıhhat açısından daha üst düzeydedir.”

⁹⁶⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 250.

⁹⁷⁰ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 430; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhu*, 2: 628.

⁹⁷¹ “İki haberden biri, ancak her ikisinin de birlikte kullanımının mümkün olmadığı durumlarda terkedilir. Onlardan biri -her yönden- diğere yürürlüğünü ortadan kaldırırsa, böylesi bir durumda, iki haber arasında nâsîh ve mensûhun teşhisi gerekir. Bunun neticesinde mensûha bakılmaksızın nâsîh kullanılır.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 250.

Farz namazların geçerli mazeret olmadıkça binek üzerinde kılınamayacağı; nafile namazların ise herhangi bir sebep olmaksızın kılınabileceği üzerinde genel bir ittifaktan söz etmek mümkündür.⁹⁷² Vitir namazına gelindiğinde ise cumhûr ulemânın kabulüne göre vitir namazı; binek üzerinde kılınabilirken, Hanefî Mezhebine göre kılınmaz. Kişinin mukim ya da seferi iken binek üzerinde vitir namazı kılması İmâm A‘zâm ve Muhammed’e göre caiz değildir.⁹⁷³ Dolayısıyla İbn Huzeyme’nin ilimde derinleşmemiş kimseler şeklinde tavsif ettiği kesimin kim olduğu açıktır.

Netice olarak İbn Huzeyme râhile üzerinde vitir kılmakta herhangi bir beisin olmadığı görüşünü kabul eder ve karşı görüşteki Hanefîleri eleştirir. İhtilafü’l-hadîs ilmi açısından bakılacak olursa müellif; tercih yöntemini, teâruz halindeki iki rivayetten birini seçmek anlamında kullanmamıştır. Çünkü ilgili meselede cem‘ ve te’lif yöntemi ile konuyu halletmiştir. Burada kendisinin yaptığı, nesih iddialarında bulunan kimselere karşı, neshin aynı derecede sahîh rivayetler arasında olabileceğini hatırlatmak; keza mezkûr meselede İbn Ömer rivayetlerinin Câbir rivayetlerinden senet ve sıhhat açısından daha müreccah olduğunu ispâtlamaktır.

3.3.2.3. Rivayetin Nakil İtibariyle Sıhhati Açısından

“Nakil açısından sıhhat” tabiriyle kastedilen, senetteki râvilerin birbirinden hadîsi dinlemiş olmasındaki kesinliktir. İbn Huzeyme *Sahîh*’te -kimi zaman- muâriz gördüğü hadîsler arasında tercihte bulunabilmek için rivayetin aktarımı itibarıyla daha güvenilir bir sened zinciri arar. Kendisinin genel olarak takip ettiği yöntemsel unsurların neredeyse tamamında bir formel ifade kullandığı ortada olan İbn Huzeyme’nin, senetteki râvilerin hadîs tahdisine yönelik değerlendirmelerini de “مِنْ جِهَةِ النَّقْلِ” tabiri ile yaptığı görülmektedir.

Hiz. Peygamber döneminde, biri insanları uyandırmak biri de sahurun bittiğini duyurmak için iki ezânın okunduğuna dair rivayetleri ele aldığı kısımda İbn Huzeyme,

1- Zührî – Sâlim – İbn Ömer

⁹⁷² Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Özdemir, “Yolculukta Namazın Vasita Üzerinde Kılınması”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2017): 51-63.

⁹⁷³ Abdullah b. Abdulazîz b. Ukayl, *Tuhfetü’l-kâfile fî hükmi’s-salâti ale’r-râhile* (Cezâir: Mektebetü’l-Hâfiz ez-Zehebî, 2008), 27.

- 2- Mu‘temir – Ebû Osman – İbn Mes‘ûd
- 3- Ubeydullah – Kasım – Âişe
- 4- Mansûr b. Zâzân – Hubeyb b. Abdurrahman – Üneyse bnt. Hubeyb
- 5- Şu‘be – Hubeyb b. Abdurrahman– Üneyse bnt. Hubeyb
- 6- Abdulazîz b. Muhammed – Hişâm b. Urve – Urve b. Zübeyr
- 7- Ebû İshâk – Esved b. Yezîd – Âişe

tarikleriyle *yedi* rivayet zikreder. Bunlar arasında; 1, 2 ve 3 numaralı rivayetlerde Bilâl’in önce, İbn Ümmü Mektûm’un sonra ezân okuduğu nakledilmektedir. 4, 6 ve 7 numaralı senetlerde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Mezkur 5 numaralı senette ise Hz. Peygamber sıralama zikretmeksizin, “Birinci ezânı duyduğunuzda yeyin, ikinciye duyduğunuzda ise bırakın” şeklinde bir talimat vermektedir.

İbn Huzeyme burada biri diğeri ile tezat halinde olan iki rivayette değil de aynı hususa işaret eden metinler arasında tercihte bulunur. Ezânı İbn Ümmü Mektûm’un önce okuduğuna dair rivayetlerden biri olan, 7 numaralı Âişe rivayetinde Ebû İshâk’ın Esved b. Yezîd’den hadîs dinlediği noktasında şüphelerini dile getirerek,

"أَمَّا حَبِيرُ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ، فَإِنَّ فِيهِ نَظْرًا. لِأَنَّيَ لَا أَقْفُ عَلَى سَمَاعِ أَبِي إِسْحَاقَ هَذَا الْحَبِيرِ مِنَ الْأَسْوَدِ" der.⁹⁷⁴ Hemen ardından da aslında aynı hususa değinen Urve b. Zübeyr rivayeti ile ilgili olarak,

"فَأَمَّا حَبِيرُ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ فَصَحِيحٌ مِنْ جِهَةِ النَّقْلِ"

şeklinde bir tespit yapar. İbn Huzeyme’nin benzer ifadeler içeren iki rivayet arasında bu şekilde tercihte bulunmasının altında yatan sebep önemlidir.⁹⁷⁵

İbn Huzeyme, Bilâl ya da İbn Ümmü Mektûm’dan hangisinin önce ezân okuduğu meselesini çok önemsememektedir. Hz. Peygamber bazı günlerde birine bazen de diğerine ilk ezân okuma görevini vermiş olabilir. Dolayısıyla İbn Huzeyme’nin buradaki amacı karşıt fikirlerden birini ötekine üstün kılmak değil; iki tarafın da aynı derecede sahîh rivayetlere sahip olduğunu gözler önüne sermek istemektedir. Bu sebeple kendisine sonradan gelebilecek Ebû İshâk – Esved b. Yezîd – Âişe tarikli diğerlerine göre daha

⁹⁷⁴ “Ebû İshâk – Esved – Âişe tarikli rivayete gelindiğinde; bu senet üzerinde durmak gerekir. Çünkü ben, Ebû İshak’ın bu haberi Esved’den dinlediği noktasında emin değilim.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 212.

⁹⁷⁵ Konuya dair izahların tamamı için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 209-214.

zayıf bir senedi neden kullandığına ilişkin muhtemel bir soruya bizatihi kendisi cevap vermek istemektedir.

3.3.3. Hâricî Sebepler

Müteâriz rivayetler arasında senet, metin ya da hüküm yönünden tercihi gerektiren bir durum hâsıl olmuyorsa o zaman harici sebepler üzerinden bir sonuç elde edilmeye çalışılır. Bu bağlamda bir başka delil ile desteklenen rivayetin müreccah olduğu görüşü benimsenmektedir.⁹⁷⁶ Destekleyici addedilen bu delilin ne olacağı hususunda çok farklı tespitler yapılmıştır. Örneğin; âyetle desteklenen rivayet desteklenmeyene,⁹⁷⁷ âdidi olan olmayana, kıyasa muvafık bulunan bulunmayana tercih edilir. Bu sayı âlimler tarafından çoğaltılmıştır.

İbn Huzeyme de bu harici sebeplerden bir kısmını kullanarak kendi tercih usûlünü oluşturmaya çalışmıştır.

3.3.3.1. Rivayetlerden Birinin Âdidi ve Şâhidi Olması

Âdidi, şâhid ya da mütâbeât kavramları ıstılâhî olarak, -her ne kadar bazen biri diğerini kapsıyor şekilde kullanıyor olsa da- aynı muhteviyata sahip tabirlerdir. Genel olarak bu ifadeler ile anlatılmak istenen, bir rivayetin bir başka nakille desteklenerek kuvvetlendirilmesidir.⁹⁷⁸ Böylesi bir tatbik; sahîh bir rivayetin sıhhat derecesini artırmak, hasen hadîsi sahîh mertebesine çıkarmak ya da zayıf hadîsin derecesini yükselterek hasen olmasını sağlamak için yapılabilir. Müteâriz rivayetler arasında tercihe sebep sayılan amillerden biri de, bahse konu hadîslerden birinin mütâbeât ve şevâhid yönünden destekçisinin daha fazla olmasıdır.⁹⁷⁹ Yani eğer bir rivayetin zayıf dahi olsa bir hadîsle destekçisi varsa o mesele diğerine müreccah kabul edilmiştir.

İbn Huzeyme mütâbeât türü rivayetlere eserinde sıklıkla yer vermiş ve kimi zaman da bunları müteâriz rivayetleri te'lîf ederken tercih nedeni olarak kullanmıştır. Akşam

⁹⁷⁶ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2: 271.

⁹⁷⁷ Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, 550; el-Hâzîmî, *el-İ'tibar*, 18.

⁹⁷⁸ Cemâleddîn Kâsîmî, *Kavâidu't-tahdîs min fûnüni mustalahi'l-hadis* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 200-203; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 15, 291, 299.

⁹⁷⁹ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2: 272.

namazında musallînin kıraatte istediği sûreyi okumakta özgür olmakla birlikte, imâm olan kimsenin kıraati uzatmamasının daha uygun düştüğünü,

"غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ إِمَامًا، فَالِإِحْتِيَاظُ لَهُ أَنْ يُخَفِّفَ فِي الْقِرَاءَةِ وَلَا يُطَوِّلَ بِالنَّاسِ فِي الْقِرَاءَةِ"

ifadeleri ile belirtir.⁹⁸⁰ Öncesinde ise Muhammed b. Yahyâ – Muhâdır – Hişâm – Urve – Zeyd b. Sâbit tarikiyle Hz. Peygamber'in akşam namazında A'râf Sûre'sinin tamamını bölerek okuduğuna ilişkin bir hadîs zikreder. Bu metni takiben,

"لَا أَغْلَمُ أَحَدًا تَابَعَ مُحَاضِرَ بْنِ الْمُورِّعِ فِي هَذَا الْإِسْنَادِ"

diyerek Muhâdır'ın bu isnadına destekçi olabilecek bir başka rivayet bilmediğini söyler. Ardından da akşam namazında imâmın kıraati daha hafif tutması gerektiğine ilişkin *iki* rivayet zikreder.⁹⁸¹

Akşam namazında kıraatin uzun tutulması gerektiği görüşünü benimseyenler; Humeyd (v. 143/760), Hişâm (v. 146/763), Urve, Şâfiî ve Zâhirî ulemâdır. Karşılarında ise İbrahim en-Nehâî, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe, Mâlik, Ahmed b. Hanbel gibi isimler yer almaktadır.⁹⁸² Burada taraflar ve İbn Huzeyme'nin duruşu önem arz etmektedir. Şâfiî akşam namazında, uzun sûrelerin okunmasını kerih görmediği gibi müstehab kabul etmektedir.⁹⁸³ Genele aykırı bu görüşü son dönemde Elbânî de desteklemektedir.⁹⁸⁴ Şâfiî akşam namazında kıraati uzun tutmayı mutlak manada müstehab görürken; Mâlik de bunun tam aksi olarak her durumda kıraatin kısa tutulmasını kabul etmektedir. İbn Huzeyme'nin ise burada cemaatle imâmı ayrı değerlendirdiğini söylemek hatalı olmaz. Bundan dolayı, bu duruşuyla Mâlik ile Şâfiî'den ayrılmaktadır. Kendisi, başta Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe olmak üzere ulemânın genel kabulünü benimsemiştir.⁹⁸⁵ Yani, tek başına kılınan namazlarda uzun okuyuşta bir beis yokken, imâm için kısa kıraat makbuldür. Bu yönüyle Tahâvî de benzer şeyleri söylemektedir.

⁹⁸⁰ "Ancak kişi imâm olduğunda; onun için tercihe şayan olan, kıraati hafif tutması ve insanlara namazı uzatmamasıdır." Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 261.

⁹⁸¹ Yukarıdan beri yapılan izahların tamamı için bk. İbn Huzeyme *Sahîh*, 1: 260-262.

⁹⁸² el-Aynî, *Nuhabü'l-efkar*, 4: 57.

⁹⁸³ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 3: 70.

⁹⁸⁴ Şâdî b. Muhammed b. Sâlim, *Câmi'u turâsi'l-'allâmeti'l-Elbânî fi'l-fikh* (San'a: Merkezü'n-numân, 2005), 4: 139.

⁹⁸⁵ Bu konudaki tartışmalar için bk. Ebû Abdulah ed-Dânî, *Silsiletü'l-âsâri's-sahîha ev es-Sahîhu'l-müsned fi akvâli's-sahâbeti ve't-tâbi'in* (Kahire: Dâru'l-fârûk, 2003), 1: 44-46.

Ancak onun çözüme ulaşma şekli farklılık arz etmektedir. Kendisi İbn Huzeyme'nin destekçisini bulamadığı rivayetteki ifade olan A'râf Sûresi'nin tamamının okunmasına ilişkin farklı bir değerlendirme yapar. Buna göre Hz. Peygamber mezkûr sûrenin bir kısmını okuduğu halde râvi tarafından "tamamı" şeklinde bir tasarrufta bulunulmuş olabilir.⁹⁸⁶ Dolayısıyla Tahâvî tercih yöntemini kullanmak yerine, rivayeti farklı bir şekilde yorumlayarak herhangi bir tezatın olmadığı sonucuna ulaşmaya çalışmıştır.

Müteâriz rivayetlerde tercih sebebi olarak âdidin kullanımına ilişkin *Sahîh*'te yer alan bir diğer örnek ise Safa ile Merve arasında gerçekleşen sa'y ibadetine ilişkindir. Bahse konu bu ibadetin İslâm'dan önce var olup olmadığına dair değerlendirmelerde bulunan İbn Huzeyme, ilk olarak müşriklerin İslâm'dan evvel bu ibadeti yaptığını ifade eden Süfyân b. Uyeyne – Zührî – Urve tarikiyle bir rivayet zikreder.⁹⁸⁷ Hemen akabinde de Yunus – Zührî – Urve yoluyla bunun tam aksini dile getiren başka bir hadîs verir.⁹⁸⁸ Kendisi bu meselede tercih edilmesi gerekenin Yunus rivayeti olduğunu belirtir. Zira, Yunus'tan gelen metin sıhhat noktasında daha evlâ olmanın yanında, Hişâm b. Urve ve Âsım – Enes kanallarıyla iki ayrı destekçisi mevcuttur.⁹⁸⁹

Burada İbn Huzeyme'nin Yunus rivayetini tercih sebebi son derece önem arz etmektedir. Yunus, tam ismi Yunus b. Yezîd b. Ebi'n-Nicâd'dır. Hicrî 159 senesinde vefat eden Yunus b. Yezîd tebeü't-tâbiînin büyüklerindedir. Kütüb-i Sitte ulemâsının tamamı kendisinden hadîs dinlemiştir. Kaynaklarda, Zührî'den hadîs elde etme noktasında Ma'mer'i geçen tek kişinin –rivayetleri yazması sebebiyle- Yunus b. Yezîd olduğu ifade edilmiştir.⁹⁹⁰ Süfyân b. Uyeyne de aynı şekilde Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının kendisinden hadîs naklettiği meşhur râvidir. Zührî'den hadîs nakledenler içerisinde, "En üstünü" diye hakkında değerlendirmeler de mevcuttur.⁹⁹¹

Dolayısıyla sika ve özellikle de Zührî'den rivayette bulunmak noktasında meziyet sahibi iki râviden hangisinin tercih edileceği gerçekten zor bir meseledir. Burada ilk olarak açıklığa kavuşturulması gereken husus, İbn Huzeyme'nin Yunus rivayetini daha

⁹⁸⁶ et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 211-215; et-Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, 1: 632-644.

⁹⁸⁷ Müslim, *Sahîh*, Hac 261.

⁹⁸⁸ Müslim, *Sahîh*, Hac 263.

⁹⁸⁹ İbn Huzeyme *Sahîh*, 4: 234.

⁹⁹⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, 6: 298.

⁹⁹¹ ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 464-465.

üstün görme sebebinin ne olduğudur. Zührî'den rivayet noktasında bu denli övülen iki râvinin aynı zamanda rivayetleri konusunda bazı problemlerin olduğu da kaynaklarda belirtilmektedir. Buna göre Yunus, Zührî ile ilgili herşeyi yazması sebebiyle kimi zaman hata etmiştir.⁹⁹² Süfyân b. Uyeyne ise Zührî'den gelen kimi nakillerinde tedlîste bulunmuştur.⁹⁹³ Ancak son tahlilde bahse konu kusurlar bir râvinin rivayetini diğerine tercih etmeye yetmeyeceği için İbn Huzeyme tercih ölçütlerinden âdîdın varlığını ön plana çıkarmıştır. Kendisinin destekçi olarak zikrettiği Hişâm b. Urve ve Âsım tarikleri Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan rivayetlerdir.⁹⁹⁴

Mezkûr örnek dışında İbn Huzeyme, mütâbeât ve şevâhide dair değerlendirmelerini kimi zaman senet odaklı gerçekleştirir. Bir rivayetin, "Mürsel" tarihinin meşhur olup muttasıl senedinin çok bilinmediği durumlarda, bahse konu bu tam senedin âdîd kabul edilme gücünü irdeler. Duhâ namazının geçmiş ümmetlere ait bir ibadet olduğuna dair, İsmâil b. Abdullah – Hâlid b. Abdullah – Muhammed b. Amr – Ebû Seleme – Ebû Hureyre tarikiyle bir rivayet⁹⁹⁵ serdeden müellif İsmâil b. Abdullah'tan gelen bu senedin ilgili bahiste destekçi olarak kullanılamayacağını belirtir.⁹⁹⁶ Zira kendisi,

"رَوَاهُ الدَّرَاوَزْدِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ مُرْسَلًا."

demek suretiyle⁹⁹⁷ Ebû Seleme'nin bu hadîsi aslında "Mürsel" olarak naklettiğini ifade eder.

Cuma namazında ön kısımda yer bulabilmek için safları yarararak geçmenin hoş karşılanmayan bir uygulama olduğunu söyleyen müellif, konuya dair bir rivayet zikreder.⁹⁹⁸ Akabinde Bündâr'dan (v. 167/783) gelen bu rivayetin "şâhid" i olmadığını,

⁹⁹² ez-Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, 4: 1110.

⁹⁹³ İbn Hacer, *Ta'rifu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfine bi't-tedlîs*, 32.

⁹⁹⁴ Müslim *Sahîh*, Hacc 260,264.

⁹⁹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 459.

⁹⁹⁶ İbn Huzeyme *Sahîh*, 2: 228.

⁹⁹⁷ "Derâverdî bu haberi, Muhammed b. Amr - Ebû Seleme tarikiyle mürsel olarak rivayet etmiştir." Bk. İbn Huzeyme *Sahîh*, 2: 228.

⁹⁹⁸ Rivayet şu şekildedir:

"مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَأَحْسَنَ الْغُسْلَ، أَوْ تَطَهَّرَ فَأَحْسَنَ الطَّهْوَرَ، فَلَيْسَ مِنْ خَيْرِ تِيَابِهِ، وَمَسَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ طَيِّبًا أَوْ دُهْنَ أَهْلِيهِ، وَلَمْ يَفَرِّقْ بَيْنَ اثْنَيْنِ، إِلَّا غُفِرَ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ الْآخِرَى."

Rivayet için bk. İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-salât 83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 180.

"لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَابِعَ بُنْدَارًا فِي هَذَا"

cümlesiyle belirtir.⁹⁹⁹ Takip eden satırda

"وَالْجَوَادُ قَدْ يَعْثُرُ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ"

diyerek¹⁰⁰⁰ her insanın bazen yanılabilirliğini söyler. Mezkûr rivayet Buhârî,¹⁰⁰¹ İbn Mâce¹⁰⁰² ve Ahmed b. Hanbel'de¹⁰⁰³ yer almaktadır. Ancak bunlardan hiçbirinde senette Bündâr yoktur. Dolayısıyla bu rivayetin destekçi olarak kullanılamamasının sebebi Bündâr'ın yer aldığı bu senetle ilgilidir. Zaten kaynaklarda da Bündâr'ın bu tarikte infirad ettiği ifade edilmektedir.¹⁰⁰⁴

Tam ismi Muhammed b. Beşşâr b. Osman el-Abdî olan Bündar, hadîsçiler arasında sika kabul edilen, Kütüb-i Sitte imamlarının tamamının kendisinden hadîs rivayet ettiği bir isimdir.¹⁰⁰⁵ İbn Huzeyme de *Sahîh*'te onun *iki* yüzden fazla rivayetine yer vermiş ve onun için, "Zamanımızın hadîs ve haber noktasında imâmıdır" benzetmesini yapmıştır.¹⁰⁰⁶ Kendisi açısından bu kadar değerli olan Bündâr'dan gelen bu rivayetin dahi destekçisi olmaması sebebiyle kullanılmasını kusurlu gören İbn Huzeyme'nin yaklaşımı, hoca taassubu¹⁰⁰⁷ olarak ifade edilen tavırdan kendisini uzak tutmaya çalıştığının da bir göstergesidir.

Netice olarak İbn Huzeyme kimi zaman senet, kimi zaman râvi odaklı bir bakışla müteâriz rivayetleri tercih usûlü çerçevesinde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Âdîd rivayetleri tercih yöntemi çerçevesinde kullanırken, bazen doğrudan bazen de farklı bir kriteri tamamlayıcı olarak değerlendirmiştir.

⁹⁹⁹ "Bu konuda Bündar'a mütâbeât eden her hangi bir kimse bilmiyorum" Bk. İbn Huzeyme *Sahîh*, 3: 157.

¹⁰⁰⁰ Bu tabir Arapça'da her insanın yanılabilirliğini ifade eden bir kalıptır. Ancak *Sahîh*'in 4 ciltlik nüshasında bu ifade "وَالْجَوَادُ قَدْ يَعْثُرُ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ" şeklinde geçmektedir.

¹⁰⁰¹ Buhârî, *Sahîh*, Cuma 19.

¹⁰⁰² İbn Mâce, *Sünen*, İkametü's-Salât 83.

¹⁰⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 177.

¹⁰⁰⁴ İlgili yorum Şuayb Arnavud'a aittir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 35: 427.

¹⁰⁰⁵ ez-Zehebî, *Siyer*, 12:144-145.

¹⁰⁰⁶ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, 2: 512.

¹⁰⁰⁷ Abdülmecîd Mahmud Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi karni's-sâlisi'l-hicrî* (Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1979), 56, 67.

3.3.3.2. İcmân Varlığı

Ulemânın bir konuda icmâi, bazı durumlarda nassın önüne geçer.¹⁰⁰⁸ Zira bu görüş birliği, konuya dair bütün nasların irdelenmesi sonucu ortaya konulmuştur. Bu sebeple bir delilin icmâya aykırılığı; onun husus ifade ediyor olması, mukayyet bir mana taşıması ya da neshedilmesi gibi farklı sebeplere bağlı gerçekleşebilir. Ulemânın fikir birliği ise tüm bu ihtimallerin ortaya konmasından sonra oluşabilmektedir. Öyle ki bir kısım ulemâ, ümmetin bir hadîsi kabulünü onun sıhhatine, reddini ise zafiyetine delil saymışlardır.¹⁰⁰⁹ Hadîs ve fıkıh ulemâsı nezdinde bahse konu bu görüş birliği müteâriz rivayetleri uzlaştırmak için tercih sebepleri arasında kabul edilmiştir.¹⁰¹⁰

İbn Huzeyme âlimlerin bir konuda ortak fikir beyan etmesini önemsemiştir. *Sahîh*'te ondan fazla yerde buna vurgu yapılmaktadır. Mezkûr görüş birliği müellif tarafından,

"اتفق علماء الأمصار", "اتفق أهل العلم", "اتفق أهل الصلاة", "اتفاق الجميع من العلماء", "لا خلاف بين أهل العلم",

"لا خلاف بين أهل المعرفة", "لا خلاف بين العلماء", "لا خلاف بين أهل القبلة"

gibi ifade kalıplarıyla belirtilmiştir.

İbn Huzeyme âlimlerin görüş birliğini, kapsam ve mefhum olarak farklı mütalaa etmiştir. Muhtelifü'l-hadîs ilminin sınırları içerisinde hadîsin hadîsle ya da hadîsin diğer şer'î delillerle muârazası şeklinde tasnif edilen ayrımı bu başlık altında İbn Huzeyme'nin de yaptığı görülmektedir. Keza görüş birliği içerisinde olan âlimleri, "el-Emsâr", "Ehlü'l-ilm", "Ehlü'l-ma'rife", "Ehlü's-salât" gibi sınırlandırıcı tanımlarla tavsif etmesi, belli bir kesime hitap ettiğini göstermektedir.

Tercih bahsi çerçevesinde âlimlerin görüş birliğini bir öncelik addetmesi İbn Huzeyme açısından farklı usûllerle gerçekleşmiştir. Bazen rivayetin senedi üzerindeki görüş birliğine işaret eden müellif, kimi zaman da metnin önemine vurgu yapar. Bazen belli bir bölgenin kabulünü yeterli görürken, daha umumi meselelerde ise ümmetin kabulü üzerinden bir yaklaşımda bulunur. Uzun izahlar neticesinde sonuca vardığı gibi,

¹⁰⁰⁸ Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, (Ankara: Bilay Yayınları 2017), 75.

¹⁰⁰⁹ el-Hâzîmî, *el-İ'tibar*, 18.

¹⁰¹⁰ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2: 272-273.

herhangi bir açıklama getirmeksizin delilini sunmakla yetindiği de olur. Örneğin rivayetin metnine önem vererek uzun değerlendirmelere girmeksizin tercihte bulunduğu meselelerden biri, akşam ve yatsı namazının kıraati ile ilgilidir. Müellif, Hz. Peygamber'in akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rekatında kıraati cehrî yaptığını ele aldığı bâbda şöyle bir izahta bulunur:

"لَا خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي صِحَّةِ مَثْنِهِ، وَإِنْ لَمْ يَتَّبِعِ الْحَبْرُ مِنْ جِهَةِ الْإِسْنَادِ الَّذِي نَدُّوهُ."

“(Konuya dair hadîs) zikrettiğimiz senet itibarıyla sabit olmasa bile; onun metninin sıhhati konusunda Ehl-i kible arasında her hangi bir ihtilâf söz konusu değildir.”¹⁰¹¹

Keza kadınlara Cuma Namazı'nın farz olmadığını izah sadedinde ifade ettiği,
"إِنْ ثَبَّتَ هَذَا الْحَبْرُ مِنْ جِهَةِ النَّوْلِ، وَإِنْ لَمْ يَتَّبِعِ فَاتِّعَاقُ الْعُلَمَاءِ عَلَى إِسْقَاطِ فَرَضِ الْجُمُعَةِ عَنِ النِّسَاءِ كَافٍ مِنْ نَقْلِ خَيْرِ الْحَاصِّ فِيهِ."

“Eğer bu haber senet itibarıyla sahîhse... Gerçi sabit olmasa bile, Cuma'nın üzerilerine farz olduğu hükmünün kadınlardan düşürülmesi noktasındaki ulemâ ittifakı, konu hakkındaki tahsîs edici haber karşısında yeterlidir.”

gibi açıklamaları kendisinin fikrî alt yapısını ve konuya bakışını göstermesi açısından son derece değerlidir. Burada varsayım üzerinden normatif temellendirmelerde bulunan müellif, aslında yönteminin boyutlarına ilişkin tespitler de sunmaktadır. Yani eğer bir hadîsin ortaya koyduklarıyla ümmetin ortak kabulü ya da ulemânın icmâi ayrışırca öncelenmesi gereken hiç şüphesiz bu müşterek fikir birliği/İcmâ olmalıdır.

Mezkûr başlık altında ele alınabilecek bir başka mesele, mesbûkun¹⁰¹² namazıdır. İbn Huzeyme ilk olarak, Iraklılar diye isimlendirdiği kesimin görüşlerini verir. Buna göre sabah namazının farzına geç kalan kişinin imâmla kıldığı rekat namazın sonu, kazasını

¹⁰¹¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 42.

¹⁰¹² Cemaatle kılınan namaza sonradan yetişen kişiye denir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 365.

kıldığı kısım ise namazın başıdır. Onlar bu görüşlerini, "وَمَا فَاتَكُمْ فَأَقْضُوا" hadîsi¹⁰¹³ ile desteklemektedirler.

Müellif, fıkıh bilen hiçkimsenin Iraklıların bu görüşünü kabul etmeyeceğini söyler ve bu tercihinin Şu'be'den naklettiği bir rivayetle destekler. Buna göre, Hz. Peygamber Abdurrahman b. Avf'ın kıldıracağı bir namaza sonradan yetişmiş ve selamdan sonra bir rekati; rükû, secde ve kâide ile kılmıştır. Müellif rivayete ilişkin değerlendirmelerinde şunları söyler:

"وَفِي اتِّفَاقِ أَهْلِ الصَّلَاةِ أَنَّ الْمُدْرِكَ مَعَ الْإِمَامِ رُكْعَةً مِنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ يَفْضِي رُكْعَةً بِجُلُوسٍ وَتَشْهُدٍ وَسَلَامٍ، مَا بَانَ وَصَحَّ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يَفْضِ الرُّكْعَةَ الْأُولَى الَّتِي لَا جُلُوسَ فِيهَا، وَلَا تَشْهُدًا، وَلَا سَلَامًا، وَأَنَّهُ فَضَى الرُّكْعَةَ الثَّانِيَةَ الَّتِي فِيهَا جُلُوسٌ وَتَشْهُدٌ وَسَلَامٌ."

Ehl-i Salâtın ittifakına göre, sabah namazında imâma tek rekatta yetişen kişi; (kaçırdığı rekati) celse, teşehhüd ve selamı da içine alan tek bir rekât ile yerine getirir. Buradan da anlaşılabilir ve doğru olan şudur: Nebî (s.a.v.); celse teşehhüd ve selam içermeyen birinci rekati değil, içerisinde cülûs, teşehhüd ve selam bulunan ikinci rekati kaza etmiştir.¹⁰¹⁴

İbn Huzeyme'nin muâriz olarak ifade ettiği kesimin delilleri karşısında bir rivayet zikretmiş, akabinde ise kendi seçtiği hadîsin rüchaniyetini ulemânın ittifakı ile ilişkilendirmiştir. Burada kullanılan ifade önemlidir. Zira kendisinin birçok yerde, "اتفاق" ilişkilerinde kullanılır. Burada kullanılan ifade önemlidir. Zira kendisinin birçok yerde, "اتفاق العلماء" tabirine yer verirken burada "اتفاق أهل الصلاة" şeklinde bir betimlemede bulunması, bir karşı tavrı ve gelebilecek cevapları engellemeye yönelik sert bir duruşu ifade eder. Zira Iraklılardan kastedilen kesimin Hanefîler olduğu ve Ehl-i hadîsin –her ne kadar kendi içerisinde homojen olmasalar da- onlara bakışı bellidir. İbn Huzeyme de Iraklılar olarak tavsif ettiği kesime "âlim" sıfatını vermemiş; kendisinin de görüşünü benimseyen ulemâyı ise "Ehl-i Salât" olarak ifade ederek Hanefîlere yönelik mezkûr mesele özelindeki tavrını ortaya koymuştur. Ancak bu tavrı ve karşı duruşu içi boş bir taassup ya da mezhepçilik olarak algılanamaz. Müellifin amacı, hadîsleri –kendi perspektifi içerisinde – doğru anlama çabasıdır. Bu bakış açısına uygun olmayan her

¹⁰¹³ "Yetişemediğiniz namazları da tek başınıza tamamlayın." Bk. Nesâî, *Sünen*, İmâme 57.

¹⁰¹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 8.

yaklaşım ve fikir –zihin dünyasına yakın kişiler eliyle de olsa – onun nazarında eleştiriye açıktır.

İmâma uyan tek kişilik erkek cemaatin saftaki yeri meselesinde de gerek müellifin tercih bahsine, gerekse genel usûlüne dair tetik bilgiler mevcuttur. İbn Huzeyme bu konu üzerinde bir takım izahlara yer verir. Ancak bu sefer tartışmanın taraflarını,

"وَاحْتَجَّ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَبَعْضُ مَنْ قَالَ بِمَذْهَبِ الْعِرَاقِيِّينَ"

şeklinde belirtir.¹⁰¹⁵ Buna göre mezkûr isimler, safın arkasında tek başına namaz kılmayı Enes b. Mâlik'ten gelen bir hadîse¹⁰¹⁶ dayanarak caiz görmektedirler. Kendisi ise bu konuda Ali b. Şeybân (v.?) ve Vâbısa b. Ma'bed'den (v.51-59/671-679) nakledilen iki rivayet zikreder. Buna göre imâma uyan ilk kişi imâmın sağına geçtikten sonra gelen herhangi bir kişi, tek başına saf tutamaz. İbn Huzeyme bu durumu ifade etme sadedinde, "وَالْمَأْمُومُ مِنَ الرَّجَالِ؛ إِنْ كَانَ وَاحِدًا فَسُنَّتُهُ أَنْ يَقُومَ عَنْ يَمِينِ إِمَامِهِ، وَإِنْ كَانُوا جَمَاعَةً قَامُوا فِي صَفِّ حَلْفِ الْإِمَامِ، حَتَّى يَكْمُلَ الصَّفُّ الْأَوَّلُ، وَمَ يُجْزَى لِلرَّجُلِ أَنْ يَقُومَ حَلْفَ الْإِمَامِ وَالْمَأْمُومُ وَاحِدًا، وَلَا خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ هَذَا الْفِعْلُ لَوْ فَعَلَهُ

فَاعِلٌ فَقَامَ حَلْفَ إِمَامٍ، وَمَأْمُومٌ قَدْ قَامَ عَنْ يَمِينِهِ خِلَافُ سُنَّةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "

“İmâma uyan erkek kimse; eğer tek ise onun için sünnet olan, imâmın sağına geçmesidir. Eğer cemaat halinde iseler –ilk saf tamam olana kadar – imâmın arkasında saf tutarlar. Şayet imâmın sağında bir kişi varsa, bir başkası için imâmın arkasında tek başına saf tutması caiz olmaz. İmâmın sağında bir kişi namaz kılıyorken, bir başka erkek arkada tek başına saf oluşturmuşsa bu fiilin Hz. Peygamber'in uygulamasına aykırı olduğu noktasında hiçbir ihtilâf yoktur.”¹⁰¹⁷

Görüldüğü üzere İbn Huzeyme ilgili hadîslerden hareketle, bir erkeğin namazda imâmın arkasında tek başına saf tutmasını kabul etmemektedir. Muârizların ortaya koyduğu ve Enes b. Mâlik'ten gelen rivayeti ise âlimlerin genel kabulüne uymaması sebebiyle tercihe değer bulmamaktadır. Bahse konu Enes rivayeti ise başta Tirmizî olmak üzere birçok muteber kaynakta yer almakta ve sahîh olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin burada tercih sebebi, hadîsler arasında sıhhat noktasındaki bir üstünlük değil; ulemânın kabulü itibarıyla bir müreccahiyyettir. Burada önem arz eden bir diğer

¹⁰¹⁵ “Bir kısım dostlarımız ve Irak/Hanefî Mezhebi istikametinde görüş ortaya koyan kimileri (bununla) ihticâc etmişlerdir.” Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 30.

¹⁰¹⁶ Tirmizî, *Sünen*, Salât 61.

¹⁰¹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 30.

mesele ise müellifin ilmî tavrına ilişkindir. Yukarıda da ifade edildiği üzere herhangi bir mensubiyet duygusuyla değil, sadece doğru bildiği hakikatin ortaya konulması için bir çaba sarfeden müellif; doğru bildiğine aykırı görüş belirten kişinin kimliği üzerinden yaklaşımlarda bulunmamıştır. Böylesi bir ilmî duruş son derece önemli olsa gerektir.

İbn Huzeyme'nin tercih sebebi olarak âlimlerin ya da ümmetin ittifakını öne sürdüğü her meselede taraflar arasında farklı rivayetler üzerinden temellendirmeler mevcuttur. Kendisi ise seçtiği rivayetin daha müreccah olduğunu ispât etmek için âlimlerin kabulünü öne sürmüştür. Bazen müellif tercihini hadîsler arasındaki teâruzunu gidermek için değil de, hadîsten çıkarılan hükümlerdeki aykırılığı gidermek adına ortaya koyar. Bir yönüyle hadîsin diğer şer'î delillerle teâruzunu olarak isimlendirilebilecek bu husus da aslında muârazanın bir nev'idir.

3.3.3.3. Akla ve Mantığa Uygunluk

Klasik İslâm bilgi teorilerinde bilginin kaynakları; sağlam duyular, akıl ve doğru haber olarak belirtilmiştir.¹⁰¹⁸ Ancak akıl, müstakil manada kaynak ya da delil kabul edilmemiş, bilakis mezkûr delilleri anlamak noktasında önemli bir meleke olarak nitelenmiştir.¹⁰¹⁹ Müteâriz rivayetlerin tercih yöntemi ile uzlaştırılması meselesinde de bunun bir veçhesini görmek mümkündür. Şevkânî'nin,

"والحاصل أن ما كان دليل وجوده أجلي وأظهر عند العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك."

ifadelerinden de anlaşıldığı üzere aklen daha açık ve net olan bir delil, diğerine nazaran müreccahtır.¹⁰²⁰ Irâkî, Zerkeşî gibi âlimler de aynı görüştedirler.¹⁰²¹

İbn Huzeyme de *Sahîh*'te müteâriz rivayetleri çözüme uğraşırken aklî verileri kullanmış ve tercihlerini bazen bu zaviyeden gerçekleştirmiştir. Bunu yaparken kimi zaman başka bir delile destekçi olması itibarıyla aklî delilleri öne sürmüştü; bazen de doğrudan mantikî çıkarımlar üzerinden tercihini belirlemiştir.

¹⁰¹⁸ Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 208.

¹⁰¹⁹ Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 15.

¹⁰²⁰ Bk. eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2: 277.

¹⁰²¹ Bedrüddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 4: 479.

İcmân varlığı üzerinden tercih yapılması meselesinde ele alınan, erkeğin tek başına cemaat olması mevzuunda İbn Huzeyme muârizların görüşlerini ilzam etmek için bir kısım değerlendirmelerde bulunur. Buna göre, muhâlif ulemâ; Enes b. Mâlik'ten gelen ve kendisi ile bir çocuğun Hz. Peygamber'in arkasına, yaşlı bir kadının da kendilerinin arkasına tek başına saf tutup namaz kıldıklarını anlatan rivayeti¹⁰²² kullanarak, erkeklerin de tek başına saf tutabileceklerini söylemektedirler. İbn Huzeyme Iraklı âlimler ile kendisi gibi düşünen bir kısım ulemânın bu benzetmeyle hataya düştüklerini söylemektedir. Zira burada

"فَكَيْفَ يَكُونُ أَنْ يُشَبَّهَ مَا زُجِرَ الْمَأْمُومُ عَنْهُ بِمَا هُوَ خِلَافٌ سُنَّتِهِ فِي الْقِيَامِ، بِفِعْلِ امْرَأَةٍ فَعَلَتْ مَا أُمِرَتْ بِهِ"

ifadelerinden de¹⁰²³ anlaşıldığı üzere erkek için yasak olan bir fiilin kadın için emredilmiş bir fiille mukayesesi söz konusudur ve bu mümkün olamaz. Bir cinse emredilen hususun başkasına yasak olan bir diğeriyle mukayese edilemeyeceğine dair bu yaklaşımın İslâm ulemâsı içerisinde de yansımalarını görmek mümkündür.¹⁰²⁴

Anlaşıldığı üzere İbn Huzeyme tercihinin yaparken bir taraftan ulemânın kabulü noktasında bir temellendirme oluşturmuş; diğer taraftan ise aklî çıkarımlar ile tercihinin yön vermiştir. Benzer bir husus, imâmın oturarak namaz kıldırmak zorunda olduğu durumlarda cemaatin vaziyetinin ne olacağı meselesinde de kendisini göstermektedir. Müellif, görüşünü delillendirme ve muvafık rivayeti tercih ederken bunun sebebinin izah etme sadedinde,

"وَعَبِيرٌ جَائِرٌ تَرَكَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ، وَإِنَّمَا يَجُوزُ تَرَكَ الْيَقِينَ بِالْيَقِينِ"

ifadelerini kullanmıştır. Buna göre sıhhati ya da mefhumu noktasında kesin kanaatin olduğu bir metin, bu şekilde olmayana müreccahtır. Bu, senet bazında bir kesinlik arz edebileceği gibi hadîsten çıkarılacak anlam noktasında da olabilir.¹⁰²⁵ İbn Huzeyme'nin,

¹⁰²² Tirmizî, *Sünen*, Salât 61.

¹⁰²³ "Erkek bir cemaatin kıyamda, Hz Peygamber'in sünneti hilafına (yaptığı) yasak bir şeyi, kadının namazda yapmakla emrolunduğu (meşrû) bir şeye benzetmek nasıl mümkün olabilir?" Bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 30.

¹⁰²⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'* (Şam: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 1: 224.

¹⁰²⁵ "Şüphe ile yakînin terkedilmesi caiz değildir. Ancak yakîn ile yakînin terki caiz olur." Bk. İbn Huzeyme *Sahîh*, 3: 55.

“وَعَيَّرَ جَائِرٌ تَرَكُ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ”¹⁰²⁶ lafzı bazı hadîs eserlerinde hususî başlık olarak belirlenmiştir.

İbn Hazm,¹⁰²⁷ Gazzâlî (v. 505/1111),¹⁰²⁸ Ebû Bekir İbn Arabî,¹⁰²⁹ Süyûtî¹⁰³⁰ gibi isimler ile birçok fıkıh usûlü eserinde bu tabir üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır.

İbn Huzeyme'nin kendi istidlâl usûlüne yardımcı bir vasıta olarak kullandığı akli çıkarımlar, kimi zaman da doğrudan tercih sebebi sayılmıştır. İhramlı bir kimsenin av hayvanı öldürmesi karşılığında, ceza olarak keseceği hayvanın ne olacağına ilişkin bir bâb açan müellif, muhrim bir kişinin sırtlan öldürmesi durumunda bir koç kurban etmesi gerektiğine ilişkin, Câbir b. Abdullah'tan nakledilen üç rivayet¹⁰³¹ zikreder. Akabinde de bazı değerlendirmelerde bulunur. Bir kısım Iraklı âlimin sırtlan öldürme durumunda ceza olarak sırtlanın kıymetinde bir hayvan kurban etmesi gerektiği görüşünü benimsediklerini, oysaki bunun hata olduğunu söyler. Bunu temellendirirken kullandığı,

وَلَوْ كَانَ الْمِثْلُ فِي الْقِيَمَةِ لَمْ يَجْعَلَنَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - جَزَاءَ الضَّبْعِ كَبِشًا فِي كُلِّ وَقْتٍ وَزَمَانٍ وَفِي كُلِّ بَلَدٍ

ifadeleri¹⁰³² mantıkî çıkarımlar noktasında son derece kayda değerdir. Zira müellife göre gerek sırtlanın gerekse koçun maddi kıymeti her zaman ve mekanda farklılık gösterebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber koçu, kıymeti noktasında sırtlanla eşdeğer olduğu için değil, her zaman ve mekânda geçerli olmak üzere bedenen/yapı olarak benzediği için seçmiştir.

Kendisi önceleri Hanefî olmakla birlikte sonradan Şâfiî mezhebine intisab eden Sem'ânî, (v. 489/1095) eserinde bu konu özelinde hususî bir başlık açarak mezkûr meselenin Hanefîler ile Şâfiîler arasında tartışma konusu yapıldığını uzunca bir şekilde

¹⁰²⁶ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1: 161; el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1: 416.

¹⁰²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2: 84, 5: 60.

¹⁰²⁸ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 't.y.'), 2: 99, 3: 380, 381.

¹⁰²⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 609.

¹⁰³⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403), 72.

¹⁰³¹ Sırtlan öldürmenin cezasının ne olacağına ilişkin Cabir b. Abdullah'tan gelen benzer üç rivayet için bk. İmâm Malik, *Muvatta*, Hac 230; İbn Mâce, *Sünen*, Menâsik 90; et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 165.

¹⁰³² “Zira bilgi/tecrübe şunu ön görür ki, sırtlanın kıymeti zaman ve mekana göre farklılık arz eder. Aynı şekilde koçun kıymeti de bazı dönem ve coğrafyalarda artma ve eksilme gösterebilir. Bu sebeple, şayet misli yani sırtlanın karşılığı maddî bir değer olarak belirlenseydi, Nebî (s.a.v.) (ihramlıyken öldürülen) sırtlanın cezasını her zaman ve coğrafya için koç olarak belirlemezdi.” Bk. İbn Huzeyme *Sahih*, 4: 183.

mütalaa etmiştir.¹⁰³³ Aslında münakaşanın başlangıç noktası, sırtlan etinin yenilip yenilmemesi üzerinedir. Zira Hanefîler dışındaki diğer mezheplere göre sırtlan eti yenilebilirken, Hanefîler bunu kabul etmez.¹⁰³⁴ Dolayısıyla sırtlan etinin hükmü üzerinden başlayan bu tartışma, ihram yasakları noktasında da kendisini göstermiştir. Cumhûr ulemâ mezkûr meselede yaratılış ve sureten benzerliği esas alırken, İbrahim en-Nehâ'î'nin önderliğinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf gibi isimler için ise belirleyici unsur "kıymet" olmuştur.¹⁰³⁵ Burada İbn Huzeyme'nin "bazı Iraklılar" şeklinde ayırırda bulunması kasıtlı olarak seçilmiş bir ifade olmalıdır. Zira bu mesele özelinde İmâm Muhammed kıymet üzerinden bir tespti kabul etmemiş ve kendisi Şâfiî gibi bedenen misl itibarıyla bir yakınlık üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁰³⁶

Netice olarak İbn Huzeyme; rey ekolünün ayırıcı vasfı olarak ortaya konulan aklı çıkarımlar üzerinden ve kıyasla hüküm koyma şeklinde formüle edilebilecek yöntemi, kendi fikrî yapısı üzerinden harmanlayarak kullanmıştır. Bu bağlamda bir yönüyle Şâfiî ve cumhûrun görüşünü de kabul ettiği anlaşılan müellifin, benzetmede kullandığı argüman/misl kendisinden sonra da istimal edilmiştir.

3.3.4. DEĞERLENDİRME

İbn Huzeyme tercih bahsine ilişkin, rivayetin senedi ve metni üzerinden bazı kıstaslar belirlemiştir. Ayrıca bu iki unsurun altında zikredilemeyecek başkaca başlıkları da müteâriz rivayetleri tercih yöntemi çerçevesinde te'lîf etmek için kullanmıştır.

İbn Huzeyme, aralarında çelişki olan rivayetleri uzlaştırırken bu yöntemi bazen doğrudan, bazen de cem' ve te'lîfin unsurları üzerinden yaptığı değerlendirmelerine destekçi olarak kullanır. Yani, çözüme kavuşturduğu bir meselede kullandığı haml yöntemi, bir başka âlim tarafından kabul edilmeyerek tercih usûlüne başvurulsa dahî aynı sonuca çıkacaktır. Bu bakış açısı aslında kendi izahlarının sağlamasını yapmaya gayret

¹⁰³³ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-İstulâm fi'l-hilaf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe* (Riyad: Dâru'l-menâr, 1992), 335-340.

¹⁰³⁴ el-Aynî, *Nuhabü'l-efkar*, 9: 286.

¹⁰³⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyad: Âlemü'l-kütüb, 2003), 6: 311.

¹⁰³⁶ Ebû'l-Hasen Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mefâtiḥ*, (Varanasi: İdâratü'l-buhûsi'l-ilmîyye, 1984), 9: 417.

gösterdiği ve ilk olarak kendisini ikna etmeye çalıştığı anlamına gelmektedir. Aynı zamanda İbn Huzeyme'nin müteâriz rivayetlere yönelik te'lîflerine müracaat eden kimselerin, farklı alternatifler üzerinden aynı neticeye ulaşıldığını görmeleri, onların da ilmî anlamda tatmin olmalarına olanak sağlayacaktır.

Tercih bir yöntem olarak kullanım amacı yanında, İbn Huzeyme'nin mezkûr usûl ile rivayetleri te'lîf ederken ele aldığı unsurlar da önemlidir. Râvinin adaletine ilişkin hususlar genel olarak hadîsin sıhhatini doğrudan etkilediği için bu sahada Muhtelifü'l-hadîs ilmi açısından hareket alanı çok geniş değildir. Ancak İbn Huzeyme murûet meselesi üzerinden râviler arasında ayrıma gitmiş ve halk nezdinde gösteriş kabul edilebilecek bazı kıyafetleri giyen kimseden gelen rivayeti tercih etmemiştir. Zabt açısından bakıldığında da hâfıza kuvveti itibarıyla üstün olan râvileri müreccah addetmiştir. Bu bağlamda râvinin İslâm'ı kabulünün tarihlendirmesi üzerinden yapılan rivayet tercihleri de ciddi bir arka plan bilgisi gerektirmektedir. Dolayısıyla bu, İbn Huzeyme'nin isnad ve metin bilgisi yanında, râvi-rivayet ilişkisi ile metin tahlîl becerisine sahip olduğuna dair karineler sunmaktadır.

İbn Huzeyme'nin tercih kriterlerinin sadece senet merkezli olmadığı vâkıdır. Rivayet metninden hareketle yaptığı değerlendirmeler de kendisinin bu yönünü açığa çıkarmaktadır. İspatın inkâra ya da râvinin gördüğü şeyin duyduğuna tercihinin kabul etmesi, mevcut olmayan bilgiler üzerinden bir izah arayışı yerine, tespit odaklı bir bakışı yansıtır.

İbn Huzeyme tenâkuz içeren rivayetler arasında tercihe başvururken, yazıya da ayrı bir ehemmiyet vermektedir. Safâ ile Merve arasında sa'y ibadetinin ne zamandan beri var olduğunu tartıştığı kısımda, müteâriz addettiği rivayetleri uzlaştırırken bu yönü kendisini göstermektedir. Zira mezkûr meselede Zührî'den hadîs dinleyen Süfyân b. Uyeyne ile Yunus b. Yezîd arasında tercihte bulunurken her iki râvinin de güvenilir olmasına ve Zührî'den rivayet konusunda tanınmalarına karşın, Yunus'un hadîsleri yazarak tahdis etmesinin önemine vurgu yapmış ve onun rivayetlerini tercih etmiştir. Bu ise hadîs tahdis usûlünde İbn Huzeyme'nin hangi eğilime daha yakın olduğu noktasında veri sunduğu için kıymetlidir.

İbn Huzeyme'nin tercih bahsi özelinde yaklaşımlarının belki de en belirgin yanı, hadîslerin i'mâlini ihmaline tercih etmesidir. Râhile üzerinde vitir meselesinde

muârizların nesih ile çözüme kavuşturmaya çalıştıkları tartışmaları, kendisinin haml ve i'mâl yöntemleriyle te'lîf etmesi bunun en net göstergesidir. Rivayetlerden birinin hükmünü devam ettirme imkanı varken onu kaldırma taraftarı olmayan müellifin, *Sahîh*'teki izahlarının büyük bir kısmına bu bakış yansımıştır. Ancak burada karşıt görüşte olanları ilimde derinleşmemiş kimseler olarak zikretmesi ve bu kimselerin de Hanefî ulemâdan olmaları, müellifin izahlarının arka planında bir reddiyenin olduğunu da göstermesi açısından kayda değerdir. Tabiki isim vermeden yapılan bu eleştirilerin muhataplarının her zaman Hanefîler olmadığı da ortadadır. Bu bağlamda bahse konu tüm bu tenkidî ifadeler, İbn Huzeyme'nin Hanefîlere mutlak anlamda menfî tavır içerisinde olmadığını ya da herhangi bir mezhebî yapıya kesin olarak mensubiyetinin bulunmadığının göstergesidir.

Seferde farzlardan önce ya da sonra nafîle namazın durumunu işlerken karşıt görüşte olan kesimin delillerini onların metodları üzerinden tartışması, bir yönüyle çözüm arayışı içerisinde olduğunu ve fikrî anlamda kapıları kapatarak tek yönlü bir cevap verme çabası taşımadığını ortaya koymaktadır. Koyu bir Ehl-i hadîs tavrı olarak nitelenemeyecek böylesi tasarruflar, İbn Huzeyme'nin zihin dünyası ve eğilimleri hakkında pratik değer taşıyan örnekler olması hasebiyle değerlidir.

İbn Huzeyme'nin her ne kadar Hanefî ulemâya cevap sadedinde birçok izahı bulunsa ve bunların bir kısmında sert ve bazen zorlama bir üslup kullansa da genel olarak kendisinin mutaassıp olmadığı çok rahat söylenebilir. Zira Ehl-i hadîs ulemâsının birçoğunda kendisini gösteren ve hoca taassubu olarak adlandırılan ön kabulcü yaklaşımları İbn Huzeyme'nin çoğu kez kırdığı açıktır. Örneğin, ön safa geçebilmek adına safların yarılarak ilerlenmesi mevzuunda kendisinin çok fazla değer verdiği ve "Zamanımızın hadîs ve haber noktasında imâmî" olarak nitelediği Bûndâr'ın (v. 252/866) rivayetini, destekçisi olmadığı için kabul etmemesi ve bu meselede Hanefîlerin görüşleri muvacehesinde fikir sunması buna delildir.

İbn Huzeyme bazen aklen izahı makul olan rivayeti diğerine tercih edebilmiştir. Bir kimse için yasak olan hususun başka bir kimseye mübahlığı noktasında delil olarak kullanılamayacağı şeklinde aklî bir çıkarımda bulunmuştur. Mezkûr izahları akabinde görüşlerinin Ehl-i hadîs ulemâsına muhâlif olduğunu da bizzat kendisi belirtmiştir.

Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin bir gruba ya da oluşuma karşı görüş beyan etmesi taassup kaynaklı değil, kendi belirlediği çizginin dışında olmalarından neş'et etmektedir.

Aklî verileri kullanma noktasında tebarüz etmiş mezhebin Hanefîler olduğu düşünüldüğünde İbn Huzeyme'nin bazı yorumlamaları, üzerinde durmaya değerdir. İhramlıyken sırtlan öldürmenin cezasını "kıymetlendirme" üzerinden yapmayarak aklî bir çıkarımda bulunmuş ve mantıklı olanın sırtlanın ebatlarına yakın bir hayvanın kurban edilmesi olduğunu söylemiştir. Bir yönüyle muârizların istidlâl yönteminden beslenerek çözüm arayışına girişmeyi ifade eden bu yaklaşım, İbn Huzeyme'ye ait ilmî duruşunun tespitine imkân vermektedir.

İsnada ilişkin tercih kriterlerini; İbn Huzeyme, bazen siyasî ve itikâdî yansıması olan meselelerde de kullanır. Mestler üzerine mesh mevzuunda böylesi bir izah çabası görülmektedir. Mestler üzerine meshin caiz olmadığı ve ilgili hükmün kaldırıldığı iddiası genel planda Şîa'ya aittir. Bununla birlikte mezkûr bahsin Ehl-i sünnet ulemâsı ile Şîf âlimler arasında ciddi bir ayrışma noktası oluşturduğu düşünüldüğünde, müellifin cevap arayışı bir kat daha önem arz etmektedir. Çünkü Ehl-i sünnete göre üzerinde ittifakın olduğu böyle bir meselede müteâriz gözüken hadîsler arasındaki te'lîf çabası, cevap verilen kesimin farklılığını göstermektedir. Yani İbn Huzeyme bir izah ve te'liften öte bir savunu yapma gayretine girişmiştir.

İbn Huzeyme'nin tenkide açık yanı kimi zaman kendi fikrî eğilimleri istikâmetinde rivayet tercihinde bulunmasıdır. Buradan kastedilen şey; rivayetlerin barındırdığı hükümlerden destek alarak fikir bina etmek ile var olan bir ön kabulün hadisler eliyle ispatlanmaya çalışılmasının müellif tarafından net çizgilerle ayırt edilememesidir. Sabah namazında kunût okunması bahsinde, Süfyân es-Sevrî ile 'Alâ b. Sâlih arasında yapılan mukayese buna örnek olarak verilebilir. Zira bu meselede İbn Huzeyme'nin izahları bir yönüyle, râvi üzerinden rivayet tercihi şeklinde kabul edilebilirse de; diğer taraftan kabullerin ayrışması sonucu bir ispât arayışı olduğu da açıktır. Zira İbn Huzeyme'nin mercuh addettiği rivayet, Hanefî ulemânın aynı meselede delil saydığı haberdır. Kezâ 'Alâ b. Salih Kûfeli, Hanefî bir muhaddistir ve İbn Huzeyme ondan hiçbir hadîs almamıştır.

Bir diğer husus İbn Huzeyme'nin değerlendirmelerinde kimi zaman senet kuvvetinin metin yorumlamalarına tesir etmesi ihtimalidir. Namaz kılan kimsenin

önünden eşek geçmesinin namazı bozup bozmadığı meselesinde İbn Huzeyme'nin yorumlamaları kendi içerisinde bir tutarlılık arz etse de, başkaca açılardan izaha muhtaçtır. İlk olarak müellifin; kadın, köpek ya da farklı rivayetlerde geçen domuz ve kedi ile Yahudi, Hristiyan ve Mecusî'nin namaz kılan kimsenin önünden geçmesi durumunda da namazın bozulacağına ilişkin rivayetin diğer unsurlarına izah arayışına girmemesi düşündürücüdür. Bunun dışında müellif, bahse konu şeylerin namazı bozduğunu ifade eden fiilin anlamlandırması üzerindeki ihtilâflara da değinmemiştir. Keza nesih iddiaları hakkında da herhangi bir bilgi sunmamıştır. Konuya dair Hz. Âişe'den varid olan ve Ebû Hureyre'nin bu rivayeti eksik duyma ihtimaline dair ikincil metinlere de atıfta bulunmayarak meselenin mezkûr kısımlarını kapalı bırakması, İbn Huzeyme'nin izah noktasında zorlandığı ve zorlama tespitlere başvurduğuna ilişkin bir kanaate yönlendirmektedir. Açıklama yapmakta güçlük çekmesi sebebiyle –en azından bu mesele özelinde- hadîsin zâhirî üzerinden yorumlamalarda bulunmuştur.

Mesbûkun namazına ilişkin yaptığı değerlendirmelerde kendisi gibi düşünenleri Ehl-i Salât olarak niteleyerek, “İraklılar” ismiyle zikrettiği kesimin bu mesele özelindeki yorumlarını eleştirmesi, dönemin algısından etkilendiğini gözler önüne sermektedir. Tezin ilk kısmında da ele alındığı üzere yaşadığı coğrafyanın İbn Huzeyme üzerindeki olumsuz yansımalarından birini burada görmek mümkündür. Müellifin bir grubun görüşlerini “اتفاق العلماء” olarak nitelemiş ve onları “اهل الصلاة” olarak isimlendirmiştir. Bu, karşı tarafı âlim zümresine dahil etmemek ve namaz ehlinde saymamak anlamına gelmektedir ki çok ağır bir ithamdır. Burada kendisinin Iraklılar ifadesiyle kimleri kastettiği, elbette çok önemlidir ve bunların Nişabur'da var olan ve fıkhıta Hanefî mezhebine bağlı Kerrâmî ya da Mürciî gruplar olması muhtemeldir. Ancak bu bile fikrî ayrışmaların İbn Huzeyme'nin üslubuna yansımaları noktasında onun tenkide açık bir yanı olarak görülmelidir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere kendisinin Ehl-i hadîsi eleştirerek Hanefîlerin görüşlerini delil sayması ile bu kadar ağır ifadelerle ithamlarda bulunması, uzlaştırılması zor bir durumdur.

3.4. TEVAKKUF

Tevakkuf; aralarında teâruz vâki olan rivayetlerin bahse konu bu çelişkisini ortadan kaldıracak hiçbir yöntem bulunamadığında uygun bir izah getirilene kadar hükmü beklemeye almaktır.¹⁰³⁷ Fıkıh, tefsîr, kelâm ve hadîs ilimleri içerisinde kısmen farklı anlamlara bürünerek kullanılan bir tabirdir.¹⁰³⁸ İhtilâfî'l-hadîs açısından bakıldığında ise ilgili yöntem müteâriz hadîslerin te'lîfi noktasında başvuru son usûldür.¹⁰³⁹ İbn Hacer tevakkuf ile imsâk arasında bir fark olduğunu belirtir. Buna göre tevakkufta, var olan ve aralarında tercih yapılamayan görüşlerden biri ile tevakkuf edilir. İmsakta ise herhangi bir görüş benimsenmeden beklenir.¹⁰⁴⁰

Fıkıh literatüründe farklı anlamlara gelse de delillerin teâruzu bahsinde; terk, tesâkut ve tahyîr gibi kavramlar da tevakkuf yerine kullanılmıştır.¹⁰⁴¹ Ancak muhaddisler nazarında tevakkuf kullanımı daha muteber kabul edilmiştir.¹⁰⁴² Tevakkuf ile tesâkut arasındaki ayrım; tesâkutta aralarında çözüm bulunamadığında her iki rivayet de iptal edilir. Tevakkufta ise beklemeye alınır.¹⁰⁴³ Tevakkuf yerine kullanılan bir diğer tabir olan tahyîrdeki nüans, müteâriz iki rivayetten tercihe götürecek bir amil bulunamadığında müçtehidî ikisinden birini seçmekte muhayyer bırakmak söz konusudur. Bu sebeple tevakkuftan bu yönüyle ayrılır.¹⁰⁴⁴

Her ne kadar bir kısım ulemâ örneği çok az olmakla beraber tevakkufun bir usûl olarak kullanılabileceğini belirtmiş olsa da¹⁰⁴⁵ hadîsleri beklemeye alma anlamı taşıdığı

¹⁰³⁷ es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3: 84; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları*, 321.

¹⁰³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Güman, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 33 (2012): 139-173; Erkan Çakır, Tefsîrde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâturîdî Örneği-, *İslâmî Araştırmalar* 29, sy. 3 (2018): 626-641.

¹⁰³⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 95.

¹⁰⁴⁰ İmsak ile Tevakkufun farkı için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 247.

¹⁰⁴¹ Fethullah Yılmaz, "Hadisler Arasındaki İhtilafî Giderme Yöntemi Olarak Tevakkuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (2012): 113; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 247.

¹⁰⁴² İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 95.

¹⁰⁴³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Osmâniyye*, thk: Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-arabi, 1955), 145-148.

¹⁰⁴⁴ İsmail Hakkı, İzmirli, *İlm-i Hilâf* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1914), 212; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 247.

¹⁰⁴⁵ el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 1: 68.

için genel olarak bir bir yöntem şeklinde değerlendirilmemiştir.¹⁰⁴⁶ İbn Huzeyme de tevakkufu kabul etmeyen isimler arasında zikredilmiştir.¹⁰⁴⁷ Zira kendisine göre Hz Peygamber'den nakledilen hiçbir rivayet arasında te'lîf edilemeyecek bir te'âruz vâki değildir.

İbn Huzeyme'nin tevakkuf konusundaki net tavrının pratikte yansımalarını görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in sabah namazında kunût yapmasına ilişkin müteâruz rivayetler hakkında bazı âlimler tesâkutu benimseyerek tenâkuz içeren rivayetlerin hükmünün düştüğünü söylemişlerdir. Ancak İbn Huzeyme mezkûr meselede rivayetleri râvinin zabtından kaynaklı tercih sebepleri muvacehesinde te'lîf edebilmiştir. Dolayısıyla kendisinin tevakkuf bahsinde değinilecek yönü, başkaca âlimlerin beklemeye aldığı müteâruz rivayetleri nasıl çözüme kavuşturduğu üzerine olabilir.

Doğrudan tevakkuf bahsi ile ilişkili olmamakla birlikte, dolaylı yönden bir irtibat kurulabilecek başlık ise İbn Huzeyme'nin eserini sonraki kontrollerinde zayıf olduğu kanısına vardığı kimi rivayetlerini *Sahîh*'ten çıkarmamasıdır. Böylesi bir bakış kendisinin mezkûr rivayetlere ilişkin kanaatinin değiştiğini göstermekle birlikte, bu rivayetleri *Sahîh*'ten çıkarmaması da, yorumlamalarının ilerde başkaca verilerle farklılaşabileceği ihtimalini göstermektedir. Bu eğilim ise rivayetlerin hükmünü tespit noktasında bir tevakkuf olarak değerlendirilebilir.

¹⁰⁴⁶ Ebû Zehra, Muhammed, *İmâm Şâfiî hayatuhu ve asruhu*, çev: Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1969), 219; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ebû Abdulaziz, *Huccetullahi'l-bâliğâ*, çev: Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1: 294; el-Berzencî, *et-Te'âruz ve't-tercih*, 1: 272.

¹⁰⁴⁷ Yılmaz, *Hadisler Arasındaki İhtilafı Giderme Yöntemi Olarak Tevakkuf*, 117.

Tablo 1.1. İbn Huzeyme'nin Muhtelifü'l-hadis İlmî Çerçevesinde Te'lîfe Gayret Gösterdiği Bazı Meselelerin Mukayesesi

İBN HUZEYME	ŞÂFİİ	TAHÂVÎ
Yatsı Namazından Sonra Uyanık Kalmak	BU KONUYU İŞLEMENİŞTİR.	İBN HUZEYME İLE KISMEN AYNI İbn Huzeyme ile aralarındaki tek fark, kendisinin meseleye “Allah’a yakınlaştırma” başlığı üzerinden eğilmesidir. Tahâvî, yatsı namazından sonra yapılacak konuşmanın kişiyi ancak Allah’a yaklaştırması durumunda kabul görebileceğini belirtmektedir.
Müezzinin Dediklerini Tekrar	İBN HUZEYME’DEN FARKLI Kâmetin tamamının müezzin ile birlikte tekrar edilmesi gerekmektedir.	İBN HUZEYME İLE AYNI
Kerahat Vakitleri (Sabah ve İkindiden Sonra)	İBN HUZEYME İLE AYNI Sabah namazından sonra kılınan cenaze namazını da delil göstererek, bahse konu vakitlerde farz namazlar ve bir kısım nafîle namazların kılınabileceğini belirtmektedir.	İBN HUZEYME’DEN FARKLI Bu vakitlerde nafîle namaz kılmanın Hz. Peygamber’e hâs olduğunu ifade etmektedir.
Abdest Suyu Kaplarının Ağzının Kapatılması	İBN HUZEYME’DEN FARKLI Kapların ağzının kapatılmasını abdest suyu kabı ile sınırlamanın yanlış olduğunu söylemektedir.	İBN HUZEYME’DEN FARKLI Konuyu abdest suyu özelinden çıkararak genele teşmil etmektedir.
Kadının Eşinden İzinsiz Nafîle Oruç Tutması	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME İLE AYNI
Arefe Günü Oruç Tutmaktan Nehiy	BU KONUYU İŞLEMENİŞTİR.	İBN HUZEYME İLE AYNI
Sabah Namazından Sonra Vitir	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME İLE AYNI
Cumartesi Günü Oruç Tutmak	BU KONUYU İŞLEMENİŞTİR.	YÖNTEM FARKLI, SONUÇ AYNI İbn Huzeyme’den farklı olarak Cumartesi günü oruç tutulabilmesinin gerekçesini, Yahudîler gibi o günü ta’zim etmek gayesi taşınmamasına bağlamaktadır.

Cuma Günü Duaların Reddedilmediği Vakit	BU KONUYU İŞLEMENİŞTİR.	BU KONUYU İŞLEMENİŞTİR.
Cumanın Faziletini Ne İptal eder?	KISMEN AYNI Hutbe esnasında sessiz kalmak konusunda İbn Huzeyme ile aynı düşünmekle birlikte, imâmı duyamayacak kadar uzakta olanın konuşmasında beis görmemektedir.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Meseleyi nesih bağlamında çözme yoluna gitmektedir.
Râhile Üzerinde Vitir	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Kendisi bu meseleyi nesih ile çözüme kavuşturmaktadır.
Sehiv Secdesinin Vakti	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Sehiv secdesinin selamdan önce yapılması gerektiğini kabul etmektedir.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Sehiv secdesinin selamdan sonra yapılması gerektiğini kabul etmektedir.
İştîmâl	İBN HUZEYME İLE AYNI	YÖNTEM FARKLI, SONUÇ AYNI Meseleyi tercih yöntemiyle çözüme kavuşturmakla birlikte, İbn Huzeyme ile aynı sonuca ulaşmaktadır.
Durgun Suyun Pislik Tutup Tutmayacağı Meselesi	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Rivayetlerde geçen, الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه و طعمه و لونه şeklindeki kısım başka hadîslerde ziyade olmasına ve zayıf kabul edilmesine rağmen Şâfiî, telakki bi'l-kabul sebebiyle hadisin kullanılması taraftarıdır. İbn Huzeyme ile Şâfiî'nin bu konuda ayrıldıkları görülmektedir.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Tahavî'ye göre suyu hiçbir şeyin necis kılamayacağı rivayeti Budâa Kuyusu ile alakalıdır. Mezkur kuyunun durgun ya da akar su olduğu ise tartışmalıdır. Keza kendisi Kulleteyn hadisini ise delil olarak dahi kullanmamaktadır.
Kâbe'yi Selamlama	BU KONUYU İŞLEMENİŞ	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Nesih görüşünü benimsemektedir.
Kadir Gecesi'nin Vakti	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Kendisi <i>yirmi bir</i> ya da <i>yirmi üçüncü</i> gecelerinden birinde olması ihtimalini önelemektedir.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI <i>Yirmi yedinci</i> gecesi olduğunu kabul etmektedir.
Küsûf Namazı	KISMEN AYNI Rekat sayıları aynı olmakla birlikte, dört rükû ve dört secde olması gerektiğini belirtmektedir.	KISMEN AYNI Rekat sayıları aynı olmakla birlikte, kılınışının herhangi iki rekatlık bir namaz gibi olması gerektiğini belirtmektedir.

Ateşte Pişen Şeyler	KISMEN AYNI Nesih konusunda, İbn Huzeyme ile hemfikir olmasına karşın, devenin istisna tutulması görüşünü kabul etmemektedir.	KISMEN AYNI Nesih konusunda, İbn Huzeyme ile hemfikir olmasına karşın devenin istisna tutulması görüşünü kabul etmemektedir.
İksâl	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME İLE AYNI
Tatbîk	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME İLE AYNI
Oruçta Muhayyerlik	İBN HUZEYME İLE AYNI	BU KONUYU İŞLEMEMİŞTİR.
Gece Namazının Farziyeti	KISMEN AYNI Ancak neshin neshi meselesini işlememektedir.	KISMEN AYNI Ancak neshin neshi meselesini işlememektedir.
Cünüb Olarak Sabahlayan Kimsenin Orucu	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Şâfiî tercih yöntemini kullanarak rivayetler arasında te'lif etmektedir.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Tahâvî de tercih yöntemini kullanarak rivayetleri te'lif etmektedir. Ancak tercih kriteri olarak mürecceh aleyh olan rivayetin sahabî râvisi Ebû Hureyre'nin yanlış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.
Secdede Önce Ellerin Konulması	BU KONUYU İŞLEMEMİŞTİR.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI İbn Huzeyme'nin nesih görüşünü benimsediği bu meselede Tahâvî, çok net bir biçimde tercih yöntemini kullanmaktadır.
Kunûtu Neshi	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Benzerlikler olsa da, özellikle kunûtu sürekli yapılması noktasında farklılıklar bulunmaktadır.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Tahâvî ise çok net ifadelerle sabah namazı ya da herhangi diğer bir namazı takiben kunûtu yapılamayacağını, bunun Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşü olduğunu belirterek neshi kabul eder.
Seferde Oruç Tutmamak	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME İLE AYNI
Kibleye Doğru Bevetmek	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME İLE AYNI Tahâvî Hanefîlerin bu konudaki genel yaklaşımından ayrılarak, İbn Huzeyme gibi düşünmektedir.
Oturarak Namaz Kıldırın İmâma Uymak	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Şâfiî tam olarak İbn Huzeyme'nin aksini söylemektedir.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI İmâmın oturarak namaz kıldırıldığı durumlarda cemaatin ayakta kılmalarının zorunluluk olduğunu belirtmektedir.

Âşûre Orucu	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Şâfî, bu orucun ilk dönemlerde vâcip iken sonradan neshedildiğini kabul etmektedir.	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Tahavî, bu orucun ilk dönemlerde vâcip iken sonradan neshedildiğini kabul etmektedir.
Mufassal Sûrelerde Tilâvet Secdeleri	KISMEN AYNI Şâfî haml yöntemini kullanmaktadır. Buna göre tilâvet secdesi zaten vacip olmadığı için bu konudaki zıt görüşlerin birlikte kullanılabilceğini belirtmektedir.	İBN HUZEYME İLE AYNI Benzer yorumlar yaparak aynı yöntemle müteâriz rivayetleri çözüme kavuşturmakla birlikte, tercih kriteri olarak Tahâvî, isnad sayısı bakımından üstünlüğü kabul etmektedir.
Akşam Namazında Kıraat	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Şâfî akşam namazındaki kıraatin uzun tutulması gerektiğini kabul etmektedir.	İBN HUZEYME İLE AYNI
Safa İle Merve Arasında Sa'y	BU KONUYU İŞLEMEMİŞ	BU KONUYU İŞLEMEMİŞ
Mesbûkun Namazı	İBN HUZEYME İLE AYNI	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Sabah namazının farzına geç kalan kişinin imâmla kıldığı rekat namazın sonu, kazasını kıldığı kısım ise namazın başıdır.
Öğle Namazının İbrâdı	İBN HUZEYME'DEN FARKLI Şâfî, ibrâd emrinin uzak yoldan gelenler için olduğunu, evinde bulunanlar için vaktinde kılmanın daha faziletli kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.	YÖNTEM FARKLI SONUÇ AYNI Tahâvî ise nesih yöntemini kullanarak ve İbn Huzeyme ile aynı sonuçlara ulaşarak meseleyi çözüme kavuşturmaktadır.

SONUÇ

İbn Huzeyme'nin Muhtelifü'l-hadîs ilmine yaklaşımını örnekler üzerinden ve mukayeseli bir biçimde ele alan bu araştırma neticesinde; eser, müellif ve mevzu merkezli bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i; klasik manada bir hadis kitabı olmaktan öte, fikhu'l-hadîs sahasında telif edilmiş bir eser hüviyetindedir. *Sahîh*'in tamamının imlâ yöntemi ile tahammül edilmiş olması, bâb başlıklarının Buhârî'ye ait tercemeler ile denk tutulması, isnad sistematiğine atfedilen kıymet, usûlî konularda yapılan izahlar ve rivayet sonlarındaki şerh niteliği taşıyan uzun açıklamalar da buna işaret etmektedir.

Müellifin sonradan yaptığı kontrollerde hatalı addettiği rivayetleri çıkarmaması; muhtemel istinsah hatalarının önüne geçme yanında, bu kabîl rivayetlerin ilim erbâbı nezdinde de tanınmasına imkan sağlamaktadır.

İbn Huzeyme, herhangi bir mezhebe mutlak manada müntesip olmamış, müctehid seviyesinde bir ilim insanıdır. Kendisinin ilmî tekâmülünde büyük bir yere sahip Nişabur'da etkili olan Kerrâmî ve Mürcîî akıma cevap arayışı, onun fikrî ufkunun gelişmesine katkı sağlamıştır. Bahse konu firkaların fıkıhta Hanefî olmaları da, İbn Huzeyme'nin "Kûfiyyûn" ve "İrâkiyyûn" isimleriyle eleştirdiği kesimin aslında kimler olduğuna dair fikir vermektedir. Gençlik yıllarında Şâfiî olmakla birlikte –kendi ifadelerinden de anlaşıldığına göre– sonradan hiç kimseyi taklit etmemesi de bu durumu desteklemektedir.

İbn Huzeyme sadece hadîs sahasında değil; fıkıh ve özellikle de fikhu'l-hadîs noktasında son derece donanımlı bir âlimdir. Esasen; Muhtelifü'l-hadîs ilmine ilişkin tespitlerde bulunmak ve müteâriz gözüken rivayetleri te'lîf etmek tek yönlü bir ilmî gelişimle mümkün olamaz. Rivayetler arasındaki çelişkiyi görebilmek ve onlardan istinbat edilecek hükümleri ortaya koyabilmek, pek tabiki ciddi bir fikhî birikimi gerekli kılar. Bu bağlamda, hakkında yapılan yorumlardan ve eserinde takip ettiği usûlden anlaşıldığı üzere; İbn Huzeyme'nin farklı ilmî disiplinlerde de söz sahibi bir musannif olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bunun yansımaları da Muhtelifü'l-hadîs çerçevesinde yaptığı izahlarda kendisini net bir şekilde göstermektedir.

İbn Huzeyme'nin i'mâl mantığı, müteâriz metinleri çözümlerken cem' ve te'lîfi ilk sırada mütalaa etmesine de ön ayak olmuştur. Hadîslere dair; umûm ve icmalî lafızlar ya da rivayetlerin belli zaman dilimi veyahut şartlar muvâcehesinde vürûdu gibi ilkeleri İbn Huzeyme'nin öncelemesi, rivayetlerin işlerliğini arttırma hususundaki yaklaşımına ışık tutmaktadır. İmlâya atfettiği değer, sahîh metin temini noktasındaki hassasiyetini gözler önüne sermiştir. Kezâ; senetteki tedlîs, irsâl ve idrâce işarete bulunması da aynı gayeye matuftur. Tüm bu tatbikat ise teâruz halindeki rivayetlerin denkliğini belirleme hususunda müellife ciddi anlamda katkı sağlamıştır.

İbn Huzeyme çelişik metinlerin farklı tariklerini temin etmeye gayret göstermiştir. Şüphe ile yakîn zâil olamayacağını dile getirmiş ve rivayet kabulünde müşahedeyi ön planda tutmuştur. Bu yönetsel tasarruflar, mütenâkız hadislerin çözümüne ilişkin – özellikle– tercihi gerekli kılan şartların belirlenmesinde kendisine yardımcı olmuştur. Zamansal ayrıntının açık bir şekilde tespit edilemediği durumlarda ise neshe mümkün olduğunca başvurmayarak, hem hadislerin kullanım alanını genişletmiş hem de doğru değerlendirmelerle neticeye varmayı hedefleyen bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermiştir.

İbn Huzeyme, tenâkuzun kimi zaman rivayet dışı sebeplerden ortaya çıkabileceği üzerinde – orjinalitesi olan – bir tavır ortaya koymuştur. Buna göre çelişki; –her zaman– hadis metinlerinden kaynaklı gerçekleşmez. Bu sebeple müellif; sika râvilerin birbirlerinden yaptıkları rivayetleri dahi doğrudan kabulcü bir tavır takınmamıştır. Kezâ, bir hadisin tam metnini temin etmeden muhtasar hali üzerinden yorumlamada bulunmamaya ayrı bir özen göstermiş ve rivayetin kaynağını doğru tespit etmeksizin metinler arası çelişkiyi çözme yoluna gitmemiştir.

İbn Huzeyme –*Sahîh*'in genelinde kendisini gösterdiği üzere– benimsediği görüşleri ve izaha giriştiği meseleleri normatif tespitlerle desteklemiş ve bir mevzudaki benzer yaklaşımlarını hep kalıp ifadelerle formüle etmiştir. Bu, eserden ve müellifin tespitlerinden istifadeyi azamî ölçüde arttırmaktadır. Keza teâruzun giderilmesi adına kendisinden evvel çok az kullanılan, “es-Sekt ve'n-nutk” ve “İhtilâfü'l-mübâh” gibi te'lîf yöntemlerini daha işler hale getirmesi de bir usûl tesis etme gayesinin yansımalarıdır.

Tüm bu değerlendirmeler neticesinde, onun özgür bir düşünce yapısına sahip olduğu ve pek çok özgün yorumunun bulunduğunu söylemek hatalı olmaz. Çalışmanın

sonunda yaklaşık *kırk* mesele üzerinden oluşturduğumuz tabloda da, bu çok net bir şekilde görülmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, yukarıdaki tabloda İbn Huzeyme'nin Muhtelifü'l-hadîs ilmi çerçevesinde ele aldığı bütün bahislere yer verilmemiştir. Vâkıyı gösterdiğine inanılan örnekler üzerinden sadece bir tespit denemesi yapılmıştır. Bunun dışında müellifin müteâriz olarak addettiği meselelerin günümüze yansımaları ya da ehemmiyet değeri göreceli olduğundan, işlenen konuların muhteviyatından öte usûlî açıdan arka planda taşıdığı değere atıf yapılmıştır.

Buna göre İbn Huzeyme tetkîke açılan meselelerin; *on altısında* Tahâvî, *on dokuzunda* ise Şâfiî ile aynı yöntemi kullanarak ve aynı sonuçlara ulaşarak rivayetleri te'lîfe gayret göstermiştir. Bunların dışında *altı* başlıkta ise İbn Huzeyme, farklı yöntemleri kullanmakla birlikte, netice açısından Şâfiî ve Tahâvî ile aynı sonuca ulaşmıştır. Örneğin Tahâvî'nin nesih ile elde ettiği bir sonuca, İbn Huzeyme haml yöntemi ile varmıştır. İbn Huzeyme'nin ele aldığı bu meselelerden; Şâfiî *sekiz*, Tahâvî ise *dördünü* teâruz başlığı altında işlememişlerdir. Yani her iki âlim de mezkûr meselelere delil teşkil eden rivayetleri müteâriz addetmemişlerdir. İbn Huzeyme, tabloda işaret edilen yaklaşık *kırk* bahsin *on dokuzunda* Tahâvî'den; *on ikisinde* ise Şâfiî'den farklı şekilde müteâriz rivayetleri değerlendirmiştir. Son olarak kendisi, *üç* başlıkta Tahâvî ile aynı görüşte olup Şâfiî'ye; *altı* meselede de Şâfiî ile müşterek bir fikrî zeminde buluşarak Tahâvî'ye muhâlif görüş beyan etmiştir.

İbn Huzeyme'nin münferiden ele aldığı, ancak Şâfiî ve Tahâvî'nin Muhtelifü'l-hadîs ilmi sınırları içerisinde görmediği bahislerden hareketle, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i te'lîf etme gayesinin sadece konularına göre hadîsleri bir araya toplamak olmadığı söylenmelidir. Kendisi bir taraftan hadîsleri taşıdıkları hükümler açısından belli bir sistematik ile eserinde tanzim etmiş; diğer taraftan söz konusu bu rivayetler arasında ortaya çıkabilecek ve hemen farkedilmeyen teâruzları da çözüm yoluna gitmiştir. Burada İbn Huzeyme'nin, aralarında teâruz olduğu düşünülen her rivayeti te'lîf edebileceğine dair iddiasının yansımaları görülmektedir. Yani bu konuda eser te'lîf etmiş isimlerin dahi teâruz olarak nitelediği ve hususî bir başlık altında işlemediği konulara temas ederek akla gelebilecek muhtemel teâruz noktalarını çözüme kavuşturmayı hedeflemiş gözükmektedir.

İbn Huzeyme'nin Tahâvî ve Şâfiî ile benzer yorumlamalarda bulunduğu meselelerin sayısal değerinin birbirine çok yakın olması, kendisinin fikrî eğilimleri noktasında yönlendirici veriler sunmaktadır. Buradan anlaşılan husus, müellif herhangi bir ismin mutlak manada etkisi altında kalmamıştır. Kendisinin Şâfiî düşünce yapısından bir yönüyle istifade ettiği görülmektedir. Aynı şekilde; kişisel, bölgesel ya da dolaylı bazı sebeplerden ötürü Hanefî mezhebine müntesip bir kesime yönelik karşı bir tavrının olduğu aşikardır. Ancak mezkur tavrın Hanefîlerin geneline teşmil edilemeyeceği de ortadadır.

Muhtelifü'l-hadîs ilmi sınırları içerisinde eser kaleme almış iki önemli isim olan Şâfiî'den *on iki* ve Tahâvî'den *on dokuz* meselede farklı çözüm önerilerinde bulunması; kendisinin yetkinliğine ve özgün ilmî kişiliğine işaret etmektedir.

İbn Huzeyme'nin tüm bu yorumlar neticesinde eleştiriye açık yönü ise rivayetlere yönelik te'lîflerinde kimi zaman lafza ve senede bağlı değerlendirmeler yapması ve bazen de eleştiri sınırlarını aşan bir üslup benimsemesidir.

Netice olarak İbn Huzeyme, her ne kadar konuya dair müstakil bir eser ortaya koymamış da olsa, Muhtelifü'l-hadîs ilmiyle alakalı hususi çalışma yapmış isimler kadar müteâruz rivayetlere ilişkin çözümler getirmiştir.

Kanaatimize göre İbn Huzeyme; herhangi bir fikhî mezhebin müntesibi olmaksızın Muhtelifü'l-hadîs ilminin kriterlerini sistematik bir şekilde işleten, hadîsler arasında mutlak manada teâruz bulunduğunu kabul etmeyen ve bu görüşünü de rivayet te'lîflerindeki başarılarıyla ortaya koyan, mutedil bir Ehl-i hadîs âlimi olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdulazîz b. Abdullah b. Osman. “Ehâdîsu elletî e’allahâ İmâmü’l-eimmeti İbn Huzeyme fî Sahîhihî fî Kitâbi’l-Vudû”. *Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi Dergisi* 15, sy. 27 (2003).
- Abdulbârî Muhammed Dâvud. *Leyletü’l-kadr*. Kahire: Dâru nehdati’ş-şark, 2002.
- Abdulhumejd İbrâhim, Eymen Hamza. “el-İtticâhü’l-fikhî li İbn Huzeyme fî Sahîhihî”. Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, 2003.
- Abdullah b. Abdulazîz b. Ukayl. *Tuhfetü’l-kâfile fî hükmi’s-salâti ale’r-râhile*. Cezâir: Mektebetü’l-Hâfız ez-Zehebî, 2008.
- Abdullah b. Abdulmuhsin b. Ahmed. “Ahvâlü’-r-ruvât inde İbn Huzeyme fî Sahîhihî”. *Mecelletü’l-Câmiatü’l-İslâmiyye li’l-ulûmi’ş-şer’iyye* 42, sy.149, (2009).
- Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasîmî. *Müşkilâtü’l-Ehâdîsi’n-Nebeviyye ve Beyânuh*. Lahor: Dâru’d-daveti’s-selefiyye, 1986.
- Abdulmecîd Mahmud Abdulmecîd. *el-İtticâhâtü’l-fikhiyye inde ashâbi’l-hadîs fî karni’s-sâlisi’l-hicrî*. Mısır: Mektebetü’l-hancî, 1979.
- Abdulmecid Muhammed İsmâil. *Menhecü’t-tevfik ve’t-tercîh, beyne muhtelifi’l-hadîs*. Kahire: Dâru’n-nefâis, 1992.
- Abdulmuhsin b. Hamd. “Min A’lâmi’l-Muhaddisîn el-İmâm el-Hâfız Muhammed b. İshâk b. Huzeyme”. *Mecelletü Câmiati’s-selefiyye* 15, sy. 3 (1983).
- Abdulvehhâb b. Muhammed b. Fâyi’. “el-İhtibâs fî Sahîhi İbn Huzeyme”. Yüksek Lisans Tezi, Tîbî Üniversitesi, 2006.
- Abdurrahman b. Ahmed. “Fî Sahîhi İbn Huzeyme, Cem’an ve Tahrîcen ve Dirâseten”. *Mecelletü ulûmi’ş-şer’iyye, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd* 45, (2017).
- Âdil Nuveyhid. *Mu’cemü’l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetü Nuveyhid, 1988.
- el-Afgânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Cuhûdü ulemâi’l-Hanefiyye fî ibtâli akâidi’l-kubûriyye*. Riyad: Dâru’s-sumey’î, 1996.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001.

- Ahmed Ömer Ebû Şûfe. *el-Mu‘cizâtü’l-Kur‘âniyye*. Libya: Dâru’l-kütübi’l-vataniyye, 2003.
- Akalın, İsa. “Erkeğe, Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz” Rivâyetinin Merfû Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13, sy. 26 (2015).
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Aldemir, Halil. “Kur‘ân’a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy. 4 (2016).
- Ali el-Kârî, Nureddin Ebü’l-Hasen. *Şerhu Nuhbetü’l-fiker*. Beyrut: Dâru’l-erkâm, ‘t.y.’.
- Ali, İbrâhim Muhammed. “el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi’s-Sahîh”. Yüksek Lisans Tezi, İmâm Muhammed b. Su‘ûd Üniversitesi, 1988.
- el-Âlûsî, Ebû Fadl Mahmûd. *Ruhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur‘âni’l-Kerîm ve seb‘i’l-mesânî*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabî, ‘t.y.’.
- el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-arabî, 1404.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Apaydın, Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 208. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- _____. *İslâm Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Arık, Durmuş. *Buhara Yahudileri*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Ârif b. Avz. *Neshu ve tahsîsu ve takyîdu’s-sünneti’n-nebeviyyeti’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1427.
- Ârif, Ebü’l-Abbâs. *Miftâhu’s-sa‘âde ve tahkîku tarîki’s-si‘âde*. thk: İsmet Abdullatîf Dendeş. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1992.
- el-Atabekî, Ebü’l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nucûmu’z-zâhire fî mulûki Mısır ve’l-Kâhire*. Mısır: Müessesetü’l-Mısriyye, 1383.
- Atan, Abdullah Hikmet. “Mana ile hadis rivayeti”. Yüksek Lisans Tezi, *Marmara Üniversitesi*, 1999.
- Atan, Ömer Faruk. “Tarihi Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı”. *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4, sy.1 (2018).

- Attâr, Feridüddîn, *Tezkiratü'l-Evliyâ*. çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Erdem Yayınları, 1985.
- el-Attâvî, Besâm b. Abdullâh. “el-Ehâdîsu elletî ravâhu İbn Huzeyme fî Sahîhihî ve tevakkafe fî tashîhihî”. *el-Mecelletü'l-ilmîyye li Câmiati Melik Faysal* 9, sy. 1, (2008).
- Avvâme, Muhammed. *Min Mustalahi İbn Huzeyme fî i'lâli'l-hadîs fî Sahîhihî*. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2017.
- Aydınlı, Abdullah. “Adâlet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 1: 344. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- _____. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Ayhan, Bayram. “Kadir Gecesi'nin Tespiti Problemi”. *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, (2013).
- Ayman Jassim Aldoori, “Teaddüdü'r-Rivâye fi'l-Hadîsi'n-Nebevî”, *Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 7, sy.1 (2018).
- el-Aynî, Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi nebâhi'l-ehbâr*. Katar: Vizâratü'l-evkâf, 2008.
- _____. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk: Ebü'l-Münzir Halid b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420.
- _____. *'Umdetü'l-kâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Ayvallı, Ramazan. “Hadislerin Vürud Yerleri Zamanları ve Sebepleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 25, sy. 4 (1989).
- Başın, Ali. Riyâd Muhammed. “Zevâidu İbn Huzeyme 'ale's-Sahîhayn (Dirâsetün Hadîsiyyetün Fıkhiyyetün Kitâbü't-Tahâre, Salât, İmâme, Cumu'a)”. Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, 2014.
- el-Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef. *Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*. Mısır: 'y.e.y.', 1331.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 't.y.'
- Bakır, Mehmet. “Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı”. *Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2015).

- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev: M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977.
- Bâsim b. Faysal. *Muhâdarât fî menâhici'l-muhaddisîn*. Ammân: Dâru'l-eseriyye, 2015.
- Bayraktutar, Muammer. *Hadislerde Mecazi Anlatım*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn Ferrâ. *et-Tehzîb fî fikhi İmâm eş-Şâfiî*. thk: Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- _____. *Şerhu's-sünne*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Behlûl, Fureyh b. Sâlih. *Fethu'l-ma'bûd bi sıhhati takdîmi'r-rukbeteyni kable'l-yedeyni fî's-sucûd*. Riyad: Dâru'l-âsime, 1410.
- el-Behnesâvî, Sâlim. *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyh*. Kahire: Dâru'l-vefâ, 1989.
- el-Bendenîcî, Ebû Yemân. *et-Takfiye fî'l-lüga*. Bağdat: Matbaatü'l-âni, 1976.
- el-Berzencî, Abdulatîf Abdulazîz. *et-Te'âruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti's-şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Beşîr, İslâm Ahmed. *Usûlu Menheci'n-nakd inde ehli'l-hadîs*. Beyrut: 'y.e.y.', 1992.
- el-Beyânûnî, Fethuddîn Muhammed. *Müşkilü'l-hadîs*. Kahire: Dâru's-selâm, 2012.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk: Abdulmut'î Emin Kal'aci. Karaçi: Câmîatü'd-dirasâti'l-İslâmîyye, 1991.
- _____. *es-Sunenü'l-Kubrâ*. thk: Muhammed Abdulkadir Atâ'. Mekke: Mektebetü dâru'l-bâz, 1414.
- Bilgiz, Mûsâ. "Kur'an'da İhtilaf, Tefrika ve Hizip İfadeleri". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu* (2016).
- el-Buhârî, Abdulazîz. *Keşfü'l-Esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 'y.y.': Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, 't.y.'
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. el-Cu'fi. *Raf'u'l-yedeyn fî's-salât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- _____. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk: Hâşim en-Nedvî. Dâiratül-meârifî'l-Osmâniyye, 2009.
- _____. *Sahîhu'l-Buhârî*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- el-Buhûtî. Şeyh Mansûr b. Yunus. *Keşşâfû'l-kinâ' an metni'l-İknâ'*. Riyad: Âlemü'l-kütüb, 2003.

- el-Bikâ'î, Burhanüddin İbrahim. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-elfiyye*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2007.
- el-Bulkînî, Ömer b. Reslân, *Mehâsinü'l-ıstılâh fi tazmîni Kitâbi İbni's-Salâh*. Beyrut: Dâru'l-meârif, 't.y.').
- el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *es-Selefiyye*. Şam: Dâru'l-fikr, 1988.
- Büyükkaya, Hasan. "İlahi Dinlerde Oruç". Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2018.
- el-Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk. *Rüsûmü't-tahdîs fi ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- el-Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Osmâniyye*. thk: Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-arabî, 1955.
- Câsim, Şuayb Hilâl. "Mâ infereda bihî İbn Huzeyme min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîli fi Sahîhihî". *Anbâr İslâmî İlimler Üniversitesi* 4, sy. 15, (2013).
- Cemal b. Muhammed es-Seyyid. *İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve cuhûdühû fi hidmeti's-sünneti'n-nebeviyye ve ulûmihâ*. Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garanik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- _____. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- el-Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1405.
- el-Cevvâbî, Muhammed Tahir. *Cuhûdü'l-muhaddisîn fi nakdi'l-metni'l-hadîsi'n-nebevî*. Riyad: Müessesetü İbn Abdullâh, 1991.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât*. thk: Ali b. Muhammed el-İmran. Cidde: Mecmeu'l-fikhi'l-İslâmiyye, 2013.
- _____. *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-'âlemîn*. thk: Muhammed Abdusselam. Beyrut: Dâru'l-cîl 1973.
- el-Cezâirî, Tâhir. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Haleb: Mektebetü matbûâtî'l-İslâmiyye, 1995.
- el-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.

- el-Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. 'y.y.': Dâru'r-reyyân li't-türâs, 't.y.'
- el-Cürcânî, Rüknuddin Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ilmi'l-belâgât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y.'
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *Muğîsü'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*. Mısır: el-Matbaatü'l-mısriyye, 1934.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Hadis Usûlü Kitaplarında "İhtilâfü'l-Hadis". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1986).
- _____. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2003.
- _____. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Çakın, Kamil. "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi". *Dinî Araştırmalar* 1, sy. 1 (1998).
- Çakır, Erkan. "Tefsîrde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâturîdî Örneği-". *İslâmî Araştırmalar* 29, sy. 3 (2018).
- Çelebi, Katip. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 't.y.'
- ed-Dânî, Ebû Abdullah. *Silsiletü'l-âsâri's-sahîha ev es-Sahîhu'l-müsned fî ekvâli's-sahâbeti ve't-tâbi'in*. Kahire: Dâru'l-fâruk, 2003.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebü'l-Hasen. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1966.
- _____. *ed-Du'afâu ve'l-metrûkân*. thk: Muvaffak b. Abdullah. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1984.
- Dâvudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *Takvîmü'l-edille*. thk: Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: 2001.
- Demirci, Selim. "Sahîh Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (2016).
- ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Şerhu terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*. 'y.y.': Dâru'l-meârif, 1323.

- _____. *Huccetullâhi'l-Bâliġa*. thk: Muhammed Şerif Sükker. Beyrut: Dâru'l-ihyâi'l-ulûm, 1992.
- _____. *Huccetullahi'l-bâliġâ*. çev: Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Divani, Muhammet. “Kaybolan Bir İlim Dalı: Müşkilü'l-hadîs”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 2 (2018).
- Ebû 'Avâne, Yakub b. İsmâil. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muharrec alâ Sahîhi Müslim*, Riyad: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2014.
- Ebû Amr Nureddin b. Ali. *Tuhfetü'l-lebîb bimen tekelemme fihim el-Hâfız İbn Hacer mine'r-ruvâti min ġayri Takrîb*. Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 2010.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 't.y.'
- _____. *Risâletü Ebî Dâvud İlä ehli Mekkete ve gayrihim fî vasfi sünenihî*. Beyrut: Dâru'l-arabiyye, 't.s.'
- Ebû Dübyân, b. Muhammed, *Mevsû'âtü ahkâmi't-tahare*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2005.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Humejd, Abdulmelik b. Humejd. “İlmu Fıkhi'l-hadîs, Fikhu'l-hadîs”. *Câmiatü âli beyti'l-âlemiyye*, (2011).
- Ebû Mûsâ, Muhammed b. Ebî Bekr Ömer b. Ahmed el-Medînî. *Hasâisü'l-Müsned*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: 'y.e.y', 1949.
- Ebû Reyve, Mahmûd. *Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kahire: 'y.e.y', 1980.
- Ebû Şühbe, Muhammed. *Difâ'ani's-sünne*. Beyrut: 'y.e.y.', 1991.
- _____. *el-Vasît fî ulûm ve mustalahi'l-hadîs*. Cidde: Âlemü'l-marife, 1983.
- Ebû Tâlib Muhammed Sadîk Han. *et-Tâcü'l-Muklîl min Cevâhiri me'âsiri't-tirâzi'l-âhiri'l-evvel*. Katar: Vizâratü'l-evkâf, 2007.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmâm Şâfiî hayatuhu ve asruhu*. çev: Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1969.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1378.

- Ebü'l-Beka, Eyyub b. Musa. *Külliyyât mu'cemu fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugavî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Ebü'l-Fidâ Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım. *es-Sikât mimmen lem yeka 'fi'l-Kütübi's-sitte*. thk: Şâdî b. Muhammed. San'a: Merkezü'n-numân, 2011.
- Ebü't-Tahir İbrahim b. Abdüssamed. *et-Tenbîh 'ala mebâdii't-tevcîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *Sıfatü salâti'n-Nebiyi li salâti'l-küsûf*. Umman: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1422.
- Emin, Muvafik. "*el-İhtiyâratü'l-fikhiyye li şeyh Ubeydillah el-Mübârekfûrî kitabü's-siyâm ve'l-i'tikâf*". Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmîyye 't.y.'
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed. *Tavdîhu'l-efkâr li me'ânî tenkîhu'l-ahbâr*. thk: Ebû Abdurrahman Salâh. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Engin, Sezai. "Hadis Litaratüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1, sy.1 (2015).
- el-Ensârî, Reşid Ahmed. *Lâmi'u'd-derârî alâ Câmi'u'l-Buhârî*. Hind: Mektebetü't-tevhîd, 't.y.'
- Eyüp Sabri Paşa. *Mir'âtü'l-Harameyn*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301.
- Eymân Ali, Abdulganî. "İrşâdü'l-lebîb li ma'nâ mustalahi "Garîbun Garîbun" inde İbn Huzeyme fî kitâbihî es-Sahîh". *Mecelletü's-şerîati ve'd-dirâsâti'l-İslâmîyye Câmiatü Kuveyt* 29, sy. 98 (2014).
- el-Ezdî, Ebû Bekir Muhammed. *Cemheretü'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyin, 1987.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velid Muhammed. *Kabe ve Mekke Tarihi*. çev: Yusuf Vehbi Yavuz. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1980.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-hilâl, 't.y.'
- el-Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfî*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübân, 1987.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed. *Basâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1996.

- _____. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: 'y.e.y.', 1933.
- el-Fuhl, Mahir Yasin. *Eseru 'ileli'l-hadîs fî ihtilâfi'l-fukahâ*. Amman: Dâru'l-ammâr, 2000.
- el-Gamrâvî, Muhammed Zühri. *Envâru'l-mesâlik şerhu Umdeti's-Sâlik ve iddetü'n-nâsik*. Dimeşk: 'y.e.y'. 1993.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-marife, 't.y.'
- _____. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 1993.
- el-Gerdizî, Ebû Sa'îd Abdülhay b. Dahhâk. *Zeynü'l-ahbâr*. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ, 2006.
- Greenstone, Julius H. "Fasting And Fast-Days". *The Jewish Encyclopedia*. 5: 347. London: 1903.
- Güleç, Hasan. "Deliller Arasında Teâruz ve Tercih". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1989).
- Güman, Osman. "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 33 (2012).
- Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-Kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 22 (2012).
- _____. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı, -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- el-Haddâd, Ahmed b. Abdulazîz, *Fıkhu's-sıyâm alâ dav'i'l-Kitâb ve's-sünne*. Riyad: el-Evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1997.
- el-Hafnâvî, Muhammed İbrâhim Muhammed. *et-Te'âruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ fî'l-fikhi'l-İslâmî*. İskenderiye: Dâru'l-vefâ, 1987.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- _____. *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1977.
- el-Hâlî, Beyân Sa'd. "Tercümetü'l-İmâm İbn Huzeyme rahimehullâh". *es-Sikâfe ve't-tenmiye* 19, sy. 118 (2018).

- Halife, Muhammed Reşad. *et-Te'lîf beyne muhtelifi'l-hadîs*. Kahire: el-Hey'etü'l-
'Âmme li'ş-Şu'ûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1984.
- el-Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah b. Ahmed el-Kazvinî. *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-
hadîs*. thk: Muhammed Sa'îd Ömer İdris. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- Halit er-Ribât. *el-Câmi'u'l-ulûm li İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru'l-felâh, 2009.
- Hamd b. Nâsır b. Osman Âli Ma'mer. *et-Tuhfetü'l-Medîne fi'l-'akîdeti's-selefiyye*. Riyad:
Dâru'l-âsime, 1992.
- Hamdân, Abdulazîz Şâkir. "İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fi kitâbi's-Sahîh",
Doktora Tezi, Bağdâd İslâmî İlimler Üniversitesi, 1996.
- el-Hamevî, Yâkut b. Abdullâh. *Mu'cemü'l-buldân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 't.y.'
- el-Hammâd, Nâfiz Hüseyin *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâi ve'l-muhammadisîn* ('y.y.',
Dâru'l-vefâ, 1993).
- el-Hammâdî, Abdullah b. Câbir. *Muhtelefü'l-hadîs inde'l-İmâm İbn Abdilber*. Riyad:
Dâru Künûzi İşbilyâ, 2012.
- Hân, Mustafa Sa'îd. *el-İzah fî ulûmi ve mustalahi'l-hadîs*. Dimeşk: Dâru'l-kelimi't-
tayyib, 1999.
- el-Hânî, Muhammed Nu'aym Muhammed. *Mevsû'âtü mesâili'l-cumhûr fî'l-fikhi'l-
İslâmî*. Mısır: Dâru's-selâm, 2007.
- el-Hasenî, Muhammed b. 'Alevî el-Mâlikî. *el-Menhelü'l-latîf fî usûli'l-hadîsi's-şerîf*.
Cidde: 'y.e.y', 1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-
sâmi'*. thk: Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- _____. *el-Fakîh ve'l-muteffakkih*, thk: Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. Riyad:
Dâru İbni'l-Cevziyye bi's-Suûdiyye, 1417.
- _____. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk: Ebû Abdullah es-Surkî. Medine:
Mektebetü'l-ilmîyye, 't.y.'
- _____. *Târihu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y.'
- el-Hatîb, Muhammed Accâc. *Usûlü'l-hadîs ve ulûmuhû ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-
fikr, 2006.
- _____. *Nasîhatu ehli'l-hadîs*. Zûrka: Mektebetü'l-menâr, 1408.

- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs*. Mekke: Merkezü buhûsi'l-ilmîyye, 1988.
- _____. *Me'âlimu's-sünen*. Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1932.
- el-Hayyât, Üsâme b. Abdullah. *Îzâhât li işkâlin havle savmi yevmi âşûrâ*. 'y.y.': Şebeketü'l-alûkah, 1440.
- _____. *Muhtelefü'l-hadîs beyne'l-muhaddisîn ve'l-'usûliyyîn ve'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- el-Hâzimî, Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ. *el-İ'tibâr fî beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-ahbâr*. Haydarâbad: Dâiratü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1359.
- Heyet. *Ahkâmu't-teyemmüm*. Birleşik Arap Emirlikleri: 'y.e.y.', 2013.
- Heyet. *el-Mevsû'âtü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1427.
- Heyet. *el-Mevsû'âtü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dâru's-selâsîl, 1404.
- el-Heysemî, Ebü'l-Hasen. *Mecmeu'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. thk: Hisamuddîn el-Kutsî. Kahire: Mektebetü'l-kutsî, 1994.
- el-Hindî, Safiyyuddîn Muhammed. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. Mekke: Mektebetü't-ticâriyye, 1996.
- Hinz, Walter. *İslâm'da Ölçü Sistemleri*. çev: Sevim Acar. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları 1990.
- el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah. *Müsnedu Humeydî*. thk: Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru's-sikâ, 1996.
- Huseyn, Ebû Bekir Muhammed b. Ali. *Kitabu fadli kıyâmi'l-leyl ve't-teheccüd*. thk: Abdullatif b. Muhammed el-Cîlânî. Dâru'l-hudayrî, 1417.
- Hüseyin, Ahmed Nûri. "Ehâdîsu elletî e'allahâ İmâmü'l-eimmeti İbn Huzeyme fî Sahîhihî fî Kitâbi'l-Cumu'a". Irak Üniversitesi İslâmî İlimler Dergisi 1, sy. 14 (2006).
- el-İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. thk: Ahmed b. Abdürrahîm ez-Zür'a. Mısır: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 2008.
- _____. *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbnü's-Salâh*. Medîne: Mektebetü's-selefiyye, 1969.
- el-İsfehânî, Râğîb Ebü'l-Kâsım Hüseyin İbn Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye, 1992.

- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 79. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- _____. "İbn Huzeyme Sahîhi ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- el-Itr, Nüreddin. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf. *el-İstizkâru'l-câmi' li mezâhibi fukahâi'l-emsâr*. thk: Sâlim Muhammed 'Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddü'l-muhtâr alâ Durri'l-muhtâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr fîkhu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2000.
- İbn Allân. *el-Futûhâtü'r-Rabbâniyye ale'l-ezkâri'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İbn Arabî, el-Mâlikî. *Âridatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- İbn Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- İbn Bedrân, Abdulkadir b. Ahmed ed-Dımeşkî. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn. *Mekâyisü'l-luga*. thk: Abdusselam Muhammed Harun. Şam: İttihâdu kütübi'l-arab, 2002.
- İbn Fûrek, Ebûbekir. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salah*. Medine: 'Îmâdetü'l bahsi'l- ilmî, 1984.
- _____, *Telhîsu'l-habîr fî ehâdisü'l-râfi'i'l-kebîr*. thk. Hasen b. Abbâs (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995).
- _____. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1379.
- _____. *İthâfü'l-mehera bi'l-fevâidi'l-mübtekira min etrâfi'l-aşera*. Medine: Mecmeu Melik Fahd, 1994.
- _____. *Lisânü'l-mîzân*. thk: Abdulfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

- _____. *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 't.y.'
- _____. *Nüzhëtü'n-nazar fî tavnîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk: Abdullah b. Dayfullah. Riyad: Matbaatü sefîr, 1422.
- _____. *Ta'rîfu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 't.y.'
- _____. *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk: Sa'îd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd, *Mulahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk: Sa'îd el-Afgânî. Dimeşk: Matbaatü Cami'ati Dimeşk, 1960.
- _____. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 't.y.'
- _____. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Mısır: Dâru'l-âfaki'l-cedîd, 1983.
- _____. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 't.y.'
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *es-Sikât*. thk: Seyyid Şerefuddin Ahmed. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1395.
- _____. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duâfâi ve'l-metrûkîn*. Halep: Dâru'l-va'y, 1975.
- _____. *Mukaddimetü Sahîhi İbn Hibbân bi tertibi İbn Bilbân*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1372.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm. *Siret-i İbn Hişâm Tercümesi*. çev: Hasan Ege. İstanbul: Karaman Yayınları, 2006.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtu sıfâtı'r-Rabb azze ve celle*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1994.
- _____. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk: Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- _____. *Fevâidü'l-fevâid*. thk: Talat b. Fuâd el-Hulvânî. Cidde: Dâru Mâcid Usayrî, 2001.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk: Abdulkâdir Arnavud. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

- İbn İshâk. *Siyer*. çev: Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-fidâ İsmâil b. Ömer. *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*. Riyad: Mîmân li'n-neşr ve't-tevzî', 2013.
- _____. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk: Sâmi b. Muhammed Selame. Riyad: Dâru tayyibe, 1999.
- _____. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi*. thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-hicr, 1997.
- _____. *el-Muknî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1405.
- _____. *Ravzatu'n-nâzir*. Riyad: Câmîatiü İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1399.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu Muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1972.
- _____. *Hadis Müdafaası*, çev: Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Otto, 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk: Şuayb Arnavud. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru sâdir, 't.y.'
- İbn Mencûye, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ricâlü Sahîhi Müslim*. thk: Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1987.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed. *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Mulakkin, Sirâcuddin Ebû Hafis. *el-'Akdü'l-mezhebi fî tabakâti hameleti'l-mezheb*. thk: Eymen Nasr el-Ezherî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. Mekke: Mektebetü Mekketi's-sekâfiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynülâbidîn İbn İbrâhîm el-Mısrî. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. thk: Zekerîyya 'Umeyrat. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesit*. Mısır: Matbaatü'l-Mustafa, 1975.
- İbn Sukeyt, Ya'kûb b. İshâk. *el-Kenzü'l-lügavî fî'l-lisâni'l-arabî*. Kahire: Mektebetü'l-mütenebbâ, 't.y.'

- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *Nâsihu'l-hadîs ve Mensûhuhu*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ahmed. *Ahkâmu secdeti's-sehv*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- _____. *Sucûdu't-tilâveti me'ânîhi ve ahkâmuhû*. thk: Fevâz Ahmed. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dâru's-sadr, 1358.
- _____. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. Riyad: Dâru'l-vatan, 2010.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem. *el-Kâmil fî't-Tarih*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 't.y.'
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ'i ulûmi'l-hadîs*. thk: Nurettin el-Itr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1986.
- İbrâhim Bend, Muhammed Ali. "Ebû Bekir b. Huzeyme ve menhecühû fî Kitâbi's-Sahîh". Yüksek Lisans Tezi, İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 't.y.'
- el-İdlibî, Salâhuddin. *el-Müntehab min kelâmi'l-hâfız İbn Huzeyme fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: 'y.e.y.', 1991.
- İftihar Ahmed b. Muhammed b. Kâkur. "Muhtelifü'l-Hadîs fî Sahîhi İbn Huzeyme ve İbn Hibbân". Doktora Tezi, İslâmabad Uluslararası İsmâ Üniversitesi, 2010.
- el-İsferayînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddin. *et-Tebîr fî'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- el-İsmâilî, Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâil. *el-Mu'cemu fî esâmî şuyûhi'l-İsmâilî*. thk: Ziyâd Muhammed Mansûr. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1410.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *İlmi Hilâf*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1914.
- _____. "Amel-i Ehl-i Medine Nedir?". Sadeleştiren: Ali Duman, *Hikmet Yurdu* 8, sy.16, (2016).
- İsmâil, Abdulmecid Muhammed. *Menhecü't-tevfik ve't-tercîh, beyne muhtelifi'l-hadîs*. Kahire: Dâru'n-nefâis, 1992.

- el-İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru sâdır, 2004.
- İstemi, Fuat. "Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisar ve Takti' Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar". *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 31 (2017).
- Kâdî Şühbe, Ebûbekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. thk: Hâfız Abdulhalîm Hân. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl İyâz b. İyâz. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivayeti ve takyîdi's-semâ'*. Kahire: Dâru't-turâs, 1970.
- _____. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ b. İsmâil. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- _____. *Tertîbü'l medârik ve takrîbü'l mesâlik li ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. Rabat: 'y.e.y', 1965.
- Kandemir, Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 294. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- _____. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Karacabey, Salih. "Hadislerin Metin Tenkidinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (2000).
- _____. "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2002).
- el-Karadavî, Yûsuf. *Teysîru'l-fikh fî dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: 'y.e.y', 1989.
- Karataş, Mustafa. "Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri". *Diyanet İlmi Dergi* 36, sy. 2 (2000).
- el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir Mes'ûd bin Ahmed. *Bedâi'ü's-Sanaî fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.

- el-Kaysî, Muhammed b. Câbir Muhammed. *Bernâmeçi'l-vâdî Âşî*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1981.
- el-Kazvînî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. Beyrut: Dâru sâdır, 't.y.'
- el-Kebîsî, Abdulazîz. *el-Îmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbi's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrefe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1986.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*. Ankara: Otto, 2017.
- el-Kirmânî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1981.
- Koca, Ferhat. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs Delili Olarak Hz. Peygamber'in Sünneti". *Örnek İnsan Hz. Muhammed*, (2006).
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Koçyiğit, Talat. "Hadisler Arasında Tenâkuz Meselesi - Muhtelifü'l-Hadis". *Diyanet İlmî Dergi* 9, sy. 98-99, (1970).
- _____. *Hadîs Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- el-Konevî, Kâsım b. Abdullah. *Enîsü'l-Fukahâ fî Tâ'rîfâti'l-Elfâzi'l Mütedâvile beyne'l-Fukahâ*. Cidde: Dâru'l-vefâ, 1987.
- Köse, Saffet. "İbn Abdülhakem". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 19: 277. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- el-Kudât, Şeref. "İlmu Muhtelifi'l-hadîs usûluhû ve kavâ'iduhû". *Mecelletü Dirâsât* 28, sy. 2 (2001).
- el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefîyye*. Dâru Hicr, 'y.y.', 1993.
- Kurt, Hasan. *Türk-İslâm Dönemi'ne Geçişte Tahiroğulları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2003.

- Kutlu, Emîn Aşık. “Meçhûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 286. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- _____ . “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 294. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- el-Kuveysinî, Ebû Ya’lâ. *Ferâhîsu İbn Huzeyme*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1988.
- Kuzudişli, Bekir. “Kunût Hadisleri ve Değerlendirmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- el-Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *er-Raf’u ve’t-tekmîl fi’l-cerhi ve’t-ta’dîl*. Halep: Mektebetü matbûâtî’l-İslâmiyye, 1407.
- _____ . *el-Ecvibetü’l-fâzıla li es’ileti’l-‘aşrati’l-kâmile*. Halep: Mektebetü matbûâtî’l-İslâmiyye, 1984.
- el-Lihyân Dahîl, İbn Sâlih. “el-Mesânîd neş’etühâ ve envâ’uhâ ve tarîkatü tertîbihâ”. *Mecelletü Câmiati’l-İmâm Muhammed b. Suûdi’l-İslâmiyye*, sy. 26 (1999).
- Mahmutoğlu Yakup - Mustafa Atlan. “Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy. 2 (2018).
- el-Makdisî, Ebü’l-Fazl İbnü’l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir- el-Hâzimî, Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ. *Kütüb-i Sitte ve Hamse İmâmlarının Hadis Kabul Şartları*. çev: Mahmut Kavaklıoğlu, Fatih Mehmet Yılmaz. İstanbul: Ensar, 2018.
- el-Makdisî, Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed. *el-Âdâbü’ş-şer’iyye ve’l-minahu’l-mer’iyye*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ‘t.y.’.
- _____ . *Kitâbü’l-furû’ ve me’ahu tashîhu’l-furû’*. thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, ‘t.y.’.
- _____ . *Ahsenü’t-tekâsim fi ma’rifeti’l-ekâlim*. Kahire: Mektebetü’l-medbûlî, Vizâratu’s-sikâfe, 1991.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta*. thk: Muhammed Fuâd Abdulbaki. Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabî, 1985.
- el-Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi’l-kebîr fi fikhi mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*. thk: Ali Muhammed Mu’avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1999.

- Mecid Mahmud Cerâd, ‘Avni Muhammed. *Mevâkîtu’s-salât*. Ürdün: Mektebetü’l-vataniyye, 2016.
- Melchert, Cristopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev: Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- el-Menbecî, Ebû Muhammed Alî b. Zekeriyâ b. Mes‘ûd el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Lubâb fî’l-cem‘i beyne’s-sünneti ve’l-Kitâb*. thk: Muhammed Fadl Abdulazîz el-Murâd. Dimeşk: Dâru’l-kalem, 1994.
- Merçil, Erdoğan. *Büyük Selçuklu Devleti*. Ankara: Nobel Yayınları, 2008.
- el-Merginânî, Alî İbn Bekr, *Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübedî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- el-Merverrûzi, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed. *et-Ta’lîkatu li’l-kâdî Hüseyin*. thk: Ali Muhammed Mu‘avviz. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa, ‘t.y.’.
- Milgrom, Jacob. “Fasting and Fast Days”. *Encyclopedia Judaica Second Edition*. 6: 719. Detroit: Thomson& Gale, 2007.
- el-Mizzî, Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn. *Tehzîbü’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*. thk: Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç, Alâüddin b. Abdullah. *İkmâlü Tehzîbi’l-Kemâl*, thk: Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed. Kahire: el-Fârûku’l-hadîse, 2001.
- _____. *Şerhu Süneni İbn Mâce el-i’lâm bi sünnetihî aleyhissalâtü ve’s-selâm*. Suud: Mektebetü Nizâr, 1999.
- Muhammed b. Ali b. Adem. *Zehîratü’l-‘ukbâ fî şerhi’l-Müctebâ*. Beyrut: Dâru Âli İbrahim, ‘t.y.’.
- Muhammed b. İbrahim b. Süleyman. *Kıyâmü’l-leyl*. Riyad: Dâru kunûzi İşbilyâ. 1434.
- Muhammed b. Ömer b. Salîh. “el-Hadîsü’l-maklûb ta’rîfuhû ve fevâiduhû ve hukmuhû ve’l-musannefâtu fihî”. *Mecelletü Ümmü’l-Kurâ*, sy. 21 (2000).
- Muhammed Hasen, Muhammed Abdulazîm. “Zevâidu İbn Huzeyme ‘ale’s-Sahîhayn (Dirâsetün Hadîsiyyetün Fıkhiyyetün Kitâbü’s-Sıyâm, Zekât Menâsik)”. Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, 2014.
- Muhammed Rıdvan, İsmâil Sa‘îd. “Mekûlâtü İbn Huzeyme fî Sahîhihî”. Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 1990.
- Mustafa el-‘Advî. *Adedu rek’âti kıyâmi’l-leyl*. Cidde: Dâru Mâcid, 1999.

- el-Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasen Muhammed Abdurrahman. *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mefâtiḥ*. Varanasi: İdâratü'l-buhûsi'l-ilmîyye, 1984.
- _____. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y.'
- el-Münzirî, Halfân b. Muhammed. *Muhtelefü'l-hadîs ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İbâzî*. Gardaya: Cem'iyetü't-Türas, 2017.
- Müslim. Ebü'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru't-tayyibe, 2006.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil. *Keşfü's-setr an farziyyeti'l-vitr*. thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî. 'y.y': 'y.e.y.', 1951.
- Naim, Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhatasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk: Muhammed Necib. Cidde: Mektebetü'l-İrsâd, 1925.
- _____. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1392.
- _____. *et-Takrîb ve't-teysir li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1985.
- _____. *Ravzatü't-tâlibîn*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- _____. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- Nevvâl bnt. Hâmid b. Süleymân. "et-Tasvîb limâ veka'a fî esânîdi Sahîhi İbn Huzeyme mine's-sakti ve't-tashîf". *Mecelletü'l-kirâeti ve'l-ma'rifeti Câmiatiü 'Ayni Şems*, sy. 154, (2014).
- Nûrî, Ebû Mu'âtî *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1992.
- Öğüt, Sâlim. "Sehiv Secdesi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 36: 318-319. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Özdemir, Ahmet. "Yolculukta Namazın Vasıta Üzerinde Kılınması". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2017).
- Özek, Ayşe Ulya. "Mâide Sûresi 6. âyet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

- Özel, Ahmed. "Misvak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özen, Şükrü. "İhtilaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 565-566. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Nişabur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33: 49. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- _____. *Ortaçağ Türk- İnan Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mürsel. *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Pırlanta, İsmail. *Orta Çağın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Piyadeoğlu, Cihan. "Büyük Selçuklular Döneminde Horasan". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- er-Râmehürmüzî, Hasen b. Abdurrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*. thk: Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971.
- er-Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. "İletler ve Ma'lûller I". çev: İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (2004).
- _____. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. Riyad: Câmîatü İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1400.
- _____. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- er-Râzî, Ebû Hamîd Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî'l-ehâdis*. 'y.y.': el-Fârûku'l-hadisiye, 2004.
- er-Râzî, İbn Ebî Hâtîm Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1952.
- er-Rub'î, Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed. *Târîhu mevlidi'l-ulemâi ve vefeyâtihim*. thk: Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd. Dâru'l-âsime, 1410.
- el-Kahtânî. Sa'îd b. Ali b. Vehf. *Kıyâmü'l-leyl fî dav'i-l-kitâb ve's-sünne*. 'y.y.': Şebeketü'l-alûkah, 2013.

- _____ . *Salâtü'l-küsûf*. Riyad: Müessesetü'l-cerîs, 't.y.'
- es-Sâbunî, İsmâil b. Abdurrahmân. 'Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs. Riyad: Dâru'l-âsîme, 1998.
- Safarov, Safar. "Kunût İbadeti". Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Sakallı, Talat. "Aynî Gözüyle Buhârî". *Büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu, Erciyes Üniversitesi Tıp Tarih Enstitüsü*, (1987): 136-137.
- _____ . "Hadis Yorum Yöntemi: Dini İmal ile İhmal Arasındaki İnce Çizgi", İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, sy. 2 (2017): 416-417.
- _____ . *Hadis Tenkidi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Salâhuddîn Ebû Sa'îd Halil. *İsâratü'l-fevâidi'l-mecmû' fî işâratî ilê'l-fevâidi'l-mesmû'*. thk: Murazzak b. Hiyâs. Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2004.
- es-Sâlih 'Avz Seyyid. *Dirâsât fî't-te'âruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn*. Kahire: Dâru't-tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1980.
- es-Sâlih, Subhî İbrahim *Ulûmü'l-hadîs ve Mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1984.
- _____ . *Hadis İlimleri ve Istılahları*. çev: M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Sami, Şemseddîn. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1317.
- es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Musannefu Abdurrezzak*. thk: Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1403.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed. *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyyeti'l-hadîs*. thk: Salâh Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- es-Sehmî, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrâhim. *Târîhu Cürcân*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1981.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Beyrut: Dâru'l-cinân, 1408.
- _____ . *Kavâidü'l-edille fî'l-usûl*. Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998.

- es-Sem‘ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *el-İstîlâm fi'l-hilaf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*. Riyad: Dâru'l-menâr, 1992.
- es-Semherî. Muhammed b. Abdullah. *Def‘u ihâmi't-teşbîh ani'l-ehâdîsi's-sîfât ve nakdu kitâbi Te'vîlu muhtelifi'l-müvehimme li't-teşbîh*. Riyad: Dâru Valensiya, 1420.
- es-Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Muhtelefî'r-rivaye*. thk: Abdurrahman b. Mübârek Ferec. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- es-Semîn Halebî, Ahmed İbn Yûsuf. *‘Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrafî'l-elfâz*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993.
- es-Sencârî, Mahmud b. Tahir b. el-Muzaffer. *el-Mugîs min muhtelefi'l-hadîs*. Riyad: Dâru's-sumey‘î, 1438.
- es-Serahsî, Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-marife, 1993.
- _____. *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1973.
- Seyfuddîn Ebü'l-Hasen Ali. *el-İhsân fi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1988.
- Seyyid Ebü'l-Mu‘âtî. *el-Câmi‘ fi'l-cerhi ve't-ta‘dîl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1992.
- _____. *Mevsû‘âtü İmâm Ahmed b. Hanbel fi ricâli'l-hadîsi ve ‘ilelihî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- es-Sıdkî, Tevfik. “el-İslâmu Huve'l-Kur‘ânu Vahdeh”. *Mecelletü'l-menâr* 7, sy. 9, 515-524.
- es-Sindî, Nureddin Muhammed Abdulhâdî. *Kifâyetü'l-hâce fi şerhi Süneni İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ‘t.y.’.
- es-Sûse, Abdülmecid Muhammed İsmâil. *Menhecü't-tevfik ve't-tercih beyne muhtelefi'l-hadis ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Demmâm: Dâru'z-zehâir, 1997.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403.
- _____. *Hâşiyetü's-Süyûtî alâ Süneni'n-Nesâî*. Haleb: Mektebetü matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- _____. *Katfî'l-Ezhâri'l-mütenâsıra fi'l-ahbâri'l-mütevâtira*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

- _____ . *Tabâkâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403.
- _____ . *Tedrîbü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 't.y.'
- _____ . *Te'vîlu Muhtelifi'l-Müvehimme li't-Teşbîh*. thk: Mustafa İbrâhim el-Kûmi el-Bîsûnî. Cidde: Dâru's-şurûk, 1979.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdulkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- _____ . *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk: Mahmud Muhammed et-Tannâhî. 'y.y': 'y.e.y.', 1964.
- Süleyman b. Sahman b. Muslih. *Tenbîhu zevi'l-elbâbi's-selîme*. Riyad: Dâru'l-âsime, 2010.
- Şabân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev: İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. *Câmi'u turâsi'l-'allâmeti'l-Elbânî fi'l-fikh*. San'a: Merkezü'n-Numân, 2005.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk: Abdulganî Abdulhâlik. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1980.
- _____ . *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1393.
- _____ . *er-Risâle*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y.'
- _____ . *er-Risâle*, çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- _____ . *İhtilâfû'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü kütübi's-sekâfiye, 1985.
- _____ . *Müsnedü's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y.'
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- eş-Şâmî, Sâlih Ahmed. *Zevâidu İbn Huzeyme ve İbn Hibbân ve'l-Müstedrek 'alâ Kütüb-i Tis'a*. Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2012.
- eş-Şâtîbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. thk: Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen. Kahire: Dâru İbn Afvan, 1997.

- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk: Abdülemîr Ali vd.. Beyrut: Dâru Sa'b, 1986.
- Şemsüddîn Ebül-'Avn Muhammed. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye*. Şam: Müessesetü'l-hâfikîn, 1982.
- Şeref Mahmud, Emin Muhammed. *Esbâbu te'addüdü'r-rivâyât fî mutûni'l-hadîsi'nebeviyyi 'ş-şerîf*. Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1999.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak fî ilmi'l-usûl*. Dimeşk: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1999.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Şerhu'l-Luma'*. Şam: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- _____. *el-Mühezzeb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 't.y.'
- _____. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk: İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1970.
- eş-Şîrbînî, Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- _____. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk: Hamdî b. Abdulmecîd. Musûl: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Âlemü'l-kütüb, 2003.
- _____. *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru't-turâs, 1967.
- _____. *Tehzîbü'l-âsâr*. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 1995.
- et-Tağlibî, Abdulkâdir b. Ömer b. Sâlim eş-Şeybânî. *Neylü'l-meârib bi Şerhi Delîli't-Tâlib*. thk: Muhammed Süleyman el-Eşkâr. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1983.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Ahkâmü'l-Kur'ân 'i'l-Kerîm*. thk: Sadettin Ünal. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- _____. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk: Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.

- _____. *Hadislerle İslâm Fıkhu*. çev: Beşir Eryarsoy. İstanbul: Kitâbî, 2009.
- _____. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk: Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415.
- et-Tâî, Varaka Yunus Yahyâ. “Merviyyâtu İbn Huzeyme bi şe'ni farîzati zekâtî'l-hayevânâti fi kitâbihî Sahîhi İbn Huzeyme”. *Mecelletü Dirâsât fi't-târîh ve'l-âsâr*, sy. 59, ('t.y.').
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Mevzû'âtü'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. thk: Muhammed Adnân Derviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-büreydiyye, 1998.
- et-Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temiz, Rabia Zahide. “İbn Huzeyme'nin Kitâbü't-Tevhîd adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü Tirmizî*, thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996.
- Topal, Şevket - Zahide Keskin. “Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2016).
- Topaloğlu, Bekir. “Tefsîrü'l-esmâ ve'd-da'avât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Nuri. “Hadislerin Anlaşılmasında Zaman, Mekan, Şahıs ve Şartların Önemi”. *Hadisin Dünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, (1993).
- et-Tûnusî, Hâdi Rûşû. *Muhtelifü'l-hadîs ve cuhûdü'l-muhaddisîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- et-Tuvârî, Tarık b. Muhammed. *Muhtelifü'l-hadîs ve eseruhû fi ahkâmi'l-hudûd ve'l-ukûbât*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 2007.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto, 2017.
- Türcan, Zişan. “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”. *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 2 (2009).

- el-Ubeydî, Ammâr Câsim Muhammed. “er-Ruvâtü’l-mevsiliyyûn ve merviyâtühüm fî Sahîhi İmâmi’l-eimme İbn Huzeyme”. *Musûl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13, sy. 14. (2006).
- _____. “Mefhûmu Hadîsi’l-Garîb fî Sahîhi İbn Huzeyme”. *Tikrit Üniversitesi Dergisi* 13, sy. 5, (2006).
- Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî. *Şerhu’t-telvîh ale’t-tavdîh*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1996.
- Uğur, Müctebâ. “Bûşencî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 6: 476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- _____. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Uluçam, Müjdat. “Kur’an Âyetleri ve Hadisler Arasında Görülen Te’âruz ve Çözüm Yolları”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997.
- el-Ulvân, Safâ Ca’fer. “Menhecu İbn Huzeyme fî kabûli’r-rivâyeti fî Sahîhihî”. *Bağdâd Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 27, (2011).
- el-Ulvî b. Abdulkadir. *Sifâtullâhi ‘azze ve celle el-vâridetü’l-Kitâb ve’s-sünne*. Sukbe: Dâru’l-hicre, 2001.
- el-Umerî, Şihâbuddîn İbn Fadlillâh. *Mesâlikü’l-ebşâr fî memâliki’l-emsâr*. ‘y.y’: Mecmeu’s-Sikâfi, 1423.
- el-Uraynî, Muhammed b. Süleyman. “Mebhasu’n-nesh fî ilmi usûli’l-fikh ve fî ilmi’n-nâsihi ve’l-mensûh”. *Mecelletü’l-cemîyyeti’l-fikhiyyeti’s-Suûdiyyeti*, sy. 8 (2011).
- ‘Useym, Abdulazîz b. Abdurrahmân. *en-Nakt limâ vaka’a fî esânîdi Sahîhi İbn Huzeyme mine’t-tashîf ve’s-sakt*. ‘y.y.’: Dâru’s-sultân, 1986.
- Uslu, Recep. “Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997.
- ‘Utayf, Ali b. Muhammed. “Vucûhu’t-tercîh ve eseru’l-işkâl fî dirâyeti’l-hadîs”. *Mecelletü’l-câmiati’l-İslâmiyye*, sy.154, 151-224.
- Ünal Yavuz. “Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*. (2001).
- Ünalın, Abdullah. “Kur’an’ı Nesh Bağlamında Sünnet’in Yetkisi”. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy. 2 (2018).

- Velid b. Abdurrahman. *el-Kunût fi'l-vitr*. Riyad: Daru İbnü'l-Esîr, 't.y.'
- Veliyyuddîn Ahmed b. Abdurrahim. *Leyletü'l-kadr*. Kahire: Mektebetü't-turâsî'l-İslâmî, 1406.
- Yâsin, Mâhir. *Eseru ihtilâfi'l-mutûn ve'l-esânîd fi'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âşûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4: 24-26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- _____. "İbn Küllâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 157. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yetik, Erhan. "Ebû Osman el-Hîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 208. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yıldırım Enbiya. "Hadislerin Te'âruzunda Âmidî'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri". *Uluslararası Seyfuddin Amidi Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2009.
- _____. "Hadîslerin Mana ile Rivâyeti". *Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.1 (1996).
- _____. "İbn Huzeyme ve Sahîh'i". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989.
- _____. *Hadiste Metin Tenkidi*. Ankara: Otto, 2015.
- Yıldız, Abdullah. "Serahsî'nin (v. 483/1090) Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfî'l-Hadîsle Alakalı Meseleler". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1999).
- Yılmaz, Ali, "Kur'ân-ı Kerîm'de 'Yevm/Gün' Kavramıyla Zikredilen Âhîret İsimleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2001).
- Yılmaz, Fatih Mehmet. "Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 22 (2018).

- Yılmaz, Fethullah. "Hadisler Arasındaki İhtilafı Giderme Yöntemi Olarak Tevakkuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (2012).
- Yılmaz, Muhammet. "Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001).
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Yücel, İrfan. "Hilal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 5-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Zakhoder, Boris Nikolayevich. *Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan*. çev: İsmail Kaynak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Kuveyt: Matbaatü Hukümeti'l-Kuveyt, 1987.
- ez-Zebîdî, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk: İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 2006.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Telhîsu Kitâbi'l-Mevzû'ât li İbni'l-Cevzî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998.
- _____. *Tezkiratü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- _____. *el-'Ubr fî haberi ğubr*. thk: Ebû Zâhir Muhammed es-Sa'îd b. Beysûnî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- _____. *el-Mûkîza fî mustalahi'l-hadîs*. Dâru Uhud, 1994.
- _____. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk: Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.
- _____. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- _____. *el-İcâbe li îrâdi mâ istedrekethu Âişe ale's-sahâbe*. Dimeşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1970.
- _____. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: 'y.e.y.', 1972.
- ez-Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerim*. Mısır, 'y.e.y.', 1383.

ez-Zeyle'î, Ebû Muhammed Cemalüddin b. Abdullah. *Nasbü'r-Râye*. thk: Muhammed Yûsuf el-Bennûrî. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1357.

ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lâm kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arabi ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 1980.

