



T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**“ŞERHU MEÂNİ’L-ÂSÂR” ESERİNE GÖRE EBÛ CA‘FER  
ET-TAHÂVÎ’NİN METODOLOJİSİNDE SÛNNETİN  
KAYNAK DEĞERİ VE İBADETLERDE UYGULANIŞI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

FATİON SHABANİ

BURSA 2011

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**“ŞERHU MEÂNİ’L-ÂSÂR” ESERİNE GÖRE EBÛ CA‘FER  
ET-TAHÂVÎ’NİN METODOLOJİSİNDE SÛNNETİN  
KAYNAK DEĞERİ VE İBADETLERDE UYGULANIŞI**

**(YÛKSEK LİSANS TEZİ)**

**FATİON SHABANİ**

**DANIŞMAN  
DOÇ.DR. ALİ KAYA**

**BURSA 2011**


TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

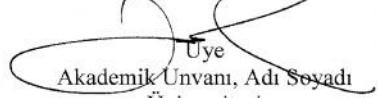
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 700923001 numaralı Fation SHABANI'nin hazırladığı "Şerhu Meâni'l-Âsâr eserine göre Tahâvî'nin metodolojisinde Sünnetin Kaynak Değeri ve İbadetlerde Uygulanışı" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 26./07/ 2011. günü 13:00 - 14:30...saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının .....başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğuna .....oy birliği..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

  
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Doç. Dr. Ali KAYA  
Uludağ Üniversitesi

  
Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi  
Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN  
Uludağ Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

  
Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Doç. Dr. Veçdi BİLGİN  
Uludağ Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

26./07/ 2011

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Fation SHABANİ  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Bilim Dalı : İslam Hukuku  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : xiii + 92  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 20.....  
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ali KAYA

### TÜRKÇE TEZ BAŞLIĞI

#### “ŞERHU MEÂNİ’L-ÂSÂR” ESERİNE GÖRE EBÛ CA’FER ET-TAHÂVÎ’NİN METODOLOJİSİNDE SÜNNETİN KAYNAK DEĞERİ VE İBADETLERDE UYGULANIŞI

Bu çalışmada Tahâvî’nin (v. 321/933) metodolojisinde sünnetin kaynak değeri incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte kısaca araştırmanın amacı, kaynakları ve yöntemi belirtilmiştir.

Birinci bölümde Tahâvî’nin yaşadığı döneminin siyasî, sosyo-ekonomik ve ilmî durumu, hayatı, nesebi ve ilmî gelişimi incelenmiştir.

İkinci bölümde ise Tahâvî’nin genel sünnet anlayışı, sünnete yaklaşımı, haber-i vâhidi kabul için metin ve râvîler ile ilgili öne sürdüğü şartlar, hadisler arasında zannedilen ihtilâfların giderilmesi ve bunu yaparken takip ettiği yöntemlerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler: Fıkıh, Sünnet, Tahâvî, Metodoloji.**

## ABSTRACT

Name and Surname : Fation SHABANĪ  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Basic Islamic Sciences  
Branch : Islamic Law  
Degree Awarded : Master Thesis  
Page Number : xiii + 92  
Degree Date : .... / .... / 20.....  
Supervisor : Ph. D. Associate Professor Ali KAYA

## İNGİLİZCE TEZ BAŞLIĞI

### ACCORDING TO “ASH-SHARH MAÂN’I-ÂSÂR”S WORKING RESOURCE VALUE OF SUNNAH IN THE METHODOLOGY OF AT-TAHÂWÎ AND HIS PRACTICES IN THE WORSHIPS

In this study, is examined the resource value of sunnah in the methodology of at-Tahâwî (d. 321/933). This study consists of an introduction, two chapters and results. In the introduction it is indicated the aim, the sources and the method of the study.

In the first chapter has been examined the political, socio-economic and scientific situation, ancestry that Tahâwî lived in and scientific improvement.

In the second section is studied Tahâwî’s understanding of circumcision, circumcision approach to Khabar-i-Wahid accepted the conditions put forward by the text and related to the narrators of the hadith is supposed to resolve disputes and in so doing tried to determine what are the methods followed by.

**Keywords: Fiqh (law), Sunnah, Tahâwî, Methodology.**

## ÖNSÖZ

İslâm dininin en önemli aslî ve temel kaynakları Kur'an ve sünnettir. Kur'an, Allah Teâlâ tarafından vahiy ile Hz. Muhammed'e (s.a.v) en güvenilir bir şekilde indirilmiş ve Kıyâmet gününe kadar Cenâb-ı Hakk'ın koruması altında olacaktır. Kur'an'ın İslam'ın aslî kaynağı olduğunda bütün İslâm âlimlerinin ittifakı vardır. Kur'an, hüküm kaynağı itibariyle birinci sırada yer alır. Onun açık olarak belirttiği hükümleri ise hiç kimse değiştiremez.

Sünnet ise nesilden nesile şahıslar tarafından nakledilen Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve sahâbenin uygulamalarından ibârettir. İslâm geleneğinde tartışmaların ekseriyetinin sünnet üzerinde yapıldığını söylemek mümkündür. İhtilâfların çoğunun da sünnetin farklı şekillerde anlaşılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Gelenekçi ve modernist birçok İslâm âlimi sünnetin anlaşılmasına dair eser yazmış ve bunu yaparken farklı yöntemler izlemişlerdir. Bu âlimler arasında hicrî dördüncü asırda yaşamış İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî de yer almaktadır. Kendisinden önceki âlimlerin sünneti anlamada takip ettikleri metotlardan farklı bir metot izlediği ileri sürülen Tahâvî'nin sünnetin anlaşılmasında büyük katkıları olduğu kanâati oldukça yaygındır.

Bu çalışmada Tahâvî'nin sünnete bakış açısı, sünnetin kaynak değeri ve özellikle üzerinde en çok tartışmaların yapıldığı haber-i vâhidi kabulü için öne sürdüğü şartları incelenmeye çalışılmıştır.

Evvela çalışmayı bitirmeyi nasip eden Cenâb-ı Hakk'a hamd-ü sena olsun. İkinci olarak beni Türkiye'ye göndermekle büyük fedakârlık gösteren, dualarıyla beni hiç yalnız bırakmayan çok değerli aileme de minnettarlığımı ifâde etmek isterim.

Çalışmam boyunca bilgi ve tecrübelerini cömertçe paylaşan, manevî ve maddî yardımlarını esirgemeyen, gece ve gündüz bizimle ilgilenen çok değerli ve kıymetli danışmanım Doç. Dr. Ali KAYA hocama şükranlarımı arz etmeyi bir borç bilirim. Tezimi okumasında ve değerli fikirlerini benimle paylaşan Dr. Abdurrahim KOZALI hocama da şükranlarımı sunarım. Ders ve tez döneminde bilgi ve tecrübelerinden çok istifâde ettiğim diğer bütün hocalarıma da çok teşekkür ederim. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı'na ve bütün Türk halkına da bize sağladığı sonsuz maddî ve manevî yardımlarından dolayı şükranlarımı arz ederim.

Bursa 2011

Fation SHABANİ

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI .....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	viii
GİRİŞ .....	1
ARAŞTIRMANIN AMACI, İLGİLİ ÇALIŞMALAR, KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ .....	1
I. AMAÇ .....	1
II- KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR .....	1
A. Kitaplar .....	2
B. Doktora Tezleri .....	2
C. Yüksek Lisans Tezleri .....	2
D. Makaleler .....	3
III. KAYNAKLAR .....	4
IV. YÖNTEM .....	4
<b>BİRİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>5</b>
<b>TAHÂVÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYÂTİ, İLMÎ GELİŞİMİ VE ESERLERİ .....</b>	<b>5</b>
I. YAŞADIĞI DÖNEM .....	5
A. Siyasî Durum .....	5
B. Sosyo-Ekonomik Durum .....	6
C. İlmî Durum .....	7
II. HAYÂTİ .....	10
A. İsmi ve Nesebi .....	10
B. Doğumu ve Yetiştirilmesi .....	11
C. Şâfiî Mezhebinden Hanefî Mezhebine Geçiş .....	13
D. Âlimlerin İmâm Tahâvî Hakkında Söyledikleri .....	15
III. İLMÎ GELİŞİMİ .....	17
A. Hocaları .....	17
B. Öğrencileri .....	20
C. Eserleri .....	23
1. Fıkıh ile İlgili Eserleri .....	23
2. Akâid ile İlgili Eserleri .....	25
3. Hadis ile İlgili Eserleri .....	25
4. Kur'an ile İlgili Eserleri .....	26
5. Diğer Alanlar ile İlgili Eserleri .....	26
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>27</b>
<b>TAHÂVÎ'NİN SÜNNET ANLAYIŞININ GENEL KARAKTERİSTİĞİ .....</b>	<b>27</b>
I. SÜNNET KAVRAMI .....	27

A. <i>Sünnetin Sözlük Anlamı</i> .....	27
B. <i>Sünnetin Terim Anlamı</i> .....	30
II. <i>TAHÂVÎ’DE SÜNNET KAVRAMI</i> .....	31
A. <i>Aidiyeti Bakımından Sünnet</i> .....	31
1. Hz. Peygamber’in (s.a.v) Sünneti .....	31
2. Sahâbenin Sünneti .....	32
B. <i>Delil Oluşu Bakımından Sünnet</i> .....	33
C. <i>Yükümlülük Getirme Bakımından Sünnet</i> .....	33
D. <i>Bidatın Karşısı Olarak Sünnet</i> .....	34
III. <i>GENEL OLARAK SÜNNETİN KAYNAK DEĞERİ</i> .....	34
A. <i>Mütevâtir Sünnet</i> .....	34
B. <i>Meşhûr Sünnet</i> .....	37
C. <i>Haber-i Vâhid ve Kabul Şartları</i> .....	38
1. <i>Metin İle İlgili</i> .....	38
a. <i>Haber-i Vâhidin Kur’an’a Arzı</i> .....	38
b. <i>Haber-i Vâhidin Mütevâtir Sünnete Arzı</i> .....	40
c. <i>Haber-i Vâhidin Umûmu’l-Belvâ’ya Uygunluğu</i> .....	43
d. <i>Haber-i Vâhidin Kıyasa Uygunluğu</i> .....	47
e. <i>Haber-i Vâhidin Akla Uygunluğu</i> .....	50
2. <i>Râvî İle İlgili</i> .....	54
a. <i>Râvînin Fakîh Olması</i> .....	54
b. <i>Râvînin Rivâyet Ettiği Haberle Amel Etmesi</i> .....	57
IV. <i>DELİLLER ARASINDAKİ TEÂRUZUN GİDERİLMESİ</i> .....	58
A. <i>Teâruz Kavramı</i> .....	58
B. <i>Teâruzu Giderme Yöntemleri ve Tahâvî’nin Takip Ettiği Yöntem</i> .....	61
1. <i>Teâruzu Giderme Yöntemleri</i> .....	61
2. <i>Tahâvî’nin Yöntemi</i> .....	62
C. <i>Tahâvî’de Teâruzu Giderme Yolları</i> .....	63
1. <i>Cem’ ve Te’lif (Haml)</i> .....	63
a. <i>Hüküm Farklılığı</i> .....	66
b. <i>Durum ve Nitelik Farklılığı</i> .....	67
c. <i>Mekân ve Zaman Farklılığı</i> .....	68
2. <i>Nesh</i> .....	70
a. <i>Neshe Delâlet Edecek Bir Delîlin Bulunması</i> .....	73
b. <i>Sahâbe Uygulamalarının Neshe Delâlet Etmesi</i> .....	73
c. <i>Sahâbînin Rivâyet Ettiği Hadis İle Amel Etmeyi Terketmesi</i> .....	73
d. <i>Râvînin Neshe Delâlet Edecek İfadelerde Bulunması</i> .....	74
e. <i>Âyetin Bir Sünnetin Nesh Olduğuna Delâlet Etmesi</i> .....	74
3. <i>Tercîh</i> .....	74
a. <i>Metin İle İlgili Tercîh Sebepleri</i> .....	76
(1). <i>Hadisin anlamının ittifaka hamledilmesi</i> .....	76
(2). <i>Hadisle amel edilmesi</i> .....	78
(3). <i>Hadisin akli delillere uygun olması</i> .....	78
(4). <i>Lafzında ihtilâf bulunmayan hadisin ihtilâf bulunana tercîh edilmesi</i> .....	78
b. <i>İsnâd İle İlgili Tercîh Sebepleri</i> .....	78
(1). <i>Hadisin tarik çokluğuyla gelmiş olması</i> .....	78
(2). <i>İsnâdın muttasıl ve sahih olması</i> .....	79
4. <i>Tesâkut ve Terk</i> .....	80
<b>SONUÇ</b> .....	<b>83</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	<b>86</b>



## KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.tz.	Adı geçen tez
b.	Baskı
b.	İbn
bkn.	Bakınız
C.	Cilt
Ç.Ü.İ.F.D.	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	Çeviren
D.E.Ü.İ.F.D.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	Hicrî
haş.	Hâşiye eden
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	Sayfa
(s.a.v.)	(صلى الله عليه و سلم)
S.	Sayı
S.Ü.İ.F.D.	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa arası
şrh.	Şerh eden
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
tlk.	Talik
trt.	Tertib
ts.	Tarihsiz
tsh.	Tashih eden

U.Ü.İ.F.D.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	Vefat
vd.	ve devamı
vs.	ve saire
y. y.	Yayın yeri yok
yay. haz.	Yayına hazırlayan
yay. y.	Yayımcı yok
ı	’
ع:	‘

## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN AMACI, İLGİLİ ÇALIŞMALARI, KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

#### I. AMAÇ

Sünnet, İslâm geleneğinde Kur'an'dan sonra en büyük öneme sahip hüküm kaynağıdır. Sünnet, hakkında birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen hala incelenmeye ihtiyaç duyulan bir konudur. İslâm âlimlerinin sünnete yaklaşımları ve ona verdikleri değer birbirine göre farklılık arz etmektedir. Onların sünnetle ilgili yaklaşımları ve sünnetin anlaşılmasında takip ettikleri yöntemler de bizim sünneti daha iyi anlamamız için birer yardımcı unsurdur.

Bu çalışmada İslâm âlimleri arasında önemli bir yeri olan ve birçok alanda çalışmalar yapıp önemli eserler telif eden İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin metodolojisinde sünnetin kaynak değeri incelenecektir. Tahâvî'nin, üçüncü asrın ortasında İslâm ilimlerinin her alanında birçok eserin tedvin edildiği bu dönemde dünyaya gelmiş ve o ilim ortamının havasını teneffüs etmiş olması onun ilmî kişiliğine değer katmıştır. Ayrıca Tahâvî'nin önce Şâfîî olup sonra Hanefî mezhebine geçmesi, onun her iki mezhebi de iyi bildiğini göstermektedir. İslâm geleneğinde fıkıh mezheplerinden en çok kabul gören Hanefî ve Şâfîî mezheplerini iyi bilen Tahâvî'nin, sünnetin anlaşılmasında takip ettiği yönteminin ne olduğu incelenmeye çalışılacaktır. Onun sünnet ile ilgili metodolojisini ve farklı bakış açılarını günyüzüne çıkarmak ve daha sonraki yapılacak çalışmalara küçük bir katkı sağlamak amacıyla böyle bir konu tercih edilmiştir.

Bilebildiğimiz kadarıyla Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde Tahâvî'ye hiç atıf yapılmamıştır. Hanefî usûlcülerin eserlerinde Tahâvî'ye hiç atıfta bulunmamaları onun diğer alimlerden farklı bir metot izlediği akla getirmektedir. Bu çalışmada aynı zamanda da Tahâvî'nin sünnet metodolojisi ile diğer Hanefî alimlerin metodolojisiyle mukayese edilmeye çalışılacaktır.

#### II- KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Tahâvî ile ilgili kitap, tez ve makale olmak üzere hem Türkçe hem de Arapça birkaç çalışma yapılmıştır. Çalışmaların birçoğu hadis ve akide ağırlıklıdır. Tahâvî'yi bir

fıkıhçı olarak inceleyen Arapça ve diğer Türkçe olmak üzere sadece iki tane yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Konu ile ilgili çalışmalar şunlardır.

#### **A. Kitaplar**

- 1- Arif Aytekin, *Ebu Ca'fer Et-Tahâvî'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1996. Bildiğimiz kadarıyla Tahâvî ile ilgili türkçe yazılan tek kitaptır bu.
- 2- Abdullah Nezâr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1991. Araça olan bu eserde Tahâvî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserlerinin neler olduğu incelenmektedir.
- 3- Abdulmecîd Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhu fi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire, 1975. Bu eser de Arapça olup Tahâvî'yi bir hadisçi olarak incelemektedir.
- 4- Hâlid Abdurrahmân Akk, *Fıkhü't-Tevhîd: Min Şerhi't-Tahâviyye: Fethü'l-Mecîd*, Beyrût, Dâru İhyai'l-Ulûm, 1996. Bu eser de Arapça olup Tahâvî'nin akide şerhini inceleyen bir kitaptır.

#### **B. Doktora Tezleri**

- 1- Bahattin Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2008. Bu tezde Tahâvî'nin hadisçiliği ortaya koyulmuştur. Bizim yaptığımız çalışma ile bu çalışma arasında bazı ortak başlıklar bulunmaktaysa da çalışmamızda Tahâvî'nin sünnete yaklaşımı fikhî açıdan değerlendirilmeye çalışılmıştır.
- 2- Emrullah İşler, *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1993. Bu teze ulaşıldık.

#### **C. Yüksek Lisans Tezleri**

- 1- Ahmet Karadut, *Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1990.

- 2- Harun Reşit Demirel, *Ebu Ca'fer Et-Tahâvî Hayatı-Eserleri ve Meâni'l-Âsâr ile Müşkili-l-Âsârındaki Hadisciliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1990. Bu teze de ulaşamadık.
- 3- Havva Gündüz, *Tahâvî İle Kudûrî'nin Muhtasar'larının Aile Hukuku Bölümlerinin Muhteva ve Metot Açısından Karşılaştırılması*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2004.
- 4- Yılmaz Atmaca, *Müzeni ve Tahâvî'nin Muhtasarlarının Zekât Bölümlerinin Kaynak, Muhteva ve Metot Açısından Karşılaştırılması*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2006.
- 5- Tevfik Aydın, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin el-Akîdetü't-Tahâviyye'deki Bazı Kelami Meselelerin Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2011.
- 6- Sa'd Beşîr Es'ad Şeref, *İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Menhecuhu fî'l-Fıkhi'l-İslâmî, Dâru'n-Nefâis, Amman, 1998. Bu çalışma 1997 yılında Ürdün Üniversitesinde yapılan yüksek lisans olup 1998 yılında yayımlanmıştır. Arapça olan bu tezde Tahâvî'nin fikhî yönünü ortaya koyulmaya çalışmıştır. Tezde daha fazla örnekler üzerinde durulmuş ve Tahâvî'nin bütün kitapları incelenmemiştir. Kanaatimizce bu kadar önemli bir alimin bütün fikhî yönleri bir yüksek lisan tezinde incelemek imkansızdır.*

#### **D. Makaleler**

- 1- Muharrem Önder, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî (239-321/853-933) ve Şurût İlmi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 11, 2008.
- 2- Selim Özarslan, *es-Sevâdü'l-A'zam ile'l-Akîdetü't-Tahâviyye'nin İçerik Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlilli*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Cilt: III, Sayı: 7, 2001.
- 3- Ahmet Karadut, *Ebu Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri I, II, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, Cilt: XX, Sayı: 3, 1984.

- 4- Ayhan Tekineş, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilafları Çözümleme Yöntemi*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, 2001.

Görüldüğü üzere Tahâvî ile ilgili yapılan çalışmaların daha fazla hadis ve akide ağırlıklıdır. Tahâvî'nin fıkıh anlayışını günyüzüne çıkarmak için daha fazla yüksek lisans ve doktora tezlerinin yapılmasının gerekli olduğu kanaatindeyim.

### III. KAYNAKLAR

Bu çalışmada kullanılan kaynakların başında Tahâvî'nin “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eseri yer almaktadır. Bunun yanında Tahâvî'nin “*Ahkâmu'l-Kur'ân*”, “*Muhtasaru't-Tahâvî*”, “*Şerhu Müşkili'l-Âsâr*” eserleri de kullanılmaktadır. İncelemekte olduğumuz konu fıkıh ve hadis ile irtibatlı olduğu için hem hadis hem de usûl-i fıkıh eserlerine başvurulmuştur. En çok başvuru alan eserler arasında İbnu's-Salâh'ın “*Ulûmu'l-Hadîs*”i, Suyûtî'nin “*Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*”si, Subhî es-Sâlih'in “*Ulumu'l-Hadîs ve Mustalahuhu*” ve Hatîb el-Bağdâdî'nin “*Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*” adlı hadis eserleri gelmektedir. Fıkıh kitaplarından daha çok Hanefî usûl eserlerine başvurulmuştur. Bunların başında Debûsî'nin “*Takvîmu'l-Edilles*”si, Ebû Bekr el-Cessâs'ın “*el-Usûl fi'l-Usûl*”ü, Serahsî'nin “*el-Usûl*”ü, Abdulazîz Buhârî'nin “*Keşfu'l-Esrâr*”ı ve Şevkânî'nin “*İrşâdu'l-Fuhûl*”u gibi eserlere müracaat edilmiştir.

### IV. YÖNTEM

Çalışma iki şekilde incelenmiştir. Birincisi; Tahâvî'nin “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eseri tamamen okunmuştur. Ancak geniş bir çalışma olduğundan sınırlandırmak için eserin ibadât bölümü daha ince ve teferruatlı bir şekilde incelenmiştir. İkincisi ise furû'-i fıkıhta tartışmalı olan meseleler üzerinde durularak bu konudaki görüşleri diğer Hanefî âlimlerin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Tartışmalı ve ihtilâflı meseleleri almamızın amacı bu konularda Tahâvî'nin daha fazla değerlendirme yapmış olmasıdır ki bu onun nasıl bir metot izlediğine dair bize daha fazla bilgi vermektedir. Ayrıca Tahâvî'nin daha fazla ihtilâflı meseleler üzerinde durmuş olması bizim ihtilâflı meseleleri seçmemizin diğer bir sebebidir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TAHÂVÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYÂTI, İLMÎ GELİŞİMİ VE ESERLERİ

#### I. YAŞADIĞI DÖNEM

Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin ilmî kimliğinin daha iyi analiz edilebilmesi için, içinde yaşamış olduğu üçüncü asrın siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel yapısının incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin hayâtına geçmeden önce hicrî üçüncü asrın siyasî, sosyo-ekonomik ve ilmî durumu, bilgi edinmek amacıyla kısaca incelenecektir.

#### A. Siyasî Durum

Tahâvî'nin yaşadığı yer olan Mısır, o dönemde Abbâsî hilâfetinin kontrolü altındadır. Arap olmayan kimselere güvenen Abbâsîlerin, hilâfeti ilk başta Farsların yardımıyla üstlenmiş olmakla birlikte daha sonra Araplardan ve Farslardan yüz çevirerek Türklere meyletmesi nedeniyle bu asra “Türk Asrı” denmiştir.<sup>1</sup> Abbâsî halîfeleri arasında Türklerin en çok hizmetinde çalıştığı halîfe Mu'tasım (v. 227/842)<sup>2</sup> (218-227)'dir. İbn Kesîr'in kaydettiğine göre Mu'tasım'ın yaklaşık yirmi bin Türk kölesi vardır.<sup>3</sup>

Tahâvî'nin yaşadığı asırda on defa halîfe değişikliği yaşanmış ve bu değişikliklerin çoğunda Türkler etkili olmuştur. Bu dönemde yaşayan on halifeden yedisinin lakabı “Billah” ve bir tanesinin “Alellah” olmuştur.<sup>4</sup> İmâm Tahâvî, Abbâsîlerin bu sıkıntılı ve zor döneminde doğmuş ve yetişmiştir. Mısır'a 254/868'de vâli olarak atanan Ahmed b.

<sup>1</sup> İbn Cevzî, **el-Muntazam fî Târîhi' l-Ümem ve'l-Mulûk**, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ – Mustafâ Abdulkâdir Atâ, C. XII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1992, s. 3-4, 20, 42; Abdulmecîd Mahmûd, **Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhu fî'l-Hadîs**, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire, 1975, s. 11; Ahmed Abdullah Nezîr, **Ebû Ca'fer et-Tahâvî**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1991, s. 13.

<sup>2</sup> Ebû İshâk el-Mu'tasım-Billah Muhammed b. Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî-Billah el-Abbâsî, Abbâsî halifesidir. 10 Şâban 180/18 Ekim 796 Bağdat'ta doğmuş ve 1 Muharrem 227/21 Ekim 842 Sâmerrâ'da vefât etmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Casım Avcı, “Mu'tasım-Billah”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXIX (devam ediyor), C. XXXI, İstanbul, 2006, ss. 380-382.

<sup>3</sup> İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, C. XIV, Dâru'l-Hicr, y. y., 1998, s. 287.

<sup>4</sup> Halifelerin değişikliği, hilafette buldukları yıllar ve isimler hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Cevzî, a.g.e., C. XI, s. 178, 303; C. XII, s. 43, 81, 103, 302; C. XIII, s. 3, 59, 305.

Tolun'un<sup>5</sup> idârede gösterdiği başarıyla fitne, fesât, komplo ve suikastlar ortadan kalkmış, yerine huzur ve sükûnet hâkim olmuş, buna bağlı olarak da Mısır'da büyük gelişmeler sağlanmıştır.<sup>6</sup>

İlk başta merkezî halîfeliğe bağlı vâlîlerle idâre edilen Mısır, ilk kez Tolunoğulları zamanında halîfelik merkezinden ayrılmıştır. Daha önceden olduğu gibi hutbelerde halîfenin ismi okunmakla birlikte, onun emirlerine fazla itibâr edilmemiş, kâdılar da halîfeye sadece şeklî bir bağlılık göstermişlerdir. O zamanda iktidarın başında olan Ahmed b. Tolu'nun dirâyetli bir yapıya sahip olması sebebiyle Mısır, diğer vilâyetler karşısında daha güçlü bir konuma yükselmiştir. Nitekim Halîfe Mu'temid (v. 279/892),<sup>7</sup> Muvaffak'ın<sup>8</sup> sıkıştırmasına dayanamayıp kendisine sığınmış olması bunu açıkça göstermektedir.<sup>9</sup> Şam'ı ve Bağdat'ın bir kısmını hâkimiyeti altına alan Tolunoğulları günden güne şöhretini ve aynı zamanda nüfuzunu da artırmıştır. Halîfenin azli meselesine karışabilen Tolunoğlu Ahmed, Mu'temid'in halli için Mısır âlimlerinden fetvâ istemiş ve bu isteğe karşı koyan Bekkâr b. Kütaybe'yi (v. 290/903)<sup>10</sup> hapsedirip malını müsadere ettirmiştir. Tolunoğlu vefât ettikten sonra (280/893) Mısır, aynı idâre şekliyle 292/904 yıllarına kadar devam etmiştir. Ancak daha sonra yıkılarak yerini *İhşit*<sup>11</sup> Devleti'ne bırakmıştır (323/935).<sup>12</sup>

## B. Sosyo-Ekonomik Durum

Tolunoğulları döneminde Mısır vilâyeti, önceki dönemlere göre daha istikrarlı, mureffeh ve huzurlu bir konuma gelmiştir. İlim, ticaret ve sanat olmak üzere her alanda büyük gelişmelerin sağlandığı bu dönem, toplumun huzur içinde yaşadığı bir dönemdir. Bağdat o devrin hilâfet merkezi olmasına rağmen Mısır ona tercih edilmiş ve Mısır'a gelen kimse bir daha ondan ayrılmak istememiştir. Makdisî, Fustat'ı (Kâhire), Bağdat'ı geride bırakan, İslâm'ın medâr-ı iftihârı, ticaret merkezi ve Bağdat'tan daha değerli bir şehir

<sup>5</sup> İbn Cevzî, a.g.e., C. XII, s. 73.

<sup>6</sup> Erdoğan Merçil, **Müslüman-Türk Devletleri Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Yayınları/Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985, s. 9-10.

<sup>7</sup> Abbâsî halîfesidir. Tam adı el-Mu'temid Alellah Ahmed b. Ca'fer'dir. 229/843 Sâmerâ'da doğmuş ve 279/892 yılında muhtemelen zehirlenerek vefât etmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Ali Aktan, "Mu'temid-Alellah", **T.D.V.**, C. XXXI, İstanbul, 2006, ss. 387-388.

<sup>8</sup> Abbâsî halîfesi el-Mu'temid döneminde yaşamıştır. İkinci veliahdlığa ve doğu eyaletlerinin vâlîliğini üstlenmiştir. Kısa bir zaman sonra el-Muvaffak, usta idareciliği ve kabiliyet sayesinde devlette hakiki hükümdar durumuna gelmiş ve Ahmed b. Tolun ile çatışmaya girmiştir. Merçil, a.g.e., s. 6.

<sup>9</sup> İbn Cevzî, a.g.e., s. 103-108.

<sup>10</sup> Bu zat aynı zamanda Tahâvî'nin hocasıdır.

<sup>11</sup> İhşidoğulları Beyliği (İhşidîler) Mısır'da 935-969 tarihleri arasında hüküm sürmüş bir Türk hânedâridir.

<sup>12</sup> İbn Kesîr, a.g.e., C. XI, s. 57-60; Tağrîberdî, **en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire**, C. I, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992, s. 312-316.



olarak nitelemiştir.<sup>13</sup> Kâhire’de “*Mâristan*” adlı ilk hastane Tolunîler zamanında kurulmuş ve yine bu devirde Mısır vâlisi olan Ahmed b. Tolun sarayın etrafına “*Katra*” adıyla bilinen sağlam binalar, mescidler, sokak ve yolları, çarşı ve fırınları ile büyük alanı kapsayan yerleşim yerleri ve kendi adını taşıyan büyük bir câmi yaptırmıştır.<sup>14</sup>

Bu devirde Mısır’da yaşayanların dinî kimliklerine bakıldığında ise, az sayıda Yahudi ve Rumların varlığıyla birlikte orta sınıfı ve köylülerin çoğunu ana dilleri Kıptice olan *Kıpti* Hıristiyanları oluşturmaktadır. Müslümanlar ise, daha çok Kâhire ve İskenderiye’de ikâmet etmekte, köylere sadece Reb’î<sup>15</sup> ayında hayvanları gütmek için gitmektedir.<sup>16</sup>

### C. İlmî Durum

Sahâbe döneminde fetihler gerçekleştikçe sahabîlerin bazıları İslâm dinini öğretmek amacıyla farklı bölgelere gönderilmiştir. Bunlar Hz. Peygamber’den (s.a.v) aldıkları ilim ve İslâm terbiyesini insanlara en güzel bir şekilde ulaştırmayı hedeflemişlerdir. Mısır diyarı, Hz. Ömer (v. 23/644) hilâfetinde (13-23/634-645) 19/640 yılında, Amr b. el-Âss (v. 43/664) tarafından fethedilmiş ve fetih için buraya gelen yaklaşık dört yüz kadar sahâbeden bir kısmı Mısır’ı yurt edinmiştir.<sup>17</sup>

Mısır’a gelen meşhûr sahâbîlerden bazıları şunlardır: Ebû Zerr (v. 32/652), Zübeyir b. Avvâm (v. 26/646), Sa’d b. Ebî Vakkâs (v. 55/674), Ukbe b. Hâris el-Fehrî (v. 58/677). Zikri geçen sahâbeden sonra gelen tabiînlerin de birçoğu Mısır’da bulunmuş, ayrıca diğer bölgelerdeki âlimler de Mısır’a gelip ilim tahsîl etmişlerdir. Mısır’da ilk inşa edilen medrese buraya gelen sahâbenin elleriyle açılmıştır. İlk başta küçük bir medrese iken, kısa bir süre sonra gelişmiştir. Bu medreselerde, Kur’an okuma ve tefsiri, istinbât-ı ahkâm, hadis rivâyetleri, sahâbenin kaziyeleri ve fetvâları, ahbârü’l-arap ve eyyâmu’l-müslimîn (Müslümanların tarihi) gibi farklı sahalarda bilgiler verilmiştir.<sup>18</sup>

Rivâyet edildiğine göre sahâbîlerden bazısının mısırlı hadis ulemâsı faydalanmak için Mısır’a gelmeleri, ilim tahsîli için *rihle*<sup>19</sup> yolculuklarının erken zamanlarda

<sup>13</sup> Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsim fi Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, thk. Ğâzî Taleymât, Vizâretü’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, Dimeşk, 1980, s. 275.

<sup>14</sup> Merçil, a.g.e., s. 10.

<sup>15</sup> Kamerî aylardan biridir.

<sup>16</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 16.

<sup>17</sup> Tağrıberdî, a.g.e., C. I, s. 7-34; İbn Cevzî, a.g.e., C. IV, s. 291-293.

<sup>18</sup> Tağrıberdî, a.g.e., C. I, s. 7-34; İbn Cevzî, a.g.e., C. IV, s. 291-293.

<sup>19</sup> Hadis dinlemek için yapılan yolculuklardır.

başladığının bir göstergesidir. Örneğin; Câbir b. Abdullah, kısas hakkında bir hadisi Ukbe b. Âmir ve Abdullah b. Enes'ten dinlemek için Mısır'a gelmiştir. Aynı amaçla Sâib de, "Kim bir Müslüman'ın ayıbını örterse, Allah da onun ayıplarını örter."<sup>20</sup> hadisini Âmir b. Abdullah'tan dinlemek için Mısır'a kadar gelmiştir.<sup>21</sup>

Hicrî ikinci asrın ortasında Medîne'de bulunan İmâm Mâlik'ten ilim tahsîl etmek ve fıkıh öğrenmek için Mısır'dan Medîne'ye giden bazı kimseler, orada ilim tahsîl ettikten sonra Mısır'a dönüp İmâm Mâlik'in fıkıh anlayışını yaymaya başlamışlardır. Kaynaklarda zikredildiğine göre Mâlikî fikhını Mısır'a getiren ilk şahıs Osman b. el-Hakem (v. 163/779)'dir.<sup>22</sup>

Çok geçmeden Mısır'da yaygınlaşmaya başlayan Mâlikî fikhı, insanların daha önce bağlı oldukları Leys'in (v. 175/791)<sup>23</sup> görüşlerini ve fetvâlarını bırakıp hicrî ikinci asrın sonuna doğru Mâlikî mezhebini tercîh etmelerine neden olmuştur.<sup>24</sup>

İmâm Şâfiî'nin Mısır'a gelmesinin ardından Mâlikî mezhebine mensup olanlar İmâm Şâfiî'nin görüşlerini benimsemeye başlamışlardır. İmâm Şâfiî'nin Mısır'da kısa bir sürede benimsenmesinin nedeni onun hem İmâm Mâlik'e öğrencilik yapmış olması hem de Kûfe'de bulunup İmâm Ebû Hanîfe'nin iki talebesinden biri olan İmâm Muhammed'in öğrencisi olmasıdır. Ayrıca İmâm Şâfiî'nin fesâhati, münâzara gücü, rey ve hadiste orta yolu takip etmesi, Mısır halkının etkilenmesinde önemli rol oynamıştır. Hicrî üçüncü asrının başında Mısır, ilim merkezlerin en önemlilerinden biri olmasının yanında Şâfiî mezhebinin de yaygın bir şekilde uygulandığı, câmi veya ilmî mekânlarında öğretildiği bir merkez haline gelmiştir. İlim tahsîli için önemli ve meşhûr âlimlerden birçoğunun Mısır'a geldiği bu dönemde İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî dünyaya gelmiştir.<sup>25</sup>

Bu dönemde, yani hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda, İslâm âlemi hilâfet konusunda, müstakil devletlere ayrışmaların olması gibi bazı sıkıntılar yaşamış olsa da ilim dünyasında ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Bağdat, o zamanda İslâm medeniyetinin tek merkezi iken ve bütün mütefekkirler, âlimler, sanatkârlar ve diğer devletlerden ileri gelenler, derinleşmek

<sup>20</sup> Müslim, Müslim, **Sahîhu Müslim**, thk. Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006, **Birr ve's-Sile ve'l-Edeb**, 21; İbn Mâce, **Sahîhu Süneni İbn Mâce**, trt. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, C. I, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1986, **Hudûd**, 5.

<sup>21</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 21; Nezîr, a.g.e., s. 30.

<sup>22</sup> İbn Cevzî, a.g.e., C. VIII, s. 267; Mahmûd, a.g.e., s. 24; Nezîr, a.g.e., s. 30.

<sup>23</sup> Ebû'l-Hâris el-Leys b. Sa'd b. Abirrahmân el-Fehmî, mutlak muctehid ve muhaddistir. Şâban 94/Mayıs 713 yılında Mısır'da dünyaya gelmiş ve aynı yerde 14 Şâban 175/16 Aralık 791 senesinde vefât etmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", **T.D.V.**, C. XXVII, İstanbul, 2003, ss. 164-168.

<sup>24</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 25.

<sup>25</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 26; Nezîr, a.g.e., s. 31.

içi oraya giderken Kurtuba, Kâhire, Buhâra, Ğazne, Haleb ve Mekke gibi diğer merkezler onunla yarışacak duruma gelmişlerdir.<sup>26</sup>

Tahâvî'nin yaşadığı hicrî üçüncü yüzyıl, hadis ilmi açısından da en verimli ve en büyük hadis kitapların yazıldığı bir döneme tekâbül etmiştir. 'el-Kutubu's-Sitte'nin tedvîn edilişi, hadis için yapılan rihleler, cerh ve ta'dîl, ricâl tarihi ilimleri gibi hadisle ilgili birçok çalışma bu dönemde yapılmıştır. Tahâvî'nin yaşadığı coğrafyada hadis ilminde bu kadar derin ve yoğun çalışmaların yapılmış olması onun ilmî kişiliğinin oluşmasında büyük bir tesîrinin olduğunu göstermektedir.

Bu asır sadece hadis metnlerinin tedvîn edildiği bir dönem değil, aynı zamanda diğer ilimlerin metnlerinin de tedvîn edilmeye başlandığı bir asırdır. Örneğın, bu asır fıkıh ilminin en çok geliştiği, furu ve usûle dair eserlerin yazıldığı, mezheplerin oluştuğu ve fıkıhın altın çağı denildiği döneme tekâbül etmektedir.

Tahâvî'den önce Mısır'da bulunan mezheplerin durumuna bakıldığında Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin yaygın olduğu, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin ise pek fazla bilinmediği ve bu mezhep âlimlerinin de Mısır'da pek fazla etkili olmadıkları görülmektedir. Çünkü Irak bölgesinden Mısır'a gelen muâmelatta Hanefî, itikâтта Mü'tezilî olan birkaç âlim, kendilerince Hanefî mezhebinin görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.<sup>27</sup> Ancak yukarıda açıklandığı üzere Mısır'da hadis ilimlerinde pek çok gelişmenin yapılması ve halkın hadis bilgisinin oldukça ileri düzeyde olması nedeniyle bu konuda başarılı olamamışlardır. Hadise meyilli halk, Mü'tezile'ye meyilli Hanefî âlimlerine pek itibâr etmemiş, dolayısıyla da Hanefî mezhebini kabul etmemişlerdir. Hanefî mezhebinin Mısır'da fazla yaygın olmamasının sebeplerinden bir diğeri de Mısırlıların Irak'tan daha çok Mekke ve Medîne ile irtibatlı olmalarıdır. Buna rağmen hilâfet merkezi olan Irak'ta Hanefî mezhebinin benimsenmesi ve Mısır'a tayin edilen kâdıların bazısının Hanefî mezhebine mensup olmaları sonucu, Mısır'da az sayıda da olsa Hanefîlerin bulunmasını sağlamıştır.<sup>28</sup> Kanaatimizce bu konunun daha teferruatlı bir şekilde tahkîk edilmesi ve bu hususta müstakil bir çalışmanın yapılması gerekir. Bilebildiğimiz kadarıyla Tahâvî'nin dönemine kadar Mısır'da Hanefîliği savunmuş ve insanları etkilemiş bir âlim olmamıştır. Binaen aleyh Mısır'da Hanefî mezhebini savunarak yaygınlık kazanmasına vesile olan ilk âlimin Tahâvî olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>26</sup> Nezîr, a.g.e., s. 22.

<sup>27</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 30.

<sup>28</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 29-32.

İslâm tarihi ve Tefsir ilmine bakıldığında bu dönemde önemli eserlerin tedvîn edildiği ve ilmî çalışmaların yoğun bir şekilde sürdürüldüğü de görülmektedir.

## II. HAYÂTI

### A. İsmi ve Nesebi

Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin tam adı Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Seleme b. Abdümelik b. Seleme b. Süleymân Ebû Ca‘fer el-Ezdî, el-Hacerî, el-Mısırî, sonra et-Tahâvî’dir.<sup>29</sup> Nesebi hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte künyesinin Ebû Ca‘fer ve isminin de Ahmed olduğu konusunda tarihçiler arasında ittifak vardır.<sup>30</sup> Kaynaklarda yer aldığı üzere şeceresine bakıldığında, dedesi Abdümelik’e kadar geçen isimlerde herhangi bir farklılık bulunmamakta ancak bu isimden sonra ihtilâflar baş göstermektedir. “*Vefâyâtu’l-Âyân*” adlı eserin sahibi İbn Hallikân “Selem”i zikretmemiştir ve Selâme b. Seleme değil, Seleme b. Selâme diye yerlerini değiştirmiştir.<sup>31</sup> Suyûtî’nin “*Tabakâtü’l-Huffâz*” adlı eserinde ise Selâme b. Seleme olarak geçmektedir.<sup>32</sup>

Ensâb âlimleri bir âlimin nesebini belirlemede ilk olarak kabilesine, sonra furu‘una, sonra beldesine, sonra doğduğu köyüne nispet etmektedirler. Buna göre Ebû Ca‘fer “el-Ezd” (الازد) kabilesine mensup, furu‘u “el-hacr” (الحجر) dayanır, beldesi “mısır” (مصر), doğduğu köyü ise “Tahâ” (طحا) dır.<sup>33</sup> Tahâvî’nin doğduğu köy Mısır’ın “Saîd” bölgesinin en alt kısmında yer almaktadır. Ezd kabilesi Arap yarımadasında en büyük, en meşhûr, en soylu ve furu‘u en uzun kabilesi olup Kahtânîler kabilelerinden biridir.<sup>34</sup> Tahâvî babası cihetiyle Kahtânî ve annesi cihetiyle ise Adnânîdir. Tahâvî’nin “Mısırî” denilmesinin nedeni Mısır’da doğup orada vefâtmesidir. Et-Tahâvî denilmesinin nedeni ise Nil nehrinin

<sup>29</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-Mizân*, C. I, Mektebtü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Beyrût-Lübân, 2002, s. 620; İbn Cevzî, a.g.e., C. III, s. 318; İbn Tağrîberdî, a.g.e., C. III, s. 272-273; İbn Kesîr, a.g.e., C. XV, s. 71-72.

<sup>30</sup> İbn Cevzî, a.g.e., C. III, s. 318; İbn Tağrîberdî, a.g.e., C. III, s. 272-273; İbn Kesîr, a.g.e., C. XV, s. 71-72; İbn Hacer, a.g.e., C. I, s. 620; Şîrâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru’r-Râidi’l-Arabî, Beyrût-Lübân, ts., s. 142; Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffâz*, Dâru’l-İhâi’t-Turâsi’l-Arabî, Mekke, h. 1374, s. 808-809.

<sup>31</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtu’l-Âyan ve Ebnâu Ebnâi’z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrût, 1978, s. 71.

<sup>32</sup> Suyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 1983, s. 339.

<sup>33</sup> İbn Cevzî, a.g.e., C. III, s. 318; İbn Hacer, a.g.e., C. I, s. 620; Zehebî, a.g.e., s. 809.

<sup>34</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 43; Şuayb Arnâvût, *Mukeddime Şerhi Müşkili’l-Âsâr*, C. I, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1994, s. 35.

etrafında “*Saïd*”<sup>35</sup> bölgesine uzanan Tahâ denilen büyük bir köyde doğmuş olmasıdır. Yakut, Tahâvî’nin tam olarak Tahâ köyünden olmadığı, ona yakın olan Tahtût (طحطوط) isimli bir köyde dünyaya geldiği fakat Tahtûtî olarak nisbet edilmesinin kerih olduğu için Tahâvî diye nispet edildiğini zikretmektedir.<sup>36</sup>

## B. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Tahâvî’nin doğum tarihi hususunda ihtilâf olmakla birlikte kaynakların çoğunda 239/853 yılında doğduğu rivâyet edilmektedir.<sup>37</sup> 239/853<sup>38</sup> yılının zikredilmesiyle birlikte, 238/852,<sup>39</sup> 237/851, 230/851,<sup>40</sup> 229/843,<sup>41</sup> 227/841<sup>42</sup> yılları da geçmektedir. Tahâvî’nin ne zaman doğduğu konusunda 239/853 yılının tercih edilmesinin nedeni Tahâvî’nin kendi öğrencisi olan İbn Yûsuf’a söylediği yılın bu tarih olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>43</sup>

Tahâvî’nin ailesine bakıldığında ilim meşrepli bir aile olduğu, babası Muhammed b. Selâme’nin şiir ve şiir rivâyeti konusunda bilgi sahibi olduğu görülmektedir.<sup>44</sup> Annesi de ilimde geri kalmayan Müzenî’nin kardeşi olup İmâm Şâfiî’nin öğrencileri arasında sayılmaktadır.<sup>45</sup> Tahâvî’nin dayısı olan İmâm Müzenî,<sup>46</sup> Şâfiî’nin öğrencileri arasında olup Şâfiî fikhını iyi bilen ve fikhını yayan önemli bir âlimdir.<sup>47</sup> Buradan hareketle Tahâvî’nin ilk eğitimini ailesinden aldığını söylemek mümkündür.<sup>48</sup> Daha sonra ise hakkında câmide dibinde Kur’an’ı hatmetmediği tek bir direğin dahi bulunmadığı söylenen Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed b. Amrûs’un yanına Kur’an-ı Kerim’i ezberlemek için gitmiştir.<sup>49</sup>

<sup>35</sup> Kureşî, **el-Cevâhiru’l-Mudiyye fi Tabakâti’l-Hanefiyye**, C. I, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî, Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, y. y., 1978, s. 273.

<sup>36</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 273; İbn Yûnus, **Târîhu İbn Yûnus el-Mısri**, thk. Abdulfettâh Fethî Abdolvettâh, C. I, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 2000, s. 20.

<sup>37</sup> İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’n-Nihâye**, C. XI, 2. b., Mektebetü’l-Mearif, Beyrût, 1977, s. 174; İbn Cevzî, a.g.e., s. 318.

<sup>38</sup> Zehebî, **Siyeru’l-Âlami’l-Nübelâ**, C. XV, thk. Şuayb el-Arnâvût – İbrâhîm ez-Zibâk, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût, 1983, s. 8; Askalânî, a.g.e., C. I, s. 620; Semânî, **el-Ensab**, C. IV, Dâru’l-Cinân, Beyrût-Lübân, 1988, s. 53; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 72.

<sup>39</sup> İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 55, 72; Sehâvî, **Tuhfetu’l-Ahbab ve Buğyetu’l-Tullâb**, C. I, 2. b., Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, Kâhire, 1986, s. 179.

<sup>40</sup> Leknevî, **el-Fevâidu’l-Behiyye fi Terâcimi’l-Hanefiyye**, Şeriketu Dâri’l-Erkam b. Ebî’l-Erkam, Beyrût-Lübân, 1997, s. 59.

<sup>41</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 273; Leknevî, a.g.e., s. 59.

<sup>42</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 46.

<sup>43</sup> Zehebî, a.g.e., C. XI, s. 8; Askalânî, a.g.e., C. I, s. 620; Semânî, a.g.e., C. IV, s. 53; İbn Hallikân, C. I, s. 273.

<sup>44</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 36.

<sup>45</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 36.

<sup>46</sup> Safedî, **Kitâbu’l-Vâfi bi’l-Vefâyât**, C. VIII, Dâru Sâdir, Beyrût, 1981, s. 10.

<sup>47</sup> Leknevî, a.g.e., s. 59.

<sup>48</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 36.

<sup>49</sup> Aytakin, a.g.e., s. 26; Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 36.

Kur'an'ı ezberledikten sonra dayısı Müzenî'den fıkıh öğrenmeye başlayan Tahâvî Müzenî'nin, Şâfiî'nin ilminden hareketle yazdığı “*el-Muhtasar*” adlı eserini ondan dinlemiştir. Müzenî'nin İmâm Şâfiî'den rivâyet ettiklerini dinleyen Tahâvî, bununla yetinmeyerek farklı bölgelerden Mısır'a gelen ilim adamlarının, özellikle de hadisçilerin meclisine katılarak onlardan hadis dinlemiştir. Örneğin; Hârûn b. Saîd el-Eylî (v. 253/867) Yûnus b. Abdi'l-Âlâ (v. 264/877), Mahmûd b. Abdülhakem (v. 268/881), Bahr b. Nasr (v. 267/280), Îsâ b. Mesûd (v. 261/874) ve bunların çağdaşı birçok kimseden rivâyetlerde bulunmuştur.<sup>50</sup>

Tahâvî'nin ilim için yaptığı seferler hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi mevcut değildir. Ancak 268/881 yılında ilim öğrenmek için ya da başka bir amaçla Şam'a gittiği, oraya gidince bölgenin kâdi'l-kudâtı olan Ebû Hâzim Abdulhamîd b. Ca'fer ile görüştüğü ve kendisinden fıkıh öğrendiği bilinmektedir.<sup>51</sup> Tahâvî'nin Şam'a gidiş amacıyla ilgili şöyle bir rivâyet anlatılmaktadır: O dönemin Mısır vâlisi olan Ahmed b. Tolun, Amr b. el-Âss mescidine bir vakıf yapmak istemiş ve bu vakıfla ilgili gereken belgeleri düzenleme görevini Şam kâdısı Ebû Hâzim Abdulhamîd b. Abdulazîz es-Sekûnî'ye vermiştir. Vakıf şartnamesine dair derin bilgi sahibi olan ilim adamlarını çağıran Ahmed b. Tolun, onlardan vakfiyede uygun olmayan herhangi bir ifâdenin bulunup bulunmadığını tetkik etmelerini istemiştir. İlim adamları vakfiyeyi inceledikten sonra yanlış bir şeyin olmadığı neticesine varmışlardır. Bu belgeleri o zamanlar daha genç yaşlarında olan Tahâvî de inceleme fırsatı bulmuş ve belgelerde bir yanlışlığın olduğunu söylemiştir. Yanlışın ne olduğunu soran vâlinin adamlarına cevap vermeyen Tahâvî, daha sonra Mısır vâlisinin onu çağırması ve ısrarı üzerine şunları söylemiştir: Belgeleri düzenleyen Ebû Hâzim âlim bir zattır. Onun yaptığının yanlış olduğunu düşünmekle birlikte doğru olması ve bunu benim fark etmemiş olmam ihtimali de vardır. Tahâvî'nin verdiği cevabını beğenen vâli, kendisine hediyeler vererek ona Şam'a gitmesini ve Ebû Hâzim ile görüşüp kanâatini paylaşmasını sonra gelip kendisine bildirmesini istemiştir. Bunun üzerine Tahâvî Şam'a gitmeye karar vermiştir.<sup>52</sup>

Tahâvî Şam'da bulunduğu 268-269/881-882 yılları içerisinde Gazze, Askalân, Taberiyye, Beytu'l-Makdis ve Dimaşk'a gidip geldiği ve buranın ilim adamlarından rivâyetlerde bulunduğu da rivâyet edilmektedir.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 37.

<sup>51</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 273-274; İbn Kesîr, a.g.e., C. XI, s. 174.

<sup>52</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, **Mukaddime Şerhi Meâni'l-Âsâr**, C. I, Matbaatü'l-Envâri'l-Muhammediyye, Kâhire, 1968, s. 17-18.

<sup>53</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 18.

Tahâvî, Iraklıların fikhını şu iki koldan almıştır:

1- Şam'da iken Ebû'l-Hâzim Abdulhamîd, o İsbâ b. Ebân'dan, o Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den, o da İmâm Ebû Hanîfe'den almış olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>54</sup>

2- Mısır'da iken ise dayısı Müzeni'den Şâfiî fikhını öğrenirken, büyük ihtimalle aralarında meseleler hakkında tartışırken Tahâvî'nin Müzeni'ye karşı çıkması ve onun da Tahâvî'ye söylemiş olduğu "Senden hayır gelmez" sözü üzerine Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebî İmrân'a gitmiş ki o, o zamanın Mısır Kâdısı ve Hanefî fikhını iyi bilen biridir. İbn Ebî İmrân, Muhammed b. Semâa'dan, o Ebû Yûsuf'tan, o Ebû Hanîfe'den ilim almıştır.<sup>55</sup>

Tahâvî Iraklıların fikhını, daha doğrusu İmâm Ebû Hanîfe'nin ve iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed'in fikh anlayışını almış olması ilmî gelişmesinde büyük bir etken olmuştur.

Yine Tahâvî'nin, "*el-Kutubu's-Sitte*" müellifleriyle aynı asırda yaşamış olması, hocaları ve öğrencilerinden faydalanması ve bu devrin hadis ilmi açısından altın çağ olması da ilmîni artırmasına katkı sağlamıştır. Çünkü bu asırda hadis alanında en muteber ve en büyük hadis kitapları yazılmıştır.<sup>56</sup>

Tahâvî'nin ölüm tarihi konusunda İbn Nedîm'in "*el-Fihrist*" adlı eserinde verdiği 322/933<sup>57</sup> tarihi hariç, 321/933 yılında vefât ettiğine dair ittifak vardır.<sup>58</sup> Tahâvî Mısır'da vefât etmiş, el-Karâfe (القرافة)' adlı mezarlıkta defnedilmiştir.<sup>59</sup>

### C. Şâfiî Mezhebinden Hanefî Mezhebine Geçiş

İmâm Tahâvî dinî bilgilerini ilk olarak Şâfiî mezhebine mensup olan ailesinden almış ve rivâyet edildiğine göre yirmi yaşına kadar Şâfiî mezhebini uygulamış, sonra da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini inceleyerek önceki görüşlerinden vazgeçip Hanefî mezhebine geçmiştir. Tahâvî'nin ilk olarak Şâfiî mezhebine mensup olduğu ve daha sonra Hanefî

<sup>54</sup> Leknevî, a.g.e., s. 60.

<sup>55</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 7.

<sup>56</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 36.

<sup>57</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Matbaatü'l-İstikâme, Kâhire, ts., s. 306.

<sup>58</sup> Semânî, a.g.e., C. IV, s. 53; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 72; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 273; Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179; Leknevî, a.g.e., s. 59; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 10; İbn Cevzî, a.g.e., C. XIII, s. 318.

<sup>59</sup> İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 72.

mezhebine geçtiği konusunda âlimler arasında ittifak vardır.<sup>60</sup> Bu geçişin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1- Şâfiî mezhebine mensup olan dayısı Müzenî'den ders alırken Tahâvî, Müzenî'nin devamlı İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşlerini mütalâa ettiğini, onları sürekli incelediğini ve onlardan etkilendiğini fark etmiştir. Ebû Ya'lâ el-Halîlî "*el-İrşâd*" adlı eserinde bu hususu şu şekilde anlatmaktadır: "Hâfız Abdullah b. Muhammed'i şöyle derken dinledim: Ben Muhammed b. Ahmed eş-Şerrûtî'yi şöyle derken dinledim: Tahâvî'ye niçin dayının mezhebine muhâlefet edip Ebû Hanîfe'nin mezhebini seçtin? diye sordum. Tahâvî "Dayımın da hep Ebû Hanîfe'nin kitaplarını incelediğini gördüm. Bundan dolayı ben de o mezhebe geçtim." cevabını verdi.<sup>61</sup>

2- İmâm Şâfiî'nin ileri gelen öğrencileri ile Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında cereyan eden kendisinin de bizzat dinlediği ilmî tartışmalar.<sup>62</sup>

3- Her iki mezhep ile ilgili telif edilmiş eserler, genelde ihtilâf edilmiş meseleleri ve bu meselelerin mezheplerce cevaplanmasını konu edinmektedir. Nitekim Müzenî, "*el-Muhtasar*" adlı eserini telif ederek çeşitli meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini reddetmiş, daha sonra Kâdı Bekkâr b. Kuteybe öne çıkarak onun bu görüşlerini reddeden bir başka eser telif etmiştir.<sup>63</sup>

4- Amr b. el-Âss Camiinde birbirine yakın yerlerde kurulan çeşitli meşreplere ait ilim halkaları. Tahâvî de bu halkaların içinde bulunmuş, çeşitli meslek ve meşrep sahiplerin tartışma, araştırma ve ihticâc yöntemlerini yakından tanıma fırsatı bulmuştur.<sup>64</sup>

5- Bekkâr b. Kuteybe, İbn Ebî İmrân ve Ebû Hâzim gibi kâdılık görevine gelmeleri sebebiyle Mısır ve Şam bölgelerine gelen ilim adamları arasında Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimseyen ilim adamları.<sup>65</sup>

6- Ebû Süleymân b. Zebr'in Tahâvî'den rivâyet ettiği bir rivâyetine göre Ebû Ca'fer et-Tahâvî kendisine şöyle demiştir: "Kendisinden hadis dinleyip yazdığım ilk kişi Müzenî'dir, bu arada Şâfiî'nin görüşlerini benimsedim. Aradan seneler geçtikten sonra Ahmed b. İmrân Mısır'a kâdı olarak geldi. Kendisi Kûfelilerin mezhebini çok iyi bilen biri

<sup>60</sup> Semânî, a.g.e., C. IV, s. 53; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 273; Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, thk. Alî Muhammed Ömer, C. I, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1972, s. 74; İbn Hallikân, C. I, a.g.e., s. 71; Leknevî, a.g.e., s. 60; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 10.

<sup>61</sup> Dâvûdî, a.g.e., C. I, s. 74; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Leknevî, a.g.e., s. 60; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 10.

<sup>62</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 16; Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 38.

<sup>63</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 16; Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 38.

<sup>64</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 16.

<sup>65</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 38.



idi. Onunla birlikte oturup kalkmaya başladım ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini mütalaa ederek beğenmeye başladım. Nitekim önceki görüşlerimden vazgeçtim. Daha sonra dayım Müzenî'yi rüyamda "Ey Ebû Ca'fer! (Bu adam) seni gasbetti, Ey Ebû Ca'fer! Seni gaspetti" dediğini gördüm.<sup>66</sup>

7- Diğer bir rivâyete göre ise bir gün Tahâvî, Müzenî'nin huzurunda bir mesele hakkında kendisiyle tartışırken dayısı, "Sen ebediyen iflah olamazsın" diye kızmıştır. Bunun üzerinde Tahâvî dayısının bu ağır sözüne çok kızmış ve ondan ayrılarak Ebû Ca'fer b. Ebî İmrân'a giderek Ebû Hanîfe'nin mezhebinde (raîs) önden gelen biri olmuştur. Bir başka gün Tahâvî, Müzenî'nin kabrine ziyarete gitmiş ve kabir başında şu cümleyi söylemiş: "Ey Ebû İbrâhîm! Eğer şimdi hayâtta olsaydın yeminden vaz geçerdin."<sup>67</sup>

#### D. Âlimlerin İmâm Tahâvî Hakkında Söyledikleri

Âlimlerin birkaç kişi hariç Tahâvî hakkında söyledikleri şeyler kendisinin ne kadar büyük bir âlim, fakîh, muhaddis, ârif, akıllı, zeki vs. olduğunu göstermektedir.

İbn Yûnus "*Târîh*" adlı eserinde Tahâvî'nin hadis rivâyetlerinde güvenilir ve hafızası güçlü, fıkıh ilminde fakîh ve ince anlayışlı, aklî ilimlerde ise zeki biri olduğunu ve ondan sonra onun gibi bir âlimin gelmediğini belirtmektedir.<sup>68</sup>

İtcan "*Ğâyetu'l-Beyân*" adlı eserinde Tahâvî hakkında söylenen menfî şeylerin hakikatının olmadığını, kendisinin büyük bir ilmî birikime sahip olmasının yanında vera sahibi bir kimse olması nedeniyle de ümmet içerisinde itimat edilen bir âlim olduğundan bahsetmektedir. Onun yaptıkları hakkında bir şüphesi olan kimse için "*Şerhu Meâni'l-Âsâr*" eserine bakıp incelemesinin yeterli olduğunu ifâde eden müellif bu eserden de anlaşılacağı üzere onun benzerinin bulunmadığını söylemektedir. "*Meâni'l-Âsâr*" adlı eseri hakkında el-Câmî de aynı şeyleri söylemektedir. Müellif "*Meâni'l-Âsâr*"ı incelediğini ve içinde Tahâvî'nin toplamış olduğu nadir meselelerin onun ne kadar faziletli olduğuna delâlet ettiğini ifâde etmektedir.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer el-Amrevî, C. V, Dâru'l-Fikr, Beyrût-Lübân, 1995, s. 369.

<sup>67</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 369.

<sup>68</sup> Dâvûdî, a.g.e., C. I, s. 73.

<sup>69</sup> Leknevî, a.g.e., s. 62.

Ebû Amr b. Abdilberr, Tahâvî'nin Kûfelilerin mezhebine mensup olduğunu ve fukahânın bütün mezheplerini cem' eden, iyi bilen ve kavrayan bir âlim olduğunu zikretmektedir.<sup>70</sup>

İbn Nedîm "*el-Fihrist*" adlı eserinde, Tahâvî'nin, kendi zamanının ilmen ve zühden benzeri bulunmayan bir âlim olduğunu söylemektedir.<sup>71</sup>

Semânî "*el-Ensâb*" adlı eserinde, Tahâvî'nin, imâm, hadis rivâyetlerinde sika ve sebt, fıkhıta fakîh, dinde âlim ve ondan sonra benzeri gelmeyen bir şahıs olduğunu kaydetmektedir.<sup>72</sup>

İbn Cevzî "*el-Muntazam*" adlı kitabında ise, Tahâvî'nin sebt, anlayışı güçlü, fakîh, akıllı, hatta bazılarına göre onun fazilet, sıdk, zühd ve vera sahibi olduğu konusunda ulemânın ittifak ettiğini ifâde etmektedir.<sup>73</sup>

İbnu'l-Esîr "*el-Lübâb*" adlı eserinde, Tahâvî'nin, Hanefî fakîhi ve hadis rivâyetinde sika ve sebt sahibi olduğunu söylemektedir.<sup>74</sup>

İmâm Zehebî "*Siyeru Âlâmi'l-Nubelâa*" adlı kitabında, Tahâvî'nin, imâm, allâme, büyük hâfız, Mısır diyarının hem muhaddisi ve fakîhi olduğunu ve devamında "Kim onun eserlerine bakarsa, onun ilmindeki yerini ve bilgilerin genişliğini anlar" diye zikretmektedir.<sup>75</sup>

Safedî "*el-Vâfi bi'l-Vefâyât*" adlı eserinde, Tahâvî'nin, sika, sebt sahibi, fakîh, akıllı, ondan sonra benzeri gelmeyen bir âlim olduğunu kaydetmektedir.<sup>76</sup>

İbnu'l-Kesîr "*el-Bidâye*" adlı eserinde, Tahâvî'nin, Hanefî fakîhi, faydalı eserlerin sahibi, hadis rivâyetlerinde güvenilir ve hafız olduğunu aktarmaktadır.<sup>77</sup>

Bedrî el-Aynî, Tahâvî'nin kendisinde güvenilirliğin, dindarlığın, emanetin ve faziletin toplandığını, hadislerin nâsihini-mensûhunu ve illetlerini çok iyi bildiğini, hem selefın hem de halefın övdüğünü, kendisinden sonra benzeri gelmeyen biri olduğunu söylemektedir. Bu özelliklerin yanında Kur'an ve hadislerden hükümler çıkarma konusunda mâhir kimselerden biri olduğunu ekleyen müellif kendisinin, fıkıh ilminde

<sup>70</sup> Kureşî, a.g.e., s. 277.

<sup>71</sup> İbn Nedîm, a.g.e., s. 306.

<sup>72</sup> Semânî, a.g.e., C. IV, s. 53.

<sup>73</sup> İbn Cevzî, a.g.e., C. XIII, s. 318.

<sup>74</sup> İbn Esîr, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, C. II, Mektebetü'l-Müsenneâ, Bağdâd, yay. y., s. 275-276.

<sup>75</sup> Zehebî, a.g.e., C. XII, 502.

<sup>76</sup> Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 9.

<sup>77</sup> İbn Kesîr, a.g.e., C. XI, s. 174.

muasırlarından en ekad (أفعد) (usûlcü) olduğunu ve bunu kendisinin yazmış olduğu benzersiz ve çok faydalı eserlerinden öğrenmiş olduğunu zikretmektedir.<sup>78</sup>

İbn Kemal Paşa ve bazı diğer âlimler Tahâvî'yi, nassların olmadığı meselelerde kendisinde ictihâd etme gücü bulunan ulemâ tabakasından saymaktadırlar. Tahâvî, hem usûlde hem de furû'da “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı kitabında ve diğer eserlerinde mezhep sahibinin tercih ettiği görüşlerin birçoğunda güçlü bir gerekçeye dayanarak farklı görüşler sergilemiştir. Gerçek olan şudur ki Tahâvî muayyen bir imâma mensup edilmiş müctehitlerden bir müctehittir, buna rağmen ne Tahâvî ne de diğer imâmlar ne furû'unda ne de usûlünde imâmı taklid etmişler, fakat onlar ictihâd ile vasıflandırılmışlardır. Onlar belli bir imâmın içtihatı takip ettiği yolunu takip ettiklerinden o mezhebe mensup edilmişlerdir. Buna sahip olan kimse mezhepte müctehittir ve imâmın ikrar ettiği (koyduğu, kullandığı) kâidelerden hüküm çıkarmaya muktedirlerdir. Tahâvî'nin mutlak müctehid mertebesini hakk etmiş olmasına rağmen bazıları tarafından bu dereceden düşürülmüş olsa da kendisi mutlak müctehiddir. Muhaddis Mevlî Abdulazîz ed-Dihlevî'nin bu konuda söylemiş olduğu söz ne kadar güzeldir; Tahâvî'nin muhtasarı onun Hanefî mezhebinin tamamen taklitçisi değil, bir müctehid imâm olduğunu göstermektedir. Çünkü o, kitaplarında kendisine güçlü deliller olarak görülen konularda Hanefî mezhebine muhâlif düşünmüştür. Sonuç itibâriyle Tahâvî'nin Ebû Yûsuf ve Muhammed mertebesinde olduğunu ve kuvvetli görüşe göre kendisini bu mertebeden indirmenin doğru olmadığını söylemek gerekir.<sup>79</sup>

### III. İLMÎ GELİŞİMİ

#### A. Hocaları

Tahâvî, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) Buhârî (v. 256/869), Müslim (v. 261/874), İbn Mâce (v. 273/886), Ebû Dâvud (v. 275/888), Tirmizî (v. 279/892), Nesâî (v. 303/915) vs. gibi muhaddislerin önde gelenleriyle aynı asırda yaşamış, onların rivâyette buldukları bazı hocalardan Tahâvî de rivâyette bulunmuş ve onların ilminden de istifade etmiştir.<sup>80</sup> İslâm beldelerinin farklı yerlerinden Mısır'a gelen ulemâ ile mutlaka görüşmeye çalışan

<sup>78</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 65-66.

<sup>79</sup> Leknevî, a.g.e., s. 59, (1. dipnot).

<sup>80</sup> Kevserî, *el-Hâvî fi Sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire, ts., s. 236.

Tahâvî onlarla bilgi alış verişinde bulunmuştur.<sup>81</sup> Örneğin; Süleymân b. Şuayb el-Keysânî ve babası Ebû Mûsâ Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeî gibi âlimler dışarıdan gelmiş kimselerdir.<sup>82</sup>

Abdulazîz b. Ebî Tâhir et-Temîmî, Tahâvî'nin bütün hocalarını bir cüzde toplamaya çalışmıştır.<sup>83</sup> Onun hocalarından bazıları şunlardır:

1- İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl b. Amr b. Müslim el-Müzenî (v. 264/878), İmâm Şâfî'nin en önemli öğrencilerinden olan Müzenî, aynı zamanda Tahâvî'nin dayısıdır.<sup>84</sup> Ondan sayısız hadis dinlemiş ve İmâm Şâfî'nin “*es-Sünen*” adlı eserini nakletmiştir.<sup>85</sup>

2- Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebî İmrân Mûsâ b. İsâ el-Bağdâdî (v. 280/893), Hanefî fakîhi, muhaddis ve hâfızdır. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden ders almıştır.<sup>86</sup>

3- Ebû Hâzim Abdulhamîd b. Abdilazîz es-Sekûnî el-Basrî (v. 292/904), Şam bölgesinin kâdı kudâtıdır.<sup>87</sup>

4- Bahr b. Nasr b. Sâbık el-Havlanî (v. 267/881),<sup>88</sup> Hadis rivâyetinde güvenilir, faziletli, meşhûr ve fazilet sahibi olup, İmâm Şâfî'nin öğrencisidir.<sup>89</sup>

5- Rabi' b. Süleymân el-Murâdî (v. 270/884), İmâm Şâfî'nin öğrencisidir.<sup>90</sup>

6- Rabi' b. Süleymân el-Cizî (v. 256/870),<sup>91</sup> İmâm Şâfî'nin öğrencisidir.<sup>92</sup> Ebû Dâvud ve Nesâî, O'ndan hadis rivâyet etmiştir.<sup>93</sup>

7- Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (v. 264/878), Tahâvî'nin babasıdır.<sup>94</sup>

8- Bekkâr b. Kuteybe Ebû Bekr el-Basrî (v. 290/884), Hanefî fakîhi ve Mısır kâdisidir. Vera ve zühdü ile tanınır. Tahâvî, en çok ilmi Ondan almıştır.<sup>95</sup>

<sup>81</sup> Nezîr, a.g.e., C. I, s. 95.

<sup>82</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 274-275.

<sup>83</sup> Kevserî, Abdulazîz b. Ebî Tâhir et-Temîmî'nin, Tahâvî'nin hocalarını müstakil bir eserde topladığını ifade etmektedir. Kevserî, a.g.e., s. 236-237.

<sup>84</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 243.

<sup>85</sup> Kevserî, a.g.e., s. 237; İbn Yûnus, a.g.e., C. I, s. 21.

<sup>86</sup> Dâvûdî, a.g.e., C. I, s. 74.

<sup>87</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 43.

<sup>88</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367; Zehebî, a.g.e., C. XII, 502.

<sup>89</sup> Nezîr, a.g.e., s. 97.

<sup>90</sup> İbn Ebî'l-İzz, **Şerhu Akîdeti't-Tahâvîyye**, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki – Şuayb el-Arnâvût, C. I, Muessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987, s. 55.

<sup>91</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>92</sup> Sadettin Ünal, **Mukaddime Ahkâmu'l-Kur'ân**, C. I, İSAM Yayınları, İstanbul, 1995, s. 36.

<sup>93</sup> Kevserî, a.g.e., C. I, s. 237; Zehebî, a.g.e., C. XII, 591.

<sup>94</sup> Nezîr, a.g.e., s. 99.

<sup>95</sup> Nezîr, a.g.e., s. 98.

9- Abdullah b. Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (v. 316/929), Büyük hâfizlardan olup<sup>96</sup> Bağdat şeyhidir.<sup>97</sup>

10- Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (v. 303/915), Sünen sahibidir. Hadiste imâm, hâfiz ve fakîhtir.<sup>98</sup>

11- Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdulkakem el-Mısrî (v. 268/882),<sup>99</sup> Müzenî ile beraber, asrının en büyük âlimlerinden olup Mâlikî mezhebinin Mısır fakîhidir.<sup>100</sup>

12- Ravh b. Ferec Ebû'z-Zenbağ b. Ferec b. Abdurrahmân el-Kattân (v. 282/895), Mâlikî âlimi ve fakîhidir. Tahâvî'nin kırâat hocasıdır.<sup>101</sup>

13- İbrâhîm b. Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud el-Esedî el-Berellusî (v. 275/884), Sünen sahibi, hâfiz, sika ve çok hadis rivâyet eden muhaddislerden biridir.<sup>102</sup>

14- Ebû Mûsâ Yûnus b. Abdu'l-Âlâ es-Sadefî (v. 264/878),<sup>103</sup> Şâfî fakîhidir.<sup>104</sup> Hadis rivâyetinde güvenilir ve ilim sahibidir.<sup>105</sup>

15- Alî b. Abdulazîz el-Beğâvî (v. 280/893).<sup>106</sup>

16- Ebû Zerâ Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh b. Safvân ed-Dımeşkî (v. 281/894), Şam muhaddisidir.<sup>107</sup>

17- Ebû Ca'fer Abdulganî b. Rifâa b. Abdulmelik el-Lahmî el-Mısrî (v. 255/869),<sup>108</sup> Ebû Dâvud, kendisinden rivâyette bulunmuştur.<sup>109</sup>

18- Süleyman b. Şuayb el-Keysânî.<sup>110</sup>

19- Ebû Muhammed Rebî b. Süleymân el-Murâdî (v. 270/883).<sup>111</sup>

20- Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh b. Safvân b. Amr en-Nasrî ed-Dımeşkî (v. 281/894).<sup>112</sup>

<sup>96</sup> Sadettin Ünal, a.g.e., C. I, s. 36.

<sup>97</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 50.

<sup>98</sup> Nezîr, a.g.e., s. 97.

<sup>99</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>100</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 50.

<sup>101</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 53.

<sup>102</sup> Nezîr, a.g.e., s. 96.

<sup>103</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367; Zehebî, a.g.e., C. XII, 348.

<sup>104</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 46.

<sup>105</sup> Nezîr, a.g.e., s. 100.

<sup>106</sup> İbn Ebî'l-İzz, a.g.e., s. 55.

<sup>107</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 47.

<sup>108</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>109</sup> Zehebî, a.g.e., C. XII, 591.

<sup>110</sup> Kevserî, a.g.e., s. 239; İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>111</sup> Zehebî, a.g.e., C. XII, 587.

<sup>112</sup> Zehebî, a.g.e., C. XIII, 311.

- 21- Ebû İshâk İbrâhîm b. Merzûk el-Basrî (v. 270/883), Hâfız ve hüccettir.<sup>113</sup>
- 22- Ebû İshâk İbrâhîm b. Munkız b. İsâ el-Havlânî (v. 269/882), İmâm ve hüccettir.<sup>114</sup>
- 23- Ebû Alî el-Huseyn b. Muârik el-Bağdâdî (v. 261/874).<sup>115</sup>
- 24- Ebû Mûsâ İsâ b. İbrâhîm b. Mesrud el-Gâfikî (v. 261/874).<sup>116</sup>
- 25- Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem b. Ayûn b. Leys el-Mısrî (v. 268/881).<sup>117</sup>
- 26- Ebû Ubeyd Alî b. el-Hüseyn b. Harb b. İsâ el-Bağdâdî (v. 319/931), Kur'an ve hadis ilimlerinde âlimdir. İhtilâf, meânî ve kıyas ilimlerini de iyi bilen biridir.<sup>118</sup>
- 27- Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. Dâvud b. Abdillâh el-Bağdâdî (v. 264/877).<sup>119</sup>
- 28- Hârûn b. Saîd el-Eylî.<sup>120</sup>
- 29- Ebû Şurayh b. Muhammed b. Zekerıyyâ.
- 30- Ebû Osman b. Beşer b. Mervân el-Ezdî.
- 31- Ebû Beşer Abdulmelik b. Mervân er-Rakkî.
- 32- Ebû'l-Hâris Ahmed b. Saîd el-Fıhrî.
- 33- Alî b. Mâbid b. Nûh.
- 34- İsâ b. İbrâhîm el-Ğâfî.
- 35- Ebû Kurrâ Muhammed b. Humejd er-Ruaynî.
- 36- Mâlik b. Abdillâh et-Tucûbî.<sup>121</sup>
- 37- Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh b. el-Berkî (v. 270/883), Hâfızdır.<sup>122</sup>
- 38- Ebû Ca'fer Muhammed b. İsmâîl b. Sâlim el-Kureşî (v. 276/889).<sup>123</sup>

## B. Öğrencileri

Kaynaklarda Tahâvî'nin çok sayıda talebesinin olduğu yer almaktadır. Hatta Kureşî'nin belirttiği gibi bazı âlimler onun talebelerini müstakil bir kitapta toplamıştır.<sup>124</sup>

<sup>113</sup> Zehebî, a.g.e., C. XII, 354; İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>114</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>115</sup> Zehebî, a.g.e., C. XII, 376.

<sup>116</sup> Zehebî, a.g.e., C. XII, 362.

<sup>117</sup> Zehebî, a.g.e., C. XII, 497.

<sup>118</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 44.

<sup>119</sup> Zehebî, a.g.e., C. XIII, 338.

<sup>120</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>121</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>122</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 47.

<sup>123</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 49.

<sup>124</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, 276; Kevserî, a.g.e., s. 238.

Bunlardan Kevserî yirmi sekizinin<sup>125</sup> adını vermektedir. Burada Tahâvî'nin bütün talebeleri zikretmeye kalkarsak konu çok uzar diye birkaçını saymakla yetinilecektir. Tahâvî'nin öğrencileri arasında en önemli simaları arasında büyük hadis hâfızı ve üç mu'cem sahibi Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (v. 360), Ahmed b. İbrâhîm b. Hammâd (v. 329/940), Abdulazîz b. Ubeydullah b. Dâvud (v. 275/888)'dur.

Tahâvî'nin bazı öğrencileri şunlardır.

1- Ebû Osman Ahmed b. İbrâhîm b. Hammâd b. İsmâîl el-Ezdî (v. 329/941), Mısır kâdılığı yapmıştır. İbn Zülak'ın belirttiğine göre, Mısır kâdılığı yaptığı sırada, Tahâvî'den hadis dinlemiştir.<sup>126</sup>

2- Alî b. Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (v. 351/962), İmâm Tahâvî'nin oğludur. Nesâî'den *Sünen*'i rivâyet etmiştir.<sup>127</sup>

3- Ebû'l-Kâsım Mesleme b. Kâsım b. İbrâhîm el-Kurtubî (v. 353/964),<sup>128</sup> Rahhâl muhaddisi ve Muksiründandır.<sup>129</sup>

4- Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (v. 360/971),<sup>130</sup> Mu'cemleri vardır. Hadiste güvenilir, hâfız ve âlimdir.<sup>131</sup>

5- Ahmed b. Kâsım b. Ubeydullah el-Bağdâdî (v. 364/975), İbn Hişâb diye tanınır. Dârekutnî'nin şeyhidir.<sup>132</sup>

6- Abdullah b. Adi b. Abdullah el-Curcânî (v. 365/976), "*el-Kâmil fi'l Cerh ve't Ta'âlîl*" adlı bir kitabı vardır. Hâfız ve tenkidcidir.<sup>133</sup>

7- İsmâîl b. Ahmed b. Muhammed b. Abulazîz Ebû Saîd el-Curcânî el-Hallâl el-Verrâk (v. 364/974).<sup>134</sup>

8- Muhammed b. Muzaffer b. Mûsâ (v. 379/990), Hafızlardan olup Ebû Hanîfe'nin rivâyetlerini topladığı bir müsnedi vardır. Dârekutnî, Ondan hadis rivâyet etmiştir.<sup>135</sup>

9- Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Ensârî ed-Dameğânî,<sup>136</sup> Mısır'da Tahâvî'den ders okumuştur. Rey ehlinin büyük fakîhlerindendir.<sup>137</sup>

<sup>125</sup> Kevserî, a.g.e., s. 241.

<sup>126</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 79.

<sup>127</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; Kevserî, a.g.e., s. 238.

<sup>128</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 275; Kevserî, a.g.e., s. 238.

<sup>129</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 78.

<sup>130</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 8.

<sup>131</sup> Kevserî, a.g.e., s. 238; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276.

<sup>132</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 38.

<sup>133</sup> Nezîr, a.g.e., s. 103.

<sup>134</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 74.

<sup>135</sup> Sadettin Ünal, a.g.e., C. I, s. 41.

<sup>136</sup> Kevserî, a.g.e., s. 238.

- 10- Ebû'l Kâsım Ubeydullah b. Alî ed-Dâvûdî,<sup>138</sup> Asrının Zahirîye şeyhidir.
- 11- Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, İbn Ebî Avvâm olarak tanınmaktadır.
- 12- Ebû Muhammed Abdulazîz b. Muhammed et-Temîmî el-Cevherî.<sup>139</sup>
- 13- Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Mukrî.<sup>140</sup>
- 14- Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-İhmîmî.<sup>141</sup>
- 15- Ebû'l-Ferec Ahmed b. Kâsım b. Abdullah İbnu'l-Haşşâb olarak tanınmaktadır.<sup>142</sup>
- 16- Maymûn b. Hamza b. el-Ubeydilî.<sup>143</sup>
- 17- Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. el-Hüseyn el-Bağdâdî.<sup>144</sup>
- 18- Ebû Saîd b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus el-Mısrî.<sup>145</sup>
- 19- Ahmed b. el-Kâsım b. Abdillâh el-Bağdâdî.<sup>146</sup>
- 20- Ebû Bekr Mekkî b. Ahmed b. Saduyeh el-Berdî.<sup>147</sup>
- 21- El-Hasan b. el-Kâsım b. Abdurrahmân Ebû Muhammed el-Mısrî.<sup>148</sup>
- 22- Yûsuf b. el-Kâsım (الميانجي).
- 23- Ahmed b. Abdilvâris (الزجاج).
- 24- Muhammed b. Bekr Metrûh.
- 25- Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Esed b. Şemmâh eş-Şemmâhî el-Herevî (v. 372/982).
- 26- Ebû Alî el-Hüseyn b. İbrâhîm b. Câbir b. Ebî ez-Zemzem ed-Dımeşkî el-Ferâidî (v. 368/978).
- 27- Humejd b. Sevâbe Ebû'l-Kasım el-Cuzâmî.
- 28- Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mu'tır el-Lehmî eş-Şâmî et-Taberânî (v. 360/970). Kebîr, evsat ve sağır olmak üzere üç mu'cemin sahibidir.
- 29- Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadefî el-Mısrî (v. 347/958), "*Târîhu Ulemâi Mısır*" diye bir kitabı vardır.

<sup>137</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 74.

<sup>138</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 8.

<sup>139</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 275; Kevserî, a.g.e., s. 238, 241.

<sup>140</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 275.

<sup>141</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; Kevserî, a.g.e., s. 238.

<sup>142</sup> İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 367.

<sup>143</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; Kevserî, a.g.e., s. 238.

<sup>144</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276.

<sup>145</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276.

<sup>146</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 275.

<sup>147</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 275; Kevserî, a.g.e., s. 238.

<sup>148</sup> Kevserî, a.g.e., s. 238; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 275.



30-Ebû Süleymân Muhammed b. el-Kâdî Abdullah b. Ahmed b. Rabîa b. Zebr er-Raberî (v. 379/989), Dımeşk diyarının muhaddisidir.

31-Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. el-Muzaffer b. Mûsâ b. İsâ b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 379/989).<sup>149</sup>

### C. Eserleri

Tarihçiler, Tahâvî'nin otuzdan fazla eseri olduğunu belirtmektedir. Akâid, tefsir, hadis, fıkıh, şurût ve tarih alanında eserler vermiştir.<sup>150</sup> Birçok alanda eserin bulunması Tahâvî'nin ne kadar bilgi sahibi olduğunun açık bir göstergesidir.

#### 1. Fıkıh İle İlgili Eserleri

a- *El-Muhtasar (Evsat)*.<sup>151</sup> Bu esere aynı zamanda “*Muhtasaru't-Tahâvî*” de denilmektedir. Hanefî fıkının yazılan ilk muhtasarı olması hasebiyle önemlidir.<sup>152</sup>

b- *Muhtasaru'l-Kebîr*.

c- *Muhtasaru's-Sağîr*.<sup>153</sup>

d- *İhtilâfu'l-Fukahâ*.<sup>154</sup> Eserin adı konusunda farklı rivâyetler bulunmaktadır. İbn Nedîm, eserin isminin, “*el-İhtilâf Beyne'l Fukahâ*”,<sup>155</sup> Zehebî<sup>156</sup> ve Kevserî<sup>157</sup> “*İhtilâfu'l-Ulemâ*”,<sup>158</sup> Dihlevî ise “*İhtilâfu'l-Fukahâ*”<sup>159</sup> olduğunu belirtmektedir. Kâtip Çelebî, eserin isminin “*İhtilâfu'l-Ulemâ*” olduğunu, “*İhtilâfu'r-Rivâyât*” da denildiğini ve Cessâs'ın bu eseri muhtasar ettiğini söylemektedir.<sup>160</sup>

e- *Şurûtu'l-Kebîr*.<sup>161</sup>

f- *Şurûtu'l-Evsat*.<sup>162</sup>

g- *Şurûtu's-Sağîr*. Buna *Muhtasaru's-Şurûtu* da denilmektedir.<sup>163</sup>

<sup>149</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 78.

<sup>150</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 74-80; İbn Ebî'l-İzz, a.g.e., s. 58.

<sup>151</sup> Leknevî, a.g.e., s. 60; İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 369; Kevserî, a.g.e., s. 260.

<sup>152</sup> Aytakin, a.g.e., s. 34.

<sup>153</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71.

<sup>154</sup> Dâvûdî, a.g.e., C. I, s. 75; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71.

<sup>155</sup> İbn Nedîm, a.g.e., s. 383.

<sup>156</sup> Zehebî, a.g.e., C. XV, s. 29.

<sup>157</sup> Kevserî, a.g.e., s. 34.

<sup>158</sup> İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 9.

<sup>159</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 82.

<sup>160</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, C. I, el-Meârifu'l-Celîle fi Matbaatühe'l-Behiyye, İstanbul, 1941, s. 32.

<sup>161</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179; Leknevî, a.g.e., s. 60; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 9; Kevserî, a.g.e., s. 260.

<sup>162</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; Leknevî, a.g.e., s. 60; Kevserî, s. 260.

- h- Şerhu Câmiu 'l-Kebîr.*<sup>164</sup>
- i- Şerhu Câmiu 's-Sağîr.*<sup>165</sup>
- j- En-Nevâdiru 'l-Fıkhîyye.*<sup>166</sup> On cüzden oluşan<sup>167</sup> bu eserin bir kısmı kayıptır.<sup>168</sup>
- k- Hükmü Arzi Mekke.*<sup>169</sup> İçinde fey ve ganimet bölümleri mevcuttur. Tek cüzdür.<sup>170</sup>
- l- Kısmu 'l-Fey ve 'l-Ğanâim.*<sup>171</sup> Tek cüzdür.<sup>172</sup>
- m- Kitâbu 'l-Eşribe.*<sup>173</sup>
- n- Er-Redd alâ Îsâ b. Ebân.* İki cüzdür. Bu kitabı “*Hatau 'l-Kutub*” olarak da isimlendirilmektedir.<sup>174</sup>
- o- İhtilâfu 'r-Rivâyât alâ Mezhebi 'l-Kûfiyyîn.*<sup>175</sup>
- p- Er-Reziyye.* Tek cüzdür.<sup>176</sup>
- q- El-Muhâdara ve 's-Sicillât.*<sup>177</sup>
- r- El-Vesâyâ ve 'l Ferâiz.*<sup>178</sup> “*Lisânu 'l Mîzân*”da bu eserler ayrı ayrıdır. (*el-Vesâyâ ve el-Ferâiz*).<sup>179</sup>
- s- El-Hitâbât fi 'l Furû'.*<sup>180</sup>
- t- Es-Sâim.* Tek cüzdür.
- u- Ed-Derbe.* Küçük bir eserdir.
- v- Kitâbu 'l-Azl.*<sup>181</sup>
- w- Keşfu 'l-Ğavâmid'.*<sup>182</sup>

<sup>163</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; İbn Hallikân, a.g.e., s. 71; Sehâvî, a.g.e., s. 179; Leknevî, a.g.e., s. 60; Safedî, a.g.e., s. 9.

<sup>164</sup> İbn Hallikân, a.g.e., s. 71; Leknevî, a.g.e., s. 60; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>165</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276, Dâvûdî, a.g.e., C. I, s. 75; İbn Hallikân, a.g.e., s. 71; Leknevî, a.g.e., s. 60; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>166</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; Leknevî, a.g.e., s. 60; Leknevî'nin kaydettiğine göre bu kitap on cüzdür, içine “*Nevâdir*” ve “*Hikâyât*” eklenirse tam 20 cüz olur.

<sup>167</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; Kevserî, a.g.e., s. 260.

<sup>168</sup> Sadettin Ünal, a.g.e., C. I, s. 47.

<sup>169</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 8; Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 99.

<sup>170</sup> Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, **Mukaddimetü'l-Muhtasari't-Tahâvî**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire, 1370/1950, s. 13; Kureşî, C. I, a.g.e., s. 277; Leknevî, a.g.e., s. 60.

<sup>171</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 8.

<sup>172</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 99.

<sup>173</sup> Kevserî, a.g.e., s. 260.

<sup>174</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; Leknevî, a.g.e., s. 60; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>175</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>176</sup> Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, a.g.e., s. 14; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>177</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Leknevî, a.g.e., s. 60; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>178</sup> Kevserî, a.g.e., s. 262; Şeref, a.g.e., s. 20.

<sup>179</sup> Askalânî, a.g.e., C. I, s. 418; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Leknevî, a.g.e., s. 60.

<sup>180</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 100, Mahmûd, a.g.e., s. 128.

<sup>181</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277.

## 2. Akâid İle İlgili Eserleri

a- *Akâidetu't-Tahâviyye*.<sup>183</sup> Eserde, ehl-i sünnet ve'l-cemâa itikâdı açıklanarak daha çok Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in itikâdla ilgili görüşleri nakledilmiştir.<sup>184</sup> Akâide konusunda müellifin tek eseri budur.<sup>185</sup> Eser, Ehl-i Sünnet tarafından kabul görmüştür.<sup>186</sup> Sehâvî'nin "*Tuhfetu'l-Ahbâb ve Tuğyetu'l-Tullâb*" adlı eserinde bu eserin adı "*Usûlu'd-Dîn*"<sup>187</sup> olarak geçmektedir.

b- *El-Kitâb fi'n Nihal ve Ahkâmihâ ve Sıfatihâ ve Ecnâsihâ*. Kırk cüzlük bir eserdir.<sup>188</sup>

## 3. Hadis İle İlgili Eseleri

a- *Şerhu Meâni'l-Âsâr*.<sup>189</sup>

b- *Müşkilü'l-Âsâr*.<sup>190</sup> Bu eser "*Şerhu Müşkili'l-Ehâdis*" ve "*Beyânu Müşkili'l-Âsâr*" olarak da geçmektedir.<sup>191</sup>

c- *Sünen-i Şâfiî*.<sup>192</sup> Bu esere "*Sünen-i Me'sûre*" de denilmektedir. Eserde Tahâvî, İmâm Şâfiî'nin öğrencisi Müzenî'nin Şâfiî'den dinlediği hadisleri toplamıştır.<sup>193</sup>

d- *Sahîhu'l-Âsâr*.<sup>194</sup>

e- *Nakzu Kitâbi'l-Müdellesin ale'l-Kerâbisî* (نقض كتاب المدلسين على الكرابسي)<sup>195</sup>

f- *Et-Tesviye Beyne Haddesenâ ve Ehbaranâ* (التسوية بين حدثنا و اخبرنا).<sup>196</sup>

g- *El-Mişkât*.<sup>197</sup>

<sup>182</sup> Abdulazîz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fehri'l-İslâm el-Bezdevî*, tlk. Muhammed Mu'tesimbillah el-Bağdâdî, C. III, 3. b., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1997. s. 65.

<sup>183</sup> Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179; Aytekin, a.g.e., s. 31-32; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>184</sup> Sadettin Ünal, a.g.e., C. I, s. 41; Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 85.

<sup>185</sup> Aytekin, a.g.e., s. 31.

<sup>186</sup> İbn Ebî'l-İzz, a.g.e., s. 10.

<sup>187</sup> Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179.

<sup>188</sup> Kevserî, a.g.e., s. 262; Mahmûd, a.g.e., s. 126. Nezîr, a.g.e., s. 208.

<sup>189</sup> Kureşî, a.g.e., s. 273, 276; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 9; Leknevî, a.g.e., s. 60; İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 369; Kevserî, a.g.e., s. 257. Muahmûd, a.g.e., s. 126; Nezîr, a.g.e., s. 203; Aytekin, a.g.e., s. 33.

<sup>190</sup> Leknevî, a.g.e., s. 60; Aytekin, a.g.e., s. 33.

<sup>191</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71.

<sup>192</sup> Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>193</sup> Aytekin, a.g.e., s. 34.

<sup>194</sup> Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>195</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Kevserî, a.g.e., s. 260.

<sup>196</sup> İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>197</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 127.

#### 4. Kur'an ile İlgili Eserleri

a- *Ahkâmu'l-Kur'an*.<sup>198</sup>

b- Kâdı İyaz “*el-İkmâl*”<sup>199</sup> adlı eserinde Tahâvî'nin bin sayfalık Kur'an ile ilgili bir eseri olduğunu zikretmektedir.

#### 5. Diğer Alanlar ile İlgili Eserleri

a- *Et-Târîhu'l-Kebîr*.<sup>200</sup> Bu eser, Kitâbu'r Ricâl (Tabakât) sahiplerinin yararlandığı kaynak niteliğindedir.

b- *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihâ*.<sup>201</sup> Bu eser, “*Menâkıbu Ebî Hanîfe*” ismiyle de bilinmektedir.<sup>202</sup>

c- *Er-Redd alâ Ebî Ubeyd fîmâ Ehtaa fîhi fî Kitâbi'l Ensâb*.<sup>203</sup> Eserin ismi, “*Er-Redd alâ Ebî Ubeyd fîmâ Ehtaa fî İhtilâfi'l Neseb*” olarak da zikredilmektedir.<sup>204</sup>

d- *En-Nevâdir ve'l-Hikâyât*. Yirmi cüzdür.<sup>205</sup>

e- *Menâkıbi'l-İmâmi'l-Akdem*. Tek cilttir.<sup>206</sup>

---

<sup>198</sup> İbn Hallikân, a.g.e., C. I, s. 71; Kureşî, a.g.e., C. I, s. 276; Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 179; Leknevî, a.g.e., s. 60; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 9; İbn Asâkîr, a.g.e., C. V, s. 369; Kevserî, a.g.e., s. 260.

<sup>199</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. s. 8.

<sup>200</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; Sehâvî, a.g.e., C. I, s. 17; Leknevî, a.g.e., s. 60; Safedî, a.g.e., C. VIII, s. 10; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>201</sup> Şuayb Arnâvût, a.g.e., C. I, s. 100.

<sup>202</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; Leknevî, a.g.e., s. 60; Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>203</sup> Kureşî, a.g.e., C. I, s. 277; Leknevî, a.g.e., s. 60.

<sup>204</sup> Kevserî, a.g.e., s. 262.

<sup>205</sup> Leknevî, a.g.e., s. 60.

<sup>206</sup> İbrâhîm Şemsüddîn, a.g.e., C. I, s. 8.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TAHÂVÎ'NİN SÜNNET ANLAYIŞININ GENEL KARAKTERİSTİĞİ

#### I. SÜNNET KAVRAMI

##### A. Sünnetin Sözlük Anlamı

“سنن” (s.n.n) kökünden türeyen sünnet “السنة” kelimesi tekil bir sözcük olup çoğulu sünendir (sünen).<sup>1</sup> Fiil olarak “سَنَّ” kelimesi sözlükte, şekil vermek, ihdâs etmek, iyi yönetmek, kanun koymak ve açıklamak anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Sünnet kelimesi ise sözlükte “yol, tavır, gidişât, çığır, kanun, kural, hüküm, karâr, âdet, gelenek vs birçok anlamda kullanılmaktadır. Aynı zamanda sünnet, iyi veya kötü örf ve âdetlerin, yaşayış tarzlarının her ikisini de kapsamaktadır.<sup>3</sup>

İslâm'dan önceki cahiliye dönemine bakıldığında cahiliye Arap şiirlerinde sünnet kelimesinin yaygın bir şekilde kullanıldığı rastlanmaktadır. Şiirlerindeki sünnet kelimesinin sired, âdet, gelenek, örf, hayat tarzı ve yol anlamlarında kullanıldığı gözükmektedir.<sup>4</sup>

İslâm'dan önce Arap toplumunda “Sünnet” ve “Allah” kelimelerinin çokça kullanılmasına rağmen “Sünnetullah” şeklindeki terkinin kullanıldığına dair herhangi bir bilgi bize kadar ulaşmamıştır.

Kur'an'da çeşitli terkipler içerisinde sünnet kelimesi tekil olarak on dört,<sup>5</sup> çoğul olarak iki yerde geçmektedir.<sup>6</sup> Sünnetullah terkihi ise sekiz yerde geçmektedir.<sup>7</sup> Bu âyetler

<sup>1</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab, Lisânu'l-Arab**, tsh. Emîn Muhammed Abdulvehhâb – Muhammed es-Sâdik el-Abdî, 3. b., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût-Lübnân, 1999, s. 224-226. Bustânî Abdullah Butrus, **Kutru'l-Muhît, Kâmûs Luğavî Müyesser**, 2. b., Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Lübnân, 1995, s. 274.

<sup>2</sup> Sünnet kelimesinin luğat anlamları için bkz. İbn Manzûr, a.g.e., C. XIII, s. 224-226; Cevherî, **es-Sihâh. Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhi'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, C. V, 4. b., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût-Lübnân, 1990, s. 2139; Bustânî, **Kutru'l-Muhît**, s. 274; **el-Bustân**, s. 524; **Fâkîhetu'l-Bustân, Mu'cemü'l-Lugaviyyîn li-Talebeti'l-Medâris; Muhtasar min el-Bustân**, Matbaatü'l-Amerikiyye, Beyrût, 1930, s. 681-682; Sâhib, **el-Muhît fi'l-Luğa**, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin, C. VIII, Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1994, s. 247-250; Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 1311/1893, s. 317-318; Bakkâl, **Mu'cemu'l-Mecmâ**, C. III-IV, Danişgah-ı Tahrân, Tahrân, 1416/1995, s. 457-459.

<sup>3</sup> Bustânî, **Kutru'l-Muhît**, s. 274; **el-Bustân**, s. 524; Cevherî, a.g.e., s. 2139.

<sup>4</sup> Zevzenî, **Şerhu Mu'allakati's-Seb'a**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatü's-Saâde, Kâhire, 1292/1875, s. 229; Tebrîzî, **Şerhu Kasâidi'l-Aşer**, 2. b., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1987, s. 205.

<sup>5</sup> Enfâl, 8/38; Hacr, 15/13; İsrâ, 17/77; Kehf 18/55; Ahzâb, 33/38; 62; Fâtir, 35/43; Gâfir, 40/85; Feth, 48/23.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân, 3/137; Nisâ, 4/26.

incelendiğinde sünnet kavramı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti olarak değil, Allah'ı inkâr eden, peygamberlerini yalanlayan ve ilâhî vahye karşı çıkan önceki ümmetlerin âdetleri anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>8</sup>

Hadislere bakıldığında ise sünnet kelimesinin birçok yerde geçtiği, hem sözlük hem de terim olmak üzere farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Hadislerde sünnet kelimesi farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte yaygın olanları şunlardır:<sup>9</sup>

1- İhdâs etmek, çığır açmak. “ من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً ”, “*Kim İslâm'da iyi bir çığır açarsa, açtığı çığırın ecri ve kendisinden sonra, onunla (o çığırla) amel edenlerin ecirleri, sevaplarından hiçbir şey eksilmeden ona aittir. Kim de İslâm'da (Müslümanlar içinde) kötü bir çığır açarsa, açtığı çığırın günahı ve kendisinden sonra onunla amel edenlerin günahları, günahlarından bir şey eksilmeden ona aittir.*”<sup>10</sup>

2- Âdet ve Gelenek. “ أبغض الناس إلى الله ثلاثة ملحد في الحرم ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية ومطلب دم ”, “*ليهرق دمه امرئ بغير حق varken cahiliye sünnetini (âdet ve gelenek) arzulayanları ve başkasının kanını haksızca akıtmak isteyenleri hiç sevmez.*”<sup>11</sup> “*اخلعوا نعالكم عند الطعام فإنها سنة جميلة*”<sup>12</sup> “*Yemeğe başlamadan önce ayakkabılarınızı çıkarınız. Bu güzel bir sünnettir (âdet).*”<sup>12</sup> “*اجلسوا فإن سنة الأنبياء عليهم*”<sup>12</sup> “*Buyurun oturun! Zira düğünde davetlilere yemek yedirmek peygamberlerin sünnetidir (âdet).*”<sup>13</sup> “*يا بلال إني زوجت ابنتي بن عمي وأنا أحب أن*”<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Ahzâb, 33/38; 62; Fâtir, 35/43; Gâfir, 40/85; Feth, 48/23.

<sup>8</sup> İshak Emin Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçuların Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 32.

<sup>9</sup> Hadislerde sünnet kavramı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Avcı, Hadislerde Sünnet Kavramı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**), Sakarya, 2009.

<sup>10</sup> Müslim, **Sahîhu Müslim**, thk. Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006, **Zekât**, 20; Nesâî, **Sahîhu Süneni'n-Nesâî**, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1988, **Zekât**, 64; Dârimî, **Sünenü'd-Dârimî**, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru'l-Mustafâ, Dimeşk, 2007, **Mukaddime**, 44; İbn Mâce, **Sahîhu Süneni İbn Mâce**, trt. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, C. I, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1986, **Mukaddime**, 14; İbn Hibbân, **el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbn Hibbân**, trt. Alâuddîn b. Balabân el-Fârisî, C. V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 1987, **Sadakatü'l-Tetavvu'**, s. 130.

<sup>11</sup> Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, 4. b., Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrût, 1990, **Diyât**, 8; Beyhakî, **el-Minnetü'l-Kübrâ Şerh ve Tahrici's-Süneni'l-Sügrâ**, şrh. Muhammed Diyâurrahmân el-Azâmî, Mektebetü'r-Ruşd, Riyâd, 2001, **Cerâh**, 2.

<sup>12</sup> Hâkim, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn fi'l-Hadîs**, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ, C. III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, s. 395.

<sup>13</sup> İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, C. VIII, Dâru's-Sâdir, Beyrût, ts., s. 98; İbn Cevzî, **Tenvîru'l-Ğabeş fi Fadli's-Sûdân ve'l-Habeş**, thk. Merzûk Alî İbrâhîm, Dâru's-Şerîf, Riyâd, 1998, s. 109; Hâkim, a.g.e., C.

اللّٰه أكبر هذا “”<sup>14</sup> “Ya Bilâl! Kızımı amcamın oğluyula evlendirdim. Nikâh sırasında ziyâfet vermenin ümmetimin sünneti (âdet) olmasını arzuluyorum.”<sup>14</sup> “كما قالت بنو إسرائيل لموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة إنكم ستركبون سنان الذين من قبلكم لتتبعن سنة من كان قبلكم باعا بباع وذراعا بذراع وشبرا بشبر حتى لو دخلوا في جحر”<sup>15</sup> “Sizden öncekilerin sünnetini (yolu) karış karış, adım adım takip edeceksiniz. Sizden öncekilerin sünnetini (yolu) karış karış, adım adım takip edeceksiniz. Hatta onlar keler yuvasına girseler siz de peşlerinden gireceksiniz.”<sup>16</sup>

3- Kural, hüküm, karâr: “سنوا لهم سنة اهل الكتاب”، *Mecusilere, ehli kitaba uyguladığınız sünneti (hükmü) uygulayınız.*<sup>17</sup>

4- Fitrî davranış. “عشرة من السنة السواك وقص الشارب والمضمضة والاستنشاق وتوفير اللحية وقص” عشر من السنة السواك وقص الشارب والمضمضة والاستنشاق وتوفير اللحية وقص “عشرة من السنة السواك وقص الشارب والمضمضة والاستنشاق وتوفير اللحية وقص”<sup>18</sup> *On şey sünnettendir (fitrat): Dişleri temizlemek, bıyıkları kısaltmak, ağzı temizlemek, burnu temizlemek, sakalları uzatmak, turnakları kesmek, koltuk altındaki kılları almak, sünnet olmak, etek traş olmak, tuvalet sonrası suyla temizlenmek.*<sup>18</sup> Bu hadisin diğer tariklerinde sünnet kelimesinin yerine fitrat kelimesi geçmektedir.

İslâm’dan sonra cahiliye devrinde kullanılan bazı kelime ve kavramlar, sözlük anlamlarını korumakla birlikte, yeni ideoloji ve ilimlerin ortaya çıkıp gelişmesi nedeniyle terim manalarında birtakım değişimler olmuştur. Bunlardan biri de sünnet kelimesidir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) vefâtından sonra husûsî bir anlam kazanmaya başlayan sünnet kelimesi, sözlük anlamlarını korumakla birlikte, mücerred olarak kullanıldığında genellikle Rasûlullah’ın (s.a.v) siret ve tarikine has kılınmıştır. Bu husûsî anlamı kazandıktan sonra sünnet denildiğinde genellikle Hz. Peygamber’in (s.a.v) din ile alakalı yaptıkları, söylediği

IV, s. 22; İbn Hadîde, *el-Misbâhu’l-Mudî fî Kitâbi’n-Nebiyî’l-Ümmî ve Rusuluhu ilâ Mulûki’l-Arz min Arabî ve Acemî*, thk. Muhammed Azîmuddîn, C. II, Âlemu’l-Kutub, Beyrût, 1405/1985, s. 39.

<sup>14</sup> Abdurrezzâk, *Musannefu Abdurrezzâk*, thk. Habîburrahmân el-Azâmî, C. V, 2. b., el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrût, 1403/1982, s. 487.

<sup>15</sup> Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahîh, Sünenü’t-Tirmizî*, thk. İbrâhîm Atve İvaz, 2. b., Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1975. *Fiten*, 18; Abdurrezzâk, *Müstedrek*, C. XI, s. 369; İbn Hibbân, C. XV, s. 94.

<sup>16</sup> Buhârî, *Enbiyâ*, 51; Müslim, *İlm*, 6; İbn Mâce, *Fiten*, 17.

<sup>17</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 3. b., el-Matbaatü’s-Selefiyye ve Mektebetühâ, Kâhire, 1382/1962, s. 130; Şâfî, *er-Risâle*, 2. b., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Dâri’t-Turâs, Kâhire, 1979, s. 430; Beyhakî, *Cizye*, 1; İbn Teymiyye, *Refu’l-Melâm ani’l-Eimmeti’l-Âlâm*, 2. b., Mektebetü’l-İslâmî – Mektebetü’l-Menâr, Dîmeşk-Küveyt, 1964, s. 7; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ehlu’z-Zimme*, thk. Ebû Bera’ Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî – Ebû Ahmed Şâkir b. Tevfik el-Arûrî, Ramadân li’n-Neşr, Demmam, 1997, C. I, s. 83; C. II, s. 765; Zeylâî, *Nasbu’r-Râye li Ehâdisi’l-Hidâye*, C. III, 2. b., el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Riyâd, 1973, s. 448-449.

<sup>18</sup> Nesâî, *Zinet*, 1; Ebû Avâne, *Müsnedü Ebî Avâne*, C. I, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût-Lübnân, ts., 190-191.

veya tasvip ettiği şeyler amaçlandığından, kelimenin sözlük anlamları olan “kötü” ve “mezmûm yol” manalarını yitirmiştir.

## B. Sünnetin Terim Anlamı

Sünnet ile ilgili hem klasik hem modern olmak üzere birçok eser yazılmış ve bu konuda birbirinden farklı görüşler ortaya atılmıştır.

İslâm âlimleri sünneti, kendi alanlar açısından incelemeye tabi tutmuşlardır. Allah’ın bütün insanlara örnek olarak gönderdiği, dini tebliğ eden, en iyi bir şekilde anlayan ve yaşayan, en son ve evrensel peygamberin söz, fiil ve davranışlarını sadece bir açıdan incelemek, ister istemez sünnet kapsamının daralmasına yol açmaktadır. Diğer taraftan da sünnetin bir bütünlük içerisinde değerlendirilemediği ve eksik tanımlar verildiği için sünnetin yanlış anlaşılmasına yol açtığı da gözükmektedir. Sünnetin daha kapsamlı bir şekilde incelenmesinin gerekli olduğu, daha kapsamlı ve evrensel bir tanıma sahip olması gerektiğini düşünen ve daha önce verilen sünnet tariflerinden farklı tanımlar vermeye çalışan son dönemde bazı âlimlerin verdikleri sünnet tarifleri bu alanda bir hareketliliğin başladığı gözükmektedir.<sup>19</sup>

Muhaddislere göre sünnet, Hz. Peygamber’den (s.a.v) nakledilen söz, fiil, takrir ve sıfatlarıdır.<sup>20</sup> Fukahâya göre ise sünnet iki çeşittir:

*Sünnen-i Hüddâ*: Uyulması hidayete vesile olurken terkinin kişiyi dalâlete götüreceği sünnetlerdir. Bayram namazları, ezân, cemâatle kılınan namaz gibi sünnetler buna örnektir. Bunları terk eden bir topluluğa azar ve kınama gerekir. Bu gibi sünnetleri bir beldenin ehli terk edip bu konuda ısrar ederlerse, yerine getirmeleri için kendileriyle savaşılr.

<sup>19</sup> Kevserî, **Te’nibu’l-Hatîb**, y. y., yay. y., ts., s. 17, (1. dipnot); Nedevî, **Tahkîku Mana’s-Sünne ve Beyânu’l-Hâce İleyhâ**, 3. b., thk. Abdulvehhâb Dıhlevî, el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kâhire, 1978, s. 20-22; İbrahim Hatiboğlu, **Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî’nin Dinamik Sünnet Yorumu**, U.Ü.İ.F.D., C. XII, S. 1, Y. 2003, s. 42; Daniel W. Brown, **İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**, çev. Sabri Kızılkaya – Sâlih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 100; İsmail Mutlu, **Sünnet Anlayışı nasıl Şekillendi**, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 94; Fazlur Rahman, **İslâm**, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1981, s. 67-69; Ali Bardakoğlu, **İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2003, s. 117; M. Hayri Kırbaoğlu, **İslâm Düşüncesinde Sünnet**, Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s. 90; Ahmet Keleş, **Sünnet: Yaşayan Hz. Muhammed**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 16; Tahsin Görgün, **İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2003, s. 43.

<sup>20</sup> Nuruddîn İtr, **Menhecü’n-Nakd fi Ulûmi’l-Hadîs**, 3. b., Dâru’l-Fikr, Dimeşk-Beyrût, 1981, s. 26.



*Sünnen-i Zevâid*: Uyulması iyi olmakla birlikte terk edilmesinde herhangi bir kınama ve azarlama gerektirmeyen sünnetlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v)’den nakledilen oturup-kalkması, dinlenmesi, giyinişi, yemek yeme şekli, ata binmesi vs. ile ilgili olan sünnetler buna misaldir. İbâdetleriyle ilgili sünnetlerde ise azarlama olur.<sup>21</sup>

وَأَمَّا السُّنَّةُ: فَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ، وَالْمُرَادُ بِهِ شَرَعًا مَا سَنَّهَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَالصَّحَابَةُ بَعْدَهُ عِنْدَنَا  
Edilen şey ise Rasûlullah (s.a.v) ve kendisinden sonra gelene sahâbilerin sünnet haline getirdikleri uygulamalarıdır.”<sup>22</sup>

## II. TAHÂVÎ’DE SÜNNET KAVRAMI

Tezimiz çerçevesinde incelemekte olduğumuz Tahâvî’nin “*Şerhu Meâni’l-Âsâr*” adlı eserine bakıldığında sünnet kavramının birkaç anlamda kullanıldığı görülmektedir. Sünnetin kullanıldığı anlamlarının birkaç tanesi şu şekildedir:

### A. Aidiyeti Bakımından Sünnet

#### 1. Hz. Peygamber’in (s.a.v) Sünneti

Tahâvî sünnet kavramını Hz. Peygamber’den (s.a.v) nakledilen fiil, söz ve takrîr anlamında kullandığı gibi sahabenin uygulamaları olarak da kullanmaktadır. Nitekim söylediği şu ifâdelerde bunu açık bir şekilde göstermektedir. Sünnet hem Hz. Peygamber’den (s.a.v) hem de Hulefâ-i Raşidîn’den oluşabilmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) söylediği, “*Benim sünnetime ve benden sonra hidâyete erdirilmiş râşid halîfelerin sünnetine sımsıkı sarılın,*”<sup>23</sup> hadisi buna delâlet etmektedir.<sup>24</sup>

Rivâyet edildiğine göre İbn Ömer’e vitir namazı hakkında bir soru yöneltilmiştir. İbn Ömer’in verdiği cevabını dinleyen kişi, insanlar “Bunun soyu kesiktir” demelerinden korkarım deyince İbn Ömer, “Allah’ın ve Rasûlü’nün sünnetini istiyorsan, onların sünneti budur işte.” demiştir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, C. I, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efğânî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût-Lübân, 1983, s. 114.

<sup>22</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 113.

<sup>23</sup> Ebû Dâvud, *Sünnet*, 5; Tirmizî, *İlm*, 16; İbn Mâce, *Mukaddime*, 6; Dârimî, *Mukaddime*, 16.

<sup>24</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 104; Diğer örnekler için bkz. C. I, s. 286; C. II, s. 262.

<sup>25</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 363.

Küçük çocukların defnedildiğinde söylenen “Bismillah ve alâ sünneti Rasûlullah” sözü, Hz. Peygamber’in (s.a.v) yaptığı bir uygulamaya delâlet ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>26</sup>

## 2. Sahâbenin Sünneti

Bir önceki başlıkta zikredildiği gibi Tahâvî sünnet kavramını Sahâbenin sünneti olarak da kullanmaktadır. “Sünnet hem Hz. Peygamber’den (s.a.v) hem de Hulefâ-i Râşidîn’den oluşabilir,” sözüyle Tahâvî, başkalarının savundukları gibi sünnetin sadece Hz. Peygamber’den (s.a.v) nakledilen fiil, söz ve takrîrler değil, Ondan (s.a.v) sonra gelen sahâbenin uygulamalarının da sünnete dahil olabileceği görüşünü savunmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v) söylediği, “*Benim sünnetime ve benden sonra hidayete erdirilmiş râşid halîfelerin sünnetine sımsıkı sarılın,*”<sup>27</sup> hadisi de buna delâlet etmektedir.<sup>28</sup>

Diğer bir örnek şöyledir: İbrâhîm’den rivâyet edildiğine göre kendisi ile birlikte Alkame ile Mekke’ye gittiler. Alkame bir müezzinin geceleyin ezan okuduğunu duyunca bu uygulamanın Hz. Peygamber’in (s.a.v) sahâbîlerinin sünnetine muhâlif olduğunu söyledi. Tahâvî Alkame’nin bu rivâyeti, fecrin doğmasından önce ezan okumanın sahâbenin sünnetine aykırı olduğunu ifâde etmektedir.<sup>29</sup>

Bir başka örnek ise şöyledir: Rivâyet edildiğine göre Râbia Saîd b. Müseyyeb’e kadının parmaklarının diyeti hakkında soru sordu. O da dedi: “Ey kardeşim oğlu! Sünnet budur. Her ne kadar bu söz sadece Zeyd b. Sâbit’e ait olsa da. Bu örnekte görüldüğü üzere bir kimsenin sözüne veya uygulamasına sünnet olarak denilmektedir.<sup>30</sup>

Enes b. Sîrin’in Enes b. Mâlik’ten “Bana Hz. Ömer’in *sünnetini yaz*” isteği sünnetin sadece Hz. Peygamber’in (s.a.v) yaptıklarıyla, söyledikleriyle veya takrîr ettikleriyle sınırlı olmadığını göstermektedir.<sup>31</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a.v) bir sünneti (fili) ile Sahâbîlerden birinin bir sünneti ile (uygulaması) çelişmesi durumunda Tahâvî Rasûlullah’ın (s.a.v) sünnetiyle amel etmenin daha evla olduğunu ifâde etmektedir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. II, s. 37.

<sup>27</sup> Ebû Dâvud, *Sünnet*, 5; Tirmizî, *İlm*, 16; İbn Mâce, *Mukaddime*, 6; Dârimî, *Mukaddime*, 16.

<sup>28</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 104.

<sup>29</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 183.

<sup>30</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 334-345.

<sup>31</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. II, s. 82.

<sup>32</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. II, s. 311.

## B. Delil Oluşu Bakımından Sünnet

Tahâvî'nin metodolojisinde sünnetin diğer bir manası da usûlcülerin literatüründeki tafsili hüküm ihtiva eden delil anlamıdır. Nitekim “Hiç kimsenin Kur’an, *sünnet* ve icma‘ delillerinin birine dayandırmadan bir anlamı bir başka anlama hamletme yetkisi yoktur.”<sup>33</sup> ifadesi bunu anlatır. Yine aynı şekilde bir başka örnekte şöyle demektedir: “İki gruptan herhangi birisinin yorumunu diğerine tercih edebilmek, ancak onlardan birinin muhâlifine karşı Kitâp’tan veya *sünnetten* ya da icma‘dan bir delîle dayanarak mümkündür.”<sup>34</sup> Bir başka yerde ise şu ifâdelere yer vermektedir: “Rasûlullah’ın (s.a.v) ‘*Velisiz nikâh olmaz*,’<sup>35</sup> şeklindeki rivâyetinin birkaç anlama gelme ihtimali bulunduğuna göre, bu ihtimallerden birini seçmek ancak Kur’an’dan, *sünnetten* veya icma‘dan bir delîlin getirilmesi durumunda mümkündür.”<sup>36</sup> “Önceki âlimlerin yaptıkları bu tevillerin birbirlerinden herhangi bir üstünlüğü yoktur. Bu ancak delâleti üzerine ittifak edilmiş bir başka âyet veya *sünnet* ya da icma‘dan bir başka delîlin getirilmesi durumunda mümkündür.”<sup>37</sup> “Hz. Peygamber’den (s.a.v) gelen *sünnetin* bu doğrultuda olduğunu gördük.”<sup>38</sup> gibi sözlerinin sünnetin Kur’an’dan sonra ikinci delil olarak kullanıldığına delâlet etmektedir.

Umre’ye başladıktan sonra onu bırakmanın câiz olduğuna dair Hz. Peygamber’in (s.a.v) Hz. Aişe’ye söylediği, “Umre yapmayı bırak ve hac için telbiye getirip ihrâma gir.” hadisi sünnetin delil anlamında kullanıldığına delâlet etmektedir.<sup>39</sup>

## C. Yükümlülük Getirme Bakımından Sünnet

Tahâvî'nin kullandığı sünnet kavramının diğer bir anlamı da farzın karşıtı olan *sünnet* anlamındadır. Namazdaki birinci teşehhüdün *sünnet* olduğunda âlimlerin ittifakı vardır ancak ikinci teşehhüd konusunda farz mı *sünnet* mi olduğu konusunda ihtilâf vardır. Gece namazlarda da kırâati açık okumak farz değil *sünnettir*.<sup>40</sup> Rukû’dan giderken ve

<sup>33</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 536; Diğer örnekler için bkz. C. I, s. 107, 265, 300, 542, 549; C. II, s. 5-7, 9, 29, 35, 270; C. III, s. 145, 344, 355, 362, 373, 436, 437.

<sup>34</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 583.

<sup>35</sup> Buhârî, *Nikâh*, 36; Ebû Dâvud, *Nikâh*, 20; İbn Mâce, *Nikâh*, 15; Tirmizî, *Nikâh*, 14, 17; Dârimî, *Nikâh*, 11.

<sup>36</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. II, s. 368.

<sup>37</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. II, s. 71.

<sup>38</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 298.

<sup>39</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. II, s. 173.

<sup>40</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 270; Diğer örnekler için bkz. C. I, s. 271, 338, 357-359, 380, 392, 420, 422, 510.

kalkarken alınan tekbirler farz değil, *sünnettir*<sup>41</sup> gibi ifâdeleri sünnetin farzın karşıtı anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v) yaptığı her fiilinin sünnet olmadığını ve Müslümanlara herhangi bir mükelefiyet yüklediğini söyleyen Tahâvî şöyle bir örnek vermektedir. İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre Hız. Peygamber (s.a.v) *el-Muhassab*'da konaklandı. Tahâvî, Hız. Peygamber'in (s.a.v) *el-Muhassab*'da konaklamış olması, orada konaklanmanın sünnet olduğu anlamına gelmediğini söylemektedir. Aynı şekilde de Hız. Peygamber'in (s.a.v) *el-Beyda*'ya geldiğine ihrama girmiş olması, sünnet olmadığını iddia etmektedir.<sup>42</sup>

#### D. Bidatın Karşıtı Olarak Sünnet

Tahâvî'nin kullandığı sünnet kavramının diğere bir anlamı da bidatın karşıtı olarak sünnettir. Örnekte şöyle geçmektedir: Rebîa'dan rivâyet edildiğine göre kendisi Irak'ta elbiselerini çıkarmış bir adamı görmüş ve insanlara bu adamın durumu sormuştur. İnsanlar o kimsenin elbiselerini çıkarmanın sebebi göndermiş olduğu hediye kurbanlığına gerdanlık takılmasının emretmesi olduğunu cevap vermişlerdir. Ardından Rebîa Abdullah b. Zübeyr ile karşılaştığını ve bu durumu kendisine sorunca, o "yemin ederim ki bu bidattır" diye söylemiştir. Tahâvî Abdullah b. Zübeyr'in dediğı "yemin ederim ki bu bidattır" sözüne dair yemin etmesi ancak sünnetin buna muhâlif olduğunu bilmesi durumunda mümkün olabileceğini söylemiştir.<sup>43</sup>

### III. GENEL OLARAK SÜNNETİN KAYNAK DEĞERİ

#### A. Mütevâtir Sünnet

Mütevâtir kavramı, İslâm ilimlerinin her sahasında kullanılan yaygın bir kavramdır. Sözlükte mütevâtir, "tetâbu etmek, yani arkası kesilmeksizin birbirini takip etmek ve birbirinin peşi sıra gelmek manasında kullanılan tevârtürden ismi faildir."<sup>44</sup> Terim anlamı ise "Yalan üzerinde birleşmeleri âdeten mümkün olmayan râvîler topluluğunun, her

<sup>41</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 295.

<sup>42</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. II, s. 185.

<sup>43</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. II, s. 185.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tsh. Emîn Muhammed Abdulvehhâb – Muhammed es-Sâdık el-Abdî, C. XV, 3. b., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût-Lübnân, 1999, s. 206.

nesilde, kendileri gibi bir topluluktan alıp naklettiği, işitme veya görmeye dayanan hadistir.”<sup>45</sup>

Hanevî ulemâsından Serahsî mütevâtirin tarifini şöyle yapmaktadır: “*Mekân farklılığı ve râvîlerin sayısı çok olmasından dolayı yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir neslin kendileri gibi bir nesilden Rasûlullah’a (s.a.v) ulaşıncaya kadar rivâyet ettikleri haberdir. Mütevâtir haberin sonu başı gibi, başı da sonu gibi ve ortası da başı ve sonu gibidir. Yani haberin ne başında ne sonunda ne de ortasında râvîlerin bir azalması söz konusu olmalıdır.*”<sup>46</sup> Rekâtların ve namazların sayısı, zakâtın ve diyâtın miktarı ile ilgili haberler mütevâtirdir.

Mütevâtir, lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Lafzî mütevâtir, bütün rivâyetlerinde lafızları aynı olan mütevâtir hadislere denilmektedir. Hadisler genel olarak manen rivâyet edildiğinden lafzî mütevâtir olarak bize kadar ulaşan “من كذب عليّ”<sup>47</sup> hadisi hariç, neredeyse hiç yoktur.

Manevî mütevâtir ise, Aralarında ortak bir nokta bulunan değişik hükümlerin, tevâtür şartlarını taşıyan râvîler tarafından nakledilmesiyle ortaya çıkan ortak manaya denmektedir. Manevî mütevâtir hadisin bir örneği şöyledir: Dua yapılırken ellerin kaldırılması birçok hadislerde Hz. Peygamber’in (s.a.v) dua ederken ellerini kaldırdığı ayrı ayrı olarak, farklı ifâdelerle ve zikredilmektedir. Burada mütevâtir mana olan “Hz. Peygamber’in (s.a.v) dua ederken ellerini kaldırmış olmasıdır.”<sup>48</sup>

Bazı âlimler önce zikredilen iki mütevâtir çeşidine üçüncü bir çeşit “*amelî mütevâtir*”i de eklemiştir. Amelî mütevâtir, nesilden nesile ehl-i meşrik ve magribin rivâyet ettiği ve uygulaya geldikleri amel ve hiçbir müminin ihtilâf etmediği uygulamadır. Namaz, oruç, zekât, hac gibi ibâdetlerle ilgili uygulamalar bu tevâtüre örnektir.<sup>49</sup>

Mütevâtir hadisin bilgi değeri konusuna gelince, onun kesin ve zarûrî bilgi gerektirdiği hususunda çoğu İslâm ulemâsı görüş birliği içindedir. Çünkü mütevâtir haberin bize kadar gelişi, yalan söyledikleri konusunda şüphe edilmeyecek ve mekânları farklı olan bir topluluk tarafından kesintisiz olarak Hz. Peygamber’e (s.a.v) kadar hiçbir inkita olmaksızın ulaşmaktadır. Bu şekilde gelen bir haberde şüphe edilmez ve onu işiten

<sup>45</sup> Çakan, **Hadis Usûlü**, 2. b., İFAV Yayınları, İstanbul, 1991, s. 106.

<sup>46</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 282.

<sup>47</sup> Buhârî, **İlm**, 38; **Cenâiz**, 33; **Enbiyâ**, 51; **Edeb**, 109; Müslim, **Mukaddime**, 2; **Zühd**, 16; Tirmizî, **İlm**, 8.

<sup>48</sup> Çakan, **Hadis Usûlü**, s. 106

<sup>49</sup> Seyyid Abdulmacîd Ğavrî, **Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Hadisiyye**, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk-Beyrût, 2007, s. 656-660.

kimse sanki Hz. Peygamber'in (s.a.v) ağzından işiten kimsenin durumundadır. Bu vasıflara sahip olan bir haberi, inanan bir kimsenin onu inkâr etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte risâleti inkâr edenler mütevâtir haberin hüccet olmayacağını savunmaktadırlar. Bunlara göre, zarûrî ilim beşerin (insanların) bir araya gelip bir konuda ittifak etmelerinden değil, beşerin hâricinde ancak mümkündür.<sup>50</sup>

Tezimiz çerçevesinde incelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eserin ibâdât bölümünde birçok meselede Tahâvî, ilgili konuda mütevâtir hadisler bulunduğunu, dolayısıyla meselenin hükmünün bu doğrultuda olması gerektiğini ifâde etmektedir. Tahâvî'nin birçok yerde “*وقد تواترت الآثار \ و قد جاءت الآثار متواترة*”<sup>51</sup> kelimelerini kullandığı görülmektedir.<sup>52</sup> Tahâvî'ye göre mütevâtir sünnet “*Hz. Peygamber'den (s.a.v) itibaren ümmetin kabul ettiği ve kendisiyle amel ettiği haberdır*”<sup>53</sup>. Tahâvî'nin kullandığı şu ifadesine göre “*فلا يجب ترك آية من كتاب الله تعالى نصا وأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواترة قد سلم*”<sup>54</sup> “Kur'an'ın nass olarak belirttiği ayetler ve Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen ümmetin kabul gördüğü ve kendileriyle amel ettiği hadisler terk edilemez” mütevâtir sünnet hakkında fikir vermektedir. Tahâvî'nin bu ifâdesinde Kur'an ayetlerini ile mütevâtir haberi birlikte zikretmiş olması, mütevâtir habere verdiği kaynak değeri ortaya çıkmaktadır. Yine Tahâvî tevâtür dediği haberlere bilgî ve amelî değer atf etmektedir. Nitekim kendisi mütevâtir olarak telakki ettiği haberlerle amel etmektedir ve mütevâtir olmayan haberler karşısında mütevâtir olanları tercih etmektedir. mütevâtir haberlerle amel etmenin gerekli olduğunu ve onları terk etmenin caiz olmadığını da ifade etmektedir. Tahâvî'nin yaygın olarak kullandığı “mütevâtir” kavramı “manevî ve amelî mütevâtir” anlamındaki mütevâtire tekâbul ettiği kanaatindeyiz. Tahâvî, Hz. Peygamber'den (s.a.v) farklı isnâdlarla ve çeşitli konularda nakledilen haberlerin ortak bir hükmünü ortaya koymak amacıyla birçok hadislere yer vermektedir. Bu kullanımı da manevî mütevâtire tekâbul etmektedir. Diğer taraftan sahâbe onandan sonra gelen ilim ehlinin ve müslümanların uygulamalarına da birçok yerde başvuran Tahâvî bir konuda amelî mütevâtirin olduğunu ortaya koymaktadır. Kısaca Tahâvî'ye göre mütevâtir haberlerle amel edilmesi gerekir ve onları terk temek caiz olmaz.

<sup>50</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 283.

<sup>51</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 371.

<sup>52</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 40, 57, 104, 107, 165, 198, 225, 232, 249, 250, 260, 262, 285, 287, 291, 293, 297, 344, 353, 371, 408, 409, 463, 465, 466,472, 476, 494, 503, 507, 516, 561, 593, 600, 603, 607.

<sup>53</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. II, s. 54.

<sup>54</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. II, s. 54.

## B. Meşhûr Sünnet

Fıkıh usûlü kitaplarında meşhûr sünnet şu şekilde tarif edilmektedir: Asıl itibâriyle ahad, fer‘ itibâriyle ise mütevâtir olan, sahâbe kuşağında haber-i vâhid olduğu halde daha sonraki halkalarda güvenilir bir cemâat tarafından yayılan ve yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivâyet edilen, onların tasdikiyle ve şehâdetiyle mütevâtir derecesine ulaşan haberdir.<sup>55</sup> Debûsî “*Takvîmu’l-Edille*” adlı eserinde meşhûr haberi “*Ortası ve sonu mütevâtir, baş kısmı ise haber-i vâhidin tanımına uygun olan haber*” olarak tanımlamaktadır.<sup>56</sup> Meşhûr hadis ile ilgili verilen bazı örnekler şöyledir: Mest üzerine mesh etmek,<sup>57</sup> mu‘ta nikâhın bir zamanlarda helâl iken daha sonra yasaklanması,<sup>58</sup> kadının hala ve teyzesiyle nikâhının tahrîm olması,<sup>59</sup> recm cezası,<sup>60</sup> yemin kefâretinde orucun peş peşe olması<sup>61</sup> gibisinden örnekler fıkıh ve usûl âlimleri indinde meşhûr olarak kabul edilmektedir.<sup>62</sup>

*İnceleyebildiğimiz kadarıyla Tahâvî meşhûr kelimesini sadece bir yerde kullanmıştır. O da şöyledir: “السنن المشهورة” “meşhûr sünnetler”.*<sup>63</sup> Diğer bir yerde ise Tahâvî, şöyle bir ifadede bulunmaktadır:<sup>64</sup> “وقد جاءت العامة عن أبيه وعن غيره عن عائشة رضي الله عنها بخلاف ذلك فما روته العامة أولى مما رواه هو وحده وانفرد به” Tahâvî’nin burada kullandığı “فَعَلَيْهِمْ أَتَىٰ قُلُوبُهُمْ” ifadesi meşhûr sünnet anlamında olduğu kanaatindeyiz.

*Tahâvî’nin meşhûr sünneti bu iki yerde hariç başka yerlerde kullanmaması, hadisleri mütevâtir ve ahad olamak üzere sadece iki gruba ayırdığı söylemek mümkündür. Hanefî alimlerin meşhûr dedikleri sünnetlere Tahâvî ise mütevâtir demektedir.*

<sup>55</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 292; Abdulazîz Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fehri’l-İslâm el-Bezdevî**, tlk. Muhammed Mu‘tesimbillah el-Bağdâdî, C. II, 3. b., Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût, 1997, s. 673-674.

<sup>56</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille fi Usûli’l-Fıkıh**, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 2001, s. 211.

<sup>57</sup> Buhârî, **Vudû‘**, 35, 48; Müslim, **Tahâret**, 22-24; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 59-61, 63; İbn Mâce, **Tahâret ve Sünenuhâ**, 84, 86, 87; 89; Tirmizî, **Tahâret**, 70-73, 75; **Dâvât**, 105, Dârimî, **Mukaddime**, 32; **Tahâret**, 37, 40-41; Nesâî, **Tahâret**, 16, 63, 86, 96-99.

<sup>58</sup> Buhârî, **Nikâh**, 31; Müslim, **Nikâh**, 3; Ebû Dâvud, **Nikâh**, 14; İbn Mâce, **Nikâh**, 44; Tirmizî, **Nikâh**, 28; Dârimî, **Nikâh**, 16; Nesâî, **Sayd ve’z-Zebâih**, 31.

<sup>59</sup> Buhârî, **Nikâh**, 27; Müslim, **Nikâh**, 4; Nesâî, **Nikâh**, 48; Tirmizî, **Nikâh**, 30; İbn Mâce, **Nikâh**, 31; Ebû Dâvud, **Nikâh**, 13.

<sup>60</sup> Müslim, **Hudûd**, 3, 4, 5; Ebû Dâvud, **Hudûd**, 23; İbn Mâce, **Hudûd**, 7.

<sup>61</sup> Mâlik, **Muvatta**, **Sıyâm**, 17.

<sup>62</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 292; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. II, s. 674-675.

<sup>63</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, C. IV, s. 145.

<sup>64</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, C. I, s. 285.

### C. Haber-i Vâhid ve Kabul Şartları

Ahad kelimesi sözlük anlamında tek, bir ve yalnız anlamlarına gelmektedir.<sup>65</sup> Terim olarak ise ahad haber, mütevâtir ve meşhûr derecesinde olmayan haberler için kullanılmaktadır.<sup>66</sup>

Usûlcülerin haber-i vâhid ile ilgili yaptıkları tanım birbirine benzer şeklindedir. Şâfiî'nin tarifî: “خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهي به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه”, “Haber-i vâhid, ya Hz. peygamber'e (s.a.v) ulaşacak şekilde (merfû' olarak), ya da Hz. Peygamber'de (s.a.v) değil, bir râvîde nihayet bulacak tarzda tek kişinin tek kişiden rivâyet ettiği hadistir.”<sup>67</sup>

Pezdevî ise haber-i vâhidi şöyle tanımlamaktadır: “*Mütevâtir ve meşhûr derecesine ulaşmayan sayısı ne olursa olsun bir, iki veya daha fazla kişinin rivâyet ettiği habere haber-i vâhid diyoruz.*”<sup>68</sup>

İncelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eserinde Tahâvî ahad haber ile ilgili herhangi bir tanım yapmamıştır. Tahâvî ahad haber ile amel etmek için diğer Hanefî âlimleri gibi bazı şartlar koşmaktadır. Ona göre ahad haberlerin bu şartlara yugun olmaları durumunda kendileriyle amel edilir ve kaynak değeri kazanmaktadırlar, aksi halde onlarla amel edilmez ve onların herhangi bir kaynak değeri yoktur.

#### 1. Metin İle İlgili

##### a. Haber-i Vâhidin Kur'an'a Arzı

Hanefî yaygın usûlüne göre haber-i vâhidin kabul şartlarından en önemlisi haberlerin Kur'an'a arz edilmesi ve Kur'an'a aykırı olmadığının tespitidir. Hanefî usûlcüleri Kitâb'ın umûm ve husûsuna, nass ve zâhirine aykırı olan ve Kur'an'ın neshedilmesi anlamına gelen ahad haberlerin kabul edilmeyeceğini, böyle bir vasfın bulunması haberin reddine yol açacağını belirtmektedirler.<sup>69</sup>

Hanefî Usûlcülerin haberlerin Kur'an'a arzı meselesindeki temel gerekçesi şudur: Kitâp sübut açısından kat'î olduğu gibi onda yer alan âmm, hâss, mutlak, mukayyed ve zâhir lafızlar da delâlet açısından kat'îdir. Buna mukâbil ahad haberler ise hem sübut hem

<sup>65</sup> İbn Manzûr, a.g.e., C. I, s. 82.

<sup>66</sup> Ğavrî, a.g.e., s. 64.

<sup>67</sup> Şâfiî, *er-Riâle*, s. 369-370.

<sup>68</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. II, s. 678.

<sup>69</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., s. 19, 23.



de delâlet açısından zannîdir. İki delil arasında seviye farkından dolayı Kur'an'ın kat'î ifâdeleri zann ifâde eden ahad haberlerle sınırlandırılmaz ve bu haberlere dayanılarak Kitâp'taki içeriğe ilâvede de bulunulamaz.<sup>70</sup>

Ahad haberin Kur'an'a arzı ve onunla uyumlu olması şartının bir diğer delîli Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivâyet edilen şu hadistir: “*Benden aktarılan sözler (hadis) artacaktır. Benden size Kur'an'a muvâfık olarak ulaşan şeyler bendendir. Kur'an'a muhâlif olarak size ulaşan şeyler ise benden değildir.*”<sup>71</sup>

Tahâvî'nin bu konuya dair görüşü çok net olmamakla birlikte aşağıdaki örnek fikir verir niteliktedir. İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre “*Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in (s.a.v) lisanı ile mukim iken dört rekât, yolculukta iken iki rekât ve korku halinde de bir rekât olarak namaz kılmayı farz kıldı.*”<sup>72</sup> Tahâvî bu konuya dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: Bazıları bu hadisi asıl kabul ederek korku namazının bir rekât olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak bu görüşü nakzeden delillerden birisi de Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: “*Sen de aralarında bulunup onlara namaz kıldırduğunda, bir kısmı seninle birlikte namaza dursun.*”<sup>73</sup> Allah Teâlâ korku namazını farz kılmış ve bunun farz olduğunu belirterek imâm ile birlikte ilk rekâtın tamamlanmasından sonra cemâatin nasıl namaz kılacağını göstermiştir. İşte bununla, korku halinde, imâmın korku namazını iki rekât kılacağı sabit olmaktadır ki bu yukarıdaki hadise muhâliftir. Kitâb'ın nassının kabul etmediği bir hadisin delil olarak alınması ise câiz değildir.<sup>74</sup>

Bu örnekte görüldüğü gibi Tahâvî, bir hadisin Kur'an'a aykırı olması halinde o haberin delil olarak alınmasının câiz olamayacağını kanâatindedir.

Bununla birlikte Tahâvî'nin eserlerinde geçen örneklere bakıldığında kendisinin hadislerin Kur'an'a arz usûlüne çok az başvurduğu görülmektedir. Çünkü Tahâvî genelde, aralarında teâruz olan hadisleri cem' ve te'lif ederek ve kelimelerin manaları üzerinde durarak çözmeye çalışmaktadır. Hâlbuki diğer Hanefî ulemâsı bu durumda hadislerin Kur'an'a arz usûlüne çokça başvurmaktadır. Örneğin; bazı Hanefî usûl kitaplarında “*Abdestte Allah'ın adını zikretmeyenin abdesti yoktur*”<sup>75</sup> hadisinin “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi, başlarınızı*

<sup>70</sup> Debûsî, a.g.e., s. 196-197; Serahsî, a.g.e., s. 273; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 20.

<sup>71</sup> Debûsî, a.g.e., s. 197.

<sup>72</sup> Müslim, **Musâfirîn**, 1; Nesâî, **Salâti'l-Havf**, 1.

<sup>73</sup> Nisâ, 4/2.

<sup>74</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 402.

<sup>75</sup> İbn Mâce, **Tahâret**, 41; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 48; Tirmizî, **Tahâret**, 20; Dârimî, **Tahâret**, 24.

*meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın*<sup>76</sup> mealindeki âyetin zahirine aykırı olması hasebiyle esas alınmadığı belirtilmektedir.<sup>77</sup> Hâlbuki Tahâvî, bu mesele incelerken âyete atıfta bulunmadan, yukarıda geçen hadisın “abdesti yoktur” lafzı “abdesti geçersizdir” anlamına gelmediğini, kastedilen mananın “abdesti tam değil, noksan olur” şeklinde olduğunu belirtmektedir. Tahâvî hadise bu şekilde anlam verilmesinin Arap dilinde de yaygın olduğu ve dolayısıyla bu hadisle ayet arasında herhangi bir teâruzun bulunmadığını ifâde etmektedir. Bu haberin hem nakil hem de akıl bakımından sakıncası olmadığını söyleyerek bunun Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in de görüşü olduğunu kaydetmektedir.<sup>78</sup>

Bu konu ile ilgili diğer bir örnek de şöyledir: Hz. Peygamber’in (s.a.v) “*Sizden her kim tenâsül uzvuna dokunursa abdest alsın.*”<sup>79</sup> hadisini kimi Hanefî usûlcüler<sup>80</sup> Kur’an’a aykırı, kimileri<sup>81</sup> ise icma‘ ve umûmu’l-belvâ’ya muhâlif diye reddetmektedir.

Tahâvî’nin izlediği metot ise yukarıda zikredilen diğer Hanefî usûlcü âlimlerden tamamen farklıdır. Tahâvî burada en çok başvurduğu hadislerin arasını cem‘ ve te’lif etme metoduna burada da başvurmakta ve konuyu şu şekilde incelemektedir: Abdesti emreden bu ve diğer hadislerdeki “abdest alma” kelimesinin yıkama anlama gelme ihtimali vardır. Bu ihtimale göre hadisler arasında çelişme yoktur.<sup>82</sup>

## **b. Haber-i Vâhidin Mütevâtir Sünnete Arzı**

Hanefî usûlüne göre haber-i vâhidin Kur’an’ın herhangi bir âyeti ile çelişmemesi gerektiği gibi mensûh olmadıkça meşhûr/mustefîd hadislerle de, çelişmemesi gerekir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) aynı anda bir şeyi hem emretmiş hem de yasaklamış olması düşünülemeyeceğinden, teâruz halinde görünen hadislerin birbirine arz edilmesi suretiyle hangisiyle amel edilmesi gerektiğini ortaya koyma imkânının bulunduğundan söz edilebilir. Bu yöntem usûl kitaplarında “haber-i vâhidi mütevâtir veya meşhûr haberlere arz”, yani haber-i vâhidin herkesçe bilinen ve uygulanagelen hadislere aykırı olmaması

<sup>76</sup> Mâide, 5/6.

<sup>77</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. I, 206-207, C. III, 20.

<sup>78</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 31-32.

<sup>79</sup> Ebû Dâvud, *Tahâret*, 70; İbn Mâce, *Tahâret*, 63; Tirmizî, *Tahâret*, 61; Nesâî, *Tahâret*, 118; *Gusül ve’t-Teyemmüm*, 30; Dârimî, *Tahâret*, 49; İbn Hibbân, *Sahîh, Kitâbu’t-Tahâret*, C. III, s. 399; Mâlik, *Muvatta*, *Tahâret*, 15.

<sup>80</sup> Serahsî, a.g.e., I, 273; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 24-25.

<sup>81</sup> Cessâs, *Usûlü’l-Fıkıh, el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, C. III, Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1977, s. 115.

<sup>82</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 92,

şeklinde geçmektedir. Debûsî bu hususu şu şekilde belirtmektedir: Eğer iki âyet arasında teâruz görülüyorsa, teâruzu gidermek için sünnete başvurulur. Hadisler arasında teâruz söz konusu olursa sahâbe kavline, konuyla ilgili sahâbe kavli olmaması durumunda ise, rey'e (kıyasa) başvurulur. Kısacası bir delil ile kendisinden daha zayıf olan bir diğer delil arasında teâruz görüldüğü takdirde zayıf durumda olan delil güçlü olan delili açıklayıcı bir işlev taşımaktadır.<sup>83</sup> İbn Abdilberr'in (v. 463/1071) zikrettiğine göre Ebû Hanîfe, ahad haberleri Kur'an ve meşhûr sünnetin genel manalarına arz etmiş, bunlara aykırı gördükleriyle amel etmemiş ve bunları şâzz olarak adlandırmıştır. İşte bundan dolayı da Ebû Hanîfe birçok muhaddis tarafından eleştirilmiştir.<sup>84</sup> İsmail Hakkı Ünal "*İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*" adlı çalışmasında bu konuyla ilgili şu ifâdelere yer vermektedir: "Haber-i vâhidi meşhûr sünnete arz etme" gibi bir kuralın, Ebû Hanîfe'den menkûl olduğu bilinmemekle beraber, ma'rûf sünnet karşısında şâzz olan tek kişinin haberinin terk edileceğini söyleyen Ebû Yûsuf'un görüşü, bu kâidenin temelini oluşturmaktadır. Daha sonraki Hanefî usûlcüleri bu yönetime sık sık başvurmuşlar ve haber-i vâhidin mütevâtir ve meşhûr sünnete aykırı olması durumunda bu yöntemi ahâd haber ile amel etmeme sebebi olarak görmüşlerdir.<sup>85</sup> Konuyla ilgili şöyle bir örnek verilebilir: İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Muhammed istiskâ namazı hakkında tartışmışlardır. İmâm Muhammed istiskâ için imâmın ve cemâatin bir araya gelmeleri ve namaz kılmaları gerektiğini savunurken, İmâm Ebû Hanîfe istiskâ için namaz kılınmayacağını, sadece dua edileceğini belirterek böyle bir namaz kılmayı doğru bulmadığını söylemekte ve devamında şöyle demektedir: "*Bunu doğru bulmuyorum. Çünkü bize Rasûlullah'ın sadece dua ettiği ve Hz. Ömer'in de minbere çıkıp dua ederek yağmur istediği nakledilmiştir. İstiskânın namaz kılınarak yapılacağına dair tek bir şâzz haberden başka, bize bir şey ulaşmamıştır. Bu da kabul olunmaz.*"<sup>86</sup>

Hz. Aişe ve İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre "*Mestler üzerine mesh etmeyi câiz görenlere, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mâide suresi indikten sonra mestler üzerine mesh edip etmediğini bir sorun. Allah'a yemin olsun ki Hz. Peygamber (s.a.v) Mâide suresi*

<sup>83</sup> Debûsî, a.g.e., s. 215.

<sup>84</sup> İbn Abdilberr, *el-İntikâ fi Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, Mektebetu'l-Matbuâti'l-İslâmiyye bi Haleb, Beyrût-Lübân, 1997. s. 276-277.

<sup>85</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 293; Debûsî, a.g.e., s. 213; İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 146.

<sup>86</sup> İshak Emin Aktepe, *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, 2008, s. 129.

*indikten sonra bir daha mesh etmedi.*”<sup>87</sup> Meşhûr sünnete aykırı oluşu gerekçesiyle bu hadisle amel edilmemiştir.<sup>88</sup>

Tahâvî'nin “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eseri incelendiğinde, kendisinin diğer Hanefî usûlcülerin uyguladıkları ahad haberleri meşhûr sünnete arz yöntemini, ahad haberleri mütevâtir sünnete arz olarak çokça kullandığını görmek mümkündür. Fakat Tahâvî, ahad hadisleri sırf mütevâtir sünnete aykırı diye reddetmemektedir. Bunun yanında hem naklî hem de aklî başka delillere başvurarak meseleyi çözüme kavuşturmayı çalışmaktadır. Bu konuda birkaç örnek verilmekle yetinilecektir.

Namaz için alınan abdestte kulakların hükmünü irdelerken Tahâvî, bazı kimselerin bir ahad hadisi delil alarak kulakların görünen kısımları ile iç kısımlarının hükmünün yüzün hükmü gibi olduğu ve bunların yüz ile birlikte yıkanmasının farz olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduklarını söylemiştir. Bu kimselere göre kulakların arka kısmının hükmü ise başın hükmü gibi olup bu kısımlar ise baş ile birlikte mesh edilir. Tahâvî daha sonra bu hususta başka bir kısım âlimin onlara muhâlefet ettiklerini kaydederek şöyle demektedir: İki kulak baştandır ve kulakların ön kısımları da baş ile birlikte mesh edilir. Çünkü bu konu ile ilgili rivâyetler tevatür derecesine ulaşmıştır ki muhâliflerin delil olarak kullandıkları rivâyetler bu deliller seviyesinde değildir. Öyle ise naklî açıdan meselenin hükmünün böyle olması gerekir.<sup>89</sup>

Bu meselede görüldüğü gibi Tahâvî'ye göre, hadisler arasında bir teâruzun söz konusu olması ve delillerden birinin ahad haber olmasına karşın diğerinin meşhûr olması durumunda, meşhûr olan rivâyet ahad olana tercih edilir ve onunla amel edilmektedir.

Diğer bir örnek ise şöyledir: Vitrin üç rekât kılınması meselesi hakkında Tahâvî şöyle demektedir: Vitrin beş rekât kılınabileceğini rivâyet eden Hişâm b. Ürve'nin babasından bu hususta rivâyet etmiş olduğu “*Hiz. Peygamber (s.a.v) vitir namazını beş rekât olarak kılar ve ancak sonlarında otururdu.*” şeklindeki rivâyetin ne anlama geldiğini anlayamadık. Çünkü Hişâm b. Ürve'nin babasından, başkalarından ve onların da Hz. Aişe'den rivâyet ettikleri rivâyetler buna muhâlifdir. O halde tarik çokluğuyla gelen

<sup>87</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 193.

<sup>88</sup> Hadislerin Mütevâtir ve meşhûr sünnete arzı meselesi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, **İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 146-150; Aktepe, a.g.e., s. 128-129; Salih Karacabey, **Hadis Tenkidi Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları**, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001, s. 243-249; Enbiya Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009, s. 124-128, 448-459; Enbiya Yıldırım, **Hadisçiler ve Çelişki**, Yayınları, İstanbul, 2009, s. 281-283.

<sup>89</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 92.

rivâyetin, onun tek başına naklettiği rivâyetten daha üstün olması ve bununla amel edilmesi gerekir.<sup>90</sup>

Burada açıkça görülmektedir ki Tahâvî de diğer Hanefî ulemâsının uyguladığı ahad haberleri meşhûr sünnete arz ilkesini uygulamaktadır. Hatta denebilir ki, İmâm Tahâvî bu yöntemi diğer Hanefî âlimlerden daha çok kullanmaktadır.

Diğer bir yerde Tahâvî şöyle bir ifâdede bulunmaktadır: Çoğunluğun Hz. Aişe'den rivâyet ettikleri sizin rivâyet ettiğinize muhâlifdir. O halde tarik çokluğuyla gelen rivâyetin, ahad olarak nakledilen rivâyetten daha üstün olduğu görülmektedir.<sup>91</sup>

Tezimiz çerçevesinde incelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eserin ibâdât bölümünde yer alan birçok meselede Tahâvî, ilgili konuda mütevâtir hadisler bulunduğunu, dolayısıyla meselenin hükmünün bu doğrultuda olması gerektiğini ifade etmektedir. Yine görebildiğimiz kadarıyla Tahâvî “*meşhûr*” kavramını hiç kullanmamaktadır. Onun yerine daha çok “*وقد تواترت الآثار \ و قد جاءت الآثار متواترة*” ve az da olsa “*العامّة*”<sup>92</sup> kelimelerini kullanmayı tercih etmektedir.<sup>93</sup> Tahâvî'nin çokça kullanmış olduğu “*tevâtür*” kavramı her ne kadar lafız itibâriyle mütevâtir kavramına karşılık görünüyorsa da, mefhûm ve içerik olarak meşhûr sünnetin terim kavramına karşılık geldiğini söylemek daha uygun görünmektedir.

### c. Haber-i Vâhidin Umûmu'l-Belvâ'ya Uygunluğu

Umûmu'l-belvâ, herkesin karşılaştığı ve hükmünü bilmeye ihtiyaç duyduğu olaylardır.<sup>94</sup> Buna göre usûlcüler, umûmun ihtiyaç duyduğu bir konuda sadece bir kişinin rivâyet ettiği habere tarafından şüphe ile yaklaşmaktadır. Zencânî'nin kaydettiğine göre Ebû Hanîfe pek çok kişinin bilmesi ve rivâyet etmesi gereken bir meseleyi, yalnızca bir veya birkaç kişinin nakletmesinin, söz konusu haberin sıhhatine zarar vereceği kanâatindedir.<sup>95</sup> Cessâs bu konuya dair gerekçe olarak şu ifâdelere yer vermektedir: Hz. Peygamber (s.a.v) vucûb ve tahrîm konularında herkesi bilgilendirmektedir. Sahâbe de bu

<sup>90</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 371.

<sup>91</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 371.

<sup>92</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 371.

<sup>93</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 40, 57, 104, 107, 165, 198, 225, 232, 249, 250, 260, 262, 285, 287, 291, 293, 297, 344, 353, 371, 408, 409, 463, 465, 466, 472, 476, 494, 503, 507, 516, 561, 593, 600, 603, 607.

<sup>94</sup> Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2007, s. 88.

<sup>95</sup> Zencânî, *Tahrîcu'l-Furû' ala'l-Usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, 5. b., Müessesütü'r-Risâle, Beyrût, 1987, s. 63-64.

konuları Peygamber'in (s.a.v) bildirmesi ile öğrenmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) vucûb ve tahrîm gibi bu önemli konuları herkese bildirdiği için bunlar, müstefîd/meşhûr olarak aktarılmıştır. Bundan dolayı bu konulara ilişkin haberler, meşhûr değilse bunların mensûh oldukları ya da asılları itibâriyle sahîh olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu nitelikteki haberlerin topluluk tarafından aktarılmayıp fertlerle sınırlı kalması câiz değildir.<sup>96</sup>

Hanefî usûl âlimlerinden Serahsî'ye göre, fertlerin ve umûmun kendisiyle amel etmek için bilmesi gereken bir hükmün ahad yoluyla nakledilmiş olması, o hükmü ihtiva eden haberin asılsız sayılmasına yol açar. Çünkü şeriatın sahibi, Hz. Peygambere, insanların ihtiyaç duydukları şeyleri açıklamak ve bunları nakletmelerini emretmiştir.<sup>97</sup> Debûsî de *umûmu'l-belvâ*'nın gerektiği bir konuda sadece bir kişinin rivâyet ettiği haberin asılsız olduğunu söylemektedir.<sup>98</sup> İşte bu kâideye dayanarak Hanefî âlimleri, cenaze taşıma, cinsel uzva dokunma,<sup>99</sup> kadına dokunma ve ateşte pişen yemekten yeme<sup>100</sup> gibi sebeplerle abdestin bozulduğu; namazda bismelenin cehren okunması,<sup>101</sup> rukû'a giderken ve rukû'dan kalkarken ellerin kaldırılması<sup>102</sup> gerektiği yönündeki rivâyetlerle amel etmemektedir.<sup>103</sup>

Görüldüğü gibi, Hanefî usûlcüler, haber-i vâhidi umûmu'l-belvayâ arzı yöntemine dayanarak yukarıda zikredilen haberlerle amel etmemektedir. Tahâvî'nin de diğer Hanefî âlimleri gibi bu hadislerle amel etmediği görülmektedir. Fakat kendisi, diğer Hanefî âlimlerden farklı bir yöntem izlemiş ve farklı gerekçeler getirmektedir. Tahâvî'nin bu konuda nasıl bir metot izlediğini ve ne gibi gerekçelere dayandığını tespit edebilmek için bazı örnekler açıklanarak ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Cinsel uzva dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağına dair nakledilen hadisler, fıkıh usûlü âlimleri tarafından farklı gerekçelerle, kimilerine göre<sup>104</sup> ilgili âyete aykırı olmasından dolayı, kimilerine göre<sup>105</sup> de umûmu'l-belvâ prensibine muhalefetten dolayı ve kimilerine göre<sup>106</sup> ise hem Kur'an'a hem sünnete hem icma'a hem de umûmu'l-belvâ'ya

<sup>96</sup> Cessâs, a.g.e., C. III, s. 114-115.

<sup>97</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 368.

<sup>98</sup> Debûsî, a.g.e., s. 196.

<sup>99</sup> Ebû Dâvud, **Tahâret**, 69; Tirmizî, **Tahâret**, 61; Nesâî, **Tahâret**, 118; İbn Mâce, **Tahâret**, 63.

<sup>100</sup> Buhârî, **Et'ime**, 53; Müslim, **Hayz**, 24; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 75; İbn Mâce, **Tahâret**, 65; Tirmizî, **Tahâret**, 58-59; Dârimî, **Tahâret**, 50; Nesâî, **Tahâret**, 122-123; **Eşribe**, 55.

<sup>101</sup> Ebû Dâvud, **Salât**, 127; Tirmizî, **Salât**, 69; Dârimî, **Salât**, 34; Nesâî, **Salât**, 21

<sup>102</sup> Buhârî, **Salât**, 84; Müslim, **Salât**, 9; Ebû Dâvud, **Salât**, 117; Tirmizî, **Salât**, 78; Dârimî, **Salât**, 41.

<sup>103</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 368-369.

<sup>104</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 365.

<sup>105</sup> Cessâs, a.g.e., C. III, s. 115; Serahsî, a.g.e., C. I, s. 368.

<sup>106</sup> Debûsî, a.g.e., s. 197.

aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir. Tahâvî'nin ise, bu hadisle ilgili yaptığı açıklamalara bakıldığında, bahs olunan hadisi, yukarıda Hanefî âlimlerin zikrettiği prensiplerden onu ötürü reddetmediği görülmektedir. Tahâvî'ye göre, hadisi rivâyet eden Busre b. Safvân'ın Hz. Peygamber'den (s.a.v) merfû' olarak nakletmemesi ve Urve'nin Busre'yi atlaması hadisin güvenilirliğinin azalmasına sebep olmaktadır.<sup>107</sup> Aynı zamanda bu hadisin hem râvî hem de metin itibâriyle müdelles, munkatı, mevkûf ve münker bir hadis olması, aksi anlama sahip birçok sahîh ve isnâdı müstakim olan hadisin nakledilmiş olması da bu haberle amel edilemeyeceğini göstermektedir.<sup>108</sup>

Tahâvî bu hadisi şu şekilde yorumlamaktadır: Fıkhî nazar (kıyas, fıkhîta genel kural) açısından bakıldığında, nasıl ki erkeklik organına elin dış kısmıyla ya da kollarıyla dokunan kimsenin abdesti ittifaklan bozulmazsa, o halde elin iç tarafı ile ona dokunmanın da böyle olması gerekmektedir.<sup>109</sup>

Hadiste geçen “Messu'z-zekerden dolayı abdest gerekir.” ibaresinin terim anlamında (yani abdest almanın gerekliliği anlamında) değil, ellerin yıkanması anlamında kullanılmış olması ihtimali vardır. Bunu destekler mahiyette bir rivâyet şöyledir: Mus'ab b. Sa'd şöyle rivâyet etmektedir: “Ben babama Mushaf'ı tutuyordum. Kendimi kaşıyınca elim fercime değdi. Bunun üzerine babam elin fercine değdi mi? diye sordu. Ben de “evet” deyince babam elimi toprağa sokmamı sonra da çıkarmamı emretti. Diğer bir rivâyette de “babam elimi yıkamamı söyledi”, şeklinde geçmektedir. Hadislerin birbiriyle çelişmemesi için bu şekilde anlama ve yorumlama ihtimali varsa hadislerin bu manaya hamledilmesi Tahâvî'ye göre daha uygundur.<sup>110</sup>

Sahâbe uygulaması ve onların bu konudaki görüşleri de *messu'z-zeker*'den dolayı abdest gerekmediği kabilindedir. Hz. Alî, Abdullah b. Mesûd, İbn Abbâs, Sa'd b. el-Vakkâs, Ammâr b. Yâsir, Huzeyfe, Hammâd vs. tenasül uzvundan dolayı abdest gerekmediğini, onun da insanın bir parçası olduğunu ve ferce dokunmanın burnuna dokunmaktan farklı olmadığını söylemektedirler. Aynı zamanda bu, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüdür.<sup>111</sup>

Tahâvî'nin bu mesele ile ilgili zikrettiği açıklamalarından kendisinin nasıl bir metot izlediğini görmek mümkündür. Görüldüğü gibi Tahâvî, diğer âlimlerin izlediği yöntemlere

<sup>107</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 92.

<sup>108</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 91-97.

<sup>109</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 97.

<sup>110</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 90-100.

<sup>111</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 100-102.

hiç başvurmamaktadır. Öncelikle konuyla ilgili rivâyetleri olabildiğince toplamaya çalışmaktadır. Hadisler arasında teâruzun görünmesi durumunda Tahâvî'nin ilk başvurduğu yöntem, hadisleri cem' ve te'lif etmektir. Hadislerin farklı anlamlara gelme ihtimali varsa ve bu ihtimal dil kuralları bakımından da uygunsa, çelişiyor görünen hadisleri çelişki ortadan kalkacak şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi abdest alma kelimesinin yıkama anlamına da gelme ihtimali olduğu için, hadislerin çelişmemeleri için Tahâvî ilgili hadisi “abdest almak” değil “elleri yıkama” şeklinde yorumlamaktadır. Aklî deliller de, Tahâvî'nin nakilden sonra en çok başvurduğu bir unsur olmuştur. Tahâvî her meselede nakilden sonra muhakkak o meseleyi aklî açıdan değerlendirmeye çalışır ve bunu nakilleri te'yid edici bir delil olarak kullanmaktadır. Sahâbenin uygulama ve görüşleri de görüldüğü kadarıyla Tahâvî'de belirleyici rol oynamıştır.

Kadına dokunmanın abdesti gerektireceğini bildiren hadis de usûlcüler tarafından genelde umûmu'l-belvâ prensibinden dolayı reddedilmiştir.<sup>112</sup> Tahâvî ise, “**Kadınlara dokunursanız temizlenin.**”<sup>113</sup> âyetinde geçen “dokunma” kelimesini normal dokunma değil ilişki (cimâ') olarak yorumlamaktadır. Müellife göre aynı şekilde hadiste yer alan “dokunma” kelimesinin de zâhiren dokunma değil cinsel ilişki (cimâ') anlamına gelmesi daha uygundur. Böylece hadisler de birbiriyle çelişmemiş olur.<sup>114</sup> Bu meselede de görüldüğü gibi Tahâvî hadislerde yer alan “abdest alma” kelimesinin anlamını “yıkama” anlamına hamlederek aralarında görünen teâruzu gidermektedir.

Aynı şekilde de ateşin temas ettiği şeylerden ötürü abdest alınması gerektiğini bildiren hadis ile Hanefî usûlcülerin geneli, umûmu'l-belvâ prensibine aykırı olması gerekçesiyle amel etmemektedirler.<sup>115</sup> Serahsî bu haberi kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedir.<sup>116</sup> Cessâs ise “*Ebû Hureyre'nin kıyasa aykırı rivâyet ettiği hadisleri reddedilir*” prensibine dayanarak bu hadisi kabul etmemektedir.<sup>117</sup>

Tahâvî ise, ateşin temasından dolayı abdest alınır hükmünü bildiren hadisi önce naklî bakımından ve rivâyetlerin bütünlüğü açısından incelemekte ve sonunda bu hadisin mensûh olduğunu belirtmektedir. Ardından kendisinin nazar dediği kıyas ve fıkıh

<sup>112</sup> Cessâs, a.g.e., C. III, s. 115.

<sup>113</sup> Mâide, 5/6; Nisâ, 4/42.

<sup>114</sup> Tahâvî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C. I, s. 96-102.

<sup>115</sup> Cessâs, a.g.e., C. III, s. 115; Debûsî, a.g.e., s. 199; Serahsî, a.g.e., C. I, s. 368.

<sup>116</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 340.

<sup>117</sup> Cessâs, a.g.e., C. III, s. 128-129.



sistematiği açısından konuyu ele alarak, kendisine ateş değmeden önce temiz olan bir yemeği yemek hades olmadığına göre, ateş ona değdikten sonra da bunun durumunun farklı olmaması gerektiği düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Böylelikle ateşin değmesinden sonraki hükmü kıyasa ve aklî düşünmeye göre bundan önceki hükmü gibi olması gerekir.<sup>118</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.v) namazda besmeleyi sesli okuduğunu bildiren hadis Cessâs, Bezdevî ve Serahsî tarafından umûmu'l-belvâya muhâlif olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.<sup>119</sup> Tahâvî ise, bu meseleyi yine hadisler bütünlüğü içerisinde değerlendirmekte ve namazda besmelenin sessiz okunması gerektiğini bildiren rivâyetlerin sesli okunması gerektiğini söyleyen hadislere nazaran tevatür (meşhûr) derecesinde olduğu gerekçesiyle bunlarla amel etmeyi tercih etmektedir.<sup>120</sup>

Bu örneklerde de görüldüğü kadarıyla Tahâvî hadislerin tespiti konusunda diğer Hanefî âlimlerden farklı bir yöntem izlemektedir. Bununla birlikte her ne kadar Tahâvî ile diğer Hanefî âlimlerin arasında yöntem farklılığı bulunsa da ulaştıkları sonuçların aynı olması dikkati çekmektedir.

#### **d. Haber-i Vâhidin Kıyasa Uygunluğu**

Hanefî mezhebinde haberi vâhidin delil olarak alınıp alınmaması hususunda dikkat edilen kriterlerden biri de kıyasa uygunluğudur. Hanefîler temelde râvîleri bilinen (ma'rûf) veya bilinmeyen (mechûl) şeklinde ikiye ayırmaktadırlar.

Râvî bilinen biri olduğu durumda; Eğer Hulafa-i Raşidîn, Abâdile<sup>121</sup>, Aişe, Zeyd gibi fıkıh bilgisi, ictihâd yeteneğiyle bilinen bir râvî ise bu durumda rivâyet ettikleri hadisler ister kıyasa uygun olsun ister olmasın her durumda kabul edilmektedir. Eğer Ebû Hureyre, Enes gibi fakih olmayıp sadece çok hadis rivâyet etmeleriyle bilinen râvîlerden ise herhangi bir kıyasa uygun olduğu durumlarda kabul edilmekte kıyasa muhâlif olduğu durumlarda ise kıyas, haberi vâhide takdim edilmektedir. Çünkü Selef arasında mana ile rivâyet yaygın bir durumdur. Eğer râvînin fıkıh bilgisi yetersiz olursa, hadisin manasından

<sup>118</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 90.

<sup>119</sup> Cessâs, a.g.e., C. III, s. 115; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 36; Serahsî, a.g.e., C. I, s. 369.

<sup>120</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 257-264.

<sup>121</sup> Meşhûr dört sahâbidir. Abdullah İbn Abbâs (v. 65/688), Abdullah İbn Ömer (v. 74/693), Abdullah İbn Amr (v. 65/688) ve Abdullah İbn Zübeyr (v. 73/692).

bir şeylerin kaybolması ihtimali vardır. Bu durumda kıyasın barındırmadığı bir şüphe bu rivâyette bulunur ki bu da kıyası tercih etmeye götürmektedir.<sup>122</sup>

Serahsî, Ebû Hureyre ile ilgili şunları söylemektedir: “Hz. Peygamber’in (s.a.v) yanında bulunmasına, hıfzı ve zabtı güçlü olmasına, hatta ezberlediği şeyleri unutmaması için Rasûlullah’ın duasına mazhar olmasına rağmen, sahâbe Ebû Hureyre’in rivâyet ettiği bazı hadislerini kabul etmemiştir. Örneğin, Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği “*Ateşin temas ettiği şeylerden ötürü abdest alın.*”<sup>123</sup> hadisini “*Sıcak suyundan ötürü de mi abdest almamız gerekir.*” diyerek reddeden İbn Abbâs bu konuda Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği hadisle amel etmemiştir. Aynı şekilde Ebû Hureyre’nin naklettiği “*Cenaze taşıyan kimse abdest alsın.*”<sup>124</sup> Hadisini, “*Kuru tahtadan dolayı abdest mi almamız gerekir.*” diyerek reddeden Hz. Aişe bu konuda Ebû Hureyre’yi eleştirmiştir.”<sup>125</sup> Cessâs ise bu hususta Ebû Hureyre’nin naklettiği “*Veled-i zina için en şerlisidir*”<sup>126</sup> rivâyetini “*Veled-i zina için en şerlisi ise niçin annesine doğurması için süre tanınır*” diyerek karşı çıkan Hz. Aişe’yi örnek göstererek selefîn, hadisin kıyasla reddedilebileceğine dair icma‘ ettiklerini ifade etmektedir.<sup>127</sup>

Zikrettiğimiz örneklerden de anlaşıldığı üzere Hanefî usûlcüler, zabt ve hıfz hususunda sorunlu olmamakla birlikte fakîh olmayan bir kimsenin rivâyet ettiği ahad haberleri, kıyasa aykırı olması durumunda kabul etmemektedirler.

Tezimiz çerçevesinde incelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni’l-Âsâr*” adlı eserinin ibadet bölümünde Tahâvî, birçok yerde *nazara* başvurmaktadır. İhtilâflı meseleleri çözüme kavuşturmak için naklî delillerin yanında aklî dediğimiz istinbât delîllerine de başvurmaktadır.

Ateşin temas ettiği şeylerden ötürü abdest alınması gerektiğini bildiren hadisi ele alan Tahâvî, öncelikle bu hadisi diğer hadislerin de yer aldığı bir bütünlük içerisinde değerlendirmektedir. Ardından hadisin farklı isnâd ve versiyonları sıralayarak bazı kimselerin bu haberleri delil aldıklarını ve bu hadise göre ateşin temas ettiği şeylerden

<sup>122</sup> Haber-i vâhidin kıyasa arzı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Lahdar Hadarî, **Teâruzu’l-Kiyâs Maa Haberi’l-Vâhid ve Eseruhu fi’l-Fikhi’l-İslâmî**, Dâru İbn Hazm, Beyrût-Lübân, 2006.

<sup>123</sup> Buhârî, **Et’ime**, 53; Müslim, **Hayz**, 24; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 75; İbn Mâce, **Tahâret**, 65; Tirmizî, **Tahâret**, 58-59; Dârimî, **Tahâret**, 50; Nesâî, **Tahâret**, 122-123; **Eşribe**, 55.

<sup>124</sup> Ebû Dâvud, **Cenâiz**, 39; Tirmizî, **Cenâiz**, 17.

<sup>125</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 340; Bedruddîn Zerkeşî, **el-İcâbe**, 4. b., thk. Saîd el-Afgânî el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrût-Dımeşk, 1985, s. 110-111. Ebu Hureyre’ye yönelik yapılan eleştiriler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Osman Güner, **Ebû Hureyre’ye Yönelik Eleştiriler**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

<sup>126</sup> İbn Hibbân, **Sahîh**, C. V, s. 9.

<sup>127</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. II, s. 552.

ötürü abdest alınması gerektiğini savunduklarını ifâde etmektedir. Bunun akabinde de, bu görüşün aksine gelen ateşin değmesi ile pişmiş yemeği yemenin hades hali olmadığını ifâde eden rivâyetleri sıralayan Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) bazen ateşte pişmiş et yediği halde abdest almadan namaza durduğuna dair rivâyetleri örnek olarak getirmektedir. İlk grup rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v) emrettiği abdestin, namaz abdestini kastetmesiyle birlikte sadece elin yıkanmasını da kastetmesi mümkündür. İkinci grup rivâyetlerde ise Rasûlullah'ın hem abdest aldığı hem almadığı sabit olmuştur. Câbir b. Abdullah'ın rivâyet ettiği "*Hz. Peygamber'in (s.a.v) iki uygulamadan en son yaptığı, ateşin teması sonucu pişen şeylerden dolayı abdest almayı terk etmesi olmuştur.*" ve yine Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği, "*Rasûlullah (s.a.v) bir parça kurutulmuş süt (keş) yedi. Sonra abdest aldı, ardından ise bir kürek kemiği eti yedi ve abdest almadan namaz kıl(dır)dı.*" rivâyetleri önceki uygulamanın mensûh olduğuna delildir.

Ateşin temas ettiği yemekleri yemelerine rağmen abdest almadan namaz kılan Sahâbenin bu uygulamaları da bunu te'yîd etmektedir.<sup>128</sup>

Tahâvî müşkil bir meseleyi açıklarken sadece naklî delillerle yetinmemektedir. Ardından mutlaka *nazara* da yer vermektedir. Yukarıda yaptığı naklî açıklamalara ek olarak Tahâvî şunları söylemektedir: "Bu meselenin doğru şekli rivâyetler açısından yukarıda açıkladığımız gibidir. *Nazar* (kıyas) açısından bakıldığında ise; ateşte pişen şeylerin yenilmesinden dolayı abdestin bozulup bozulmadığı hakkında görüş ayrılığının söz konusudur. Ateş değmeden önce bunları yemenin abdesti gerektirmediği icma' ile kabul edilmiştir. Bizler saf suyun farzların kendisiyle eda edildiği tertemiz bir şey olduğunu da gördük. Yine aynı su ısıtılıp ateşin değdiği şeylerden olması halinde temiz oluşu hüküm bakımından, ateşin kendisine değmesinden önceki hali üzere kalmakta ve ateş onda yeni bir hüküm meydana getirerek, onun başta taşıdığı hüküm dışında bir başka hükme intikal etmesine sebep olmadığını da biliyoruz. Yukarıda anlattığımız bilgiler açısından düşündüğümüzde mantikî olarak şu sonuca ulaşırız: Kendisine ateş değmeden önce temiz bir yemeği yemek hades olmadığına göre ateş ona değdiği takdirde aynı yemeği gerçek durumundan farklı bir hale taşımamakta ve hükmünü değiştirmemektedir. Ateşte pişirilmeden önce yenilen yemeğin abdeste zarar vermediğine göre ateşte pişirildikten sonra da yemeğin aslî özellikleri değişmediğinden abdesti bozmaması gerekmektedir. Sonuç olarak yemeğin ateşte pişirildikten sonraki hükmüne kıyas ve aklî düşünmeye

<sup>128</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 86-89.

dayanılarak ulaşıldığı görülmektedir. Böylelikle ateşin ona değmesinden sonraki hükmü açıkladığımız üzere kıyasa ve aklî düşünmeye göre bundan önceki hükmü gibi olması gerekir.<sup>129</sup>

Yukarıda zikredilen örneklere dair Tahâvî'nin yaptığı açıklamalara incelendiğinde, kendisinin hadisleri kıyasa arz ettiğini söylemek mümkündür. Ancak Tahâvî haber-i vâhidi sırf kıyasa aykırı olduğu için onu reddetmemektedir. Hadisler arasında görünüşte bir teâruz olduğu, yani bir kısım hadisler bir hüküm beyân ederken diğer kısım hadislerin o hükmün zıddını ifâde ettiği durumda kıyasa başvuran Tahâvî bunu teâruzu gidermek üzere te'yid edici bir unsur olarak kullandığını söylemek mümkündür.

Tahâvî'nin teyemmüm hususunda söylediklerinden hareketle hadisler arasında teâruz söz konusu olduğu durumda, bu teâruzu gidermek üzere kıyasın te'yid idici bir unsur olarak kullanılmasını savunduğu anlaşılmaktadır. Tahâvî teyemmüm hususunda şunları söylemektedir: “Teyemmümün nasıl alınacağına dair ihtilâflı rivâyetlerin olması ve fukahânın da ihtilâfa düşmesi nedeniyle bu hususta doğru görüşe ulaşmak için nazara başvurduk. Allah Teâlâ'nın Kur'an'da baş ve ayak gibi abdestte yıkanması gereken uzuvları teyemmüm almada zikretmemektedir. Kollara teyemmüm yapıp yapılmayacağı hususunda da görüş ayrılığı mevcuttur. Biz yüzün temiz topraklarla teyemmüm edilmesini su ile yıkanmayla aynı olduğunu gördük. Baş ve ayakların ise teyemmümde söz konusu olmadığı sabittir. Dolayısıyla teyemmüm, kısmen düştüğü organın da aynen abdest gibi olduğunu görüyoruz. Çünkü teyemmüm abdestten bedeldir. Ellerin, su bulunması halinde yıkanması sabit olduğuna göre, suyun bulunmaması halinde de teyemmüm edilecekleri sabit olmuştur. Böylelikle ellere teyemmümün, bu hususta yaptığımız açıklamaya *nazaran* ve ona *kıyas* ile dirseklere kadar olması sabit olmaktadır.”<sup>130</sup>

Yukarıdaki örnekler incelendiğinde Tahâvî'nin, ihtilâflı görünen meselelerde sahih görüşü tespit etmek için aklî delillere başvurduğu ve aklî ihtilâfı ortadan kaldırmak üzere belirleyici bir unsur olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

#### **e. Haber-i Vâhidin Akla Uygunluğu**

Hanefî mezhebi, yaygın kanaate göre rey ekolüdür. Rey ekolü olması mezhebin oluşmasında aklın büyük bir etken olduğu anlamına gelmektedir. Ahad haberlerin

<sup>129</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 90.

<sup>130</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 146-147.

doğruluğu tespit edilmesinde Ebû Hanîfe'nin kullandığı önemli kriterden biri de akıldır. Çünkü kendisinin, hadisleri değerlendirirken aklî birtakım istidlâllere dayandığı görülmektedir.<sup>131</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v) “*Atlara iki hisse, mücahidlere bir hisse*”<sup>132</sup> verdiği nakledilen bir ahad haber ile Ebû Hanîfe'nin amel etmemesi<sup>133</sup> “*Suyun iki kulle olduğu zaman pislenmeyeceği*”<sup>134</sup> şeklindeki rivâyetini, suyun pislenebileceğine dair yaptığı aklî yorumlarla kabul etmemesi onun hadisleri değerlendirirken aklî istidlâllere dayandığı görülmektedir.<sup>135</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî'nin bu konuyla ilgili şöyle bir örnek zikretmektedir: Rivâyete göre adamın biri Ebû Hanîfe'ye bir soru sorar ve O da kendince cevap verir. Adam onun verdiği cevaba itiraz ederek söylediğın aksine bir rivâyetin var olduğunu söyledi. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: “*Onu bırakalım*” dedi.<sup>136</sup> Buna göre Ebû Hanîfe'nin ahâd haberleri akla arz ettiğini söylemek mümkündür.

Her ne kadar Hanefî âlimleri sünnetin tespitinde akla arz yöntemini kullanmışlarsa da bazı meselelerde ahad haberi akla muâırız olmasına rağmen kullanmaktadır. Ebû Hanîfe teabbudî konularda haber-i vâhidi akla takdim etmiştir.<sup>137</sup>

Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhid karşısında kıyası terk ettiğini gösteren örneklerden bazıları şunlardır: Seferde nebizle abdest alınmasına izin vermesi, namazda sesli gülmenin abdestin îâdesini gerektirdiğine dair hüküm vermesi, oruçlunun unutarak yiyip içmesinin orucu bozmadığına hükmetmesi, hayız müddetinin üst sınırını on gün olarak belirlemesi ve Cuma namazı için şehir merkezinde bulunmayı şart koşması haber-i vâhidlere dayanarak kıyası terk ettiğine delâlet eden başlıca örneklerdir.<sup>138</sup>

Akla aykırı diye Hanefî âlimlerin amel etmediği bazı örnekler ise şunlardır: “*Boş bir araziyi ihya ve imar eden kimse, o arazi onundur*”<sup>139</sup> hadisine ancak “*Sultanın izniyle o mülke sahip olur*” şartı koşması,<sup>140</sup> “*Su temizdir, onu hiçbir şey pisletmez ve iki kulle*

<sup>131</sup> Aktepe, a.g.e., s. 133.

<sup>132</sup> Mâlik, **Muvatta**, **Cihâd**, 12; Buhârî, **Cihâd**, 51; Müslim, **Cihâd ve's-Siyer**, 17; Ebû Dâvud, **Cihâd**, 155.

<sup>133</sup> Ebû Yûsuf, **Kitâbu'l-Harâc**, el-Mataatüs's-Selefiyye, Kâhire, 1397/1976, s. 19; Şeybânî, **Kitâbu's-Siyerî'l-Kebîr**, thk Salâhuddîn el-Muncid, C. III, Matbaatü Şeriketi'l-İ'lânâti's-Şerkiyye, Kâhire, 1971, s. 885.

<sup>134</sup> Ebû Dâvud, **Tahâret**, 33; İbn Mâce, **Tahâret**, 75; Tirmizî, **Tahâret**, 50; Dârimî, **Tahâret**, 54; Nesâî, **Tahâret**, 44; İbn Hibbân, **Tahâret**, C. IV, s. 57, 63.

<sup>135</sup> Câbirî, **Arap Akılının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 147.

<sup>136</sup> Câbirî, a.g.e., s. 147.

<sup>137</sup> Aktepe, a.g.e., s. 134.

<sup>138</sup> Aktepe, a.g.e., s. 134-135.

<sup>139</sup> Buhârî, **Muzâraa**, 13; Ebû Dâvud, **Harâc**, 37; Tirmizî, **Ahkâm**, 38; Dârimî, **Buyû**, 65; İbn Hibbân, **Sahîh, İhyâi'l-Mevât**, C. XXI, s. 613; Mâlik, **Muvatta**, **Ekdiyye**, 24.

<sup>140</sup> Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 64.

*miktarında olan su pislik tutmaz*”,<sup>141</sup> akla aykırı diye reddetmesi, bazı hadislerde rivâyet edildiğine göre koyunların yattığı yerde namaz kılınabileceği, fakat develerin yattığı yerde ise develerin şeytandan yaratıldığı gerekçesiyle kılınmayacağı bu örneklerindedir. Yine rivâyetlere göre koyun etini yedikten sonra abdeste gerek olmadığı, fakat deve etini yedikten sonra abdest gerekeceğini bildiren hadisleri reddetmesinin nedeni de aynı şekilde aklen aralarında bir farkın olmamasıdır.<sup>142</sup>

Önceki başlıklarda belirtildiği üzere Tahâvî, her meselede muhakkak aklî delillere yer vermektedir. Bazı meselelerde, muhâlifin görüşünü ve delillerini sıraladıktan sonra kendi görüşünü, delillerini ve ondan sonra aklî açıklamalara yer veren Tahâvî, bazı meselelerde ise muhâlifin görüş ve delillerini zikrettikten hemen sonra aklî istinâtlara ve ardından naklî delillere yer verdiği görülmektedir. Binaen aleyh Tahâvî'nin bazen naklî delillere bazen ise aklî delillere öncelik verdiğini söylemek mümkündür.

“Şüphesiz su necis olmaz”<sup>143</sup> ve “Şüphesiz su tertemizdir, hiçbir şey onu necis yapmaz”<sup>144</sup> hadisleri delil olarak alan bazı kimseler suyun rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe su temizdir kanâatine sahip olmuşlardır.<sup>145</sup> Böyle bir görüşü paylaşanlara Tahâvî karşı çıkmış ve bu görüşün doğru olmadığını açıklamaktadır. Su temizdir ve onu hiçbir şeyin pis yapmayacağını bildiren hadislerin hüccet olmadığını söyleyen Tahâvî bunu şu şekilde aklî olarak gerekçelendirmektedir: Söz konusu olan *Budaâ* kuyusu ile ilgili gelen bu rivâyetlerin hüccet değildir. Çünkü *Budaâ* kuyusunun nasıl bir kuyu olduğu konusunda ihtilâf vardır. Bazı kimseler *Budaâ* kuyu bahçelere giden suyun geçtiği bir yerd, dolayısıyla kuyunun içindeki su durgun değil akarsu olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda kuyunun suyunun hükmü, ırmakların suyunun hükmü gibi olur. Tahâvî, bu nitelikte olan bir kuyunun suyuna necis bir şey düştüğü durumda, suyun kokusu, tadı ve rengi değişmedikçe, böyle bir hükmün verilebileceğini söylemektedir. Tahâvî bu örnekteki *Budaâ* kuyusunun suyunu nehir sularına kıyas ederek Hz. Peygamber'in (s.a.v) söylediği “*Su temizdir, onu hiçbir şey pis yapmaz*” şeklindeki hadislerle kastedilen şeyin durgun ve miktarı az bulunan sular hakkında değil, akarsuları kastettiğini söylemektedir. Necaset kuyudan çıkarıldıktan sonra sahâbenin Rasûlullah'a (s.a.v) sormuş olmaları da ihtimal

<sup>141</sup> Ebû Dâvud, **Tahâret**, 33; İbn Mâce, **Tahâret**, 75; Tirmizî, **Tahâret**, 50; Dârimî, **Tahâret**, 54; Nesâî, **Tahâret**, 44; İbn Hibbân, **Tahâret**, C. IV, s. 57, 63.

<sup>142</sup> Aktepe, a.g.e., s. 134-135.

<sup>143</sup> Ebû Dâvud, **Tahâret**, 34; Tirmizî, **Tahâret**, 49; İbn Mâce, **Tahâret ve Sünenuhâ**, 76; Nesâî, **Miyâh**, 2.

<sup>144</sup> Ebû Dâvud, **Tahâret**, 34; Tirmizî, **Tahâret**, 49; İbn Mâce, **Tahâret ve Sünenuhâ**, 76; Nesâî, **Miyâh**, 2.

<sup>145</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 10.

dâhilindedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v), akarsuyun temiz olması ve oraya düşen pislikleri alıp götürmesi veya necasetin kuyudan çıkartılmasından sonra gelen suyun necis olmadığını söylemiş olması da mümkündür.<sup>146</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.v) suyun içinde pislüğün bulunduğu halde su temizdir, onu hiçbir şey pisletmez şeklinde böyle bir hadisi söylemiş olmasının imkânsız olduğunu savunan Tahâvî, bu konuda rivâyet edilen ahad hadisleri akla aykırı olmaları gerekçesiyle reddetmektedir.

Tahâvî'nin haber-i vâhidi akla arz ettiğine dair diğer bir örnek ise şöyledir: Evs b. Ebî Evs'in, babasından rivâyet ettiğine göre, bir gün babası ile birlikte yolculukta idik. Bedevîlere ait bir su kenarında konakladık. Babam küçük abdestini bozdu, sonra abdest aldı ve ayakkabıları üzerine mesh etti. Ben ona: "Ayakkabılarına mı mesh ediyorsun?" diye sordum. Kendisi ben Rasûlullah'ı (s.a.v) ayakkabıları üzerine mesh ederken gördüm, dedi.<sup>147</sup> Hz. Alî'den rivâyet edilen diğer bir rivâyet ise şöyledir; Ebû Zebyân'ın rivâyet ettiğine göre ben, Hz. Alî'yi ayakta küçük abdestini bozarken gördüm. Sonra su getirilmesini istedi ve abdest alıp ayakkabıları üzerine mesh etti. Sonra mescide girdi, ayakkabılarını çıkardı ve namaz kıldı.<sup>148</sup> Bazı kimseler bu hadisleri delil olarak mestler üzerine mesh yapıldığı gibi ayakkabılar üzerine de mesh yapılır görüşüne sahip olmuşlardır. Tahâvî bu görüşün doğru olmadığını ve sadece ayakkabılar üzerine mesh etmenin câiz olmadığını söylemektedir. Gerekçe olarak da Hz. Peygamber'in (s.a.v) çorapları varken ayakkabıları üzerine mesh etmiş olduğu ihtimal vardır. Mesh yaparken de ayakkabılarına değil de, çoraplarına mesh etmeyi kastetmiş olabilir ki çoraplar üzerine mesh etmek câizdir. Ebû Mûsâ el-Eşârî'den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v) bazen hem çorapları hem de ayakkabıları üzerine mesh ederdi.<sup>149</sup> Naklî deliller arasında ihtilâf bulunduğu nazâr (aklî) açıdan bu hükmün nasıl olması gerekir tespit etmeye yöneliriz.<sup>150</sup>

Bu örnekte de görüldüğü gibi Tahâvî, hadisler arasında teâruzun bulunması durumunda aklî istinbâtlara başvurarak meseleyi çözmeye çalışmaktadır.

<sup>146</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 10-11.

<sup>147</sup> Hanbel, **Müsned**, C. IV, 9; İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, thk. Hamed b. Abdullah el-Cuma' – Muhammed b. İbrâhîm el-Lihaydân, C. I, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2004, s. 190.

<sup>148</sup> İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, C. I, s. 190.

<sup>149</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 126.

<sup>150</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 127.

Bir başka örnekte ise Tahâvî şöyle demektedir: Bazı kimseler Ziyâd b. el-Hâris es-Sudâî'nin rivâyet ettiği “Rasûlullah’ın (s.a.v) huzuruna vardım. Sabahın ilk vaktinde bana verdiği emir üzerine ezan okudum. Sonra namaz kılmak için kalktı. Bilâl kamet getirmek üzere geldi. Ancak Rasûlullah (s.a.) “*Sudâîlilerin kardeşi ezanı okudu. Kim ezan okursa, o kamet getirir.*”<sup>151</sup> hadisini delil olarak kabul etmiş ve namaz için ezan okuyandan başkasının kamet getirmemesi gerekir kanaatine sahip olmuşlardır. Tahâvî, bu haberi delil olarak kabul eden kimselere karşı çıkmış ve ezan okuyan kimsenin kamet getirmesi zorunlu değildir, başkası da kamet getirebilir kanâatine sahip olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber’den (s.a.v) buna mukâbil haberler rivâyet edilmiştir. Abdullah b. Zeyd’den rivâyet edildiğine göre kendisi rüyasında ezanı görmüş ve Rasûlullah’a (s.a.v) rüyasını anlatınca Bilâl’e emredip ezan okumasını istemiştir. Bilâl ezanı okuduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v) Abdullah’a kamet getirmesi için emir verdi.<sup>152</sup> Bu iki hadis birbiriyle çelişince, bizler de iki görüşten doğru olanı tespit etmek maksadı ile bu konunun hükmünü aklî yoluyla araştırmaya çalışırız.<sup>153</sup>

Son olarak verdiğimiz örnekte de görüldüğü gibi Tahâvî’nin hadisler arasında teâruzun söz konusu olduğu ve hadisler arasında bir tercihin yapılmasının mümkün olmadığı durumlarda, aklî delillere ve gerekçelere başvurduğu görülmektedir. Bu durumda Tahâvî’nin akla daha uygun olan hadisleri tercih ettiği ve akla muhâlif olan hadisleri de akla uygun şekilde yorumladığı görülmektedir.

## 2. Râvî İle İlgili

### a. Râvînin Fakîh Olması

Hanefî yerleşik usûl kitaplarında haberleri hüccet olabilecek râvîler “*ma’rûf*” ve “*meçhûl*” olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.

Ma’rûf râvîler de kendisi içerisinde iki gruba ayrılmaktadır: 1. Fıkıh, rey ve ictihâd ehli olanlar; Bunlar fıkıh ilminde ictihâd ile meşhûr olan kimselerdir. 2. Zabt ve hıfz ehli olanlar ise; Bunların zabtı güçlü olup Hz. Peygamber’den (s.a.v) naklettikleri hadisleri

<sup>151</sup> Ebû Dâvud, **Salât**, 30; Tirmizî, **Salât**, 32; İbn Mâce, **Ezân**, 3.

<sup>152</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, C. I, s. 183-184.

<sup>153</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, C. I, s. 184.



hafızada tutabilecek kimselerdir. Fakat bunların fıkıh dediğimiz ince anlayış ve kavrayışları az olan kimselerdir.<sup>154</sup>

Birinci gruba dâhil olan râvîler arasında Hulefa-i Râşidîn, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Abdullah b. Mesûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Hz. Aişe gibi fıkıhla meşhûr olan sahâbîler sayılabilir.<sup>155</sup> Bu kimselerden nakledilen hadisler “*gâlibu’l-zann*” ilmini gerektirecek hüccet olarak kabul edilir, bu haberlerle amel gerekir ve aynı zamanda bunların haberleri ister kıyasa muvâfık veya muhâlif olsun rivâyetleri kabul edilmektedir. Rivâyetleri kıyasa uygun olmaları durumunda kıyası te’yid etmekte, aykırı durumunda ise kıyas terk edilmektedir.<sup>156</sup> Fıkıh ve ictihâd sahibi kimselerin rivâyetleri kıyasa takdim edilmesine gerekçe olarak Hanefî usûlcüleri, haber-i vâhidin kıyasa takdimi sahâbîlerde ve onlardan sonra gelen nesillerde de yaygın bir uygulama olması hasebiyledir. Bu konuda birçok örnek rivâyet edilmektedir.<sup>157</sup>

İkinci gruba dâhil olan Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi râvîler ise naklettikleri hadisleri ancak kıyasa uygun olduğu takdirde kabul edilebilmektedir.<sup>158</sup> Çünkü sahâbeden gelen onlara karşı bazı tenkitleri bunu göstermektedir.

Bu örneklerde görüldüğü gibi Hanefî usûlcüleri, fakîh olmayan fakat zabtı ve hıfzında sorunu olamayan kimsenin rivâyet ettiği ahâd haberlerinin kıyasa aykırı olması halinde kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Usûlcülerin haber-i vâhidi kabul etmek için öne sürdüğü râvînin fakîh olması şartı, hadisi duyan kimsenin mana ile rivâyet ettiğinden dolayı bazen işittiği şeyleri iyice anlayamamış veya kavrayamamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla fakîh olmayan bir kimsenin manan naklettiği haberleri doğru anlamaması ihtimali olduğundan Hz. Peygamber’in (s.a.v) kastetmiş olduğu anlamdan farklı bir anlam verme ihtimali bulunmaktadır. Buna binaen fakîh ve ictihâd ehli olmayan bir kimsenin rivâyetleri ancak kıyasa muvâfık olduğu takdirde kabul edilebilmektedir.<sup>159</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi, Hanefî âlimleri, bir râvînin rivâyetinin kabul edilebilmesi için naklettiği haberin kıyasa aykırı olmaması gerekmektedir. Ancak râvî fıkıh ehli ise rivâyet ettiği haberi kıyasa aykırı olsa da kıyasa takdîm edilmektedir.

<sup>154</sup> Debûsî, a.g.e., s. 180; Serahsî, a.g.e., C. I, s. 338; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. II, s. 697.

<sup>155</sup> Debûsî, a.g.e., s. 180; Serahsî, a.g.e., C. I, s. 338; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. II, s. 697-698.

<sup>156</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 339; Debûsî, a.g.e., s. 180; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. II, s. 698-699.

<sup>157</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 339.

<sup>158</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 339-340; Debûsî, a.g.e., s. 180; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. II, s. 702-703.

<sup>159</sup> Serahsî, a.g.e., C. I, s. 341.

Tezimiz çerçevesinde incelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eserinin ibâdât bölümünde Tahâvî, râvîler üzerinde fazla durmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bazı örneklerde, ilim ve kavrayış bakımından diğerlerden daha üstün olan râvîleri tercîh ettiği görülmektedir. Râvînin rivâyet ettiği hadisi iyi anlamasına önem veren Tahâvî şu ifâdelerde bulunmaktadır: Abdullah b. Mesûd Rasûlullah’ın sohbetinde daha çok bulunan ve onun uygulamalarını Vâil b. Hucr’den daha iyi kavrayan birisidir.<sup>160</sup> Bu ifâdesinde görüldüğü üzere Tahâvî’nin, haberler arasında bir teâruzun görünmesi durumunda, daha âlim ve fakîh olan râvîlerin rivâyetlerini tercîh ettiği görülmektedir.

Diğer bir örnekte Tahâvî şu ifâdelere yer vermektedir: Abdurrahmân b. Ebî’z-Zinâd babasından, Onun, yedi fukahâdan, yani Saîd b. el-Museyyeb, Urve b. ez-Zübeyr, el-Kâsım b. Muhammed, Ebû Bekr b. Abdurrahmân, Hârice b. Zeyd, Eubeydullah b. Abdullah, Süleymân b. Yesâr’dan ve onların dışında fıkıh ehli, fazilet sahibi ve yaşı ilerlemiş kimselerden naklettiğine göre, herhangi bir hususta ihtilâfa düştüklerinde (Ömer b. Abdulazîz) çoğunluğun ve aralarında görüşü en üstün olanın kanâatini kabul ettiğini kaydetmektedir.<sup>161</sup> Bu örnekte de görüldüğü gibi Tahâvî, fıkıh ehli olanların rivâyetlerine öncelik vermektedir. Tahâvî’nin iki muhtelif hadisin nakledildiği durumlarda fikhî iyi bilen râvînin rivâyetini fikhî bilemeyene tercîh ettiği ve fakîhin rivâyetiyle amel ettiği görülmektedir.

Bir başka yerde Tahâvî şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Ömer b. Hamza’nın rivâyetiyle gelen hadise gelince, bu hadisin senedi, hiçbir zaman zikretmiş olduğumuz Bukeyr’in hadisi gibi değildir. Çünkü Ömer b. Hamza, üstün konumu, ilimdeki yeri ve sağlam belleyişi itibâriyle Bukery b. Abdullah gibi değildir.<sup>162</sup> Diğer bir örnekte ise Hişâm b. Zeyd, rivâyetleri kabul edilecek ehli ilimden değildir<sup>163</sup> ifâdeleri Tahâvî’nin ilim sahibi olmayan yani fikhî iyi bilmeyen kimselerin rivâyetlerini almadığı ortaya çıkmaktadır.

Tahâvî’nin râvîler ile ilgili kullandığı şu ifâdeler de bu konudaki onun görüşünü net bir şekilde açıklamaktadır. “Naklettiğim şeylerle, ilim ehlinde her hangi birisini küçük düşürmeyi (*ta’n*) hedeflemedim. Bu benim usûlûme uygun da değildir. Ben yalnızca, diğer mezhep mensuplarının (bu konuda) bize karşı yaptıkları haksızlığı göstermek istedim.”<sup>164</sup>

<sup>160</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 292.

<sup>161</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 385.

<sup>162</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 149.

<sup>163</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 96.

<sup>164</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 94.

Yukarıda zikredilen bu örneklerde Tahâvî'nin râvînin fakîh olması şartı yöntemine az başvurduğu görülmektedir. Çünkü onun temel gayesi hadisleri iyi bir şekilde anlayarak çözümlenektir, inkâr ederek terk etmek değildir. Hanefî usûl âlimleri, fakîh olmayan bir râvînin rivâyet ettiği bir hadisi sırf kıyasa uygun olmadığı için reddederken Tahâvî ise, fakîh olmayan bir râvînin kıyasa aykırı rivâyeti sırf kıyasa aykırı değil, başka gerekçelere başvurarak râvînin fakîh olması şartını, bir te'yid edici unsur olarak kullanmaktadır.

### **b. Râvînin Rivâyet Ettiği Haberle Amel Etmesi**

Hanefî usûl âlimlerine göre râvîsi, rivâyet ettiği habere, rivâyet tarihinden sonra kavlen ve fiilen muhalefet etmesi, inkıtân en açık delîllerinden biri olup bu da, o hadisin aslı olmadığını göstermektedir.<sup>165</sup> Serahsî râvînin kendi hadise aykırı davranmasını üç kısımda incelemektedir: 1- Râvînin kendi rivâyetini reddetmesi.<sup>166</sup> 2- Râvînin hadisi bilmeden önce veya bildikten sonra ona aykırı davranması ya da söz söylemesi. Râvînin kendi hadisine aykırı davranması eğer hadisi bilmeden önce olduysa bunda bir sakınca yoktur. Eğer râvî hadisi bildikten sonra hadise aykırı davranmışsa o zaman bu hadis hüccet sayılmaz.<sup>167</sup> 3- Râvîsinin hadisle amel etmeyi terk etmesi.<sup>168</sup>

Hanefî usûl âlimleri bu yöntemi kullanmakta ve bazı hadisler bu yöntemle aykırı diye reddetmektedirler. Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği “*Köpek, ağzını kapa sokarsa yedi kere yıkayın.*”<sup>169</sup> hadisi râvîsinin aykırı davrandığı hadislerden biridir. Çünkü Atâ'nın bildirdiğine göre, bir başka defasında Ebû Hureyre'nin “*Köpek veya kedinin ağzını sokup yaladığı kabın üç kere yıkanması gerekir.*”<sup>170</sup> dediğini nakletmiştir. Daha sonra Ebû Hureyre'nin, köpeğin yaladığı kap üç kere yıkanır fetvâsı, önce zikretmiş olduğu hadisin nesh edildiğine delâlet etmektedir.<sup>171</sup>

Tahâvî'nin bu konu ile ilgili görüşüne bakıldığında râvînin kendi rivâyetine aykırı davranması durumunda o hadisin mensûh olduğuna hükmettiği görülmektedir: Nitekim Tahâvî yukarıda zikredilen Ebû Hureyre rivâyeti ile ilgili şöyle zikretmektedir. Hz. Peygamber'den (s.a.v) bu hususta daha önce zikrettiğimiz rivâyet nakledilmiş olmakla

<sup>165</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 5.

<sup>166</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 3-5.

<sup>167</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 5-6.

<sup>168</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 7.

<sup>169</sup> Buhârî, **Vudû'**,32-33; Müslim, **Tahâret**, 27; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 37; Tirmizî, **Tahâret**, 68; Nesâî, **Tahâret**, 51; İbn Mâce, **Tahâret**, 31; Dârimî, **Tahâret**, 58; Mâlik, **Muvatta**, **Tahâret**, 6.

<sup>170</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, a.g.e., C. I, s. 24.

<sup>171</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 6.

birlikte, Ebû Hureyre köpeğin kabı yalamasından ötürü üç defa yıkanması ile temiz olacağı görüşünde olduğuna göre, bu yolla yedi defa yıkamak hükmünün neshedildiği sabit olmaktadır. Çünkü bizler Ebû Hureyre hakkında güzel zan besleriz ve kendisi ancak Rasûlullah'tan (s.a.v) işittiği bir başka haber dolayısıyla terk etmiş olabilir. Aksi takdirde onun adâleti ortadan kalkar ve bunun sonucunda da sözü de, rivâyeti de kabul edilmez olur.<sup>172</sup>

Bir başka yerde ise Tahâvî şöyle demektedir: İbn Ömer'in Peygamber'den (s.a.v) Alî el-Bârîkî'nin kendisinden nakletmiş olduğu rivâyeti aktarması, sonra da buna aykırı bir uygulamada bulunması imkânsızdır.<sup>173</sup>

Bu örneklerde görüldüğü gibi, Tahâvî de diğer Hanefî âlimleri gibi râvîsinin rivâyet ettiği hadise aykırı davranması veya o konuda farklı bir söz söylemesi ya da ona muhâlif fetvâ vermesi durumunda, hadisin hüccet olmayacağını ifâde etmektedir.

Hanefî usûlcüleri Ebû Hureyre'nin rivâyetlerini ancak kıyasa muvâfık olmaları durumunda kabul ettikleri bilinmektedir. Yukarıda zikredilen örnekteki Ebû Hureyre'nin rivâyetini kendi uygulamasına ve kıyasa aykırı gerekçesiyle reddetmektedirler. Tahâvî ise Ebû Hureyre'nin rivâyetlerini reddetmeye değil bağdaştırmaya yönelmektedir. Nitekim Tahâvî “*Köpeğin yaladığı kapı yedi kere yıkayın*”<sup>174</sup> hadisini daha sonra Ebû Hureyre'nin buna aykırı davranması bu hadisin mensûh olduğunu söylemektedir.

Kısaca söylemek gerekirse genelde Hanefî usûlcüleri hadislerin usûle uygun olmadıkları durumlarda onları reddetmeye yönelirken Tahâvî hadislerin arasını bağdaştırarak çözümlenmeye çalışmaktadır.

#### IV. DELİLLER ARASINDAKİ TEÂRUZUN GİDERİLMESİ

##### A. Teâruz Kavramı

Teâruzun sözlük anlamı: Teâruz kelimesi, Arapça “ع ر ض” kökünden türeyen tefâul babında masdardır. Kök anlamı arz etmek, göstermek, bir yere varmak, bir şeyi izhâr

<sup>172</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 24-25.

<sup>173</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 435.

<sup>174</sup> Buhârî, *Vudû*, 32-33; Müslim, *Tahâret*, 27; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 37; Tirmizî, *Tahâret*, 68; Nesâî, *Tahâret*, 51; İbn Mâce, *Tahâret*, 31; Dârimî, *Tahâret*, 58; Mâlik, *Muvatta*, *Tahâret*, 6.

etmektedir. Tefâul babında kullanıldığında ise, birbirine karşı ve muhâlif olmak, engellemek, birbiriyle çelişmek anlamlarına gelmektedir.<sup>175</sup>

Teâruzun terim anlamı ise, aynı meselede, iki delîlden her birinin diğerinin gereği ile çelişmesi,<sup>176</sup> her delîlden biri, diğerinin nefyettiğini isbât eder bir halde bulunmasıdır.<sup>177</sup>

Teâruz kavramı fıkıh usûlü kitaplarında çeşitli şekillerde tarif edilmektedir. Debûsî teâruzu şu şekilde tanımlamaktadır: “Eşit kuvvetteki iki delîlden her birinin, harâmlık-helâllik ve isbât-nefy gibi konularda aynı mahalde (konu) ve zamanda, isbât ettiğini diğerin nefy etmesi, diğerinin nefy ettiğini ötekinin isbât etmesi, birinin harâm kaldığını diğeri helâl kılmasıdır.”<sup>178</sup> Serahsî ise şöyle bir tarif yapmaktadır: “Eşit seviyede iki delîlden her birinin, diğerinin gerektirdiği şeyin aksini gerektirecek tarzda birbiriyle karşılaşmasıdır, helâllik-harâmlık ve isbât-nefy gibi.”<sup>179</sup> Keşfu’l-Esrâr müellifi Abdulazîz Buhârî de buna yakın bir tanımla ifâde etmektedir. Ancak o “İki delîlin cem’ olunmayacak şekilde çelişmesi”<sup>180</sup> lafzını eklemektedir.

İslâm dini, vahiy menşei olması ve vahyin kaynağı her şeyi yaratan, tasarlayan ve en ince teferruatlarını bilen Allah Teâlâ’nın olması itibâriyle, teâruzu kabul etmeyen ilahî bir kanundur. Cenab-ı Hakk Kur’an-ı Kerim’de âyetler arasında bir tezât ve teâruzun bulunamayacağını açık bir şekilde ifâde etmektedir.<sup>181</sup> Bütün İslâm âlimleri de, itikâdât, ibâdât, ahlâk ve haber verme gibi dinin temel konularıyla ilgili olarak Kur’an ve sünnette teâruzun olamayacağı<sup>182</sup> konusunda ittifak halindedir. Teâruz, bir meselenin mahiyet ile ilgili değil, detay ile ilgilidir.<sup>183</sup> Buna rağmen bazı nasslar arasında zâhiren teâruzun olduğu

<sup>175</sup> Mahmûd Abdurrahmân Abdülmün‘im, **Mu‘cemu’l-Mustalahât ve’l-Elfâzi’l-Fıkhiyye**, C. I, Dâru’l-Fazîle, Kâhire, ts., s. 466; Muhammed Bâkır es-Sadr, **Teâruzu’l-Edilleti’ş-Şer‘iyye**, 3. b., Dâru’l-Kitâbi’l-Lübânî, Beyrût, 1980, s. 13.

<sup>176</sup> Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 2. b., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 552.

<sup>177</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu**, C. 5, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 270; Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Rafik el-Acem, **Mevsûatu Mustalahati Usûli’l-Fıkhi İnde’l-Müslimîn**, C. I, Mektebetü Lübânî, Beyrût, 1998, s. 451-461; Abdullatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercih Beyne’l-Edilleti’ş-Şer‘iyye**, C. I-II, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1993, s. 115; Muhammed Bâkır es-Sadr, a.g.e., s. 13-14.

<sup>178</sup> Debûsî, a.g.e., s. 214.

<sup>179</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 12.

<sup>180</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 158.

<sup>181</sup> “و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا”, “Eğer (bu Kur’an) Allah’tan olmasaydı kendisinde birçok ihtilâf bulurlardı.” Nisâ, 4/82.

<sup>182</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 12; Hasan Güleç, “Deliller Arasında Teâruz ve Tercih”, **D.E.U İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı VI, İzmir, 1989, ss. 475.

<sup>183</sup> Hasan Güleç, a.g.m., s. 475.

görünebilir. Bu da bizim nâsih-mensûh konusundaki bilgisizliğimizden veya nasslara tam vakıf olamamamızdan kaynaklanmaktadır.<sup>184</sup>

İslâm âlimleri –özellikle fukahâ – hadisler arasında görünen ihtilâfi ve teâruzu giderme konusunda büyük çabalar göstermişlerdir. Muhammed eş-Şeybânî'nin “*Kitâbu'l-Hüccet ala Ehl-i Medîne*”, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin “*İhtilâfu'l-Hadîs*” ve incelemekte olduğumuz Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı klasik eserleri ve usûl kitaplarında deliller çelişmemesi için ortaya koyulan usûl kâideleri bunun açık bir göstergesidir.

İmâm Tahâvî'nin ‘*Şerhu Meâni'l-Âsâr*’ adlı eserini telif etmenin temel gayesi ve amacı mukaddimesinde belirttiği üzere arkadaşlarının isteği üzerinde ve ahkâm konularında Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivâyet edilen hadislerin birbiriyle tenâkuz içerisinde olduğunu düşünen mühlidlerin ve itikâdı zayıf olan bazı Müslümanların iddialarına cevap vermek için olduğunu ve hadis metinlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını temin etmek olduğunu açık bir şekilde ifâde etmektedir.<sup>185</sup> Tahâvî'nin bu eseri, hadisler arasındaki ihtilâfların incelendiği en önemli eserlerden biri olduğunu söylemek mümkündür.<sup>186</sup>

*Teâruzun Rükni*: Biri diğerinden üstün olmayan iki delilin, birbirine zıt olan iki hüküm konusunda eşit olarak karşı karşıya gelmeleridir.<sup>187</sup> Teâruzdan söz edilebilmesi için müteâruz iki nassın gerek zât gerekse sıfat bakımından denk olmalarıdır. Çünkü güçlü ile zayıf arasında teâruz olmaz. Binaenaleyh müfesserle muhkem, ibâre ile işâret, meşhûr haber ile mütevâtir, meşhûr haberle ahad haber ve hâss lafızla tahsîse uğramış âmm lafız arasında teâruz olmaz.<sup>188</sup>

*Teâruzun Şartı*: Hükümlerin birbirine zıt olmasıyla birlikte konu ve zaman birliğidir. Bir delilin bir şeyi harâm kılarken diğer bir delilin aynı şeyi ve aynı zamanda

<sup>184</sup> Debûsî, a.g.e., s. 214; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 12; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 159. Ayrıca teâruz ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Berzencî, a.g.e.; Muhammed Abdullah Muhammed eş-Şinkîti, **Teâruzu'l-Beyyinât fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Hilâl, Riyad, 1992; Abdulazîz b. Muhammed el-Uveyyid, **Teâruzu Delâlati'l-Elfaz ve't-Tercîhu Beynehâ**, Dâru'l-Minhâc, Riyâd, 1431/2009; Mehmet Selim Aslan, İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kâideleri, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**), Van, 2006.

<sup>185</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 7.

<sup>186</sup> Ayhan Tekineş, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**'da Hadisler Arasındaki İhtilafları Çözümleme Yöntemi, **S.Ü.İ.F.D.**, C. III, S. III, Yıl 3, Sakarya, 2001, s. 197.

<sup>187</sup> Debûsî, a.g.e., s. 214; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 12. Abdulazîz Buhârî, C. III, s. 162.

<sup>188</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 161.

helâl kılması ya da bir delîlin bir şeyi isbât ederken diğerk bir delîlin aynı şeyi nefy etmesidir.<sup>189</sup>

*Teâruzun Hükmi:* Teâruz iki âyet arasında olursa sünnete; iki hadis arasında olursa sahâbe kavline; iki sahâbe kavli arasında olursa kıyasa başvurulmaktadır. Kıyas ile sahâbe kavli arasında teâruz olmaz. Teâruzun bu yollarla giderilemediğı durumlarda *takrîrû'l-usûl/ (ibkâu mâ kâne alâ mâ kâne)* kuralı işletilmektedir.<sup>190</sup> Örnek ( فاقروا ما تيسر من )<sup>191</sup> (واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا)<sup>192</sup> arasındaki ilişkidir. İlk âyet umûm anlamıyla namazda muktedînin kırâatte bulunmasını, ikinci âyet ise husûsî anlamıyla kırâatte bulunmamasını düzenlemektedir. Her iki âyette namaz konusunda geldikleri için teâruz etmektedir. Bu durumda sünnete başvurulmuş ve “من كان له امام فقراءة الامام قراءة له” hadisi ile teâruz giderilmiştir.<sup>193</sup> İki kıyas arasında nesh olamayacağı ve bir kıyas diğerk bir kıyası iskât edemeyeceğı için aralarında teâruz da olmaz. Aynı şekilde de iki sahâbî kavli arasında da teâruz gerçekleşmez, çünkü ikisi de rey'e dayanılarak söylenmiştir. Öyle ise neshin gerçekleşmeyeceğı iki delîl arasında teâruz da gerçekleşmez. Teâruz şayet iki kıyas arasında olur da biri diğerkine tercih edilemezse bu durumda *istishâbu'l-hâl* ile amel edilmez. Bunun yerine muctehid, vicdânının sesine göre kıyaslardan uygun gördüğü ile hükmeder.<sup>194</sup>

## B. Teâruz Giderme Yöntemleri ve Tahâvî'nin Takip Ettiğı Yöntem

### 1. Teâruz Giderme Yöntemleri

İslâm âlimleri teâruzun giderilmesi konusunda çeşitli usûl ve bakış açılarına göre farklı yöntemler izlemişlerdir. Âlimlerin, kendi ihtisâs alanlarına göre delîller arasında görülen teâruzun giderilmesinde izlemiş oldukları bu farklı yöntemler farklı sonuçlara

<sup>189</sup> Debûsî, a.g.e., s. 214; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 12.

<sup>190</sup> Abdulazîz Buhârî, C. III, s. 162. Bunun örneğı eşeğın artığı meselesidir. Eşeğın artığının temiz mi, necis mi olduğı konusunda hadisler, sahâbe sözleri ve kıyaslar teâruz ettiğı için mesele olduğı gibi, yani şüpheli/müşkil olarak bırakılmış ve şöyle denmiştir: Aslı itibâriyle temiz olduğı bilinen su eşeğın artığıyla pis olmaz; zira temizlik kesindir, ama eşeğın artığının temiz mi pis mi olduğı şüphelidir. Şek ile yakın zâil olmaz. Diğerk yandan aynı gerekçeyle eşeğın artığının bulaştığı su ile hades kesin olarak giderilemediğı için böyle bir su ile alınan abdestten sonra bir de teyemmüm alınması gerekir. Bir diğerk anlatımla eşeğın artığı olan su müşkil olduğı için hüküm de müşkil bırakılmamış böyle bir durumda hüküm, bu su ile abdest almak ama ayrıca teyemmüm almak olarak belirlenmiştir. Debbûsî, a.g.e., s. 215.

<sup>191</sup> Müzemmil, 73/20.

<sup>192</sup> Ârâf, 7/204.

<sup>193</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 164.

<sup>194</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 164; Debûsî, a.g.e., s. 216. İstishâbu'l-hâl bize (Hanefilere) göre delil değildir. Muctehidin delilsiz olarak amel etmesinden muhtemel de olsa iki kıyastan biriyle amel etmesi daha uygundur. Nitekim hata etse de icthâda karşılık sevap alınacağı hadiste belirtilmiştir.

varmalarına sebep olmuştur.<sup>195</sup> İzlemiş oldukları bu farklı yöntemlerin kısaca neler olduğu zikredilmekle yetinilecektir.

Fakîhlerin metotuna göre teâruzu giderme sırası<sup>196</sup> nesh, tercîh, cem‘ ve te’lif ve tesâkut (terk) şeklinde sıralanmaktadır. Kelamcı fakîhlerin metoduna göre nassların teâruzu şu sıra ile giderilmektedir: Cem‘ ve te’lif, tercîh, nesh ve tesâkuta (terk). Muhaddislerin metoduna göre ise sıralama cem‘ ve te’lif, nesh, tercîh ve tevakkuf (bekleme)<sup>197</sup> şeklindedir.

## 2. Tahâvî’nin Yöntemi

Tezimiz çerçevesinde incelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni’l-Âsâr*”da Tahâvî’nin deliller arasında teâruzu gidermede takip ettiği yöntem, görebildiğimiz kadarıyla Hanefî fakîhlerin izlediği metota değil, muhaddislerin metoduna daha yakın olduğu görülmektedir. Çünkü bu eserde Tahâvî mümkün olduğunca hadislerin teâruzu değil çözümü, çelişkiyi değil anlam bütünlüğünü esas almaktadır. Birçok örnekte Tahâvî muteâriz görünen hadislerin evvela anlamları üzerinde durmakta ve onların arasını cem‘ etmeye çalışmaktadır. Hadislerin yorum ve anlamlarına çok önem veren Tahâvî şöyle bir ifâdede bulunmaktadır: Hadisler arasında teâruzu görünüyorsa biz, teâruz eden anlamı değil, ihtimal içerisinde hadislerin birbiriyle çelişmeyecek anlamlara haml etmeyi tercîh ederiz.<sup>198</sup> Cem‘ ve te’lifin mümkün olmadığı durumlarda ise neshe başvurmaktadır.

<sup>195</sup> İsmail Lütfi Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, İFAV Yayınları, 2. b., İstanbul, ts., s. 161-162; Hasan Güleç, **Deliller Arasında Teâruz ve Tercîh**, **D.E.U.İ.F.D.**, Sayı VI, İzmir, 1989, ss. 475-484, s. 475.

<sup>196</sup> Leknevî, **Fevâtihu’r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi’s-Sübût** (li İbn Abdişşekür el-Behêrî), tsh. Abdullah Mahmûd – Muhammed Ömer, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2002, C. II, s. 236.

<sup>197</sup> İzmirli bu sıralamanın kimlere ait olduğunu zikretmeden bir rey’e göre iki delil arasında teâruz olursa yukarıda zikredilen şekilde giderilir, diğer bir görüşe göre ise tercîh ve nesh cem‘den önce gelir diye söylemiştir. İzmirli İsmail Hakkı, **İlm-i Hilâf**, Dersaâdet: Hukuk Matbaası, y. y., 1330, s. 206-207; İbnu’s-Salâh, **Ulûmu’l-Hadîs**, thk ve şrh. Nûruddîn İtr, 3. b., Dâru’l-Fikr, Dımeşk – Suriye, 1984, 286-288; İbn Kesîr, **İhtisâru Ulûmi’l-Hadîs**, thk ve şrh. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1989, s. 117-118; Suyûtî, **Tedribu’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevvî**, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Kâhire, 1959, s. 386-388; Sehâvî, **Fethu’l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti’l-Hadîs li’l-İrâkî**, C. III, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, ts., s. 84.

<sup>198</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, C. I, s. 455, 278, 353, 365, 533, 558, 610; C. II, s. 63, 119, 158.



## C. Tahâvî'de Teâruzu Giderme Yolları

### 1. Cem' ve Te'lif (Haml)

Şer'î delillerin her biriyle amel etmek esastır. Ancak bazen iki şer'î delil arasında zahiren görülen teâruzu ortadan kaldırmak için İslâm âlimleri farklı yöntemlere başvurmuştur. Yöntemlerden biri de teâruz halindeki iki delîli cem' ve te'lif etmektir.

Arapça “ع م ج” (c m 'a) kökünden türeyen cem' kelimesi masdardır. Sözlük anlamı, bir nesnenin parçalarını birbirine yaklaştırmak suretiyle bir araya getirmek, dağınık olanları bir araya toplamak demektir.<sup>199</sup>

Zaman zaman cem' terimini karşılamak üzere te'lif ve tevfik kavramları kullanılmaktadır. Muteâruz görülen iki delîli cem', te'vil ve tevfik sözlükte herbirinin kendine hass manası varsa da terim anlamında aynı anlama gelmektedir.<sup>200</sup>

Terim anlamında cem' ise, aklî veya naklî şer'î deliller arasındaki i'tilâf ve tevâfuku açıklamak, muteâruz iki delil arasındaki çelişki ve noksanlık doğuracak şekilde gerçek bir teâruzun bulunmadığını beyân etmektir. Te'vilde bulunarak iki delil arasındaki ihtilâfı gidermek ve lafzın delâlet ettiği manayı açıklamak da denilebilir.<sup>201</sup> Cem'in diğer bir tarifî ise şöyledir: “Te'vil, takyîd veya haml gibi yollarla teâruz halindeki iki delîli uzlaştırmak ve teâruzu kaldırmaktır.”<sup>202</sup>

İslâm âlimleri, nasslardan hüküm çıkarmada (istinbât) ictihâd ederken bir zarûret bulunmadıkça nassların te'vil edilmemesi gerektiğini söylemektedirler. İslâm dininde bir nassı te'vil etmemek ve zâhiri manasının dışında hamletmemek, hem dinin tahrif edilmemesi için hem de art niyetli insanların kendi heveslerine göre dini yorumlamalarına mahal vermemesi için temel bir ilkedir. Bu nedenle de İslâm âlimleri sahîh ve mu'teber bir delil bulunmadıkça te'vile başvurmamakta ve deliller arasında cem' ve te'lifin gerçekleşebilmesi için bir takım şartlar ileri sürmektedirler.<sup>203</sup>

Kur'an ve hadisler arasında görülen teâruzun giderilmesi için önerilen prensiplerden biri olan cem' ve te'lif, çeşitli yöntemlere başvurarak gerçekleştirilmektedir. Hanefî âlimleri, teâruz gidermek için yaptıkları sıralamaya göre cem'i nesh ve tercihten

<sup>199</sup> Berzencî, a.g.e., C. I, s. 211.

<sup>200</sup> Berzencî, a.g.e., C. I, s. 211-212.

<sup>201</sup> Müjdat Uluçam, Kur'an Âyetleri ve Hadisler Arasında Görülen Teâruz ve Çözüm Yolları, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1997, s. 401.

<sup>202</sup> Abdullah Kahraman, **Fıkıh Usûlü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 318.

<sup>203</sup> Bu şartların neler olduğuna bakmak için bkz. Berzencî, a.g.e., C. I, s. 219-239; Müjdat Uluçam, a.g.tz., s. 404.

sonra üçüncü sırada zikrederken cumhûr ve muhaddisler ilk cem'e başvurmaktadır. Deliller arasında teâruzı gidermek için cem' ve te'lifte bulunan âlimlerin ittifak ettiği metotları.<sup>204</sup>

“*Tahsîsu'l-âmm*” ve “*takyîdu'l-mutlak*” yöntemleri daha çok Kur'an lafızlarıyla ilgili oldukları için ve tezimizin konusu sünnet olduğundan bunlar üzerinde durulmayacaktır. Haml yöntemi ise hem daha çok hadisler arasında kullanıldığı için hem de Tahâvî'nin çokça başvurduğu bir yöntem olması hasebiyle sadece onun üzerinde durulacaktır.

Haml, teâruz eden hadislerin, farklı vurûd şartlarını ortaya koyarak bağdaştırılmasıdır.<sup>205</sup> Bu yönetime “Bir hadisi çeşitli hadislere hamletmek” de denilmektedir.<sup>206</sup> İbn Kuteybe teâruz eden hadisler hakkında şöyle buyurmaktadır: Hadisler arasında teâruz bulunmaz. Her hadisin kendi yeri vardır, yerine konuldu mu hilâf ortadan kalkmış olur.<sup>207</sup> Hadislerin ne anlama geldiği bilindiği takdirde aralarında zahiren görülen teâruzun aslında bir teâruz olmadığı, bizim hadisleri tam idrâk edemememizden veya onların geliş tarihlerini bilmememizden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Tahâvî'nin temel amacı hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Tahâvî'nin hadisleri anlamaya yönelik en çokça başvurduğu yöntemin “haml” olduğunu söylemek mümkündür. Bu yöntem, incelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eserinde bâriz bir şekilde görülmektedir. Nitekim “*Şeru Meâni'l-Âsâr*” adlı kitabının mukaddimesinde hadislerin teâruzunu ile ilgili bulunduğu “*Mülhidlere ve bazı zayıf inançlı Müslümanlara cevap vermek için bir arkadaşarımdan biri, benden, ihtilâf eden hadisler hakkında bir kitap yazmamı istedi.*”<sup>208</sup> ifâdelerinden anlaşılmaktadır ki Tahâvî, bu çalışmasıyla hadisler arasında teâruz olduğu düşünülen hadisleri çözümlenmeye çalışmaktadır. Tahâvî, hadisler arasındaki teâruzı giderirken takip ettiği metot, incelediğimiz kadarıyla, şu şekilde sıralanabilir. 1- Haml (cem', te'lif, tevfiq, te'vil),<sup>209</sup> 2- Nesh, 3- Tercih ve 4- Tesâkut. Tahâvî bu yöntemlerin hepsini kullanmakla birlikte daha çok haml yöntemine başvurmaktadır.

<sup>204</sup> Müjdat Uluçam, a.g.tz., s. 404.

<sup>205</sup> Lütfi Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, s. 173.

<sup>206</sup> Subhî es-Sâlih, **Ulumu'l-Hadîs ve Mustalahuhu**, 2. b., Matbaatü Câmia Dîmeşk, Dîmeşk, 1963, s. 111.

<sup>207</sup> İbn Kuteybe, **Te'vilu'l-Muhtelifi'l-Hadîs**, tsh. Muhammed Zührî en-Neccâr, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 102, 297, 329.

<sup>208</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 7.

<sup>209</sup> Bu kavramlar aynı anlamda kullanılmaktadır.

Hadislerin manaları üzerinde çokça duran Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ifâdelerinin hikmetli olduğu, O (s.a.v) konuştuğunda söylediklerinden başkasına delil olacak şekilde konuştuğunu ve kendisine “*cevâmi‘u’l-kelim*”in (az sözle çok anlam ifade etme kabiliyeti) Allah tarafından fazilet olarak verildiğini zikretmektedir.<sup>210</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v) konuştuğunda kullandıkları kelimelerinin anlamları zengin ve birçok şey ifade etme kabiliyetine sahip olduğu için Tahâvî, daha çok hadislerin manaları üzerinde durmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisleri arasında bir teâruzun olamayacağını diyen Tahâvî, bilgisi olmayan bazı kimselerin hadislerin anlama yöntemlerini bilmedikleri için aralarında çelişkinin bulunduğu zannettiklerini söylemektedir.<sup>211</sup> Nitekim Tahâvî bir hadisin birkaç anlama gelme ihtimali bulunduğu hadislere çelişmeyecek şekilde manaların verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bir hadis değişik şekillerde anlaşılabilen ve ondan farklı manalar çıkarılabilmektedir. Hadisten çıkan bu manalardan birisi, diğer bir hadisin anlamıyla çelişme ihtimali olduğu durumunda çelişen anlamı bırakıp çelişmeyen manasının tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre çelişen hadisler fakihlerin anladıkları anlamlar olup araştırmakla bu çelişkinin ortadan kalkması mümkündür. Bunu şu ifade ile açıkça göstermektedir: “Bu hadis anılan anlamda başka hadislerle çelişiyor mu diye araştırıyoruz”<sup>212</sup> “Bu iki anlamın hangisinin söylenmesi daha uygun olur diye araştırmak istedik”<sup>213</sup> “Bu ihtilâfın neden kaynaklandığını araştırmak istedik”<sup>214</sup> “Bu anlamlardan sahîh bir anlam çıkarmak için araştırmak istedik”<sup>215</sup> “Bu konuda hadisler ihtilâf edince bu iki anlamını destekleyecek başka hadislere bakarız”<sup>216</sup> gibi sözleri hadislerin anlamlarını araştırmakla zannedilen ihtilâfın ortadan kaldırılabileceğini iddia etmektedir.

Bazen hadislerin birbiriyle doğrudan alakası olmadığı halde aynı olayı anlattığının veya aynı konu ile ilgili olduğunun zannedilmesi hadisler arasında çelişkinin çıkmasına

<sup>210</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 308, 341; C. II, s. 178, 285; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuyab Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, y. y., 1994, C. III, s. 55.

<sup>211</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, C. III, s. 294-295.

<sup>212</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 222.

<sup>213</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 254.

<sup>214</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. II, s. 187.

<sup>215</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. IV, s. 178.

<sup>216</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. IV, s. 191.

neden olmaktadır. Hâlbuki her hadisin yerine göre bir anlamı vardır. Öyle ise itilafların belirlenmesi ve iyi bir şekilde tespit edilmesin çözümü bulmakta en geçerli bir kriterdir.<sup>217</sup>

Tahâvî'nin hadisleri haml ederken başvurduğu kriterler bazıları şunlardır:

#### a. Hüküm Farklılığı

Kur'an âyetlerinde olduğu gibi hadis metinlerinde de ifade edilen hükümler farklılık arz etmektedir. Binaen aleyh hadisler arasında ihtilâfın bulunduğu zannedilen hadisler farklı hükümler içerebilmektedir. Bu hükümlerin iyi bir şekilde tespit edilmesi durumunda zannedilen ihtilâf da ortadan kalkmış olur. Örneğin; vucûbu ifade eden bir hadis diğer ibâhî ifade edebilir. Bu durumda birinci hadisi vucûba diğerini ise ibâhaya hamlederek arasında bulunan ihtilâfı kaldırmak mümkündür. Tahâvî de bu yöntemi kullanmaktadır.

Bazı kimseler Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Müezzinin ezan okuduğunu işittiğinizde, siz de onun dediği gibi deyin.*"<sup>218</sup> hadisinin vucûb ifade ettiğini söylemektedir. Tahâvî ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) söylemiş olduğu bu hadisin vucûb ifade etmek için değil istishâb için olduğunu kaydetmektedir.<sup>219</sup>

Bir diğer örnek ise şöyledir: Bazıları Hz. Peygamber'in (s.a.v) başa mesh ederken başının hepsini mesh ettiğini rivâyet edip bunun vâcib olduğunu söylemektedir. Tahâvî ise bu görüşün doğru olmadığını çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v) bütün fiilleri vucûb değil bazıların ibâha ve fazilet ifade ettiklerini, böylelikle hadislerin birbirleriyle çelişmeyeceğini söylemektedir.<sup>220</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) namaz için abdest alırken abdest azalarını üçer defa yıkayarak abdest aldığı rivâyet edilmektedir. Ancak bu fiili abdest azalarının üçer defa yıkanmasının farz olduğunu göstermemektedir. Aksine abdest alınırken azalarının birer defa farz üçer defa yıkanmaları ise fazilet olduğuna delâlet etmektedir.<sup>221</sup>

Bir başka yerde ise Tahâvî şu ifâdelere yer vermektedir: Her namaz için abdest alınması gerekir görüşünü savunanlara karşı Tahâvî, "*Hz. Peygamber (s.a.v) her namaz*

<sup>217</sup> Ayhan Tekineş, a.g.e.m., s. 201.

<sup>218</sup> Müslim, **Salât**, 7; Ebû Dâvud, **Salât**, 36; Tirmizî, **Menâkıb**, 1; Dârimî, **Salât**, 10; Nesâî, **Ezân**, 37.

<sup>219</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 189.

<sup>220</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 36-37.

<sup>221</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 36.

*için abdest aldırıldı.*<sup>222</sup> hadisini icâba değil, ibâha hamlederek hadislerin arasını bağdaştırmakta ve her namaz için abdest alınmasının fazilet olarak kabul etmektedir.<sup>223</sup>

## **b. Durum ve Nitelik Farklılığı**

Hz. Peygamber'in (s.a.v) farklı durumlarda bulunması, yaptığı fiillerinin ve söylediği sözlerinin de farklı durumlara delâlet etmeleri normaldir. İçinde bulunduğu durumların farklı olması ve o durumun niteliklerinin değişmesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v) farklı hükümler vermiş olması doğal bir şeydir. Bu hususlar dikkate alınmadığında hadisler arasında ihtilâf olduğu zannedilmektedir.

Bu yöntemden çokça yararlanan Tahâvî aralarında teâruz zannedilen hadislerin arasını bulmaya çalışmaktadır. Hadislerin farklı durum ve niteliklerini araştıran Tahâvî, hadisleri bağdaştırmada konusunda başarılı olmuştur. Nitekim cemâat namazlarında muktedînin fâtihayı okuyup okumaması meselesinde bazı kimseler Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Fâtihanın okunmadığı her namaz noksandır.*"<sup>224</sup> hadisine dayanarak ister cemâat olsun ister tek başında olsun kişinin fâtihayı okumasını vâcib olduğunu iddia etmektedirler. Tahâvî ise bunlara katılmayarak hadislerin farklı durumlara işaret ettiklerini ifâde etmektedir. Şöyle ki "*Fâtihanın okunmadığı her namaz noksandır.*" hadisinde imâmdan arkasında duran muktedîlerine dalâlet yoktur. Bilakis Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu hadisle tek başında namaz kılan kimseleri kastetmiş olması mümkündür. Öyle ise bu hadisi tek başına namaz kılan kimseye hamlederek cemâatle namaz kılanlar ise bu hadisin hükmünün dışında kalmaktadır.<sup>225</sup> Böylece Tahâvî hadisleri farklı durumlara hamlederek aralarında bulunduğu zannedilen çelişkiyi giderip aralarını bağdaştırmaktadır.

Diğer bir örnek ise şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde Ramazan ayında fecr vaktinde Bilâl ve Ümmü Külsûm olmak üzere iki kişi ezan okurdu. Birinci ezan namaz vaktinin girmesinden önce, ikincisi ise namaz vaktinin girmesiyle okunurdu. Bu uygulamaya dayanarak bazı kimseler sabah namazının vaktinin girmesinden önce ezan okunabilir görüşünü savunmaktadır. Tahâvî ise bu uygulamanın durumunun farklı olduğuna işaret ederek namaz vakti girmeden ezanın okunmasını câiz görmemektedir. Çünkü diğer namazlarda her namaz için okunan ezan namaz vaktinin girmesiyle

<sup>222</sup> Tirmizî, **Tahâret**, 44, 45; İbn Mâce, **Tahâret**, 72;

<sup>223</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 51. Başka örnekler için bkz. C. I, s. 127; C. II, s. 6, 141.

<sup>224</sup> Müslim, **Salât**, 11; Ebû Dâvud, **Salât**, 138; İbn Mâce, **İkâmeti's-Salât ve's-Sünne**, 11; Tirmizî, **Salât**, 120, 121; **Tefsîri'l-Kur'an**, 2; Nesâî, **İftitâh**, 23; Mâlik, **Muvatta**, **Salât**, 9.

<sup>225</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 279-280.

okunmaktadır. Yukarıda zikredilen Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde okunan iki ezan farklı durumlar için okunmuştur. Şöyle ki birinci ezan namaz için değil, başka bir amaçla okunmuş olabilir. Bu durumu araştırdığımızda birinci ezanın insanları sahûra kaldırmak amacıyla okunduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>226</sup>

Her bir nesnenin kendine ait bazı nitelikleri vardır. İçinde bulundurduğu bazı niteliklerden dolayı hakkında hüküm verilen bir şeyin bu niteliklerinin ortadan kalkmasıyla hakkında verilen hükmü de ortadan kalkmış olmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) soğan ve sarımsak yiyen kimselerin mescide gelmelerini yasaklamış olması ve diğer taraftan yemelerine izin vermiş olması birbirinden farklı iki duruma işaret etmektedir. Bazıları Hz. Peygamber'in (s.a.v) söylediği "*Soğan ve sarımsak yiyen mescidlere yaklaşmasın.*"<sup>227</sup> anlamdaki hadislerine dayanarak soğanı ve sarımsak ve bunlara benzer kokulu şeylerin aslen mekrûh görmüşlerdir. Tahâvî ise bu konu ile ilgili ihtilâfı şu şekilde bağdaştırmaktadır: Hz. Peygamber'in (s.a.v) yasaklamış olduğu soğan ve sarımsağın aslen harâm olmasından değil onların içinde bulundukları eziyet verici kokularından dolayı mescidlere gelmek isteyenlere diğer insanlara eziyet vermesinler diye yasakladığını ki bu anlamı destekleyen başka rivâyetlerin de mevcûd olduğunu söylemektedir. Soğan ve sarımsağı pişirdikten sonra ve kokularını giderdikten sonra yiyen kimselerin ise mescide gitmelerinde bir sakıncanın bulunmadığını ifâde etmektedir.<sup>228</sup>

### c. Mekân ve Zaman Farklılığı

Hz. Peygamber (s.a.v) bulunduğu zaman ve mekâna göre hüküm vermiştir. Kendisine farklı kişiler tarafından ve değişik zaman ve mekânlarda yönetilen aynı sorulara çeşitli cevaplar vermiştir. Genelde zaman bakımından aynı konuda, sonra gelen bir hüküm önceki hükmü kaldırmaktadır. Ancak bu, bütün meseleler için geçerli olmayabilir.<sup>229</sup> Aynı olayda ama farklı zamanlarda Hz. Peygamber'in (s.a.v) söylediği bazı hadisler arasında çelişkinin olduğu zannedilmektedir. Mesela; Namazda ellerin nereye kadar kaldırılması gerekir meselesinde bulunan iki muhtelif hadisin farklı zamanda söylenmiş olması, aralarında bulunan ihtilâfı ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki, namaza başlama tekbirinde

<sup>226</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 178-183.

<sup>227</sup> Buhârî, *Ezân*, 160; Müslim, *Mesâcid*, 18; Ebû Dâvud, *Et'ime*, 41; Nesâî, *Mesâcid*, 16; İbn Mâce, *İkâmeti's-Salât ve's-Sünne*, 58.

<sup>228</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 36-41.

<sup>229</sup> Tekineş, a.g.m., s. 206.

ellerin hem omuzlarına kadar<sup>230</sup> hem de kulakların hizasına kadar<sup>231</sup> kaldırmanın sünnet olduğu konusunda rivâyetler bulunmaktadır. Tahâvî bu ihtilâfı gidermek için hadislerin söylendiği zamanı ve vukû‘u bulduğu mekânı araştırmaktadır. Devamında şu rivâyete yer vermektedir. Vâil b. Hucr’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber’in (s.a.v) tekbir alırken ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırdığını, başını rukû‘dan kaldırıncı da, secdeye gidince de böyle yaptığını gördüm. Bir sonraki sene tekrar Rasûlullah’ın (s.a.v) yanına gittim. Ashâbın üzerinde elbiseler ve bornozlar vardı. Bu elbiselerin içinde oldukları halde ellerini kaldırıyorlardı. Bunu naklederken Şerik göğsüne işaret etti. Vâil b. Hucr’in rivâyet ettiği hadis, Hz. Peygamber’in (s.a.v) farklı zamanlarda uyguladığı bu değişik uygulamaları birbiriyle çelişir şekilde yorumlamamak gerektiğini diyen Tahâvî, Rasûlullah’ın (s.a.v) ve ashâbının ellerini omuzlarına kadar kaldırmalarının, ellerinin o vakitte elbiselerinin içersinde bulunduğundan dolayı olduğunu haber vermektedir.<sup>232</sup> Kısaca söylemek gerekirse Tahâvî bu durumdaki hadisleri nesh etmeyerek soğuk zamanlarda ve ellerin elbise içinde bulunduğu zamanlarda ile sıcak ve ellerin serbest olduğu zamanlarda uygulamalar birbiriyle farklıdır ve duruma göre amel etmek gerektiğini söylemektedir.

Mekân farklılığı ile ilgili şöyle bir örnek vermek mümkündür. Abdest bozarken Kible’ye doğru yönelmeyi yasaklayan rivâyetler<sup>233</sup> bulunduğu gibi Kible’ye dönmenin sakıncalı olmadığını bildiren rivâyetler<sup>234</sup> de bulunmaktadır. Bazı âlimler<sup>235</sup> Kible’ye doğru abdest bozmayı yasaklayan rivâyetleri delîl olarak almakta ve her nerede olursa olsun Kible’ye yönelerek abdest bozmanın mekrûh olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Tahâvî bu görüşe katılmayıp bunu şu şekilde açıklamaktadır: Hz. Peygamber’in (s.a.v) bu yasağının, her yerde küçük-büyük abdest bozmak hakkında söz konusu olmayıp özel yerlerde (etrafı açık yerler) söz konusu olması mümkündür. Öyle ise bize göre en uygun olan Kible’ye yönelerek abdest bozmayı mubâh kılan hadisleri onu mekrûh gören hadislerde bulunmayan fazla bir mana içeriyor olarak ele alıp onlara muhâlif olmadığı şeklinde değerlendirmektir. Böylelikle bu hadisler, binalar içersindeki abdest bozmak

<sup>230</sup> Ebû Dâvud, **Salât**, 121; Tirmizî, **Salât**, 65; Dârimî, **Salât**, 32.

<sup>231</sup> Buhârî, **Sıfati’s-Salât**, 2-4, 61; Müslim, **Salât**, 9; Ebû Dâvud, **Salât**, 118-120, 123; İbn Mâce, **İkâmeti’s-Salât ve’s-Sünne**, 15, 72, 78; Tirmizî, **Salât**, 115, 32; Dârimî, **Salât**, 41, 71, 92; Nesâî, **İftitâh**, 1-3, 86, 20, 22, 98; Mâlik, **Muvatta**, **Salât**, 4.

<sup>232</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, C. I, s. 254.

<sup>233</sup> Buhârî, **Salât**, 29; Tirmizî, **Salât**, 6; Nesâî, **Salât**, 20.

<sup>234</sup> Buhârî, **Vudû’**, 12, 14; Müslim, **Tahâret**, 61; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 5; İbn Mâce, **Tahâret**, 18; Dârimî, **Tahâret**, 7.

<sup>235</sup> Aralarında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed bulunmaktadır.

hakkında, ilk hadisler ise etrafı açık, düzlük yerlerdeki abdest bozma hakkında söz konusu olabilir. İmâm Mâlik'in görüşü de budur.<sup>236</sup>

## 2. Nesh

Nesh sözlük anlamında, bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak, nakletmek, silmek, gidermek, hükmünü kaldırmak, geçersiz kılmak, feshetmek, iptal etmek, bozmak, değiştirmek, alıp yerine koymak demektir.<sup>237</sup>

Terim anlamında nesh ile ilgili ise, usûlcüler tarafından farklı tarifler verilmektedir. Neshin genel tanımı ise şöyledir: “*Mevcut şer‘î bir hükmün, aynı konuda daha sonra gelen şer‘î bir hükümle tatbikattan kaldırılmasıdır.* هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر.<sup>238</sup>”

Neshin dört rüknü vardır: 1- Sonra gelen ve önceki nassa hükmünü kaldıran nassa “*nâsîh* -*نَسِيْهٌ*”; 2- Önce gelen ve hükmü kaldırılan nassa “*mensûh* -*مَنْسُوْهٌ*”; 3- yapılan bu işleme “*nesh* -*نَسَى*”; 4- hakkında nesh cârî olan, kendisinden hüküm kaldırılan kişiye “*mensûhun an-hi* -*مَنْسُوْهُنَّ*” denir.

Neshin dört şartı da vardır: 1- Neshedilen hükmün, aslî-aklî bir hüküm olmayıp şer‘î bir hüküm olması; 2- Neshin bir hitâb ile olması; 3- Hükmü kaldırılan hitâbın, bir vakitle kayıtlı olması; 4- Neshedici hitâbın zaman bakımından sonra olması.<sup>239</sup>

Debûsî (v. 430/1038) neshi “*Hükmün süresini beyân etmek*”<sup>240</sup> olarak tanımlamaktadır. Serahsî’ye göre ise nesh: “*Şârî katında, önceki (mensûh) konulan bir hükmün süresini beyân etmek ve bizim katında bu hükmü bir başka hükümle değiştirilmesi*” demek olduğunu ve neshin “*iptâl*” ve “*izâle*” anlamlarına gelebileceğini ifade etmektedir.<sup>241</sup> Bezdevî (v. 483/1090) de Serahsî gibi neshi “*Şârî katında hükmün beyân edilmesi, bizim katında ise hükmün bir başka hükümle değiştirilmesi*”<sup>242</sup> olarak zikretmektedir.

Nesh dört çeşittir: 1- Tilâveti ve hükmün nesh edilmesi; 2- Tilâveti devam etmekle beraber yalnızca hükmün nesh edilmesi; 3- Hükmü devam etmekle beraber, yalnızca

<sup>236</sup> Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, C. IV, s. 34-35.

<sup>237</sup> İbn Manzûr, a.g.e., C. III, s. 61-62.

<sup>238</sup> Abdullah Kahraman, a.g.e., s. 309.

<sup>239</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 323; Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Yûnus Apaydın, C. 2, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, s. 206-207.

<sup>240</sup> Debûsî, a.g.e., s. 235.

<sup>241</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 54.

<sup>242</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 300-301.



tilâvetin nesh edilmesi ve 4- Hükümün aslı kalmasıyla beraber sadece bir vasfi nesh edilmesi.<sup>243</sup>

Her ne kadar bazı kimseler – ki sayısı azdır – tarafından neshin vukû‘u inkâr edildiyse de İslâm âlimlerin çoğunluğu tarafından hem nehiyde hem de emirde neshin aklen ve sem‘an (nass ve icma‘) vukû‘una delâlet etmektedir.<sup>244</sup> Kible’ye yönelmek hususunda Beytu’l-Makdis’ten Ka‘be’ye doğru yönün değişmesi, zinanın cezası eziyet ve hapis iken seksen değnek vurma şekline değişmesi ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) şeriatı, önceki şeriatları kaldırması, neshin cevâzına delâlet eden birer delîldir.<sup>245</sup>

Bazıları<sup>246</sup> nassa üzerine ziyâdeyi nesh olarak kabul ederken diğerleri ziyâdeyi nesh olarak görmemektedir.<sup>247</sup> Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.v) sözü, nesh değil beyân ve umûmun tahsîsi olur. Zaten Rasûlullah’ın (s.a.v) sözü nassın üzerine bir ziyâde değil ondan bir eksiltmedir.<sup>248</sup>

Kitâbın hem Kitâp hem sünnet<sup>249</sup> ile, sünnetin<sup>250</sup> de hem sünnet ve hem Kitâp ile neshi câizdir.<sup>251</sup> Çünkü her ikisi de Allah katındandır ve neshin gerçekleşmesi için nâsîh ile mensûhun aynı cinsten olması da şart değildir. Bunun vukû‘una hem aklî hem de naklî delîller delâlet etmektedir.<sup>252</sup> Kitâb’ın Kitâp ile ve sünnetin sünnet ile neshi konusunda âlimler arasında ihtilâf yoktur.<sup>253</sup> Ancak Kitâp ve mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile nesh edilmesi, aklî ve hissî, itikâdla ilişkisi olan aslî hükümlerde ve gelecek zamana izâfe edilse bile haberlerde nesh câiz olmaz.<sup>254</sup>

Her ne kadar bazı Hanefî âlimleri icma‘ ile neshin sabit olabileceğini söylemişlerse de çoğunluğuna göre icma‘ ile nesh olmaz.<sup>255</sup> Ne icma‘ Kur’an’ın ve sünnetin nassını ne de

<sup>243</sup> Debûsî, a.g.e., s. 231; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 78; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 355-356; İbnu’l-Emin Mahmûd Esad, **Fıkıh Usûlü**, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 176-177.

<sup>244</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 54; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 301-302.

<sup>245</sup> Debûsî, a.g.e., s. 228; Gazzâlî, a.g.e., C. II, s. 189; Esad, a.g.e., s. 174.

<sup>246</sup> Debûsî, a.g.e., s. 232-133; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 82-83; Esad, a.g.e., s. 177. Genelde bunlar Hanefî âlimleridir

<sup>247</sup> Gazzâlî, a.g.e., C. II, s. 199-203. Şâfiî âlimlerinden Gazzâlî bu görüştedir.

<sup>248</sup> Gazzâlî, a.g.e., C. II, s. 202.

<sup>249</sup> Burada sünnetten kastımız, mütevâtir ve meşhûr derecesinde olan sünnetlerdir. Çünkü ahad bir haber Kur’an’ı veya mütevâtir ya da meşhûr bir sünneti nesh etmez. Serahsî, a.g.e., C. II, s. 76-77.

<sup>250</sup> Burada sünnetten kastımız mütevâtir meşhûr sünnettir. Yani mütevâtir sünnet ancak mütevâtir veya Kur’an ya da meşhûr sünnet ile neshedilir. Ahâd haber ise kendisinden daha güçlü olan Kur’an, mütevâtir ve meşhûr gibi bir delil ile neshedilir.

<sup>251</sup> Debûsî, a.g.e., s. 239-246; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 67; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 300-301; Esad, a.g.e., s. 175.

<sup>252</sup> Gazzâlî, a.g.e., C. II, s. 211.

<sup>253</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 66.

<sup>254</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 59; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 312-313; Esad, a.g.e., s. 174-175.

<sup>255</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 66; Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 333.

Kur' an ve sünnetin nassı icma'ı neshedebilir.<sup>256</sup> Çünkü vahyin kesilmesinden sonra nesh yoktur.<sup>257</sup> Bir hükmün icma' ile nesh edildiği söylendiğinde, burada icma'ın fonksiyonu vahyin nüzülü sırasında Kitâp veya Sünnet bir nâsihin varlığını göstermekten ibarettir.<sup>258</sup> İcma', nâsih ve mensûh olmaz. Yani icma' hiçbir şeyi nesh edemediği gibi, hiçbir şey ile de nesh edilemez. Ancak İsbâ b. Ebân'a göre İcma', diğer bir icma' ile nesh edilebilir görüşünü savunmaktadır. Çünkü ona göre icma' bir maslahattan dolayı oluşmuş olması ve daha sonra da bu maslahatın değişmesiyle başka bir icma'ın onu feshetmesi mümkündür.<sup>259</sup>

Mütevâtir kesin nassın gerek celî gerekse hafî olsun, zan ve ictihâd ile bilinen kıyas ile neshi câiz değildir. Aynı şekilde de kıyasın bir başka kıyas ile neshi de câiz değildir.<sup>260</sup> Bu görüş cumhûra aittir.<sup>261</sup> Kıyas da icma' gibi ne nâsih ne de mensûh olur. Zira kıyas hükmü ispât edici değil, hükmü ortaya çıkarıcıdır.<sup>262</sup>

“‘Şu hükmü neshettim’ dediğini Hz. Peygamber'den (s.a.v) duydum” demedikçe, sahâbînün “şu hüküm neshedildi” demesiyle hiçbir hüküm neshedilemez.<sup>263</sup>

Hanefî âlimleri, deliller arasında görülen teâruzu giderme yöntemlerini sıralarken birinci sırada neshi zikretmektedirler. Neshin mümkün olmadığı durumunda tercihe, tercih de mümkün olmazsa cem'e yönelmektedir. Bu yöntemlerle teâruz giderilemezse, tesâkuta gitmektedirler.

Nesh hakkında bu muhtasar bilgiler verdikten sonra Tahâvî'nin nesh anlayışına ve kullanımına geçebiliriz.

Yukarıda belirtildiği üzere Tahâvî neshi kabul etmekte ve birçok yerde kullanmaktadır.<sup>264</sup> Muteâriz hadisleri bütünlük içerisinde değerlendirmeye çalışan Tahâvî, herhangi bir delîle dayanmaya nesh çeşitlerini kabul etmemektedir.<sup>265</sup> Ona göre neshin geçerli olabilmesi için neshe delâlet edecek kesin bir karînenin bulunması gerekir.<sup>266</sup> Tahâvî neshin tespiti için şu kriterlere başvurmuştur:

<sup>256</sup> Abdülkerîm Zeydân, **Fıkıh Usûlü**, çev. Ruhi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 365.

<sup>257</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 66.

<sup>258</sup> Gazzâlî, a.g.e., C. II, s. 214.

<sup>259</sup> Esad, a.g.e., s. 175.

<sup>260</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 331; Zeydân, a.g.e., s. 365.

<sup>261</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 66; Gazzâlî, a.g.e., C. II, s. 215.

<sup>262</sup> Esad, a.g.e., s. 175.

<sup>263</sup> Gazzâlî, a.g.e., C. II, s. 218.

<sup>264</sup> Tahâvî, **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, C. I, s. 90, 115-118, 132, 135, 137, 223, 241, 242, 292, 297, 298, 300, 305, 306, 318, 319, 379, C. II, s. 15, 16, 21, 22, 83, 84.

<sup>265</sup> Tahâvî, **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, C. I, s. 86, 115, 297.

<sup>266</sup> Tahâvî, **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, C. IV, s. 35.

### **a. Neshe Delâlet Edecek Bir Defilin Bulunması**

Ateşin temas ettiği şeylerden ötürü abdesti gerektirdiğine dair rivâyet edilen hadisler ile Hz. Peygamber'in (s.a.v) ateşte pişirilen şeyleri yiyip abdest almadığına dair gelen rivâyetler birbiriyle teâruz içindedir. Bu haberlerin hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu öğrenmek isteyen Tahâvî, buna delâlet eden başka rivâyetlerin olup olmadığını araştırmaktadır. İncelemeden sonra İbn Ebî Dâvud, Ebû Ümeyye ile Ebû Zera' ed-Dimeşkî'nin Câbir b. Abdillâh'tan Hz. Peygamber'in (s.a.v) hem abdest aldığını hem almadığını, fakat en son yaptığı şey abdest almadığını rivâyet etmektedir. Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği diğer bir hadis de Hz. Peygamber'in (s.a.v) ateşte pişen bir et parçası yedikten sonra abdest almadığıdır. İşte bu deliller, ateşten ötürü abdest gerekir diyen hadislerin mensûh ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) daha sonra pişirilen et yemesine rağmen abdest almamasını rivâyet edilen hadislerin nâsıh olduklarını göstermektedir.<sup>267</sup>

### **b. Sahâbe Uygulamalarının Neshe Delâlet Etmesi**

Tahâvî'ye göre neshe delâlet eden diğer bir karîne de sahâbenin uygulamalarıdır. Tahâvî ateşten ötürü abdest gerekir diyen hadislerin mensûh olduklarını gösteren karînenin sahâbe uygulamaları olduğunu göstermektedir. Birçok sahâbenin pişirilmiş et yiyip ve abdest almadan namaz kıldıklarına dair rivâyetler bulunmaktadır. Çünkü sahâbîler de Hz. Peygamber'in (s.a.v) hangisinin öncesinden hangisinin sonrasında yaptığını en iyi bilen kimselerdir.<sup>268</sup>

### **c. Sahâbînin Rivâyet Ettiği Hadis İle Amel Etmeyi Terketmesi**

Namazda rukû'a giderken ve kalkarken eller kaldırılır rivâyetini nakleden İbn Ömer daha sonra bu ameli terkedip ellerini kaldırmaması bu hükmün mensûh olduğunu göstermektedir. Çünkü bir sahâbînin önceden yaptığı bir ameli daha sonra terketmesi, o amelin mensûh olduğuna delâlet etmektedir.<sup>269</sup>

<sup>267</sup> Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, C. I, s. 85-86. Başka örnekler için bkz. C. I, s. 115, 242, 318.

<sup>268</sup> Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, C. I, s. 86-90. Başka örnekler için bkz. C. I, s. 116-117, 318.

<sup>269</sup> Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, C. I, s. 292.

#### d. Râvînin Neshe Delâlet Edecek İfadelerde Bulunması

Rukû‘a gidildiğinde ellerin dizler üzerinde mi yoksa biraz yukarısında olması konusunda muteâriz hadisler bulunmaktadır. Bazı hadisler eller dizlerin üzerinde konur derken diğerler dizlerin biraz yukarısında konur demektedir. Bu rivâyetlerin hangilerinin önce hangilerinin sonra olduğunu araştıran Tahâvî, Mus‘ab b. Sa‘d’ın bu konuda rivâyet ettiği şu habere yer vermektedir: Ben babamın yanında namaza durdum ve rukû‘a gidince ellerimi dizlerin biraz yukarısına koydum. Babam bunu görünce ellerime vurdu ve şöyle dedi: “Ey yavrucuğum! Biz de öncesinden aynısını yapardık ama daha sonra bundan nehyedildik ve elleri dizlerin üzerine koymakla emredildik.”<sup>270</sup>

#### e. Âyetin Bir Sünnetin Nesh Olduğuna Delâlet Etmesi

Sahâbîler öncesinden rukû‘ ve secdelerde dua yaparken “*Yüce Rabbinin adını tesbih et*”<sup>271</sup> âyeti inince secdelerdeki dualardan vazgeçmiş ve sadece Allah’ın o yüce adını tesbih etmişlerdir. Yine “*Öyleyse Ulu Rabbinin adını tesbih et*”<sup>272</sup> âyeti inince rukû‘larda sadece Allah’ın o Ulu adını tesbîh etmişlerdir. Bu örnek Kur’an’ın sünneti nesh ettiğine de delâlet etmektedir.<sup>273</sup>

### 3. Tercîh

Arapça “الترجیح” (r c h) kökünden türeyen tercîh “الترجیح” kelimesi tefil babında masdardır. Sözlük anlamı, bir şeyi diğerine yeğlemek, yeğ tutmak, tercîh etmek, bir şeyi diğerinden üstün tutmak, galip getirmek, takviye etmek, bir şeyin daha ağır olduğunu düşünmektir.<sup>274</sup>

İstilah anlamında ise tercîh, teâruz eden iki şeyden (delîl) birinin diğerinden kuvvetli olduğunu beyân etmek.<sup>275</sup> Diğer bir tanıma göre ise tercîh, “teâruz halinde bulunan delîllerden birini, ihtivâ ettiği tercîh ettirici sebebe dayanarak tercîh etmek ve diğerini terk etmektir”.<sup>276</sup> Muhaddislere ve cumhûra göre, cem‘ ve te’lif ve nesh mümkün olmadığı durumlarda tercîhe başvurulmaktadır. Hanefiler ise, teâruz eden iki delîl arasında

<sup>270</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 297.

<sup>271</sup> Âlâ, 87/1.

<sup>272</sup> Vâkıa, 56/74.

<sup>273</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. I, s. 306.

<sup>274</sup> İbn Manzûr, a.g.e., C. II, 445-446.

<sup>275</sup> Esad, s. 243.

<sup>276</sup> Abdullah Kahraman, a.g.e., s. 315.

hangisinin önce hangisinin sonra geldiği bilinmediği durumlarda yani nesh mümkün olmadığına tercihe gidilmektedir.

Teâruz eden deliller söz konusu olduğunda tercih yöntemi kullanılarak râcih nass ile amel edilip edilmeyeceği konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf vardır.<sup>277</sup> Bazıları tercih zann ifâde eder ve zann ile amel olmaz diye tercih yöntemini kabul etmezken, cumhûr tercih ile amel etmek câizdir, çünkü sahâbenin bu konuda icma‘ ettiğini söylemektedir.<sup>278</sup> Sahâbe ve onlardan sonra gelen mu‘teber kimseler, Hz. Aişe’nin rivâyet ettiği “İki uzvun birleşmesiyle gusûl gerektirir” haberi, “su sudandır” haberine takdîm (tercih) etmişlerdir. Aynı şekilde Rasûlullah’ın (s.a.v) hanımlarının anlattıkları “Hz. Peygamber (s.a.v) cünub sabahladığı halde oruç tutardı” haberi, Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği “Cünublu olarak sabahlayan kimsenin orucu yoktur” hadisine tercih edilmiştir.<sup>279</sup>

Tercihin şartları: 1- İki delil arasında teâruzun gerçekleşmesi. Teâruz yoksa tercih de yoktur. 2- Deliller arasında olması. Davalarda tercih olmaz.<sup>280</sup> 3- Teâruz kabul edecek deliller olması. İki katî nass veya bir katî ve bir zannî nass arasında tercih olmaz. 4- Delil bakımından eşit olması. Kitâp ve haber-i vâhid ile, mütevâtir ve meşhûr haber ile ahâd haber arasında tercih yapılmaz. 5- İki delilden her birisiyle amel edilmeyecek durumda olması. Amel mümkün olduğunda tercihe gerek yoktur. 6- Nesh olmaması. Nesh mümkün olduğunda tercih düşer.<sup>281</sup>

Tercihin mahalli (konusu) ancak zannî delillerde mümkündür. Teâruz eden iki katî delil bulunursa, tarihi bilinirse evvela neshe gidilir. Neshin mümkün olmadığı durumlarda ise, teâruz ya bir başka delil ile giderilir ya da tevakkûf yapılır.<sup>282</sup>

Usûlcüler, teâruz eden deliller arasında tercih yaparken nassları dört yönden değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar.<sup>283</sup> a) Metin yönünden nass zahire, müfesser nassa, muhkem her üçüne (zâhir, müfesser ve nassa), ibarenin delâleti işâretin delâletine, hakikat mecâza, mecâz müştereke, sârih kinâyeye, hâfî müşkile, hâss âmma, mukayyed mutlaka,

<sup>277</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. IV, s. 131.

<sup>278</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. IV, s. 131-132; İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 212; Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Ma‘rife, Beyrût-Lübnân, ts., s. 273.

<sup>279</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. IV, s. 132.

<sup>280</sup> Serahsî, a.g.e., C. II, s. 250.

<sup>281</sup> Uveyyid, a.g.e., s. 87-89.

<sup>282</sup> Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. IV, s. 132-133.

<sup>283</sup> Şevkânî, a.g.e., s. 276; İzmirli, a.g.e., s. 212; Esad, a.g.e., s. 243; Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, s. 198.

mefhûmu muvâfakât mefhûmu muhâlefete tercih edilir.<sup>284</sup> b) Sened yönünden râvîsi çok olan az olana, râvîsi hafıza bakımından güçlü olan zayıf olana, fıkıh ehli olan olmayana, ahlâk ve takvalı olan olamayana tercih edilir.<sup>285</sup> c) Hüküm yönünden vucûb nedbe, harâm ibâh, nedbe ve kerâhete, ispât eden nefy edene tercih edilir.<sup>286</sup> d) Emr-i hariç (dış etken) yönünden başka bir delil ile desteklenen başka hiçbir delile desteklenmeyene, Medîne halkının ameline uygun olan olmayana, dört halife ameline uygun olan olmayana, kıyasa uygun olan olmayana, hadis ilmini daha iyi bilen bilmeyene, geliş sebebi bilinen bilinmeyene tercih edilir.<sup>287</sup>

Tahâvî'nin teâruzı gidermede başvurduğu yöntemlerinden biri diğeri de tercihtir. Diğer yöntemlerine göre Tahâvî, tercih yöntemini daha az kullanmaktadır. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Tahâvî'nin temel gayesi, teâruz ettikleri düşünülen hadislerin hepsi ile amel etmektedir. Bununla birlikte ara sıra, tercih yöntemine yönelmekte ve bazı meselelerde iki hadisten birini tercih ederek diğeri terketmektedir. Tahâvî'nin teâruz eden hadisler arasında tercih yaparken ne gibi kriterler kullandığına bakıldığında, incelediğimiz kadarıyla şu tercih sebepleri söylemek mümkündür:

### **a. Metin İle İlgili Tercih Sebepleri**

#### **(1). Hadisin anlamının ittifaka hamledilmesi**

Hadislerin manaları üzerinde çokça duran Tahâvî, hadislerin anlamlarının tezâda değil ittifaka hamledilmesi kriterini, tercih sebebi olarak görmektedir. Nitekim Tahâvî incelemekte olduğumuz kitabının birçok yerinde hadisin iki veya daha fazla anlama gelme ihtimali bulunması durumunda ittifaka uygun olan anlamını tercih etmektedir.

Akşam namazında ne okunacağı konusunda Tahâvî şu ifâdelere yer vermektedir: Eğer biz, Cübeyr b. Mut'im'in rivâyet ettiği hadisi bize muhâlif olan kimsenin yorumladığı

<sup>284</sup> Abdullah Kahraman, a.g.e., s. 315; Zeydân, a.g.e., s. 367-371. Ayrıca bkz. Esad, a.g.e., s. 243-244; İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 212; Şevkânî, a.g.e., s. 278-279.

<sup>285</sup> İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 212; Esad, a.g.e., s. 245-246; Abdullah Kahraman, a.g.e., s. 315. Şevkânî sened yönünden tercih sebepleri arasında 42 tane sebep saymış ve bunlardan daha fazla olduğunu ifade etmiştir. Şevkânî, a.g.e., s. 276-278.

<sup>286</sup> İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 212-213; Abdullah Kahraman, a.g.e., s. 316; Şevkânî, a.g.e., s. 279; Esad, a.g.e., s. 246.

<sup>287</sup> Şevkânî, a.g.e., s. 279-280; Esad, a.g.e., s. 246. Ayrıca tercih yöntemi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Berzencî, a.g.e., 121-329.

şekilde yorumlayacak olursak, bu hadis ile Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadisle çelişmiş olur. Bizim söz ettiğimiz şekilde yorumlayacak olursak hadisler çelişmemiş olur.<sup>288</sup>

Diğer bir örnek ise şöyledir: Bizim Ebû Vâil'den iki selam vermeye dair naklettiğimiz rivâyet sahîh olup ne senedinde ne de metninde ona herhangi olumsuz bir müdahale olmamıştır ve bu rukû' ve secdesi olan namazlardaki selam hakkındadır. Ebû Vâil'in, Amr b. Murre yoluyla nakledilen hadiste bir defa selam vermektен kastı ise, sadece tekbir ile kılınan namaz (cenaze namazı) hakkındadır. Çünkü aralarında İbrahim'in de bulunduğu Kûfelilerden bir topluluk, kıldıkları cenaze namazlarında gizlice bir defa selam verip diğer namazlarında ise iki selam vermektedir. İşte bu konuda Ebû Vâil yoluyla gelen hadisin anlamı bize göre böyledir. Bu sebeple bu konuda ondan nakledilen rivâyetin de buna göre yorumlanması daha uygundur. Böylelikle ondan gelen rivâyetler birbirleriyle çelişmemiş olur.<sup>289</sup>

Bir başka yerde ise Tahâvî şöyle demektedir: Abdullah b. Şakîk'in rivâyet ettiği Hz. Aişe'ye Rasûlullah'ın (s.a.v) gece kıldığı nâfile namazına dair sor sormuştum. Kendisi bana şu şekilde cevap vermişti: Hz. Peygamber (s.a.v) insanlara yatsı namazını kıldırdıktan sonra odama girer ve iki rekât namaz kılar. Geceleyin aralarında vitir de olmak üzere dokuz rekât namaz kılar. Tan yeri ağarınca ise odamda iki rekât kılar sonra mescide çıkıp insanlara sabah namazını kıldırırdı. Bu hadiste, Hz. Peygamber'in (s.a.v) yatsı namazını kıldırdıktan sonra evine girdiğinde iki rekât, geceleyin vitir ile birlikte dokuz rekât namaz kıldığı belirtilmektedir. Bize göre Sa'd b. Hişâm'ın Hz. Aişe'den rivâyet ettiği, onun Rasûlullah'ın (s.a.v) gece namazına kısa tuttuğu iki rekât ile başlardı ifâdesi, uzatmadan kıldığı iki rekâtın dışındaki dokuz rekât hakkındadır. Abdullah b. Şakîk'in rivâyet ettiği bu hadisin manasını bu anlamda yorumlamamızın sebebi, onun hadisi ile Sa'd b. Hişâm'ın rivâyet ettiği hadisin birbiriyle ittifak etmeleri ve çelişmemeleri içindir.<sup>290</sup>

Diğer bir yerde ise şu ifâdelere yer vermektedir: Bu sahîh bir mana olup ve rivâyetlerin yorumlandığı en uygun anlam da budur ki diğer rivâyetler çelişmesin.<sup>291</sup>

<sup>288</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 278.

<sup>289</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 353.

<sup>290</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 365.

<sup>291</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, C. I, s. 119, 149.

## **(2). Hadisle amel edilmesi**

Tercih sebepleri arasında hadisle amel edilmiş olması sebebi de geçmektedir. Tahâvî de teâruz olduğu sanılan hadislerin arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırırken hadisle amel edilmiş olmasının olmayanıkinden tercih edilebileceğini söylemektedir. Nitekim oruç tutmak isteyen kimsenin fecrin doğduktan sonra niyet edip edemeyeceği konusunda Tahâvî şöyle buyurmaktadır: Kişinin fecrin doğduktan sonra niyet ederek oruç tutması, nafilâ oruç hakkındadır. Sahâbenin birçoğu de bu şekilde amel etmişlerdir.<sup>292</sup>

## **(3). Hadisin aklî delillere uygun olması**

Tahâvî'nin teâruz eden hadisler arasında tercih yaparken başvurduğu diğer bir kriter de hadislerin aklî delillere uygun olmasıdır. Nitekim teâruz eden hadisleri çözümlerken onları evvelâ bir bütünlük içerisinde ve naklî delillere dayanarak cem' etmeye çalışan Tahâvî hadislerin cem' veya nesh edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda ise, aklî delillere uygun olan hadisleri tercih etmektedir. Bununla ilgili Tahâvî şu ifâdelere yer vermektedir: "Bir hükümde hadisler birbiriyle çeliştiğinde, Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilmiş ve bu hükmünü delâlet edecek bir rivâyet bulunmadığı durumlarda nazara (aklî istinbât) itibâr ederiz."<sup>293</sup>

## **(4). Lafzında ihtilâf bulunmayan hadisin ihtilâf bulunana tercih edilmesi**

İki hadis arasında teâruzun bulunması durumunda ve bir hadisin lafzında ihtilâf bulunup diğerininde ise ihtilâf bulunmazsa Tahâvî, lafzında ihtilâf bulunmayan hadisi tercih etmektedir.<sup>294</sup>

### **b. İsnâd ile ilgili Tercih Sebepleri**

#### **(1). Hadisin tarik çokluğuyla gelmiş olması**

Bir hadisin birçok yoluyla gelmiş olması, Tahâvî'de tercih sebebidir. Nitekim kulakların önü yüzün hükmüne, arkası ise başın hükmüne dâhildir görüşünü savunan bazı âlimlerin rivâyetlerini zikrettikten sonra Tahâvî, kulakların hükmü başına hükmüne dâhil olduğuna ile ilgili gelen rivâyetlerin tariki öncekinden daha çok olduğu için ikinci görüşü

<sup>292</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. II, s. 109.

<sup>293</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 67.

<sup>294</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 259.



tercîh etmektedir.<sup>295</sup> Bununla yetinmeyerek Tahâvî, kendi görüşünü kuvvetlendirmek için kıyasa ve sahâbe kavline de başvurmuştur. Devamında şöyle demektedir: Kadının yüzü harâm değildir ama kulakları harâmıdır, öyle ise abdest de alırken de kulakların yüzün hükmüne değil, başın hükmüne dâhil olması gerekir. Sahâbenin uygulamaları ve sözleri de bu doğrultuda olduğunu diyerek hadisler arasında tercîhte bulunmaktadır.<sup>296</sup>

Bir başka yerde Tahâvî, garîb kalan bir hadisi karşısında tarik çokluğuyla gelen hadisi tercîh etmektedir.<sup>297</sup>

## (2). İsnâdın muttasıl ve sahîh olması

Tahâvî isnâd ve râvîler üzerinde fazla durmamaktadır. Çünkü ona hadislerin arasında çelişmenin mümkün olamayacağıdır ve onun temel amacı ise hadis metinlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Buna rağmen zaman zaman isnâdın muttasıl ve sahîh olup olmamasına bakarak hadisleri tercîh etmektedir. Şu örnekte Tahâvî bunu açıkla söylemektedir: Mulâzim b. Amr'ın hadisi, sahîh ve senedi sağlam olup ne senedinde ne de metninde bir tutarsızlık vardır. Öyle ise bu hadisi tercîh etmek, senedleri bakımından içinde tutarsızlık bulunan diğer hadislerle göre daha evlâdır.<sup>298</sup>

Bir başka örnekte ise Tahâvî şöyle demektedir: Bazıları cenazenin önünde yürümenin, arkasında yürümekten daha faziletli olduğu görüşünü kabul etmektedir. Delîl olarak aldıkları hadislerin mevkûf olduğunu belirten Tahâvî, kendi görüşünü delîllendirmek için kullandığı hadisin ise merfû' olduğundan merfû' hadisi tercîh etmektedir.<sup>299</sup>

Diğer bir örnekte ise Tahâvî şu ifâdelere yer vermektedir: Ebû Humeyd'in hadisinin aslı şöyledir. Burada oturuştan, ancak Vâil yoluyla gelen hadiste söz edildiği gibi söz edilmektedir. Muhammed b. Amr'ın rivâyet ettiği şekil ise bilinen (ma'rûf) bir hadis olmadığı gibi, bize göre Ebû Humeyd'den muttasıl olarak gelmiş değildir. Çünkü onun rivâyet ettiği hadiste, Ebû Humeyd ve Ebû Katâde ile bir arada bulunduğu belirtilmektedir. Oysa Katâde'nin vefâtı bunda çok öncedir. Çünkü Katâde, Hz. Alî ile birlikte savaşırken şehit düşmüş ve onun (cenâze) namazını Alî kıldırmıştır. Hiç Muhammed b. Amr b.

<sup>295</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 40.

<sup>296</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 40. Daha fazla bilgi için bkz. C. I, s. 287, 453, 494, 496, 503, 516, 535, 561, 593, 600, 603, 607; C. II, s. 41, 52, 53, 68, 108, 167, 175, 179.

<sup>297</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 54.

<sup>298</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 98.

<sup>299</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. II, s. 10-11.

Ata'nın yaşı bunları görmeye uygun mudur? Ebû Humeyd'den muttasıl senedle gelen rivâyet, Vâil'in naklettiği rivâyette uygun olduğuna göre, o halde bu doğrultuda görüş sabit olur ve ona muhalif görüşleri kabul etmek câiz olmaz.<sup>300</sup>

İsnadın sahîh olanın sahîh olmayandan tercih edileceğine dair Tahâvî şöyle bir ifade bulunmaktadır: Bu hadisin rivâyet yolunun mustakîm oluşu ve geliş sıhhatinin diğer hadisin gelişinden üstün olması kabul edilmeye daha layıktır.<sup>301</sup>

#### 4. Tesâkut ve Terk

Tesâkut, “cem‘ ve te’lif yoluyla uzlaştırılmayan delillerle amel edilmemesidir.” Muctehid, nesh, tercih, cem‘ ve te’lif yöntemleriyle nasların arasında görülen teâruzı gideremediği takdirde bunları delil olarak kullanmaktan vazgeçer ve bunlardan daha alt derecede bulunan bir başka delil ile hüküm verir.<sup>302</sup>

Şâfî, Mâlikî ve Hanbelîler, Muhaddisler ve Zâhirîler cem‘, tercih ve nesh yöntemleriyle teâruzı gidermek mümkün olmadığında tevakkuf, tesâkut veya tahyîr yoluna gitmektedirler.<sup>303</sup> Şah Veliyyullah ve Hallâf gibi bazı âlimler, tevakkuf ve tesâkutun uygulamada hemen hemen hiç yeri olmayan farazî bir çözüm olduğu kanaatindedirler.<sup>304</sup> Hanefîler, tevakkuf yerine delillerin tesâkutuna hükmetmişlerdir.<sup>305</sup> Onlara göre teâruzun bu yollarla giderilemediği durumlarda *takrîrû'l-usûl/ (ibkâu mâ kâne alâ mâ kâne)* kuralı işletilir.<sup>306</sup>

Örneğin; iki âyet arasında teâruz görülür de teâruzı giderilemezse, âyetler terk edilir ve daha alt derecedeki sünnete başvurulur. Uzlaştırılmayan deliller sünnet ise, bunlar terk edilir ve bir alt seviyedeki sahâbe kavli veya kıyasa başvurulur. Örneğin şu iki hadis arasında böyle bir teâruz vardır:

<sup>300</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 338.

<sup>301</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, C. I, s. 259.

<sup>302</sup> Abdullah Kahraman, a.g.e., s. 319.

<sup>303</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, C. I, Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire, ts., s. 158, 166-168; Sehâvî, a.g.e., s. 84.

<sup>304</sup> Dihlevî, *Hüccetullah el-Bâliğa*, thk. Es-Seyyid Sâbik, Dâru'l-Kutubi'l-Hadisiyye, Kâhire, ts., s. 294; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 4. b., Matbaatu'n-Nasr, Kâhire, 1950, s. 274.

<sup>305</sup> Serahsî, a.g.s., C. II, s. 13; Leknevî, a.g.e., C. II, s. 236.

<sup>306</sup> Bunun örneği eşeğin artığı meselesidir. Eşeğin artığının temiz mi, necis mi olduğu konusunda hadisler, sahâbe sözleri ve kıyaslar teâruz ettiği için mesele olduğu gibi, yani şüpheli/müşkil olarak bırakılmış ve şöyle denmiştir: Aslı itibâriyle temiz olduğu bilinen su eşeğin artığıyla pis olmaz; zira temizlik kesindir, ama eşeğin artığının temiz mi pis mi olduğu şüphelidir. Şek ile yakın zâil olmaz. Diğer yandan aynı gerekçeyle eşeğin artığının bulaştığı su ile hades kesin olarak giderilemediği için böyle bir su ile alınan abdestten sonra bir de teyemmüm alınması gerekir. Bir diğer anlatımla eşeğin artığı olan su müşkil olduğu için hüküm de müşkil bırakılmamış böyle bir durumda hüküm, bu su ile abdest almak ama ayrıca teyemmüm almak olarak belirlenmiştir. Abdulazîz Buhârî, a.g.e., C. III, s. 177-178.

Nu'mân b. Beşîr'in rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) güneş tutulması esnasında kılınan namazı yani kûsûf namazı diğer namazlar gibi bir rukû' ve iki secde ile kılmıştır. Fakat Hz. Aişe'den nakledilen bir başka habere göre Rasûlullah (s.a.v) bu namazı diğer namazlar gibi değil, dört rukû' ve dört secde ile ve iki rekât olarak kılmıştır.<sup>307</sup> Görüldüğü üzere bu iki hadis rukû' ve secde konusunda birbirleriyle çelişmektedir. Bunların tarih olarak hangisinin önce ve hangisinin sonra geldiği de bilinmediğinden nesh ile çelişki ortadan kaldırılamamaktadır. Cem' ve te'lif için de birinin diğerine üstün kılacak bir amel de yoktur. Bunun için Hanefiler her ikisi ile amel etmemiş, kıyasa başvurarak kûsûf namazının da diğer namazlar gibi tek rukû' ve iki secde ile kılınacağına hüküm vermişleridir.<sup>308</sup>

Tahâvî'nin incelemekte olduğumuz eserinde cem' ve te'lif, nesh ve tercih yöntemleriyle deliller arasındaki ihtilâfını gideremediği bazı meselelerde nadir de olsa bazen tesâkuta başvurduğu görülmektedir. Tahâvî tesâkuta ancak delillerin arasında bulunan ihtilâfı giderecek bir karînenin bulunmadığında yönelmektedir. Tesâkut, meseleyi çözümsüz bırakmak değil, aslî olan Kur'an ve sünnet delilleriyle ihtilâfı giderilemeyeceği meselelerde tâlî bir delîle başvurarak o mesele hakkında hüküm vermek demektir. Tahâvî'nin arasında bulunan teâruzu ortadan kaldırmak için aslî delilleriyle gideremediğinde o meseleyi çözmek için ne gibi yöntemlere başvurduğuna bakıldığında kendi ifâdeleriyle "nazar"a (النظر) (akla, kıyas) ve "üzerinde ittifak edilen asıl"a (الاصل المتفق عليه) itibâr ettiği görülmektedir. Nitekim iki kişinin biri ezanı diğeri ikameti okuması meselesinde muhtelif iki hadis bulunmaktadır. Bir rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuşlardır: "Kim ezanı okursa o ikâmet getirir"<sup>309</sup> Diğer rivâyet ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) Bilâl Habeşî'den ezan okumasını istedi, ezanın bitiminde ise Abdullah'a ikâmet getirmesini emretti.<sup>310</sup> Bu konuda iki hadisten hangisinin daha doğru olduğuna delâlet edecek bir karîne bulamayan Tahâvî şöyle buyurmaktadır: "İki hadis birbiriyle çelişince, hangisinin daha doğru olduğunu tespit etmek için bu hususun hükmünü aklî düşünme (nazar) yoluyla araştırırız. Bu durumu araştırdığımızda iki kişinin aynı ezanı

<sup>307</sup> Müslim, **Kûsûf**, 2, 5; İbn Mâce, **İkâmeti's-Salâti ve's-Sünne**, 152.

<sup>308</sup> Abdullah Kahraman, a.g.e., s. 319-320.

<sup>309</sup> Ebû Dâvud, **Salât**, 30; Tirmizî, **Salât**, 32; İbn Mâce, **Ezân ve Sünnet**, 3; Ahmed, **Müsned**, C. IV, s. 169; Beyhakî, **Sünenü'l-Kübrâ**, C. I, s. 399.

<sup>310</sup> Ebû Dâvud, **Salât**, 30.

okuyarak birinin bir kısmı diğerinin kalan kısmı okuyarak câiz olmadığı konusunda ittifak edilen esas olduğunu gördük.”<sup>311</sup>

İnsanın artığı meselesinde muhtelif rivâyetler bulunmaktadır. Bazı rivâyetlerin bir kişinin bıraktığı su artığı ile gusül alınmasını men ederken diğer rivâyetler<sup>312</sup> ona cevâz vermektedir.<sup>313</sup> Bu muhtelif rivâyelerin hangilerinin daha sahîh olduğuna delâlet edecek bir delîl bulamayan Tahâvî, “Bu konuda rivâyetler birbirleriyle çelişmektedir. Bu durumda biz hangilerin daha doğru olduğunu çıkarmak tespit etmek için ‘nazar’a başvururuz. Araştırdıktan sonra da üzerinde ittifak edilen esasın, erkek ve kadının aynı kaptan su aldıkları takdirde suyun necis olmadığını gördük”<sup>314</sup> diyerek haberlerin tesâkutuna başvurmaktadır.

İşte bu örneklerde görüldüğü gibi hadislerde görülen ihtilâfı gidermek için aslî delîllerden karîne bulamayan Tahâvî, konu ile alakalı rivâyetleri bırakıp ittifak edilen asla başvurmaktadır.

---

<sup>311</sup> Tahâvî, **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, C. I, s. 184.

<sup>312</sup> Müslim, **Hayz**, 46; Nesâî, **Tahâret**, 140; **Gusül**, 9.

<sup>313</sup> Ebû Dâvud, **Tahâret**, 40; Tirmizî, **Tahâret**, 37; Nesâî, **Tahâret**, 146; **Miyâh**, 11; İbn Mâce, **Tahâret**, 34.

<sup>314</sup> Tahâvî, **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, C. I, s. 29.

## SONUÇ

Sünnet sadece İslâm dinine ait bir gelenektir. Bu geleneğin bize kadar sağlam bir şekilde gelmesi ve korunması güvenilir Müslüman âlimler tarafından sağlanabilmiştir. Sünneti korumaya çalışan ve bu konuda çalışmalar yapan âlimler halkasının içinde İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî de yer almaktadır. Tahâvî, dördüncü asırda yaşamış büyük âlimlerden biri olup hadîs, fıkıh, akîde, tarih ve tefsir olmak üzere birçok alanda eser yazmıştır. Onun yaşadığı bu dönem dinî ilimlerinin tedvîn edildiği ve kemâle ulaştığı altın çağdır. Tahâvî'nin bu çağda yaşamış olması ve bu ilmî havayı teneffüs etmesi onun ilmî kişiliğine katkı sağlamıştır.

Bu çalışmada “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eserine göre Tahâvî'nin metodolojisinde sünnetin kaynak değeri ve ibadetlerde uygulanışı incelenmiştir.

“Sünnet hem Hz. Peygamber'den (s.a.v) hem de Hulefâ-i Râşidîn'den oluşabilir” sözüyle Tahâvî, bazı âlimlerin savundukları gibi sünnetin sadece Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen fiil, söz ve takrîrler değil, Ondan (s.a.v) sonra gelen sahâbenin uygulamalarının da sünnete dâhil olabileceği görüşünü savunmaktadır.

Tahâvî sünnet kavramını Kur'an'dan sonra ikinci delîl, farzın karşıtı ve bidatın zıttı gibi anlamlarda kullanmıştır.

Tahâvî haber-i vâhidle amel etmek için bazı şartlar öne sürmüştür. Şartlardan birincisi haber-i vâhidin Kur'an'a arzı yöntemidir. Ona göre haber-i vâhidin Kur'an'a aykırı olması halinde o haberin delîl olarak alınması câiz olmaz. Bununla birlikte Tahâvî'nin eserlerinde geçen örneklere bakıldığında kendisinin hadislerin Kur'an'a arz usûlüne çok az başvurduğu görülmektedir.

Tahâvî'nin “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eseri incelendiğinde, kendisinin diğer Hanefî usûlcülerin uyguladıkları âhâd haberleri mütevâtir sünnete arz yöntemini çokça kullandığını görmek mümkündür. Fakat Tahâvî, âhâd hadisleri sırf mütevâtir sünnete aykırı diye reddetmemektedir. Bunun yanında hem naklî hem de aklî başka delîllere başvurarak meseleyi çözüme kavuşturmayı çalışmaktadır.

Hanefî âlimlerin haber-i vâhidin doğruluğu için başvurduğu yöntemlerden biri de umûmu'l-belvâ'ya arz metodudur. İncelediğimiz kadarıyla Tahâvî, diğer Hanefî âlimlerin izlediği bu yönetime hiç başvurmamıştır. Ona göre hadislerin farklı anlamlara gelme

ihtimali varsa ve bu ihtimal dil kuralları bakımından da uygunsa, çelişiyor görünen hadisleri çelişki ortadan kalkacak şekilde yorumlanması gerekir.

Tahâvî'nin, ihtilâflı meseleleri çözüme kavuşturmak için naklî delillerin yanında birçok yerde aklî deliller dediğimiz *nazara* başvurduğu görülmektedir. Onun hadislerle ilgili yaptığı açıklamaları incelendiğinde, kendisinin haber-i vâhidleri kıyasa uygunluğu ilkesini kullanmaktadır. Ancak Tahâvî haber-i vâhidi sırf kıyasa aykırı olduğu için onu reddetmemektedir.

Tahâvî, râvîler üzerinde fazla durmamaktadır. Bununla birlikte bazı örneklerde, ilim ve kavrayış bakımından diğerlerden daha üstün olan râvîleri tercih ettiği de görülmektedir. Tahâvî'nin, temel gayesi hadisleri iyi bir şekilde anlayarak çözümlenektir, inkâr ederek terk etmek değildir. Hanefî usûl âlimleri, fakîh olmayan bir râvînin rivâyet ettiği bir hadisi sırf kıyasa uygun olmadığı için reddederken Tahâvî ise, fakîh olmayan bir râvînin kıyasa aykırı rivâyeti sırf kıyasa aykırı değil, başka gerekçelere başvurarak râvînin fakîh olması şartını, bir te'yid edici unsur olarak kullanmaktadır.

Hanefî âlimleri, râvîsinin rivâyet ettiği hadise aykırı davranması veya o konuda farklı bir söz söylemesi ya da ona muhâlif fetvâ vermesi durumunda, o hadisi redde giderken Tahâvî hadisin mensûh olduğunu söylemektedir.

Tahâvî'nin deliller arasında teâruzu gidermede takip ettiği yöntem, görebildiğimiz kadarıyla Hanefî fakîhlerin izlediği metot değil, muhaddislerin metoduna daha yakın olduğu görülmektedir. Çünkü bu eserde Tahâvî mümkün olduğunca hadislerin teâruzu değil çözümü, çelişkiyi değil anlam bütünlüğünü esas almaktadır.

Tahâvî'nin hadisleri anlamaya yönelik en çokça başvurduğu yöntemin “haml” olduğunu söylemek mümkündür. Bu yöntem, incelemekte olduğumuz “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” adlı eserinde bâriz bir şekilde görülmektedir. Tahâvî, hadisler arasındaki teâruzu giderirken takip ettiği metot, incelediğimiz kadarıyla, şu şekilde sıralanabilir. 1- Haml (cem', te'lif, tevfiq, te'vil), 2- Nesh, 3- Tercîh ve 4- Teâkut. Tahâvî bu yöntemlerin hepsini kullanmakla birlikte daha çok haml yöntemine başvurmaktadır.

Tahâvî neshi kabul etmekte ve birçok yerde kullanmakta ve herhangi bir delîle dayanmayan nesh çeşitlerini kabul etmemektedir. Ona göre neshin geçerli olabilmesi için muhakkak neshe delâlet edecek kesin bir karînenin bulunması gerekir.

Tahâvî'nin teâruzu gidermede başvurduğu yöntemlerinden biri diğeri de tercihtir. Diğer yöntemlerine göre Tahâvî, tercih yöntemini daha az kullanmaktadır. Bununla birlikte

ara sıra, tercih yöntemine yönelmekte ve bazı meselelerde iki hadisten birini tercih ederek diğerini terketmektedir.

Tahâvî tesâkuta ancak delillerin arasında bulunan ihtilâfî giderecek bir karînenin bulunmadığında yönelmektedir. Tahâvî'nin arasında bulunan teâruzu ortadan kaldırmak için aslî delilleriyle gideremediğinde o meseleyi çözmek için ne gibi yöntemlere başvurduğuna bakıldığında kendi ifâdeleriyle “*nazar*”a (akla, kıyas) ve “üzerinde ittifak edilen asıl”a (الاصل المتفق عليه) itibâr ettiği görülmektedir.

Hadisleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmeye çalışan Tahâvî aralarında ihtilâf bulunan hadisleri çözümlenmede başarılı olmuştur. Onun en çok üzerinde durduğu hadislerin anlamlarıdır. Çünkü onun temel gayesi hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Ona göre hadis metinlerinin birçok anlama gelme ihtimali bulunduğu için anlamlarını ihtilâf edecek şekilde değil, ittifaka hamletmek en doğru yöntemdir. Ancak hadisi bir anlama hamlederken Tahâvî sırf o hadisin iki anlamı var diye onlardan birini seçmemiş bilakis ittifak anlamına delâlet edecek bir karîne de getirmektedir. Tahâvî'nin metodolojisinde sünnet, kaynak itibariyle Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Tahâvî'ye göre naklî deliller Kur'an, sünnet ve icma' olmak üzere üçtür. Sünnetin doğru bir şekilde anlaşılması durumunda kendisiyle amel etmek gerekli olduğunu ve ona aykırı davranılmasının câiz olmadığını söylemektedir. Tahâvî'nin metodolojisinde dikkat çeken husus, hadisleri değerlendirirken hem naklî hem de aklî açıdan incelemeye tabi tutmasıdır. Tahâvî bir konuyu incelerken o konu ile ilgili rivâyet edilen bütün hadisleri bir araya getirip aralarında bulunan arızanın ne olduğunu tespit etmeye çalışır ve sorunu hem naklî delillere hem de aklî istinbâtlara dayanarak gidermeye çalışmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Tahâvî hem naklî hem de aklî delilleri büyük bir ustalıkla kullanmakta ve bu konuda başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

## BİBLİYOGRAFYA

- ABDULAZİZ BUHÂRÎ b. Ahmed, **Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fehri'l-İslâm el-Bezdevî**, tlk. Muhammed Mu'tesimbillah el-Bağdâdî, 3. b., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1997.
- ABDULMUN'İM Mahmûd Abdurrahmân, **Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye**, Dâru'l-Fazîle, Kâhire, ts.
- ABDURREZZÂK Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, **Musannefu Abdurrezzâk**, thk. Habîburrahmân el-Azâmî, 2. b., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403/1983.
- ACEM Rafîk, **Mevsûatü Mustalahâti Usûli'l-Fıkh 'İnde'l-Müslimîn**, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1998.
- AHMED B. HANBEL Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, 2. b., Muessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1999.
- AKTAN Ali, "Mu'temid-Alellah", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXIX (devam ediyor), C. XXXI, İstanbul, 2006, ss. 387-388.
- AKTEPE İshak Emin, **Erken Dönem İslâm Hukukçuların Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- ASKALÂNÎ Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer, **Lisânu'l-Mizân**, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrût-Lübnân, 2002.
- AVCI Casım, "Mu'tasım-Billah", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXIX (devam ediyor), C. XXXI, İstanbul, 2006, ss. 380-382.
- AVCI Mehmet, Hadislerde Sünnet Kavramı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, Sakarya, 2009.
- AYTEKİN Arif, **Tahâvî Akidesi ve Selef Akidesinde Yeri**, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1996.
- BAKKÂL Abdulhuseyn Muhammed Alî, **el-Mu'cemu'l-Mecmâ**, Danişgah-ı Tahran, Tahran, 1416/1996.
- BARDAKOĞLU Alî, **İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri; Kutlu Doğum Sempozyumu-2001**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2003.
- BERZENCÎ Abdullatîf Abdullah Azîz, **et-Teâruz ve't-Tercîh Beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
- BEYHAKÎ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî, **el-Minnetü'l-Kübra Şerh ve Tahrîci's-Süneni'l-Süğra**, şrh. Muhammed Diyâurrahmân el-Azâmî, Mektebetü'r-Ruşd, Riyâd, 2001.
- BROWN Daniel W., **İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**, çev. Sabri Kızılkaya – SALİH ÖZER, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- BUHÂRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, **Sahîhu'l-Buhârî**, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, 4. b., Dâru İbn Kesîr, Dimeşk – Beyrût, 1990.
- BUSTÂNÎ Abdullah Butrus, **"el-Bustân"**, **Mu'cem Luğavî Mutavvel**, Mektebetü Lübnân, Lübnân, 1992.
- , **"Fâkîhetü'l-Bustân"**, **Mu'cemü'l-Lugaviyyîn li-Talebeti'l-Medâris Muhtasar min el-Bustân**, Matbaatü'l-Amerikiyye, Beyrût, 1930.
- , **"Muhîtu'l-Muhît"**, **Kâmûs Mütavvel li'l-Lüğatil'l-Arabiyye**, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1983.



- , **Kutru'l-Muhît, Kâmûs Luğavî Müyesser**, 2. b., Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Lübnân, 1995.
- CÂBİRÎ Muhammed Abîd, **Arap Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- CESSÂS Ahmed b. Alî er-Râzî, **Usûlü'l-Fıkıh, el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1977.
- CEVHERÎ İsmâil b. Hammâd, **es-Sihâh. Tâcu'l-Lüğa ve Sihahi'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, 4. b., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût-Lübnân, 1990.
- ÇAKAN İsmail Lütfî, **Hadis Usûlü**, 2. b., İFAV Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.
- , **Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları**, İFAV Vakfı Yayınları, 2. b., İstanbul, ts.
- DÂRİMÎ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm, **Sünenü'd-Dârimî**, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru'l-Mustafâ, Dimeşk, 2007.
- DÂVÛDÎ Şemseddin Muhammed b. Alî b. Ahmed, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1972.
- DEBÛSÎ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ el-Hanefî, **Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2001.
- DİHLEVÎ Ebû Abdilazîz Kutbuddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecihiddîn, **Hüccetullah el-Bâliğa**, thk. Es-Seyyid Sâbık, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, Kâhire, ts.
- EBÛ AVÂNE Yakûb b. İshâk el-İsfarâinî, **Müsnedü Ebî Avâne**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût-Lübnân, ts.
- EBÛ DÂVUD Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, **Sahîhu Süneni Ebî Dâvud**, tsh. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1989.
- EBÛ YÛSUF Ya'kûb b. İbrâhîm, **Kitâbu'l-Harâc**, 3. b., el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, Kâhire, 1382/1963.
- ERDOĞAN Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 2. b., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- ESAD İbnu'l-Emîn Mahmûd, **Fıkıh Usûlü: Telhîs-u Usûl-i Fıkıh**, sad. Talha Alp ve diğerleri, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2002.
- FAZLUR Rahman, **İslâm**, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1981.
- GAZZÂLÎ Ebu Hamîd Hüccetülislâm Muhammed b. Muhammed, **Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.
- GÖRGÜN Tahsin, **İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu: "İslâm Kültür Birliği ve Sünnet"**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2003.
- GÜLEÇ Hasan, Deliller Arasında Teâruz ve Tercîh, **D.E.U.İ.F.D.**, S. VI, İzmir, 1989, ss. 475-484.
- GÜNER Osman, **Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- ĞAVRÎ Seyyid Abdulmecîd, **Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Hadîsiyye**, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrût, 2007.
- HADARÎ Lahdar, **Teâruzu'l-Kiyâs Maa Haberi'l-Vâhid ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru İbn Hazm, Beyrût-Lübnân, 2006.
- HÂKİM Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâfiz en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn fi'l-Hadîs**, thk. Mustafâ Abdulkadîr Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.
- HALLÂF Abdulvehhâb, **İlmu Usûli'l-Fıkıh**, 4. b., Matbaatu'n-Nasr, Kâhire, 1950, s. 274.

- ITR Nûruddîn, **Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs**, 3. b., Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1981.
- İBN ASÂKÎR Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Alî b. Hasan b. Hibetullah, **Târîhu Medîneti Dimeşk**, thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer el-Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrût-Lübân, 1995.
- İBN CEVZÎ Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Alî, **el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ümem**, thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ – Mustafâ Abdulkadîr Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 1992.
- EBN EBÎ ŞEYBE Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, **el-Musannef**, thk. Hamed b. Abdullah el-Cuma' – Muhammed b. İbrâhîm el-Lihaydân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2004.
- İBN EBÎ'L-İZZ Alî b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî, **Şerhu Akîdeti't-Tahâvîyye**, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnâvût, Muessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987.
- İBN ESÎR İzzüddîn el-Cezerî, **el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb**, C. II, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdâd, yay. y.
- İBN HADÎDE Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, **el-Misbâhu'l-Mudîi fi Kitâbi'n-Nebîyyi'l-Ümmî ve Rusûluhu ilâ Mulûki'l-Arz min Arabî ve Acemî**, thk. Muhammed Azîmuddîn, Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1405/1985.
- İBN HALLİKÂN Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, **Vefâyâtu'l-Âyan ve Ebnâu Ebnâi'z-Zamân**, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrût, 1978.
- İBN HAZM Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire, ts.
- İBN HİBBÂN Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, **el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbn Hibbân**, trt. Alâuddîn b. Balabân el-Fârisî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 1987.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, thk. Ebû Bera' Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî – Ebû Ahmed Şâkir b. Tevfik el-Arûrî, Ramada li'n-Neşr, Demmam, 1997.
- İBN KESÎR Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmâîl b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, 2. b., Mektebetü'l-Meârif, Beyrût, 1977.
- , **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, C. XIV, Dâru'l-Hicr, y. y., 1998.
- , **İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs**, tşk. ve şrh. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 1989.
- İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vîlu'l-Muhtelifi'l-Hadîs**, tsh. Muhammed Zührî en-Neccâr, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1966.
- İBN MÂCE Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, **Sahîhu Süneni İbn Mâce**, trt. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1986.
- İBN MANZÛR Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî, **Lisânu'l-Arab**, tsh. Emîn Muhammed Abdulvehhâb – Muhammed es-Sâdık el-Abdî, 3. b., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût-Lübân, 1999.
- İBN NEDÎM Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist li İbni'n-Nedîm**, Matbaatü'l-İstikâme, Kâhire, ts.
- İBN SA'D Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebû Abdillâh el-Basrî ez-Zührî, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Dâru's-Sâdir, Beyrût, ts.

- İBN SALÂH Ebû Amr Tekiyyuddîn Osman b. Abdirrahmân b. Osmân b. Mûsâ eş-Şihrazûrî, **Ulûmu'l-Hadîs**, 3. b., Dâru'l-Fikr, Dîmeşk, 1984.
- İBN TAĞRİBERDÎ Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, **en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire**, C. I, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.
- İBN TEYMİYYE, **Refu'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-Âlâm**, 2. b., Mektebetü'l-İslâmî-Mektebetü'l-Menâr, Dîmeşk-Kuveyt, 1964.
- İBN YÛNUS Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ Sadeî, **Târîhu İbn Yûnus el-Mısırî**, thk. Abdulfettâh Fethî Abdulfettâh, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2000.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, **Hadis Tarihi**, Tenkitli Neşir, İbrahim Hatiboğlu, Darulhadis, İstanbul, 2002.
- , **İlm-i Hilâf**, Dersaâdet: Hukuk Matbaası, yay. y., 1330.
- KAHRAMAN Abdullah, **Fıkıh Usûlü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.
- KARACABEY Salih, **Hadis Tenkidi Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları**, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001.
- KÂTİP ÇELEBÎ Mustafâ b. Abdullah, **Keşfu'z-Zunûn an Esmâi'l-Kutubi'l-Funûn**, el-Meârifu'l-Celîle fi Matbaatühe'l-Behiyye, İstanbul, 1941.
- KELEŞ Ahmet, **Sünnet: Yaşayan Hz. Muhammed**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- KEVSERÎ Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Alî Zâhid, **el-Hâvî fi Sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî**, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire, ts.
- KIRBAŞOĞLU Mehmet Hayri, **İslâm Düşüncesinde Sünnet**, Fecr Yayınları, Ankara, 1993.
- KUREŞÎ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed, **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Huly, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şerikahu, y. y., 1978.
- LEKNEVÎ Abdülâlî Muhammed b. Nizâmeddîn Muhammed Sehalevî el-Ensârî, **Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût** (li İbn Abdîşşekûr el-Beherî), tsh. Abdullah Mahmûd – Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 2002.
- LEKNEVÎ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed, **el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye**, Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrût-Lübnân, 1997.
- MAHMÛD Abdülmeccid, **Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhu fi'l-Hadîs**, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire, 1975.
- MAKDÎSÎ Muhammed b. Ahmed, **Ahsenu't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, thk. Ğâzî Taleymât (غازي تليمت), Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Dîmeşk, 1980.
- MÂLİK b. Enes, **el-Muvatta**, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, 2. b., Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1997.
- MERÇİL Erdoğan, **Müslüman-Türk Devletleri Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Yayınları/Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985.
- MUTLU İsmail, **Sünnet Anlayışı Nasıl Şekillendi, Sahâbe, Tabiîn, Tebe-i Tabiîn Dönemleri**, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- MÜSLİM Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, **Sahîhu Müslim**, thk. Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006.
- NEDEVÎ Seyyid Süleymân, **Tahkîku Ma'ne's-Sünne ve Beyânü'l-Hâce İleyhâ**, 3. b., çev. Abdulvehhâb Dihlevî, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire, 1399/1979.

- NESÂÎ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Alî b. Şuayb, **Sahîhu Süneni'n-Nesâî**, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1988.
- NEZÎR Ahmed Abdullah, **Ebû Ca'fer et-Tahâvî**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1991.
- ÖZEN Şükrü, "Leys b. Sa'd", **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, I-XXXIX (devam ediyor), C. XXVII, İstanbul, 2003, ss. 164-168.
- RÂZÎ Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadîr, **Muhtâru's-Sihâh**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1311/1894.
- SADR Muhammed Bâkır, **Teâruzu'l-Edilleti's-Şer'iyeye**, 3. b., Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrût, 1980.
- SAFEDÎ Ebû's-Safâ Selahaddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah, **Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât**, Dâru Sâdir, Beyrût, 1981.
- SÂHİB Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. Abbâs Talekânî Sâhib b. Abbâd, **el-Muhît fi'l-Luğa**, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1994.
- SÂLİH Subhî, **Ulumu'l-Hadîs ve Mustalahuhu**, 2. b., Matbaatü Câmia Dimeşk, Dimeşk, 1963.
- SEHÂVÎ Ebû'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân, **Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, ts.
- , **Tuhfetu'l-Ahbab ve Buğyetu'l-Tullâb**, 2. b., Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986.
- SELİM Mehmet Aslan, İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kâideleri, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, Van, 2006.
- SEMÂNÎ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî, **el-Ensab**, Dâru'l-Cinân, Beyrût-Lübnân, 1988.
- SERAHSÎ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlu's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Me'arife, Beyrût-Lübnân, 1983.
- SİBÂÎ Mustafa, **es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i-İslâmî**, 2. b., Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk, 1978.
- SUYÛTÎ Abdurrahmân b. Ebî Bekr, **Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî**, Mektebetü'l-İlmiyye, Medîne, 1959.
- , **Tabakâtü'l-Huffâz**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1983
- ŞA'BÂN Zekiyuddîn, **Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî**, 2. b., Dâru'l-Kutub, Beyrût-Lübnân, 1971.
- ŞÂFÎÎ Muhammed İdrîs, **er-Risâle**, 2. b., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kâhire, 1979.
- ŞEREF Sa'd Beşîr Esad, **Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Menhecuhu fi Fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 1998.
- ŞEVKÂNÎ Muhammed b. Alî Muhammed, **İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût-Lübnân, ts.
- ŞEYBÂNÎ Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, **Kitâbu'l-Hüccce ala Ehli'l-Medîne**, thk. es-Seyyid Mehda Hasan, Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1969.
- ŞİNKÎTÎ Muhammed Abdullah Muhammed, **Teâruzu'l-Beyyinât fi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'l-Hilâl, Riyad, 1992.
- ŞİRÂZÎ Ebû İshâk eş-Şâfîî, **Tabakatu'l-Fukahâ**, thk. İhsân Abbâs, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût-Lübnân, ts.
- TAHÂVÎ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Sadettin Ünal, İSAM Yayınları, İstanbul, 1995.

- , **el-Muhtasar**, thk Ebû'l-Vefâ el-Afġânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire, 1370/1951.
- , **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, 2. b., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 2006.
- , **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1994.
- TEBRÎZÎ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî et-Tebrîzî, **Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşer**, 2. b., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 1987.
- TEKİNEŞ Ayhan, Şerhu Meâni'l-Asar'da Hadisler Arasındaki İhtilafı Çözümleme Yöntemleri, **S.Ü.İ.F.D.**, C. III, S. 3, Y. 2, Sakarya, 2001, ss. 197-216.
- TİRMİZÎ Ebû İsâ Muhamed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, **el-Câmiu's-Sahîh, Sünenü't-Tirmizî**, thk. İbrâhîm Atve İvaz, 2. b., Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1975.
- ULUÇAM Müjdat, "Kur'an Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Teâruz ve Çözüm Yolları", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**), İstanbul, 1997, s. 401.
- UVEYYİD Abdulazîz b. Muhammed, **Teâruzu Delâlâtî'l-Elfâz ve't-Tercîhu Beynehâ: Dirâse Usûliyye Tatbikiyye Mukârene**, Dâru'l-Minhâc, Riyâd, 1431/2010.
- ÜNAL İsmail Hakkı, **İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994.
- YAZIR Elmalılı M. Hamdi, **Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmûsu**, haz. Sıtkı Güllü, Eser Neşriyat, İstanbul, 1997.
- YILDIRIM Enbiya, **Hadisçiler ve Çelişki**, Raġbet Yayınları, İstanbul, 2009,
- , **Hadiste Metin Tenkidi**, Raġbet Yayınları, İstanbul, 2009.
- ZEHEBÎ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyeru'l-Âlâmi'l-Nubelâ**, thk. Şuayb el-Arnâvût – İbrâhîm ez-Zibâk, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1983.
- , **Tezkiratü'l-Huffâz**, Dâru'l-İhâi't-Turâsi'l-Arabî, Mekke, h. 1374.
- ZENCÂNÎ Ebû'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd, **Tahrîcu'l-Furû'ale'l-Usûl**, thk. Muhammed Edîb Sâlih, 5. b., Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987.
- ZERKEŞÎ Bedruddîn, **el-İcâbe**, 4. b., thk. Saîd el-Afġânî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrût-Dimeşk, 1985.
- ZEVZENÎ Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn ez-Zevzenî, **Şerhu Mu'allakati's-Seb'a**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu's-Saâde, Kâhire, 1292/1875.
- ZEYDÂN Abdulkarim, **el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1985.
- ZEYLÂÎ Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Hanefî, **Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye**, 2. b., el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Riyâd, 1973.

<b>ÖZGEÇMİŞ</b>			
<b>Adı, Soyadı</b>	Fation		SHABANİ
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Arnavutluk		1986
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	Arapça		İngilizce
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	2000	2004	Havzi Nela Meslek Lisesi
<b>Lisans</b>	2005	2009	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2009	2011	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>İletişim (e-posta):</b>	<a href="mailto:shabani_fation@hotmail.com">shabani_fation@hotmail.com</a>		
		<b>Tarih</b>	
		<b>İmza</b>	
		<b>Adı Soyadı</b>	