

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR'INDA HANEFÎ
İMAMLARINDAN AYRILDIĞI KONULAR; KİTÂBU'S-SALÂT
ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Yasır BEYATLI

İstanbul 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR'INDA HANEFÎ
İMAMLARINDAN AYRILDIĞI KONULAR; KİTÂBU'S-SALÂT
ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

YASIR BEYATLI

Danışman: Prof. Dr. Faruk BEŞER

İstanbul 2014



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi YASİR BEYATLI'nın TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNÎ'L-ÂSÂR'INDA HANEFÎ İMAMLARINDAN AYRILDIĞI KONULAR; KİTÂBU'S-SALAT ÖRNEĞİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 11.07.2014 tarih ve 2014/25-21 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24.07.2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. FARUK BEŞER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MEHMET ERDOĞAN	
3.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. ABDULMUTALİP ARPA	

Özet

Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'ında Hanefî İmamlarından Ayrıldığı Konular; Kitâbu's-Salât Örneği

Hanefî mezhebinin günümüze ulaşan ilk Muhtasar'ının yazarı olan Tahâvî İslami ilimlerin birçok sahasında eser vermiş ender âlimlerimizden biridir. Bu çalışmada Tahâvî'nin çeşitli hükümleri delilleriyle tartıştığı ve sonunda kendince isabetli olan görüşü gerekçeleriyle birlikte ortaya koyduğu kitabı Şerhu Meâni'l-Âsâr'ın Kitâbu's-Salât bölümü mercek altına alınmıştır. Kitâbu's-Salât içerisinde Tahâvî'nin, Hanefî mezhebi imamı olarak ifade ettiğimiz Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den herhangi bir veya ikisine yahut da her üçüne birden muhalefet ettiği meseleler tespit edilerek, ictihad ederken nasıl bir yol izlediği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken Tahâvî'nin imamlara nisbet ettiği görüşlerin onlara aidiyetini doğrulamak amacıyla imamların hakkında konuşulan konuyla ilgili hangi görüşe sahip oldukları diğer kaynaklardan da tespit edilmeye ve Tahâvî'nin görüşlerinin seyrini takip edebilmek amacıyla diğer eserlerinde ilgili meselelerle ilgili nasıl bir görüş ortaya koyduğu tespit edebilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tahâvî, Fıkıh, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Meâni'l-Âsâr

Abstract

The Subjects of Tahâvî's Differentation From Hanefî Imams in 'Şerhu Meâni'l-Âsâr'; Kitabu's-Salat Case

Tahawi, owning the first compendious book we have now, is a scholar writing in many of the Islamic sciences fields. In this study, we focused on Kitab as-Salat part in Şerh Maani al-Asar in which Tahawi discusses various judgments with its evidences, and at the end of the rubric presents his position with his justifications. By identifying the issues on which Tahawi opposes Ebu Hanifa, Ebu Yusuf and Muhammad b. Hasan eş-Şeybani, Tahawi's method is tried to understand as presenting his judicial opinion. Also, we confirmed the Founders' opinions from different sources so as to understand whether they have the opinions, and what is the exact founders' opinions compared to Tahawi's references. Finally, in order to understand Tahawi's opinions progresses we checked on his positions about different issues from his different books.

Keywords: Tahavi, Fiqh, Şerh Maani al-Asar, Maani al-Asar

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
I. KONUNUN KAPSAMI	1
II. YÖNTEM ve KAYNAKLAR	2
BİRİNCİ BÖLÜM TAHÂVÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ.....	3
I. YAŞADIĞI DÖNEM	4
A. Siyasî Durum.....	4
B. İlmî Durum	5
II. HAYATI.....	8
A. Doğumu, İsmi ve Nesebi.....	8
B. Ailesi	11
C. Hocaları	12
D. Talebeleri.....	16
E. Mezhebi.....	16
F. İlmî Kişiliği ve Tabakası	19
G. Vefatı	24
H. Eserleri.....	24
III. ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR	28
A. Kitabın Adı	29
B. Telif Edilme Tarihi.....	29
C. Telif Sebebi ve Kitapta İzlenen Usul	30
D. Kitap Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	31
İKİNCİ BÖLÜM TAHÂVÎ'NİN HANEFİ MEZHEBİ İMAMLARINA MUHALEFET ETTİĞİ MESELELER ve DEĞERLENDİRMELERİ.....	32
I. SABAH EZANININ VAKTİ	33
A. Konunun Özeti.....	33
B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	36
C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	36
D. Değerlendirme	37

II.	NAMAZ VAKİTLERİ	40
A.	Öğle Namazı	42
B.	Konunun Özeti.....	42
C.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	44
D.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	45
E.	Değerlendirme	45
F.	İkinci Namazı.....	46
G.	Konunun Özeti.....	46
H.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	49
İ.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	50
J.	Değerlendirme	51
K.	Akşam Namazı.....	53
L.	Konunun Özeti.....	53
M.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	54
N.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	55
O.	Değerlendirme	55
III.	SABAH NAMAZININ MÜSTEHAB VAKTİ	56
A.	Konunun Özeti.....	56
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	60
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	60
D.	Değerlendirme	62
IV.	İSTİFTÂH DUASI	63
A.	Konunun Özeti.....	63
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	64
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	64
D.	Değerlendirme	65
V.	İMAMIN RÜKÛDAN DOĞRULDUĞUNDA SÖYLEMESİ GEREKEN	66
A.	Konunun Özeti.....	66
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	68
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	68
D.	Değerlendirme	69
VI.	İMAM İKİ KİŞİYE NAMAZ KILDIRDIĞINDA CEMAATİN DURUMU.....	70
A.	Konunun Özeti.....	70
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	72

C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	73
D.	Değerlendirme	73
VII.	KORKU NAMAZI.....	74
A.	Konunun Özeti.....	76
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	84
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	87
D.	Değerlendirme	89
VIII.	İSTİSKÂ NAMAZI	94
A.	Konunun Özeti.....	94
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	96
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	97
D.	Değerlendirme	98
IX.	KÜSÛF NAMAZINDA KIRÂAT	100
A.	Konunun Özeti.....	100
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	101
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	101
D.	Değerlendirme	103
X.	GECE ve GÜNDÜZ NAFİLELERİNİN KEYFİYETİ	104
A.	Konunun Özeti.....	104
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	106
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	106
D.	Değerlendirme	107
XI.	CUMA NAMAZINDAN SONRAKİ NÂFİLE NAMAZLAR.....	108
A.	Konunun Özeti.....	108
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	109
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	110
D.	Değerlendirme	111
XII.	BAYRAM NAMAZININ KAZASI.....	112
A.	Konunun Özeti.....	112
B.	Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	114
C.	İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	114
D.	Değerlendirme	115
XIII.	SAĞLIKLI OLANIN HASTA İMAMA UYMASI.....	117
A.	Konunun Özeti.....	117

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti.....	119
C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti	121
D. Değerlendirme	122
SONUÇ	123
KAYNAKÇA.....	127

KISALTMALAR

b.	:	İbn, bin
bkz.	:	Bakınız
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
İHAD:		İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
Muk.	:	Mukaddimesi
Nşr.	:	Neşreden
Thk.	:	Tahkîk
Thr	:	Tahrîc
Tlk.	:	Talîk
Trc.	:	Tercüme
Trs.	:	Tarihsiz
Vd.	:	ve diğerleri

ÖNSÖZ

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren âlimler ortaya koyduğu görüşleri çeşitli delillerle gerekçelendirmiş ve bu gerekçeler üzerinden farklı görüş ortaya koyanlar ile tartışmalar gerçekleştirmişlerdir. Mezheplerin teşekkülü ve mezhep birikimlerinin yazıya geçirilmesiyle birlikte bu durum daha sistematik bir hal almıştır. İşte Tahâvî'nin özellikle de Şerhu Meâni'l-Âsâr adlı eseri bu duruma gösterilebilecek en güzel örneklerden biridir. Farklı görüşleri âsâra dayalı delilleri üzerinden tartışan ve sonunda en isabetli bulduğu görüşü belirten Tahâvî, görüşlerini akıl yürütme olarak ifade ettiğimiz nazar ile de desteklemiştir.

Tahâvî'nin bu kitabı fıkıh tarihinde özellikle delilleri ayrıntılı olarak tartışması ve bir sonuca ulaştırması bakımından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Kişiye fıkıh melekesi kazandırması hasebiyle geçmişte ve günümüzde özellikle Hanefî mezhebi çevrelerinde tedrisine özen gösterilmiş bir eser olmakla birlikte gerekli ihtimamın gösterildiğini ve hakkında yeterince çalışma yapıldığını ifade etmek de zordur. Kitabın elimizde bulunan sağlam tahkikli bir nüshasının olmayışı bunun en bariz göstergesidir.

Biz bu çalışmayla hem Tahâvî'nin görüşlerini ortaya koyarken izlediği yolu anlamaya hem de dikkatleri bir nebze de olsa bu eser üzerine celbetmeye çalıştık. Bu eser farklı ilmi çevrelerde hak ettiği değeri bulursa, ümmetin özellikle nassları belli bir fikhî perspektife tabi olmadan ortaya koyduğu fikir ayrılıkları üzerinden içine düştüğü parçalanmalardan bir nebze de olsa kurtulabileceği inancındayız. Yine eğer bu kitap iyi bir şekilde tedris edilirse Hanefî mezhebinden hadislerden uzak olduğunu ifade eden çevrelerin bu iddialarında hakikatten ne kadar uzak oldukları da anlaşılmış olacaktır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkısı bulunan herkese ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Özellikle de gösterdiği anlayış, yardım ve katkılarından dolayı muhterem hocam Prof. Dr. Faruk BEŞER'e, Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı bize okutan kıymetli hocam Aziz ur Rehman'a, tezimi hazırlarken kendilerini zaman zaman ihmal etmiş olmamı anlayışla karşılayan ve dualarıyla beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan kıymetli anneme ve babama, konunun belirlenmesi ve gelişmesinde kendisiyle zaman zaman istişarede bulunduğum Osman Said ve Doç. Dr. Abdüsselam ARI'ya, çeşitli konuları kendisiyle istişare ettiğim hocam Okan Kadir Yılmaz'a, bugünlere gelmemde önemli katkıları

bulunan hocalarıma, tezimin tashih ve kontrolünde emeği geçen Güvenç ŐENSOY ve Selman ÇAKIR’a ayrıca teşekkür ediyorum.

Yasir BEYATLI

GİRİŞ

I. KONUNUN KAPSAMI

Tahâvî, Hanefî fıkıh tarihinin hatta genel olarak fıkıh tarihinin en önemli ve orijinal âlimlerinden biridir. Ulema arasında onun gibi fıkıh, hadis, akide vs. akla gelen hemen her alanda maharet sahibi olup, bu alanlara dair eser veren âlimlerin sayısı pek azdır. Hanefî mezhebinde yazılmış ilk muhtasarın sahibi olması, hükümlerin delillerini tartıştığı *Meâni'l-Âsâr*'ı, âlimlerin ihtilaflarına dair yazdığı ansiklopedik eseri, ahkâm ayetlerini tefsir ettiği kitabı, Ehl-i Sünnet akide ekollerinin tamamının üzerinde mutabakat sağladığı akide metni gibi eserleri ona ilim geleneğimizde ayrı bir önem sağlamaktadır. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, eğer batıda Tahâvî gibi bir adam olsaydı, onun üzerine araştırmalar yapan özel uzmanlar olacağını belirterek bu durumu gözler önüne sermiştir.¹

Kevserî'nin, fıkıh melekesi kazanma hususunda bir benzerinin olmadığını ifade ettiği bu eser, geçmişte yürütülen ictihad ameliyesinin yollarını bize göstermesi ve mezhep imamlarının görüşlerini belirlerken takip ettikleri yolu ortaya koyması açısından önemli bir yere oturmaktadır.² Bununla birlikte bu eser, özellikle de Türkiye'deki ilim çevrelerinde ihmal edilmiş bir eser olarak karşımızda durmaktadır. Bu durumu gözler önüne seren bir gerçek olarak çeşitli baskıları yapılan kitabın hâlâ kaliteli bir tahkikle neşredilmemiş olması yürek burkmaktadır.

İşte biz bu meyanda Tahâvî'nin, *Meâni'l-Âsâr*'ın Kitâbu's-Salât bölümünde müntesibi bulunduğu Hanefî mezhebinin üç imamı olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den veya bunların herhangi birinden ayrı düştüğü meseleleri tespit edip değerlendirmeye çalışacağız. Bu şekilde Tahâvî'nin Hanefî mezhebi imamlarına karşı konumu, onların ve Tahâvî'nin görüşlerini ortaya koyarken izlediği metoda ışık tutma ve biraz da olsa dikkatleri Hanefî mezhebinin önemli kaynakları arasında sayılabilecek *Şerhu Meâni'l-Âsâr* üzerine çekme gayreti içerisindeyiz.

¹ Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, *Muhtasaru't-Tahâvî Muk.*, 14.

² Kevserî, *Makâlât*, 350.

II. YÖNTEM ve KAYNAKLAR

Tahâvî'nin, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ının Namaz bölümünde Hanefî mezhebi imamlarına muhalefet ettiği meselelerin değerlendirilmeye çalışılacağı bu tezin ilk bölümünde Tahâvî'nin yaşadığı dönemin siyasi ve ilmi açıdan özeti, hayatı, mezhebi, ilmi kişiliği ve mezhep içerisindeki yeri ele alınacak, onun fukahâ arasında hangi tabakada bulunduğu, sahip olduğu ictihad salâhiyeti tartışılacak, son olarak, teze konu olan eserin kısa bir tanıtımı yapılacaktır.

Bu bölümde Hanefî fukahâsının tabakâtına dair yazılmış eserler başta olmak üzere birçok tabakât kitabından yararlanılmıştır. Bunun yanında Kevserî'nin Tahâvî'nin biyografisine dair yazdığı *el-Hâvî*'si, Abdülmecîd Mahmûd'un *el-Îmâm et-Tahâvî Muhaddisen* ve Abdullâh Nezâr Ahmed'in *Ebû Cafer et-Tahâvî el-Îmâm el-Muhaddis el-Fakîh* adlı eserleri başvurduğumuz önemli kaynaklar arasındadır. Bununla birlikte özellikle Tahâvî'nin fukahâ arasındaki tabakasını belirlerken İbn Kemâl'in tasnifi ve İbn Şihâb el-Mercânî'nin *Nâzûratu'l-Hak* isimli eseri ayrıca yararlandığımız eserler olmuştur.

Tezin ikinci kısmında tespit ettiğimiz on üç mesele ayrı başlıklar halinde incelenecektir. Tespit edilen bir mesele hakkında açılan başlık altında öncelikle genel olarak müctehid imamların, özellikle de dört mezhebin kurucularının görüşleri belirtilmeye çalışılacak, ardından meselenin *Meâni'l-Âsâr*'da bulunduğu bâb özetlenecektir. Bunun ardından Tahâvî'nin diğer eserlerinde mesele ile ilgili ortaya koyduğu görüş belirlenecek, bir değişiklik varsa bunun seyri izlenmeye çalışılacaktır. Daha sonra Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın meseleyle ilgili görüşleri diğer kaynaklardan tespit edilmeye çalışılarak, Tahâvî'nin onlara nispet ettiği görüşler noktasında gerek ne kadar isabetli olduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Son olarak da ilgiyi mesele hakkında kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

Bu bölümde, Tahâvî'nin sözlerini daha sağlıklı anlama adına Aynî'nin *Nuhebu'l-Efkâr*'ı sıkça başvurduğumuz bir kaynak olmuştur. Bunun yanında Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı, *Müşkili'l-Âsâr*'ı, Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'si, *Muhtasar İhtilâfi'l-Ulemâ*'sı, *Zâhirü'r-Rivâye*, Şeybânî'nin *Âsâr*, *Muvatta* ve *el-Hucce*'si, Serahsî'nin *el-Mebsût*'u gibi eserlere sıkça müracaat edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
TAHÂVÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

I. YAŞADIĞI DÖNEM

A. Siyasî Durum

İmam Tahâvî hicri 239-321 yılları arasında Mısır'da yaşamıştır. Bu dönem Abbasi Devleti'nde merkezi yönetimin zayıflayarak Türk nüfuzu altında kaldığı bir dönemdir. Öyle ki Abbasi Halifesi Mu'tasım-Billâh (227/842) oluşturduğu Türk askeri birliklerinin Bağdat'ta şehir hayatına uyum sağlayamamasından dolayı yeni bir şehir kurma ihtiyacı hissetmiştir. Annesi de bir Türk olan halifenin 221/836 yılında Sâmerâ şehri kurup başkent olarak ilan etmesi³ neticesinde yönetim üzerinde ciddi bir Türk nüfuzu oluşmuştur. Her ne kadar bazı halifeler yönetim merkezini değiştirmeye gayret ettiyse de 279/892 yılına kadar burası başkent olarak kullanılmaya devam etmiştir.⁴ Bu sebeple bu dönem Türk komutanların devlet yönetiminde nüfuz ve etkisinin yoğun olduğu bir dönemdir. Mu'tasım zamanında başlayan bu etki merkezi yönetimin iyice zayıflamasına ve yönetimde alınan kararlarda Türk komutanların önemli ölçüde söz sahibi olmalarına yol açmıştır. O kadar ki dönem halifelerinin önemli bir kısmı Türklerin etki ve onayıyla iş başına gelmiştir. Aynı şekilde bu dönemde dört tane halifenin (Mütevekkil-Alellâh (247/861)⁵, Müstaîn-Billaâh (252/866)⁶, Mu'tez-Billâh (255/869)⁷, Mühtedî-Billâh (256/870)⁸) Türk komutanlar eliyle öldürülmesi Türk nüfuzunu ve bu nüfuzun derecesini açıkça göstermektedir.

Tahâvî'nin yaşadığı dönemdeki Abbasi halifeleri şunlardır:

1. Ebu'l-Fazl Cafer b. Mu'tasım Mütevekkil-Alallâh (232-247/847-861)
2. Ebû Cafer Muhammed b. Cafer Muntasır-Billâh (247-248/861-862)
3. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Müstaîn-Billâh (248-252/862-866)
4. Ebû Abdillâh Muhammed b. Cafer Mu'tez-Billâh (252-255/866-869)
5. Ebû İshâk Muhammed b. Vâsık Mühtedî-Billâh (255-256/869-860)
6. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Cafer Mu'temid-Alellâh (256-279/870-892)

³ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XI, 165.

⁴ Mustafa Demirci, "Sâmerâ", *DİA*, XXXVI, 70.

⁵ Taberî, *Târîh*, V, 334; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2002, V, 565; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XI, 353.

⁶ Taberî, *Târîh*, V, 414; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 619; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XI, 56.

⁷ Taberî, *Târîh*, V, 431; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 636; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XI, 80.

⁸ Taberî, *Târîh*, V, 478; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, V, 657; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XI, 102.

7. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Talha Mu'tazîd-Billâh (279-289/892-902)
8. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Müktefî-Billâh (289-295/902-908)
9. Ebu'l-Fazl Cafer b. Ali Muktedir-Billâh (295-320/908-932)
10. Ebu'l-Mansûr Muhammed b. Ahmed Kâhîr-Billâh (320-322/932-934)

Tahâvî'nin yaşadığı dönemde yukarıda isimlerini verdiğimiz on halife yönetimde bulunmuştur. Bununla birlikte yine bu dönemde, 254/ 868 senesinde vali nâibi olarak gittiği Mısır'da, Ahmed b. Tolun tarafından Tolunoğulları Devleti kurulmuştur.⁹ Bu devlet Ahmed b. Tolun döneminde siyasi ve askeri olarak oldukça güçlü bir konuma sahip olmuştur. Öyle ki Abbasi Halifesi kimi zaman karşılaştığı bazı isyanları bastırmak için bu devletten yardım istemek zorunda kalmıştır. Ancak kısa bir süre sonra Tolunoğulları devleti gücünü yitirmiş ve Tahâvî hayatta iken kurulan bu devletin varlığına yine onun hayatta olduğu 1 Rebîülevvel 292/11 Ocak 905 tarihinde Abbasi Halifesi Müktefî-Billâh tarafından son verilmiştir.¹⁰

Abbasi hilafetinin siyasi otoritesinin zayıfladığı bu dönemde İslam coğrafyası birçok isyana da şahitlik etmiştir. Bunlar arasında güç ve etkileri bakımından, Irak bölgesindeki Zenc ayaklanmasını (256-269/870-883) ve Karmatî isyanlarını zikretmek gerekir. Yine Fatimî Devleti 296/909 yılında Tunus'ta kurulmuş ve Tahâvî'nin yaşadığı dönemde Mısır'ı almak için iki defa (301/914, 306/919) sefer düzenlemiştir. Bu dönemde ayrıca birçok şîi ve alevî isyanları da çıkmıştır.

B. İlmî Durum

Tahâvî'nin yaşadığı dönem olan hicrî üçüncü asır, ilmî açıdan oldukça zengin bir dönemdir. Tahâvî, Hadis çalışmalarının olgunluğa kavuştuğu, fıkhi mezheplerin artık teşekkül etmeye başladığı, yoğun kelami tartışmaların yaşandığı, diğer medeniyetlere ait felsefî metinlerin Arapçaya tercüme edildiği bir zaman diliminde yaşamıştır. *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin tamamı Tahâvî ile muasırdır. Buhârî vefat ettiğinde Tahâvî 17, Müslim'in vefatında 22, İbn Mâce'nin vefatında 34, Ebû Dâvud'un vefatında 36, Tirmizî'nin vefatında 40 ve Nesâî'nin vefatında 64 yaşındadır. Yine

⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, III, 9.

¹⁰ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, III, 292; Taberî, *Târîh*, V, 657; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, VI, 198; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 33;

Şâfiî'nin ashâbı, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve ashâbı, İbn Cerîr et-Taberî gibi birçok âlim bu dönemde yaşamıştır. Bu dönem ayrıca fıkhi mezheplerin artık yavaş yavaş teşekkül etmeye başladığı dönemdir.

H. 20 senesinde Hz. Ömer'in hilafet günlerinde fethedilen Mısır,¹¹ gerek fetihle ve gerekse fetihten sonra birçok sahâbîye ev sahipliği yapmıştır. Bu sahâbîlerin bir kısmı Mısır'ı yurt edinmiş, bir kısmı bir süre kalıp başka yerlere gitmiştir. Bu durum Mısır'ın önemli ilim havzalarından biri olmasına zemin hazırlamıştır. Suyûtî Mısır'da bulunmuş olan 353 sahâbenin ismini zikretmiştir.¹² Bunlar arasında Temîm ed-Dârî, muksirûndan Câbir b. Abdullah, Dihye el-Kelbî, Zübeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Seleme b. Ekvâ', Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Ömer, Amr b. el-Âs, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Ebû Zer el-Ğifârî gibi meşhur sahâbîler de bulunmaktadır. Mısır, İslam'ı bu sahâbîlerden öğrenmiş ve Mısır'daki ilmî alt yapının oluşmasında onların büyük payı olmuştur. Mısır sahâbe neslinden sonra da önemli tâbiîn ve etbau't-tâbiîn âlimlerini, müctehid imamları ve onların ashâblarını da barındırmıştır. Suyûtî Mısır'da bulunmuş 169 tabiîn,¹³ devamında etbau't-tâbiîn tabakalarından 272¹⁴ isim zikretmiştir. Ayrıca Mısır'ın fethinden Tahâvî'nin vefatına kadar olan dönemde Mısır'da bulunmuş 60 müctehid¹⁵ ve 50 hadis hafızının¹⁶ da ismini kaydetmiştir. Suyûtî, bunun yanında muhaddis, dört mezheb fakîhi, kurrâ, dilci, tarihçi, edip, şair ve başka muhtelif alanlarda Mısır'da bulunmuş birçok âlimden bahsetmiştir.

Mısır, Nâfi', Hayve b. Şurayh (158), Abdullâh b. Lehîa (146) ve Leys b. Sa'd (175) gibi birçok müctehide ev sahipliği yapmıştır. Bununla birlikte Mısır'ın önemli bir ilim merkezi olması dolayısıyla buraya yapılan rihleler de ilmi hayata ayrı bir canlılık kazandırmıştır. Yine civar beldelelere ilim yolculuğunda bulunanlar, geri döndüklerinde aldıkları ilmi ve öğrendikleri fıkhi burada yaymışlardır. Mâlikî mezhebinin Mısır'da yayılması büyük ölçüde bu şekilde olmuştur. Mâlik b. Enes'ten ilim alan Abdurrahmân b. el-Kasım (191/806), Abdullâh b. Vehb, Eşheb el-Kaysî (204/820) gibi Mısırlı

¹¹ Taberî, *Târîh*, II, 512.

¹² Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 166-254.

¹³ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 255-278.

¹⁴ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 279-294.

¹⁵ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 295-312.

¹⁶ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 345-351.

talebeler geri döndüklerinde onun fıkının burada yayılmasına vesile olmuşlardır.¹⁷ Yine Mâlik'ten ders alan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (234/849) ve Esed b. Furât (213/828) gibi Afrikalı ve Endülüslü öğrenciler, memleketlerine Mısır'dan geçerek dönmüşler ve burada çeşitli ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır.¹⁸ Kaynaklarda Mâlik'in ilmini Mısır'a ilk sokan kişinin Osmân b. el-Hakem (163) olduğu geçmektedir. O, Mısır'da kadılık görevinde de bulunmuştur.¹⁹ Dârekutnî, Mısır'a Mâlik'in mesâilini ilk getirenlerin Osmân b. el-Hakem ve Abdurrahîm b. Hâlid (163) olduğunu söylemiştir.²⁰ İbnü'l-Kâsım, Medîne'ye gidip Mâlik'ten ders almadan önce Abdurrahîm b. Hâlid'den fıkıh tahsil etmiştir.²¹ Mâlik'in vefatından sonra da Mısır onun mezhebini talim etmek için uğranılan önemli merkezlerden biridir. Öyle ki Afrikalı Sahnûn (240/854) Mâlik b. Enes'in vefatından sonraki bir dönemde Mısır'a gelerek burada Mâlik'in ashabından ve özellikle de İbnü'l-Kâsım'dan dersler almış ve bu şekilde mezhebin temel kitaplarından olan *el-Müdevvene*'yi vücuda getirmiştir.²²

Şâfiî, 195 senesinde Mısır'a gelmiş ve *el-Ümm* gibi mezheb-i cedîdi oluşturan görüşlerini burada yazmış ve 204 senesinde yine Mısır'da vefat etmiştir.²³ Şâfiî, Mısır'da İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî, Yûsuf b. Yahyâ el-Buveytî, Rebî' b. Süleymân el-Murâdî, Rebî' b. Süleymân el-Cîzî ve Yûnus b. Abdi'l-A'lâ gibi birçok talebe yetiştirmiş ve bunlar Şâfiî'nin mezhebinin yayılmasında önemli bir rol oynamışlardır. Bunlardan Müzenî, Buveytî ve Rebî' el-Murâdî, Şâfiî'nin fikhî görüşlerini derledikleri *Muhtasar* isimli eserler yazmışlardır. Bunların büyük kısmı ayrıca Tahâvî'nin kendisinden hadis rivayet ettiği hocalarındandır.

Bu şekilde özellikle Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri olmak üzere çeşitli mezheplerin teşekkül ve yayılmasında önemli bir yere sahip olan Mısır'ın, Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda aynı konuma sahip olduğu söylenemez. Mısır'da Hanefî mezhebinin

¹⁷ Şîrâzî, *Tabakât*, 141-142.

¹⁸ Şîrâzî, *Tabakât*, 143; Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *DİA*, XI, 366.

¹⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, I, 175. (Kâdî İyâd, Osmân b. Abdi'l-Hakem şeklinde zikretse de diğer kaynaklarda, Osmân b. el-Hakem şeklinde kaydedilmiştir. Kâdî İyâd kitabında ondan bu isimle de bahsetmiştir.)

²⁰ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, I, 175.

²¹ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, I, 175.

²² Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sahnûn", *DİA*, XXXV, 535.

²³ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 304.

varlığı daha çok burada görev yapan kadılar üzerinden yürümüştür. Bununla birlikte Malikî ve Şâfiî mezhepleriyle kıyaslandığında Hanefî mezhebinin Mısır'da güçlü bir konumda olduğu söylenemez. Nitekim İbn Kayyım, Şâfiî'den sonra Mısır'da Mâlikî ve Şâfiî'nin görüşlerini benimseyenlerin baskın geldiğini, ancak Tahâvî gibi az sayıda bazı âlimlerin farklı tercihleri olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Suyûtî, Tahâvî'ye kadar olan zaman diliminde Mısır'da bulunan Hanefî fakihlerinin isimlerini verirken bunların hepsinin de kadı olduğunu belirtmiştir. Onlar sırasıyla İsmâîl b. Elyesa',²⁵ Bekkâr b. Kuteybe, Ahmed b. Ebî İmrân'dır. Bu üç Hanefî fakihinden sonra dördüncü sırada Tahâvî yer almaktadır.²⁶ Hocalarından bahsederken zikri geçeceği üzere yukarıdaki isimlerden Bekkâr b. Kuteybe ve Ahmed b. Ebî İmrân, Tahâvî'nin ilmi hayatında önemli yeri olan iki hocasıdır.

Bütün bunlar o dönemde Mısır'da ne kadar güçlü bir ilmî gelenek ve hareketlilik bulunduğunu göstermektedir.

II. HAYATI

A. Doğumu, İsmi ve Nesebi

İmam Tahâvî hicri 239 (m. 853) senesinde doğmuştur.²⁷ Doğum yılının 229/843²⁸, 236/850²⁹, 238/852³⁰ olduğu da söylenmiştir. Tahâvî'nin doğumuyla ilgili 229 senesini İbn Hallikân, Sem'ânî'den naklettiğini ifade etmiş ve doğru olanın bu olduğunu söylemiştir.³¹ Ancak Sem'ânî kitabında onun 239 senesinde doğduğunu

²⁴ İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I, 25.

²⁵ Matbu nüshada ismi İsmâîl b. Sübey' olarak geçmektedir. Muhakkik Sübey' kelimesinin asıllarda Sümey' şeklinde yazıldığını, doğru ismin ise *Cevâhiru'l-Mudiyye*'den alındığını belirtmiştir. (Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 463) Ancak gerek *Cevâhiru'l-Mudiyye*, gerekse diğer kaynaklarda şahsın ismi İsmâîl b. Sümey' şeklinde geçmektedir. (Mesela bkz. Kureşî, *Cevâhir*, I, 405; İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 465; Buhârî, *Târîh*, I, 356) Ancak İsmâîl b. Sümey'in Mısır'da kadılık yaptığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Doğrusu yukarıda geçtiği gibi İsmâîl b. Elyesa' olmalıdır. Aslen Kûfeli olup, İbn Lehîa'dan sonraki Mısır kadısıdır. O, Mısır'da görev yapan ilk Hanefî kadısı ve ilk Iraklıdır. (Kindî, *Kitâbu'l-Vülât-i ve Kitâbu'l-Kudât*, 371-372; İbn Hacer, *Ref'u'l-İsr*, 88)

²⁶ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 463.

²⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 72; Zehebî, *Siyer*, XV, 28; İbn Hacer, *Ref'u'l-İsr*, I, 620; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, III, 273; Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 53.

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 72; Kureşî, *Cevâhir*, I, 273.

²⁹ Makrizî, *Mukaffâ*, I, 720.

³⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 72; Gazzî, *Tabakât*, II, 52.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 72.

kaydetmiştir.³² Abdülmecîd Mahmûd'un dediği gibi büyük ihtimalle İbn Hallikân Tahâvî'nin doğumunu Sem'ânî'den naklederken hata etmiş ve ondan sonra, Tahâvî'nin 229 senesinde doğduğunu ifade eden tarihçiler, Sem'ânî'ye müracaat etmeden bu hatalı bilgiyi İbn Hallikân'dan nakletmişlerdir.³³ Tahâvî'nin 239 senesinde doğduğunu İbn Yunus'un, bizzat kendisinden nakletmesi sebebiyle tercihe şayan olan bu olmaktadır.³⁴

Tam ismi Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Seleme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, künyesi Ebû Ca'fer'dir. Nesebinde bulunan el-el-Ezdî, Ezd b. Ğavs b. Nebî b. Mâlik b. Eyd b. Kehlân b. Sebe'e nisbetledir.³⁵ Sonra bunun batınlarından biri olan Ezd'ul-Hacr'a nisbet edilmektedir.³⁶ el-Mısırî, İmam'ın yaşadığı yer ve memleketi olan Mısır'a nisbetle, et-Tahâvî ise Mısır'ın köylerinden biri olan Tahâ'ya nisbetledir. İmam Tahâvî bu köyde doğmuştur.³⁷ Her ne kadar Yakut el-Hamevî (626/1229), O'nun aslında Tahâ'dan değil de Tahtût'tan olduğunu iddia etse de³⁸ incelediğimiz tabakât kitaplarından hiç birinde bu bilgiye itibar edilmemiştir. Yâkût'un verdiği bu bilginin çok isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü ne Yâkût bu iddiasını destekleyici bir delil zikretmiş, ne de ondan başkası böyle bir iddiada bulunmuştur. Nitekim Dr. Abdülmecîd Mahmûd da bu ve benzeri nedenlerden dolayı bu iddiaya itibar etmemekte ve İmam'ın Tahâ'lı olduğunu savunmaktadır.³⁹ Görebildiğimiz kadarıyla Yâkût'tan önce Tahâvî'nin Tahâ'dan değil de başka bir köyden olduğu iddiasında bulunan da olmamıştır. Bilakis Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (380), İbnü'n-Nedîm (385/1047) ve Sem'ânî (562) gibi zaman olarak Tahâvî'ye daha yakın olan âlimler de Tahâvî'nin Tahâ'lı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁰

Kanaatimizce bu meselede, sonradan derlenmiş olan İbn Yûnus'un (348/958) tarih kitabındaki malumat insanları hataya düşürebilir niteliktedir. Tahâvî'nin muasırı ve arkadaşı olarak bilinen İbn Yûnus, *Târîhu'l-Mısriyyîn* adında, Mısır'ın fethinden

³² Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 53.

³³ Abdülmecîd Mahmûd, *el-îmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, 68.

³⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 22; Abdülkadir el-Kuraşî, *Cevâhir*, I, 273; İbn Yunus, *Târîh*, I, 21.

³⁵ Sem'ânî, *Ensâb*, I, 120

³⁶ Sem'ânî, *Ensâb*, I, 120

³⁷ Kureşî, *Cevâhir*, I, 273; Safedî, *Vâfî*, VIII, 9; Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 53; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 620.

³⁸ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 22.

³⁹ Abdülmecîd Mahmûd, *el-îmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, 66.

⁴⁰ Muhammed el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 202; Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 53.

kendi zamanına kadar olan dönemde bulunan önemli Mısırlıları kaydettiği ve haklarında bazı malumatlar verdiği bir kitap yazmıştır.⁴¹ Bu kitap günümüze ulaşmamıştır ancak çeşitli kitaplarda İbn Yûnus'un bu kitabından çokça nakiller mevcuttur. Kahire Üniversitesi'nden Dr. Abdülfettâh Fethî Abdilfettâh, bu eseri gün yüzüne çıkarmak adına, yapılan bu nakilleri bir araya getirerek *Târîh İbn Yûnus es-Sadeî* adıyla bastırmıştır. Bu derlemede Tahâvî'nin aslında Tahâ'dan değil de, Tahtût'tan olduğu, ancak Tahâvî'nin Tahtûtî diye nisbet alıp farklı manalar çıkarılmasından çekinmesinden dolayı kendini Tahâ'ya nisbet ettiği ifade edilmektedir.⁴² Verilen dipnota bakıldığında da bu bilginin Yâkût'un *Mu'cemu'l-Büldân*'ından alındığı anlaşılmaktadır. Dr. Abdülfettâh'ın kitabı derlerken burada bir hata yaptığı anlaşılmaktadır. O, *Mu'cemu'l-Büldân*'da İbn Yûnus'tan nakledildiği belirtilen kısmın tayininde yanılmış ve İbn Yûnus'un sözlerini iktibas ederken Yâkût'a ait sözleri de buraya almış olmalıdır. Çünkü Yâkût, Tahâvî'nin doğum yeri ile ilgili yukarıda bahsi geçen sözleri sarf ettikten sonra, Tahâvî'den naklen mezhep değiştirme hikâyesini anlatmış, sonra bunu İbn Yûnus'un zikrettiğini ve Tahâvî'nin 321 yılında vefat ettiğini de söylediğini belirtmiştir. Kanaatimizce aslen Yâkût'a ait olan bu sözleri Dr. Abdülfettâh, İbn Yûnus'a ait zannetmiş ve derlemesine almıştır. Nitekim gördüğümüz kadarıyla Tahâvî'nin hayatıyla ilgili İbn Yûnus'tan nakilde bulunan diğer kaynaklar, Tahâvî'nin Tahtûtlu olduğuna dair herhangi bir şey kaydetmemişlerdir. İbn Yûnus'tan sadece Tahâvî'nin doğum ve vefat tarihi ve onun sika olduğu, ardından kendisi gibi birini bırakmadığı gibi bilgiler nakletmişlerdir.⁴³ Yine Yâkût el-Hamevî'den daha önce yaşamış olan ve kitabında İbn Yûnus'un kitabından nakillerde bulunan Sem'ânî'nin Tahâvî'den bahsederken bu ayrıntıya yer vermemiş olması da Yâkût'un bahsettiği durumu İbn Yûnus'tan almış olma ihtimalini ayrıca zayıflatmaktadır.⁴⁴

⁴¹ Sem'ânî, *Ensâb*, V, 310.

⁴² İbn Yûnus, *Târîh*, I, 21.

⁴³ Mesela bkz. Kureşî, *Cevâhir*, I, 273; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 620; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, III, 809; Zehebî, *Siyer*, XV, 29;

⁴⁴ Mesela bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 206, 324, 327, 494; II, 34, 262; III, 229, 273; IV, 267, 465; V, 249, 700.

B. Ailesi

İmam Tahâvî'nin ilmî hayata girişi ailesinde başlamıştır. Kureşî'nin (775/1373) kaydettiğine göre Tahâvî babasından ilim dinlemiştir.⁴⁵ Tahâvî'nin babası Muhammed b. Selâme, şiirde ve şiir rivayetinde güçlü bir âlimdi.⁴⁶ Tahâvî'nin dayısı Müzenî kanalıyla Şâfiî'den rivayet ettiği hadisleri derlediği eseri *es-Sünen'ü's-Şâfiî*'de geçtiğine göre Müzenî, Tahâvî'ye bir şiir rivayet ederken, Tahâvî'nin babası şiir âlimlerinin ona iki beyit daha eklediklerini söyleyip ilgili beyitleri okumuştur. Mana uyumundan dolayı Müzenî bu ilaveyi güzel bulmuştur.⁴⁷ Yine Tahâvî'nin şiirle ilgili meseleleri babasına danışması da onun şiirde âlim biri olduğunu göstermektedir.⁴⁸

Tahâvî'nin dayısı Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî, İmam Şâfiî'nin önde gelen ashabındandır.⁴⁹ Şâfiî mezhebinin en temel kaynaklarından biri olan *Muhtasar*'ı yazmıştır.⁵⁰ Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre o, Şâfiî'nin mezhebine göre kitap tasnif eden ilk kişidir.⁵¹ Tahâvî ilk fıkıh tahsilini dayısının yanında yapmış ve ondan hadis dinlemiştir. Şâfiî'nin bugün elimizde *es-Sünenü's-Şâfiî* ismiyle mevcut olan eserini Tahâvî dayısı Müzenî'den rivayet etmiştir.

Tahâvî'nin annesi ise İmam Şâfiî'nin (204/820) ashabından olan Müzenî'nin (264/877) kardeşidir. İsmi hakkında bir bilgiye rastlamadık. Ancak Suyûtî'nin kaydettiğine Müzenî'nin kız kardeşi İmam Şâfiî'nin meclisinde bulunurdu.⁵² Kaynaklarda Müzenî'nin kaç kız kardeşi olduğu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte burada bahsedilen kişinin Tahâvî'nin annesi olma ihtimali yüksektir.

Tahâvî'nin oğlu Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed et-Tahâvî (351/962) Hanefi fakihlerindendir. Babasından fıkıh tahsil etmiş ve yine babasından, Nesâî'den ve başkalarından rivayette bulunmuştur.⁵³ Kureşî, tabakâtında Ali b. Ahmed'in tercemesine

⁴⁵ Kureşî, *Cevâhir*, I, 275.

⁴⁶ Şuayb el-Arnaût, *Müşkil Muk.*, I, 37.

⁴⁷ Tahâvî, *es-Sünen'ü's-Şâfiî*, 353-354.

⁴⁸ Tahâvî, *Müşkil*, I, 259.

⁴⁹ Şîrâzî, *Tabakât*, 97.

⁵⁰ Nevevî, *Tehzîb*, I, 3.

⁵¹ Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1635.

⁵² Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 399.

⁵³ Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 53.

yer vermiştir.⁵⁴ Kindî (350/961) kitabında O'ndan rivayette bulunmuştur.⁵⁵ Yine Sem'ânî kitabında Tahâvî'nin oğlu Ali'ye ve torunu Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Ahmed'e (360/971) yer vermiştir.⁵⁶

C. Hocaları

Tahâvî'nin kendisinden ilim aldığı ve hadis rivayet ettiği çok sayıda hocası vardır. Bu durum onun ilim yelpazesinin genişliğine delalet etmektedir. Abdülazîz b. Ebî Tâhir et-Temîmî gibi bazı âlimler Tahâvî'nin hocaları hakkında müstakil cüzler telif etmişlerdir.⁵⁷ Yukarıda geçtiği üzere Tahâvî'nin dayısı İmam Müzenî, fıkıh tahsiline yanında başladığı önemli hocalarındandır. Kitaplarında dayısından naklettiği çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bedruddîn el-Aynî (855/1451) özellikle *Şerh-u Meâni'l-Âsâr*'da Tahâvî'nin dayısından çok sayıda rivayeti bulunduğunu kaydeder.⁵⁸ Şâfiî'nin *es-Sünenü's-Şâfiî* isimli eserini⁵⁹, dayısı Müzenî'den tek rivayet eden kişi Tahâvî'dir.⁶⁰

Ayrıca ismi zikredilmesi gereken diğer bir hocası ise aslen Basralı olan Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe'dir. Abbasî Halifesi Mütevekkil tarafından Mısır Kadısı olarak tayin edilmiş ve 8 Cemâziyelâhir 246/30 Ağustos 860 senesi Cuma günü Mısır'a gelmiştir.⁶¹ Vefat edene kadar da Mısır kadısı olarak kalmıştır. Bekkâr Mısır'a geldiğinde İmam Tahâvî yedi yaşında idi. Bekkâr b. Kuteybe, Hanefî fakih ve muhaddis idi. Ebû Davud et-Tayâlîsî, Vehb b. Cerîr, Yezîd b. Harun gibi isimlerden hadis dinlemiştir. Basra'da Ebû Yusuf (182/798) ve Züfer'in (158/775) ashabından Hilâlû'r-Rey (245/859) ve İsa b. Ebân'ın (221/836) yanında fıkıh ve şurût ilmi tahsil etmiştir. Ebû Davud es-Sicistânî, İbn Huzeyme, Ebû Avâne, İbn Ebî Hâtim gibi âlimler ondan rivayette bulunmuştur.⁶² Tahâvî de Bekkâr'dan fıkıh tahsil etmiş ve çok sayıda rivayette bulunmuş, aynı zamanda bir dönem kâtipliğini yapmıştır.⁶³ Bekkâr b. Kuteybe,

⁵⁴ Kureşî, *Cevâhir*, II, 541.

⁵⁵ Kindî, *Kitâbu'l-Vülât-i ve Kitâbu'l-Kudât*, 432, 434, 479.

⁵⁶ Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 53.

⁵⁷ Kureşî, *Cevâhir*, I, 276; İbn Asâkir, *Târih*, VIII, 374.

⁵⁸ Kevserî, *Hâvî*, 6.

⁵⁹ Kevserî bu eserin Tahâvî'nin, dayısı Müzenî'den dinlediği Şâfiî'nin rivayetlerinin yine kendisi tarafından derlenerek oluşturulduğunu belirtmektedir. (Kevserî, *Hâvî*, 39)

⁶⁰ Halîlî, *el-İrşâd*, III, 431.

⁶¹ Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 476.

⁶² Gazzî, *Tabakât*, II, 244; Zehebî, *Siyer*, XII, 599.

⁶³ Kureşî, *Cevâhir*, I, 275; Zehebî, *Siyer*, XV, 528; Gazzî, *Tabakât*, II, 244.

Müzenî'nin *Muhtasar*'ında İmam Şâfiî'nin Ebû Hanife'ye itirazlarını görünce İmam Şâfiî'nin görüşlerine karşı bir reddiye yazmıştır.⁶⁴ Ahmed b. Tolun kadılara, Halife Mu'temid'i düşürdüğü durumdan dolayı Muvaffak'a lanet etmelerini emredene kadar, Kadı Bekkâr Ahmed b. Tolun için oldukça değerli biriydi. Ona her sene bin dinar hediye ederdi. Ahmed b. Tolun'un tüm ısrarlarına rağmen Bekkâr lanet etmekten imtina edince Ahmed b. Tolun öfkelenmiş, önce verdiği tüm hediyeleri geri almış ve 270 senesi Cemâziyelâhir ayında (Aralık 883/Ocak 884) senesinde onu hapsedmiştir.⁶⁵ Ancak o hapiste kaldığı süre zarfında da resmi olarak kadılık makamında bulunmuştur. Çünkü her ne kadar Ahmed b. Tolun merkezi yönetimden ayrı bir devlet kurmuş olsa da kadıların tayini hâlâ, ancak merkezi yönetim tarafından yapılabilmekte idi.⁶⁶ Bekkâr b. Kuteybe, Ahmed b. Tolun'un vefatına kadar hapisanede kalmıştır. 6 Zilhicce 270/5 Haziran 884 senesinde Ahmed b. Tolun'un vefatından kırk gün sonra 87 yaşındayken vefat etmiştir.⁶⁷ Bekkâr b. Kuteybe vefat edince bir süre Mısır'a kadı tayin edilmemiş, 277 senesinde Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun, yine bir Hanefî olan Muhammed b. Abde'yi (313/ 925-6) kadı olarak tayin etmiştir.⁶⁸

Ebû Cafer Ahmed b. Ebî İmrân Musa b. İsa da Tahâvî'nin ismi zikredilmesi gereken önemli hocalarındandır. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın talebeleri Muhammed b. Semâa ve Bişr b. Velîd el-Kindî'den fıkıh tahsil etmiştir. Hanefî fakihi ve muhaddistir. Ömrünün sonlarına doğru kör olmuştur.⁶⁹ Bağdatlı olup sonradan Mısır'a yerleşmiş ve vefat edene kadar burada kalmıştır.⁷⁰ Ahmed b. Ebî İmrân, Mısır'ın harâç sorumlusu Ebû Eyyûb Ahmed b. Muhammed b. Şucâ' ile birlikte 260 yılı civarında Mısır'a gelmiştir.⁷¹ Buna göre, o Mısır'a geldiğinde Tahâvî, 20 yaşlarında olmaktadır. Tahâvî, ondan fıkıh tahsil etmiş ve çokça rivayette bulunmuştur.⁷² Abdülgani b. Saîd ve Suyûtî, Ahmed b. Ebî İmrân'ın Mısır'a kadı olarak geldiğini

⁶⁴ Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 511.

⁶⁵ Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 478.

⁶⁶ Zehebî, *Siyer*, XII, 601.

⁶⁷ Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 478.

⁶⁸ Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 479; İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-İsr*, 382.

⁶⁹ Kureşî, *Cevâhir*, 338.

⁷⁰ İbn Yunus, *Târîh*, II, 27.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 348; Gazzî, *Tabakât*, I, 315; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, III, 11; Abdülmecîd Mahmûd, *el-İmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, 96.

⁷² Kureşî, *Cevâhir*, I, 274; Zehebî, *Siyer*, XIII, 335.

belirtmiştir.⁷³ Zehebî de onun Bekkâr b. Kuteybe'den sonra bir süre Mısır'ın kadılığını yürüttüğünü ifade etmiştir.⁷⁴ Ancak Ahmed b. Ebî İmrân'ın Mısır kadılığı yapmış olma ihtimali biraz zayıf görünmektedir. Çünkü yukarıda geçtiği üzere Bekkâr b. Kuteybe 270 senesinde vefat edene kadar Mısır kadısı olarak kalmıştır. Vefatından sonra bir süre Mısır kadısız kalmış ve 277 senesinde Muhammed b. Abde kadılığa tayin edilmiştir. Yine Kureşî'nin verdiği bilgiye göre Muhammed b. Abde bu görevde altı yıl ve yedi ay kalmıştır.⁷⁵ Yani 283 senesine kadar Muhammed b. Abde kadılık yapmıştır. Ahmed b. Ebî İmrân ise 280 senesinde vefat etmiştir. Dolayısıyla onun Mısır kadılığı yapmış olabileceği bir uygun bir zaman dilimi bulunmamaktadır. Yine Mısır'ın kadı ve valilerini anlatan Kindî'nin kitabına Bekkâr ve sonrasındaki kadıları içeren bir zeyl yazan Ahmed b. Abdurrahmân b. Bürd'ün ve yine Mısır'ın kadıları hakkında bir kitap yazan İbn Hacer'in, Ahmed b. Ebî İmrân'dan bu meyanda hiç söz etmemiş olması onun Mısır kadılığı yapmış olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Nitekim Mısır'ın Muhammed b. Abde atanana kadar bir süre kadısız kaldığını aktaran da Kindî'nin kendisidir.⁷⁶ Bu gibi sebeplerden ötürü Ahmed b. Ebî İmrân'ın Mısır'da kadılık yapmamış olabileceği kanaatindeyiz.⁷⁷ Ahmed b. Ebî İmrân, 280 senesi Muharrem ayında Mısır'da vefat etmiştir.⁷⁸

Ebû Hâzim Abdülhamid b. Abdülaziz, Şâm,⁷⁹ Kûfe ve Bağdat'ın bir bölgesi olan Kerh'te kadılık yapmıştır.⁸⁰ Şam kadılığına 264 yılında getirilmiştir. Dimaşk'te Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun'a karşı düzenlenen sefer dönüşünde Mu'tazîd-Billâh, onu kendisiyle birlikte Irak'a götürmüştür.⁸¹ Ebû Hâzim burada önce Kûfe, sonra Bağdat'ın Şarkiyye ve Kerh semtlerinin kadılığına getirilmiştir.⁸² Hatîb'in verdiği bilgiye göre Şarkiyye kadılığına getirilişi 283 senesinde gerçekleşmiştir.⁸³ Aslen Basralı olan Ebû Hâzim, Hanefî mezhebinin önemli fakihleri arasında sayılmaktadır. Hatta bazı

⁷³ Kureşî, *Cevâhir*, I, 338; Aynî, *Meğâni*, I, 39; Suyûtî, *Hüsnu'l-Muhâdara*, I, 463.

⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, XIII, 335.

⁷⁵ Kureşî, *Cevâhir* III, 244.

⁷⁶ Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 479.

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülmecid Mahmud, *el-İmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, 96-98.

⁷⁸ Gazzî, *Tabakât*, I, 315; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 348.

⁷⁹ Dimaşk, Ürdün ve Filistin'i içine alan bölge. (İbn Asâkir, *Târîh*, XXXIV, 78)

⁸⁰ Kureşî, *Cevâhir*, II, 367; Gazzî, *Tabakât*, IV, 268; Saymerî, *Ahbâr*, 165.

⁸¹ Zehebî, *Siyer*, XIII, 541.

⁸² Kasım Karabıyık, *"Ebû Hâzim el-Kâdî"*, *DİA*, X, 158.

⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 339.

âlimlerce hocalarına tercih edilmektedir.⁸⁴ Hilâlû'r-Rey olarak bilinen Hilâl b. Yahyâ, Bekr el-Ammî, İsâ b. Ebân ve Muhammed b. Şucâ' gibi âlimlerden fıkıh tahsil etmiştir.⁸⁵ İmam Tahâvî hicri 268/881 senesinde Şurût ile ilgili bir meseleyi Ebû Hâzim'le görüşmek için Şam'a yaptığı yolculuğunda ondan fıkıh tahsil etmiş ve hadis dinlemiştir.⁸⁶ Bir sene süren bu yolculuğunu Tahâvî ilmi bir fırsata çevirmiş ve Beytü'l-Makdis, Gazze ve Askalân'da Ebû Hâzim ve başkalarından fıkıh ve hadis tahsil etmiş ve 269 senesinde Mısır'a dönmüştür.⁸⁷ Tahâvî'den başka, Kerhî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi âlimler Ebû Hâzim'den fıkıh tahsil etmişlerdir.⁸⁸ Ebû Hâzim, fıkıhın yanında ferâiz, matematik, cebir gibi birçok ilimde mütehassıs olmasının yanında edebiyat ve şiirle de meşgul olmuştur.⁸⁹ Ebû Hâzim 292/905 yılında 95 yaşında iken Bağdat'ta vefat etmiştir.⁹⁰

Yukarıda zikrettiğimiz hocalarından başka Tahâvî'nin çok sayıda ve çeşitli mezheplerden hocaları olmuştur. Âlimlerin ihtilafları hakkındaki derin bilgisi büyük ölçüde bu farklı mezhep ve meşreplere mensup hocalarından tahsil ettiği ilmin semeresi olmalıdır. Nitekim İbn Abdi'l-Berr, Tahâvî'nin tüm fakihlerin mezhepleri hakkında âlim olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, Tahâvî'nin hocalarından 148 tanesinin ismini alfabetik sırayla bir liste haline getirmiştir.⁹² Muhammed Yûsuf Kandehlevî de Tahâvî'nin kitaplarında geçen hocalarını tasnif etmiştir. Buna göre Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr* ve *Müşkili'l-Âsâr*'da kendisinden rivayette bulunduğu hocalarının sayısı 88, *Meâni'l-Âsâr* kitabında *Müşkili'l-Âsâr*'da bulunmayan hocalarının sayısı 26, *Müşkili'l-Âsâr* kitabında *Meâni'l-Âsâr*'da bulunmayan hocalarının sayısı 135, bu iki kitabının haricindeki kitaplarında bulunan hocalarının sayısı ise 23'tür.⁹³ Bu şekilde Kandehlevî, Tahâvî'nin kitaplarında kendisinden rivayette bulunduğu 272 hocasının ismini listelemiş olmaktadır.

⁸⁴ Zehebî, *Siyer*, XIII, 539.

⁸⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 149; Zehebî, *Siyer*, XIII, 539; Gazzî, *Tabakât*, IV, 268.

⁸⁶ İbn Asâkir, *Târîh*, V, 367; Zehebî, *Siyer*, XV, 29; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 101.

⁸⁷ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 620; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, III, 809.

⁸⁸ Saymerî, *Ahbâr*, 165.

⁸⁹ Gazzî, *Tabakât*, IV, 268, 271.

⁹⁰ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, XIII, 541; İbn Asâkir, *Târîh*, XXXIV, 86.

⁹¹ İbn Abdilberr, *Beyânu'l-İlm*, 897.

⁹² Kevserî, *Hâvî*, 8-11.

⁹³ Kandehlevî, *Emânî'l-Ahbar*, I, 33-42.

D. Talebeleri

Tahâvî'nin muasırı olan İbn Yûnus, Tahâvî'nin vefat ettiğinde kendisi gibi birini bırakmadığından ve dolayısıyla Mısır'da Hanefî mezhebinin riyasetinin kendisiyle son bulmuş olduğundan bahsetmektedir.⁹⁴ Bu durum Mısır'da Hanefî mezhebine olan ilgiyle de doğru orantılı olmalıdır. Tahâvî'ye kadar olan dönemde Mısır'da Hanefî mezhebinin çok fazla ilgi görmediğinden yukarıda bahsedilmişti. Bu durum Tahâvî'den sonra da bu şekilde devam etmiş olmalıdır. Tahâvî'den hadis rivayet eden çok fazla talebesi bulunmasına rağmen, kendisinden sonra Hanefî fikhını Mısır'da devam ettirmiş talebelerinin olmaması belki de bu durum için bir gösterge olarak görülebilir.

Bununla birlikte Tahâvî'den ilim alan ve hadis rivayet çok sayıda talebesi olmuştur. Hatta bazı âlimler Tahâvî'den rivayette bulunanlar hakkında özel bir cüz telif etmişlerdir.⁹⁵ Kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebû Bekir Mekî b. Ahmed el-Berdâî, döneminde Zâhirî mezhebinin reisi sayılan Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Alî ed-Dâvûdî, Ebû Bekr b. el-Avvâm, *Meâni'l-Âsâr*'ı kendisinden rivayet eden Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm el-Mukri', oğlu Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed et-Tahâvî, *el-Mu'cem* sahibi Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Yûnus el-Mısırî, Gunder namıyla meşhur Ebû Bekir Muhammed b. Cafer b. el-Hüseyin el-Bağdâdî ve kendisinden *Akîde* kitabını rivayet eden Meymûn b. Hamza el-Ubeydilî gibi isimler bulunmaktadır.⁹⁶

Kevserî, Tahâvî'nin talebelerinin 28 tanesinin ismini serden zikretmiştir.⁹⁷ Kandehevî de onun talebelerinden 49 tanesinin isminden oluşan bir liste vermektedir.⁹⁸

E. Mezhebi

Tahâvî, ilk fıkıh tahsilini Şâfiî'nin ashabından olan dayısı Müzenî'nin yanında Şâfiî mezhebi üzere yapmıştır. Ancak daha sonra mezhebini değiştirerek Hanefî mezhebine geçmiş ve mezhebin önemli fakihleri arasında yer almıştır. Tahâvî'nin neden mezhep değiştirdiğine dair kaynaklarda farklı sebepler anlatılmaktadır.

⁹⁴ Saymerî, *Ahbâr*, 168; Zehebî, *Siyer*, XV, 29.

⁹⁵ Gazzî, *Tabakât*, I, 50.

⁹⁶ Kureşî, I, 276.

⁹⁷ Kevserî, *Hâvî*, 11-12.

⁹⁸ Kandehevî, *Emâni'l-Ahbâr*, I, 42-43.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin anlattığına göre, Tahâvî önceleri Şâfiî idi. Dayısı İbrâhîm el-Müzenî'den ders almaktaydı. Müzenî bir gün ona “Vallahi senden bir hayır gelmedi” deyince, Tahâvî sinirlendi ve Ebû Cafer Ahmed b. Ebî İmrân'ın meclisine intikal etti. *Muhtasar*'ını tasnif ettiğinde ise, “Allah Ebû İbrâhîm'e rahmet etsin. Eğer hayatta olsaydı, yemininden dolayı keffâret öderdi” demiştir.⁹⁹ Bu hikâye birçok kaynakta Şîrâzî'den naklen aktarılmıştır.¹⁰⁰ Saymerî bu hikâyenin daha özet halini Ebû Bekir Muhammed b. Mûsa'dan naklen anlatmıştır.¹⁰¹

Kevserî, Şîrâzî ve Saymerî'nin kaydettiği bu hikâyenin senedden hâlî olması ve fikhî olarak da hem Hanefî hem de Şâfiî mezhebine göre mazi sîgayla yapılan yeminin keffâret gerektirmediğini, Tahâvî'nin ise bu fikhî hükümden habersiz olacak biri olmadığını söyleyerek bu hikâyenin aslının olmadığını savunmuştur.¹⁰²

Abdülkâdir el-Kureşî, Ebû Tâhir es-Selefi'den Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'ye ulaşan senediyle bunun benzeri bir hikâye kaydetmiştir. Buna göre Tahâvî, Müzenî'den ders okurdu. Bir gün Müzenî ona “Vallahi sen iflah olmadın” deyince sinirlenip ondan ayrıldı ve Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere fıkıh tahsil etti ve imam oldu. Tahâvî, ders verdiğinde veya bir müşkili cevapladığında, “Allah Ebû İbrâhîm'e rahmet etsin. Eğer hayatta olsaydı, yemininden dolayı keffâret öderdi” derdi.¹⁰³

Kevserî, bu hikâyeyi aktardıktan sonra da aynı şekilde her iki mezhebe göre de mazi sîgayla yapılan yeminden dolayı bir keffâret gerekmediğini ve Kudûrî ile Tahâvî'nin aralarında bulunan zaman aralığından dolayı bu haberin maktu olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴

İbn Asâkîr, Tahâvî'nin mezhep değiştirme sebebi ile ilgili farklı bir hikâye aktarmıştır. Bizzat Tahâvî'nin Ebû Süleymân b. Zebr'e anlattığı bu hikâyeyi İbn Asâkîr, İbn Zebr'e ulaşan senediyle birlikte kaydetmiştir. Buna göre, Tahâvî önceleri

⁹⁹ Şîrâzî, *Tabakât*, 134.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyer*, XV, 29; İbn Asâkîr, *Târîh*, V, 368; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 620.

¹⁰¹ Saymerî, *Ahbâr*, 168.

¹⁰² Kevserî, *Hâvî*, 16.

¹⁰³ Kureşî, *Cevâhir*, I, 136.

¹⁰⁴ Kevserî, *Hâvî*, 16.

dayısından ilim yazdığını ve Şâfîî görüşlerini kabul ettiğini, ancak seneler sonra Ahmed b. Ebî İmrân'ın Mısır'a kadı olarak gelince onunla yakınlık kurduğunu ve onun görüşlerini kabul ettiğini ifade etmiştir. Devamla, Ahmed b. Ebî İmrân'ın Kûfelilerin mezhebinden olduğunu ve kendisinin de artık ilk görüşlerini terk ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁵ Aynı hikâyeyi Yâkût da anlatmış ve bunu İbn Yûnus'un zikrettiğini belirtmiştir.¹⁰⁶

Ebû Ya'lâ el-Halîlî, kendisinin Abdullâh b. Muhammed'den, onun da Ahmed b. Muhammed eş-Şurûtî'den, Tahâvî'nin mezhep değiştirmesiyle ilgili farklı bir sebep kaydetmiştir. Buna göre, Ahmed b. Muhammed eş-Şurûtî Tahâvî'ye neden dayısına muhalefet edip Ebû Hanîfe'nin mezhebine geçtiğini sormuş, Tahâvî de karşılık olarak, dayısını sürekli Ebû Hanîfe'nin kitaplarına bakarken gördüğünü ve bu sebeple Ebû Hanîfe'nin mezhebine geçiş yaptığını belirtmiştir.¹⁰⁷

Takiyyuddîn el-Gazzî, Tahâvî'nin mezhep değiştirmesiyle ilgili bu sebebin tercih edilmeye daha layık olduğunu, onun gibi bir imamın bir mezhepten diğer bir mezhebe sırf öfke, heva ve ilim talep etme çağındayken aynı zamanda dayısı olan hocasından sadır olan bir söz yüzünden mezhep değiştirmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰⁸ Kevserî de bu meselede Ahmed b. Muhammed eş-Şurûtî ve Ebû Süleymân b. Zebr'den nakledilenlere itimad edilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü Tahâvî'nin mezhep değiştirme sebebini bizzat kendisinden aktarmaktadırlar ve onların naklettikleri hikâyeler Tahâvî'ye ulaşan bir sened ile kaydedilmiştir.¹⁰⁹ Diğer hikâyelerin tamamı ise sened açısından sâlim değildirler.¹¹⁰

Abdûlmecîd Mahmûd, Tahâvî'nin biyografisini anlatan kitapların hepsinde çeşitli şekillerde zikri geçen mezhep değiştirme olayının, Tahâvî'nin yirmili yaşlarına tekabül ettiğini belirtmiştir.¹¹¹

¹⁰⁵ İbn Asâkir, *Târîh*, V, 369.

¹⁰⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 22.

¹⁰⁷ Halîlî, *İrşâd*, III, 431.

¹⁰⁸ Gazzî, *Tabakât*, I, 51.

¹⁰⁹ Kevserî, *Hâvî*, 18.

¹¹⁰ Kevserî, *Hâvî*, 17.

¹¹¹ Abdûlmecîd Mahmûd, *el-İmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, 78.

F. İlmî Kişiliği ve Tabakası

Yukarıda hocalarını sayarken değinildiği üzere Tahâvî, geniş bir ilmî sahada hâkimiyeti bulunan âlimler arasındadır. Birçok ilim dalında eser vermiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre bir adam Tahâvî'ye Ebû Ubeyde'nin, annesinden, onun da babasından ne rivayet ettiğini sormuş, Tahâvî de ilgili hadisi rivayet etmiştir. Bunun üzerine adam şaşırmış ve seni akşam fakihlerin meydanında, şimdi de hadis âlimlerinin meydanında gördüm. Bu ikisini toplayan az sayıda insan vardır deyince, Tahâvî karşılık olarak, bunun Allah'ın bir fazlı ve nimeti olduğunu ifade etmiştir.¹¹² Bu hikâye Tahâvî'nin birden çok ilimde söz sahibi olduğunu göstermektedir.

Tahâvî'nin önemli hadis âlimleri arasında olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. O *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin tamamıyla aynı asırda yaşamıştır. Bunlardan Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvud ve Nesâî'yle ortak hocaları bulunmaktadır.¹¹³ Tahâvî'nin hadis ilminde ne kadar yetkin olduğunu anlamak için kitaplarında yaptığı ricâl değerlendirmelerine, hadis ilimleri ile ilgili tasnif ettiği kitaplara bakmak yeterli olacaktır. Kandehevî, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ına yazdığı şerhte onun rical ile ilgili cerh ve tadil değerlendirmeleri, hadisleri tercih metodu, Hatîb-i Bağdâdî, İbn Salâh gibi isimlerin onun ricâl değerlendirmelerine kaynak olarak başvurması gibi konulardan bahsettiği özel bir bölüm açmıştır.¹¹⁴ Kevserî, onun özellikle *Meâni'l-Âsâr*'ının istinbât yollarını çokça açıklaması, tertibi, nâsih ve mensûhu belirtmesi gibi özellikleri nedeniyle Ebû Dâvud'un *Sünen*'i, Tirmizî'nin *Câmi*'i ve İbn Mâce'nin *Sünen*'i gibi birçok meşhur ve makbul hadis kitabına üstünlüğü bulunduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵ Halîlî de Tahâvî'nin hadiste âlim olduğunu ve bu sahada eserleri bulunduğunu belirtmiştir.¹¹⁶

Tahâvî, önemli müfessirlerden de sayılmaktadır. Eserleri anlatılırken belirtileceği üzere bir ahkâm tefsiri kaleme almıştır. Dâvûdî tabakatında, onu müfessirler arasında zikretmiştir.¹¹⁷

¹¹² Gazzî, *Tabakât*, I, 51; Zehebî, *Siyer*, XV, 30.

¹¹³ Abdülmecîd Mahmûd, *el-İmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, 40.

¹¹⁴ Kandehevî, *Emâni'l-Ahbâr*, I, 47-54.

¹¹⁵ Kevserî, *Hâvî*, 14.

¹¹⁶ Halîlî, *İrşâd*, III, 432.

¹¹⁷ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I, 73.

Tahâvî, kırâat âlimleri arasında da sayılmaktadır. İbnü'l-Cezerî, onu tabakâtında zikretmiş ve Mûsâ b. Îsâ¹¹⁸ yoluyla Halef'ten kırâat rivayet ettiğini belirtmiştir.¹¹⁹ Tahâvî Âsım kırâatini bundan ayrı olarak, Ravh b. el-Ferec'ten harf harf öğrendiğini ifade etmiştir.¹²⁰

Tahâvî, âlimlerin ihtilâfları hakkında da uzmandır. Daha önce de naklettiğimiz üzere İbn Abdilberr, Tahâvî'nin Kûfelilerin mezhebine mensup olması hasebiyle onların siyer ve haberlerini en iyi bilenlerden olduğunu, bununla beraber diğer tüm fakihlerin mezhepleri hakkında da âlim olduğunu dile getirmiştir.¹²¹ Aynî de onun âlimlerin ihtilâflarını en iyi bilen âlimlerden olduğunu muhtelif vesilelerle ifade etmiştir.¹²²

Eserlerine bakılacak olursa Tahâvî'nin ayrıca tarih, akide, neseb gibi birçok ilim dalında yetkinlik sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Yine bazı kaynaklarda geçtiği üzere Tahâvî sorulan fetvaya şiirle karşılık verecek kadar şiir bilgisine de sahiptir.¹²³

Tahâvî'nin, fıkıhta mensup olduğu mezhep hakkında yukarıda malumat verilmişti. Onun fıkıh ilminde âlim olduğu hususu bir tartışma konusu değildir. Bu ilimde verdiği eserler bunu ispatlar mahiyettedir. Bununla birlikte onun fıkıhtaki mertebesi hakkında biraz konuşmak gerekebilir.

İbn Kemâl Paşa, fakihlerin tabakalarına dair yaptığı meşhur tasnifte fakihleri yedi tabakaya ayırmış ve Tahâvî'yi üçüncü tabaka olan 'hakkında mezhep imamında rivayet bulunmayan mesâilde müctehid tabakasında zikretmiştir. İbn Kemâl'in belirttiğine göre bu tabakaya mensup olan fakihler, mezhep imamına fûru ve usulde muhalefet edemezler. Ancak imamdın bir nass bulunmayan bir mesele hakkında, imamın belirlediği usul ve kaidelere göre hüküm istinbâtında bulunurlar.¹²⁴ Kınalızâde ve Taşköruzâde, İbn Kemâl'in bu tasnifini esas almışlar ve Tahâvî'yi aynı şekilde bu

¹¹⁸ Mûsâ b. Îsâ, Ahmed b. Ebî İmrân'ın babası Ebî İmrân'ın ismidir. Müellif burada Ahmed b. Ebî İmrân'ı kast etmiş olmalıdır.

¹¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye*, I, 107.

¹²⁰ Tahâvî, *Müşkil*, I, 227

¹²¹ İbn Abdilberr, *Beyânu'l-İlm*, 897.

¹²² Mesela bkz. Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, IV, 232; VI, 155, 456.

¹²³ Makrizî, *Mukaffâ*, I, 724.

¹²⁴ İbn Kemâl, thk. ve trc. Hasan Özer, İHAD, XIV, 363-374.

tabakada zikretmişlerdir.¹²⁵ Taşköprüzâde ve Kınalızâde, Tahâvî'nin müstakil tercemesinde de onun, imâm, fakih ve mesâilde müctehid tabakasında müctehid olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁶ İbn Âbidîn de İbn Kemâl'in bu tasnifini olduğu gibi nakletmiştir.¹²⁷

Bunun dışında Abdülhay el-Leknevî de fukahâyı beş tabakaya ayırmıştır. O tasnifine İmam Ebû Hanîfe'nin talebelerinden başlamış ve onları ilk tabaka olarak zikretmiştir. Tahâvî'yi ise ikinci tabakada zikretmiştir. Leknevî, İbn Kemâl'in söylediklerine paralel olarak bu tabakada bulunan fakihlerin mezhep imamından hakkında rivayet bulunmayan meseleler hakkında ichtihad edebildiklerini, ancak ne usul ne de fûruda mezhep imamına muhalefet edemeyeceklerini ifade etmiştir.¹²⁸ Leknevî'nin bu tasnifte bazı değişiklikler yapmış olmakla beraber onun da İbn Kemâl'in tasnifini esas aldığı anlaşılmaktadır. Takiyyuddîn et-Temîmî, İbn Kemâl'in fukahânın tabakalarına dair yaptığı taksimi naklettikten sonra, bu taksimin oldukça güzel bir taksim olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹ Ancak İbn Kemâl'in tasnifine itiraz edenler de olmuştur. Bizim konumuzun dışında kalması sebebiyle, sözü uzatmamak için İbn Kemâl'in tasnifine yapılan genel itirazlara çok fazla girmeyecek, sadece Tahâvî'nin durumu ile ilgili söylenenlerle ilgileneceğiz.

İbn Şihâb el-Mercânî, müctehidlerin iki kısım olduğunu ifade etmiştir. Birinci kısma girenleri 'mutlak müctehid' olarak adlandırmıştır. Bu sınıftaki âlimler tam bir fıkıh melekesi ve ileri derecede bir derin görüşe sahip olup, bu sayede delillerden hüküm istinbâtında mütemekkin olan müctehidlerdir. Mercânî, bu sınıfta bulunan müctehidlere Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Züfer, Şâfiî gibi âlimleri örnek göstermektedir. İkinci çeşit müctehid ise, 'bir imamın mezhebinde müctehid' olarak isimlendirdiği müctehiddir ki, bu sınıfta bulunan müctehidler, imamlarının usul

¹²⁵ Kınalızâde, *Tabakât*, I, 149; Taşköprüzâde, *Tabakât*, 8;

¹²⁶ Taşköprüzâde, *Tabakât*, 58; Kınalızâde, *Tabakât*, II, 25.

¹²⁷ İbn Âbidîn, *Resâil*, I, 12.

¹²⁸ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, 8-9.

¹²⁹ Gazzî, *Tabakât*, I, 34.

ve delillerini tahkik ederler. Onlar şer'î delillerden hüküm istinbâtında bulunmaya güç yetiremezler, ancak imamlarından gelen nasslardan fûrua dair ahkâm istinbât ederler.¹³⁰

Mercânî, İbn Kemâl'in tasnifini de zikretmiş ve sert bir şekilde eleştirmiştir. O, bu taksimin soğuk hükümler, boş hayaller, ruhsuz sözler ve manayı tahsil etmeyen lafızlardan ibaret olduğunu düşünmektedir.¹³¹ Tahâvî'nin durumuyla ilgili ayrı bir fasıl açan Mercânî, Tahâvî'nin mukallid olmadığını, sadece görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile uygun düştüğünü ifade etmiş ve bu konuda Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr* mukaddimesindeki sözlerini referans göstermiştir.¹³² Tahâvî, mukaddimede âlimlerin görüşleri ve birbirlerine karşı bulundukları ihticâclarda, kendisinin doğru olarak gördüğü görüşün lehine hüccet ikame edeceğini ifade etmiştir.¹³³ Mercânî'ye göre İbn Kemâl'in, Hassâf (261), Tahâvî ve Kerhî'nin Ebû Hanîfe'ye ne fûru ne de usul de muhalefet edemeyeceklerine dair ifadesi bir mana ifade etmemektedir. Çünkü onların Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettikleri meseleler sayılamayacak kadar fazladır ve onların usul ve fûruda kendilerine ait tercihleri bulunmaktadır. Mercânî, Kerhî ve Cessâs'ın usulde Ebû Hanîfe'ye muhalefetlerine birer örnek göstererek faslı kapatmıştır.¹³⁴

Kevserî, Ebû Yûsuf'un hayatı ile ilgili kaleme aldığı eserinde İbn Kemâl'in ne tabakaları tertipte ne de fakihleri bahsettiği tabakalara yerleştirmede isabet etmediğini ifade etmiştir.¹³⁵ Mercânî'nin, İbn Kemâl'i eleştirerek yaptığı bu iki hatayı ortadan kaldırdığını ve bu şekilde meselenin olması gereken yere avdet ettiğini belirtmiştir.¹³⁶ Yine Kevserî başka bir eserinde Tahâvî'nin, Ebû Hanîfe'ye olan intisabını muhafaza etmiş olsa da mutlak ictihad mertebesinde bulunanlardan olduğuna şüphe bulunmadığını ifade etmiştir.¹³⁷

Abdülhay el-Leknevî de tabakatında Tahâvî'nin tercemesinde bir dipnot düşerek, İbn Kemâl'in Tahâvî için biçtiği konuma itiraz etmiştir. O, Tahâvî'nin

¹³⁰ Mercânî, *Nâzûratu'l-Hak*, 189.

¹³¹ Mercânî, *Nâzûratu'l-Hak*, 192.

¹³² Mercânî, *Nâzûratu'l-Hak*, 202.

¹³³ Tahâvî, *Meâni*, I, 7.

¹³⁴ Mercânî, *Nâzûratu'l-Hak*, 202-203.

¹³⁵ Kevserî, *Hüsnü't-Tekâdî*, 24.

¹³⁶ Kevserî, *Hüsnü't-Tekâdî*, 24.

¹³⁷ Kevserî, *İşfâk*, 41.

Meâni'l-Âsâr ve diğer eserlerinde mezhep imamına çokça muhalefet ettiğini ve onun hakikatte bir mezhebe müntesip, fakat o mezhep imamını ne usul ne de fûruda taklit etmeyen müctehitlerden olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸

Abdülazîz Dihlevî'ye göre Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı, onun mezhepte müctehid olduğuna ve Hanefî mezhebinin salt bir taklitçisi olmadığına delalet etmektedir. Tahâvî, bu eserinde bazı meselelerde Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş ve bu yüzden onun *Muhtasar*'ı Hanefilerce fazla benimsenmemiştir.¹³⁹

Abdullâh Nezâr Ahmed, Tahâvî'nin kitaplarında yaptığı tercihler, kimi zaman mezhep imamlarından tamamen ayrıldığı görüşleri, görüşleri tercih etmede ortaya koyduğu üslup, diğer âlimlerin onun mertebesi hakkındaki şهادetleri ve bizzat kendisinin kendi hakkında söylediklerini göz önüne alarak Tahâvî'nin müctehid olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰

Gerçekten de meseleye insaf ile bakıldığında İbn Kemâl Paşa'nın bu tasnifte pek haklı olmadığı görülmektedir. Özellikle de Tahâvî'yi mesâilde müctehid tabakasına yerleştirmekle isabet etmediği açıktır. İbn Kemal'e göre bu tabakadakiler mezhep imamına fûru ve usulde muhalefet edemezler. Ancak imamdanda bir nass bulunmayan bir mesele hakkında, imamın belirlediği usul ve kaidelere göre hüküm istinbâtında bulunurlar. Tahâvî'nin sadece *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli eserine bakıldığında, onun durumunun İbn Kemâl'in belirttiği gibi olmadığı anlaşılmış olacaktır. Nitekim o bu eserde birçok yerde Ebû Hanîfe'ye olan muhalefetini açıkça beyan etmiştir.¹⁴¹ Hatta kimi meselelerde sadece Ebû Hanîfe'ye değil, onun yanında Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a muhalefet etmiş ve bunu tasrih etmiştir.¹⁴² Kanaatimizce sadece bu veriler bile Tahâvî'nin ictihad mertebesinin İbn Kemâl'in belirttiğinden çok yukarda olduğunu göstermeye yetmektedir.

¹³⁸ Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 31.

¹³⁹ Abdülazîz Dihlevî, *Büstânu'l-Muhaddisîn*, 119.

¹⁴⁰ Abdullâh Nezâr Ahmed, *Ebû Cafer Tahâvî*, 160-178.

¹⁴¹ Mesela bkz. Tahâvî, *Meâni*, I, 125, 127, 257, 313, 424, 434, 439; II, 80, 198, 300, 479; III, 67, 123, 318, 372; IV, 92.

¹⁴² Mesela bkz. Tahâvî, *Meâni*, I, 198; II, 261, 346, 381; III, 507; IV, 36, 224.

Konuya ışık tutması açısından nakledilen bir rivayet aktararak bu başlığı sonlandıracağız: Fazl b. Ebû Ubeyd b. Harbeveyh, Tahâvî ile bazı ilmî meselelerde müzakere ederdi. Tahâvî bir gün ona bir mesele hakkında cevap vermiş, Fazl ise ona Ebû Hanîfe'nin görüşünün onun belirttiğinden farklı olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Tahâvî, ona "Ey kadı! Ben hep Ebû Hanîfe'nin söylediklerini söylüyorum sanki!" deyince, Fazl ona "Ben seni sadece bir mukallid zannetmiştim" karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Tahâvî, "Mutaassıp olandan başkası taklit eder mi?" demiş, Fazl da "veya cahil?" diye tamamlamıştır. Daha sonra bu söz Mısır'da meşhur olmuş ve bir mesel haline gelmiştir.¹⁴³

G. Vefatı

Tahâvî, 5 Zilkade 321/27 Ekim 933 tarihinde Mısır'da vefat etmiştir.¹⁴⁴ Vefat ettiğinde seksenli yaşlarında olmasına rağmen sakalındaki siyah, aklardan fazla idi.¹⁴⁵ Onun 322 senesinde vefat ettiğini söyleyen İbnü'n-Nedîm'den başka, Tahâvî'nin 321'den farklı bir tarihte vefat ettiğini söyleyen olmamıştır.¹⁴⁶

H. Eserleri

Tahâvî, eser verme noktasında velûd âlimler arasındadır. Birçok ilim dalına dair birçok eser ortaya koymuştur. Zehebî, Tahâvî'nin eserlerine göz atan kişinin onun ilmî konumu ve marifetinin genişliğini öğreneceğini ifade etmiştir.¹⁴⁷

Tahâvî'nin günümüze ulaşarak basılan eserleri şunlardır:

***el-Akîdetü't-Tahâvîyye*:** Tahâvî'nin Ehl-i Sünnet'in inanç esasları hakkında kaleme aldığı akîde metnidir. Eser büyük bir şöhrete ulaşmış, üzerine birçok şerh ve ta'lîk çalışması yapılmıştır. Bunlar içerisinde en meşhuru İbn Ebi'l-İzz'in şerhi olup matbudur. Tahâvî, kitabın başında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın mezhebine göre Ehl-i Sünnet akidesini beyan ettiğini ifade etmiştir. Sübkî'nin de ifade

¹⁴³ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 626.

¹⁴⁴ Sem'ânî, *Ensâb*, IV, 53

¹⁴⁵ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 260.

¹⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 260; Abdülmecîd Mahmûd, *el-İmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, 70.

¹⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, XV, 30.

ettiği gibi Tahâvî'nin akîde metni dört mezhep mensubu âlimlerin, selef ve halefin ortak kabulüne mazhar olmuştur.¹⁴⁸

Muhtasaru't-Tahâvî: Kitabı neşreden Efgânî, Hanefî mezhebinin ilk Muhtasar'ı olan bu eserin, diğer metinler arasında rivayet bakımından en sağlamı, dirayet yönü en güçlü olanı ve fetva için en fazla tercihe şayan olanı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁹ Saymerî, bu kitabın Müzenî'nin tertibi üzere yazıldığını ifade etmiştir.¹⁵⁰ Eserin mezhebin diğer muhtasar metinlerinden en önemli farkı Tahâvî'nin mezhep imamlarının görüşlerini belirttikten sonra tercihte bulunmasıdır. Abdülazîz Dihlevî'ye göre eserin mezhep içerisinde diğer muhtasarlara kadar rağbet görmemesine bu durum sebep olmuştur.¹⁵¹ Ençakar ise bu durumu Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında Ebû Hanîfe'den ziyade Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın görüşlerini tercih etmesine bağlamıştır.¹⁵² Bu kitabın birçok şerhi yapılmış olup bunların en meşhurları Cessâs'ın şerhidir. Bu şerh Sâid Bekdâş'ın editörlüğünde bir heyetin tahkikiyle sekiz cilt halinde basılmıştır. Tahâvî'nin, *Muhtasar*'ını Kebîr ve Sağîr olarak telif ettiği belirtilmiştir.¹⁵³ Kitabı neşreden Efgânî, muhtemelen Tahâvî'nin önce bir *Muhtasar* telif etmiş ve sonra bunu ihtisar etmiş, daha sonra bu ihtisarı tekrar ihtisar etmiş olacağını ifade etmiştir. O, kendisinin neşrettiği kitabın vasît olan olduğunu ve şârihlerin çalışmalarına konu edindikleri metnin de bu metin olduğunu kaydetmiştir.¹⁵⁴

Şerh-u Müşkili'l-Âsâr: *Beyân-u Müşkili'l-Âsâr*, *Müşkilü'l-Âsâr* veya *Müşkilü'l-Hadîs* olarak da bilinen bu eserinde Tahâvî, birbirine mütenakız görülen hadisleri konu edinmekte ve aralarında tenakuz olarak görülen şeyleri gidermeye çalışmaktadır. Eser tam haliyle Şuayb el-Arnaût'un tahkikiyle 16 cilt halinde basılmıştır. Tahâvî'nin ayet, merfû ve mevkûf hadisler hakkında, sebep-i nüzulden garîb kelimelere her türlü işkâli izah etmeye çalışması, alanında öne çıkmasına sebep olmuştur.¹⁵⁵ Tahâvî, bu eserin Tahâvî'nin en kıymetli eserlerinden olduğunu fakat ihtisar edilmesi gerektiğini ve

¹⁴⁸ Sübkî, *Mu'îdu'n-Ni'em*, 22-23, 75.

¹⁴⁹ Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, *Muhtasaru't-Tahâvî Muk.*, 3-4.

¹⁵⁰ Saymerî, *Ahbâr*, 168.

¹⁵¹ Abdülazîz Dihlevî, *Büstânü'l-Muhaddisîn*, 119.

¹⁵² Orhan Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 7.

¹⁵³ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 260; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, II, 1627.

¹⁵⁴ Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, *Muhtasaru't-Tahâvî Muk.*, 5.

¹⁵⁵ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 46.

tertibinin yetersiz olduğunu dile getirmiştir.¹⁵⁶ Kitabın tertibindeki bu durum yüksek ihtimalle, Tahâvî'nin son eseri olması hasebiyle son kontrolleri yapmaya ömrünün yetmemesinden kaynaklanmıştır.¹⁵⁷ Hâlid Mahmûd er-Rabât bu eseri, *Tuhfetu'l-Ahyâr bi-Tertîbi Şerh Müşkili'l-Âsâr* adıyla diğer hadis tasniflerinde yaygın olan düzene göre yeni bir tertibe sokmuştur. Tahâvî'nin *Şerh-u Müşkili'l-Âsâr*'ını Ebu'l-Velîd İbn Rüşd ve Ebû Velîd el-Bâcî gibi âlimler ihtisar etmişlerdir. Bâcî'nin ihtisarını Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Mûsâ, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr* adıyla tekrar ihtisar etmiştir.¹⁵⁸ Ebu'l-Mehâsin'in ihtisarı iki cilt halinde basılmıştır.

İhtilâfu'l-Ulemâ: *İhtilâfu'l-Fukahâ*, *İhtilâfu'r-Rivâyât* veya *el-İhtilâf beyne'l-Fukahâ* da denmektedir. Tahâvî'nin fakihlerin ihtilaflarına dair kaleme aldığı hacimli bir eserdir. İbnü'n-Nedîm, Tahâvî'nin bu kitabı tamamlayamadığını belirtmiştir.¹⁵⁹ Kitabın yüz otuz küsur cüzden oluştuğunu belirtilmiştir.¹⁶⁰ Cessâs bu kitabı ihtisar etmiştir. Kitabın aslı bize ulaşmamış olup, Cessâs'ın ihtisarı beş cilt halinde Abdullâh Nezâr Ahmed'in tahkikiyle basılmıştır.

Ahkâmu'l-Kur'ân: Tahâvî'nin ahkâm tefsirine dair eseridir. Kitap fıkıh düzenine göre tertip edilmiştir. Kureşî, eserin yirmi küsur cüzden oluştuğunu belirtmiştir.¹⁶¹ Kitabın tam hali günümüze ulaşmamış olup kitabın eksik halini bilinen tek yazma nüsha üzerinden Sadeddin Ünal tahkik etmiştir. İki cilt halinde basılan bu eserin, Ünal'a göre tam hali dört cilt olmalıdır.¹⁶²

eş-Şurûtu's-Sağîr ve eş-Şurûtu'l-Kebîr: Tahâvî'nin şurût ilmine dair kaleme aldığı bu iki eser, bu alanda günümüze ulaşan en eski eserler olma özelliğini taşımaktadır.¹⁶³ Bunlardan *eş-Şurûtu's-Sağîr* hakkında Ruhi Özcan, Bağdat Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlamış ve tezin ikinci bölümünde bu kitabı, yine Tahâvî'nin *eş-Şurûtu'l-Kebîr*'inden zeyiller ekleyerek tahkik etmiştir. Kitap bu

¹⁵⁶ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, III, 470.

¹⁵⁷ Kureşî, *Cevâhir*, I, 276.

¹⁵⁸ Kevserî, hatalı olarak bunun İbn Rüşd'ün ihtisarına yapılmış bir ihtisar olduğunu belirtmiştir. (Kevserî, *Hâvî*, 35)

¹⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 260

¹⁶⁰ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, I, 32.

¹⁶¹ Kureşî, *Cevâhir*, I, 276.

¹⁶² Sadeddin Ünal, *Ahkâmu'l-Kur'ân Muk.*, I, 3.

¹⁶³ Ruhi Özcan, *eş-Şurûtu's-Sağîr Muk.*, 9.

tahkikle iki cilt halinde basılmıştır. *eş-Şurûtu'l-Kebîr*'in Kitâbü's-Şüf'a ve Kitâbü Ezkârî'l-Hukûk ve'r-Rühûn bölümü Joseph Schact tarafından, Kitâbu'l-Buyû' bölümü ise Jeanette Ann Wakin tarafından yayınlanmıştır.¹⁶⁴

et-Tesviye beyne Haddesenâ ve Ahberanâ: Hacim olarak çok küçük bir risaledir. Talebenin, hocasına okuyup hocasının takrir ettiği hadisler için, hadis edâ sîgalarından 'ahberanâ' ve 'haddesenâ'dan hangisini kullanması gerektiğini konu edinmektedir. İsminden de anlaşıldığı gibi Tahâvî, bu iki sîga arasında bir fark bulunmadığı, talebenin bu iki sîgadan dilediğini kullanabileceği görüşünü tercih etmektedir.

Şerhu Meâni'l-Âsâr: Tahâvî'nin tezimize konu olan kitabıdır. Bu kitap hakkında ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

Kaynaklarda bunlardan başka Tahâvî'nin kitapları arasında *en-Nevâdiru'l-Fıkhiyye*, *en-Nevâdir* ve'l-Hikâyât, *Hükmü Arâzî Mekke*, *Cüz fî Kasmi'l-Fey'i ve'l-Ğanâim*, *Kitâbu'l-Eşribe*, *er-Red alâ Ebî Ubeyd fî'n-Neseb*, *er-Red alâ Îsâ b. Ebân fî Kitâbihi'llezî Semmâhu Hatau'l-Kütüb*, *İhtilâfu'r-Rivâyât alâ Mezhebi'l-Kûfiyyîn*, *Şerhu'l-Câmii'l-Kebîr*, *Şerhu'l-Câmii'-Sâğîr*, *et-Târihu'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Mahâdir* ve's-Sicillât gibi birçok eserinden söz edilmektedir. Saymerî, Tahâvî'nin içinde Hanefî mezhebi ashabının haberlerini topladığı bir kitabının olduğundan söz etmektedir.¹⁶⁵ Bu kitap Kureşî'nin *Menâkibu Ebî Hanîfe* adıyla zikrettiği kitap olmalıdır.¹⁶⁶ İbn Ebi'l-Avvâm'ın *Fezâil*'inde Tahâvî'den yaptığı alıntılar kitabın aşağı yukarı beşte birini oluşturmaktadır.

Tahâvî'nin görüşlerindeki seyri takip edebilmek için kitaplarını yazdığı sıralamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak kaynaklarda Tahâvî'nin kitaplarını hangi sırayla yazdığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte Kureşî, Tahâvî'nin ilk kitabının *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, son kitabının da *Beyânu Müşkili'l-Âsâr* olduğunu kaydetmiştir.¹⁶⁷ Saymerî ise Tahâvî'nin ilk kitabının *Muhtasar*'ı olduğunu ifade

¹⁶⁴ Davut İltaş, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX, 388.

¹⁶⁵ Saymerî, *Ahbâr*, 37.

¹⁶⁶ Kureşî, *Cevâhir*, I, 277.

¹⁶⁷ Kureşî, *Cevâhir*, I, 276.

etmiştir.¹⁶⁸ Tahâvî'nin fazla tartışmaya girmeden ve delillere inmeden, fikhî genel olarak hüküm bazında ele alması suretiyle *Muhtasar*'ın *Meâni'l-Âsâr*'a göre daha sade bir görünüm arz etmesi, *Muhtasar*'ın yazımında dayısı Müzenî'nin *Muhtasar*'ını örnek alması ve Saymerî'nin zaman olarak Tahâvî'ye, Kureşî'den daha yakın olması gibi sebeplerden dolayı Saymerî'nin söylediğinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Bu şekilde *Muhtasar*'ın, *Meâni'l-Âsâr*'dan daha önce yazılmış bir kitap olduğu ve *Müşkili'l-Âsâr*'ın da son kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Daha ayrıntılı bir sıralama için ise Tahâvî'nin elimizde bulunan kitaplarının içerisinde yapılacak bir tarama kitapların sırasına dair bir kanaat oluşturabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da iki yerde *Meâni'l-Âsâr*'a atıfta bulunmuştur.¹⁶⁹ Dolayısıyla *Meâni'l-Âsâr*, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'dan daha önce yazılmış olmalıdır. Yine *Müşkili'l-Âsâr*'da üç yerde *Meâni'l-Âsâr*'a,¹⁷⁰ bir yerde *Ahkâmu'l-Kur'ân*'a¹⁷¹ ve bir yerde de Kerâbîsî'ye yazdığı reddiye¹⁷² atıfta bulunmuştur. Bu verilerden yola çıkarak Tahâvî'nin kitaplarının sırasını *Muhtasar* - *Meâni'l-Âsâr* - *Ahkâmu'l-Kur'ân* - *Müşkili'l-Âsâr* olarak belirleyebiliriz. Kerâbîsî'ye yazdığı reddiye *Müşkili'l-Âsâr*'dan önce olduğunu tespit edebildiğimiz halde diğer kitapları arasında nereye oturduğunu belirleyememekteyiz. Elimizde ihtisarı bulunan *İhtilâfu'l-Ulemâ*'nın ise sıralamada nereye oturduğunu tespit edememekteyiz. Bu durum yüksek ihtimalle kitap içerisindeki atıf ve diğer benzeri ifadelerin ihtisarda zâid görülerek kaldırılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

III. ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR

Şerhu Meâni'l-Âsâr, Hanefî mezhebinin delillerini ve hükümleri ortaya koymada izlediği yolu göstermesi bakımından müstesna bir yere sahiptir. Ayrıca ilim talibine fikhî melekesi kazandırması ve hadislerle yaklaşım usulü hakkında da önemli bir kaynak

¹⁶⁸ Saymerî, *Ahbâr*, 168.

¹⁶⁹ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 111, 211.

¹⁷⁰ Tahâvî, *Müşkil*, VII, 175; IX, 413, X, 44.

¹⁷¹ Tahâvî, *Müşkil*, VII, 175.

¹⁷² Tahâvî, *Müşkil*, VI, 382.

mesabesindedir. Kevserî bu kitabın, fakâhet, tefakkuh yolunu öğretme ve fıkıh melekesi kazandırma bakımından bir benzerinin daha bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁷³

A. Kitabın Adı

Kitap, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ismiyle basılmıştır ancak bazı kaynaklarda bu kitaptan *Meâni'l-Âsâr*¹⁷⁴ şeklinde de söz edilmektedir. Tahâvî, mukaddimede eser için herhangi bir isimden bahsetmemiştir ancak Tahâvî kitabın içindeki 'el-Hücce' bölümünde bu kitaptan '*Şerhu Meâni'l-Âsâri'l-Muhtelifeti'l-Merviyeti an Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem fi'l-Ahkâm*' adıyla söz etmiştir.¹⁷⁵ Diğer eserlerinde bu kitaba atıf yaparken ise daha muhtasar olarak *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Şerhu'l-Âsâr*¹⁷⁶ ismiyle söz etmiştir.¹⁷⁷

Abdulfettâh Ebû Gudde, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isminin muhtasar olduğunu ve bu haliyle kitabın muhteva yönünden sahip olduğu bazı meziyetleri zikretmemiş olduğunu ifade etmiştir. Gördüğü bir yazma nüshada ise kitabın isminin *Şerhu Meâni'l-Âsâri'l-Muhtelifeti'l-Me'sûre* şeklinde geçtiğini belirtmiş, ancak yukarıda geçtiği haliyle Tahâvî'nin, kitabın 'el-Hücce' bölümünde verdiği ismin daha tam olması hasebiyle yapılacak yeni bir baskının bu isimle yapılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁸

B. Telif Edilme Tarihi

Kitabın içerisinde bu kitabın hangi tarihte yazıldığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Tahâvî kitabın muhtelif yerlerinde Ebû Hâzim'den rivayette bulunmuştur.¹⁷⁹ Tahâvî'nin Ebû Hâzim'le 268/881 senesinde Şam'da görüştüğü ve bu yolculuğundan 269/882 senesinde döndüğü göz önüne alınırsa, kitabın telifinin bundan sonraki bir tarihe rastladığı anlaşılmaktadır.

¹⁷³ Kevserî, *Makâlât*, 350.

¹⁷⁴ Kureşî, *Cevâhir*, I 276; Kâsım b. Kutluboğâ, *Tâcü't-Terâcim*, I, 101.

¹⁷⁵ Tahâvî, *Meâni*, III, 244.

¹⁷⁶ Tahâvî, *Müşkil*, VII, 175.

¹⁷⁷ Tahâvî, *Müşkil*, IX, 413; X, 44; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 111, 211.

¹⁷⁸ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Zaferu'l-Emânî thk.*, 25-26, 5 numaralı dipnot.

¹⁷⁹ Mesela bkz. Tahâvî, *Meâni*, I, 403, 43; II, 419; III, 306; IV, 53.

C. Telif Sebebi ve Kitapta İzlenen Usul

Tahâvî, mukaddimesinde kitabı telif etme sebebinden bahsetmektedir. Kitabın telif sebebi ve müellifin telifteki üslubu hakkındaki önemine binaen mukaddimenin bir kısmını buraya olduğu gibi alıyoruz:

“Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî – Allah’ın rahmet onun üzerine olsun- dedi ki:

İlim ehlinde bazı arkadaşlarım benden, mülhidlerin ve Müslümanlardan zayıf kimselerin, nâsihi ve mensûhu ve Nâtık Kitâb’ın, üzerinde ittifak edilmiş sünnetin şahitliği sebebiyle hangisiyle amel edilmesinin gerekli olduğu hakkındaki ilimlerinin azlığından dolayı birbirleriyle çeliştiğini zannettikleri Resûlullah’tan sallallâhu aleyhi ve sellem rivayet edilen ahkâm hadislerine dair bir kitap telif etmemi; kitabı bölümlere (bâblara) ayırmamı ve her bir bölümde (kitâb) nâsih ve mensûhu, âlimlerin yorumlarını, birbirlerine karşı ihticâclarını ve onlardan bana göre doğru olan görüşün lehine Kitâb, Sünnet, İcmâ veya sahâbe veya tâbiînin sözlerinden tevatürle hüccet ikame etmemi istedi.”¹⁸⁰

Tahâvî, *Meâni’l-Âsâr*’ını kitâblar (ana bölümler) ve bunların altında bâblara (alt bölümler) ayırmıştır. Genel olarak her bir bâba önce tercih etmediği görüşün ihticâcda bulunduğu hadisleri naklederek başlamış ve bu görüşün sahibi eğer Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf veya Muhammed b. Hasan ise bunu belirtmiştir. Daha sonra bu hadislerle muarız görünen diğer hadisleri nakletmiş ve aralarında çelişki olarak görülen durumu gidererek tercih ettiği görüşü ve tercih sebebini belirtmiştir. Aynı şekilde tercih ettiği görüşün Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan’dan hangisi veya hangilerinin görüşü olduğunu belirtmiştir. Tahâvî, bu kitabında genel olarak bu üç imamın dışındakilerin görüşünden isim vermeden bahsetmiş, nadiren de olsa İbn Ebî Leylâ,¹⁸¹ Evzâî,¹⁸² Mâlik b. Enes,¹⁸³ Süfyân es-Sevrî,¹⁸⁴ Züfer b. Hüzeyl¹⁸⁵ gibi diğer bazı âlimlerin hangi görüşte olduklarına ismen atıfta bulunmuştur.

¹⁸⁰ Tahâvî, *Meâni*, I, 7.

¹⁸¹ Tahâvî, *Meâni*, I, 318, 414; III, 280, 372.

¹⁸² Tahâvî, *Meâni*, II, 189; III, 236.

¹⁸³ Tahâvî, *Meâni*, I, 309, 318, 386; III, 236, 295, 372; IV, 190, 194.

D. Kitap Üzerine Yapılan Çalışmalar

Şerhu Meâni'l-Âsâr üzerine şerh ve ihtisar gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu kitabı şerhedenler arasında Ebû Muhammed el-Menbicî (698/) bulunmaktadır. Kevserî'nin verdiği bilgiye göre şerhinin bir kısmı İstanbul'daki Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.¹⁸⁶ Ancak biz yaptığımız taramada bu kitaba ulaşamadık. Bedruddîn el-Aynî'nin, içerisinde râvilerle ilgili tafsilata girdiği *Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîh-i Mebânî'l-Ahbâr fî Şerh-i Meâni'l-Âsâr* ve rical hakkında hakkında fazla malumat vermediği *Mebânî'l-Ahbâr fî Şerh-i Meâni'l-Âsâr* olmak üzere iki şerhi bulunmaktadır. Bunlardan *Nuhebu'l-Efkâr* iki farklı tahkikle basılmıştır. Aynî'nin bunlardan başka bir de sadece kitaptaki rical hakkında yazdığı *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerh-i Esâmî Ricâl-i Meâni'l-Âsâr* adlı bir kitabı mevcut olup basılıdır. Abdülkadir el-Kureşî de Tahâvî'nin bu eserini şerhedenler arasındadır. Yine Kureşî kitabın hadislerini tahric etmek maksadıyla *el-Hâvî fî Tahrîci Ehâdisi Meâni'l-Âsâr* isimli bir eser kaleme almıştır. Bu eser de basılıdır. Kevserî'nin verdiği bilgiye göre şerhin bir parçası Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye'de bulunmaktadır.¹⁸⁷ *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı ihtisar edenler arasında İbn Abdilberr, Zeylâî, İbn Rüşd ve Ubeyd b. Muhammed es-Semerkandî bulunmaktadır. Brockelmann ve Fuat Sezgin'in kaydettiğine göre Muhammed b. Muhammed el-Bâhilî el-Mâlikî'nin (314/962) Bankipur'da yazma olarak *Tashîhu Meâni'l-Âsâr* isimli bir eseri bulunmaktadır.¹⁸⁸ Kevserî, Brockelmann'dan hatalı bir şekilde naklederek bu kitabın Bangkok'da bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁹ Muhammed Yusuf Kandehevî de *Emânî'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Âsâr* adıyla *Meâni'l-Âsâr*'ı şerhetmeye başlamış fakat ancak Kitâbu's-Salât'ın ortalarına kadar şerhedebilmiş, kitabını tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir. Kitap bu haliyle Hindistan'da dört cilt olarak basılmıştır.

Şerhu Meâni'l-Âsâr, Beşir Eryarsoy tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve *Hadislerle İslam Fıkhi* adıyla Kitâbî yayınları tarafından yedi cilt halinde basılmıştır.

¹⁸⁴ Tahâvî, *Meâni*, I, 182; II, 189, 261, 378; III, 39, 159, 236, 316.

¹⁸⁵ Tahâvî, *Meâni*, I, 138; II, 76, 378; III, 369.

¹⁸⁶ Kevserî, *Hâvî*, 33.

¹⁸⁷ Kevserî, *Hâvî*, 33.

¹⁸⁸ Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, III, 262; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, III, 93.

¹⁸⁹ Kevserî, *Hâvî*, 34.

İKİNCİ BÖLÜM
TAHÂVÎ'NİN HANEFİ MEZHEBİ İMAMLARINA MUHALEFET ETTİĞİ
MESELELER ve DEĞERLENDİRMELERİ

I. SABAH EZANININ VAKTİ

Bu bâbın konusu sabah namazı ezanının vakti hakkındadır. Sabah namazının ezanı da diğer namazların ezanları gibi namaz vakti girdikten sonra mı okunur yoksa sabah namazına özel olarak vakit girmeden önce mi okunur? Bu konuda Şâfiî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Davud ez-Zâhirî, Abdullah b. Mübarek ve Ebû Yûsuf gibi birinci grup ulemâ sabah namazının vakti girmeden ezanının okunabileceği görüşündedirler.¹⁹⁰ Buna karşılık Süfyân-ı Sevrî, Ebû Hanife, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer b. Hüzeyl gibi ikinci grup ulemâ ise, sabah namazı ezanının da diğer namazların ezanlarında olduğu gibi ancak vakit girdikten sonra okunabileceği, namaz vakti girmeden okunmasının caiz olmadığı görüşündedirler.¹⁹¹

A. Konunun Özeti¹⁹²

Tahâvî, bâba birinci grup ulemânın ihticâda bulundukları deliller ile giriş yaparak, İbn Şihâb'ın Sâlim'den, O'nun da babası İbn Ömer'den merfû olarak, “Bilal ezanı geceleyin okur, siz İbn Ümmi Mektûm okuyuncaya kadar yiyiniz içiniz” hadisiyle başlamıştır. Bu hadisin râvisi İbn Şihâb, İbn Ümmi Mektûm'un âmâ bir zât olduğunu ve bu yüzden insanlar ona, “Sabah oldu! Sabah oldu!” diyene kadar ezan okumadığını ifade etmiştir. Daha sonra bu hadisin bazı farklı tariklerini aktarmıştır. Hz. Âişe ve Üneyse binti Hubeyb b. Yesâf, ikisinin ezanı arasında ancak birinin inip diğerinin çıkacağı kadar az bir vakit olduğunu beyan etmişlerdir. Yine Semure b. Cündüb'ün naklettiğine göre, Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem, “Fecir görününceye ve fecir aydınlanıncaya kadar ne Bilal'in ezanı, ne de bu beyazlık sizi aldatmasın” buyurmuştur.

Tahâvî'nin belirttiğine göre bir grup ulemâ bu hadisler ile ihticâda bulunmuş ve sabah namazı ezanının vakti girmeden önce okunacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü benimseyenler arasında Ebû Yûsuf da bulunmaktadır. Buna karşılık diğer bir grup ulemâ sabah namazı ezanının da tıpkı diğer namazların ezanları gibi ancak vakit girdikten sonra okunacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bunlara göre Bilâl'in geceleyin

¹⁹⁰ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 74; Şâfiî, *Ümm*, II, 182; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 159; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 62-63.

¹⁹¹ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 75; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 63.

¹⁹² Tahâvî, *Meânî*, I, 178-183.

okuduğu ezan namaz için okunan bir ezan değil, başka bir sebebe mebni olarak okunan bir ezandır.

İbn Mes‘ud’un naklettiğine göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, Bilâl’in teheccüd gibi ibadetlerle meşgul olanların evlerine geri dönmesi ve uyuyanların uyanması için ezan okuduğunu, dolayısıyla insanların O’nun ezanını duyunca oruca başlamamaları gerektiğini söylemiş ve sabah namazı vaktinin o vakit olmadığını açıklamıştır.

Aynı şekilde birinci grup ulemânın ihticâda bulunduğu hadisin râvilerinden biri olan İbn Ömer, Bilâl’in fecir doğmadan ezan okuduğunu, bunun üzerine Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem Bilâl’e geri dönmesini ve “Dikkat edin! Bu kul uyuya kaldı” diye nidâ etmesini emrettiğini ve Bilâl’in dönüp bu şekilde nidâ ettiğini haber vermektedir. Bu şekilde, Bilâl’in vakit girmeden önce okuduğu söylenen ezanın insanları uyarmak gibi namaz dışında bir sebebe binaen okunan bir ezan olduğu; yukarıda Resulullâh’ın sallallâhu aleyhi ve sellem kabul etmeyip insanları uyardığı ezanın ise hata ile vaktinden önce namaz için okunan bir ezan olduğu sabit olmuş olmaktadır.

Tahâvî’nin belirttiğine göre, Resulullâh’ın sallallâhu aleyhi ve sellem vaktinden önce okuduğu zaman Bilâl’e geri dönüp, “Dikkat edin! Bu kul uyuya kaldı” diye nidâ etmesini emretmesi, ashâbın fecir doğmadan önce okunan bir ezan bilmediklerine delalet etmektedir. Çünkü eğer biliyor olsalardı bu nidâyâ gerek kalmazdı. Tahâvî’ye göre bu nidânın amacı, onlara gecenin henüz bitmediğini haber vermektir ki, namaz kılmak isteyenler namazlarını kılsın ve oruç tutmak isteyenler imsâka başlasın.

Yine İbn Ömer, Hafsa bint Ömer’den, Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem müezzin sabah ezanını okuyunca sabah namazının iki rekatlık sünnetini kılıp mescide çıktığını ve (oruç tutanlar için) o zaman yemeğin haram olduğunu, artık sabah oluncaya kadar bir daha ezan okunmadığını haber vermiştir.

Tahâvî, Bilâl’in vaktinden önce ezan okuması ile ilgili bir ihtimalden daha söz eder. Buna göre Bilâl, gözünün zayıflığından dolayı fecrin doğduğunu zannetmiş ve bunun üzerine sabah ezanını okumuş olabilir. Buna delil olarak da,

“Bilâl’in ezanı sizi aldatmasın. Çünkü O’nun görmesinde bir şey (sıkıntı) vardır” hadisini nakletmektedir.

Yine yukarıda geçtiği üzere Hz. Âişe, Abdullâh b. Ümmi Mektûm ve Bilâl’in ezanları arasında ancak birinin inip diğerinin çıkacağı kadar az bir vakit olduğunu belirtmişti. Bu da ikisinin aslında aynı vakti kastettiklerini, ancak Bilâl’in gözündeki problem sebebiyle hata ettiğini ve İbn Ümmi Mektûm’un da insanlar ona “Sabah oldu! Sabah oldu!” diyene kadar ezan okumadığı için isabet ettiğini göstermektedir.

Nitekim Esved b. Yezîd, Hz. Âişe’ye ne zaman vitir kıldığını sormuş. O da, müezzin ezan okuyunca karşılığını vermiştir.¹⁹³ Esved, onların ezanlarının sabah namazı vaktinden sonra olduğunu beyan etmiştir. Tahâvî, Esved’in Hz. Âişe’den semâının Medine’de olduğunu, dolayısıyla burada kastedilen ezanın Mescid-i Nebevî’deki ezan olduğunu ve Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem irtihalinden sonra olan bu uygulamaya ne Hz. Âişe ne de başka herhangi bir sahâbî fecir doğmadan önce ezan okunmamasına karşı çıkmadığını ifade ediyor.

Tahâvî’ye göre, bütün bu deliller ve Hafsa’nın rivayeti ile birlikte Ebû Yûsuf’un benimsediği manayı geçersiz kılmaktadır.

Tahâvî bundan sonra, kendi ifadesiyle, iki görüş arasından doğru bir görüş çıkarmak için akıl yürütme yoluna başvuruyor. Buna göre, sabah namazı haricindeki namazların hiçbirinde vaktinden önce ezan okunmuyor. Ancak sabah namazının ezanında bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bir grup, vaktinden önce okunabileceğini söylüyorken, diğer bir grup da ancak vakti girdikten okunabileceğini söylüyor. Akıl yürütmeye göre, sabah namazı ezanının da diğer namazların ezanı gibi olması gerekir. Bu, Ebû Hanîfe, Muhammed ve Süfyân es-Sevrî’nin görüşüdür.

Tahâvî, burada genel uygulamasının dışına çıkarak, tercih ettiği görüşün Hanefî Mezhebi’nin üç imamının dışında Süfyân-ı Sevrî’nin de görüşü olduğunu belirtmiştir. Tahâvî, Süfyân’ın görüşünü hocası Ahmed b. Ebî İmrân - Ali b. el-Ca’d - Süfyân kanalıyla da rivayet etmiştir. Son olarak Alkame’nin de aynı doğrultudaki görüşünü

¹⁹³ Kandehevî, Hz. Âişe’nin vitrin vaktinin sabah namazı kılınana kadar devam ettiği görüşünde olduğu için bu şekilde yaptığını belirtmiştir. (Kandehevî, *Emâni’l-Ahbâr*, II, 243)

vererek bâbı sonlandırmıştır. Buna göre Alkame b. Kays, seferde iken geceleyin birinin ezan okuduğunu işitince, bu adamın Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ashabının sünnetine aykırı bir iş yaptığını belirtmiş ve “Bu adam şu anda uyuyor olsaydı da fecir doğduğunda ezan okusaydı onun için daha hayırlı olurdu” demiştir.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında geçtiğine göre, hiçbir namaz için vakti girmeden önce ezan okunmaz. Bu, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'ın görüşüdür. Tahâvî de bu görüşü tercih etmektedir. Ebû Yûsuf'a göre ise sabah namazının ezanının, namaz vakti girmeden geceleyin okunmasında bir beis yoktur.¹⁹⁴

İhtilâfu'l-Ulemâ'da Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasan ve Sevrî'nin fecir doğmadan sabah ezanının okunmayacağı, Ebû Yûsuf, Mâlik b. Enes, Evzâî ve Şâfî'nin ise sadece sabah namazının ezanının namaz vaktinden önce, fecir doğmadan okunacağı görüşünde oldukları ifade edilmiştir.¹⁹⁵

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

İmam Muhammed'in *el-Asl*'ında geçtiğine göre, Ebû Hanîfe ve Muhammed'in, vaktinden önce ezan okunmayacağı, eğer vaktinden önce okunursa iade edilmesi gerektiği, ancak iade edilmezse namazın geçerli olduğu görüşündedirler. Ebû Yûsuf'un da ilk görüşü budur. Ancak son görüşü ise sabah namazına özel olarak ezanın vaktinden önce okunabileceği şeklindedir.¹⁹⁶

İmam Serahsî, *el-Mebsût*'unda Ebû Yûsuf'un Hârûn er-Reşîd ile haccettikten sonra görüşünden döndüğü üç meseleden bahsetmektedir. Bunlar, vakfın lüzumu, sâ'ın sekiz rıtlı olarak takdir edilmesi ve fecrin doğmasından önce sabah namazının ezanının okunmasıdır.¹⁹⁷

Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*'de Ebû Hanîfe'ye göre sabah namazı dâhil hiçbir namaz için vaktinden önce okunmayacağını söylemiş ve kendisi de bu görüşü

¹⁹⁴ Tahâvî, *Muhtasar*, 25.

¹⁹⁵ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 187.

¹⁹⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Asl*, I, 110.

¹⁹⁷ Serahsî, *Mebsût*, 12, 48.

desteklemiştir. O, Medîne âlimlerinin ihticâda bulundukları, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem insanları Bilâl'in ezanı gece okuduğu, bu sebeple İbn Ümmî Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyip içmeleri hususunda uyardığı hadisi, Ramazan'a hamlettiklerini belirtmiştir. Muhammed'e göre eğer bu sürekli yapılan bir iş olsaydı, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem vaktinden önce okuduğu ezan için Bilâl'e geri dönüp "Dikkat edin! Kul uyuya kaldı" diye nidâ etmesini emretmezdi. İmam Muhammed, daha sonra bu söylediklerini destekleyen bazı hadisler rivayet etmiştir.¹⁹⁸

D. Değerlendirme

Bu bâbda Tahâvî Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in görüşünü tercih etmekte ve Ebû Yûsuf'un görüşüne muhalefet etmektedir. Tahâvî bu görüşü tercih ederken, konu hakkındaki hadisleri birbirlerini tefsir edecek şekilde toplu olarak ele almaya, hadislerin ifade ettikleri manalar üzerinde oluşan farklı ihtimalleri değerlendirmeye çalışmıştır.

Birinci grup ulemânın esas aldığı "Bilâl geceleyin ezan okur, siz İbn Ümmî Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyiniz içiniz" şeklindeki hadisleri iki şekilde değerlendirmiştir.

İlk değerlendirmeye göre, burada bahsedilen ezan, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem haber verdiği üzere namaz vaktini haber vermek için okunan bir ezan değil, mescidde namaz kılanların evlerine dönmeleri ve uyuyanların uyanması ve sahur yemeklerini yemeleri için okunan bir ezandır. Nitekim Bilâl'in bir seferinde fecrin doğmasından önce ezan okuması üzerine, Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem insanları uyarmak için nidâ etmesini emretmiş olması bunu destekler mahiyettedir. Bu hadisler toplu olarak değerlendirildiğinde anlaşılmaktadır ki, birinci grup ulemânın ihticâda bulundukları hadiste bahsedilen ezan, namaz için okunan bir ezan değildir. Bunun yanında Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem, Bilâl'e insanları uyarmasını emrettiği ezan ise namaz için okunmuş fakat vaktinde hata edilmiş bir ezandır. Tahâvî'ye göre eğer insanlar sabah vakti çift ezana alışkın olsalardı, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Bilâl'e insanları uyarmasını emretmezdi.

¹⁹⁸ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 71-76.

İkinci değerlendirmeye göre Bilâl, gözünün iyi görmemesi sebebiyle hata etmekte ve vakit girdi zannederek ezan okumaktadır. Nitekim bunu tasrih eden hadisler de mevcuttur. Dolayısıyla birinci grup ulemânın esas aldığı hadiste bahsedilen ezan ya Bilâl'in namaz haricinde bir sebebe mebni olarak okuduğu bir ezandır ya da gözünün iyi görmemesi sebebiyle hata ederek okuduğu bir ezandır. Her iki durumda da sabah namazı ezanının vakit girmeden önce okunmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Tahâvî'nin ihtimal olarak verdiği durumu bir delil ile desteklemesidir. Nitekim Tahâvî çeşitli yerlerde hiç kimsenin bir hadiste ifade edilen durum ile ilgili mevcut ihtimallerden herhangi birini Kitap, Sünnet ve İcmâ gibi bir delile dayanmadan tercih veya tevil edemeyeceğini,¹⁹⁹ aksi halde kimsenin tevil ve tercihinin diğerininkinden üstün olmayacağını ifade etmiştir.²⁰⁰

Tahâvî, kavli sünnet ile birlikte, bu hadislerin pratikteki yansıması mesabesinde olan Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem fiilî uygulamasını da göz önüne almıştır. Buna göre, Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ezan okunduktan sonra sabah namazının iki rekatlık sünnetini kılıp mescide çıktığının ve bu vakitte oruçlular için imsâkın başladığının haber verildiği Hafsa hadisinden yola çıkarak, sabah ezanının oruçlulara oruç yasaklarının başladığı zamanda yani fecrin doğuşunda okunacağını ortaya koymuştur.

Tahâvî, ayrıca sahâbenin Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem irtihalinden sonraki uygulamalarını da dikkate almıştır. Âişe hadisinde Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem irtihalinden sonra Mescid-i Nebvî'de sabah namazı vakti girdikten sonra tek ezan şeklinde okunduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte hiçbir sahâbînin bu duruma karşı çıktığı vaki değildir. Tahâvî'nin sahâbeden kimsenin bu ezana karşı çıkmamasını ifade etmesi, bunu bir nevi sükûtî icmâ olarak değerlendirdiği şeklinde de anlaşılabilir. Yine Alkame'nin, vaktinden önce sabah ezanı okuyan adamı duyduğunda, bu adamın yaptığının sahâbenin sünnetine aykırı olduğunu belirttiğini haber vermesi de sahâbenin uygulamasını dikkate aldığını göstermektedir.

¹⁹⁹ Tahâvî, *Meânî*, I, 583.

²⁰⁰ Tahâvî, *Meânî*, I, 535.

Tahâvî, bâbın sonunda âsâr ile vardığı sonucu akıl yürütme yoluyla da desteklemiştir. Buradaki akıl yürütmenin hükümler arasında bir iç tutarlılık sağlama çalışması olduğu anlaşılmaktadır.

II. NAMAZ VAKİTLERİ²⁰¹

Tahâvî'nin bu bâbda imamlara, öğle namazının bitiş ve ikindi namazının başlangıç vakti, ikindi namazının bitiş vakti ve akşam namazının bitiş ve yatsı namazının başlangıç vaktinde muhalefeti söz konusudur. Biz burada onun imamlarla mutabık kaldığı sabah namazının vakti ve yatsı namazının bitiş vaktine değinmeyecek, diğer namazların vakitlerini ise kolaylık olması açısından başlıklara ayırarak ele alacağız.

Tahâvî, önce giriş mesabesinde, meseleye esas teşkil eden iki hadisi bazı farklı tarikleriyle nakletmiş, sonra her bir namazı ayrı ayrı incelemiştir.

Bunlardan birincisi, Cebrâil'in aleyhisselâm Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem namaz vakitlerini öğretmesi hakkındadır. Buna göre, Cebrâil aleyhisselâm Resulullâh'a sallallâhu aleyhi ve sellem iki gün namaz kıldırmasıdır. Birincisinde öğle namazını güneş batıya doğru meyledince, ikindi namazını her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olunca, akşam namazını oruçlunun iftar ettiği vakitte, yatsı namazını şafak kaybolduğunda ve sabah namazını da oruçluya yeme ve içmenin haram olduğu vakitte kıldırmasıdır. İkinci günde ise öğle namazını her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olduğunda, ikindi namazını her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olduğunda, akşam namazını oruçlunun iftar ettiği vakitte, yatsı namazını gecenin üçte biri geçtiğinde ve sabah namazını da isfâr vaktinde kıldırmasıdır. Sonra Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem dönerek, her bir namazın vaktinin bu iki gün kıldırıldığı namazların aralarındaki vakit olduğunu söylemiştir.

Meseleye esas teşkil eden diğer hadis ise bir adamın Allah Resûlü'ne sallallâhu aleyhi ve sellem namaz vakitlerini sorması üzerine vuku bulmaktadır. Buna göre, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bir adamın kendisine namaz vakitlerini sorması üzerine o adama sözlü bir cevap vermemiş fakat kendisiyle birlikte namaz kılmasını emretmiştir. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ilk gün sabah namazını fecir doğunca, öğle namazını güneş batıya kayınca, ikindi namazını insanın gölgesi kendisi kadar olunca, akşam namazını güneş batınca, yatsı namazını şafak tam kaybolmadan kıldırmasıdır.²⁰² İkinci gün sabah namazını isfâr vakti, öğle namazını insanın gölgesi kendisi kadar olunca,

²⁰¹ Tahâvî, *Meânî*, I, 189-206.

²⁰² Diğer bir rivayette şafak kaybolduğunda kıldırıldığı belirtilmiştir.

ikindi namazını insanın gölgesi kendisinin iki misli olunca, akşam namazını şafak tam kaybolmadan ve yatsı namazını da gecenin üçte biri veya yarısı geçtikten sonra kıldırmıştır. Başka bir rivayette ilk gün sabah namazını kıldırıldığında neredeyse insanların birbirini tanımayacağı kadar karanlık olduğu, ikinci günün sabah namazını kıldırıldığında ise güneşin doğmak üzere olduğu, yine ikinci günün ikindi namazında güneşin neredeyse kızardığı belirtilmektedir.²⁰³

Tahâvî, bu hadisleri naklettikten sonra beş namazın vaktini ayrı ayrı değerlendirmeye girişmiştir.

²⁰³ Tahâvî, *Meânî*, I, 191. Aynî bu hadisin muhtelif lafız ve senedleri bulunduğunu ifade etmiştir. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 151)

A. Öğle Namazı

Tahâvî burada öğle namazı vaktinin ne zaman bittiğini incelemektedir. Öğle namazı vaktinin başlangıcı hakkında âlimler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak bitiş zamanı ihtilaflı bir meseledir. Cumhûr, öğle namazı vaktinin her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olduğunda son bulduğu görüşünde iken, meşhur olan rivayete göre Ebû Hanîfe her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olduğunda biteceği görüşündedir.²⁰⁴

B. Konunun Özeti

Öğle namazı vakti Müslümanların ittifakı ile güneşin zevâliyle başlamaktadır. Bitiş vaktinde ise farklı ictehadlar bulunmaktadır. Yukarıda geçen hadislerde Abdullah b. Abbâs, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullâh ve Ebû Hureyre Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ikinci gün ikindi namazını her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olduğunda kıldığını rivayet etmişlerdir.

Tahâvî'ye göre burada iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olduktan sonra öğle namazının vaktinin devam ettiğidir. İkincisi ise burada kastedilenin her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olmasına yakın oluşu, yani az bir zaman kalmasıdır.

Tahâvî, dil açısından ikinci ihtimalin caiz olduğunu söylemekte ve buna ayetle istidlalde bulunmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân'da,

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ²⁰⁵

“Kadınları boşadığınızda bekleme sürelerini bitirdikleri zaman onları ya iyilikle tutun ya da iyilikle bırakın” buyurmaktadır. Tahâvî'nin de belirttiği üzere burada söylenen tutma veya bırakma işlemi aslında o sürenin yani iddetin dolmasından sonra değildir. Çünkü iddet dolduktan sonra artık talâk bâine dönüşmekte ve kişinin kadını tutması haram olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ,

²⁰⁴ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 165; Şâfiî, *Ümm*, II, 157; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 13; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 156.

²⁰⁵ Bakara, 2/231.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ²⁰⁶

“Kadınları boşadığınızda bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, onların eşleriyle tekrar evlenmelerine engel olmayın” buyurarak bunu beyan etmiş ve bekleme süresini dolduran kadınların evlenmelerinin helal olduğunu bildirmiştir. Bundan anlaşılıyor ki ilk ayette kastedilen, bekleme süresinin yani iddetin bitmesi değil, bitmesine yaklaşılmıştır. Dolayısıyla yukarıda geçen ifadeleri de her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olmasına yaklaşıldığı şeklinde anlayabiliriz.

Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin soru soran adam ile ilgili rivayet ettiği hadiste Resulullâh’ın sallallâhu aleyhi ve sellem ikinci gün öğle namazını ikindi vaktine yakın bir zamana kadar tehir ettiği belirtmesi de bu manayı güçlendirmektedir. İlgili hadislerde ikindi namazının da her bir cismin gölgesi kendisinin kendi misli kadar olduğunda kılındığı belirtilmiş ve sonra “Bu ikisi arasındaki vakittir” buyurulmuştur. Buna binaen iki namazı da kapsayan ortak bir vakit olması muhtemel değildir. Dolayısıyla buradaki mana yukarıda açıklandığı gibidir. Nitekim Ebû Hureyre’den merfû olarak nakledilen, “Şüphesiz her namazın bir başlangıcı ve sonu vardır. Öğle namazının başlangıcı güneşin zeval zamandır. Sonu ise ikindi namazının girdiği zamandır” hadisi de bunu desteklemektedir.

Tahâvî, bu şekilde her bir cismin gölgesinin kendisinin bir misli olduğu zaman öğle namazının vaktinin bittiği ve ikindi namazının başladığı görüşünü tercih ederek, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan’ın görüşünü benimsemiştir. Nitekim İmâmeyn öğle namazının her bir cismin gölgesi kendisinin bir mislini bulmasıyla son bulacağı kanaatinde iken Ebû Hanîfe’den meşhur olan görüşe göre ise o, her bir cismin gölgesi kendisinin iki mislini bulmasıyla son bulacağı kanaatindedir. Ancak Tahâvî bu konuda Ebû Hanîfe’den iki farklı görüş rivayet etmektedir.

Birincisi Ebû Yûsuf’tan rivayet ettiği meşhur olan görüştür ki Tahâvî bu görüşü Ahmed b. Abdullâh b. Muhammed b. Hâlid el-Kindî²⁰⁷- Alî b. Ma‘bed –

²⁰⁶ Bakara, 2/232.

²⁰⁷ Aynî şerhinin Katar baskısı olan elimizdeki nüshasında bu kısım bulunmamaktadır. Bununla birlikte diğer nüshada bu kısım bulunmakta, ancak ravî ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. *Meğâni’l-Ahyâr*’da geçenler ise şu iki satırdan ibarettir:

Muhammed b. el-Hasan – Ebû Yûsuf – Ebû Hanîfe kanalıyla rivayet etmiştir. Buna göre her bir cismin gölgesi kendisinin kendilerinin iki misli olduğunda öğle namazının vakti son bulur ve ikindi namazının vakti başlar.

Diğer görüşü ise Ahmed b. Ebî İmrân – Muhammed b. Şucâ' es-Selcî – Hasan b. Ziyâd – Ebû Hanîfe tarikiyle rivayet etmiştir. Buna göre her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olduğunda öğle namazının vakti son bulur ve ikindi namazının vakti başlar.

C. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî'nin, *Muhtasar*'ında söyledikleri yukarıda söyledikleriyle uyuşmaktadır. Buna göre Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'den öğle namazı vaktinin her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olunca biteceğini rivayet etmiştir. Buna karşılık Hasan b. Ziyâd da Ebû Hanîfe'den her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olunca öğle namazı vaktinin biteceğini rivayet etmiştir. Hasan b. Ziyâd'ın bu rivayeti, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de görüşüdür. Tahâvî de bu görüşü tercih etmiştir.²⁰⁸

İhtilâfu'l-Ulemâ'da mesele daha özet bir şekilde ele alınmıştır. Burada geçtiği üzere, Ebû Hanîfe'ye göre her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olduğunda öğle namazının vakti biter. Hasan b. Ziyâd ise onun görüşünün, her bir cismin gölgesinin boyu kendisinin bir misli²⁰⁹ olduğunda son bulduğunu rivayet etmiştir. Ebû Yûsuf,

"Ahmed b. Abdullâh b. Hâlid el-Kindî, Tahâvî'nin kendisinden rivayet ettiği ve yazdığı hocalarındandır. Alî b. Ma'bed b. Şeddâd'dan rivayette bulunmuştur." Matbu nüshada hatalı olarak Alî b. Ma'bed'in kendisinden rivayette bulunduğu yazmaktadır. (Bedrüddîn el-Aynî, *Meğânî*, I, 31.) Nitekim Alî b. Ma'bed b. Şeddâd maddesinde Ahmed b. Abdullâh'ın kendisinden rivayette bulunduğu belirtilmiştir. (Aynî, *Meğânî*, II, 361) İbn Adiy, O'nun Ebû Hanîfe'den münker hadisler rivayet ettiğini ifade etmiş ve buna örnek olarak birkaç hadis nakletmiştir. O, bu hadislerin batıl olduğunu, bunları Ebû Hanîfe'den sadece Ahmed b. Abdullâh'ın rivayet ettiğini ve Ahmed b. Abdullâh'ın sadece bu hadislerle tanındığını belirtmiştir. (İbn Adiy, *Duafâ*, I, 445-446) Zehebî'nin verdiği bilgiye göre el-Leclâc diye tanınan Ahmed b. Abdullah'ın münker ve batıl rivayetleri bulunmaktadır. Ebu Hanîfe'den rivayet ettiği bazı hadislerde teferrüd etmiştir. (Zehebî, *Mizân*, I, 250) İbn Hacer, Dârekutnî'nin *Ğarâib-u Mâlik* ve *Suâlatu'l-Hâkim* kitaplarında bu râvi için zayıf hükmünü verdiğini aktarmaktadır. *Suâlatu'l-Hâkim* yaptığımız aramada bu ifadeyi bulamadık. Lisânü'l-Mizân'ın tahkikinde Abdulfettâh Ebû Gudde de *Suâlat*'ın matbu olan nüshasında bunu bulamadığını ifade etmiştir. Ğarâib-ü Mâlik günümüze ulaşan kitaplar arasında olmadığı için oradaki bilgiyi kontrol etme imkânımız bulunmamaktadır. (İbn Hacer el-Askalânî, *Lisân*, I, 504)

²⁰⁸ Tahâvî, *Muhtasar*, 23.

²⁰⁹ Matbû nüshada her ne kadar iki misli şeklinde yazılmışsa da bizce bu hatalı basımdan kaynaklanmaktadır.

Muhammed, Sevrî, Hasan b. Hay ve Şâfî'ye göre ise her bir cismin gölgesi kendisinin bir misli olduğunda öğle namazının vakti biter. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'ye göre her bir cismin gölgesi kendisinin iki misline ulaştığında ikindi vakti başlarken, Ebû Yûsuf, Muhammed, Sevrî ve Hasan b. Hayy'a göre bir misline ulaştığında başlar.²¹⁰

D. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre her bir cismin gölgesinin boyu kendi kadar olduğu zaman öğle namazının vakti biter ve ikindi namazının vakti başlar. Ebû Hanîfe'ye göre ise her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli oluncaya kadar ikindi namazının vakti girmez.²¹¹

Muhammed b. Hasan, *Muvatta'* rivayetinde Ebû Hureyre'den mevkûf olarak bir rivayet nakletmiştir. Buna göre, Abdullâh b. Râfî' Ebû Hureyre'ye namaz vakitlerini sormuş, o da öğle namazının gölge boyunun kendisinin bir misline ulaştığında öğle namazını kılmasını, iki misline ulaştığında da ikindi namazını kılmasını söylemiştir. Şeybânî bu rivayeti naklettikten sonra Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre ikindi namazının vakti bu rivayette belirtildiği şekilde her bir cismin gölgesinin kendisinin iki misli olduğunda başladığını, kendisine göre ise güneşin zevali esnasında oluşan gölgeye ek olarak her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olduğunda başladığını ifade etmiştir.²¹²

Serahsî'nin belirttiğine göre, Ebu Yusuf'un Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayet bu şekildedir. Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivayetine göre ise öğle ile namazı ile ikindi namazı arasında, sabah namazı ile öğle namazı arasında olduğu gibi mühmel bir vakit vardır. Yani gölge cismin kendi boyuna ulaştığında öğle namazının vakti biter, ancak gölge cismin iki misli oluncaya kadar da ikindi namazının vakti de başlamaz.²¹³

E. Değerlendirme

Tahâvî, bu mesele hakkında rivayet edilen Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem öğle namazının her bir cismin gölgesinin kendisinin bir misli olduğunda kıldığını bildiren rivayetlerin iki farklı manaya gelebileceğini ifade etmiş ve tercih ettiği mananın dil

²¹⁰ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 193-194.

²¹¹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 122.

²¹² Muhammed b. Hasan, *Muvatta'*, I, 150-164.

²¹³ Serahsî, *Mebûât*, I, 142.

açısından caiz olduğunu ayet ile ortaya koymuştur. Daha sonra bu hadislerde kast edilen mananın tercih ettiği bu mana olduğunu başka bir hadis ile de desteklemiştir. Bu şekilde Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşünü tercih etmiş ve Ebû Hanîfe'den, biri İmâmeyn'in görüşüne mutabık olan, iki farklı görüş rivayet etmiştir. Bunlardan öğle namazı vaktinin her bir cismin gölgesinin kendisinin iki misli olduğunda bittiği görüşü hakkında çok fazla durmamıştır.

F. İkinci Namazı

İkinci namazının başlangıç vakti bir önceki kısımda incelenmişti. Tahâvî, yukarıda rivayet ettiği Ebû Hureyre hadisiyle öğle ve ikinci namazları arasında sabah namazında olduğu gibi mühmel bir vakit olduğu iddiasını kabul etmemektedir. Bu kısımda ikinci namazının bitiş vakti incelenecektir. Âlimlerin büyük çoğunluğu ikinci namazı vaktinin güneşin batmasıyla son bulacağı görüşündedir.²¹⁴ Ancak Tahâvî burada çoğunluktan ayrılarak ikinci namazı vaktinin güneşin sararmasıyla son bulacağı görüşünü tercih etmiştir.

G. Konunun Özeti

İkinci namazının vakti yukarıda geçtiği gibi öğle namazının vakti bitince başlar.

Yukarıda Cebrâîl'in aleyhisselâm Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem ilk gün ikinci namazını belirtilen vakitte kıldırıldığı hakkında rivayetler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bununla ikinci namazı vaktinin başlangıç zamanı sabit olmaktadır. Ancak ikinci gün her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olduğunda kıldırıldığı ve sonra namaz vakitlerinin bu ikisi arasının namaz vakti olduğunu ifade ettiği geçmişti. Tahâvî'ye göre bu ifade içinde iki ihtimal barındırmaktadır. Bu ihtimallerden birincisine göre ikinci namazının bu vakitten sonraya bırakılmaması gerektiğini göstermek için namaz bu vakitte kılınmıştır. Bu ihtimale göre ikinci namazını bu vakitten sonra güneş batmadan kılan kişinin namazı geçerli ve vaktinde olmakla birlikte içinde kılınması faziletli olan esas vakti aştığı için kişi kusurlu durumdadır.

²¹⁴ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 175; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 16; Şâfiî, *Ümm*, II, 161.

Diğer ihtimale göre ise ikindi namazının vakti her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olunca son bulmaktadır. Bu ihtimale ayrıca Ebu Hureyre'den merfû olarak rivayet edilen, “Şüphesiz her namazın bir başlangıcı ve sonu vardır. İkindi namazının başlangıcı, vakti girdiği zamandır. Sonu ise güneşin sarardığı zamandır” hadisi ve Abdullah b. Amr'dan rivayet edilen “İkindi namazının vakti güneş sararana kadardır”²¹⁵ hadisi de delalet etmektedir.

Bu hadislerde ikindi namazının güneşin sararmasıyla son bulduğu bildirilmiştir. Güneşin sararması ise her bir cismin gölgesinin kendisinin iki misli olmasından daha sonra gerçekleşmektedir. O halde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ikindi namazını ikinci günde her bir cismin gölgesi kendisinin iki misli olduğunda kıldığını belirten hadisler namazın bitiş vaktini değil, müstehab olan vakti göstermiş olmaktadır. Tahâvî'ye göre bu hadisler bu şekilde değerlendirilmelidir ki doğru bir şekilde anlaşılın ve arada bir tezat bulunmasın.

Ancak bir grup âlim ikindi namazının vaktinin güneşin batışıyla son bulduğu görüşündedir. Onlar bu konuda, güneş doğmadan önce sabah namazının ve batmadan önce de ikindi namazının bir rekatını kılan kişinin namazı eda etmiş sayılacağını ifade eden hadislerle ihticâcda bulunmuşlardır. Bu görüşte olanlar arasında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan da vardır.

İkindi namazının güneşin değişip sararması ile son bulduğunu söyleyenlerin delilleri ise Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem bu vakitte namaz kılmayı yasakladığını ifade eden hadislerdir. Buna göre güneş doğarken, tam tepedeyken ve batarken namaz kılmak yasaklanmıştır. Onlar bu hadislerden yola çıkarak, eğer güneşin batmak üzere olduğu vakit ikindi namazına ait bir vakit olsaydı, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bu vakitte namaz kılmayı yasaklamazdı demişlerdir.

Buna karşı güneşin batış vaktini ikindi namazına ait bir vakit olarak görenler de, güneşin batmak üzere olduğu vakitte namaz kılmayı yasaklayan hadisler mevcut olmakla birlikte güneş batarken ikindi namazının bir rekatını kılanın ikindi namazını

²¹⁵ Tahâvî, bu hadisi iki farklı tarikle rivayet etmiştir: Birinci tarik merfûdur. İkinci tarikin râvisi olan Şu'be, Katâde'nin kendisine bu hadisi bir defa merfû ve iki defa mevkûf olmak üzere üç defa rivayet ettiğini belirtmiştir.

kılmış sayılacağını belirten hadisler de mevcuttur. O zaman o vakitte kılınması yasaklanan namazların içinde o vaktin ikindi namazının bulunmaması gereklidir ki bu hadisler birbiriyle çelişmesin demektelerir. Yani onlara göre, o vakitte ikindi namazının kılınabileceğini belirten hadisler ile o vakitte namaz kılmayı yasaklayan hadisler tahsis edilmiş olmaktadır.²¹⁶ Tahâvî de hadislerin birbirleriyle çelişmemesi için yapılan hamillerin arasındaki en iyi hamlin bu olduğunu ifade etmiştir.

Tahâvî bundan sonra akıl yürütme yoluyla meseleyi incelemektedir. Buna göre, bütün namazların vakitlerinde nâfile ve kazâya kalmış namazların kazâları kılınabilmektedir. Aynı şekilde sabah ve ikindi namazlarından sonra geçmiş namazların kazalarının kılınmasının mübah olduğu noktasında da ittifak edilmiştir. Ancak o iki namaz vaktinde özel olarak nâfile namazlar hakkında bir yasak söz konusudur. Namaz vakitlerinin niteliği hakkında icmâ edilen durum bu olduğuna göre ve ittifakla güneş batarken kaza namazı kılınmayacağı sabit olduğuna göre bu vaktin niteliği diğer farz namazların vakitlerinin sahip olduğu nitelikte aynı olmamaktadır. Binâenaleyh güneş doğarken ve tam tepedeyken olduğu gibi bu vakitte de hiçbir namaz kılınmayacağı ve Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem bu vakitte namaz kılmayı yasaklamasının “Kim güneş batmadan ikindi namazından bir rekate yetişirse ikindi namazına yetişmiş olur” hadisini neshettiği²¹⁷ sabit olmuş olmaktadır.

Tahâvî’ye göre akıl yürütmenin gerektirdiği sonuç budur ve bu görüş Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in görüşüne aykırıdır.²¹⁸

²¹⁶ Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, III, 202.

²¹⁷ Aynî, Tahâvî’nin bu sözüne karşı çıkmış ve bu hadisi yasaklayıcı nitelikteki hadisleri Ömer b. Hattâb ve Amr b. Abese gibi erken dönemde Müslüman olan sahabîlerin rivayet ettiğini, ancak bu hadisi Ebû Hureyre gibi daha geç dönemde Müslüman olan bir sahabînin rivayet etmesi, aslında bu rivayetin yasaklayıcı nitelikteki hadisleri neshetmesini gerektirir demiştir. Her ne kadar bu güneş batmadan bir rekate yetişen kimsenin namazının geçerli olduğu Hz. Âişe’den de rivayet edilmiş olsa da Tahâvî’nin bu sözünü ikna edici bulmamaktadır. (Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, III, 203)

²¹⁸ Tahâvî, *Meânî*, I, 198; Matbû nüshada “خلاف” kelimesi düştüğü için, ‘Bu Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammedin görüşüdür’ şeklinde çıkmıştır. Ancak kitabın şerhine, yazmalarına (bkz. Selimiye nüshası sf 54A sekizinci satır) ve mana bütünlüğüne bakıldığında yukarıdaki ifadenin doğru olduğu anlaşılmaktadır. Tehânevî kitabında buradaki baskı hatası sebebiyle yanlışlığa düşerek mezhep imamlarının görüşünün aslında bu olduğu sonucuna varmıştır. Tahâvî’nin matbu nüshadaki ifadelerini aktardıktan sonra Tahâvî’nin özellikle Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan’ın görüşlerini aktarmada hüccet olduğunu ifade etmiştir. O’na göre mezhepte meşhur olan görüş –ikindi namazının bu vakitte kılınabileceğine dair istisna- sahih olsa bile bu güneşin sararması hali için geçerli olan bir görüştür. Yoksa

H. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, *Muhtasar*'ında ikinci namazının vaktinin güneşin batmasıyla son bulduğunu söyleyerek²¹⁹ ve namaz kılmanın yasak olduğu üç vakti beyan ederken o günün ikinci namazını bu hükümden istisna tutarak²²⁰ mezhep imamlarına muvafakat etmiştir.

Müşkil'il-Âsâr'a baktığımızda ise farklı bir tablo karşılaştırmaktayız. Tahâvî, burada Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem üç vakitte namaz kılmayı yasaklaması hakkında rivayet edilen hadislerde ortaya çıkan bazı müşkilâtın açıklanması hakkında bir bâb açmıştır. Bu bâbda bu konu hakkındaki rivayetleri değerlendirip bu yasağın tüm günleri kapsayıp kapsamadığı, yine bu vakitlerle ilgili yasağın farzları ve nafileleri kapsayıp kapsamadığını tartışmıştır.²²¹ Biz burada sadece konumuzu ilgilendiren kısmına temas edeceğiz.

Tahâvî, bu vakitte namaz kılmanın yasak olduğunu belirten bazı hadisleri naklettikten sonra ilim ehli arasında –Mâlik'in istiva zamanında namaz kılınmasının yasak olmadığı görüşü haricinde- bu yasağın tüm nafile namazlara şamil olduğu noktasında bir ihtilaf bulunmadığını ifade etmiştir.²²² Yine Ebû Yûsuf ve Şâfiî Cuma gününü bu hükümden istisna etmişlerdir. Ancak Tahâvî'ye göre onların ihticâda bulundukları hadislerin senedlerinin zayıflığından dolayı Cuma gününün bu hükümden istisna edilmesi doğru değildir.²²³

Tahâvî, güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekatını ve güneş batmadan ikinci namazının bir rekatını kılan kişinin namazının geçerli olduğuna delalet eden iki hadis rivayet etmiş, sonra da bu durumda iki ihtimalin var olduğunu ifade etmiştir. Buna göre ya bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklayan hadisler bu hadisleri neshetmiş ya da bu hadisler bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklayan hadisleri neshetmiştir. Bu şekilde

güneşin yuvarlağının batması esnasında değildir. Güneş doğarken kılınan namaz geçersiz olduğu gibi batarken kılınan namaz da geçersizdir. (Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, V, 12) *Meâni'l-Âsâr*'ın Türkçe tercümesinde de bu baskı hatası yanılğıya sebep olmuş ve bu görüşün Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü olduğu şeklinde tercüme edilmiştir. (Tahâvî, *Hadislerle İslâm Fıkhi*, I, 467)

²¹⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, 23.

²²⁰ Tahâvî, *Muhtasar*, 24.

²²¹ Tahâvî, *Müşkil*, X, 131.

²²² Tahâvî, *Müşkil*, X, 135.

²²³ Tahâvî, *Müşkil*, X, 135.

iki ihtimal de birbirine denk düşmüş olmaktadır. Bu şekilde ihtimaller birbirlerine denk kaldıklarında düşerler. Kitap, Sünnet ve İcmâ'da bu ihtimallerden birine delalet eden bir delil bulunmaması halinde de müracaat edilmesi gereken şey kıyas olur.²²⁴

Tahâvî, burada kıyâsın ikinci namazının vaktinin güneşin değişmesiyle bitmesini gerektirdiğini söyleyerek, *Meâni'l-Âsâr*'daki akıl yürütme ameliyesine paralel bir şekilde kıyas yapmıştır. Buna göre, farzların kılınması caiz olan tüm vakitlerde nafilelerin kılınması da caizdir. Yine farzların kılınması caiz olmayan vakitlerde de nafilelerin kılınması aynı şekilde caiz değildir.²²⁵ Tahâvî, bu görüşün sahâbeden Ebû Bekre'den de rivayet edilen bir görüş olduğunu belirtmiştir. Buna göre Ebû Bekre, uykudan uyandığında güneşin değiştiğini görünce, batmasını beklemiş ve güneş battıktan sonra ikinci namazını kılmıştır.²²⁶

Meâni'l-Âsâr ve *Müşkili'l-Âsâr*'ın *Muhtasar*'dan daha sonra yazıldığını göz önüne alındığında görülmektedir ki, Tahâvî önceleri bu meselede mezhep imamaları ile aynı görüşte iken daha sonra farklı bir görüşü tercih etmek suretiyle onlarla ayrı düşmüş olmalıdır.

İ. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da geçtiğine göre ikinci namazı güneş batana kadar kılınabilir ancak namazı güneşin değişme vaktine kadar ertelemek mekruhtur.²²⁷ İlgili üç vakitte farz veya nafile bir namaz kılınmaz, ancak hakkında hadis bulunduğundan dolayı sadece o günün ikinci namazı güneş batarken kılınabilir.²²⁸

Serahsî, Hasan b. Ziyâd'a göre ikinci namazı vaktinin, güneşin değişip sararmasıyla son bulacağını ve Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.²²⁹ Ancak Şâfiî'nin bilinen görüşü bu şekilde değildir.²³⁰

²²⁴ Tahâvî, *Müşkil*, X, 142; Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*'da 'nazar' olarak ifade ettiği işi burada 'kıyâs' olarak ifade etmiştir.

²²⁵ Tahâvî, *Müşkil*, X, 137-138.

²²⁶ Tahâvî, *Müşkil*, X, 138.

²²⁷ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 122.

²²⁸ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 127.

²²⁹ Serahsî, *Mebcut*, I, 144.

²³⁰ Şâfiî, *Ümm*, II, 161.

J. Değerlendirme

Tahâvî, bu meselede öncelikle namaz vakitlerini bildiren hadiste Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ikindi namazını ikinci gün her bir cismin gölgesinin kendisinin iki misli olduğunda kıldığını bildiren ve iki günde namazı kıldıkları zamanın arasının namaz vakti olduğunu bildiren hadislerde murat edilen manayı inceliyor. O'na göre bununla iki farklı mananın kastedilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre bu hadis ikindi namazının kılınması gereken faziletli vakti göstermektedir. Buna göre ikindi namazının bu vakitten sonra kılınması halinde namaz vaktinde kılınmış olmakta fakat kişi kusurlu durumda bulunmaktadır. İkinci ihtimale göre ise bu hadiste kastedilen vakit, aşılması halinde namazın kazaya kalmış olacağı vakittir. Tahâvî, ikindi namazı vaktinin güneşin sararmasına kadar devam ettiğini bildiren Ebû Hureyre ve Abdullah b. Amr hadisleriyle birinci ihtimalin geçerli olduğu sonucuna varmaktadır. Nitekim güneşin sararması, her bir cismin gölgesinin kendisinin iki misli olmasından daha sonra gerçekleşmektedir.

Tahâvî daha sonra ikindi namazı vaktinin güneşin sararmasıyla mı yoksa batmasıyla mı son bulduğunu incelemektedir. Hanefî mezhebi imamlarının da içinde bulunduğu bir grup âlim, güneş batmadan ikindi namazının bir rekatını kılan kişinin ikindi namazını idrak ettiğini bildiren hadisler ile güneş batış zamanında namaz kılmayı yasaklayan hadislerin tahsis edildiği görüşündedirler. Tahâvî de bu hadisler arasındaki tearuzu ortadan kaldırmak için yapılan yorumlardan en iyisinin bu olduğunu ifade etmiş olmakla birlikte akıl yürütme yoluyla farklı bir sonuca varmaktadır. O, diğer namazların ve namaz kılınması yasaklanan üç vaktin arasında bütünlük sağlayarak, nasıl ki güneş doğarken ve tam tepedeyken hiçbir namaz kılınamıyorsa batarken de kılınamaması gerektiği sonucuna varmakta ve bu şekilde bir iç tutarlılık sağlamaktadır. Gerçekten de üç vakitte namazın kılınmasını yasaklayan hadis, güneş batmadan ikindi namazının bir rekatını kılan kimsenin namazı idrak etmiş olacağını bildiren hadis ile tahsis edilmiş oluyorsa, çoğu tarikinde aynı hadisin bir parçası olarak rivayet edilen güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekatını kılan kimsenin namazı idrak etmiş olacağını bildirilmesiyle sabah namazının da aynı şekilde bu hükümden istisna edilmesi gerekmektedir. Nitekim *el-Asl*'da ikindi namazının bu hükümden, ulaşılan bir

hadis sebebiyle istisna edildiği ifade edilmiştir.²³¹ Ancak Hanefi mezhebinde yaygın olan görüşe göre sabah namazı kılarken güneşin doğması halinde namaz fâsid olurken, ikinci namazını kılarken güneşin batması halinde namaz geçerli olmaktadır.²³²

²³¹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 127.

²³² Kudûrî, *Muhtasar*, I, 72; Merğînânî, *Hidâye*, I, 50.

K. Akşam Namazı

Akşam namazının başlangıç vakti de âlimler arasında ihtilafa konu olmuş meselelerdendir. Tâvus b. Keysân, Atâ' b. Ebî Rabâh ve Vehb b. Münebbih gibi kimi âlimler akşam namazı vaktinin, güneş batıp da yıldızlar görününce başlayacağı görüşündedirler.²³³ Buna karşılık Sevrî, İbrâhîm en-Nehaî, Evzâî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin cumhuru akşam namazı vaktinin güneşin batmasıyla başladığı görüşündedirler.²³⁴ Ancak Hanefî mezhebi imamları arasında bu mesele ihtilafa konu olmadığı için biz burada bu meseleyi incelemeyeceğiz. Bizim burada ele alacağımız konu akşam namazı vaktinin bitiş zamanıdır. Âlimler genel olarak akşam namazı vaktinin batı ufkundaki şafağın kaybolması ile son bulacağı hakkında müttefiktirler. Ancak bu şafağın tayini noktasında ihtilaf etmişlerdir. Süfyân-ı Sevrî, İbn Ebî Leylâ, Hasan b. Hay, Zührî, Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Dâvud b. Alî gibi âlimler batı ufkunda güneşin batmasıyla oluşan kızılığın, kaybolduğu zaman akşam namazı vaktinin son bulduğu şafak olduğu görüşündedirler.²³⁵ Buna karşılık Ebû Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl, Evzâî, İbnü'l-Münzir, Ebû Sevr, Abdullâh b. Mübârek gibi kimi âlimler de kaybolması ile akşam namazı vaktinin biteceği şafağın, batı ufkunda güneşin batmasından sonra oluşan kızılığı takip eden beyazlık olduğu görüşündedirler.²³⁶

L. Konunun Özeti

Akşam namazının başlangıcı hakkında mezhep imamaları ile Tahâvî arasında bir ihtilaf bulunmamakta, hepsine göre de güneşin batmasıyla akşam namazının vakti girmektedir.

Akşam namazının bitiş vaktinde ise mezhep imamaları arasında ihtilaf vardır. Onlar akşam namazı vaktinin şafağın kaybolması ile son bulacağı

²³³ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 204.

²³⁴ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 219; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 24; Şâfiî, *Ümm*, II, 162; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 156.

²³⁵ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 219; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 25; Şâfiî, *Ümm*, II, 164; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 265.

²³⁶ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 220; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 26.

noktasında müttefiktirler fakat hadislerde belirtilen bu şafağın tefsiri noktasında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre kaybolması ile akşam namazı vaktinin son bulacağı şafak, güneşin batmasıyla batı ufkunda oluşan kızılık iken, Ebû Hanîfe'ye göre o kızılıktan sonra oluşan beyazlıktır.

Tahâvî bu meselede akıl yürütme ile bir sonuca varmaktadır. Buna göre, onlar beyazlıktan önceki kızılığın akşam namazının vaktinden olduğu noktasında müttefiktirler ancak bu kızılıktan sonraki beyazlık hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimisi onun hükmünün de kızılık gibi olduğuna kail olmuş iken kimisi de farklı olduğuna kail olmuştur. Bu konuda, yani ufukta bir kızılığın oluşup sonra onu bir beyazlığın takip etmesi konusunda akşam namazı ile sabah namazı ortaktır. Sabah namazına bakıldığında hem kızılığın hem de beyazlığın tek bir namazın vakti olduğu görülmektedir ki o da sabah namazıdır. Akıl yürütmeye göre akşam namazında da durumun aynı olması, yani ufukta oluşan kızılık ve beyazlık tek bir namazın vakti olmalıdır. Dolayısıyla kızılığın akşam namazının vakti olduğunda ittifak bulunduğu göre beyazlığın da akşam namazının vaktinden olması gerekir. Tahâvî, bu şekilde bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiş olmaktadır.

M. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Muhtasar'da belirtildiği üzere akşam namazı vaktinin son bulma zamanı Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre batı ufkunda güneşin batmasıyla oluşan kızılıktan sonraki beyazlığın kaybolmasıdır. Tahâvî, kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise beyazlıktan önceki kızılığın kaybolması ile akşam namazının vakti son bulmaktadır.²³⁷

İhtilâfu'l-Ulemâ'da da kaybolması ile akşam namazının vaktinin son bulunduğu şafağın Ebû Hanîfe'ye göre beyazlık, Ebû Yûsuf'a göre ise kızılık olduğunu belirtilmiş, Muhammed'in görüşünün ne olduğuna ise değinilmemiştir.²³⁸

²³⁷ Tahâvî, *Muhtasar*, 23.

²³⁸ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 194.

N. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da da mesele aynı şekilde geçmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe, kaybolduğu zaman akşam namazının vaktinin sonlanacağı şafağın ufuktaki beyazlık olduğu görüşünde iken, Ebû Yûsuf ve Muhammed ise beyazlıktan önceki kızıllık olduğu görüşündedirler.²³⁹

İmam Muhammed, *el-Hucce*'de de aynı şekilde kaybolması ile akşam namazının son bulduğu şafağın kendisine göre kızıllık olduğunu ve Medine âlimlerinin de bu görüşte olduklarını, Ebû Hanîfe'ye göre ise kızıllıktan sonra oluşan beyazlık olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁰

O. Değerlendirme

Bu mesele hakkında Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr*'da naklettiği hadislerde, akşam namazı vaktinin bittiği ve yatsı namazı vaktinin başladığı zamanın, batı ufkundaki şafağın kaybolmasıyla oluştuğu belirtilmektedir. Ancak bu şafağın güneşin batmasıyla batı ufkunda oluşan şafak mı yoksa bu kızıllığı takip eden beyazlık mı olduğu belirtilmemiştir. Bu sebeple Tahâvî, bu meseleyi akıl yürütme yoluyla incelemiş ve bu şafağın güneşin batmasıyla batı ufkunda oluşan kızıllığı takip eden beyazlık olduğu sonucuna varmıştır. O bu şekilde Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşünün aksine, Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiş olmaktadır.

²³⁹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 123.

²⁴⁰ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 7-8.

III. SABAH NAMAZININ MÜSTEHAH VAKTİ

Bu bâb sabah namazının müstehab olan vakti hakkındadır. Sabah namazını kılınmasının müstehab olduğu vakit hakkında iki ana görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre sabah namazını ğaleste kılmak daha faziletlidir. Ğales, gecenin son karanlığı, gecenin karanlığı ile sabahın aydınlığının birbirine karıştığı, fecr-i sadıktan hemen sonraki vakittir.²⁴¹ Bu görüşte olanlar arasında Şâfiî, Evzâî, Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes ve Dâvud ez-Zâhirî gibi âlimler bulunmaktadır.²⁴² Diğer bir görüşe sabah namazını isfârda kılmak ğaleste kılmaktan daha faziletlidir. İsfâr ise ğalesten sonra ortalığın aydınlandığı vakittir.²⁴³ Bu görüşte olanlar arasında da Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, İbrâhîm en-Nehaî ve Süfyân-ı Sevrî gibi âlimler bulunmaktadır.²⁴⁴

A. Konunun Özeti²⁴⁵

Tahâvî bu baba sabah namazının kılınmasının müstehab olduğu vaktin ğales vakti olduğunu söyleyenlerin delilleri ile başlamıştır.

Hiz. Âişe'den, mümin kadınların elbiselerine sarınıp sabah namazına mescide gittikleri ve sonra evlerine döndükleri ve ğalesten dolayı hiç kimsenin onları tanıyamadığı rivayet edilmiştir.

Ensârdan Ebû Mes'ûd Ukbe b. Amr'ın rivayetine göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazını ğaleste kılmış, sonra isfârda kılmış ve daha sonra ruhunu teslim edene kadar bir daha isfâra dönmemiştir.

Muğîs b. Sümei, Abdullâh b. Zübeyr'in arkasında sabah namazını ğales vakti kılmış, sonra Abdullâh b. Ömer'e bu durumu sormuştur. O da, bu namazın Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, Ebû Bekir ve Ömer ile birlikte kıldıkları namaz

²⁴¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 152; *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, XXXI, 264; Mahmûd Abdurrahmân, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, III, 18.

²⁴² Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 376, Şâfiî, *Ümm*, II, 165; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 57; Hırakî, *Muhtasar*, 19; İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 182.

²⁴³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 258; *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, IV, 225; Mahmûd Abdurrahmân, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, I, 176.

²⁴⁴ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 377.

²⁴⁵ Tahâvî, *Meânî*, I, 227-237.

olduğu ve Hz. Ömer şehid olduktan sonra Hz. Osman'ın sabah namazını isfâr vaktinde kıldırıldığı karşılığını vermiştir.

Tahâvî, bunlardan başka Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazını ğales vaktinde kıldığına delalet eden birkaç rivayet daha nakletmiştir.

Bazı âlimler, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem yukarıdaki hadislerde belirtildiği üzere sabah namazını ğales vaktinde kıldığı için sabah namazının ğaleste kılınmasının isfârda kılınmasından daha faziletli olduğu görüşünü tercih etmiştir. Buna karşılık diğer bazı âlimler de sabah namazını isfârda kılmanın ğaleste kılmaktan daha faziletli olduğu görüşündedirler. Onlar bu konuda şu hadislerle ihticâda bulunmuşlardır:

Abdullah b. Mes'ûd hacda Müzdelife gecesı ğales vakti Abdurrahmân b. Yezîd'e kamet getirmesini emredince, Abdurrahmân O'na sabah namazını bu vakitte hiç kılmadığı halde bugün neden bu vakitte kıldığını sormuş, O da Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazını sadece bu gün ve bu mekânda ğaleste kıldığını söylemiştir.

Diğer hadisler de bu şekilde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazını isfâr vaktinde kıldığına delalet eden, fiilî uygulamayı haber veren hadislerdir.

Ancak Tahâvî iki grubun da yukarıda ihticâda bulunduğu hadislerde hangi vaktin daha faziletli olduğuna delalet eden bir şey bulunmadığını ifade etmektedir. Nitekim Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ümmetine kolaylık olması için abdest âzâlarını kimi zaman bir defa kimi zaman da üç defa yıkadığı gibi sabah namazını da kimi zaman isfârda kimi zaman da ğaleste kılmış olabilir.

Tahâvî bunun üzerine hangi vaktin diğerinden daha faziletli olduğuna delâlet eden bir takım hadisler rivayet etmiştir:

Râfî' b. Hâdîc, Bilâl ve Ensâr'dan bazılarının Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem, sabah namazını isfârda ve aydınlıkta kılınmasının ecrinin daha büyük olduğunu rivayet etmişlerdir.

Tahâvî bu hadisleri naklettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur. Yukarıda zikredilen ilk iki grup hadislerde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazını kıldığı vakitler haber verilmektedir. Ancak bu durum herhangi bir fazilete delâlet etmez. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ümmetine kolaylık olsun diye sabah namazını kimi zaman isfârda kimi zaman da ğaleste kılmış olabilir. Bu son grup hadislerde ise hangi vaktin daha faziletli olduğu haber verilmektedir. Bu hadisler bu şekilde anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir ki aralarında bir çelişki bulunmamış olsun.

Tahâvî bundan sonra sahâbenin Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonraki uygulamasına dair bir takım rivayetler nakletmiştir.

Alî b. Ebî Tâlib'in sabah namazını ğaleste kılmaya başlar ve kırâati uzatarak isfârda bitirirdi. Tahâvî, kendine göre bu uygulamanın güzel olduğunu ifade etmiştir.

Ömer b. Hattâb'ın sabah namazında Yûsuf, Yûnus, Kısâr-ı Mesânî ve Mufasssal sureleri okuduğu ve namazdan isfâr vakti çıktığı hakkında çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Zeyd b. Vehb, Hz. Ömer'in sabah namazında İsrâ ve Kehf surelerini okuduğunu, namazın uzamasından dolayı artık mescidin duvarından güneş doğdu mu diye bakmaya başladığını ifade etmiştir. Ömer'in sabah namazında Kehf ve Yûsuf surelerini okuduğunu haber veren Abdullâh b. Âmir, O'nun kıraatinin ayrıca yavaş bir kırâat olduğunu da bildirmiştir. Buna göre, namazı isfâr vakti bitiren Ömer b. Hattâb namaza ancak ğaleste başlamış olmalıdır ki güneş doğmadan önce namazı bitirebilmiş olsun. Hz. Ömer, Kûfe valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye de sabah namazını ğaleste kılmasını ve kırâati uzatmasını yazmıştır.

Ebû Bekir es-Sıddîk'in de sabah namazında Âli İmrân Suresi'ni bir defasında da Bakara Suresi'ni okuduğu, namaz bittiğinde güneşin doğmak üzere olduğunu söylenince de, "Eğer doğsaydı bizi gafiller olarak bulmayacaktı" dediği rivayet edilmiştir.

Tahâvî'ye göre bâbın başında İbn Ömer'in, sabah namazını Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, Ebû Bekir ve Ömer ile ğaleste kıldıklarını bildirmesinden murâd namazı bitirdikleri vakit değil namaza başladıkları vakit olabilir. Ona göre bu hadis bu şekilde anlaşılmalıdır ki diğer hadislerle çelişmesin. Nitekim Hz. Osmân'dan ğaleste namaza başlayıp kırâati uzattığı da rivayet edilmiştir. Furâfise b. Umeyr el-Hanefî, Yûsuf Suresi'ni Hz. Osmân'ın sabah namazında çokça okumasıyla ezberlediğini ifade etmiştir. Aynı şekilde İbn Mes'ûd'un da sabah namazını isfârda kıldığı şeklindeki rivayet, O'nun namaza başladığı değil, namazı bitirdiği vakti göstermektedir.

Ebu'd-Derdâ, Muâviye'nin sabah namazını ğaleste kıldırmasına karşı çıkmış ve namazı isfârda kılmalarını söylemesine gelince, Tahâvî'ye göre Ebu'd-Derdâ'nın karşı çıktığı şey onların namaza ğaleste başlamaları değil, kırâati, namazı isfârda bitirecek şekilde uzun tutmamaları ve bu şekilde ğaleste bitirmiş olmalarıdır.

Tahâvî daha sonra bâbın başında Hz. Âişe'den, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem zamanında sabah namazından ayrıldıklarında ğalesten dolayı kadınların tanınmadığına dair rivayet edilen hadisi değerlendirmektedir. O, bu olayın sabah namazında kırâatin uzun tutulmasının emredilmesinden önce vuku bulmuş olabileceği görüşündedir. Nitekim yine Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre namaz önceleri ikişer rekât olarak farz kılınmıştı. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Medîne'ye geldiğinde, tek sayılı bir namaz olmasından dolayı akşam namazı ve kıraatinin uzunluğundan dolayı da sabah namazı hariç her namaza bir misli daha ilave edildi. Buna binaen Hz. Âişe'nin ğales ile ilgili haber verdiği bu durumun namazların ikişer rekât olarak kılındığı döneme ait olması, daha sonra sabah namazında kırâatin uzun tutulmasının emredilmesiyle artık sabah namazının isfâra kadar uzatılmış olması muhtemeldir. Bu sebeple “Sabah namazını isfârda kılın” hadisi, kırâati uzun tutarak namazı isfâra kadar uzatın anlamındadır. Bu şekilde Hz. Âişe'nin haber verdiği önceki uygulamanın mensûh olduğu sabit olmuştur ve sahâbenin Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonraki uygulamalarında sabah namazından isfârda ayrılmaları ve bu durumda bir ittifak

halinde bulunmaları da buna delâlet etmektedir. Öyle ki İbrâhîm en-Nehaî, sahâbenin hiçbir şeyde, isfârda olduğu kadar ittifak halinde bulunmadıklarını söylemiştir. Tahâvî'ye göre onların Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem uygulamasına aykırı olan bir şey üzerinde, o uygulamanın hilafına bir nesih vaki ve sabit olmadıkça birleşmeleri caiz değildir.

Tahâvî'ye göre bu şekilde, Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem ve ashâbından rivayet edilenlere uygun olarak sabah namazına ğaleste başlanması ve namazın isfârda bitirilmesi gereklidir. Bu aynı zamanda, Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf'un ve Muhammed b. Hasan'ın görüşüdür.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Muhtasar'da daha faziletli olanın tağlîs ve isfâr'ın cem edilmesi olduğu, eğer bu olmazsa isfârın tağlîsten daha faziletli olduğu ifade edilmektedir.²⁴⁶ *Muhtasar* şerhinde Cessâs da bu konudaki muhtelif rivayetleri Tahâvî'ninkine yorumlamasına benzer bir şekilde yorumlamıştır.²⁴⁷

İhtilâfu'l-Ulemâ'da da bu konuda Hanefî mezhebi imamlarının, Sevrî ve Hasan b. Hayy'ın isfârın daha faziletli olduğu görüşünde olduğunu belirtmiş, ğaleste başlanmasına dair herhangi bir şey söylememiştir.²⁴⁸

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

Tahâvî, yukarıda vardığı sonucun aynı zamanda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın görüşleri olduğunu ifade etmişti. Ancak mezhebin meşhur fûrû metinlerinde mezhep imamlarının sabah namazında müstehab olanın ğaleste başlanıp isfârda bitirilmesine dair bir ayrıntı zikredilmemektedir.²⁴⁹

Hidâye şerhinde İbnü'l-Hümâm Tahâvî'nin, ğales ve isfârın cem'i ile ilgili sözlerine itiraz etmektedir. O, Hanefî mezhebi ashâbının üç imamdan sabah namazında faziletli olanın isfârda başlayıp yine isfârda bitirmek olduğunu

²⁴⁶ Tahâvî, *Muhtasar*, 24.

²⁴⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, I, 527.

²⁴⁸ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 195.

²⁴⁹ Mesela, Kudûrî, *Muhtasar*, I, 49; Merğînânî, *Hidâye*, I, 48; Mevsilî, *İhtiyâr*, I, 59.

zikrettiklerini söylemiştir. O'na göre isfâr lafzının ifade ettiği mana da budur. Sabah namazını isfârda kıldı demek, o vaktin içinde kıldı demektir. O, yine Hanefî mezhebi ashâbının sabah namazına, kişinin eğer bir sebeple namazı bozulacak olursa, mesnûn olan elli veya altmış ayeti mürettel bir kırâatle güneş doğmadan önce onu tekrar kılabilir kadar vakit kalacak bir zamanda başlanması gerektiğini söylediklerini ifade etmiştir.

İbnü'l-Hümâm'ın belirttiğine göre Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'den, sabah ezanı ile sabah namazı arasındaki boş vaktin ne kadar olduğu ile ilgili şöyle bir rivayette bulunmuştur: Kişi ezan okur, sonra iki rekât kılar. Sonra yirmi ayet okuyacak kadar bir süre bekler. Sonra yerine geri döner. Sonra tekrar yirmi rekât okuyacak kadar bir süre bekler. Sonra kamet getirir. İbnü'l-Hümâm, bu tağlîsin sonu ve isfârın kısmen bulunduğu bir vakittir ancak Tahâvî kırâati uzun tutmaya gayreti olan kişinin namaza isfârda değil galeste başlayacağını söylemiştir diyerek sözlerini bitirmektedir.²⁵⁰

İbnü'l-Hümâm'ın bu itirazında ne kadar haklı olduğunu anlamak için asıllara müracaat etmemiz gerekmektedir. Bu minvalde *el-Asl*'da tenvîr yani isfârın yaz ve kışta tağlîsten daha faziletli olduğu ifade edilmiştir.²⁵¹ Serahsî, şerhinde Tahâvî'nin görüşünü nakletmiş fakat buna bir itirazda bulunmamıştır.²⁵² Bununla birlikte *el-Hucce*'de Tahâvî'nin ifadelerine paralellik arz ettiğini düşündüğümüz bazı ifadeler yer almaktadır. İmam Muhammed, Medîne âlimleri ve Mâlik b. Enes'le namaz vakitlerini tartışırken bu konuya da değinmektedir. Buna göre, Ebû Hanîfe bu konuda bulunan hadisler ve cemaatin daha kalabalık olacağı sebebiyle isfârın daha faziletli olduğu, Medîne âlimleri ve Mâlik ise bu konu hakkında bulunan haberlerden dolayı tağlîsin daha faziletli olduğu görüşündedirler. İmam Muhammed, daha sonra şunları söylemektedir: “Sabah namazının isfâr ve tağlîste kılınması hakkında muhtelif hadisler gelmiştir. Bize göre ise isfâr daha güzeldir. Çünkü sahâbe sabah namazını tağlîste kılar ve kırâati uzatırlardı. Bu şekilde onlar isfâr vaktinde kılanların namazdan ayrıldıkları vakitte

²⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 228-229.

²⁵¹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 123.

²⁵² Serahsî, *Mebûât*, I, 145.

namazdan ayrırlardı ki uyuyanlar ve diğlerleri sabah namazı cemaatini idrâk edebilsinler. Bize Ebû Bekir'in sabah namazında Bakara Suresi'ni okuduğu ulaşmıştır. Onlar bu sebeple namazı tağlîste kılıyorlardı. Namazı mufassal vb. surelerle hafif bir şekilde kılan kimsenin namazı isfârda kılması gerekir.” Daha sonra, yukarıda Tahâvî'nin de isfârın faziletli olduğuna delalet ettiğini söylediği, bazı hadisler nakletmektedir.²⁵³

D. Değerlendirme

Her ne kadar diğler fûru metinlerine yansımamış olsa da bize göre Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr*'da ve özellikle de *Muhtasar*'da sarf ettiği sözler İmâm Muhammed'in *el-Hucce*'de'ki sözleriyle bir paralellik arz etmektedir. Bu en azından imamların hiç bahsetmediği bir durum değildir. Tahâvî'nin, Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'si gibi bir dönemden sonra kayıp kitaplar arasına giren bazı kitaplara muttali olduğunu da göz önünde bulundurduğumuzda onun imamlara nisbet ettiği fakat sonradan meşhur olmamış bazı görüşleri o kitaplardan veya hocaları üzerinden rivayet yoluyla almış olması da mümkün gözükmektedir. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ını şerh eden ve bu şerhinde zaman zaman Tahâvî'nin imamlara atfettiği görüşlere itirazda bulunan²⁵⁴ Cessâs'ın bu konuda O'na herhangi bir itiraz yöneltmemiş olması da bu konuda dikkate alınmaya değer bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar ilk bakışta Tahâvî'nin bu meselede farklı bir görüş tercih ettiği düşünülse de aslında muhalefet etmemiş sayılmalıdır.

²⁵³ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 1-6.

²⁵⁴ Mesela bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, I, 229, 485; II, 80, 453, 498, 505; III, 37, 62, 136, 376; IV, 15; V, 49, 132, 222, 233, 328, 367.

IV. İSTİFTÂH DUASI

Bu bâb iftitâh tekbiri ile namaza başlandığında kırâatten önce me'sûr dualardan hangisinin okunacağı hakkındadır. Fıkıhî ıstılâh olarak bu duaya istiftâh duası denmektedir.²⁵⁵ İbrâhîm en-Nehaî, Süfyân-ı Sevrî, İshâk b. Râheveyh, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasan ve Ebû Hanîfe gibi bazı âlimler istiftâh duası olarak sadece sübhâneke duasının²⁵⁶ okunacağı, buna başka bir duanın eklenmeyeceği görüşündedirler.²⁵⁷ Bunun karşısında Evzâî, Atâ' b. Ebî Rabâh, Tâvûs b. Keysân ve Ebû Yûsuf gibi bazı âlimler de bu duaya ek olarak tevcîh duasının²⁵⁸ da okunacağı görüşündedirler.²⁵⁹ Şâfiî, istiftâh duası olarak sadece tevcîh duasının okunacağı görüşündedir.²⁶⁰ Mâlik b. Enes ise istiftâh duası olarak hiçbir şey okunmayacağı, tekbirin ardından kırâate başlanacağı görüşündedir.²⁶¹

A. Konunun Özeti²⁶²

Tahâvî bâbın başında Hz. Ömer'in ve Ebû Sa'îd el-Hudrî ve Hz. Âişe'den rivayetle de Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem istiftâh duası olarak sübhâneke duasını okuduklarına dair bazı hadisler rivayet etmiştir.

Bunun ardından bazı âlimlerin istiftâh duası olarak sadece bu duanın okunması gerektiğini ve bunların arasında Ebu Hanîfe'nin de bulunduğunu ifade etmiştir.

²⁵⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 263.

²⁵⁶ "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ"

²⁵⁷ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 531; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 142-143.

²⁵⁸ "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي وَنَسْكَي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ"

Kâsânî, namaz kılan kişinin Hz. Alî rivayetinde bulunan "وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ" ifadesinin, yalan olacağı sebebiyle söylenmemesi gerektiği görüşündedir. O, bazı âlimlere göre bu sebepten dolayı bu ifadeyi söylerse kişinin namazının bozulacağı, diğer bazı âlimlere göre ise bu ifadenin Kur'ân'da mevcut olması (En'âm, 6/163) sebebiyle söylediği takdirde namazının bozulmayacağını söylemektedir. (Kâsânî, *Bedâi'u's-Senâi'*, II, 30) Tahâvî, *Muhtasar*'ında Ebû Yûsuf'un istiftâh duâsı hakkındaki görüşünden bahsederken bu ifade yerine "وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ" ifadesini kullanmış ve bunu İmlâ ashâbından naklettiğini belirtmiştir. (Tahâvî, *Muhtasar*, 26) Serhasî de aynı şekilde Ebû Yûsuf'un görüşünü *Emâlî*'den "وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ" ifadesiyle aktarmıştır. (Serhasî, *Mebûsût*, I, 12)

²⁵⁹ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, III, 533; Serhasî, *Mebûsût*, I, 12.

²⁶⁰ Şâfiî, *Ümm*, II, 241.

²⁶¹ Sahnûn, *Müdevvene*, I, 161.

²⁶² Tahâvî, *Meânî*, I, 255-257.

Daha sonra diğerk bir grup ulemânın onlara muhalefet ettiğini ve bu duaya ek olarak Alî b. Ebî Tâlib’den merfû olarak rivayet edilen tevcîh duasının okunmasını gerektiğı görüşünde olduklarını söylemiştir.

Tahâvî, bu âlimlerin, bu iki dua hakkında da rivayet bulunduğı için namaz kılan kişinin bu ikisini birlikte okumasını müstehab olarak gördüklerini ve Ebû Yûsuf’un da bu görüşteki âlimler arasında bulunduğunu ifade etmiştir.

Tahâvî, bu bâbda açıkça tercihini açıkça belirtmemekle birlikte Ebû Yûsuf’un görüşünü bâbın sonunda vermiş olması ve buna herhangi bir itirazda bulunmamış olması Ebû Yûsuf’un görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.²⁶³

B. Meselenin Tahâvî’nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, *Muhtasar*’da namazın kılınma şeklini anlatırken kişinin ellerini kulaklarının hizasına kaldırıp tekbir aldıktan sonra kırâate başlamadan sübhâneke duasını okuyacağını, bunun ardından istiâze ve besmele ile kırâate başlayacağını bunun Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan’ın görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ebu Yûsuf’un görüşü ise imlâ ashâbının kendisinden aktardıklarına göre istiâze’den önce ayrıca tevcîh duasını da okuyacağı ve bu iki duadan istediğini önce okuyabileceğı şeklindedir. Tahâvî de Ebû Yûsuf’un görüşünü tercih etmiştir.²⁶⁴

Tahâvî, burada *Meâni’l-Âsâr*’da değinmediğı bir bilgi vererek Ebû Yûsuf’un görüşünü İmlâ ashabından aldığını söylemiştir. Bu bize O’nun hocaları vasıtasıyla Ebû Yûsuf’un *Emâlî*’sine muttali olduğunu göstermektedir. Bu kitabın bugün elimizde bulunmaması Tahâvî’nin Ebû Yûsuf’tan naklettiğı görüşlere ayrı bir önem kazandırmaktadır.

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

Muhammed b. Hasan, *el-Asl*’da namaz kılan kişinin istiftâh duası olarak sübhâneke duasını okuyacağını zikretmiş, tevcîh duasından veya okuyacağı başka

²⁶³ Aynî de bu bâbı şerhettikten sonra kendisinin artık Ebû Yûsuf’un görüşü ile amel edeceğini belirterek bu görüşü tercih ettiğini ortaya koymuştur. (Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, III, 540)

²⁶⁴ Tahâvî, *Muhtasar*, 26.

bir me'sûr duadan bahsetmemiştir.²⁶⁵ *Âsâr*'da da bu görüşü tercih ettiğini beyan etmiştir.²⁶⁶ Ebû Yûsuf da *Âsâr*'ında farklı bir şey söylememiştir.²⁶⁷ Serâhsî, Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'de sübhâneke duasına ek olarak tevcîh duasının da okunmasını daha güzel²⁶⁸ bulduğunu belirttiğini söylemiştir.²⁶⁹ Merğînânî de Tahâvî'nin söylediklerine uygun olarak Ebû Yûsuf'tan, Alî b. Ebî Tâlib'in rivayetinden dolayı tevcîh duasının da sübhâneke duasına ek olarak okunacağı görüşünün nakledildiğini ifade etmiştir.²⁷⁰

D. Değerlendirme

Görüldüğü üzere Tahâvî istiftâh duası meselesinde ortada birbirini nesh veya nefyeden bir delil bulunmadığı ve her iki duayı da Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem okuduğu rivayet edilince ikisinin birlikte okunmasını müstehab olarak görmüştür. Nitekim mesele bu şekilde anlaşılınca hadisler arasında herhangi bir teâruz oluşmamaktadır. Tahâvî, bu şekilde hadislerde bahsedilen durumlardan birini ihmâl etmiş olmak yerine, her ikisiyle de amel etmeyi uygun bulmuştur.

²⁶⁵ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 6.

²⁶⁶ Muhammed b. Hasan, *Âsâr*, I, 100.

²⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Âsâr*, 21.

²⁶⁸ Müstehab anlamında. Mebsût tercümesinde de "bana göre güzeldir" şeklinde tercüme edilmiş. (Serâhsî, *Mebsût Tercümesi*, I, 23)

²⁶⁹ Serâhsî, *Mebsût*, I, 12. Serâhsî, İmâm Muhammed'in *el-Hucce*'de "وَجَلَّ ثَنَاؤُكَ" lafzını da zikrettiğini ifade etmektedir. Ancak biz matbu nüshada yaptığımız taramada bu kitapta böyle ifadeye rastlayamadık. (Serâhsî, *Mebsût*, I, 12)

²⁷⁰ Merğînânî, *Hidâye*, I, 59.

V. İMAMIN RÜKÛDAN DOĞRULDUĞUNDA SÖYLEMESİ

GEREKEN

Tek başına namaz kılan kişinin rükûdan doğrulduktan sonra tekbîr yerine “Semi‘allâu li-Men Hamideh”²⁷¹ sonra da tahmîdi²⁷² söylemesi sünnettir. Tahâvî, bu bâbda imamın bu meseledeki durumunu incelemektedir. İmam, rükûdan doğrulduktan sonra tesmî ek olarak tahmîdi de söylemeli midir yoksa sadece tesmî ile mi yetinmelidir? Bu konuda Leys b. Sa’d, Mâlik b. Enes, Abdullâh b. Vehb ve Ebu Hanîfe gibi bazı âlimler, imam rükûdan doğrulunca tesmî söylemekle yetinir demişlerdir.²⁷³ Buna karşılık Şa’bî, Muhammed b. Sîrîn, Şâfiî, meşhur olan rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan gibi ikinci bir grup âlim ise imamın tesmî ek olarak tahmîdi de söylemesi gerektiği²⁷⁴ görüşündedirler.²⁷⁵

A. Konunun Özeti²⁷⁶

Tahâvî, öncelikle imamın tesmî ile yetinmesi gerektiği görüşünde olan âlimlerin ihticâda bulundukları hadisleri nakletmiştir. Ebû Hureyre ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin naklettiğine göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, imam rükûdan doğrulup tesmî söylediğinde cemaatin tahmîdi söylemesini öğretmiştir. Bu âlimlere göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem burada hem imamın hem de me’mûmun ne söylemesi gerektiğini ayrı ayrı öğretmiştir. Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem, imam tesmî söylediğinde cemaatin tahmîdi söylemeleri gerektiğini öğretmesi, tesmî sadece imamın, tahmîdi de sadece me’mûmun söyleyeceğine delalet etmektedir. Bu görüşte olanlar arasında Ebû Hanîfe ve Mâlik²⁷⁷ de vardır.

²⁷¹ "سمع الله لمن حمده" Biz bundan sonra buna kısaca “tesmî” diyeceğiz.

²⁷² "ربنا ولك الحمد..."

²⁷³ Aynî, Nuhebu’l-Efkâr, IV, 290; Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 8; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 167-168.

²⁷⁴ Bu bâbda tesmî’ sonra tahmîdin söylenmesiyle ilgili kullanılan ‘gereklilik’ lafzı vücut veya farziyyet değil, istihbâb ifade etmektedir.

²⁷⁵ Aynî, Nuhebu’l-Efkâr, IV, 291; Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 8; Şâfiî, *Ümm*, II, 257; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 186.

²⁷⁶ Tahâvî, *Meânî*, I, 308-313.

²⁷⁷ Matbu nüshada Mâlik’in de ismi geçmektedir. Ancak Aynî şerhinde ve Selimiye yazmasında Mâlik kaydı bulunmamaktadır.

Başka bir grup âlim ise onlara muhalefet etmiş ve bu hadislerde tahmîdi me'mûmdan başkasının söylemeyeceğine dair bir delil bulunmamaktadır demişlerdir. Onlara göre eğer böyle olsaydı bunu me'mûm olmayan, tek başına namaz kılan kimsenin de söylememesi gerekirdi. Tahâvî daha sonra ikinci grubun ihticâda bulunduğu hadisleri rivayet etmiştir. Bazı sahâbîlerin naklettiklerine göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem rûkûdan doğrulunca tahmîdi söylerdi.

Tahâvî'ye göre bu hadislerde tahmîdi imamın söyleyeceğine dair bir delil bulunmamaktadır. Bilakis bu hadislerle ancak, tek başına namaz kılan kimsenin tesmîden sonra tahmîdi de söylemesi gerektiği sabit olmaktadır. Yine Ebû Hureyre'nin, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazında rûkûdan doğrulunca tesmî ve tahmîdi daha sonra "Allah'ım! Velîd b. el-Velîd'i kurtar"²⁷⁸ diye devam ettiğini haber verdiği rivayet de bu konuya bir açıklık getirmemektedir. Çünkü bu hadiste Ebû Hureyre, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem bir ara yapıp daha sonra terk ettiği kunûtu haber veriyor olabilir.

Tahâvî daha sonra konuya ışık tutan başka hadisler nakletmiştir. Buna göre, Ebû Hureyre, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem namazını anlatırken tesmî söyleyince tahmîdi de söylediğini ifade etmiştir. Hz. Âişe, güneş tutulduğu zaman Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem insanlara kıldırıldığı namazda başını rûkûdan doğrulttuğunda hem tesmî hem de tahmîdi söylediğini haber vermiştir. Yine Abdullâh b. Ömer, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem rûkûdan doğrulunca bu ikisini birlikte söylediğini beyan etmiştir.

Tahâvî'ye göre bu hadislerle Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam iken hem tesmî hem de tahmîdi söylediği sabit olmuştur. Özellikle Âişe hadisinde haber verilen güneş tutulması namazının Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem insanlara kıldırıştır. Dolayısıyla bu rivayetlerle cemaate imamlık yapan kişinin tesmî ile birlikte tahmîdi de söylemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Tahâvî'ye göre rivayetler açısından meselenin hükmü bu şekildedir.

²⁷⁸ Tahâvî bu sözle Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazında kunût yaptığı sırada okuduğu duaya işaret etmiştir. Nitekim bu hadisi duanın kalan kısmıyla birlikte "Sabah ve Diğer Namazlarda Kunût" babında rivayet etmiştir. (bkz. Tahâvî, *Meânî*, I, 313)

Tahâvî, daha sonra akıl yürütme yoluyla meseleyi değerlendirmiştir. Buna göre, tek başına namaz kılan kimsenin tesmî ile birlikte tahmîdi de söyleyeceği hususunda icmâ edilmiştir. O zaman imamın bu konudaki durumunun tek başına namaz kılan gibi olup olmadığı araştırılmalıdır. Buna bakıldığında görülmektedir ki, tek başına namaz kılan kimse tekbîr, kırâat, kıyâm, kuûd, teşehhüd gibi ne yapıyorsa imam da aynısını yapmaktadır. Aynı şekilde tek başına namaz kılan kimseye ne sebeple sehiv secdesi gerekiyorsa imama da aynı sebeple sehiv secdesi gerekmede, tek başına namaz kılanın namazını neler bozuyorsa imamın namazını da aynı şeyler bozmaktadır. O halde me'mûmun aksine, imam ile tek başına namaz kılan kişinin namazdaki durumları aynıdır. Dolayısıyla imamın, tek başına namaz kılanın yaptığı gibi tesmî ile birlikte tahmîdi de söylemesi gerekmektedir.

Tahâvî, buradan sonra, bu görüşün Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü olduğunu, kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini, ancak Ebû Hanîfe'nin buna aykırı olarak ilk görüşü tercih ettiğini ifade ederek bâbı bitirmiştir.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, *Muhtasar*'ında da Ebû Hanîfe'ye göre imamın rükûdan doğrulduktan sonra sadece tesmîi söyleyeceği, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise hem tesmî hem de tahmîdi söyleyeceği görüşünde olduklarını ifade etmiş ve kendisi de İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.²⁷⁹

İhtilâfu'l-Ulemâ'da da Ebû Hanîfe'ye göre imamın tesmîi söyleyip tahmîdi söylemeyeceği; Ebû Yûsuf, Muhammed ve Şâfiî'ye göre ise ikisini de söyleyeceği görüşünde oldukları belirtilmiştir.²⁸⁰

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

Muhammed b. Hasan'ın, *el-Asl* ve *el-Câmiu's-Sağîr*'deki konuyla ilgili ifadeleri, Tahâvî'nin söyledikleriyle uyum halindedir. Buna göre, Ebû Hanîfe'ye göre imamın rükûdan doğrulunca sadece tesmîi, cemaatin de sadece tahmîdi

²⁷⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, 27.

²⁸⁰ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 210.

söyleyeceği görüşündedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise imamın hem tesmî hem tahmîdi söyleyeceği, me'mûmun sadece tahmîdi söyleyeceği görüşündedir. Tek başına namaz kılan kişi ise her üçüne göre de hem tesmî hem de tahmîdi söyler.²⁸¹

D. Değerlendirme

Tahâvî'ye göre bu meselede birinci gruptaki âlimlerin ihticâda bulundukları hadislerde imamın durumu tam olarak açıklığa kavuşmamaktadır. Çünkü eğer bu hadisler onların anladığı şekilde anlaşılırsa, tek başına namaz kılan kişinin de tesmîden sonra tahmîdi söylememesi gerekecektir. Ancak imamın sadece tesmîi söyleyip tahmîdi söylemeyeceği görüşünde olan âlimler de tek başına namaz kılan kimsenin hem tesmî hem de tahmîdi söyleyeceği görüşündedirler.

Tahâvî, bunun üzerine Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam iken rükûdan doğrulunca ne yaptığını araştırmış ve Âişe hadisinde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam iken hem tesmî hem de tahmîdi söylediği sabit olunca Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın görüşünü tercih etmiştir. Burada Tahâvî'nin kavî sünnetin delaletinin mesele hakkında yeterince açık olmaması sebebiyle bunun pratikteki uygulaması olan fiilî sünnet ile tercihini ortaya koyduğu görülmektedir.

Daha sonra meseleyi akıl yürütme yoluyla değerlendiren Tahâvî, imamın namazın kalan kısmındaki durumunun me'mûmdan daha çok tek başına namaz kılan kişinin durumu gibi olması hasebiyle burada da aynı durumda olmaları gerektiği sonucuna varmıştır. Dolayısıyla imam da tıpkı tek başına namaz kılan gibi rükûdan doğrulunca hem tesmîi hem de tahmîdi söylemelidir.

²⁸¹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 8; Muhammed b. Hasan, *Câmiu's-Sağîr*, 68.

VI. İMAM İKİ KİŞİYE NAMAZ KILDIRDIĞINDA CEMAATİN

DURUMU

Tahâvî, bu bâbda iki kişinin bir imama uyması halinde ne şekilde durmaları gerektiğini incelemektedir. Alkame b. Kays ve Esved b. Yezîd gibi bazı âlimler bu durumda onlardan birinin imamın sağında, diğerinin de solunda durması gerektiği görüşündedirler.²⁸² Ebû Hanîfe, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ve Mâlik b. Enes gibi cumhûru oluşturan diğer bazı âlimler de imama uyan iki kişinin, tıpkı üç kişide olduğu gibi imamın arkasında saf tutmaları gerektiği görüşündedirler.²⁸³

A. Konunun Özeti²⁸⁴

Tahâvî bu bâba ‘Rükûda Tatbîk’²⁸⁵ babında zikrettiği bir rivayete atıfla başlıyor. Buna göre Abdullâh b. Mes‘ûd, Esved ve Alkame’ye namaz kıldırıldığında birini sağına diğerini soluna almış ve rükûda ellerine vurarak tatbîk²⁸⁶ yaptırmış, namazı bitirdikleri zaman da onlara Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem bu şekilde yaptığını haber vermiştir.

Tahâvî, bu rivayette İbn Mes‘ûd’un, Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem yaptığını haber verdiği şeyin iki farklı manayı taşıyabileceği görüşündedir. İlk manaya göre Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem yaptığı şey tatbîktir. Diğer manaya göre ise hem tatbîk hem de iki kişilik cemaat olduğu zaman birinin imamın sağında, diğerinin de solunda durmasıdır.

Tahâvî, bundan sonra hadisin hangi manayı taşıdığına delalet eden hadisleri incelemiştir. Esved b. Yezîd, aynı olayı İbn Mes‘ûd’un “Üç kişi olduğu zaman Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bu şekilde yapardı” dediğini haber vererek

²⁸² Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, V, 194.

²⁸³ Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, V, 182; Şâfiî, *Ümm*, II, 333; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 179.

²⁸⁴ Tahâvî, *Meânî*, I, 398-401.

²⁸⁵ Tahâvî, *Meânî*, 296.

²⁸⁶ Tatbîk: Namazda elleri uyluklar arasına kıştırma. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 549)

rivayet etmiştir. Bu rivayete göre İbn Mes‘ûd’un, “Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bu şekilde yaptı” sözünden murâd hem cemaatin duruşu hem de tatbîktir.

Abdullâh b. Avn, İbrâhîm en-Nehaî’nin, kendisi ve Şuayb b. el-Habhâb’a ikinci namazını kıldırıldığını ve bu namazda birini sağına diğerini soluna aldığını, namaz bitince de İbn Mes‘ûd’un namazın bu şekilde olduğunu haber verdiğini ifade etmiştir. İbn Avn, bu olayı İbrahim’in ismini vermeden Muhammed b. Sîrîn’e anlatmış, İbn Sîrîn de bunun İbrahim olduğunu ve bu işi Alkame’dan rivayet ettiğini ve İbn Mes‘ûd’un bunu sünnet olduğu için değil, mekân darlığı veya başka bir sebeple yapmış olabileceğini söylemiştir. İbn Avn, aynı şekilde bunu Şa‘bî’ye anlatmış, o da bu bunu iddia edenin Alkame olduğunu söylemiştir.

Tahâvî, bu fiili ne İbn Sîrîn ne de Şa‘bî’nin Resûlullah’a sallallâhu aleyhi ve sellem nisbet etmediklerini, aksine İbn Mes‘ûd’a nisbet ettiklerini ifade etmiştir. Ancak Alkame’nin bu hadisi Şa‘bî ve İbn Sîrîn’e İbn Mes‘ûd’tan rivayet ederek, O’nun Resûlullah’tan sallallâhu aleyhi ve sellem haber verdiğini söylememiş olması, daha sonra Esved’in bunu oğluna Resûlullah’tan sallallâhu aleyhi ve sellem haber vermiş olması da mümkündür. Ancak o zaman bu hadis Câbir ve Enes’in rivayet ettikleri hadislerle teâruz halinde bulunmuş olur. Nitekim Câbir b. Abdullâh, Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem solunda namaza durduğunu ve Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem O’nu sağına aldığını, daha sonra Cebbâr b. Sahr²⁸⁷ da gelip Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem solunda namaza durduğunu, bunun üzerine Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem her ikisini de geriye ittiğini haber vermiştir. Yine Enes b. Mâlik, kendisi ve yetim olan Dumayra’nın Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem arkasında, Enes’in annesi Ümmü Süleym’in de onların arkasında namaz kıldıklarını rivayet etmiştir.

Tahâvî, İbn Mes‘ûd’un fiilinin Resûlullah’tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra olması sebebiyle diğer hükmün mensûh olduğunu gösterir diye bir itirazda bulunulursa, o zaman diğer görüşte olanlar da diğer sahâbîlerin Resûlullah’tan sonraki uygulamalarının İbn Mes‘ûd’un uygulamasının mensûh olduğunu gösterir

²⁸⁷ Matbû nüshada hatalı olarak Câbir b. Sahr şeklinde kaydedilmiştir. Doğrusu yukarıda kaydettiğimiz şekildedir.

şeklinde itirazda bulunulabilir demektedir. Nitekim İbn Mes‘ûd’un uygulamasının aksi Ömer b. Hattâb’dan nakledilmiştir.

Tahâvî, bunlardan sonra meseleyi akıl yürütme yoluyla değerlendirmiştir. Buna göre, imamla birlikte bir kişinin bulunması halinde, o tek kişi imamın sağında durur. İmamla birlikte üç kişi bulunması halinde cemaat imamın arkasında saf tutar. Bu iki hüküm hakkında âlimler arasında bir ihtilaf bulunmamakla birlikte, iki kişilik cemaatin durumu hakkında ihtilaf cereyan etmiştir. Onlardan bir kısmı iki kişinin, bir kişinin durduğu gibi namaza duracağını, diğer bir kısmı da üç kişinin durduğu gibi duracağını söylemişlerdir. Bu durumda iki kişinin durumunun, bir kişi gibi mi yoksa üç kişi gibi mi olduğuna bakmak gerekir. Tahâvî, akıl yürütmenin, iki kişinin durumunun bir kişi gibi değil, üç kişi gibi olduğunu gösterdiği görüşündedir. Çünkü Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bir hadisinde “İki ve daha fazlası cemaattir” buyurmuştur. Yine miras hukukunda Allah Teâlâ, ana bir, bir kız veya bir erkek kardeşin alacağı payı altıda bir, daha fazla olmaları durumunda alacakları payı üçte bir; yine ana baba bir tek kızın alacağı payı yarım, iki kız olmaları halinde üçte iki olarak takdir etmiştir. Sahâbe, kızların üç kişi olmalarında halinde de üçte iki pay alacakları hususunda icmâ etmiştir. Yine aynı şekilde sahâbe, kızlardan birine yarım, üç ve daha fazlasına üçte iki pay verileceği noktasında icmâ etmiş, içlerinde İbn Mes‘ûd’un da bulunduğu çoğunluk iki kızın da üçte iki alacağını söylemiştir.

Tahâvî, bu şekilde Câbir ve Enes’in rivayeti ve Ömer’in uygulamasının sabit olduğunu ifade etmiş ve bunun Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in görüşü olduğunu belirtmiştir. Ancak Tahâvî’nin belirttiğine göre Ebû Yûsuf, imamın muhayyer olduğunu dilerse İbn Mes‘ûd’un rivayet ettiği şekilde, dilerse de Enes ve Câbir’in rivayet ettiği şekilde davranabileceğini söylemiştir. Tahâvî, son olarak Ebû Hanîfe ve Muhammed’in görüşlerinin daha güzel bulunduğunu ifade etmiştir.

B. Meselenin Tahâvî’nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî’nin diğer eserlerinde bu meseleye dair bir ifadeye rastlayamadık. Ancak Cessâs, Tahâvî’nin *Muhtasar*’ına şerhinde, imamın tek bir kişiye namaz

kıldırması halinde me'mûmu sağına alacağını, iki kişiye kıldırması halinde de onları arkasına durduracağını ifade etmiştir.²⁸⁸

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da, imama iki kişinin uyması halinde, imamın önde durup namazı kıldıracağını, öne geçmez de biri sağında diğeri solunda durarak kılacak olurlarsa da namazlarının tam olduğu belirtilmiş ve imamlar arasında bulunan herhangi bir ihtilafa değinilmemiştir.²⁸⁹ İmam Muhammed, aynı görüşü *Muvatta* ' rivayetinde de dile getirmiş ve bunun Ebû Hanîfe'nin görüşünü olduğunu belirtmiş, ancak Ebû Yûsuf'un görüşüne değinmemiştir.²⁹⁰

D. Değerlendirme

Bu meselede hadisler birbirleriyle tearuz halinde bulundukları ve hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğuna delalet eden bir karine bulunmadığı için Tahâvî, sonuca akıl yürütme yoluyla ulaşmıştır. Çünkü diğer türlü her iki farklı hükmü ifade eden hadis birbirine denk olmakta ve ikisiyle de amel edilememektedir. Bu tür durumlarda Tahâvî akıl yürütme ile aradaki eşitliği bozmakta ve ona göre bir görüş tercih etmektedir. Tahâvî, buradaki akıl yürütmesinde iki kişinin, üç kişi gibi mi yoksa bir kişi gibi mi değerlendirildiğini incelemiştir. Çünkü bir kişi ve üç kişilik cemaatin ne şekilde durması gerektiği hakkında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Konu hakkında naklettiği bir merfû hadisi ve miras hukukundaki bazı uygulamaları göz önüne alarak iki kişinin, üç kişi gibi değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmıştır.

²⁸⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, II, 73-74.

²⁸⁹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 19.

²⁹⁰ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, I, 535.

VII. KORKU NAMAZI

Korku namazı, hakkında birbirinden farklı oldukça fazla rivayet bulunan ve bu minvalde âlimlerin, sureti hakkında çokça ihtilaf ettikleri bir namazdır. Tahâvî, bu bâbda korku namazının kaç rekat olarak farz olduğu ve keyfiyetinin nasıl olduğu gibi meseleleri değerlendirmektedir.

Atâ', Tâvus, Mücâhid, Katâde, İshâk, Hakem b. Uteybe ve Dahhâk gibi âlimler korku namazının bir rekat olduğu görüşündedirler.²⁹¹ İbn Kudâme, bu âlimlerin korkunun şiddetli olması halinde namazın bir rekat şeklinde kılınacağı görüşünde olduklarını belirtmiştir. Bununla birlikte âlimlerin kahir ekseriyetine göre korku hali namazların rekat sayısına herhangi bir etkide bulunmaz.²⁹²

Korku namazının keyfiyeti de âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Nitekim Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Mâlik korku namazının şu surette kılınacağı görüşünü tercih etmişlerdir: İki rekatlık bir korku namazında imam bir gruba ilk rekatı kıldırır ve bekler. Onlar kendi başlarına kalan bir rekatı tamamlarlar ve düşmana karşı bekleyen grupla yer değiştirirler. Diğer grup da gelir ve imam onlara da bir rekat kıldırır. İmam secdeden kalkıp teşehhüde oturduğunda arkasındaki grubun kılmadıkları bir rekatı kılmalarını bekler. Onlar kalan bir rekatı kılıp teşehhüde oturduklarında imam selam verir. Onlar da imamla birlikte selam verirler.²⁹³ Ahmed b. Hanbel ayrıca korku namazının hadislerde rivayet edilen altı surette de kılınabileceği, fakat bu şekilde evlâ olanın terk edilmiş olacağı görüşündedir.²⁹⁴

Hasan el-Basrî, Eş'as ve Süleymân b. Kays gibi bazı âlimler farklı bir sureti tercih etmişlerdir. Buna göre ilk grup imam ile birlikte iki rekat kılınca selam verir ve düşmanı bekleyen grupla yer değiştirir. Diğer grup da gelip imam

²⁹¹ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 199.

²⁹² İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 315.

²⁹³ İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 298; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 240; Şâfiî, *Ümm*, II, 440.

²⁹⁴ İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 303, 311.

ile birlikte iki rekat kılar. Bu şekilde her bir grup iki, imam da dört rekat kılmış olur.²⁹⁵

İbn Ebî Leylâ'ya göre ise, korku namazında düşmanın kible cihetinde bulunması halinde her iki grup imamla birlikte namaza başlar. İmam secdeye inince hemen arkasındaki grup da onunla birlikte secdeye iner. En arkadaki grup ise ayakta onları bekler. İmam kıyâma kalkınca en arkadaki grup secde eder ve iki grup birbiriyle yer değiştirir. İkinci rekat da benzer şekilde aynı şekilde kılınır.²⁹⁶ Düşmanın kıblenin aksi bir yönünde bulunması halinde de namaz aynı şekilde kılınır ancak bir grup imamın arkasında kibleye doğru saf tutarken diğer grup düşmana karşı saf tutar. Düşmanın başka bir yönde bulunması halinde ise Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği sureti benimsemiştir.²⁹⁷

Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'a göre ise, iki rekatlık bir korku namazında imam bir gruba bir rekat kıldırır. Daha sonra imamla birlikte ilk rekatı kılan grup, düşmanı bekleyen grupla yer değiştirir. İmam onlara da bir rekat kıldırır ve selam verir. Daha sonra her bir grup kılmamış oldukları bir rekatı kendi başlarına kılarlar.²⁹⁸

Ebû Yûsuf ise düşmanın bulunduğu tarafa göre namazın suretinin değişeceği görüşünü benimsemiştir. Buna göre eğer düşman kible cihetinde ise namaz İbn Ebî Leylâ'nın tercih ettiği surete göre, başka bir tarafta ise Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği surete göre kılınır.²⁹⁹ Ebû Yûsuf'tan bu şekilde bir namazın Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem irtihalinden sonra artık bir daha bu surette kılınmayacağı görüşü de nakledilmiştir.³⁰⁰ Süfyân-ı Sevrî ise bir rivayete göre Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği sureti, başka bir rivayete göre de İbn Ebî Leylâ'nın tercih ettiği sureti benimsemiştir.³⁰¹

²⁹⁵ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 242; İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 313.

²⁹⁶ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 260.

²⁹⁷ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 366.

²⁹⁸ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 328-329.

²⁹⁹ Tahâvî, *Meânî*, I, 415.

³⁰⁰ Tahâvî, *Meânî*, I, 415.

³⁰¹ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 366.

A. Konunun Özeti³⁰²

Tahâvî, bu bâba Mücâhid'in İbn Abbâs'tan merfû olarak rivayet ettiği hadisler ile başlamıştır. Buna göre namaz hazarda dört, seferde iki ve korku halinde bir rekat olarak farz kılınmıştır. Daha sonra bir grup âlimin bu hadisi esas alarak korku namazının bir rekat olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Ancak ona göre bu konuda korku namazı ile ilgili ayet³⁰³ onların aleyhine bir hüccettir. Çünkü ilgili ayette “Sonra namaz kılmamış olan diğer grup gelsin ve seninle beraber namaz kılsınlar” diyerek iki rekatlık bir namazdan bahsedilmektedir. Tahâvî, Kitâb'ın nassının kabul etmediği bir hadisin alınmasının caiz olmadığını ifade etmiştir. Daha sonra başkalarının İbn Abbâs'tan yaptığı rivayetlerin de bu hadise muâriz olduğunu belirterek Ubeydullâh b. Abdullâh'ın İbn Abbâs'tan yaptığı rivayeti nakletmiştir. Buna göre, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Zî Kared'de³⁰⁴ müşrikler kible cihetinde iken korku namazını, bir saf arkasında, bir saf da düşmana karşı bekler halde kıldırmıştır. Arkasındaki safta bulunanlara bir rekat kıldırdıktan sonra her iki grup birbiriyle yer değiştirmiş ve bu şekilde Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem diğer gruba da bir rekat kıldırmıştır. Böylece Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem iki, her bir grup da birer rekat namaz kılmıştır. Tahâvî, imamın üzerine farz olanın bir rekat olup da bu şekilde selam vermeksizin veya oturmaksızın ona bir rekat daha eklemesinin muhal olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem burada iki rekatlık bir namaz kılmış olmalıdır. O, bu şekilde iki haberin tezat halinde bulunması halinde artık ikisiyle de ihticâda bulunulamayacağını, çünkü bu durumda başkalarının da aynı şekilde diğer haber ile ihticâda bulunabileceğini ifade etmiştir.

Tahâvî, bundan sonra bu duruma muvafık olarak İbn Abbâs'tan başka Zeyd b. Sâbit, Huzeyfe ve Sehl b. Ebî Haseme gibi bazı sahâbîlerden de, her bir grubun birer rekat kıldığına delalet eden başka hadisler nakledildiği itirazını dile

³⁰² Tahâvî, *Meânî*, I, 401-417.

³⁰³ Nisâ, 4/102.

³⁰⁴ Zî Kared, Medîne'ye iki gecelik mesafededir. İbn Sa'd Şam yolu üzerinde bir berildik mesafede olduğunu belirtmiştir. Bu gazveye Çâbe Gazvesi de denmektedir. Hicretin altıncı senesinde gerçekleşmiştir. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Medîne'de yerine vekil olarak Abdullâh b. Ümmi Mektûm'u bırakmıştır. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 204; Vâkîdî, *Meğâzî*, II, 537; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 284; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 77)

getirmiş ve ilgili hadisleri nakletmiştir. Ardından yine aynı gerekçeyle bu durumun mümkün olmadığını ifade etmiştir.

Tahâvî'nin belirttiğine göre, bu şekilde korku namazında imamın üzerine farz olanın iki rekat olduğu sabit olmuş olmaktadır. Fakat bu hadislerde me'mûmların kalan rekâtı kaza ettiklerine dair herhangi bir ifade nakledilmemiştir. Ancak ona göre onlar kalan bir rekâtı kaza etmiş olmaları muhtemeldir ki akıl yürütme de bunu gerektirir. Çünkü diğer bütün namazlarda imama farz olan rekât sayısı me'mûma da farzdır. Ancak me'mûm için farz olan rekât sayısı her zaman imam için farz olmayabilir. Mesela, seferî olan kişinin mukîme imametinde me'mûma, imama farz olmayan iki rekat daha farz olmaktadır. Ancak mukîmin seferîye imamlık yapması durumunda, seferînin üzerine farz olan rekât sayısı o namaza girmeden iki iken, mukîm bir imama uyması durumunda kendisine farz olan rekât sayısı dört olmaktadır. Tahâvî, daha sonra Huzeyfe'den mevkûf olarak bu akıl yürütmeyi destekler mahiyette, korku namazının iki rekat ve dört secdeden oluştuğunu rivayet etmiştir. Ardından da Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Abdûllâh b. Mes'ûd'dan her bir grubun kalan bir rekâtı kaza ettiğine dair merfû rivayetler nakletmiştir.

Tahâvî, bu şekilde grupların kalan bir rekâtı kaza etmiş olduklarının ve bu şekilde korku namazının iki rekat olduğunun sabit olduğunu belirtmiş, ancak İbn Mes'ûd rivayetinde her iki grubun da namaza beraber başladığının belirtilmesi üzerine bu duruma muâriz olan İbn Ömer hadisini nakletmiştir. Buna göre, imam öne geçer ve bir grup arkasında saf tutar, diğer grup da düşmanla, namaz kılanların arasında bekler. Birinci rekat bitince imamla birlikte namaza başlayanlar ve düşmanı bekleyenler birbirleriyle yer değiştirirler. İmam bunlara da bir rekat kıldırıktan sonra selam verir ve namazını bitirir. Ardından her iki grup da kalan bir rekâtı kaza eder. Bu şekilde hem imam hem de cemaat iki rekat namaz kılmış olur. Tahâvî'nin sözlerinden, Kitâb'ın şahitliği, hadisin isnâdının sıhhati ve aslının merfû olması gibi sebeplerle korku namazının keyfiyetinde bu hadiste belirtilen sureti esas olarak kabul ettiğini anlamaktayız.

Tahâvî, bundan sonra Sehl b. Ebî Hasme hadisini rivayet etmiş ve bir grup âlimin de bu hadisle amel ettiklerini belirtmiştir. Buna göre, Zâtü'r-Rikâ'³⁰⁵ savaşında Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bir gruba bir rekat kıldırıdıktan sonra ayakta beklemiş ve kendisi ile birlikte namaza başlayanlar, namazlarını kendi başlarına tamamlayıp namazdan ayrılmışlardır. Ardından diğer grup gelmiş ve Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem onlara da bir rekat kıldırılmış, sonra oturarak beklemiştir. Onlar da kendi başlarına bir rekat kılıp oturmuşlar ve Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikte selam vermişlerdir. Tahâvî'nin belirttiğine göre Yezîd b. Rûmân'ın Sâlih b. Havvât'tan rivayet ettiği bu hadisi, Kâsım b. Muhammed, Sâlih'ten merfû değil mevkûf olarak rivayet etmiş ve imamınla birlikte ilk rekatı kılan grubun, ilk rekat bitince düşmanı bekleyen grupla yer değiştirdiği zikredilmekte, yer değiştirmeden önce kalan bir rekatı kılıp namazdan ayrıldıklarından bahsedilmemektedir. Tahâvî, bundan sonra eğer bu mesele isnâd yolu ile alınacaksa Kâsım b. Muhammed'in rivayetinin Yezîd'in rivayetinden daha iyi olduğunu, öyle değil de bu iki isnâd denk olacak olursa o zaman da aralarında çelişki bulunmuş olacağını ve bu surette kimsenin bu iki hadisten biriyle ihticâda bulunamayacağını ifade etmiştir. Çünkü bu durumda muhalifi de kendisinin sahip olduğu hüccete denk bir hüccete sahip olacak ve onunla ihticâda bulunacaktır.

Tahâvî, daha sonra bu hadisi Yahyâ b. Saîd'in de Kâsım'dan, Yezîd'in rivayetindeki suretin benzerini rivayet ettiğini ve Yahyâ'nın zabt ve hıfz yönünden Abdurrahmân b. Kâsım'dan daha aşağı bir seviyede olmadığını söyleyerek itiraz edenlere, Yahyâ'nın durumunun dedikleri gibi olduğunu, ancak Yahyâ'nın bu hadisi merfû olarak rivayet etmediğini belirterek cevap vermiştir. Çünkü bu şekilde bu rivayette bahsedilen suretin Sehl'in kendi reyi olduğu ve Yahyâ'nın bu yüzden merfû olarak rivayet etmemiş olduğu anlaşılır ve bu şekilde de bu hadisin hüccet olma özelliği ortadan kalkmış olur. Tahâvî, bundan sonra

³⁰⁵ Zâtü'r-Rikâ' Gazvesi, Benî Nadîr Gazvesi'nden sonra hicretin dördüncü veya beşinci senesinde gerçekleşmiştir. Necid Bölgesi'nin Gatafân topraklarında gerçekleşmiştir. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Medîne'de yerine Ebû Zer'i vekil olarak bırakmıştır. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 230; Vâkîdî, *Meğâzî*, I, 395; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 203; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 57; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, III, 214; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 559)

akıl yürütmenin de bu hadisi reddettiğini söylemiştir. Buna göre sefer ve hazarda hiçbir namazda me'mûmun namazını imamdan önce bitireceği bir durum bulunmamaktadır. O halde korku namazında da me'mûmun namazını imamdan önce bitirmemesi gerekir. Halbuki bu hadiste belirtilen surette imamın ilk rekâtı kıldırıldığı grup, imam kıyâm halinde beklerken namazlarını bitirmekte ve diğer grup ile yer değiştirmektedir.

Tahâvî, burada “Hakkında ihtilaf edilen şeyin bilgisi, üzerinde icmâ edilmiş hususlarda aranır”³⁰⁶ diyerek belki de sürekli başvurduğu akıl yürütmenin (nazar) ne olduğunu tanımlayacak bir ifadede bulunmaktadır. Buna göre akıl yürütme ameliyesi, hakkında ihtilaf edilen bir meselenin hükmünün, benzerlik yoluyla, icmâ edilmiş diğer meselelerden hareketle elde edilmesidir, şeklinde tanımlanabilir.

Tahâvî, daha sonra merfû olarak Ebû Hureyre'den korku namazına dair başka bir suret rivayet etmiştir. Buna göre, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Necid gazvesi yılında³⁰⁷ ikindi namazını kıldırmak için kalkmış ve bir grup onunla birlikte, diğer grup da sırtları kibleye dönük olarak düşmana karşı durmuştur. Bu iki grup hep birlikte Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ile tekbir almışlar, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem rükû ve secdeye inince arkasındaki grup da onunla birlikte inmiş, düşmana dönük duran grup ise kıyâm halinde beklemiştir. Sonra Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ve hemen arkasında bulunan grup kıyâma kalkmış ve yüzü düşmana dönük olarak kıyâm halinde bekleyen grup ile yer değiştirmişlerdir. Bu şekilde düşmana karşı bekleyen grup Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem arkasında saf tutmuş ve Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem kıyâmda beklerken rükû ve secdelerini yapmışlardır. Daha sonra Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem onlara da bir rekât kıldırmış ve ka'dede diğer grubun gelip rükû ve secdelerini yapmalarını beklemiştir. Daha sonra Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem selam vermiş ve her iki grup da onunla birlikte selam vermiştir. Bu şekilde hem Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem hem de her iki grup ikişer rekât kılmışlardır.

³⁰⁶ Tahâvî, *Meânî*, I, 408. (إنما يلتبس علم ما اختلف فيه مما أجمع عليه)

³⁰⁷ Aynî, bunun Zâtü'r-Rikâ' Gazvesi olduğunu belirtmiştir. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 240)

Tahâvî, bu hadiste imam ve onunla birlikte ilk rekâtı kılan grubun düşman tarafına gittiği fakat böyle bir durumun bu hadisten başka bir yerde bulunmadığı ve ayetin de bu sureti reddettiğini belirtmiştir. Korku namazının anlatıldığı ayette, “İçlerinden bir grup seninle birlikte namaza dursun” ve “Sonra o namaz kılmamış olan diğer grup gelsin” ifadeleri, hem her iki grubun namaza birlikte başlamadıkları, aksine ikinci grubun namaza imamın arkasına geldikleri zaman başlayacaklarına hem de her iki grubun imamın bulunduğu yere geleceklerine delalet etmektedir. Tahâvî ayrıca sayıca çok olan yukarıda rivayet ettiği diğer hadislerin ayetin manasına uygun olduğunu ve tercih edilmeye daha layık olduğunu ifade etmiştir.

Tahâvî, bundan sonra diğer bir grup âlimin de korku namazında farklı bir sureti tercih ettiklerini belirterek esas aldıkları hadisleri nakletmiştir. Bu hadisler Ebû Bekre ve Câbir b. Abdillâh’tan rivayet edilmiştir. Buna göre, Zâtü’r-Rikâ Gazvesi’nde Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem her iki gruba ikişer rekât kıldırması ve sonuç olarak Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem dört ve her bir grup da ikişer rekât kılmıştır. Ancak Tahâvî, bu hadislerde bu görüş için bir hüccet bulunmadığını belirterek, bu sureti hizada kılınan namaza hamletmiş ve o iki grubun daha sonra kalan iki rekâtı kaza etmiş olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Tahâvî, bu hadislerde onların kalan iki rekâtı kaza ettiklerine dair bir şey rivayet edilmediği itirazına karşılık iki ihtimalden söz etmiştir. Birinci ihtimale göre onlar kalan iki rekâtı kaza etmiş fakat bu durum nakledilmemiştir. Tahâvî hadislerde bu gibi durumların çokça cereyan ettiğini söylemiştir. Diğer bir ihtimale göre ise bu namaz farzın iki defa kılınabildiği döneme aittir. Fakat daha sonra bu durum neshedilmiş³⁰⁸ ve farz ancak bir defa kılınabilir hale gelmiştir. Bunun ardından bu durumun neshedildiğini gösteren bazı hadisler rivayet etmiştir. Buna göre namazı iki defa kılan kişinin ilk kıldığı farz, ikinci kıldığı ise nafile olmaktadır. Özet olarak belirtmek gerekirse Tahâvî, İbn Ömer’in, Resûlullah’ın sallallâhu aleyhi ve sellem farzın iki defa kılınmasını yasakladığını haber verdiği rivayetini nakletmiştir.

³⁰⁸ Tahâvî’nin belirttiğine göre önceleri farzı evinde kıldıktan sonra camiye gelen bir kimsenin cemaate yetişmesi halinde onlarla birlikte farzı tekrar kıldı, daha sonra bu durum neshedilmiş ve ikinci kıldığı namaz nafileye çevrilmiştir.

Tahâvî'ye göre bu durum, bir farzın iki defa kılınmasının neshedildiğini göstermektedir. Çünkü kendi ifadesiyle nehiy ancak ibâhadan sonra gerçekleşir.

Tahâvî, bu hadisin Câbir'den farklı bir şekilde daha rivayet edildiğini belirterek ilgili rivayeti nakletmiştir. Buna göre, Süleymân el-Yeşkûrî, Câbir'e korku halinde namazın kısaltılmasının ne zaman ve nerede nâzil olduğunu sormuştur. Câbir de Şam'dan gelen bir Kureyş kervanını karşılamak için çıktıklarında³⁰⁹ Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem dört ve ashâbın da iki rekat kıldıklarını ve Allah'ın o gün namazı kısaltmaları ve silahlarını yanlarına almaları emrini indirdiğini haber vermiştir. Tahâvî, bu rivayetten sonra yukarıdaki rivayetlerde bahsedilen Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem namazı dört rekat olarak kıldırmasının namazın kısaltılması hükmünden önce gerçekleştiğini ve ashâbın da o gün tıpkı hazaardaki gibi kalan iki rekatı kaza etmiş olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü o gün namaz Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem dört rekat olarak farz olduğu gibi onlara da dört rekat olarak farz idi.

Tahâvî, Câbir'den korku namazı ile ilgili farklı bir suret daha rivayet etmiştir. Buna göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem namaza ayakta, hemen arkasındaki safta bulunanlar oturarak ve onların arkasındaki grup da ayakta başlamışlardır. Tahâvî, burada belirtilen bu sureti, Müslümanların icmâsına uymaması nedeniyle reddetmiştir. Onun belirttiğine göre Müslümanlar, bir özür bulunmaksızın oturarak namaza başlayıp, daha sonra namazını ayakta tamamlayan kişinin namazının batıl olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Bu durumda, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem arkasındaki safin oturarak namaza başlamış olmaları mümkün görünmemektedir. Aynî de senedinde bulunan Şurahbîl b. Sa'd sebebiyle bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir.³¹⁰

Tahâvî, daha sonra başka bir grup âlimin korku namazında daha farklı bir sureti tercih ettiklerini belirterek esas aldıkları hadisleri nakletmiştir. Bu hadisler

³⁰⁹ Yaptığımız tarama sonucu burada özet olarak aktardığımız bu rivayette, Ğavres b. el-Hâris olayından bahsedildiğine ve bu olayın Zâtü'r-Rikâ Gazvesi'nde gerçekleştiğine muttali olduk. (Tahâvî, *Meânî*, I, 412; Buhârî, *Meğâzî*, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 364; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 562)

³¹⁰ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 258.

Ebû Ayyâş ez-Zürakî ve Câbir b. Abdillâh'tan rivayet edilmiştir. Buna göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Usfân'da³¹¹ müşrikler kible cihetinde bulunduğu halde öğle namazını kıldırıştır. Müşrikler, Müslümanlar ikindi namazında bulundukları sırada baskın yapmayı planlarken, Cebrâil aleyhisselâm öğle ile ikindi namazı arasında ayetler³¹² ile gelmiştir. Bunun üzerine Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ikindi namazını kıldırırken Müslümanlar iki saf şeklinde dizilmişler ve tekbir alınca onlar da onunla birlikte topluca tekbir almışlar, rükûa inince de toplu olarak rükûa inmişlerdir. Secdeye indiğinde hemen arkasındaki safta bulunanlar secdeye inmişler, onların arkasında saf tutan grupta bulunanlar ise onları beklemek üzere ayakta kalmışlardır. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem secdeden kalktığı anda arkasındaki saf da kalkmış, en arka safta bulunanlar da secde edip kalkınca iki saf birbiriyle yer değiştirmiş ve bu şekilde bir rekat daha kılmışlardır. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bu namazı bir defa da Benî Süleym topraklarında³¹³ kılmıştır.

Tahâvî İbn Ebî Leylâ'nın bu hadisi esas aldığı, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'ın ise ayette bulunan "Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin ve seninle beraber kılsınlar"³¹⁴ ifadesinden dolayı bu hadis ile amel etmediklerini belirtmiştir. Çünkü bu hadiste geçen surette korku namazı toplu bir şekilde kılınmıştır. Hâlbuki İbn Ömer, Ubeydullâh b. Abdullâh'ın rivayetine göre İbn Abbâs, Huzeyfe ve Zeyd b. Sâbit rivayetlerinde bahsedilen surette ikinci

³¹¹ Usfân, Mekke ile Medîne arasındaki su kaynaklarının bulunduğu yerlerden biridir. Yâkût ek-Hamevî'nin belirttiğine göre Mekke'ye iki merhale uzaklıktadır. Farklı mesafeler belirtenler de bulunmaktadır. Aynî, burada bahsedilen gazvenin Benî Lihyân Gazvesi olduğunu belirtmiştir. Benî Lihyân Gazvesi hicretin dördüncü, beşinci veya altıncı senesinde vuku bulmuştur. Ancak, bu gazvenin hicretin dördüncü yılında gerçekleşmiş olması ihtimali pek doğru görünmemektedir. Çünkü tarihçilerin çoğu bu gazvenin Hendek Savaşı ve Benî Kurayza Gazvesi'nden sonra gerçekleştiğini belirtmeleri belirtmişlerdir. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 263; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 74; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 121-122; Vâkîdî, *Meğâzî*, 535; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 279; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 553; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, III, 249) Çünkü tarihçiler Hendek Savaşı ve sonrasında gerçekleşen Benî Kurayza Gazvesi'nin hicretin beşinci senesinde Z'îl-Hicce veya Z'îl-Ka'de ayında gerçekleştiği hususunda mütefiktirler. Buna göre tarihçilerin çoğunun birleştiği üzere Benî Lihyân Gazvesi'nin hicretin altıncı yılında gerçekleşmiş olmalıdır. (Vâkîdî, *Meğâzî*, II, 496; ; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 70; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 223; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 70; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, III, 229)

³¹² Aynî bu ayetin Nisâ suresi 101. ayeti olduğunu ifade etmiştir. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 263)

³¹³ Ebû Dâvud rivayetinde "Benî Süleym günü" şeklindedir. (Ebû Dâvud, *Salâtu'l-Müsâfir*, 12) Benî Süleym Gazvesi hicretin üçüncü senesinde gerçekleşmiştir. (Vâkîdî, *Meğâzî*, I, 196; ; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 32; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, III, 159) İkinci senesinde gerçekleştiği de söylenmektedir. (İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 43; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 301)

³¹⁴ Nisâ, 4/102.

rekatte namaza giren ikinci grup, o andan önce namaza başlamamış olmaktadır. Nitekim Kur'ân da onlardan gelen rivayetlerde bulunan surete delalet etmektedir. Bu sebeplere binaen Ebû Hanîfe ne Muhammed b. Hasan'a göre bu hadisler, kabul edilmeye Ebû Ayyâş ve Câbir'in rivayetlerinden daha layıktır.

Tahâvî'nin belirttiğine göre Ebû Yûsuf ise iki hadisi tashih³¹⁵ ederek, Ebû Ayyâş ve Câbir hadislerini düşmanın kible cihetinde bulunması haline, İbn Mes'ûd hadisini ve ona uyan hadisleri ise düşmanın başka bir tarafta bulunması haline hamletmiştir. O, Ebû Yûsuf'a göre bu durumun Kur'ân'a aykırı bir durum teşkil etmediğini, çünkü Nisâ Suresi 102. Ayette düşmanın kibleden başka bir tarafta olması durumunda kılınacak namazın sureti belirtilmiş ve Allah'ın daha sonra düşmanın kible tarafında bulunması halinde namazın nasıl kılınacağını da vahiy ile bildirmiş olmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.

Tahâvî, hadislerin tashîhinin de desteklemesinden dolayı bu görüşün kendince en doğru ve kabul edilmeye en uygun olan görüş olduğunu belirtmiştir. Yine O'na göre bâbın başında zikrettiği, Ubeydullâh b. Abdullâh'ın İbn Abbâs'tan, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem Zî Kared'deki namazıyla ilgili rivayet ettiği hadisin İbn Mes'ûd, Abdullâh b. Ömer, Huzeyfe ve Zeyd'in Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem naklettikleri rivayetler ile muvafık olması da bu durumu desteklemektedir. Çünkü İbn Abbâs'ın kendi görüşü olarak, düşman kible cihetinde ise korku namazının Ebû Ayyâş ve Câbir rivayetlerinde belirtilen surette kılınacağı rivayet edilmiştir. Tahâvî, İbn Abbâs'ın Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem merfû olarak rivayet ettiği hadisten sonra, bu suretin düşmanın kible cihetinde bulunması durumu için neshedildiği bilgisine vakıf olmadan bu şekilde bir rey ortaya koymasının muhal olduğunu ifade etmiştir.

³¹⁵ Burada hadislerin tashîhinden maksat, tevfiğ yoluyla her iki hadis ile de amel etmektir. Ebû Yûsuf bunu İbn Mes'ûd hadisi ve ona uyan İbn Ömer, Huzeyfe ve Zeyd b. Sâbit rivayetlerini düşmanın kible yönünden başka bir tarafta bulunması halinde kılınacak korku namazına, Ebû Ayyâş ez-Zürâkî ve Câbir hadislerini ise düşmanın kible tarafında bulunduğu zaman kılınacak korku namazına hamletmiştir. Bu şekilde iki hadisten biriyle amel edilip diğerinin ihmâl edilmesi durumunun aksine, iki hadis ile de amel edilerek ikisi de tashîh edilmiş olmaktadır. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 266)

Tahâvî, daha sonra bir defasında Ebû Yûsuf'un, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem vefatından sonra korku namazının artık bu surette kılınmayacağını ve insanların o gün namazı Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem arkasında kılınan namazın faziletinden dolayı bu surette kıldıklarını söylediğini belirtmiştir. Tahâvî ise bu sözü muteber bulmamaktadır. Çünkü ashâb, Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra da bu surette korku namazı kılmışlardır. Tahâvî, daha sonra Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'nin, Ebû Yûsuf'un bu sözlerini kınadığını ifade etmiş ve Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ile kılınan namaz her ne kadar başka herhangi biriyle kılınan namazdan daha faziletli olsa da, O'nun arkasında kılınan namazları ne bozuyorsa başkalarının arkasında kılınan namazları da aynı şeyler bozmaktadır. O halde O'nun arkasında kılınan bu namazı yürümek, kıbleye sırtını çevirmek gibi şeyler bozmuyorsa başkasının arkasında kılınan korku namazını da bu gibi şeylerin bozmaması gerekmektedir dediğini belirtmiştir.

Tahâvî, eğer bu hususta ayette geçen “Sen onların arasında bulunup da onlara namaz kıldırдың zaman”³¹⁶ ifadesiyle, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem içlerinde olduğu zaman bu namazın kılınacağı, o bulunmadığı zaman ise artık bu namazın kılınmayacağı şeklinde ihticâda bulunulması ihtimaline zekât ayeti ile cevap vermektedir. Zekâtın emredildiği ayette “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et”³¹⁷ denerek yine muhatap sîgası kullanılmaktadır. Ancak bu ayet ile Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem irtihalinden sonra da hayatında olduğu gibi amel edilmesi gerektiği hususunda icmâ edilmiştir.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, *Muhtasar*'ında korku namazının suretini daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Buna göre, eğer korku namazı seferde kılınan bir sabah, öğle, ikindi veya yatsı namazı ise, bir grup imamın arkasında saf tutar, diğer grup da düşmana karşı onları bekler. İmam onlara iki secdesiyle bir rekat kıldırıktan sonra her iki grup birbiriyle yer değiştirir. İmam onlara da bir rekat kıldırıktan sonra selam

³¹⁶ Nisâ, 4/102.

³¹⁷ Tevbe, 9/103.

verir ve namazını bitirir. İmam namazdan ayrılınca iki grup tekrar birbiriyle yer değiştirir ve ilk rekatı imamla birlikte kılan grup kırâatsiz bir şekilde bir rekat kılarak selam verir. Sonra diğer grup onların yerine geçer ve onlar kırâatle birlikte bir rekat kılarlar ve selam verip namazı bitirirler. Eğer bu namaz akşam namazı ise imam ilk gruba iki, ikinci gruba bir rekat namaz kıldırır. Eğer hizada kılınan öğle, ikindi veya yatsı namazı ise imam her bir gruba iki rekat kıldırır. Gruplardan her biri daha sonra yukarıda sefer halinde kıldıkları korku namazında olduğu gibi kalan iki rekatı kılarak namazlarını dört rekate tamamlamış olurlar. Tahâvî, korku namazına ait bu suretin Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşü olduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini belirtmiştir. Ardından, belirttiğine göre İmlâ ashâbından Ebû Yûsuf'un görüşünü nakletmiştir. Buna göre eğer düşman kible cihetinde değilse korku namazı yukarıda anlatıldığı gibi kılınır. Fakat eğer kible cihetinde ise insanlar iki saf halinde dizilir ve imamın tekbir almasıyla birlikte hep beraber tekbir alır ve namaza başlarlar. İmam rûkûa inince yine hep birlikte rûkûa inerler. İmam secdeye indiğinde ise sadece ilk saftakiler secdeye iner ve arka saftakiler onlar iki secdeyi yapıp ayağa kalkıncaya kadar ayakta beklerler. Onlar ayağa kalkınca onları bekleyen arka saftakiler secdelerini yaparlar. Daha sonra ikinci rekat da aynı şekilde kılınır.³¹⁸

Tahâvî, *Muhtasar*'ında Ebû Yûsuf'un, Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra bu surette bir korku namazının kılınmayacağı görüşüne hiç temas etmemiş ve yukarıda geçen görüşü ile ilgili de herhangi bir değerlendirmede veya tercih ifadesinde de bulunmamıştır.

Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da Nisâ Suresi 102. ayetinin tefsirinde korku namazını işlemiştir. O, burada Ebû Hanîfe, Muhammed ve Züfer'in İbn Ömer rivayetinde belirtilen sureti tercih ettiklerini ifade etmiş ve *Muhtasar*'ında Ebû Hanîfe ve Muhammed'e nisbet ettiği suretin aynısını zikretmiştir.³¹⁹ Ebû Yûsuf'un ise eğer düşman kible cihetinde değil ise onlar ile aynı sureti tercih ettiğini, fakat eğer düşman kible cihetinde ise Ebû Ayyâş ez-Zürakî hadisinde

³¹⁸ Tahâvî, *Muhtasar*, 38-39.

³¹⁹ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 203-204.

geçen sureti tercih ettiğini ifade etmiştir.³²⁰ Tahâvî, burada da bu görüşe dair herhangi bir değerlendirme ifadesinde bulunmamıştır. O, yine Ebû Yûsuf'un bir defasında korku namazının Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra artık kılınmayacağını söylediğini, bunu kendisinden Muhammed'in naklettiğini fakat bununla beraber Ebû Yûsuf'un görüşüne katılmadığını ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsediğini belirtmiştir.³²¹ Tahâvî'nin burada bahsettiği Muhammed, *Meâni'l-Âsâr*'da Ahmed b. Ebî İmrân'dan, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü kınadığını naklettiği Muhammed b. Şucâ' es-Selcî olmalıdır. Tahâvî, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü zikrettikten sonra, her ne kadar korku namazı ile ilgili ayette “Sen içlerinde bulunduğun zaman”³²² şeklinde muhatab sîgası kullanılmış ise de zekâtın farziyetini bildiren ayette de “Onların mallarından sadaka al”³²³ şeklinde muhatab sîgasının kullanılmış, ancak hiç kimse Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra zekâtın son bulacağını söylemediğini ifade etmiştir. Ayrıca sahâbe, Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra da korku namazını bu surette kılmıştır. Bu, bu işin Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem dönemine mahsus bir durum olmadığını göstermektedir. Tahâvî, bu şekilde Ebû Yûsuf'un bu görüşünü reddetmektedir.

Korku namazı *Muhatasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*'da da işlenmiştir. Burada eserinde Hanefî mezhebinin görüşü olarak Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşü zikredilmiştir. Ebû Yûsuf'un, Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra korku namazının bu surette bir imamın arkasında hadislerde belirtildiği surette değil, iki farklı imamın arkasında diğer namazların kılındığı gibi kılınacağı görüşünün kendisinden nakledildiği belirtilmiş fakat bu görüş hakkında herhangi bir yorumda bulunulmamıştır. Burada Ebû Yûsuf'un yukarıda İmlâ ashâbından nakledilen görüşüne ise hiç değinilmemiştir.³²⁴ Bize göre Tahâvî'nin bu eserinde Ebû Yûsuf'un görüşünden bahsetmiş olması, fakat daha sonra Cessâs'ın bu esere yaptığı ihtisarda bunun buradan kaldırılmış olması da ihtimal dâhilindedir. Nitekim Cessâs, Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına yaptığı şerhte de Ebû Yûsuf'un bu

³²⁰ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 204.

³²¹ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 208.

³²² Nisâ, 4/102.

³²³ Tevbe, 9/103.

³²⁴ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 366.

meseledeki görüşüne metin kısmında yer vermemiş, ancak şerh kısmında Ebû Yûsuf'tan üç görüş nakletmiş ve bunlardan biri olarak bu görüşünden de bahsetmiştir.³²⁵

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

İmam Muhammed *el-Asl*'da korku namazıyla ilgili bir bâb açmış ve burada korku namazını Tahâvî'nin *Muhtasar*'da Tarafeyn'in görüşü olarak anlattığı şekliyle ele almıştır.³²⁶ Ancak daha sonra, eğer düşman kible tarafında bulunur da imamın, insanların tamamına kibleye doğru düşmana dönük olarak namaz kıldırabilme imkânının bulunması halinde bunu yapar mı şeklindeki soru, dilerse yapar, dilerse de anlatıldığı surette kılar şeklinde cevaplanmıştır. Bu söylediklerinde de imamlar arasında herhangi bir ihtilaftan söz etmemiştir.³²⁷

Bu söylenenler Ebû Yûsuf'un düşmanın kible cihetinde bulunması halinde tercih ettiği görüşü hatırlatmaktadır. Serahsî, *Mebûsût*'unda Ebû Ayyâş ez-Zürakî hadisinde geçen sureti, namazda bir yere gidip gelme gibi bir durumun olmamasından dolayı Ebû Yûsuf'un korku namazında tecviz ettiğini belirtmiştir. Daha sonra, düşmanın kible cihetinde bulunması halinde korku namazının bu surette kılınması halinde namazın geçerli olduğu olduğunu, ancak Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşünde anlatılan surette olduğu gibi kılınırsa da geçerli olduğunu, çünkü ayetin zahirinin buna şahitlik ettiğini söylemektedir.³²⁸ Bu ifadelerden her ne kadar Ebû Yûsuf'un görüşünden bahsederken tecviz kelimesini kullansa da, aslında Ebû Yûsuf'a göre düşmanın kible cihetinde bulunması halinde namazın Ebû Ayyâş hadisinde bahsedilen suretin haricinde bir suretle kılınamayacağı görüşünde olduğunu anlaşılmaktadır.

³²⁵ Birinci görüş, Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşü ile aynıdır. İkinci görüş, Cüzcanî'nin kendisinden naklettiğine göre Resûlullah'tan sallallahu aleyhi ve sellem sonra bu namazın bu surette bir daha kılınmayacağıdır. Üçüncü görüş ise yukarıda Tahâvî'nin İmlâ ashabından naklettiği, namazın suretini düşmanın cihetine göre belirlediği görüştür. (Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, II, 168-169)

³²⁶ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 328-329.

³²⁷ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 330.

³²⁸ Serahsî, *Mebûsût*, II, 47.

Serahsî ayrıca imamlar arasında korku namazının meşruiyeti hakkında bir ihtilaf bulunduğundan da söz etmekte ve Ebû Yûsuf'un bu konudaki görüşünden bahsetmektedir. O, Ebû Yûsuf'un önceleri Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan gibi düşündüğünü, ancak daha sonra bu görüşünden dönerek Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem vefatından sonra yukarıda zikredilen gerekçelerden dolayı artık namazın bu surette kılınmayacağı görüşünü tercih ettiğini belirtmiş ve bunun Ebû Süleymân'ın *Nevâdir*'inde geçtiğini belirtmiştir.³²⁹

Muhammed b. Hasan Âsâr'ında korku namazının *el-Asl*'da tercih ettiği suretini İbrâhîm en-Nehaî'den naklettikten sonra ve Ebû Hanîfe ve kendisinin de görüşünün bu şekilde olduğunu belirtmiş, fakat Ebû Yûsuf'un görüşüne değinmemiştir.³³⁰

Şeybânî, *el-Hucce*'de de korku namazını işlemiş ve Ebû Yûsuf'un hangi görüşte olduğuna orada da değinmemiştir. O, Medîne âlimlerinin tercih ettiği sureti, Tahâvî'nin yaptığına benzer bir şekilde imamın kendisine uyulması için var olduğu ve bunun da ancak imama uyan kişinin onunla birlikte veya ardından, ona tabi olarak namaz kılmasıyla mümkün olmasını gerekçe göstererek reddetmiştir. Hâlbuki onların tercih ettiği surette ilk grup, imam namazını bitirmeden namazlarını bitirmekte ve diğer grup ile yer değiştirmektedir.³³¹

İmam Muhammed, *Muvatta*'nda Mâlik'ten korku namazıyla ilgili İbn Ömer'den bir rivayet nakletmiştir. Bu hadisi Tahâvî de Mâlik kanalıyla İbn Ömer'den nakletmişti.³³² Nâfi', İbn Ömer'den bunu naklettikten sonra, İbn Ömer'in bu sureti Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem nakletmiş olduğunu zannettiğini ifade etmiştir. Şeybânî, hadisi rivayet ettikten sonra kendisinin ve Ebû Hanîfe'nin bu hadiste belirtilen sureti tercih ettiğini, fakat Mâlik b. Enes'in farklı bir sureti tercih ettiğini belirtmiştir.³³³

³²⁹ Serahsî, *Mebûât*, II, 45.

³³⁰ Muhammed b. Hasan, *Âsâr*, I, 204-207.

³³¹ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 340-348.

³³² Tahâvî, *Meânî*, I, 405.

³³³ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, II, 61-64.

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilafları konu edildiği kitabında ikisinin de korku namazında tercih ettiği suretleri zikretmiş fakat herhangi bir tercih ifadesinde bulunmamıştır. O, burada İbn Ebî Leylâ'nın düşmanın bulunduğu yöne göre iki farklı suret tercih ettiğini belirtmiştir. Buna göre, düşmanın kible tarafında bulunması halinde tercih ettiği suret Tahâvî'nin yukarıda zikrettiği ile aynıdır. Düşmanın farklı bir tarafta bulunması halinde kılınan surette de namaza yine her iki grup beraber başlar, fakat bir grup düşmanı karşılar halde saf tutar. Aynı şekilde her iki grup beraber rûkûa iner, ancak imam secdeye indiğinde düşmana karşı dizilmiş olan grup onları ayakta bekler. Onlar secdesini bitirince de iki grup birbiriyle yer değiştirir. Secde etmemiş olan grup da bu şekilde secdelerini yapar. İmam onlara ikinci rekâtı da bu şekilde kıldırır ve her iki grup da imam ile birlikte selam verir.³³⁴

D. Değerlendirme

Korku namazı, hakkında çok farklı suretlerin rivayet edildiği bir namazdır. Tahâvî, burada bu suretlerin bahsedildiği hadisleri nakletmiş ve değerlendirmeye tabi tutmuştur. Tercih etmediği hadisleri de neden tercih etmediğini belirtmiştir. Bu bakımdan bu bâb Tahâvî'nin meselelere bakışını anlamada önemli bir yere sahiptir.

Tahâvî'nin ilk olarak naklettiği hadis, korku namazının bir rekât olduğunu belirten İbn Abbâs hadisidir. O, bu durumu Kitâb'ın nassına uymadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir. Çünkü korku namazını anlatan ayet, “Sonra namaz kılmamış olan diğer grup gelsin ve seninle beraber namaz kılsın” diyerek iki rekâtlık bir namazdan bahsetmektedir. Tahâvî, bu hadisin sahâbî râvisi olan İbn Abbâs'tan Ubeydullâh b. Abdullâh'ın yaptığı rivayetin de kendisini desteklediğini belirtmiş ve ilgili rivayeti nakletmiştir. Bu şekilde o, hadisleri toplu olarak ve bir râvinin tüm rivayetlerini bir arada değerlendirmeye çalışmaktadır.

Yine Sehl b. Ebî Hasme hadisini rivayet ettikten sonra sened karşılaştırması yaparak ve akıl yürütme yoluna başvurarak, bu hadiste bahsedilen

³³⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn-i Ebî Leylâ*, 115-117.

ve Şâfiî'nin de tercih etmiş olduğu sureti kabul etmemiştir. Buna göre Yezîd b. Rûmân - Sâlih b. Havvât – Sehl b. Ebî Hasme senediyle rivayet edilen merfû hadiste imamla birlikte namaza başlayan ilk grubun, birinci rekâtı imamla kıldıktan sonra imam kıyâm halinde beklerken kendi başlarına bir rekât kılıp namazdan ayrıldıkları ve düşmanı bekleyen grupla yer değiştirdiklerinden bahsedilmektedir. Hâlbuki başka hiçbir namazda me'mûmun namazını imamdan önce tamamlaması durumu mevcut değildir. Dolayısıyla bu suret genel kural anlamındaki kıyasa uymamakta ve Tahâvî bunun üzerinden bir tenkidde bulunmaktadır.

Tahâvî, aynı hadisin Abdurrâhman b. Kâsım – Kâsım b. Muhammed – Sâlih b. Havvât – Sehl b. Hasme senediyle de rivayet edildiğini ve bu rivayette, namaza imamla birlikte namaza başlayan grubun ilk rekâtı kıldıktan sonra düşmanı bekleyen grupla yer değiştirdiklerinden bahsedilmekte, imamdan önce namazdan ayrıldıklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Tahâvî, burada sened kıyaslaması yaparak, eğer bu işe isnâd üzerinden bakılacaksa ikinci senedin, birinciden daha iyi bir sened olduğunu ifade etmiştir. Eğer bu şekilde değil de iki sened birbirine denk düşecek olursa o zaman ikisiyle de ihticâda bulunulamayacağını, çünkü bu durumda karşı görüşe sahip olan kişinin de ondakine denk bir hüccete sahip olmuş olacağını belirtmiştir.

Tahâvî, Yahyâ b. Sa'îd'in bu hadisi Kâsım b. Muhammed'den, Yezîd'in rivayetine uygun şekilde rivayet ettiği ve Yahyâ'nın zabt ve hıfz yönünde Abdurrahmân b. Kâsım'dan daha aşağı bir derecede olmadığı şeklinde yapılacak mukadder bir itiraza karşılık, onların bu söylediklerini kabul ettiğini, fakat Yahyâ'nın bu hadisi mevkûf olarak rivayet ettiğini, dolayısıyla bunun Sehl'in reyî olduğunu söyleyerek cevaplamıştır. Çünkü ona göre, bu şekilde bu hadis hüccet olma özelliğini yitirmektedir. Bu durum, Tahâvî'nin özellikle hakkında merfû hadis bulunan meselelerde ona muarız mevkûf rivayetleri dikkate almadığını göstermektedir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, ona göre merfû bir rivayetle mevkûf bir rivayetin tearuz halinde bulunması durumunda, mevkûf rivayetin hüccet olma özelliği düşer ve merfû hadis tercih edilir.

Tahâvî, Ebû Hureyre hadisinde belirtilen sureti de hem diğer namazlardan daha farklı keyfiyete sahip olması hem de ayete uygun düşmemesi sebebiyle kabul etmemiştir. Bu hadiste hem Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem arkasındaki hem de düşmana karşı bekleyen grubun namaza beraber başladıkları belirtilmiştir. Hâlbuki ayette bulunan “İçlerinden bir grup gelip seninle birlikte namaza dursun” ve “Sonra o namaz kılmamış olan diğer grup gelsin ifadeleri” namaza her iki grubun beraber başlamadıklarını ve düşmanı bekleyen grubun, imamın arkasına geldikleri zaman namaza başlayacaklarını göstermektedir. Tahâvî, diğer hadislerin sayıca çok olması ve ayetin manasında daha uygun olması sebebiyle tercih edilmeye daha uygun olduğunu belirtmiştir. O, burada ‘sayıca çok’ olarak aktardığımız durumu ‘mütevâtir’ şeklinde ifade etmiştir. Bu durum, Tahâvî'nin mütevatiri, hadis usulünde meşhur olan ıstılâhî anlamıyla değil, belki mütevatir derecesine ulaşmamış fakat sayıca fazla olan haberler için kullandığını göstermektedir.

Tahâvî, naklettiği Câbir rivayetini de icmâya uygun düşmemesi sebebiyle kabul etmemiştir. Çünkü bu hadiste bir grubun namaza oturarak başladıkları ve sonrasında ayakta devam ettikleri ifade edilmektedir. Hâlbuki Tahâvî'nin ifadesiyle Müslümanlar bir özür bulunmaksızın namaza oturarak başlayıp, daha sonra ayakta devam eden kişinin namazının batıl olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Yine bu da göstermektedir ki, Tahâvî'ye göre tearuz durumunda icmâ, haber-i vâhide tercih edilir.

Sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla Tahâvî, İbn Ömer hadisini Kitâb'ın şahitliği, isnadının sahih olması ve hadisin aslının merfû olmasından dolayı korku namazını esas almıştır. Bu onun hadisleri tercihinde Kur'ân'a uygunluğunu, senedinin sıhhatini ve müntehâsını dikkate aldığını göstermektedir.

Tahâvî, bu bâbın içinde İslam'ın ilk döneminde bir farzın iki defa kılınabildiğini, fakat daha sonra bu durumun neshedildiğini ve artık kişinin ilk kıldığı namazın farz, ikinci kıldığına ise nafîle olduğunu ispat sadedinde, farzın iki defa kılınmasını yasaklayan hadisi nakletmiştir. Ardından “Nehiy ancak

ibâhadan sonradır” diyerek, nâsih ve mensûhun tayini hususunda kıstaslarından birini ortaya koymuştur.

Tahâvî, bu bâbda da, kendisinin ‘nazar’ kelimesiyle ifade ettiği akıl yürütme yoluna başvurmuştur. Ancak diğer bâblardan farklı olarak, “hakkında ihtilaf edilen şeyin bilgisi, üzerinde icmâ edilmiş şeylerde aranır” diyerek akıl yürütmenin tarifi sayılabilecek bir ifade kullanmıştır. Nitekim onun akıl yürütme yoluyla meseleyi incelerken yaptığı ameliye genel olarak bu şekildedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Tahâvî’nin burada icmâ kelimesini usuldeki ıstılâhî anlamıyla değil ilgili meselede ihtilaf etmiş iki tarafın, hakkında ittifak ettikleri başka bir mesele olarak kullanılmış olmasıdır. Yine Tahâvî’nin akıl yürütme yoluyla incelediği meselelere bakıldığında onun akıl yürütmeyi fıkıh usulündeki kıyastan ziyade, farklı görüşe sahip olan tarafın da aynı şekilde kabul ettiği bir meseleyi esas alarak benzerlikler üzerinden ortak bir sonuca varma işlemi olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Tahâvî’nin Ebû Bekre ve Câbir hadislerinin değerlendirirken kullandığı bir ifade onun akıl yürütmenin hangi alanda kullanılacağını göstermesi bakımından ipucu vermektedir. O, bu hadislerde imamın dört, grupların ise ikişer rekat kıldıklarının belirtilmesi üzerine, onların kalan iki rekata kaza etmiş ve bunun bu hadislerde rivayet edilmemiş olması ihtimalini gündeme getirmekte ve hadislerde bu gibi durumların çokça cereyan ettiğini ifade etmektedir. Bu durum Tahâvî’nin, hadis rivayet edilirken meselenin boş bırakılan alanlarının akıl yürütme yoluyla doldurulacağını düşündüğünü göstermektedir. Burada bahsedilen akıl yürütme, yukarıda bahsedilenden biraz farklı olarak hükümler arasında bir tutarlılık sağlama ameliyesi olarak düşünülebilir. Nitekim o, grupların kalan iki rekata kaza etmiş olmaları gerektiğini bâbın başlarında bu şekilde yaptığı bir akıl yürütme üzerinden ortaya koymuştur. Buna göre, bazı durumlarda imamın üzerine farz olan rekat sayısı, me’mûmun üzerine farz olandan az olabilmektedir. Ancak diğer hiçbir namazda me’mûmun üzerine farz olan rekat sayısı imama farz olandan daha az değildir. Tahâvî, bu şekilde grupların kalan iki rekata kaza etmiş olmaları gerektiği sonucuna varmıştır. Çünkü aksi durumda me’mûmun kıldığı rekat sayısı imamın kıldığından az olacaktır ki, bu da namazların genel yapısına ters bir durumdur.

Tahâvî, bâbın sonlarında Ebû Ayyâş ez-Zürakî hadisini nakletmiştir. O, iki hadisle de amel etmenin mümkün olmasından dolayı Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ederek korku namazının düşmanın kible cihetinde bulunması halinde bu hadiste belirtilen surette, başka bir cihette bulunması halinde ise İbn Ömer hadisinde belirtilen surette kılınması gerektiğini benimsemiştir. Tahâvî, bu durumu hadislerin tashihi olarak ifade etmiştir. Aynî bu ifadeyi, hadislerin arasını uzlaştırarak her ikisiyle de amel etmek şeklinde açıklamıştır. Onun bu görüşü benimsemesinde korku namazıyla ilgili diğer sureti rivayet eden İbn Abbâs'ın, düşmanın kible cihetinde bulunması halinde Ebû Ayyâş rivayetinde belirtilen surete uygun olarak kılınması yönünde fetva vermesi de etkili olmuştur. Ona göre, İbn Abbâs'ın merfû olarak rivayet ettiği suretin, düşmanın kible cihetinde olması hali için neshedildiğini bilmeden böyle bir fetva vermiş olması mümkün değildir.

Tahâvî, bâbın en sonunda Ebû Yûsuf'un, korku namazının bu suret üzere kılınmasının Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem dönemine mahsus olduğu görüşünü nakletmiş ve bu sözü muteber bulmadığını belirtmiştir. Çünkü bâbın içerisinde naklettiği gibi Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem irtihalinden sonra sahâbe hadislerde belirtilen surette korku namazı kılınmışlardır. Yine ayette geçen kalıp ile ilgili söyledikleri de, sırf ayette muhatap sîga kullanılmasının ilgili işin Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem mahsus durumlardan olduğunu göstermeye yetmediğini göstermekte, durumu doğru bir şekilde anlamak için sahâbenin daha sonraki uygulamalarını göz önüne almak gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla Tahâvî'ye göre sahâbenin Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem irtihalinden sonraki amelinin, bir işin onun hasâisinden olup olmadığını gösteren bir kıtas olduğu anlaşılmaktadır.

VIII. İSTİSKÂ NAMAZI

Bu bâb istiskânın keyfiyeti hakkındadır. İstiskâ, sözlükte yağmur istemek manasındadır.³³⁵ Fıkhî ıstılâh olarak ise, yağmur yağması için mahsus bir surette dua etmek anlamına gelmektedir.³³⁶ Âlimler arasında istiskânın keyfiyeti ihtilâf konusu olmuştur. İbrâhîm en-Nehaî ve Ebû Hanîfe gibi kimi âlimler istiskânın sadece Allah'a dua edip, yağmur yağdırması için yalvarılarak yapılacağı görüşündedirler.³³⁷ Buna karşılık Ebû Yûsuf, Muhammed b. Enes, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel kimi âlimler de istiskânın iki rekatlık bir namazı ve hutbesi olduğu, aynı zamanda istiskâda cübbenin ters çevrilmesi gerektiği görüşündedirler.³³⁸

A. Konunun Özeti³³⁹

Tahâvî önce istiskâda namaz yoktur diyenlerin delillerini zikretmiştir. Buna göre, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Cuma hutbesindeyken bir adam gelmiş, yağmur yağmamasından şikâyet etmiş ve Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem dua etmesini istemiştir. Bunun üzerine Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ellerini kaldırıp dua etmiş ve yağmur yağmıştır. Tahâvî'nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe'nin de aralarında bulunduğu bir grup âlim, bu hadisleri esas alarak istiskânın sünnetinin sadece Allah'a yalvarıp dua etmek olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşe sahip âlimler arasında Ebû Hanîfe de bulunmaktadır.

Diğer bir grup âlim de onlara muhalefet etmiş ve istiskânın sünnetinin imamın insanlarla beraber musallâya çıkıp, onlara açıktan kırâatle iki rekât namaz kıldırması, sonra hutbe îrâd etmesi ve cübbesini altını üstüne, üstünü de altına veya ağır olur da bu şekilde ters çevirmesi bu mümkün olmazsa sağını soluna, solunu da sağına getirecek şekilde ters çevirip giymesidir demişlerdir. Bu görüşte olan âlimler arasında Ebû Yûsuf da bulunmaktadır. Bu görüşte olan âlimler, aynı

³³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XXIII, 2044, İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 381.

³³⁶ Mustafa Baktır, *DİA*, XXIII, 381.

³³⁷ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 289; Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 333.

³³⁸ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 290; Şâfiî, *Ümm*, II, 542-549; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 244; Hırakî, *Muhtasar*, 35.

³³⁹ Tahâvî, *Meânî*, I, 418-424.

zamanda ilk hadislerde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem yaptığıının haber verildiği gibi sadece dua edilmesinin de caiz olduğunu söylemişlerdir.

Tahâvî, bundan sonra Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem istiskâ için musallâya çıktığına ve cübbesini ters çevirdiğine delalet eden bazı hadisler nakletmiş, ardından bu hadislerde ziyade olarak gelen şeylerin de uygulanması ve terk edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Daha sonra Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem istiskâ için açıktan kırâatle ezansız ve kânetsiz iki rekât namaz kıldığını bildiren bazı hadisler nakletmiş ve akıl yürütme ile de bu namazın kıraatinin açıktan olması gerektiği sonucuna varmıştır. Buna göre, bayram ve Cuma namazı gibi gündüz özel bir zamanda kılınan namazların kırâatleri cehridir. Buna binaen istiskâ namazının kıraatinin de cehrî olması gerekir.

Tahâvî, daha sonra naklettiği hadislerle namaz ile birlikte hutbenin de sabit olduğunu, fakat hutbenin zamanı hususunda ihtilaf bulunduğunu söylemiştir. Âişe ve Abdullâh b. Zeyd rivayetlerine göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem hutbeyi namazdan önce, Ebû Hureyre rivayetine göre ise namazdan sonra îrâd etmiştir. Bu tearuz karşısında Tahâvî akıl yürütmede bulunmuş ve sonuca şu şekilde varmıştır: Buna göre, Cuma namazında hutbe namazdan öncedir ve farzdır. Cuma namazının hutbesiz kılınması caiz değildir. Ancak bayram namazında hutbe namazdan sonra okunur ve farz değildir. Bayram namazının hutbesiz de kılınması caizdir. İstiskâ namazının hutbesinin de hükmü bayram namazı gibi farz olmadığına göre, onun hutbesinin de namazdan sonra olması gerekir. Tahâvî, daha sonra Ebû Yûsuf'un görüşünün de bu şekilde olduğunu belirtmiş ancak Muhammed b. Hasan'ın görüşünün ne olduğuna dair bir şey söylememiştir.

Aynî'nin belirttiğine göre mezhebin fûrû metinlerinde Muhammed, Ebû Yûsuf ile beraber zikredilmiştir. Ancak Tahâvî burada sadece Ebû Yûsuf'u zikretmekle yetinmiştir. Bu durum için aklımıza iki ihtimal gelmektedir. Birincisi, Aynî'nin bahsettiği durumdur ki O, Tahâvî'nin âlimlerin görüşleri hakkında en bilgili âlim olduğu için onun sözünün dikkate alacağını söylemektedir.³⁴⁰ Diğer

³⁴⁰ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 305.

ihtimal ise aralarında bir fark olmamakla beraber Tahâvî'nin Ebû Yûsuf zikretmekle iktifa etmiş olmasıdır.

Son olarak istiskâ namazında kırâatin cehri okunduğuna dair bazı sahâbî uygulamalarını rivayet ederek bâbı sonlandırmıştır. Buna göre, Abdullâh b. Yezîd, Berâ' b. Âzib ve Zeyd b. Erkam'ın da içinde bulunduğu bir cemaate namaz kıldırması ve kırâati açıktan okumuştur.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî'nin *Muhtasar*'da belirttiğine göre, Ebû Hanîfe istiskâ için bir namaz olmadığı, sadece imamın çıkıp insanlarla dua edeceği görüşündedir. Ebû Yûsuf'a göre ise imam insanlarla çıkıp cehrî kırâatle iki rekât namaz kıldırır. Sonra insanlara minbere çıkmadan dönüp ayakta bir hutbe verir ve Allah'a dua edip yalvarır. Hutbenin yarısına ulaştığında da cübbesini ters çevirir. İnsanlar ise imama dönük bir şekilde dururlar ve cübbelerini ters çevirmezler. Tahâvî de bu görüşü tercih ettiğini belirtmiştir. Muhammed de, istiskâ için toplanılacağı, cehrî kırâatle namaz kılınacağı ve namazdan sonra bayram namazı mesâbesinde hutbe îrâd edileceği görüşündedir.³⁴¹ Tahâvî burada Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerini ayrı olarak vermiş ancak bir aradaki farkın ne olduğuna dair açık bir şey söylememiştir. Cessâs da şerhinde aralarındaki görüş farklılığına dair bir şey belirtmemiştir.³⁴² Ancak Tahâvî'nin Muhammed b. Hasan'ın görüşünden bahsederken hutbenin bayram namazı mesâbesinde olacağını özellikle belirtmesi, aralarında hutbenin keyfiyetine dair bir ihtilâf bulunduğunu düşündürmektedir.

İhtilâfu'l-Ulemâ'da da Ebû Hanîfe'ye göre istiskâda herhangi bir namaz bulunmadığı, ancak imamın çıkıp dua edeceği, Ebû Yûsuf, Muhammed, Mâlik ve Şâfî'ye göre ise imamın insanlara iki rekât namaz kıldırıktan sonra hutbe îrâd edeceği görüşünde oldukları ifade edilmiştir. Burada yine Ebû Yûsuf'un imamın

³⁴¹ Tahâvî, *Muhtasar*, 39-40. Cessâs'ın şerhinde Muhammed'in görüşü ile ilgili olarak geçen istiskâ için toplanılır şeklinde çevirdiğimiz ifadenin yerine, iki rekât namaz kılınır, denmiştir. (Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, II, 186)

³⁴² Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, II, 186.

cübbesini ters çevireceği fakat halkın bunu yapmayacağı görüşünde olduğunu belirtilmiş ve burada Muhammed'i zikredilmemiştir.³⁴³

Buna göre Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr* ve *Muhtasar*'da Muhammed'i Ebû Yûsuf ile beraber zikretmemesinin sebebi bu olabilir. Yani Ebû Yûsuf'a göre imam cübbesini ters çevirirken, Muhammed'e göre bunu yapmayacaktır. Bu durumda Aynî'nin bahsettiği ihtimal haklılık payı var gibi görünmektedir.

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da geçtiğine göre Ebû Hanîfe istiskâda namaz olmadığı sadece dua olduğu görüşündedir. O, bu meselede Ömer b. Hattâb'ın uygulamasını esas almış ve istiskâda namaz bulunduğuna dair şaz bir hadisten başka bir şey ulaşmadığını belirtmiştir. Yine O'na göre imam istiskâda cübbesini de ters çevirmez. Muhammed'e göre ise, imam bayram namazında olduğu gibi hutbeden önce namaz kıldırır ama bayram namazındaki gibi tekbir almaz. O, kendisine Resûlullah'ın *sallallâhu aleyhi ve sellem* istiskâda namaz kıldığının ve Abdullâh b. Abbâs'ın da bunu emrettiği haberinin ulaştığını belirtmiştir. Yine ona göre imam cübbesini ters çevirir, fakat insanların cübbelerini ters çevirmeleri gerekli değildir. İmâm Muhammed, bu meselede sünnete ve ma'rûf âsâra ittiba ettiğini ifade etmiştir.³⁴⁴

Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*'de de aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin Hz. Ömer'in uygulamasından dolayı istiskâda namaz olmadığı görüşünde olduğunu ve İbrâhîm en-Nehaî'nin de aynı görüşte olduğunu belirtmiş, ancak kendisinin Medîne âlimlerinin son görüşünü daha güzel bulduğunu ifade etmiştir. Buna göre, imam hutbeden önce cehrî kırâatle iki rekât namaz kıldırır, sonra hutbesinde dua eder ve kibleye döner. Kibleye dönerken cübbesini ters çevirir ve insanlar da cübbelerini ters çevirirler ancak imam ayakta dua ederken onlar oturarak dua ederler.³⁴⁵ O, burada farklı olarak halkın cübbesini çevirmesi ile ilgili Medine âlimlerine itirazda bulunmamıştır. Hâlbuki *el-Asl*'da sadece imamın cübbesini ters

³⁴³ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 383.

³⁴⁴ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 365-367.

³⁴⁵ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 332-340.

çevireceği, insanların ise cübbelerini ters çevirmelerinin gerekli olmadığını ifade etmişti.³⁴⁶

D. Değerlendirme

Tahâvî bu meselede görüşünü ortaya koyarken Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem uygulamalarını bütüncül bir şekilde değerlendirmeye çalışmıştır. Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ikinci grup âlimlerin görüşlerini destekleyen uygulaması vârid olunca onların da uygulanması ve terk edilmemesi gerektiğini düşünmüştür. Bunda iki uygulamanın birbirini nakz etmemesi veya çelişmemesi etkili olmuştur. Bu şekilde anlaşılması bir çelişkiye yol açmadığı için iki grup hadis ile de amel etmeyi tercih etmiştir. Nitekim Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem bazı uygulamalarında sadece dua etmiş ve bazı uygulamalarında da istiskâ için insanlara namaz kıldırması mümkündür. Böylece istiskâ namazı sabit olunca kırâatin nasıl olması gerektiği ve hadisler arasında teâruz vâki olunca da hutbenin ne zaman olacağının sonucuna akıl yürütme ile varmıştır. Tahâvî, yine bu konuda da sahâbenin Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonraki uygulamasını da dikkate almıştır.

Tahâvî'nin bu bâbda İmâm Muhammed'in görüşünden bahsetmemesinin sebebine gelince, yukarıda zikrettiğimiz iki ihtimâl hala geçerliliğini korumaktadır. Ancak *el-Hucce*'de söylenenlere bakarak bunun, imamın cübbesini ters çevirmesiyle ilgili olmadığını anlamaktayız. Merğînânî, İmameyn arasında hutbenin keyfiyeti hakkında bir ihtilâftan bahsetmektedir. Buna göre Muhammed b. Hasan istiskâ namazı hutbesinin bayram namazında olduğu gibi iki hutbe okunacağı görüşünde iken, Ebû Yûsuf ise istiskâda sadece bir hutbenin okunacağı görüşündedir.³⁴⁷ Mevsilî ise İmameyn'in arasında daha farklı bir ihtilaftan bahsetmektedir. O, İbn Kâs olarak bilinen Alî b. Muhammed en-Nehaî'nin, Muhammed b. Hasan'ın istiskâ namazında, bayram namazındaki gibi tekbir getirileceği görüşünde olduğunu rivayet etmiştir. Ebû Yûsuf'a göre ise istiskâ

³⁴⁶ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 367.

³⁴⁷ Merğînânî, *Hidâye*, I, 107.

namazında bu şekilde tekbir getirilmez.³⁴⁸ Ancak Serahsî'nin söyledikleri bu konuda Merğînânî'yi destekler niteliktedir.³⁴⁹ Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Şeybânî ile Ebû Yûsuf'un görüşleri arasındaki farklılık, hutbe hakkında cereyan etmektedir.

³⁴⁸ Mevsılî, *İhtiyâr*, I, 110.

³⁴⁹ Serahsî, *Mebûsât*, II, 77.

IX. KÜSÛF NAMAZINDA KIRÂAT

Tahâvî, bu bâbda küsûf namazında³⁵⁰ kırâatin açıktan mı yoksa gizli mi okunması gerektiğini incelemektedir. Nitekim Leys b. Sa'd, Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe küsûf namazında kırâatin gizli olduğu, Ebû Yûsuf, Ahmed b. Hanbel ve İshâk ise cehrî olduğu görüşündedirler.³⁵¹

A. Konunun Özeti³⁵²

Tahâvî bu bâba küsuf namazının kırâati cehrî değildir diyenlerin ihticâda bulundukları delilleri zikrederek başlamıştır. Buna göre Abdullâh b. Abbâs ve Semure b. Cündüp Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikte kıldıkları küsûf namazında O'nun sesini hiç duymadıklarını ifade etmişlerdir. Tahâvî, bir grup âlimin bu hadislerle ihticâda bulunup küsûf namazının kıraatinin sırrı olduğuna kâil olduklarını ve Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olan âlimlerin arasında bulunduğunu ifade etmiştir.

Ancak Tahâvî Semure ve İbn Abbâs'ın arka saflarda olmaları sebebiyle Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kırâatini duymamış olabileceklerini söyleyerek, bu rivayetlerin, aksini ifade eden bir rivayet bulunması halinde küsûf namazının kıraatinin cehrî oluşunu nefyetmeyeceğini söyleyerek bu istidlâle itiraz etmiştir. Daha sonra Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem küsûf namazındaki kırâatinin cehrî olduğunu delalet eden bazı hadisler nakletmiştir. Nitekim Hz. Âişe, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem küsûf namazındaki kıraatinin cehrî olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî, yukarıda bahsettiği gibi İbn Abbâs ve Semure'nin uzaklıkları sebebiyle Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kırâatini duymamış olabilecekleri ihtimalinden dolayı Âişe rivayetinin tercih edilmeye daha layık olduğu görüşündedir.

Tahâvî, daha sonra meseleyi akıl yürütme yoluyla değerlendirmiştir. Buna göre, gündüz namazlarından özel bir sebebe bağlı olmadan kılınan öğle ve

³⁵⁰ Küsûf, güneş tutulması, küsuf namazı da güneş tutulması esnasında kılınan namazdır. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 319; Kâmil Yaşaroğlu, *DİA*, XXVI, 576-577)

³⁵¹ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 362; Şâfiî, *Ümm*, II, 531; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 242; Hırakî, *Muhtasar*, 34.

³⁵² Tahâvî, *Meânî*, I, 432-434.

ikinci namazı ve bu namazların sünnetleri gibi farz ve nafile namazların kırâatleri gizlidir. Ancak özel bir sebebe binaen kılınan Cuma namazı ve yağmur duasında namaz bulunduğunu söyleyenlere göre istiskâ' namazı gibi farz ve nafile namazların kırâatleri ise cehrîdir. Binaenaleyh kûsûf namazı da özel bir sebebe binaen kılınan bir namaz olduğu için kıraatinin cehri olması gerekir.

Tahâvî, bu görüşte olan âlimler arasında Ebû Yûsuf ve Muhammed'in bulunduğunu söylemiş ve bir önceki bâbda Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikte kûsûf namazı kıldığını aktardığı Hz. Alî'nin³⁵³, Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonraki bir uygulamasını rivayet ederek bâbı sonlandırmıştır. Buna göre Alî güneş tutulmasında cehrî kırâatle namaz kıldırılmıştır.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, Muhtasar'da kûsûf namazında kırâatin Ebû Hanîfe'ye göre gizli, İmâmeyn'e göre ise cehrî olduğunu ifade etmiş ve İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.³⁵⁴ *İhtilâfu'l-Ulemâ*'da söyledikleri de bu şekildedir ancak Cessâs'ın ihtisâr ettiği elimizdeki nüshada kendi tercihini gösteren bir ifade bulunmamaktadır.³⁵⁵

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da Ebû Hanîfe'ye göre kûsûf namazında kırâatin gizli yapılacağı, Ebû Yûsuf'a göre ise cehrî okunacağı görüşünde oldukları ifade edilmiştir. Burada dikkati çeken önemli bir husus, *el-Asl*'da imamların bu konuda ihticâda bulunduklarını söylediği hadislerin Tahâvî'nin söyledikleriyle paralellik arz etmesidir. Buna göre Ebû Hanîfe Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kûsûf namazında kırâati açıktan okumadığını ifade eden bir hadisle ihticâda bulunurken, Ebû Yûsuf da Alî b. Ebî Tâlib'in uygulamasıyla ihticâda bulunmuştur.³⁵⁶ Bu meselede İmam Muhammed'in görüşünün ne olduğu

³⁵³ Tahâvî, *Meânî*, I, 426.

³⁵⁴ Tahavi, *Muhtasar*, 39.

³⁵⁵ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 380.

³⁵⁶ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 364.

konusunda metin, tam bir netlik sağlamamaktadır.³⁵⁷ Mehmet Boynukalın, *el-Asl*'ın tahkikinde buraya düştüğü nota göre, Hâkim'in *Muhtasar*'ında Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüne göre kûsûf namazında kırâatin cehrî olduğu yer almaktadır. Serahsî ise İmâm Muhammed'in görüşünün muzdarip olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁸ Mehmet Boynukalın devamla İmâm Muhammed'in, bu konuda kitaplarında kimi zaman cehrî kırâati, kimi zaman da gizli kırâati tercih ettiğini ifade etmiştir.³⁵⁹ Nitekim Boynukalın'ın da dediği gibi, *el-Hucce*'de Medîne âlimlerinin Resulullâh'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kûsûf namazında kıraatinin açıktan olmaması hasebiyle kırâatin gizli okunacağı görüşlerini verdikten sonra, Hz. Alî'nin uygulamasını vermiş ancak hangi görüşünü tercih ettiğini gösteren bir ifade kullanmamıştır.³⁶⁰ *Âsâr*'ında ise kendilerine Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem kûsûf namazı kırâatinin cehrî olduğuna dair bir hadis ulaşmadığını ancak Alî b. Ebî Tâlib'in Kûfe'de kırâati açıktan okuduğunun ulaştığı, kırâatin açıktan okunmamasının daha güzel bulunduğunu ifade etmiştir.³⁶¹

Muhtasar şerhinde Cessâs, Tahâvî'nin imamlara nisbet ettiği görüşler hakkında herhangi bir itirazda bulunmamıştır.³⁶² *Cevhere* sahibi de İmâm Muhammed'in görüşü hakkında iki farklı rivayet bulunduğunu ifade etmiştir.³⁶³ Aynî de *Meâni'l-Âsâr*'a olan şerhinde Muhammed'i Ebû Yûsuf ile birlikte zikretmiştir.³⁶⁴ Kudûrî de aynı şekilde Ebû Yûsuf ve Muhammed'in kûsûf namazında kırâatin açıktan okunacağı görüşünde olduklarını ifade etmiştir.³⁶⁵

³⁵⁷Mehmet Boynukalın'ın tahkikinde:

(قلت: فإن صلوا جماعة هل يجهرون فيها بالقراءة؟ قال: لا ولكنه يخفى فيها بالقراءة وليست هذه كصلاة العيدين. بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه صلى فيها ولم يجهر فيها بالقراءة. وهو قول محمد. قال: بلغنا ذلك عن علي بن أبي طالب أنه صلى في كسوف الشمس، وأنه جهر بالقراءة فيها. ويجهر فيها في قول أبي يوسف.)

Ebu'l-Vefâ el-Efgânî'nin tahkikinde ise Ebû Yûsuf ve Muhâmmed'e göre kırâatin cehrî olacağı şeklindedir. (I, 396)

³⁵⁸ Serahsî, *Mebûât*, II, 76.

³⁵⁹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 364. 14 ve 15. dipnotlar.

³⁶⁰ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 320.

³⁶¹ Muhammed b. Hasan, *Âsâr*, I, 238-239.

³⁶² Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, II, 181.

³⁶³ Zebîdî, *Cevhere*, I, 116.

³⁶⁴ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 362.

³⁶⁵ Kudûrî, *Muhtasar*, I, 95.

D. Değerlendirme

Tahâvî'nin, bu bâbda İbn Abbâs ve Semure hadisiyle ilgili değerlendirmesine bakıldığında onun, teâruz halinde bulunan iki hadisten sahâbî râvinin ilgili olaydakikonumunu ve olayın cereyan anındaki durumunu dikkate alarak hadisler arasında tercihte bulunduğunu söylenebilir. Nitekim onlar Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kıraatinin gizli olduğunu değil hiçbir şey duymadıklarını ifade etmişler, ancak Hz. Âişe ise açıkça Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kıraatinin cehrî olduğunu ifade etmiştir. Burada yine Tahâvî'nin, bu konuda isbât ifade eden hadisi nefye delalet eden hadise tercih ettiğini de söyleyebiliriz.

Tahâvî, bu bâbda da hadislerin ortaya koyduğu durum ile ilgili ihtimalleri dikkate almıştır. Nitekim İbn Abbâs ve Semure'nin Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kıraatine dair hiçbir şey duymamalarının, uzak olmaları ihtimaline dayanabileceğini ifade etmiştir. Âişe hadisinde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kıraatinin cehrî olduğunun belirtilmesi de bu durumu desteklemiştir. Burada diyebiliriz ki Tahâvî, bu yorumu birçok yerde ifade ettiği gibi hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve aralarında bir çelişki oluşmaması için yapmıştır.

O, son olarak meseleyi akıl yürütme yoluyla değerlendirmiş ve hadisler ile vardığı sonucu desteklemiştir.

X. GECE ve GÜNDÜZ NAFİLELERİNİN KEYFİYETİ

Tahâvî bu bâbda gece ve gündüz kılınan nafîle namazların kaç rekat olarak kılınmaları gerektiğini inceliyor. Bu konuda Hasan-ı Basrî, Hammâd b. Ebî Süleymân, Mâlik b. Enes ve Şâfiî gündüz ve gece kılınan nafîle namazların tek selamla iki rekat olarak kılınması gerektiğini görüşündedirler.³⁶⁶ Buna karşılık Evzâî, Süfyân-ı Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Abdullâh b. Mübârek, İshâk b. Râheveyh, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan gibi âlimler de gündüz kılınan nâfile namazların tek selamla iki veya dört rekat olarak kılınabileceği, ancak tek selamla dört rekat olarak kılınmasının daha faziletli olduğu, Ahmed b. Hanbel ise iki rekat olarak kılınmasının daha faziletli görüşündedirler.³⁶⁷ Bu âlimler gündüz namazlarında bu şekilde düşündükleri halde, gece namazlarının keyfiyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, Süfyân-ı Sevrî, Hasan b. Hay gibi onlardan bazıları gece namazlarının tek selamla ister iki, ister dört, ister altı veya isterse sekiz rekat olarak kılınabileceği görüşünde iken, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Leylâ ve Ebû Sevr gibi bazıları da gece namazlarının tek selamla ancak iki rekat şeklinde kılınabileceği görüşündedirler.³⁶⁸

A. Konunun Özeti³⁶⁹

Gündüz namazlarında Tahâvî, mezhep imamlarından ayrılmamakta, onlarla aynı şekilde gündüz kılınan namazların tek selamla iki veya dört rekat olarak kılınabileceği, daha fazlasının ise mekruh olduğu görüşünde olduğunu söylemektedir. O bu görüşüne “Gece ve gündüz namazları ikişer ikişerdir” hadisini rivayet eden İbn Ömer’in, Resûlullah’tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonra gündüz kılınan nafîle namazları tek selamla dört rekat kılmasıyla ulaşmaktadır. Tahâvî’ye göre bir sahâbî olan Abdullâh b. Ömer’in Resûlullah’tan sallallâhu aleyhi ve sellem böyle bir hadis nakledip de sonra onun hilafına amel etmesi mümkün değildir. Tahâvî,

³⁶⁶ Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, V,370; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 189; Şâfiî, *Ümm*, VIII, 329

³⁶⁷ Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, V,370; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 537; Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 133.

³⁶⁸ Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, V,371; İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 537; Cessâs, *İhtilâfu’l-Ulemâ*, I, 223; Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 134.

³⁶⁹ Tahâvî, *Meânî*, I, 434-437.

daha sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem gündüz dört rekâtlık nafile kıldığını ifade eden hadisini ve mütekaddiminden³⁷⁰ bazılarının konuyla ilgili söz ve amellerini nakletmiş ve bu şekilde gündüz kılınan nafilelerin tek selamla iki veya dört rekât olarak kılınabileceğinin sabit olduğunu söylemektedir.

Gece namazlarında ise iki görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre gece namazları bir tekbirle ister iki, ister dört, ister altı, ister sekiz rekât şeklinde kılınabilir. Bu görüş sahipleri bundan daha fazlasını bir tekbirle kılmayı ise mekruh bulmuşlardır. Bu görüşte bulunanlar arasında Ebû Hanîfe de bulunmaktadır. Diğer görüşe göre ise gece kılınan nafile namazlar her iki rekâtte bir selam vermek suretiyle ikişer rekât şeklinde kılınabilirler. Bu görüş sahipleri arasında da Ebû Yûsuf bulunmaktadır. Tahâvî, bu konuda Muhammed b. Hasan'ın görüşüne değinmemiştir.

Gece namazları selam vermeden sekiz rekât şeklinde kılınabilir diyenler bu konuda Hz. Âişe'den, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem gece üçü on bir olmak üzere sekiz rekât kıldığına dair rivayet ettiği hadisile ihticâda bulunmuşlardır. Tahâvî, bu ihticâca Zührî'nin Urve vasıtasıyla bu hadisi Hz. Âişe'den rivayet ettiğini ve Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem her iki rekâta selam verdiğini belirttiğini söyleyerek itiraz etmiştir.

Tahâvî'ye göre gece kılınan nafile namazlar tek selamla iki rekâten fazla kılınmaması gerektiği görüşü, bu iki görüş arasından en isabetli olanıdır. Çünkü bu konu Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ve ashâbının emir ve uygulamasına ittibâ ve tevkîf sahasına ait bir konudur. Ancak gece namazlarının tek selamla iki rekâten fazla olarak kılınabileceği hususunda ne Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem rivayet edilen bir söz veya fiil, ne de ashâbının ondan sonraki bir uygulaması bulunmamaktadır. Binaenaleyh gece kılınan nafile namazlar tek selamla iki rekâten fazla kılınmaması gerekmektedir.

³⁷⁰ Tahâvî'nin burada mütekaddiminden kastı sahâbe ve tâbiîndir. Çünkü o buna Abdullâh b. Mes'ûd'un ameli, İbrâhîm en-Nehaî'nin sahâbenin fiilini haber verdiği rivayeti ve yine Nehaî'nin fetvasını örnek olarak göstermiştir.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî *Muhtasar*'da üç imamın da gündüz kılınan nafile namazların tek selamla iki veya dört rekât şeklinde kılınabileceğini ifade etmiştir. Gece namazlarının ise Ebû Hanîfe'ye göre iki, dört, altı veya sekiz rekât, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise sadece ikişer rekât olarak kılınabileceğini belirtmiş ve kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.³⁷¹

İhtilâfu'l-Ulemâ'da Ebû Hanîfe ve Sevrî'nin nafile namazların iki, dört, altı veya sekiz rekât kılınabileceği, İbn Ebî Leylâ, Ebû Yûsuf, Muhammed, Mâlik, Leys ve Şâfiî'nin ise gece kılınan nafile namazların sadece ikişer rekât şeklinde kılınabileceği görüşünde oldukları ifade edilmiştir. Tahâvî, bunun ardından “Gece namazı ikişer ikişerdir” hadisinin her iki rekatte bir selam vermeyi gerektiğini belirtmiştir. Nitekim öğle namazı gibi ilk iki rekatin diğer iki rekitle bitişik olduğu namazlarda, “öğle namazı ikişer ikişerdir” gibi bir ifade kullanılmayacağını söylemiştir.³⁷²

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da geçen ifadeler Tahâvî'nin söyledikleriyle örtüşmektedir. Buna göre, Ebû Hanîfe'ye göre gece kılınan nafile namazlar tek selamla sekiz rekâte kadar kılınabilir. O, bu konuda Resûlullah'ın *sallallâhu aleyhi ve sellem* önce sekiz rekât kılıp sonra vitri kıldığını ifade eden hadis ile ihticâcda bulunmuştur.³⁷³ Bununla birlikte dörder rekât olarak kılınması ise daha güzeldir. Gündüz kılınan nafile namazların durumu da aynıdır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise gece namazları sadece ikişer rekât olarak kılınabilirler.³⁷⁴

Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*'de Ebû Hanîfe'nin gece kılınan nafile namazların selam vermeden iki, dört, altı veya sekiz rekat olarak kılınabileceği, gündüz kılınan nafilelerde ise selam vermeden dört rekatten fazla kılınmasını mekruh gördüğünü belirtmiştir. Daha sonra gündüz namazlarında kendisinin de

³⁷¹ Tahâvî, *Muhtasar*, 36.

³⁷² Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 223.

³⁷³ Nitekim bu hadis Ebû Yûsuf ve Muhammed'in *Âsâr*'larında, Ebû Hanîfe-Ebû Ca'fer es-Sâdık tarihiyle yer almıştır. (Muhammed b. Hasan, *Âsâr*, I, 125; Ebû Yûsuf, *Âsâr*, 34.)

³⁷⁴ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 133-134.

Ebû Hanîfe gibi düşündüğünü, ancak gece namazlarında ondan ayrılarak “Gece namazları ikişer ikişerdir” hadisinden dolayı gece kılınan nafil namazların her iki rekatte bir selam vermek suretiyle ikişer rekât kılınacağı görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Ebû Yûsuf’un görüşüne ise değinmemiştir.³⁷⁵

Câmiu’s-Sağîr’de geçtiğine göre de Ebû Hanîfe’ye göre gece kılınan nafil namazlar kişinin tercihiyle göre iki, dört, altı veya sekiz, gündüz kılınanlar ise iki veya dört rekât şeklinde kılınabilir. Bu sayıyı aşmak mekruhtur. Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre ise gece namazları ikişer rekât olarak kılınırlar.³⁷⁶

D. Değerlendirme

Tahâvî, gündüz namazları hakkındaki görüşünü muhalifinin ihticâda bulunduğu hadisi rivayet eden sahâbînin, kendi rivayetine aykırı amel etmesi, merfû hadisler, diğer sahâbîlerin ameli ve tâbîinden Nehaî’nin fetvası gibi sebepler üzerinden belirlemiştir.

Gece namazlarında ise, gece namazlarının ikişer rekât olduğunu belirten hadise aykırı olan başka bir rivayetin bulunmaması, Ebû Hanîfe’nin ihticâda bulunduğu Âişe hadisinin de Zührî’nin rivayet ettiği şekliyle diğer hadis ile uyumlu hale gelmesi sebebiyle Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan’ın görüşünü tercih etmiştir.

O, bu meselenin tevkîfî meselelerden olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple olsa gerek, bu bâbda, diğer bâblarda olduğu gibi akıl yürütme yoluyla meseleyi değerlendirmemiştir. *İhtilâfu’l-Ulemâ*’dan öğrendiğimiz kadarıyla da böyle bir kullanım bulunmaması sebebiyle, gece namazlarının ikişer rekât olduğunu bildiren hadisin dört, altı, sekiz rekate hamledilemeyeceğini de söylemektedir.³⁷⁷

³⁷⁵ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 271-272.

³⁷⁶ Muhammed b. Hasan, *Câmiu’s-Sağîr*, 77.

³⁷⁷ Cessâs, *İhtilâfu’l-Ulemâ*, I, 223.

XI. CUMA NAMAZINDAN SONRAKİ NÂFİLE NAMAZLAR

Tahâvî, bu bâbda üç farklı grubun görüşten bahsetmektedir. Birinci görüşe göre Cuma namazından sonra terk edilmemesi gereken namaz dört rekattır. İkinci görüşe göre iki rekat ve son görüşe ise altı rekattır. Ahmed b. Hanbel'e göre kişi Cuma namazında sonra kılınan isterse iki, isterse dört rekat kılabilir.³⁷⁸ Bir rivayete göre isterse altı rekat da kılabileceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasan, İbrahîm en-Nehaî ve Şâfiî'ye³⁷⁹ göre Cuma namazından sonraki tatavvu' namaz dört rek'attır.³⁸⁰ Mâlik b. Enes'e göre Cuma namazından sonraki tatavvu' namaz evde kişinin evinde kıldığı iki rekattır.³⁸¹ Ebû Yûsuf ve Sevrî'ye göre ise altı rekattır.³⁸²

A. Konunun Özeti³⁸³

Tahâvî, birinci görüşe sahip âlimlerin ihticâda bulunduğu hadis ile bâba başlamıştır. Buna göre, Ebû Hureyre, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem, Cuma namazında sonra namaz kılacaklara dört rekat kılmalarını emrettiğini nakletmiştir. Bu hadisle ihticâda bulunan âlimlere göre Cuma namazından sonra terk edilmemesi gereken namaz tek selamla kılınan dört rekatlık bir namazdır. Tahâvî'nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe de bu görüşü paylaşan âlimler arasında bulunmaktadır.

Tahâvî, bir grup âlim bu görüşte olanlara muhalefet ederek, Cuma namazından sonra terk edilmemesi gereken tatavvu' namazın iki rekat olduğu görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Bu âlimler, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem Cuma namazından sonra evindeki iki rekatten başka hiçbir namaz kılmadığı ve İbn Ömer'in Cuma namazından sonra mescidde iki rekat kıldığını gördüğünü bir adama "Cuma namazını dört rekat olarak mı kılıyorsun?" diye karşı çıkmasıyla

³⁷⁸ İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 248-249.

³⁷⁹ Aynî, hatalı bir şekilde Şâfiî'yi Cuma namazından sonra altı rek'at kılınacağı görüşünde olan âlimler arasında zikretmiştir. (Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 387)

³⁸⁰ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 385; İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 249; Şâfiî, *Ümm*, VIII, 407; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 335.

³⁸¹ Sahnûn, *Müdevvene*, I, 237.

³⁸² Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, V, 387; İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 249.

³⁸³ Tahâvî, *Meânî*, I, 437-439.

ihdicâda bulunmuşlardır. Bu hadisin râvisi Nâfî'in belirttiğine göre, İbn Ömer, Cuma namazından sonra evinde iki rekat namaz kılar ve Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem bu şekilde yaptığını söylerdi.

Tahâvî, daha sonra diğer bir grup âlimin, Cuma namazından sonra terk edilmemesi gereken tatavvu' namazın altı rekat olduğu şeklinde daha farklı bir görüş benimsediğini ifade etmiştir. Tahâvî'nin belirttiğine göre, onlar Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem önceleri Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği gibi Cuma namazından sonra dört rekat kılmasının, daha sonraları da bun ziyade olarak İbn Ömer'in rivayet ettiği gibi evinde iki rekat kılmış olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu söylemişlerdir. Onların bu ihtimaldeki delilleri, İbn Ömer ve Alî b. Ebî Tâlib'in uygulamalarıdır. Buna göre Atâ' b. Ebî Rabâh, İbn Ömer ile birlikte Cuma namazı kıldığını ve İbn Ömer'in namazdan sonra, önce iki sonra dört rekat olmak üzere altı rekat kıldığını belirtmiştir. Bu hadisi naklettikten sonra Tahâvî, İbn Ömer'in Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem bu konuda bir şey görmüş veya duymuş olması sebebiyle böyle bir uygulamada bulunmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde bu âlimlerin ihticâda bulundukları hadislerden olarak, Alî b. Ebî Tâlib Cuma namazından sonra namaz kılacak olanlara altı rekat kılmalarını söylemiştir. Yine Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin belirttiğine göre, Abdullâh b. Mes'ûd'un Kûfe halkına Cuma namazından sonraki namazı dört rekat olarak öğretmiş, daha sonra Hz. Alî Kûfe'ye geldiğinde onlara altı rekat kılmaları gerektiğini öğretmiştir.

Tahâvî, bu sayılanlarla Cuma namazından sonra terk edilmemesi gereken nafilenin altı rekat olduğunun sabit olduğunu ve Ebû Yûsuf'un da bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Ancak onun belirttiğine göre Ebû Yûsuf bu altı rekatin önce dört sonra iki rekat şeklinde kılınması gerektiği görüşündedir. O bu konuda Hz. Ömer'in Cuma namazından sonra onun mislinin kılınmasını hoş görmemesine dayanmaktadır.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, *Muhtasar*'ında aynı şekilde göre Cuma namazından sonra kılınana nafile namazın Ebû Hanîfe'ye göre dört, Ebû Yûsuf'a göre ise dört artı

iki şekilde altı rekat olduğunu belirtmiş ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir. Burada da Muhammed b. Hasan'ın görüşüne değinmemiştir.³⁸⁴

Tahâvî, *Müşkili'l-Âsâr*'da Cuma namazından sonra kılınan namazın mekânı ile ilgili bir bâb açmış ve bu meseleye de temas etmiştir. Orada yine Cuma namazından sonraki nafilenin, farzdan sonra benzerini kılmamak için dört artı iki olmak üzere altı rekat olarak kılınacağını belirtmiş fakat imamların mezhep imamlarının görüşlerinin ne olduğuna dair bir şey söylememiştir.³⁸⁵

İhtilâfu'l-Ulemâ'da ise mezhep imamlarına³⁸⁶ göre Cuma namazından sonraki nafile namazın dört rekat olduğunu söylenmiş, ardından kavlin sahibinin ismini vermeden şöyle söylenmiştir: “Başka bir yerde altı rekattir demiştir”³⁸⁷

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da Cuma namazından sonraki nafilenin tek selamla kılınan dört rekatlık bir namaz olduğu belirtilmiş ve imamlar arasında herhangi bir ihtilaf zikredilmemiştir.³⁸⁸ Kitabın girişinde İmâm Muhammed, bir meselede ihtilaf zikretmediği zaman bunun üç imamın da görüşü olduğu anlamına geldiğini ifade etmiştir.³⁸⁹ Bu sebeple onun da Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar buradan Ebû Yûsuf'un da bu görüşte olduğu anlaşılıyor ise de Serahsî'nin de bu meselede Ebû Yûsuf'a nisbet ettiği görüşün Tahâvî'nin söyledikleriyle paralellik arz etmesi sebebiyle Ebû Yûsuf'un bu meselede Tarafeyn'den ayrıldığını anlıyoruz.³⁹⁰ İmam Muhammed, *el-Hucce*'de Ebû Hanîfe'ye göre Cuma namazından sonraki nafilenin tek selamla dört rekat olduğunu söylemiştir.³⁹¹ Daha sonra Cuma namazından sonraki nafilenin dört ve altı rekat olduğunu bildiren bazı hadisleri zikretmiş ve bu namazın iki rekat olduğuna dair bir şey bilmediğini ifade etmiştir. Bunun ardından bunların hepsinin

³⁸⁴ Tahâvî, *Muhtasar*, 36.

³⁸⁵ Tahâvî, *Müşkil*, X, 297-307.

³⁸⁶ Mezhep imamları şeklinde tercüme ettiğimiz bu kelime metinde “أصحابنا” şeklinde geçmektedir.

³⁸⁷ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 341.

³⁸⁸ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 133.

³⁸⁹ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 5.

³⁹⁰ Serahsî, *Mebûât*, I, 157.

³⁹¹ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 294.

nafile olduğunu ve kişinin kılmaması durumunda bir şey kaybetmeyeceğini belirtmiştir.³⁹²

D. Değerlendirme

Tahâvî, yine bu bâbda da hadisleri toplu bir şekilde değerlendirip bir arada anlamaya çalışmıştır. Bu şekilde Cuma namazından sonraki nâfile namazın iki veya dört rekat olduğunu bildiren hadisleri nesih veya tercihe başvurmada, bir ihtimal üzerinden her iki hadis ile de amel etmiştir. Bu ihtimale göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem önceleri Cuma namazından sonra dört rekatlık bir nafile kılarken, sonraları buna evinde kıldığı iki rekatlık bir namaz daha eklemiş olmasıdır. Bu ihtimalin delili ise Alî b. Ebî Tâlib ve Abdullâh b. Ömer gibi iki sahâbînin Resûlullah'tan sallallâhu aleyhi ve sellem sonraki uygulamasıdır. Bunlardan İbn Ömer'in, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem Cuma namazından sonra evinde iki rekat kıldığını haber veren sahâbî olması uygulamasını biraz daha önemli kılmaktadır. Tahâvî'nin belirttiğine göre İbn Ömer, bunu ancak Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem bir kavli veya fiilinin kendince sabit olmasından dolayı yapmış olabilir.

³⁹² Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 294.-296.

XII. BAYRAM NAMAZININ KAZASI

Tahâvî, bu bâbda bayramın ilk günü havanın kapalı olmasından dolayı hilali görememe gibi bir özür sebebiyle bayram namazının kılınamaması halinde, ertesi günü kazâ edilip edilemeyeceğini konu ediniyor. Nitekim Ebû Yûsuf, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, İshâk ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler, böyle bir durumda bayram namazının, ertesi gün, ilk günkü vaktinde kaza edileceği görüşündedirler.³⁹³ Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfî ve Ebû Sevr gibi diğer bazı âlimler ise bu şekilde bayram namazının ilk gün kılınamaması halinde, artık kaza edilemeyeceği görüşündedirler.³⁹⁴

A. Konunun Özeti³⁹⁵

Tahâvî, bayram namazının kaza edileceğini söyleyenlerin delillerini zikrederek bâba başlamıştır. Buna göre, bir defasında Ramazan'ın son gecesi, hava kapalı olduğu için hilal görülmemiş ve insanlar ertesi gün oruca başlamışlar. Bir grup insan,³⁹⁶ o gün güneşin zevâlinde sonra hilâli gördüklerine dair şahitlik edince Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, insanlara oruçlarını bozmalarını emretmiş ve ertesi gün onlara bayram namazını kıldırmıştır.

Tahâvî'nin belirttiğine göre bir grup âlim bu hadisi esas alarak bayram namazının ilk gün kılınamaması halinde ertesi gün aynı vakitte kaza edileceğini savunmuştur. Bu görüşe sahip âlimler arasında Ebû Yûsuf da bulunmaktadır. Buna karşılık Ebû Hanîfe'nin de içlerinde bulunduğu diğer bir grup âlim ise onlara muhalefet etmiş ve bayram namazının vakti geçtikten sonra artık kaza edilemeyeceğini savunmuştur.

Tahâvî, ikinci grupta bulunan âlimlerin hüccetlerinden birinin bu hadisi Hüseyim'den rivayet eden hafızların rivayetlerinin, yukarıdaki hadisi Hüseyim'den rivayet eden Abdullâh b. Sâlih'in rivayetinden farklı olduğunu belirtmiştir. O, bu hafızlardan ikisi Yahyâ b. Hassan ve Saîd b. Mansûr olduğunu ve Saîd b.

³⁹³ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, VI, 153; İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 286.

³⁹⁴ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, VI, 154; İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 286.

³⁹⁵ Tahâvî, *Meânî*, I, 500-503.

³⁹⁶ Diğer rivayetlerde onların dışardan gelen bir kabile olduğu belirtilmektedir.

Mansûr'un, Hüseyim'in rivayetlerindeki lafızları en iyi zabteden ve tedlîs yoluyla naklettiklerini³⁹⁷ diğerlerinden ayırıp insanlara bildiren kişinin o olduğunu ifade etmiştir.

Bu hafızların rivayetinde bayram namazının ertesi gün kaza edildiğine dair bir şey zikredilmemekle birlikte insanların musallâya çıkmalarının emredildiği ifade edilmektedir. Tahâvî'ye göre bu hadisin aslı bu şekildedir.

Tahâvî'ye göre, insanlar musallâya namaz için değil, belki dua veya düşmanlara kalabalık görünmek için çıkmış olabilirler. Nitekim o gün namaz kılamayacak olan hayızlı kadınların da musallâya çıkmaları ve bir kadının sorması üzerine, musallâya çıkabilmek için cilbâbı olmayanların bir başkasından cilbâb ödünç almaları dahi emredilmiştir.

Tahâvî, bu hadisi ayrıca Şu'be'nin Ebû Bîşr'den, Abdullâh b. Sâlih'in rivayeti gibi değil, Saîd ve Yahyâ'nın rivayet ettiği gibi, sadece musallâya çıkılmasının emredildiği şeklinde rivayet etmiştir demiş ve o rivayeti nakletmiştir.

Tahâvî, bu hadisin aslının bu olduğu ve onda namazın kaza edildiğine dair bir şey zikredilmediği için âlimler arasında bulunan ihtilafa bir açıklık getirmemektedir. Bu sebeple meseleyi bir çözüme kavuşturmak adına akıl yürütme yoluna başvurmuştur. Buna göre, namazlar iki türdür. Namaz kılınmasının yasak olduğu üç vakit dışında kılınabilen namazlar ki bunlar bu yasak olan o üç vaktin haricinde her zaman kaza edilebilirler. Diğer grup namazlar ise Cuma namazı gibi özel bir vakti olan namazlardır. Bu namazlar vaktinin geçmesi halinde ne o gün, ne de başka bir gün ilk günkü vaktinde kaza edilemezler. Buraya kadar söylenenler hakkında icmâ edilmiştir. Bayram namazı da kendisi için özel bir vakit tayin edilmiş bir namazdır ki o vakit bayram namazı güneşin zevâliyle son bulmaktadır. Binaenaleyh bayram namazının da bayramın

³⁹⁷ Ebû Muâviye Hüseyim b. Beşîr es-Selmî, Vâsıtlıdır. Bağdat'ta vefat etmiştir. Hadiste sika ve hadis hafızlarından sayılmış, ancak çokça tedlîste bulunduğu da belirtilmiştir. (İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 315, 327; Hatîb el-Bağdâdi, *Târih-u Bağdâd*, XVI, 141; Ahmed el-İclî, *Marifetu's-Sikât*, II, 334; Zehebî, *Mîzân*, VII, 90;) "Ahberenâ" sîgasıyla naklettiği hadisler güvenilirdir, bunun haricindekilerin ise bir kıymeti yoktur denmiştir. (İbn Sa'd, *Tabakât*, IX, 315)

ilk günü vaktinde kılınamaması halinde ne o gün, ne de ilk günkü vaktinde başka bir gün kaza edilememesi gerekir. Akıl yürütme bunu gerektirmektedir.

Tahâvî, daha sonra tercih ettiği görüşün bu görüş olduğunu ve bunun bazılarının rivayet ettiğine göre Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu, bu konuda Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin görüşüne dair bir rivayetini bulamadığını ancak Ahmed'in rivayetinin bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.

Muhtemelen burada zikredilen Ahmed, Tahâvî'nin kendisinden çokça rivayette bulunduğu Ahmed b. Ebî İmrân olmalıdır.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, *Muhtasar*'ında bayram namazının vaktinin geçmesi halinde kaza edilmeyeceğini söylemiştir. Tahâvî, burada imamlar arasında bulunan herhangi bir görüş ayrılığına değinmemekle beraber, anladığımız kadarıyla bir kişinin bayram namazını kaçırmamasından bahsetmektedir. Hâlbuki yukarıda bir kavmin imam ile birlikte havanın kapalı olması sebebiyle bayram olduğunu ancak güneşin zevalinden sonra dışarıdan haber gelmesi gibi bir yolla fark etmeleri hakkında tartışmıştır.³⁹⁸ Cessâs da şerhinde bu konuda herhangi bir şey söylememiştir.³⁹⁹ Yaptığımız taramada Tahâvî'nin diğer eserlerinde de bu konuya dair bir malumata rastlayamadık.

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

Şeybânî'nin *el-Asl* ve diğer kitaplarında mezhep imamlarının bu konuda hangi görüşte olduklarına dair net bir ifade bulamadık. Sadece *el-Asl*'da bayram namazını kaçıran kişinin isterse onun yerine hiçbir şey kılmayacağı, isterse de iki veya dört rekatlık bir namaz kılacağı ifade edilmiştir.⁴⁰⁰ Ancak *el-Mebsût*'taki ifadelerin de gösterdiği gibi, burada da kişinin ferdi olarak bayram namazını kaçırmaması, cemaati idrak edememesinden bahsedilmektedir.⁴⁰¹ Aynî, *Hidaye* ve *Bedâi'* sahipleri gibi Hanefî mezhebi fukahâsının imamlar arasında böyle bir

³⁹⁸ Tahâvî, *Muhtasar*, 37.

³⁹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, II, 161.

⁴⁰⁰ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 320.

⁴⁰¹ Serahsî, *Mebsût*, II, 39.

ihtilafa değinmeden, bayram namazının ertesi gün kılınabileceğini söylediklerini belirtmiş fakat Tahâvî'nin âlimlerin ihtilaflarını en iyi bilenlerden biri olması hasebiyle onun söylediğinin doğru olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁰² Nitekim bizde yaptığımız taramada mezhebin meşhur fûrû' metinlerinden böyle bir ihtilaftan bahsedildiğine rastlayamadık.⁴⁰³ Aynî, *Hidâye* şerhinde de Tahâvî'nin sözlerine atıf yaparak bayram namazının ertesi gün imamla birlikte aynı vakitte kılınabileceği görüşünün Ebû Yûsuf'un görüşü olduğunu, Ebû Hanîfe'nin ise kaza edilmeyeceği görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁴ İbn Âbidîn de Tahâvî'nin bahsettiği bu ihtilafın muteber kitaplarda bulunmadığını ifade etmiştir.⁴⁰⁵

D. Değerlendirme

Bu bâbda Tahâvî'nin ictihad ameliyesinde rical ve hadis bilgisi tayin edici olmuştur. Bu bize aynı zamanda Tahâvî'nin hadis sahasındaki imamlığını ve ictihad ameliyesinde hadislerin tariklerini, ricalini ve durumlarını bilmenin önemini de göstermektedir.

Tahâvî, bu bâbda karşı tarafın görüşlerini desteklemek için öne sürdükleri hadisin aslını rical bilgisi vasıtasıyla belirledikten sonra, hadiste ilgili ihtilafı çözüme kavuşturacak bir şey olmadığını ortaya koymuştur. Bunun üzerine meseleyi akıl yürütme yoluyla değerlendirmiş ve bir neticeye kavuşturmuştur.

Tahâvî'nin imamlar arasında diğer Hanefî fukahâsının zikretmediği bir ihtilaftan bahsetmesine gelince, bu konuda Tahâvî'nin bu görüşü Ahmed'den rivayet yoluyla aldığını söylemesi kaynağını göstermektedir. Yine Tahâvî'nin imamların asrına yakınlığı ve Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'si ve *Nevâdir* eserleri gibi bir dönem sonra çeşitli sebeplerden dolayı kayıp kitaplar arasına giren kitaplara muttali olmuş olması, O'nun sözünü dikkate almamızı gerektiren bir sebeptir. Ancak aynı zamanda, Tahâvî'nin bazı insanların kendisinden rivayet ettiğine göre Ebû Hanîfe'nin görüşünün bu olduğunu söyleyerek, meçhul kalıp kullanması ve Ebû Yûsuf'un rivayetinde Ebû Hanîfe'nin görüşüne rastlamadığını belirtmesi,

⁴⁰² Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, VI, 154-155.

⁴⁰³ Mesela, Merğînânî, *Hidâye*, I, 104; Mevslî, *İhtiyâr*, I, 130-131; Kudurî, *Muhtasar*, I, 94.

⁴⁰⁴ Aynî, *Binâye*, III, 140.

⁴⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, III, 59.

onun da bu meselede temkinli olduğunu gösterebilecek bir durum olarak değerdendirilebilir.

XIII. SAĞLIKLI OLANIN HASTA İMAMA UYMASI

Tahâvî, bu bâbda bir özürden dolayı oturarak namaz kılan imamın arkasındaki cemaatin de imam gibi oturarak mı yoksa kıyâm halinde mi kılmasını gerektiğini konu edinmiştir. Nitekim Evzâî, Hammâd b. Zeyd, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râheveyh ve Dâvud ez-Zâhirî cemaatin de imam gibi oturarak kılacağı,⁴⁰⁶ Süfyân-ı Sevrî, Ebû Hanîfe ve Şâfiî ise kıyâm halinde kılacağı görüşündedirler.⁴⁰⁷ Muhammed b. Hasan ve Mâlik'e göre ise ayakta durmaya güç yetirenlerin oturarak namaz kılan kişiye uymaları caiz değildir.⁴⁰⁸

A. Konunun Özeti⁴⁰⁹

Tahâvî, önce cemaatin de oturması gerekir diyenlerin delillerini zikretmiştir. Buna göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem attan düşüp yaralandığında oturarak namaz kıldırması ve arkasındaki cemaat de namazlarını oturarak kılmışlardır. Bunun gibi Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem imamın kendisine uyulması ve itaat edilmesi için var olduğunu söyleyerek ashâbını, oturan imamın arkasında oturmaları hususunda uyardığı şeklinde rivayetler de nakletmiştir. Tahâvî, bir grup âlimin bu hadisleri esas alarak bir özür sebebiyle oturarak namaz kılan imamın arkasındaki cemaatin de kıyâmı terk edip oturmaları gerektiği görüşünde olduklarını ve diğer bir grup âlimin ise onlara muhalefet ederek cemaatin kıyâmı terk etmeyeceği görüşün olduklarını söylemiştir.

Tahâvî'nin belirttiğine göre cemaatin kıyâmı terk etmeyeceği görüşünde olan âlimler Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem vefat ettiği hastalığında insanlara kıldırması namazı haber veren hadisleri esas almışlardır. Buna göre Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Ebû Bekir'i insanlara namaz kıldırması için görevlendirmiştir. Hz. Ebû Bekir insanlara namaz kıldırırken Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem kendini biraz iyi hissetmiş ve iki kişinin kolunda namaza gelmiştir. Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem geldiğini fark eden Ebû Bekir geri çekilmek istemiş, ancak Resûlullah

⁴⁰⁶ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, VI, 253; Hırakî, *Muhtasar*, 29; İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 61; İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 59.

⁴⁰⁷ Aynî, *Nuhebu'l-Efkâr*, VI, 254; Şâfiî, *Ümm*, II, 177; İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 61.

⁴⁰⁸ İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 61; Sahnûn, *Müdevvene*, I, 174; Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 128.

⁴⁰⁹ Tahâvî, *Meânî*, I, 520-526.

sallallâhu aleyhi ve sellem O'na yerinde kalmasını işaret etmiştir. Daha sonra Ebû Bekir'in soluna oturmuş ve onun kaldığı yerden kırâate devam ederek namazı tamamlamıştır. Bu şekilde namazın kalanında Ebû Bekir ve arkada bulunan cemaat, Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem uymuş ve oturmamışlardır. Tahâvî, bu hadisleri naklettikten sonra bunun yukarıda haber verilen hadiselerden sonra olduğunu söyleyerek neshe işaret etmiştir. Buna Ebû Bekir'in o namazda me'mûm değil imam olduğu yönünde itiraz edenlere karşı da, namazdaki fiillerinin Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam olduğunu göstererek cevap vermiştir. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Ebû Bekir'in soluna oturmuş ve Ebû Bekir sağında kalmıştır. Bilindiği üzere imam bir kişiye namaz kıldırırken solda, me'mûm da imamın sağında saf tutar. Aynı şekilde İbn Abbâs rivayetinde, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem kırâati Ebû Bekir'in kaldığı yerden tamamladığını haber vermektedir. Bu durum da o namazda Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam olduğuna delalet etmektedir.

Tahâvî, bundan sonra akıl yürütme yoluna başvurmaktadır. Buna göre, bir imama uymak kişiden her hangi bir farzı düşürmemekte, aksine bazen aslında kişiye farz olmayan şeyleri farz kılabilmektedir. Mesela, seferî bir adamın, mukim bir imamın arkasında kıldığı namaz buna örnektir. Seferî bir adamın üzerine farz olan rekât sayısı aslında iki iken, mukim bir imama uyması halinde bu sayı dört olmaktadır.

Tahâvî, bu şekilde cemaatin oturup kıyâmı terk etmeyeceği görüşünün sabit olduğunu söylemiş ve bunun Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşü olduğunu belirtmiştir.

Muhammed b. Hasan ise sıhhatli bir adamın oturarak namaz kılana uymasının caiz olmadığı görüşünde olduğunu ifade etmiş ve vefat hastalığında yaşananların Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem mahsus bir durum olduğunu savunmuştur. Çünkü orada yapılan, aynı namazda Ebû Bekir'in imamlıktan me'mûmluğa geçmesi ve Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem, Ebû Bekir'in kaldığı yerden kırâate devam etmesi gibi bazı hareketler Müslümanların ittifakı ile başkasının yapması caiz olmayan hareketlerdir.

B. Meselenin Tahâvî'nin Diğer Eserlerinden Tespiti

Tahâvî, *Müşkili'l-Âsâr*'da bu meseleyi ilgilendiren iki bâb açmıştır. Birinde imamın oturarak kıldığı namazlarda cemaatin de oturması emrinin ortaya koyduğu hükmün bâkî mi yoksa mensûh mu olduğunu, diğerinde de Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ömrünün sonunda oturarak kıldığı namazlarda Ebû Bekir'in imam mı yoksa me'mûm mu olduğunu incelemektedir. İlk bâbda *Meâni'l-Âsâr*'dakine benzer bir şekilde konuyu işlemekte ve vefât hastalığında Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem insanlara oturarak namaz kıldırıldığı ve cemaatin oturmaması sebebiyle bu hükmün mensûh olduğunu söylemektedir.

O, oturarak kılan imamın arkasındaki cemaatin de oturması gerektiğini belirten hadisin hükmünün baki mi yoksa mensûh mu olduğunu incelerken, Ebû Bekir'in bu namazlarda me'mûm değil imam olduğu itirazını da aynı şekilde dile getirmiş ve benzer gerekçelerle Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam olduğunu ve insanlara oturarak namaz kıldığını ispatlamıştır. Ona göre Ebû Bekir'in imam olduğuna delalet eden Âişe ve Enes hadisleri ise başka bir namazdan bahsetmiş olabilir. Çünkü Âişe ve İbn Abbâs hadislerinde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem insanlara o günlerde namaz kıldırıldığını söylenmiştir. Dolayısıyla bu hadislerin birbiriyle çelişkiye düşmemesi için kimi namazlarda Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam kimilerinde ise me'mûm olduğunu söylemek gerekir. Tahâvî, daha sonra bu şekilde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem oturarak namaz kıldırıldığını ve cemaatinde kıyâm halinde olduklarını söyleyenlerin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer ve Şafîi olduklarını ve yine onların oturan imamın arkasındaki cemaatin kıyâmı terk etmeyecekleri görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Son olarak Muhammed b. Hasan ve Mâlik b. Enes'in de oturarak namaz kılanın ayakta durabilene imamlık yapamayacağı ve hadislerde bahsedilen durumun Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem mahsus bir durum olduğu görüşünde olduklarını söyleyerek bâbı bitirmektedir.⁴¹⁰

Tahâvî, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem oturarak ve Ebû Bekir ve cemaatin ayakta kıldığı son namazında kimin imam olduğunu incelediği diğer

⁴¹⁰ Tahâvî, *Müşkil*, XIV, 305-331.

bâbda ise, buradaki yorumlarından biraz farklı olarak namazlarının sonuncusunda Ebû Bekir'in imam olduğunu söylemiştir. Ona göre, Ebû Bekir'in, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem namazını kıldığını⁴¹¹ ifadesi, hasta olduğu için Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem takatine göre kıldırıldığı şeklinde anlaşılmalıdır.⁴¹² Nitekim Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imamlara namazı cemaatte bulunan insanların en zayıflarına göre kıldırmasını emretmiştir.⁴¹³

Tahâvî, bu sözleri Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem son namazı için söylemiş olmalıdır. Nitekim Tahâvî'nin de diğer bâbda dikkat çektiği gibi, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem vefat ettiği hastalığı bir günden fazla sürmüş ve bu süre zarfında imameti yapması için Ebû Bekir'i görevlendirmiştir. Bu namazların bir kısmında Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam Ebû Bekir'in me'mûm, diğer bir kısmında da Ebû Bekir'in imam ve Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem me'mûm olmuş olması muhtemeldir. Bu suretle iki farklı durumu haber veren bu hadisler birbirleriyle çelişmemiş ve doğru bir şekilde anlaşılmış olur.⁴¹⁴ Ancak bâb başlığında verdiği suret, Tahâvî'nin bu iki bâbda aynı namazdan bahsettiğini de düşündürmektedir.

Bu mesele *İhtilâfu'l-Ulemâ*'da da ele alınmıştır. Buna göre Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer, Evzâî ve Şâfiî, kıyâm halinde namaz kılanın oturana uyabileceği, Mâlik, Hasan b. Hay ve Sevrî, ise uymasının caiz olmadığı görüşündedirler. Yine Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre oturarak veya ayakta namaz kılanlar îmâ ile namaz kılanlara uyamazlar.⁴¹⁵

⁴¹¹ صلاة أبي بكر بصلاة رسول الله

⁴¹² Bu cevap ikna edici değildir. Çünkü bu ifadenin geçtiği hadislerde ayrıca, insanların da Ebû Bekir'in namazını kıldıkları (والناس يصلون بصلاة أبي بكر) ifade edilmiştir. Bu yorumdan yola çıkarak, insanların Ebû Bekir'in takatine göre imamette bulunduklarını söylemek ise geçersiz olduğu açık olan bir yorum olur.

⁴¹³ Tahâvî, *Müşkil*, X, 397-408.

⁴¹⁴ Tahâvî, *Müşkil*, XIV, 322.

⁴¹⁵ Cessâs, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I, 270.

C. İmamların İlgili Görüşlerinin Tespiti

el-Asl'da, oturarak namaz kılan hasta bir insana uyulmasının caiz olduğunu ve bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu söylemiştir.⁴¹⁶ Her ne kadar İmam Muhammed kendi görüşünü özel olarak belirtmese de, bu görüşün Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu ayrıca söylemesi, O'nun bu konuda farklı bir görüşe sahip olduğunu düşündürmektedir. Serahsî, kalan boşluğu doldurarak, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre oturarak namaz kılan imama sıhhatli insanların uymasının istihsânen sahih olduğu, Muhammed'e göre ise kıyasen sahih olmadığını söylemiştir.⁴¹⁷ Yukarıda Tahâvî'nin açıklamaları üzerine bu istihsânın hadis sebebi ile yapılan bir istihsân olduğunu anlıyoruz.

İmam Muhammed, *Muvatta'* rivayetinde Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem, imam oturuyor ise siz de oturarak kılın şeklindeki emrinin neshedildiğini söylemekle⁴¹⁸ birlikte, Tahâvî nâsihin tayini hususunda Muhammed b. Hasan'ın söylediklerinden ayrılıyor. O, bu hadisi vefat hastalığında Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem ayakta kılan cemaate oturarak imamlık yapmasının neshettiğini söylerken, İmam Muhammed ise nâsihin, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem, “Benden sonra kimse insanlara oturarak imamlık yapmasın” hadisi olduğu görüşündedir.⁴¹⁹ İmam Muhammed'in nâsih olarak bu hadisi kabul etmesi de onun, Resûlullah'tan sonra neden sıhhatli bir kavmin oturarak namaz kılan bir adama uyamayacağı görüşünde olduğunu da vuzuha kavuşturmaktadır.

Yine *el-Hucce*'de geçtiğine göre Ebû Hanîfe hasta bir adamın namazı kıyâm halinde kılan bir kavme imamlık yapmasının caiz olduğu, Medîne âlimleri ise ayakta durmaya güç yetiremeyen imamın bu şekilde imamlık yapamayacağı ve yerine başkasını geçirmesi gerektiği görüşündedirler.⁴²⁰ Muhammed ise *Muvatta'*da rivayet ettiği hadisten, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Alî ve başka diğer hidayet imamlarının insanlara oturarak imamlık yapmamış olmasından dolayı, daha güvenilir olması sebebiyle Medîne âlimlerinin görüşlerinin kendince daha

⁴¹⁶ Muhammed b. Hasan, *Asl*, I, 187.

⁴¹⁷ Serahsî, *Mebûât*, I, 213.

⁴¹⁸ Muhammed b. Hasan, *Muvatta'*, I, 493.

⁴¹⁹ Muhammed b. Hasan, *Muvatta'*, I, 499.

⁴²⁰ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 122-123.

güzel olduğunu belirtmiştir.⁴²¹ O, ayrıca vefat hastalığında Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem imam olduğunu⁴²² ve hiç kimsenin arkasında kılınan namazın Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem arkasında kılınan namaz gibi faziletli olmadığını da ifade etmiştir.⁴²³ Kanaatimizce İmam Muhammed bununla, bu durumun Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem mahsus bir durum olduğuna işaret etmiştir.

D. Değerlendirme

Tahâvî, bu konuda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir. Bunda, cevaza delalet eden hadislerin zaman olarak, nehye delalet edenlerden daha sonra vaki olması sebebiyle aradaki tearuzu nesih ile çözmüştür. Daha sonra meseleyi akıl yürütme cihetinden değerlendirmiş, ancak bunu cemaatin oturmasının gerekip gerekmediği etrafında yürütmüştür. Muhammed b. Hasan'ın görüşünü ise sadece nakletmekle yetinmiş, hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu, belki onun bu durumun Resûlullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem mahsus bir durum olduğu görüşünü kabul etmediğini göstermekte, fakat bunun nedenleri hakkında bir malumat vermemektedir.

⁴²¹ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 128.

⁴²² Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 127.

⁴²³ Muhammed b. Hasan, *el-Hucce*, I, 129.

SONUÇ

Tezin birinci bölümünde Tahâvî'nin hayatı üzerinde durulmuştur. Müzenî'nin yeğeni olan Tahâvî dayısından aldığı eğitimle önceleri Şâfîî iken, Mısır'da çok yaygın olmayan Hanefî mezhebine geçmiş ve telif ettiği eserlerle mezhebe önemli hizmetlerde bulunmuştur. O, dayısının Hanefîlerin kitaplarını çokça mütalaa ettiğini görmüş ve kendisi de o kitapları mütalaa etmeye başlamıştır. Bunun sonucunda da Hanefî mezhebine intikal etmiştir. Tabakât kitaplarında onun mezhep değiştirmesi hakkında birbirinden farklı sebepler kaydedilmiş olmakla beraber gerek sened ve gerek metinlerinde ihtiva etmiş oldukları çeşitli arızalardan dolayı doğru olan yukarıdaki zikretmiş olduğumuz sebep olmalıdır.

Yine Hanefî mezhebinin önemli fakihlerinden biri olan Tahâvî'nin sahip olduğu ictihad mertebesi tartışılmış ve İbn Kemâl'in, Tahâvî'yi 'mesâilde müctehid' tabakasına yerleştirmekle isabet etmediği anlaşılmıştır. Nitekim Tahâvî'nin mezhep imamlarına muhalefet ettiği meselelerin ele alınarak açıklanmaya çalışıldığı bu tez de İbn Kemâl'in tespitinin yanlışlığına delil olarak öne sürülebilir. Buna göre Tahâvî, mutlak müctehid mertebesinde bulunmakta fakat görüşleri genel olarak Hanefî mezhebi imamlarıyla uygun düşmektedir. Mezhebe intisabı, tıpkı Ebû Yûsuf ve Şeybânî örneklerinde olduğu gibi ara ara farklı görüşler ortaya koymasıyla beraber kendini mezhebe nispet etmesi ve görüşlerini bu mezhebin genel kabullerine dayalı olarak ortaya koyması şeklinde gerçekleşmiştir.

Tahâvî'nin görüşlerinin seyrini takip edebilmemiz için elimizde bulunan eserlerinin kronolojik sıralamasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bunu belirleme amacıyla gerçekleştirilmiş olan tarama sonucunda Tahâvî'nin eserlerinin kronolojik sıralamasının, Muhtasar – Meâni'l-Âsâr – Ahkâmu'l-Kur'ân – Müşkili'l-Âsâr şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

İslami ilimlerin hemen her sahasında eser vermiş olan Tahâvî, eserlerinde genel olarak Hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi merkeze alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Genel olarak bu üç imamın, birbirlerine ihtilaf ettikleri durumlarda ise onlardan birinin veya bir kaçının görüşünü tercih eden Tahâvî'nin, bazı meselelerde üçünden de ayrıldığı ve tamamen farklı ictihadlarda bulunduğu da olmuştur. Mezheplerin ve müctehidlerin muhtelif hükümlerini genel olarak rivayete dayalı deliller üzerinden tartışan Şerhu *Meâni'l-Âsâr* adlı eseri de İslam ilim geleneğinde, Kevserî'nin ifadesiyle benzeri bulunmayan bir kitaptır.

Tezin ikinci bölümünde bu eser mercek altına alınarak, eserin Kitâbu's-Salât adlı bölümünde Tahâvî'nin Hanefî mezhebi imamlarının bir veya bir kaçından ayrıldığı meseleler tespit edilmiş ve değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler neticesinde Tahâvî'nin görüşlerini ortaya koyarken takip ettiği usûlün ortaya konmasına gayret gösterilmiştir.

Tahâvî, hadisleri ele aldığı anda ifade ettikleri manalar üzerinde oluşan tüm ihtimalleri değerlendirmektedir. Bir hadis birbirinden farklı iki veya daha çok mana taşıyabilir. Hadiste kastedilen mananın hangisi olduğu, başka bir ifadeyle hangi mananın tercih edileceği Kitap, Sünnet veya İcmâ'dan bir delil ile belirlenir. Çünkü eğer kişi bunlardan birine dayanmadan bir manayı seçecek olursa, başka biri de diğer bir manayı aynı şekilde tercih edebilir. Bu şekilde iki görüş birbirine denk düşmüş olur ve o iki görüşten birinin diğerine açıklanabilir bir tercih sebebi bulunmamış olur. O, hadisin hangi manayı taşıdığı bu delillerden biri ile ortaya konamadığında da akıl yürütme ile bir manayı tercih etmektedir.

Hadisin taşıdığı muhtemel manalardan hangisinin murad olduğunu belirlemede yararlanılan delillerden biri olan sünnet, genel olarak Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem konuyla ilgili fiilî uygulaması veya ilgili hadisin rivayet edildiği sahâbîden konuyla ilgili yapılan diğer rivayetler olabilmektedir. Yine sahâbenin, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem vefatından sonraki bir tarihte ortaya konan uygulaması veya var olan bir uygulamaya sahâbeden herhangi bir itiraz gelmemiş olması gibi durumlar da sünnetin hangisi olduğunu tayin etmede belirleyici olmaktadır. Buna ek olarak sahâbenin, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem vefatından

sonra ortaya koyduğu bir uygulama aynı zamanda ilgili işin Resûlullah'ın mahsusâtından olmadığını gösteren bir karine olarak da kabul edilmiştir.

Gördüğümüz kadarıyla Tahâvî, nasslar arasındaki tearuz durumunda iki nas ile de amel etmek mümkünse, yani teâruzun sadece zahirde bulunduğunu, aslında ortada bir teâruz olmadığını düşündüğü durumlarda her iki nass ile de amel etmeyi tercih etmektedir. Eğer bu şekilde değil de ortada hakiki bir teâruz bulunduğunu düşünüyorsa o zaman nasslar arasında tercih ve nesih gündeme gelmektedir. Hadisi rivayet eden sahâbînin Müslüman olma veya Medîne'ye geliş tarihi, iki hadisten birinin ibâha diğerinin nehiy ifade etmesi, hadisi rivayet eden sahâbînin rivayetine aykırı amel etmesi veya fetva vermesi gibi nasslardan tarihsel olarak hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu belirlemeye yarayan bir karine mevcut olduğunda bu karineye göre nâsih ve memsûhu belirlemektedir. Eğer nasslar arasında bir tercih yapacak ise Kitâb'ı ve icmâyı haberi vâhide, merfû rivayeti mevkuf olana tercih etmektedir. İki farklı sahâbînin rivayet ettikleri bir olayda râvilerin rivayet ettikleri olay esnasında bulundukları durumun da göz önüne alındığı müşahede edilmiştir. Tahâvî, bu deliller ile bir sonuca vasıl olamadığı hadisler arasında tercihte bulunabilmek için akıl yürütmeyi de kullanmıştır.

Tahâvî hemen her meselede akıl yürütmeye başvurmaktadır. Onun, Arapça 'nazar' (نظر) ile ifade ettiği bu terimi biz 'akıl yürütme' olarak kullandık. Tahâvî, bir bâbda, hakkında ihtilaf edilen şeyin bilgisi, üzerinde icmâ edilmiş meselelerde aranır diyerek bize göre, akıl yürütme hakkında önemli bir ifade kullanmıştır. Nitekim onun akıl yürütme adı altında gerçekleştirdiği faaliyete baktığımızda bu durum daha fazla aydınlanmaktadır. O, akıl yürütmeyi genel olarak üzerinde ihtilaf edilmiş bir meselede iki farklı görüşe sahip tarafın üzerinde ittifak ettikleri bir meseleden benzerlik yoluyla ihtilaf ettikleri meseleye dair bir hüküm ortaya koyma şeklinde uygulamaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki yukarıdaki ifadede kullanılan icmâ, usûlî değil lugavî olarak üzerinde görüş birliği sağlanmış mesele anlamında kullanılmıştır. Yine Tahâvî, korku namazı ile ilgili bâbda akıl yürütmenin kullanım alanına dair bir şeyler de söylemektedir. Buna göre hadisler bize nakledilirken olayların her ayrıntısı nakledilmemiş olabilir. Böyle bir

durumda rivayette ifade edilmeyen boşluklar, benzer meseleler bir araya getirilerek bu şekilde akıl yürütme yolu ile doldurulacaktır. Yine akıl yürütme incelendiğinde Tahâvî'nin, hadislerin tearuzunda Kitap, Sünnet veya İcmâ ile bir tercihte bulunamaması halinde bu yöntem ile iki müteâriz hadis arasındaki eşitliği bozarak birini tercih ettiği görülmektedir. Bu ise mesela özel bir namaz ile ilgili bir meselede diğer namazların yekûnundan bir sonuç ortaya koyma olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak bakıldığında ayrıca görülmektedir ki bu şekilde işletilen bir akıl yürütme faaliyeti, netice itibariyle müctehidin ortaya koyduğu hükümler arasındaki iç tutarlılığın varlığını sağlamaktadır. Kevserî'nin belirttiğine göre, Tahâvî'nin sıkça başvurduğu akıl yürütme, bazılarının zannının aksine kıyas değil, Irak âlimlerinin âhâd haberi Kitâb ve Sünnet'te yapılan araştırmalar sonucu ortaya konan usûl-u müctemeaya (üzerinde ittifak edilmiş hükümlere) arzetme kaidesinin uygulamasıdır. Eğer ilgili haber, o asla aykırı düşerse, haberi şâz kabul ederek tevakkuf eder ve başka delillere ulaşana kadar yoğun bir şekilde araştırmaya devam ederler. Ona göre bu, Irak âlimlerinin sahip oldukları dakîk usullerinden biridir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Abdullâh Nezâr Ahmed, Ebû Cafer Tahâvî

Abdullâh Nezâr Ahmed, *Ebû Cafer et-Tahâvî el-Îmâm el-Muhaddis el-Fakîh*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1411/1991.

Abdülazîz Dihlevî, Büştânu'l-Muhaddisîn

Abdülazîz b. Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Büştânu'l-Muhaddisîn fî Beyâni Kütûbi'l-Hadîs ve Ashâbihâ'l-Ğurri'l-Meyâmîn*, Arapçaya trc. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, trs.

Abdûlmecîd Mahmûd, el-Îmâm et-Tahâvî Muhaddisen

Abdûlmecîd Mahmûd, *el-Îmâm et-Tahâvî Muhaddisen*, Dâru'l-Muhaddisîn, Kahire 1429/2008.

Ahmed b. Hanbel, Müsned

Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, nşr. Bedreddin Çetiner, Çağrı Yayınları ve Dâr Sahnûn, İstanbul 1413/1992, I-VI.

Ahmed el-İclî, Marifetu's-Sikât

Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh el-İclî el-Kûfî, *Ma'rifet'us-Sikât min Ricâli Ehli'l-İlmi ve'l-Hadîs ve mine'd-Duaîfâi ve Zikri Mezâhibihim ve Ahbârihim (maa Ziyâdat İbn Hacer el-Asklânî)*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, trs., I-II.

Ali Hakan Çavuşoğlu, “*Sahnûn*”, *DİA*, XXXV, 534-538.

Aynî, Binâye

Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1411/1990, I-XII.

Aynî, Meğânî

Meğânî'-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-Âsâr, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, I-III.

Aynî, Nuhebu'l-Efkâr

Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Âsâr, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Vizârâru'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Katar 1429/2008, I-XIX.

-thk. Seyyid Erşed el-Medenî, Dâru'l-Yüsr ve Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1432/2011, I-XXIII.

Brockelmann, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî

Carl Brockelman, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapçaya trc. Abdülhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Meârif, Kahire trs., I-VI.

Buhârî, Sahîh

Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Sultâniyye Baskısı), İstanbul 1315, I-VIII.

Buhârî, Târîh

Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., I-XII.

Cengiz Kallek, “*Esed b. Furât*”, *DİA*, XI, 366-367.

Cessâs, İhtilâfu'l-Ulemâ

Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs er-Râzî, *Muhtasar İhtilâfi'l-Ulemâ*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995, I-V.

Cessâs, Şerhu Muhtasar

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, thk. Heyet, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Medine 1431/2010, I-IV.

Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları

İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İFAV, İstanbul 2010.

Dârekutnî, Suâlâtu'l-Hâkim

Ebu'l-Hasan Alî b. Ömer el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *Suâlâtu'l-Hâkim en-Neysâbûrî*, thk. Muvaffak b. Abdullâh b. Abdülkâdir, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1404/1984.

Dâvûdî, Tabakâtu'l-Müfessirîn

Şemseddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kahire 1415/1994.

Davut İltaş, “*Tahâvî*”, *DİA*, XXXIX, 385-388.

Ebû Dâvud, Sünen

Ebû Dâvud Süleymân b. Eş‘as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, nşr. Bedreddin Çetiner, Çağrı Yayınları ve Dâr Sahnûn, İstanbul 1413/1992, I-V.

Ebû Yûsuf, Âsâr

Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Ebû Yûsuf, İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn-i Ebî Leylâ

İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn-i Ebî Leylâ, tlk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matbaatu'l-Vefâ, 1357/1938-9.

El-Mevsûatu'l-Fıkhiyye

el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1404/1983, I-XLV.

Fuat Sezgin, Târîhu't-Türâsi'l-Arabî

Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, Arapçaya trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Saûd el-İslâmiyye, Riyad 1411/1991, I-X.

Gazzî, Tabakât

Takiyyuddîn el-Gazzî, *et-Tabakâtu's-Seniyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hilv, Dâru'r-Rufâî li'n-Neşr, Riyad 1403/1983.

Hâcî Halîfe, Keşfu'z-Zunûn

Mustafâ b. Abdullâh el-Hâcî Halîfe Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs., I-II.

Halîlî, İrşâd

Ebû Ya‘lâ el-Halîl b. Abdullâh el-Halîl el-Kazvînî, *el-İrşâd fî Marifeti Ulemâi'l-*

Hadîs, thk. Muhammed Said b. Ömer İdrîs, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409/1989, I-III.

Hatîb el-Bağdâdî, Târîh

Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisîhâ ve Zikru Kuttânihâ'l-Ulemâ min gayri Ehlihâ ve Vâridîhâ*, thk.

Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, I-XVII.

Hırakî, Muhtasar

Ebu'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn el-Hırakî, *Metnu'l-Hırakî alâ Mezhebi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, tkl. Ebû Huzeyfe İbrâhîm b. Muhammed, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Tantâ 1413/1993.

İbn Abdilberr, Beyânu'l-İlm

Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve fadlihi vemâ Yenbeğî fî Rivayetihi ve Hamlihi*, thk. Muhammed Osman, medine 1968, I-III.

İbn Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr

Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh Tenvîri'l-Ebsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvid, Dâr Âlemü'l-Kütüb, Riyad 1423/2003, I-XIV.

İbn Âbidîn, Resâil

Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil İbn Âbidîn*, Dersââdet, İstanbul 1325, I-II.

İbn Adiye, Duafâ

Ebû Ahmed Abdullâh b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., I-IX.

İbn Asâkir, Târîh

İbn Asâkir Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan eş-Şâfiî, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer el-Ömerî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995, I-LXXX.

İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil

Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed es-Sa'dî İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilu Ebî*

Hanîfe ve Ahbâruhu ve Menâkibuhu, i'tinâ: Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsimî, el-Mektebetu'l-İmdâdiyye, Mekke 1431/2010

İbn Hacer, Lisân

Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, i'tinâ: Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, I-X.

İbn Hacer, Lisânu'l-Mizân

Lisânu'l-Mizân, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, I-X.

İbn Hacer, Ref'u'l-İsr

Ref'u'l-İsr an Kudâti Mısır, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1418/1998.

İbn Hallikân, Vefeyât

Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâi Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâr Sâdır, Beyrut 1398/1978, I-VIII.

İbn Hazm, Muhallâ

Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dimaşkî ve Ahmed Muhammed Şâkir, İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, Kâhire 1347-1352, I-XI.

İbn Hişâm, Sîre

İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Heyet, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs., I-IV.

İbn Kayyım, İ'lâmu'l-Muvakkiîn

Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1424/2003, I-IV.

İbn Kemâl, Tabakât

İbn Kemâl, thk. ve trc. Hasan Özer, İHAD, Konya 2009, XIV, 363-374.

İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye

İmâdüddîn Edu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâr Hecr, Cîze 1417/1997, I-XXI.

İbn Kudâme, Muğnî

Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâr Âlemu'l-Kütüb, Riyad 1417/1997, I-XV.

İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab

Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Heyet, Dâru'l-Maârif, Kahire trs., I-LV.

İbn Sa'd, Tabakât

Muhammed b. Sa'd b. ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1421/2001, I-XI.

İbn Tağrıberdî, en-Nücûmu'z-Zâhire

Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Misra ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İbn Yûnus, Târîh

Ebü Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus es-Sadeffî el-Mısırî, *Târîh İbn Yûnus es-Sadeffî*, der. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I-II.

İbnü'l-Cezerî, Gâyetu'n-Nihâye

Şemseddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. el-Cezerî ed-Dimaşkî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, I-II.

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye

Mecdüddîn Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî ve Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs., I-V.

İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadîr

Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye Şerh Bidâyeti'l-Mübtedî*, tlk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I-X.

İbnü'n-Nedîm, Fihrist

Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub, *el-Fihrist fî Ahbâri'l-Ulemâi'l-Musannifîn mine'l-Kudamâi ve'l-Muhaddisîn ve Esmâi Kütübihim*, thk. Rızâ – Teceddüd, trs.

İbnü'l-Cevzî, Muntazam

Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İbnü'l-Esîr, Kâmil

Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2002.

Kâdî İyâd, Tertîbü'l-Medârik

Kâdî Ebu'l-Fazl İyâd b. Mûsâ, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li-Marifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, I-II.

Kamil Yaşaroğlu, “Küsûf”, *DİA*, XXVI, 576-577.

Kandehlevî, Emâni'l-Ahbâr

Muhammed Yûsuf el-Kandehlevî, *Emâni'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Âsâr*, İdarei Telifât Eşrâfiyye, Multan trs., I-IV.

Kâsânî, Bedâi

Alâaddîn Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâiu's-Senâi fî Tertîbi's-Şerâi'*, thk. Alî Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I-X.

Kâsım b. Kutluboğa, Tâcü't-Terâcim

Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992.

Kasım Karabıyık, “Ebû Hâzim el-Kâdî”, *DİA*, X, 158.

Kevserî, Hâvî

Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Hâvî fî Sîreti'l-Îmâm Ebî Cafer et-Tahâvî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1419/1999.

Kevserî, Hüsnü't-Tekâdî

Hüsnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-Îmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî, Dâru'l-Envâr, Mısır 1368/1948.

Kevserî, İşfâk

el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır trs.

Kevserî, Makâlât

Makâlâtü'l-Kevserî, Dâru's-Selâm, Mısır 1730/2009.

Kınalızâde, Tabakât

Alaaddîn Ali b. Emrullâh el-Humeydî Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Hilâl es-Serhân, Matbaa Dîvânu'l-Vakfî's-Sünnî, Bağdat 1426/2005, I-III.

Kindî, Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât

Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, Matbaatu'l-Âbâl el-Yâsuîn, Beyrut 1908.

Kudûrî, Muhtasar

Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî (el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb ile birlikte)*, thk. Abdülmecîd Ta'meh Halebî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1418/1998, I-II.

Kureşî, Cevâhir

Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hilv, Hicr, Riyad 1413/1993.

Leknevî, el-Fevâidu'l-Behiyye

Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998.

Leknevî, en-Nâfiu'l-Kebîr

en-Nâfiu'l-Kebîr li men Yutâliu'l-Câmi's-Sağîr, İdâretu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1411/1990.

Leknevî, Zaferu'l-Emânî

Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fî Mustalahi'l-Hadîs, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1416.

Mahmûd Abdurrahman, Mu'cemu'l-Mustalahât

Mahmûd Abdurrahmân Abdülmun'im, Mu'cemu'l-Mustalahât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye, Dâru'l-Fazîle, trs., I-III.

Makrizî, Mukaffâ

Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *Kitâbu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'l'avî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1411/1991, I-VIII.

Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü

Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.

Mercânî, Nâzûratu'l-Hak

Şihâbuddîn Hârûn b. Bahâaddîn el-Mercânî, *Nâzûratu'l-Hak fî Farziyyeti'l-İşâ' ve in lem Yeğabi's-Şafak*, thk. Orhan b. İdrîs Ençakar ve Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz, Dâru'l-Hikme, İstanbul 1433/2012.

Merğînânî, Hidâye

Burhânuddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye şerh Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Dervîş, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut trs., I-IV.

Mevsılî, İhtiyâr

Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, i'tinâ: Muhammed Adnan Dervîş, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut trs. I-V.

Muhammed b. Hasan, Âsâr

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt 1432/2011, I-II.

Muhammed b. Hasan, Asl

Kitâbu'l-Asl el-Ma'rûf bi'l-Mebsût, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1410/1990.

-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Dâr İbn Hazm, Beyrut 1433/2012, I-XII.

Muhammed b. Hasan, Câmiu's-Sağîr

el-Câmiu's-Sağîr, thk. Mehmet Boynukalın, Dâr İbn Hazm, Beyrut 1432/2011.

Muhammed b. Hasan, el-Hucce

el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî el-Kâdirî, Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983, I-IV.

Muhammed b. Hasan, Muvatta

Muvattau'l-Îmâm Mâlik maa't-Ta'lik alâ Muvatta-i Muhammed, thk. Takiyyuddîn en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1432/2011, I-III.

Muhammed Makdisî, Ahsenu't-Tekâsîm

Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed eş-Şâmî el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Marifeti'l-Ekâlîm*, Matbaatu Berîl, Leiden 1906.

Mustafa Baktır, “*İstiskâ*”, *DİA*, XXIII, 381-383.

Mustafa Demirci, “*Sâmerrâ*”, *DİA*, XXXVI, 70-71.

Nevevî, Tehzîb

Ebû Zekeriya Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât*, i'tina: İdâretu't-Tibâati'l-Munîriyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., I-II.

Orhan Ençakar, Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi

Orhan Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2013.

Safedî, Vâfi

Salâhaddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafâ, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000, I-XXIX.

Sahnûn, Müdevvene

Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, I-IV.

Saymerî, Ahbâr

Ebû Abdullâh Hüseyin b. Alî es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.

Sehâvî, Fethu'l-Muğîs

Şemseddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs*, thk. Abdülkerîm b. Abdullâh b. Abdurrahmân el-Hudayr ve Muhammed b. Abdullâh b. Fuheyd Âl Fuheyd, Dâru'l-Minhâc, Riyâd 1426, I-V.

Sem'ânî, Ensâb

Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.

Serahsî, Mebsût Tercümesi

Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *1000 Yılın İslam Fıkhi Temel Eseri Deliller ve Hükümler Mebsût*, Editör: Cevat Akşit, Gümüşev Yayıncılık, İstanbul 2008, I-XXXI.

Serahsî, Mebsût

Kitâbu'l-Mebsût, Dâru'l-Marife, Beyrut trs., I-XXXI.

Suyûtî, Hüsnü'l-Muhâdara

Celâleddîn es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.

Sübkî, Mu'îdu'n-Ni'em

Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Mu'îdu'n-Ni'em ve Mübîdu'n-Nikam*, thk. Heyet, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1367/1948.

Şâfiî, Ümm

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 1422/2001, I-II.

Şîrâzî, Tabakât

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ Nuzhetu'l-Efkâr ilâ Marifeti's-Sâdâti'l-Ahyâr mine's-Sâdâti's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn ve'l-Evliyâi'l-Ahyâr*, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1432/2011.

Şîrbînî, Muğni'l-Muhtâc

Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, i'tinâ: Muhammed Halîl Aytânî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1418/1997, I-IV.

Taberî, Târîh

İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Tahâvî, Ahkâmu'l-Kur'ân

Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Sadeddin Ünal, İSAM, İstanbul 1418/1998, I-II.

Tahâvî, es-Sünenü's-Şâfiî

es-Sünenü's-Şâfiî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1986.

Tahâvî, eş-Şurûtu's-Sağîr

eş-Şurûtu's-Sağîr Müzeylen bi mâ Uthira Aleyhi mine's-Şurûti'l-Kebîr, thk. Ruhi Özcan, Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, Bağdat 1394/1974.

Tahâvî, Hadislerle İslam Fıkhi

Şerhu Meâni'l-Âsâr Hadislerle İslam Fıkhi, Türkçeye trc. M. Beşir Eryarsoy, Kitâbî, İstanbul 1430/2009, I-VII.

Tahâvî, Meâni'l-Âsâr

Şerhu Meâni'l-Âsâr, thr. İbrâhîm Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, I-IV.

Tahâvî, Muhtasar

Muhtasaru't-Tahâvî, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâr İhyâu'l-Ulûm, Beyrut 1406/1986.

Tahâvî, Müşkil

Şerhu Müşkili'l-Âsâr, thk. thr. ve tlk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1415/1994, I-XVI.

Taşköprüzâde, Tabakât

İsâmuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed b. Muslihuddîn Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, nşr. Ahmed Neyle, Musul trs.

Tehânevî, İlâü's-Sünen

Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *Î'lâü's-Sünen*, thk. Muhammed Takiy Osmânî, İdâretu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1418, I-XII.

Vâkîdî, Meğâzî

Muhammed b. Ömer Vâkîdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Johnes, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut trs., I-III.

Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Büldân

Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâr Sâdır, Beyrut 1397/1977, I-V.

Zebîdî, Cevhere

Ebû Bekir b. Alî b. Muhammed ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, Mektebe-i Hakkâniyye, Multan trs., I-II.

Zehebî, Mîzân

Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I-VIII.

Zehebî, Siyer

Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1417/1996, I-XXV.

Zehebî, Tezkiratu'l-Huffâz

Tezkiratu'l-Huffâz, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1374, I-IV.