

**T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR ADLI ESERİNDE ÜÇ
HANEFİ İMAMA MUHALEFET ETTİĞİ GÖRÜŞLERİNİN
İNCELENMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

İMİRAN GÜRBÜZ SAÇIN

**DANİŞMAN
Doç. Dr. Abdullah ACAR**

Konya-2020



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	İmran GÜRBÜZ SAÇIN		
	Numarası	18810601047		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tezin Adı	TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNÎ'L-ÂSÂR ADLI ESERİNDE ÜÇ HANEFÎ İMAMA MUHALEFET ETTİĞİ GÖRÜŞLERİNİN İNCELENMESİ		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


İmran GÜRBÜZ SAÇIN



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	İmran GÜRBÜZ SAÇIN		
	Numarası	18810601047		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Abdullah ACAR		
	Tezin Adı	TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNÎ'L-ÂSÂR ADLI ESERİNDE ÜÇ HANEFÎ İMAMA MUHALEFET ETTİĞİ GÖRÜŞLERİNİN İNCELENMESİ		

Önceleri Şafî mezhebine mensupken sonraları Hanefî mezhebine tabi olan Tahâvî, kendisini nispet ettiği Hanefî mezhebinin imamlarından farklı ictihadlarda bulunan özgün bir âlimdir.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Tahâvî'nin hayatı, ilmî kişiliği, mezhep içindeki konumu ve yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise Tahâvî'nin, hakkında ihtilaf olan çeşitli konuları delilleriyle tartışıp sonunda kendisinin daha isabetli gördüğü görüşlerini ortaya koyduğu *Şerhu meâni'l-âsâr* adlı eseri tetkik edilerek Tahâvî'nin Hanefî mezhebinin imamları olan Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in üçüne birden muhalefet edip aynı konuda farklı bir görüş belirttiği fikhî görüşleri ele alınmıştır. Böylece Tahâvî'nin meselelerde hangi delillere dayanarak ve hangi bakış açısıyla Hanefî imamlardan ayrıldığı ortaya konulmuştur. Ayrıca Tahâvî'nin söz konusu eserde Hanefî imamlara atfettiği görüşlerin onlara aidiyetinin tespiti için Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarından o mesele hakkında imamların görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tahâvî, Hanefî İmamlar, Şerhu meâni'l-âsâr, İhtilâf.

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	İmran GÜRBÜZ SAÇIN		
	Student Number	18810601047		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islam Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Abdullah ACAR		
Title of the Thesis/Dissertation	INVESTIGATION OF THE VIEWS OF TAHAVÎ THAT OPPOSE THREE HANAFÎ IMAM IN ŞERHU ME'ÂNÎ'L-ÂŞÂR			

While Tahawi was a member of the Shāfi'ī school at first, he later became a member of the Hanafi sect. Despite this, he is a scholar who is strong enough to make different ijtihads than the three founding imams of the Ḥanafī school to which he is subject.

This study consist of two parts. The first part discusses Tahawi's life, scholar role, his position in the creed, and tackling his era's political and scholarly state.

The second part discusses Tahâwî's controversial topics with evidences. His work, *Sharh Maani al-Asar* where he expressed his opinion, was examined. His intellectual standpoint was reviewed over his opposition against Abū Ḥanīfa, Abu Yusuf and Imam Muhammed, who are the imams of Ḥanafī School. Thus, it was revealed on what evidence Tahâwî relies on the issues and from which point of view he thinks differently from Ḥanafī imams. In addition, it was tried to be determined from the reliable sources of the Ḥanafī school whether the views attributed to the Ḥanafī imams in the work of Tahâwî belong to them or not.

Key Words: Tahâwî, Imams of the Ḥanafī School, Sharh Maani al-Asar, Opposition.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VIII
ÖNSÖZ	IX
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI	1
II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR	2
III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI	3
IV. GÜNÜMÜZDE YAPILAN ÇALIŞMALAR	3
BİRİNCİ BÖLÜM	7
EBÛ CAFER ET-TAHÂVÎ VE ŞERH-U MEÂNÎ'L-ÂSÂR İSİMLİ ESERİ	7
1.1. EBU CAFER ET-TAHÂVÎ'NİN HAYATI	7
1.1.1. DOĞUMU, İSMİ VE NESEBİ	7
1.1.2. AİLESİ	8
1.1.3. HOCALARI	8
1.1.4. ÖĞRENCİLERİ	10
1.1.5. ŞAFİÎ MEZHEBİNDEN HANEFÎ MEZHEBİNE İNTİKÂLİ	11
1.1.6. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE MEZHEP İÇİNDEKİ KONUMU	12
1.1.7. VEFATI	15
1.1.8. ESERLERİ	15
1.2. ŞERHU MEÂNÎ'L-ÂSÂR	18
1.2.1. ESERİN ADI	18
1.2.2. ESERİN TELİF NEDENİ	19
1.2.3. ESERİN İÇERİĞİ VE ÜSLÛBU	19
1.2.4. ESER İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR	20
1.3. TAHÂVÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM	22
1.3.1. SİYASÎ DURUM	22

1.3.2. İLMÎ DURUM	23
İKİNCİ BÖLÜM	27
TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNÎ'L-ÂSÂR'INDA HANEFÎ İMAMLARA MUHALEFET ETTİĞİ MESELELER	27
2.1. TAHÂRET KİTABI	27
1.1.1. KEDİNİN ARTIĞI	27
1.1.1.1. Konunun Eserde İşlenişi	27
1.1.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	30
1.1.1.3. Değerlendirme	32
2.2. NAMAZ KİTABI	34
2.2.1. NAMAZDAKİ İLK VE SON OTURUŞ İLE TEŞEHHÜDÜN HÜKMÜ	34
2.2.1.1. Konunun Eserde İşlenişi	34
2.2.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	36
2.2.1.3. Değerlendirme	38
2.2.2. NAMAZDA SELAM VERMENİN HÜKMÜ	39
2.2.2.1. Konunun Eserde İşlenişi	39
2.2.2.2. Hanefî İmamların Görüşleri	41
2.2.2.3. Değerlendirme	42
2.2.3. İKİNDİ NAMAZININ SON VAKTİ NE ZAMANDIR?	43
2.2.3.1. Konunun Eserde İşlenişi	44
2.2.3.2. Hanefî İmamların Görüşleri	47
2.2.3.3. Değerlendirme	49
2.2.4. SABAH NAMAZI HANGİ VAKİTTE KILINIR?	50
2.2.4.1. Konunun Eserde İşlenişi	50
2.2.4.2. Hanefî İmamların Görüşleri	55
2.2.4.3. Değerlendirme	56
2.3. HAC MENÂSİKİ KİTABI	57
2.3.1. İHRAMLİ KİŞİNİN ÖLDÜREBİLECEĞİ HAYVANLAR	57
2.3.1.1. Konunun Eserde İşlenişi	57
2.3.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	59
2.3.1.3. Değerlendirme	60
2.3.2. SABAH VE İKİNDİ NAMAZLARINDAN SONRA TAVAF DOLAYISIYLA NAMAZ KILMANIN HÜKMÜ	61
2.3.2.1. Konunun Eserde İşlenişi	61
2.3.2.2. Hanefî İmamların Görüşleri	64
2.3.2.3. Değerlendirme	65
2.3.3. İKİ VAKİT NAMAZI BİR ARADA KILMA (MÜZDELİFE'DE CEM')	65
2.3.3.1. Konunun Eserde İşlenişi	66
2.3.3.2. Hanefî İmamların Görüşleri	68
2.3.3.3. Değerlendirme	69
2.3.4. MİKAT SINIRLARINDA YAŞAYANLARIN İHRAMA GİRMESİ	70
2.3.4.1. Konunun Eserde İşlenişi	70
2.3.4.2. Hanefî İmamların Görüşleri	71

2.3.4.3. Değerlendirme.....	72
2.3.5. MİKAT SINIRLARI İÇİNDE BULUNUP MEKKE'YE KADAR OLAN YERLERDE YAŞAYANLARIN İHRAMA GİRMESİ	72
2.3.5.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	72
2.3.5.2. Hanefî İmamların Görüşleri	73
2.3.5.3. Değerlendirme.....	74
2.3.6. MİKAT NOKTALARINDAN SONRA MEKKE'YE KADAR OLAN YERLERDE OLANLAR TEMETTÜ HACCI YAPABİLİRLER Mİ?	74
2.3.6.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	75
2.3.6.2. Hanefî İmamların Görüşleri	75
2.3.6.3. Değerlendirme.....	76
2.4. NİKAH KİTABI	76
2.4.1. HÜRRİYETE KAVUŞTURMAYI MEHİR BEDELİ SAYARAK CARİYENİN ÂZÂD EDİLMESİ.....	76
2.4.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	77
2.4.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	78
2.4.1.3. Değerlendirme.....	79
2.5. YEMİN VE ADAKLAR KİTABI.....	80
2.5.1. BİNEK ÜZERİNDE TAVAF YAPMANIN HÜKMÜ	80
2.5.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	81
2.5.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	83
2.5.1.3. Değerlendirme.....	84
2.6. SİYER KİTABI.....	85
2.6.1. DARU'L-HARBTE KOCASI KÂFİR KALIP KENDİSİ MÜSLÜMAN OLAN KADININ NİKÂHI	85
2.6.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	85
2.6.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	88
2.6.1.3. Değerlendirme.....	90
2.7. AV, KESİLEREK ETİ YENEN HAYVANLAR VE KURBANLIKLAR KİTABI	91
2.7.1. KELER YEMEK	92
2.7.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	92
2.7.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	95
2.7.1.3. Değerlendirme.....	96
2.8. İÇECEKLER KİTABI	98
2.8.1. KURU ÜZÜM VE HURMANIN ISLATILMIŞ SUYUNUN HÜKMÜ	98
2.8.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	98
2.8.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	101
2.8.1.3. Değerlendirme.....	103
2.9. MEKRUHLUK (KERAHÂT) KİTABI	104
2.9.1. BÜYÜK YA DA KÜÇÜK ABDEST BOZARKEN AVRET MAHALLİNİ KIBLE TARAFINA ÇEVİRMEK	105

2.9.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	105
2.9.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	108
2.9.1.3. Değerlendirme.....	109
2.9.2. AKSIRIP HAMDEDEDEN KİMSE, KENDİSİNE “YERHAMUKELLAH” DİYENE NE CEVAP VERMELİDİR?	110
2.9.2.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	111
2.9.2.2. Hanefî İmamların Görüşleri	112
2.9.2.3. Değerlendirme.....	113
2.10. VASIYETLER KİTABI.....	114
2.10.1. BİR KİMSE MALININ ÜÇTE BİRİNİ AKRABALARINA YA DA FİLANIN AKRABALARINA VASIYET ETTİĞİNDE KİMLER AKRABA KAPSAMINA GİRER?	114
2.10.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.....	114
2.10.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri	117
2.10.1.3. Değerlendirme.....	119
SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA.....	123

KISALTMALAR

akt. :Aktaran
b. : bin, İbn.
bkz. : Bakınız.
Hz. : Hazreti.
nşr. : Neşreden.
ö. : Ölüm tarihi
r.anha :Radıyallahu anha.
ra : Radyallahu anhu.
sav : Sallallahu aleyhi ve sellem.
sy. : Sayı
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı.
thk. : Tahkik eden.
thrc. : Tahric eden.
trc. : Tercüme eden.
trs. : Tarihsiz.
Yay : Yayınları.

ÖNSÖZ

Rasûlullah'ın (sav) vefatıyla birlikte meselelerde ortaya çıkan icthad farklılıkları, âlimlerin icthadlarını dayandırdıkları delil ve yöntemleri daha sistemli bir şekilde ortaya koymalarını gerektirmiştir. Bunun neticesinde de farklı eserler telif edilmiştir. Bu fikhî ihtilafların bir kısmını rivayetlerin farklı manalara gelebilmesi ya da birbiriyle çelişir gibi gözükmesi oluşturmuştur. İşte Tahâvî'nin Şerhu meâni'l-âsâr isimli eseri de böyle çelişkili gibi görünen rivayetlerin değerlendirmeye tabi tutularak aslında çelişki olmadığını ortaya konmaya çalışıldığı bir eserdir.

Bu çalışmada fıkıh tarihinde özgün bir karakter olarak karşımıza çıkan Tahâvî'nin Şerhu meâni'l-âsâr isimli eserinde Hanefî imamlara muhalefet ettiği meseleler tespit edilmiştir. Tahâvî'nin meselelere yaklaşımı, aralarında teâruz varmış gibi görünen rivayetleri nasıl bir değerlendirmeye tabi tutarak teâruzu gidermeye çalıştığı, hadislere yaklaşımı ve tespit ettiğimiz her bir meselede Hanefî imamlardan farklı düşünmeye sevk eden nedenleri ortaya koymaya çalıştık. Böylece Tahâvî'nin fikhî yönünün anlaşılmasına bir nebze de olsa katkı sağlamayı hedefledik.

Çalışma süresince desteğini esirgemeyen, bilgi ve tecrübesiyle bana katkı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Abdullah ACAR'a teşekkürü bir borç bilirim. İslam hukukuna ilgi duymamda en büyük paya sahip olan ve savunma esnasında yine görüş ve önerileriyle katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Orhan ÇEKER ile Dr. Öğretim Üyesi Fatiha BOZBAŞ hanımefendiye, ayrıca tezin son halini almasında görüş ve önerileriyle bana yardımcı olan arkadaşım Nuray VERGİ'ye ve bu süreçte her türlü fedakârlığı gösteren aileme de çok teşekkür ederim.

İmran GÜRBÜZ SAÇIN

Konya-2020

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

Hicrî 321’de vefat eden Tahâvî, fıkıh tarihinin önemli isimlerinden birisi olarak kabul edilir. O dönemde Mısır’da Şafî mezhebinin hâkim olması ve İmam Şafî’nin önde gelen talebelerinden olan Müzenî’nin (264/877) de yeğeni olması dolayısıyla önceleri Şafî mezhebine tâbi iken Mısır’a kadı olarak tayin edilen âlimlerin etkisiyle Hanefî mezhebine tâbi olan Tahâvî, en meşhur eserlerinden biri olan *Şerhu meâni’l-âsâr*’da incelediği bazı meselelerde Hanefîlerin mezhep imamı olan Ebû Hanîfe ile onun görüşlerinin bugüne kadar aktarılmasında ilk halkayı oluşturan ve en büyük paya sahip olan talebeleri Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e birden muhalefet edip farklı bir kanaat ortaya koymuştur.

Tahâvî’nin batıda Hanefî mezhebinin ilk Mısırlı temsilcisi olması ve Hanefî imamların üçüne birden muhalefet edip farklı bir ictihad ortaya koyması dikkat çekicidir. Bu sebeple ona “mutlak müctehid”¹, “mezhepte müctehid”² veya “meselede müctehid”³ gibi nitelemeler yapılmıştır.

Biz bu tezimizde kısaca onun hayatını, eserlerini, *Şerhu meâni’l-âsâr* isimli eserindeki Hanefî imamların üçüne birden muhalefet ettiği meseleleri ve bunları nasıl temellendirdiğini ortaya koymak istiyoruz. Yine müctehid tabakaları içinde hangi konumda olduğu konusuna da temas etmeye gayret ettik. Böylece Tahâvî’nin fikhî yönünü, hükme ulaşırken hadisleri nasıl değerlendirdiğini, hangi açılardan imamlardan ayrıldığını ve gerekçelerini tespit etmeye çalışarak ayrıca mezhep içindeki konumunu da belirlemeye çalışacağız.

Onun temel İslam ilimleri alanında çok sayıda eserinin bulunması, farklı disiplinler tarafından araştırma konusu olmasına sebep teşkil etmiştir. Ülkemizde ve diğer ülkelerde çalıştığımız konuyla ilgili müstakil bir çalışmanın olmaması bizleri bu konuyu incelemeye sevk etmiştir.

¹ Abdullah Nezir Ahmed, *el-İmam Ebû Cafer et-Tahâvî fakîhan*, (Mekke: Câmî’atu Ümmü’l-Kurâ, 1987), 128.

² Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1418/1998), 59.

³ Alaaddîn Ali b. Emrullâh el-Humeydî Kınalızâde, *Tabakâtü’l-Hanefiyye*, thk. Muhyî Hilal es-Serhan (Bağdat: Dîvânu’l-Vakfi’s-Sünnî, 1426/2005), 2/25.

II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'da Hanefî imamların üçüne birden muhalefet ettiği meselelerin analizini yapacağımız bu çalışmamız iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde Tahâvî'nin hayatı, eserleri, mezhebi, ilmî kişiliği ile yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu ele alınacaktır. Yine bu bölümde onun müctehid tabakaları içindeki konumu hakkındaki görüşlere yer verilip bir kanaat ortaya konacaktır. Tezimize konu olan söz konusu eser hakkında da ayrıca bilgi verilecektir.

İkinci bölümde ise *Şerhu meâni'l-âsâr*'da tespit ettiğimiz meseleler eserdeki tertibe göre başlıklandırılıp ayrı ayrı ele alınacaktır. Öncelikle açılan ana başlık altında Hanefî imamların ve Tahâvî'nin meseleyle ilgili ihtilaflarının kapsamı ve verdikleri hüküm genel olarak ortaya konulmuş, ardından alt başlıklarla Tahâvî tarafından meselenin eserde nasıl işlendiği zikredilmiştir. Hanefî imamların tespit ettiğimiz konular hakkındaki görüşleri, diğer Hanefî kaynaklardan karşılaştırılmış ve o görüşlerin imamlara aidiyeti belirlenmeye çalışılmıştır. Akabinde de imamların konuya ait delilleri nasıl değerlendirdikleri ve hüküm verdikleri konular karşılıklı olarak ortaya konulmuş ve Tahâvî'nin onlardan hangi açılardan ayrılışı analiz edilip değerlendirilmiştir.

Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'da zikrettiği hadisler, hadis kaynaklarından tespit edilip dipnotta belirtilmiştir. Hadisin Meâni'l-âsâr'da geçen hadis numarası ve yeri de aynı dipnotta gösterilmiştir. İncelediğimiz hadis kaynaklarında olmayan ya da bizim bulamadığımız hadisler için ise doğrudan *Şerhu meâni'l-âsâr*'da geçtiği hadis numarası ve yeri dipnot olarak verilmiştir. Aynı şekilde Hanefî kaynaklarda geçen ve delil olarak kullanılan hadisler de temel hadis kaynaklarından dipnotta gösterilmiştir.

Ebû Hanife, Ebû Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in üçünün adının da kullanılması gereken yerlerde isimleri her zaman tek tek zikredilmemiş ve "**Hanefî imamlar**" ifadesi kullanılmıştır.

Çalışmamızda faydalanan kaynakların başında tezimize konu olan *Şerhu meâni'l-âsâr* gelmektedir. Tez konumuz eser odaklı bir çalışma olduğundan, Tahâvî'nin furû'-i fıkha dair Hanefî imamlara muhalif görüşlerini hadis temelli delillendirmek amaçlı telif etmiş olduğu *Şerhu meâni'l-âsâr* isimli eserinin Beyrut'ta alemul-kütüb matbaasınca 1432/2011 yılında basılan ve Muhammed Zehra Neccar ile Muhammed Seyyid Cadulhak tarafından tahkiki yapılan 4 ciltlik baskısı esas alınmıştır. Bunun yanında Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı da

başvurduğumuz diğer bir eserdir. Tahâvî'nin eserinde Hanefî imamlara yaptığı atıfların isabetli olup olmadığının tespiti ve Hanefî imamların tespit ettiğimiz meselelerdeki görüşlerinin ortaya konması için Hanefî mezhebinin birincil kaynakları arasında yer alan İmam Muhammed'in *Asl*'ı ve *Câmiu's-Sağîr*'inden faydalandık. Yine mezhebin muteber kaynakları olan *İhtiyâr*, *Hidâye*, *Bedâi*, *Mebcut* gibi birçok Hanefî kaynağa müracaat ettik.

Tezimizin birinci bölümünde Tahâvî'nin hayatını incelerken Sem'ânî'nin *Ensâb*'ı, İbn Nedim'in *Fihrist*'i, Zirikî'nin *Âlam*'ı gibi birçok tabakât kitabına başvurduk. Bunların yanında Kevserî'nin yazdığı Tahâvî'nin biyografisi olan *Hâvî*'sinden, Abdullâh Nezâr Ahmed'in *Ebû Cafer et-Tahâvî el-İmâm el-Muhaddis el-Fakîh* adlı eserinden de istifade ettik.

İmamların delil olarak kullandıkları hadislerin tespiti için ise başta *Kütübü's-Sitte* olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Dârakutnî'nin *Sünen*'i, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i gibi hadis kaynaklarından yararlandık.

Zaman zaman görüşlerine yer verdiğimiz İmam Şafî'nin *el-Ümm* adlı eserinden, bunların dışında *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddelerinden, Tahâvî hakkında yazılan tezlerden ve çeşitli konulardaki kitap ve makalelerden de istifade etmeye çalıştık.

III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Tahâvî'nin farklı eserlerinde birçok meselede Hanefî imamlara muhalefet ettiği bilinmektedir. Tahâvî'nin tüm eserlerindeki muhalif görüşlerini tespit etmek çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından biz sadece *Şerhu meâni'l-âsâr* adlı eserindeki muhalif görüşleri incelemeye gayret ettik. Bu incelemede eserin belli bir bölümüyle sınırlandırma yapmadan Tahâvî'nin eserindeki tüm bölümlerde ortaya koyduğu muhalif görüşler tespit edilip tarafların delilleri ile birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır.

IV. GÜNÜMÜZDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Tahâvî'nin temel İslam bilimlerinin farklı alanlarında eserlerinin bulunması farklı disiplinler tarafından araştırma konusu olmasını sağlamıştır. İmam Tahâvî hakkında yapılmış olan akademik çalışmaların ağırlıklı kısmını *kelam/akaid* konuları oluşturmaktadır. Bunun

yanında hadis, tefsirle ilgili eserleri üzerine de bazı çalışmalar mevcuttur. Tahâvî'nin fakihlik yönünü ilgilendiren çalışmalar ise son yıllarda yapılmaya başlamış olup sayıca oldukça azdır.

Tahâvî ve eserleri üzerine önemli çalışmalarda bulunan birisi de merhum Ruhi Özcan'dır. O, Bağdat'ta öğrenci iken “*el-Hâvî fî Şurûti't-Tahâvî*” adıyla hazırladığı yüksek lisans tezinde Tahâvî'nin “*eş-Şurûtu's-Sağîr*” isimli eserini *eş-Şurûtu'l-Kebîr*'in günümüze ulaşan kısmı ile birlikte tahkik etmiştir.⁴

Tahâvî'nin Hanefî mezhebi imamlarının görüşleri arasındaki tercihlerini konu alan iki çalışma dikkat çekmektedir. Abdurrahman Bulut, Tahâvî'nin, el-Muhtasar isimli eseri çerçevesinde ortaya koyduğu tercihlerini tespit etmiş ve delillendirme yoluna gitmiştir.⁵

Kazım Câsim ise Bağdat İslam Üniversitesinde *Şerhu meâni'l-âsâr* çerçevesinde İbâdetler ile ilgili konularda Tahâvî'nin tercihleri tespit etmiştir.⁶

Hasan b. Abdulhamid ise *Şerhu müşkili'l-âsâr* çerçevesinde Tahâvî'nin nasslar arasında tearuzu giderme usulünü incelediği çalışma da burada zikredilmeye değerdir.⁷

Tahâvî üzerine yapılan önemli bir çalışma ise *Abdullah Nezir Ahmed* tarafından kaleme alınan *el-İmam Ebû Cafer et-Tahâvî, Fakîhan* isimli doktora çalışmasıdır. Söz konusu çalışmada Tahâvî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ile ilgili değerli bilgiler verilmiştir. Müellif bu eserinde Tahâvî'nin Hanefî imamların tümüne muhalefet ederek müstakil icthad ettiği meseleler, sadece İmam-ı Azam'a muhalefet ettiği meseleler, Ebu Yusuf ile ittifak edip Ebu Hanife ile İmam Muhammed'e muhalefet ettiği meseleler, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'e muhalefet ettiği meseleler gibi başlıklarla Tahâvî'nin çeşitli eserlerindeki tercih ve muhalefetlerini delilleriyle tespit etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu eser, Tahâvî'nin çeşitli eserlerini herhangi bir sınırlandırmaya tabi tutmaksızın yani ibâdât ve muâmelât konularının tamamındaki muhalif görüşlerini tespit etmeye çalışmıştır. Biz ise sadece *Şerhu Meâni'l-âsâr*

⁴ Ruhi Özcan, *el-Hâvî fî Şurûti't-Tahâvî*, Bağdat Üniversitesi, Edebiyat ve Yüksek İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans tezi, Bağdat, 1972; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *eş-Şurûtu's-Sağîr*, thk. Ruhi Özcan, İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, Bağdat, 1974.

⁵ Abdurrahman Bulut, “*Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Muhtasar'ındaki Tercihleri*”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, yüksek lisans tezi, İstanbul, 2014.

⁶ Kazım Casim, *Tercihâtu'l-İmami't-Tahâvî fî'l-İbâdâti min Hilâli Şerhi Meâni'l-Âsâr*, doktora tezi, İslam Üniversitesi, Bağdat, 1427.

⁷ Hasan b. Abdulhamid, *Menhecu'l-İmami't-Tahâvî fî Defi't-Teâruzi beyne'n-Nusûsi's-Şer'iyyeti min Hilâli Kitabihî Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, basılmamış doktora tezi, Ümmülkura Üniversitesi, Mekke, 1422.

isimli eserinde, Hanefî üç imama muhalefetini fıkıh ilkeleri çerçevesinde tespit etmeye çalıştık. Ayrıca, bizim çalışmamızın Türkçe olması da yine farklardan birisini oluşturmaktadır.⁸

Ülkemizde de Tahâvî ve söz konusu eserinin hadis ve İslam hukuku çerçevesinde inceleyen bazı çalışmalar yapıldığını tespit ettik. Bunlardan Türkiye'de İslam hukuku sahasında yapılan şunlardır:

1. İsa ATÇI'nın 2018'de hazırladığı “*Ebû Cafer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhalif Görüşleri*” başlıklı Doktora tezi. Bu tezde Tahâvî'ye ait eserlerden herhangi bir sınırlama yapılmadan Tahâvî'nin ibadetlerle ilgili muhalif görüşleri incelenmiştir. Biz ise Tahavî'ye ait birçok eser arasından *Şerhu meâni'l-âsâr*'ı esas almak suretiyle sadece ibadetler bahsinde değil, eserde geçen fıkıhın muamelât, münâkehât gibi tüm alanlarında Tahâvî'nin ortaya koyduğu muhalif görüşlerini incelemeye gayret ettik. Dolayısıyla, bizim çalışmamız Tahâvî'nin "tek eseri üzerinden tüm muhalif" görüşleri tespit çabasıdır.

2. Yasir BEYATLI'nın 2014 yılında hazırladığı “*Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l Âsâr'ında Hanefî İmamlardan Ayrıldığı Konular (Kitâbu's-Salât Örneği)*” başlıklı yüksek lisans tezi. Bu çalışmada ise Tahâvî'nin sadece namaz bölümündeki tercihleri ya da üç imama muhalefet ettiği meseleler incelenmiştir.

3. Fation SHABANİ'nin 2011 yılında hazırladığı “*Şerhu Meâni'l-Âsâr Eserine Göre Ebu Cafer et-Tahâvî'nin Metodolojisinde Sünnetin Kaynak Değeri ve İbadetlere Uygulanışı*” başlıklı yüksek lisans tezi.

Hadis sahasında ise:

1. Harun Reşit Demirel'in 1991'de hazırladığı “*Ebu Cafer et-Tahâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Şerhu Meâni'l-Âsâr ile Müşkilü'l-Âsâr'ındaki Hadisçiliği*” başlıklı yüksek lisans tezi.

2. Ayhan TEKİNEŞ'in 2001 tarihli “*Hanefilere Göre Hadisler Arasındaki İhtilafların Giderilmesinde Tercih Metodu. Şerhu Meâni'l-Âsâr Özelinde*” adlı makalesi.

⁸ Abdullah Nezir Ahmed, *el-İmam Ebû Cafer et-Tahâvî, Fakihan*. Doktora tezi, (Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1987).

Tefsir alanında ise; Emrullah İşler tarafından hazırlanan “*Tahâvî ve Ahkâmu’l-Kurân’ı*” isimli doktora çalışması Tahâvî’nin tefsirini ve metodunu tanıtmaktadır.⁹



⁹ Emrullah İşler, *Tahâvî ve Ahkâmu’l-Kurân’ı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 1993.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ CAFER ET-TAHÂVÎ VE ŞERH-U MEÂNÎ'L-ÂSÂR İSİMLİ ESERİ

1.1. EBU CAFER ET-TAHÂVÎ'NİN HAYATI

Bu başlıkta Tahâvî'nin (ö. 321/933) doğumu, ismi, nesebi, ailesi, hocaları, talebeleri, ilmî kişiliği, mezhebi, vefatı ve eserleri incelenecektir.

1.1.1. DOĞUMU, İSMİ VE NESEBİ

Tahâvî, Mısır'ın Tahâ köyünde doğmuştur. Tahâvî'nin doğum tarihi ile ilgili 229, 236, 239 gibi farklı bilgiler gelmiştir. İbn Hallikân¹⁰ (ö. 681/1282), Aynî¹¹ (ö. 855/1451) gibi bazı müellifler Sem'ânî'ye (ö. 562/1166) dayanarak 229 tarihini vermişlerse de Sem'ânî'nin eserinde 239 tarihini zikretmesi¹² 229 tarihinin yanlış istinsaktan kaynaklandığı şeklinde yorumlanmış ve genel kabulün 239/853 yılı olduğu belirtilmiştir.¹³

İbn Nedim (ö. 385/995[?]), *el-Fihrist* isimli eserinde Tahâvî'nin doğum tarihi zikredilmemiş ancak ölüm tarihi 322 olarak verilmiş, vefat ettiğinde ise 80 yaşında olduğu ve sakalındaki siyahların beyazlardan çok olduğu belirtilmiştir.¹⁴ Tahâvî'nin vefat tarihi 321 olarak kabul edildiğinde Tahâvî'nin 239 yılında doğmuş olma ihtimalinin yüksek olduğu ve ancak bu şekilde 80'li yaşlarda olabileceği düşünülmektedir.¹⁵

Tam ismi Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Seleme b. Abdülmelik b. Seleme b. Süleym b. Süleyman b. Cenâb el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî'dir. Künyesi Ebu Cafer'dir.¹⁶

¹⁰ Ebû Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 1/72.

¹¹ Muhammed Zahid b. Hasan el- Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî* (Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368), 4.

¹² Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 4/53.

¹³ Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010) 39/385.

¹⁴ Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebû Yakub İshak en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 349-350.

¹⁵ İsa Atçı, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhalif Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 13.

¹⁶ Abdulkâdir Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Salim b. Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 1/271; Kevserî, *el-Hâvî*, 3-4.

Yaşadığı bölge olan Mısır'a nisbetle el-Mısırî, doğduğu köy olan Tahâ'ya nisbetle de et-Tahâvî nisbesini almıştır.¹⁷ Mısır'ın fethedilmesinden sonra buraya yerleşen dedeleri Ezd kabilesinin Hacr koluna mensuptur. Bu nedenle de el-Ezdî ve el-Hacrî nisbelerini almıştır.¹⁸

1.1.2. AİLESİ

Tahâvî'nin soyu aslen Yemen'de bulunan Ezd kabilesine dayanır. Ezd kabilesinin Hacr koluna mensup olan dedeleri Mısır'ın fethinden sonra Yemen'den gelip buraya yerleşmişlerdir.¹⁹

Tahâvî'nin ilmî açıdan gelişiminin ailesinde başladığı anlaşılmaktadır. İlim sahibi bir aileye mensup olup babası Muhammed b. Selâme (ö. 264/877), şiir ve edebiyatla uğraşmış, Tahâvî eserlerinde yer verdiği bazı beyitler konusunda babasına danışmıştır.²⁰ Babası Muhammed b. Selâme aynı zamanda muhaddis bir insandı. Tahâvî kendisinden hadis de dinlemiştir.²¹

Annesi, İmam Şafî (ö. 204/820)'nin talebelerinden olan Müzenî'nin (ö. 264/877) kız kardeşi olup Mısır'da İmam Şafî'nin ilim meclisinde bulunmuştur.²² Dayısı Müzenî ise İmam Şafî'nin önde gelen Mısırlı talebelerindendir.²³

Tahâvî'nin Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet et-Tahâvî (351/962) isminde bir de oğlu olup babasından fıkıh tahsil ettiği aktarılmıştır.²⁴

1.1.3. HOCALARI

Tahâvî, ilk eğitimini Ebû Zekerîyya Yahya b. Muhammed b. Amrûs'tan almış ve ondan okuma-yazma ile Kuran okumayı öğrenmiştir.²⁵ Mûsa b. İsa'dan Halef b. Hişam (ö. 229/844) kıraatini tahsil etmiştir.²⁶ İlk fıkıh ve hadis derslerini dayısı Müzenî'den almış olup Tahâvî'nin ilmî açıdan yetişmesinde dayısının önemli katkısı olmuştur. Dayısından İmam Şafî'nin

¹⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/272-273; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/52.

¹⁸ Kevserî, *el-Hâvî*, 3.

¹⁹ Kevserî, *el-Hâvî*, 3; İltâş, "Tahâvî", 39/385.

²⁰ İltâş, "Tahâvî", 39/385.

²¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/274.

²² Hayrettin Ziriklî, *el-A'lâm kamusu terâcîm li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-müste'rabîne ve'l-müsteşrikî* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Malayîn, 2007), 1/206.

²³ İltâş, "Tahâvî", 39/385.

²⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/53.

²⁵ Nezir Ahmed, *Ebû Cafer et-Tahâvî*, 73; İltâş, "Tahâvî", 39/385.

²⁶ Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351), 1/116.

Kitâbu's-sünen'ini rivayet etmiştir.²⁷ Tahâvî'nin bu eseri Müzenî'den rivayet eden tek kişi olduğu da nakledilmiştir.²⁸

Tahâvî'nin ilmî gelişimine katkısı olan hocalarından birisi de fıkıh ve hadis tahsil ettiği 246/860 yılında Mısır'a kadı olarak tayin edilen Bekkâr b. Kuyetbe (ö. 270/884)'dir.²⁹ Tahâvî, dayısından ders alırken Fustat'ta yani eski Kahire'de çeşitli bilginlerin ders halkaları vardı ve Bekkâr b. Kuteybe bunlardan birisi idi. Tahâvî hem dayısının hem Bekkâr b. Kuteybe'nin derslerine devam etmiştir. Müzenî de Bekkâr b. Kuteybe'nin derslerine katılmış ve aralarında ilmî müzakereler olmuştur. Bu müzakerelere şahit olan Tahâvî'nin ilmî gelişiminde ve Hanefî mezhebine intikalinde Bekkâr b. Kuteybe'nin etkisi olmuştur.³⁰ Bekkâr b. Kuteybe, Mısır Valisi Ahmed b. Tolun'un Muvaffak b. Mütevekkil'i veliahtlıktan azletme isteğini kabul etmeyince hapse atılmıştır. Ancak İbn Tolun'un onu kadılıktan azil yetkisi bulunmadığından resmen bu makamda kalmaya devam etmiştir. Takvâ, ilim ve adaletiyle tanınan Bekkâr'ın hapse girmesiyle onun hadis derslerinden mahrum kalanlar, daha önceleri Bekkâr'a saygı gösteren ve ders halkasına katılan İbn Tolun'a başvurarak onun bu derslerini devam ettirmesi için izin istediler. Bekkâr b. Kuteybe verilen izinle hapisanede özel bir yerde hadis okutmuştur. İbn Tolun'un ölümüne kadar hapiste kalmış, hapisten çıktıktan kırk gün sonra da 6 Zilhicce 270'te (5 Haziran 884) vefat etmiştir.³¹ Tahâvî, Bekkâr b. Kuteybe'ye kâtiplik de yapmıştır.³²

Tahâvî, 260 yılında Müzenî'nin ilim halkasından ayrılıp Bekkâr b. Kuyetbe'den sonra Mısır'a kadı olarak tayin edildiği söylenen³³ Ebû Cafer Ahmed b. Ebû İmran el-Bağdâdî'nin (ö. 280/893) ders halkasına katılmıştır. Tahâvî'nin onunla tanışması yirmi yaşlarındayken gerçekleşmiştir. Yirmi yıl kadar bu derslere devam eden Tahâvî ondan Hanefî fıkını öğrenmiştir.³⁴

Daha sonra Mısır valisi Ahmed b. Tolun 268 yılında kendisini bir meseleyi görüşmek üzere Dımaşk kadısı Ebû Hazim'in (ö. 292/904) yanına göndermiştir. Tahâvî burada kaldığı

²⁷ İltaş, "Tahâvî", 39/385.

²⁸ Ebû Ya'lâ Halil b. Abdullah b. Ahmed b. Halil el-Halilî el-Kazvînî, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis* (Kahire: Fâruku'l-Hadisetu li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 1431/2010), 149.

²⁹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990), 29.

³⁰ Ahmet Karadut, *Kelâm Tarihinde Tahâvî ve Akâide Risalesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 26-27.

³¹ Orhan Çeker, "Bekkâr b. Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/365.

³² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/275.

³³ Bazı kaynaklar Ebû Cafer Ahmed b. Ebî İmran'ın Mısır kadısı olduğunu belirtse de onun ismi Mısır kadıları arasında zikredilmemektedir. Yani onun Mısır kadısı olmama ihtimali vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasir Beyatlı, *Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'ında Hanefî İmamlarından Ayrıldığı Konular; Kitâbu's-Salât Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 14.

³⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/274; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 60.

süre içinde ondan fıkıh ve hadis tahsili görmüştür.³⁵ Bu seyahat sırasında Gazze, Askalan, Kudüs ve Taberiye'yi de dolaşıp buralarda karşılaştığı âlimlerden ilim tahsil ederek bu yolculuğu bir fırsata dönüştürmüş, 269 yılında Mısır'a dönmüştür.³⁶

Tahâvî'nin ders aldığı bu isimler İmam Ebu Yusuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed'in (ö. 189/805) talebelerinin öğrencileridir. Ebû İmran, İbn Semâ'a (ö. 233/848) ve Bişr b. Velid el-Kindî (ö. 238/853)'nin öğrencisi, bunlardan İbn Semâ'a, Ebu Yusuf ile İmam Muhammed'in talebesi, Bişr b. Velid el-Kindî ise Ebu Yusuf'un talebesidir. Yine Bekkâr b. Kuteybe, İsa b. Eban (ö. 221/836) ve Hilal b. Yahyâ (ö. 245/860)'nın talebesi olup İsa b. Eban, İmam Muhammed'in talebesi, Hilal b. Yahyâ da Ebu Yusuf'un talebesidir. Ebû Hazim de İsa b. Eban'ın talebesidir.³⁷

Tahâvî'nin Müzenî'den başka öne çıkan hocaları bu isimler olmakla birlikte kaynaklarda bunlardan başka çok sayıda hocasının olduğu zikredilmektedir. Nitekim Zahid el-Kevserî (ö. 1371/1952), eserinde Tahâvî'nin hocalarını alfabetik olarak sıralamış ve bu listede 148 tane isim zikretmiştir.³⁸

Tahâvî'nin 300'ü aşkın hocadan da hadis rivayet ettiği nakledilmiştir. Hadis hocaları arasında Müzenî, Nesâî (ö. 303/915), Rebî b. Süleyman el-Cîzî (ö. 256/870), Rebî b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884), Ebû Zurâ ed-Dimeşkî (ö. 281/894), Süleyman b. Şuayb el-Keysânî (ö. 278/892) gibi âlimler yer almaktadır.³⁹

1.1.4. ÖĞRENCİLERİ

Tahâvî'nin talebelerinin çoğunluğu ondan hadis rivayet eden kimselerden oluşmaktadır.⁴⁰ Kevserî talebelerinden 28'inin adını zikretmiştir.⁴¹

Ondan rivayette bulunan başlıca talebeleri arasında oğlu Ebu'l-Hasan Ali (ö. 351/962), *Meâni'l-âsâr'ı* kendisinden rivayet eden Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ali el-Mukrî (ö. 381/991), büyük hadis âlimi, Mucem sahibi Taberânî (ö. 360/971), dönemin Zâhirî lideri olan Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Ali ed-Dâvûdî (ö. 270/884) yer almaktadır. Bunlardan başka Ebû Saîd Abdurrahmân b. Yûnus el-Mısırî (ö. 347/958), Ebû Muhammed Abdülaziz b. Muhammed

³⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/274; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 60.

³⁶ İltaş, "Tahâvî", 39/385.

³⁷ İltaş, "Tahâvî", 39/385.

³⁸ Kevserî, *el-Hâvî*, 8-10.

³⁹ İltaş, "Tahâvî", 39/386.

⁴⁰ İltaş, "Tahâvî", 39/386.

⁴¹ Kevserî, *el-Hâvî*, 11-12.

et-Temîmî el-Cevherî (ö.?), Gunder namıyla bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Cafer b. el-Hüseyin el-Bağdâdî (ö. 370/980), İbnü'l-Haşşâb el-Bağdâdî (ö. 364/975), Ebû'l-Kâsım Mesleme b. Kâsım b. İbrâhîm el-Kurtubî (ö. 353/964), İbnu'l-Mukrî el-İsfahânî (ö. 381/991), Abdullah b. Adi b. Abdullah el-Curcânî (ö. 365/976), kendisinden *el-Akîde* isimli eserini rivayet eden Meymûn b. Hamza el-Ubeydlî (ö.?) ve Ebu Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950) sayılabilir.⁴²

Ayrıca Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Mansur ed-Dâmeğânî'nin (ö.?) de ondan fıkıh okuduğu aktarılmıştır.⁴³

1.1.5. ŞAFİÎ MEZHEBİNDEN HANEFÎ MEZHEBİNE İNTİKÂLİ

Tahâvî önceleri yukarıda belirtildiği gibi ilk fıkıh tahsilini İmam Şafî'nin öğrencilerinden olan dayısı Müzenî'nin yanında yapmış ve ondan Şafî mezhebini öğrenmiştir. Ancak daha sonra Hanefî mezhebine geçmiştir.⁴⁴ Tahâvî'nin bu geçişi yirmi yaşlarında olmuştur.⁴⁵

Hanefî mezhebine geçmesinin nedeni hakkında farklı rivayetler zikredilmiştir. Bunlardan birisi, Müzenî'nin ders halkasında iken Müzenî'nin ona “senden bir şey olmadı, senden hayır gelmedi” demesi üzerine Tahâvî'nin o halkayı terk edip Ebû Cafer Ahmed b. Ebî İmran'ın ders halkasına katılması şeklindeki rivayettir. Tahâvî daha sonraları ilimde derinleşince “Allah Ebû İbrahim'e (Müzenî) rahmet etsin, eğer hayatta olsaydı yemin kefareti öderdi” dediği de aktarılmıştır.⁴⁶

Kevserî, bu yöndeki rivayetlerin senedden hâlî olduğunu belirterek bu rivayetlere itibar etmemiş ayrıca yeminin mâzî sigasıyla yapılmış olmasından dolayı her iki mezhebe göre de kefareti gerekmeceğini Tahâvî'nin bilmiyor olamayacağını belirterek bu hikâyenin aslının olamayacağını ifade etmiştir.⁴⁷

Tahâvî'nin mezhep değiştirmesiyle ilgili olarak zikredilen bir diğer sebep ise dayısını sürekli Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) kitaplarını incelerken görmesi olmuştur.⁴⁸ Bizzat Tahâvî'nin Ebû Süleyman b. Zebr'e (ö. 379/989) anlattığına göre İbn Ebî İmran'ın Mısır'a

⁴² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/275-276; İltâş, “Tahâvî”, 39/386.

⁴³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/275, 318.

⁴⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 59-60; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/273.

⁴⁵ İltâş, “Tahâvî”, 39/385.

⁴⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/71; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 60.

⁴⁷ Kevserî, *el-Hâvî*, 15.

⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/71.

gelmesi ve Tahâvî'nin ona yakınlaşması ile ondan Hanefî mezhebini öğrenerek ilk görüşlerinden vazgeçmesi de nedenlerden biri olarak zikredilir.⁴⁹

Kevserî, bu rivayetlerin Tahâvî'den nakledildiğini ve daha kabul edilebilir olduğunu belirtmiştir.⁵⁰

Kanaatimizce Tahâvî gibi genç yaşta ilme merak salmış bir âlimin mezhep değiştirmesi kızgınlık ve öfke ile olmamıştır. Sened açısından da diğer rivayetlerin güçlü olduğunun belirtilmesi dayısına olan kızgınlıkla değil de belki zikredilen diğer sebeplerle mezhebini değiştirdiğini daha kabul edilebilir kılmaktadır. Öte yandan, henüz mezhepler tam olarak kuruluş süreçlerini tamamlamadıklarından ya da tam manasıyla teessüs etmediğinden mezhep değiştirmek aslında o günlerde çok tabii kabul edilmekteydi. Burada kan bağından ziyade delillerin güçlü olması, mezhebin halktaki karşılığı, meselelerin çözümünde alternatif üretebilme gibi gerekçelerin de Tahâvî'nin mezhep takip etme anlayışını değiştirmiş olma ihtimali yüksektir. Nitekim o, Hanefî mezhebi içerisinde de alternatif görüşler serdedecek kadar yine muhalif bir anlayışa sahiptir.

1.1.6. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE MEZHEP İÇİNDEKİ KONUMU

Tahâvî daha çok fıkıh ve hadis alanında kendini göstermiştir. Hocaları arasında Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in talebelerinin öğrencilerinin olması ona mezhebin inceliklerini ve rivayet farklılıklarını sağlam kaynaklardan edinme imkânı sağlamıştır. Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde fıkıhın farklı alanlarında eserler meydana getirmiş ve mezhep literatürünün oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Bununla birlikte Tahâvî, mezhep imamının her fikrini kabul etmediğini, taassup sahibinden başkasının mukallit olamayacağını belirterek kendisini Hanefî imamlarının görüşleriyle bağımlı kabul etmemiş ve onlara muhalif görüşler ileri sürmekten de çekinmemiştir. Muhalif görüşlerinin yanında mezhep imamlarının kendi aralarında ihtilaf ettikleri meselelerdeki tercihleriyle ve mezhep imamlarından rivayet bulunmayan konularda ise tahrirleriyle de dikkat çekmektedir. Nitekim Hanefî mezhebinin muteber kaynakları arasında yer alan Serahsî (ö. 483/1090)'nin *Mebsut*'u, Merğînânî (ö. 593/1197)'nin *Hidâye*'si, Kâsânî

⁴⁹ Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986), 15/29; Kevserî, *el-Hâvî*, 15-16.

⁵⁰ Kevserî, *el-Hâvî*, 17.

(ö. 587/1191)'nin *Bedâi'u's-sanâ'i*'sinde kendisine atıflarda bulunulmuştur.⁵¹ Bazı âlimler tarafından “*Haneflerin Mısır'daki önderi*” olarak nitelendirilmiştir.⁵²

Önceleri Şafîi iken sonradan Hanefî mezhebine intikal eden Tahâvî, fıkıhçılığın yanında hadis sahasında da yetişmiş bir âlimdir. Hadislerin ve hadis ilimlerinin tedvin edildiği bir dönemde yaşamış ve hadis alanında söz sahibi olmuştur.⁵³ Hadis hâfızlarından Halîlî (ö. 449/1055), Tahâvî'nin hadis bilgisine dikkat çekmiş ve hadiste âlim olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Zehebî (ö. 748/1348), “*Mısır'ın muhaddisi, fakihi ve büyük hâfız*” diye nitelemiştir.⁵⁵

Tahâvî büyük hadis âlimlerinden Buhârî (ö. 256/869), Müslim (ö. 261/874), Ebû Dâvud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 273/886) ve Nesâî (ö. 303/915) ile de aynı asırda yaşamış ve onların ilminden de faydalanmıştır.⁵⁶ Mısır ulemasından ve Mısır'a gelen yabancı âlimlerden hadis dinleme imkânı bulmuştur.⁵⁷

Tahâvî, akâidle de ilgilenmiştir. Bu alanda yazdığı *el-Akîdetü't-Tahâviyye* isimli eseri Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in itikadî görüşleri esas alınarak yazılan, sünî itikad esaslarını içeren bir eserdir.⁵⁸

Tahâvî, sarf ve nahiv başta olmak üzere lügat ilminde de âlim bir kişiydi.⁵⁹

İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), Tahâvî'yi kıraat âlimleri arasında zikretmiştir.⁶⁰

Tahâvî, fikhî birikimini devlet kademelerinde yansıtmaya imkânı bulmuş, Mısır kadılarında kâtiplik, nâiblik ve şahitlerin tezkiyesinden sorumlu memurluk görevlerinde de bulunmuştur.⁶¹

Tahâvî daha 20'li yaşlarda iken dönemin birçok ilim dalında yüksek bir seviyeye ulaşmış ve 30 yaşına varmadan da fikhî ve ilmî yetkinliğiyle tanınmaya başlamıştır.⁶²

Tahâvî'nin mezhep içindeki konumu hakkında farklı görüşler vardır:

⁵¹ İltaş, “Tahâvî”, 39/386; Tezimiz'in ikinci bölümünde, meseleler işlenirken bu atıflardan bazılarının yer verilmiştir.

⁵² Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Cafer es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife ve ashâbihi*, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1980), 168; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/71.

⁵³ İltaş, “Tahâvî”, 39/386.

⁵⁴ Halîlî, *el-İrşâd*, 150.

⁵⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/27.

⁵⁶ Kevserî, *el-Hâvî*, 5.

⁵⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/275.

⁵⁸ İltaş, “Tahâvî”, 39/387.

⁵⁹ Nezîr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 120.

⁶⁰ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/116.

⁶¹ İltaş, Davut, “Tahâvî”, 39/387.

⁶² Nezîr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 78.

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)'nin tasnifinde⁶³ Tahâvî, usul ve fûrûda mezhebine muhalefet etmeyen, ancak mezhep imamından rivayet bulunmayan meselelerde ictihad edebilen kişiler arasında, üçüncü mertebede yani “*meselede müctehid*” olarak nitelendirilmiştir.⁶⁴

Leknevî (ö. 1304/1886), Dihlevî (ö. 1239/1824) ve Kevserî gibi bazı âlimler ise Tahâvî'nin mezhep imamının rivayette bulunduğu meseleler hakkında mezhep imamına muhalefet edebildiğinden hareketle meselede müctehid olarak değerlendirilmesini doğru bulmamışlardır. Tahâvî bir mezhebe bağlıdır ama ictihad derecesinde olduğundan mezhebini taklid etmemektedir. Hatta birçok konuda mezhep imamına muhalefet etmektedir. Bu nedenle de “mutlak müctehid” ya da en azından Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ile aynı tabakada yani “*mezhepte müctehid*” olması gerektiğini daha doğru bulmuşlardır.⁶⁵

Nezir Ahmed'e göre ise Tahâvî mutlak müctehid mertebesinde.⁶⁶

Tahâvî'nin mutlak müctehid olduğunu söylemek de pek mümkün gözükmemektedir. Zira o kendi metodolojisini geliştirerek hükme ulaşma çabasında olmamış, Hanefî mezhebi eksenli bir fıkıh üretmiştir. Ancak o meseleler karşısında körü körüne bir taklitçiliği benimsememiş, bazı meselelerde özgün görüşlerini ortaya koymuştur.⁶⁷

Kanaatimizce de Kemalpaşazâde'nin Tahâvî'yi meselede müctehid tabakasına yerleştirmesi çok isabetli durmamaktadır. Zira Tahâvî, meselede müctehid gibi sadece mezhep imamının görüş beyan etmediği meselelerde hüküm vermemiştir. O aynı zamanda mezhepte görüş belirtilen meselelerin bir kısmında mezhebinin imamı olan Ebû Hanife'ye muhalefetini açıkça belirtmiştir. Bazı meselelerde ise imamların üçüne birden muhalefet ettiğini söylemekten çekinmemiştir. Nitekim tezimizin esas konusu olan ve ikinci bölümde işleyeceğimiz, Tahâvî'nin üç imama birden muhalefet ettiği meselelerde bunu kendisinin açıkça belirttiğini ortaya koyacağız. Bu gerekçeyle Tahâvî'nin en azından “**mezhepte müctehid**” olarak nitelendirilmesi daha uygun görünmektedir.

⁶³ Bu tasnif için bkz. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, (Ankara: Bilay, 2018), 335-336.

⁶⁴ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 59, 1. dipnot.

⁶⁵ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 59, 1. dipnot; Abdülaziz ed-Dihlevî, *Büstanü'l-muhaddisin*, trc. Ali Osman Koçkuzu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1986), 161; İltaş, “Tahâvî”, 39/386.

⁶⁶ Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 174.

⁶⁷ Atçı, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhalif Görüşleri*, 25, 28.

1.1.7. VEFATI

Tahâvî'nin -İbn Nedîm istisna edilirse- Zilkade ayının başlarında 321/933 yılında Mısır'da vefat ettiği belirtilmiştir.⁶⁸ İbn Nedim'e göre ise Tahâvî 322 yılında vefat etmiştir.⁶⁹

1.1.8. ESERLERİ

Tahâvî, başta hadis ve fıkıh olmak üzere tefsir, akâid ve tarih alanlarında da eserler telif etmiştir. Bunlardan başlıcaları şunlardır:

Akâidetü't-Tahâviyye: Tahâvî'nin ehl-i sünnet inanç esaslarını içeren risalesidir. Ebû Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in itikadî görüşleri çerçevesinde ortaya konmuş bir eserdir. Sünnî çevrelerce kabul görmüş ve üzerine çokça şerh yazılmıştır.⁷⁰

Ahkâmu'l-Kuran: Tahâvî'nin ahkâm tefsirine dair eseridir. Fıkıh bablarına göre tertip edilmiş, konuyla ilgili ayetler bir yerde toplanmıştır.⁷¹ 20 cüz ve 1000 varak olduğu zikredilmiştir.⁷² Eser günümüze tam olarak ulaşamamış, eldeki eksik yazma nüshası ise Sadettin Ünal tarafından neşredilmiştir.⁷³

Müşkilü'l-âsâr: Bazı tabakât kitaplarında ismi geçen bu eser Tahâvî'nin ihtilafu'l-hadise dair yazılmış eseri olarak nitelendirilmiştir. Bu eserde birbirleriyle çelişkili gibi görünen hadisler ele alınmakta ve çelişki gibi görünen şeyler giderilmeye çalışılmaktadır.⁷⁴ Kureşî'ye göre Tahâvî'nin son eseridir.⁷⁵ Nitekim bu eserde Tahâvî'nin *Meâni'l-âsâr'a*, *Ahkâmu'l-Kuran'a* ve *Kerâbîsî'ye* yazdığı reddiyyeye atıfta bulunması *Müşkilü'l-âsâr*'ın son kitabı olduğunu destekler mahiyettedir.⁷⁶

Müşkilü'l-âsâr'da 1002 konu başlığı altında 6179 hadis bulunmaktadır. Hadisler isnadlı nakledilmiştir. Daha önce bu kadar çok hadis şerh edilmediği için sahasında ilk sayılabilecek türden bir eserdir. Bazı sahih hadislerde kapalı ifadelerin bulunduğunu, bazı kimselerin bu tür

⁶⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/72; Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife*, 168; İltaş, Davut, "Tahâvî", 39/387.

⁶⁹ Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebû Yakub İshak en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Kütütbü'l-İlmiyye, 1422/2002), 350.

⁷⁰ İltaş, Davut, "Tahâvî", 39/387.

⁷¹ İltaş, Davut, "Tahâvî", 39/387.

⁷² Kevserî, *el-Hâvî*, 35.

⁷³ Nezîr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 200; İltaş, Davut, "Tahâvî", 39/387.

⁷⁴ Kevserî, *el-Hâvî*, 34.

⁷⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/276

⁷⁶ Beyatlı, *Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'ında Hanevî İmamlarından Ayrıldığı Konular*, 28.

hadisleri eleştirdiğini gören Tahâvî ihtilâflı olduğu, imkânsız mânalar içerdiği ve diğer delillerle çeliştiği öne sürülen hadisleri bu eserinde te'vil etmiştir.⁷⁷

Müşkilü'l-âsâr'ın Berlin, Hindistan Verampur ve İstanbul Feyzullah Efendi Kütüphanelerinde olmak üzere üç yazma nüshası vardır.⁷⁸

Eser, Şuayb el-Arnaût tarafından tahkik edilerek *Şerh-u müşkilü'l-âsâr* adıyla, 16 cilt halinde basılmıştır. Eseri tahkik eden Şuayb el-Arnaût (ö. 1438/2016), bu alanda yazılan ilk eserin İmam Şâfiî tarafından yazılan “İhtilâfu'l-hadis” isimli eser olduğunu, Tahâvî'nin bu eserinde özellikle usul ve metod açısından Şâfiî'den etkilendiğini ifade etmiştir. Arnaut'a göre, Tahâvî'nin eseri daha kapsamlı ve daha detaylıdır.⁷⁹

Sünenü'l-me'sûre (Sünenü's-Şâfiî): Tahâvî'nin dayısı Müzenî yoluyla İmam Şâfiî'den naklettiği hadisleri içermektedir. Kitabın farklı neşirleri mevcuttur.⁸⁰

Eserin yazma nüshası İstanbul Ayasofya Kütüphanesinde bulunmaktadır.⁸¹

Muhtasar: Hanefilerin ilk muhtasarı olarak kabul edilmiştir.⁸² Müzenî'nin muhtasarındaki tertibe benzer bir konu tertibi vardır.⁸³ Eserde Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer verilmiş olup zaman zaman İmam Züfer'in de görüşlerine yer verilmiştir. Tahâvî, imamlar arasında ihtilâflı olan meselelerde tercihini de ortaya koymuştur.⁸⁴ Yazma nüshaları Ezher Kütüphanesinde, İstanbul'da Cârullah ve Feyzullah kütüphanelerinde mevcuttur.⁸⁵ Hindistan'ın Haydarabad şehrinde Ebu'l-Vefa el-Afgânî (ö. 1395/1975) tarafından da tahkik edilerek neşredilmiştir.⁸⁶

İhtilâfu'l-ulemâ: Fıkî ihtilafların yer aldığı eserde Hanefî imamların yanısıra Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî, Nehâî (ö. 96/714), Osman el-Bettî (ö. 143/760), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Evzâî (ö. 157/774), Sufyan es-Sevrî (ö. 161/778) gibi ilk dönem imamlarının da görüşlerine yer verilmiştir.⁸⁷ Eserin alanında bir benzerinin olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁸ Eserin aslı günümüze

⁷⁷ Ayhan Tekineş, “Müşkilü'l-Âsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ans.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/162.

⁷⁸ Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 205.

⁷⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1427/2006), 1/9-10.

⁸⁰ Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 202.

⁸¹ Kevserî, *el-Hâvî*, 6.

⁸² Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife ve ashâbihi*, 168; Ahmet Özel, “Hanefî Mezhebi (Literatür)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 16/21; İltaş, “Tahâvî”, 39/387.

⁸³ Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife ve ashâbihi*, 168; Kevserî, *el-Hâvî*, 35.

⁸⁴ İltaş, “Tahâvî”, 39/387.

⁸⁵ Kevserî, *el-Hâvî*, 35.

⁸⁶ Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 204.

⁸⁷ Kevserî, *el-Hâvî*, 34-35; Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 213-214; İltaş, “Tahâvî”, 39/388.

⁸⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife ve ashâbihi*, 168.

ulaşamamış ancak Cessâs (ö. 370/981) tarafından ihtisar edilmiş şekliyle günümüze ulaşmıştır.⁸⁹ Eser *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ* adıyla neşredilmiştir.

Şürûtu's-sağîr: Tahâvî'nin şurût ilmine dair eseri olup günümüze bir kısmı ulaşan *Şurûtu'l-Kebîr* isimli eseri ile birlikte tahkik edilerek Ruhi Özcan (ö. 1986) tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve neşredilmiştir.⁹⁰

Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ: Tahâvî'nin hadis ıstılahları konusunda yazdığı küçük bir risaledir. Tahâvî bu risaleyi, devrindeki bazı hadis ıstılahlarının sınırlarının belirlenmesine yönelik tartışmalara cevap mahiyetinde yazmıştır. Yazmaları İrlanda'da ve Dımaşk'ta Zahirîye Kütüphanesinde bulunmaktadır. İbn Abdilber "*Camîu Beyani'l-İlmi ve Fadlih*" adlı eserinde bunu özetlemiştir.⁹¹

Tahâvî'nin yukarıda zikrettiğimiz başlıca eserleri dışında kaynaklarda ismi geçen ve Tahâvî'ye nisbet edilen bazı eserler şunlardır:⁹²

Şerhu'l-Câmiu'l-kebîr

Şerhu'l-Câmiu's-sağîr

Şerhu Kitâbi'l-âsâr

Mişkât

Târihu'l-kebîr

Kitâbu'l-eşribe

Ahkâmu'l-kırân (Kıran hacı ile alakalı olan bu eser, Hz. Peygamberin yaptığı haccın mahiyetine dair 1000 varaktan fazla bir eserdir. Günümüze ulaşmamıştır.)⁹³

Fevâ'id

Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashabihi

İhtilâfu'r-rivâyât alâ mezhebi'l-Kufiyyîn

Şürûtu'l-evsat,

⁸⁹ Nezîr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 201.

⁹⁰ İltaş, "Tahâvî", 39/388.

⁹¹ Nezîr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 201-202.

⁹² Nezîr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 206-208.

⁹³ Atçı, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhalif Görüşleri*, 40.

Şürûtu'l-kebîr

Raziyye

Kısmu'l-fey'i vel-ğanâimi

Nihal ve ahkâmuhâ ve sıfâtuhâ ve ecnâsuhâ ve mâ verade fihâ min haber

Hükmü arzî Mekke

Vesâya

Ferâiz

Red alâ İsa b. Ebân

Red ale'l-Kerâbîsî

Muhtasaru'l-kebîr

Muhtasaru's-sağîr

Nevâdiru'l-fıkhiyye

Şerhu'l-meğânî

Tahâvî'nin tezimize konu olan eseri **Şerhu meâni'l-âsâr** ise özel bir başlıkta ele alınacaktır.

1.2. ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR

Şerhu meâni'l-âsâr, Hanefî mezhebinin görüşlerinin hadislerle temellendirilmesinde, mezhebin hüküm çıkarma usûlünü ortaya koymada önemli bir konuma sahiptir. Bu başlıkta mezhebin hadislere yaklaşımı konusunda bizlere kaynaklık eden bu eserin adı, telif nedeni, içeriği, uslûbu ve üzerine yapılan çalışmaları inceleyeceğiz.

1.2.1. ESERİN ADI

Bazı kaynaklarda eserin adı “Meâni'l-âsâr”⁹⁴ ya da “Şerhu'l-âsâr”⁹⁵ olarak da belirtilmektedir. Tahâvî, kendisi de eserine atıf yaparken farklı isimler kullanmıştır. Şerhu

⁹⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/276; Kevserî, *el-Hâvî*, 31.

⁹⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/53.

meâni'l-âsâr'ın Hucce kitabında, bu esere atıf yaparken “Şerhu meâni'l-âsârî'l-muhtelifeti'l merviiyeti an Rasûlillah fi'l-ahkâm” diye bahsetmiştir.⁹⁶ Müşkilü'l-âsar'da ise “Şerhu'l-âsâr” diye atıfta bulunmuştur.⁹⁷ Eserin basılı nüshaları ise Şerhu meâni'l-âsâr olarak yayınlanmıştır.

Tahâvî'nin bazı kaynaklarda “Sahibu Şerhu'l-âsâr” olarak nitelendirilmesi⁹⁸ bu eseriyle şöhret bulduğunu da ifade etmektedir.

Eserin isminde geçen “şerh” kelimesi hadislerin manalarını açıklamak maksadıyla eserin te'lif edildiğini anlatmak için kullanılmıştır.⁹⁹

1.2.2. ESERİN TELİF NEDENİ

Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr'ın mukaddime kısmında eseri telif nedenini kendisi açıklamıştır:

Buna göre ilim ehli bir arkadaşı kendisinden, bazı zayıf kimselerin, aralarında tenâkuz varmış gibi gördükleri ve gereğince amel edilmesi gereken hükümler ihtiva edenlerine dair bilgilerinin azlığı nedeniyle ihtilafa düştükleri ahkâm hadislerine dair bir kitap telif etmesini istemiştir. Burada her bir kitabı bâblara ayırmasını, her bir bölümdeki hadislerin nâsih ve mensuhunu, âlimlerin yorum ve birbirlerine karşı getirdikleri delilleri açıklamasını, kendisine göre doğru olan görüş için Kitap, sünnet, icma ve sahabe ya da tabiîn sözleriyle delil getirmesini istemiştir. Tahâvî bunu araştırdığını ve istedikleri şekilde eserini telif ettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰

1.2.3. ESERİN İÇERİĞİ VE ÜSLÛBU

Tahâvî eserini nasıl oluşturduğuna dair mukaddime kısmında küçük bir açıklama yapmıştır. Arkadaşının dediği şeyi düşünüp ileri derecede araştırmalar yaptığını ve çeşitli alt başlıklar oluşturduğunu, sonra da bunları kitaplar (ana bölüm) halinde sıraladığını ve her bir ana bölümde de o türlere yer verdiğini ifade etmiştir.¹⁰¹

Hadisler arasında çelişki bulunduğu iddiasını reddetmek maksadıyla yazılan eser fıkıh bablarına göre 30 bölümden oluşmuştur. Müellif, eksik bıraktığı konuları 28. bölüm olan Kitâbü'z-ziyâdât'ta ele almıştır. Hadisler arasında ihtilafları çözümlerken sık sık kullandığı

⁹⁶ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* thk. Muhammed Zehra el-Neccar & Muhammed Seyyid Câdulhak (Beyrut: Âlemu'l- Kütüb, 1432/2011), 3/319.

⁹⁷ Ebu Cafer et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 7/175.

⁹⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/273.

⁹⁹ Ayhan Tekineş, “Meâni'l-Âsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/207.

¹⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/11.

¹⁰¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/11.

“tashîhu meâni’l-âsâr” (rivayetlerin sahih anlamlarını belirleme) ifadesiyle, gayesinin çelişki gibi görünen hadislerin sahih olan anlamını ortaya koymaya çalışmak olduğunu belirtmiştir.¹⁰²

Tahâvî’nin belirttiği gibi eser, kitap denilen ana bölümlerden ve bu bölümlerdeki bâblardan oluşmaktadır. Her bir bâbda farklı bir konuyu işlemiştir. Konuyu incelerken genellikle, önce muhalif olan kimselerin görüşlerini ve delillerini zikretmiştir. Bunlar arasında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ya da İmam Muhammed varsa bunları daha bâbın başında belirtmiştir. Sonra da babın sonunda kendisinin de benimsediğini belirteceği görüşe ve delillerine yer vermiştir. Farklı görüş sahiplerinin kullandığı ve birbirine muâriz gibi görünen hadislerde çelişki olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hanefî imamlarla aynı kanaatte olduğu meselelerde bâbın sonunda tercih ettiği görüşün aynı zamanda Hanefî imamların da görüşü olduğunu belirtmiştir. Aynı kanaatte olmadığı durumlarda ise benimsediği görüşün imamların görüşüne muhalif olduğunu açıkça belirtmiştir. Tahâvî genellikle benimsediği görüşleri aklî düşünme açısından da ele almış ve kıyaslamalar yaparak delillerle ulaştığı görüşü aklî düşünme ve kıyasla da desteklemiştir. Tahâvî’nin ikinci bölümde belirtileceği üzere bazı meselelerde İmam Züfer (ö. 158/775) ile Hasan b. Ziyad’ın (ö. 204/819) görüşlerine de yer verdiği ve Hanefî imamlardan ayrılıp İmam Züfer ya da Hasan b. Ziyad ile aynı kanaatte olduğu görülmüştür. Bütün bu üslup onun tabi olduğu mezhepteki imamların görüşlerinin tamamını bildiğini, onları tenkid edebildiğini, onlardan farklı ictihadlar yapabildiğini göstermektedir.

1.2.4. ESER İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Şerhu meâni’l-âsâr üzerine çeşitli şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Bunun yanısıra eserde geçen hadis ricâliyle ilgili çalışmalar da vardır:

Ebû Muhammed el-Menbicî (ö. 698/1298) “*el-Cem’u beyne’s-sünneti ve’l-Kitab*” adıyla şerhetmiştir. Şerhin bir kısmının Ayasofya Kütüphanesi’nde olduğu belirtilmiştir.¹⁰³

Aynî tarafından da “*Nuhabu’l-efkâr fî Şerhi meâni’l-âsâr*” ve “*Mebâni’l-ahbâr fî Şerhi meâni’l-âsâr*” isimli iki şerh çalışması yapılmıştır. Bunlardan basılı nüshaları olan birincisinde hadis ricali ile ilgili tafsilatlı bilgi verirken diğerinde ise râvilerle ilgili bilgi yoktur. Her ikisi de Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye’de müellifin el yazmasıyla mevcuttur.¹⁰⁴

¹⁰² Tekines, “Meâni’l-Âsâr” 28/207.

¹⁰³ Kevserî, *el-Hâvî*, 31.

¹⁰⁴ Kevserî, *el-Hâvî*, 32.

Kureşî de (ö. 775/1373) bu eseri “*Hâvî fî tahrîci ehâdisi't-Tahâvî*” ismiyle şerh edenlerdendir. Bunun da bir kısmı Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye'de mevcuttur.¹⁰⁵ Bu çalışma da basılmıştır.

Bunların dışında Muhammed Yusuf el-Kandehlevî (ö. 1384/1965) eser üzerine “*Emâni'l-ahbâr fî Şerhi meâni'l-âsâr*” ismiyle bir şerh çalışması başlatmış ancak ömrü yetmediği için Kitâbu's-Salât'ın ortalarında çalışma yarım kalmıştır. Şerhu meâni'l-âsâr üzerine Arapça olarak kaleme aldığı bu şerhe uzun bir mukaddimeyle başlamış, Tahâvî'nin hayatı, eserleri ve *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ın özellikleri gibi konularda bilgi vermiştir. Hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamış, râviler hakkında bilgi vermiş, Tahâvî'nin zikretmediği bazı ihtilâflı konulara değinmiştir. Merfû ve mevkûf hadislerin sıhhat derecelerini göstermiştir. Mezheplerin kendi eserlerine dayanarak hadislerden çıkardıkları fikhî hükümleri incelemiş, Hanefî müelliflerinin kitaplarından konuya ait cevapları nakletmiştir. Eserin ilk iki cildinin 1962'de, 3. ve 4. ciltlerinin Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî tarafından 1974'te yayımlandığı belirtilmektedir. Ancak Kitâbü's-Salât'ın “Bâbü'r-rek'ateyn ba'de'l-asr” bahsinde kalan çalışma Şerhu meâni'l-âsâr'ın çok az bir kısmını karşılamaktadır.¹⁰⁶

Eser üzerine İbn Abdilber (ö. 463/1071), Zeylâî (ö. 762/1360) tarafından ihtisar çalışması yapılmıştır.¹⁰⁷ Eser, Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (ö. 520/1126) ve Muhammed es-Semerkandî (ö. 701/1301) tarafından da ihtisar edilmiş olup bugün yazma halindedirler.¹⁰⁸

Şerhu Meâni'l-Âsâr'daki ricâl üzerine de Aynî tarafından “*Meâni'l-ahyâr fî esmâ-i ricâl-i Meâni'l-âsâr*” isimli bir çalışma yapılmıştır.¹⁰⁹

Muhammed Eyyûb el-Mezâhirî'nin de “*Terâcimü'l-ahbâr fî ricâli şerhi meâni'l-âsâr*” adlı bir çalışması vardır.¹¹⁰

Beşir Eryarsoy, eserin tercümesinin giriş kısmında Tahâvî ile ilgili verdiği mâlumat bahsinde Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) tarafından “*Îsâr bi ricâli Meâni'l-âsâr*” adıyla bir ricâl çalışmasından da bahsetmektedir.¹¹¹

¹⁰⁵ Kevserî, *el-Hâvî*, 31.

¹⁰⁶ Mehmet Özşenel, “Kandehlevî, Muhammed Yusuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/297.

¹⁰⁷ Kevserî, *el-Hâvî*, 33.

¹⁰⁸ Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, trc. M. Beşir Eryarsoy, *Hadislerle İslam Fıkhi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 1/32.

¹⁰⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 31.

¹¹⁰ Tekineş, “Meâni'l-Âsâr” 28/207.

¹¹¹ Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, trc. M. Beşir Eryarsoy, *Hadislerle İslam Fıkhi*, 1/32.

Şerhu meâni'l-âsâr, yukarıda belirttiğimiz üzere Beşir Eryarsoy tarafından da tercüme edilerek 7 cilt halinde Türkçe'ye kazandırılmıştır.

1.3. TAHÂVÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

Tahâvî 239-321 yılları arasında yaşamıştır. Bu dönem Abbâsi idaresinin hâkim olduğu bir dönemdir. Dönemin siyasî ve ilmî durumuna değinmemiz Tahâvî'yi daha doğru anlamamız açısından önemlidir. Bu nedenle bu başlık altında Tahâvî'nin yaşadığı dönemdeki siyasî ve ilmî durum incelenecektir.

1.3.1. SİYASÎ DURUM

Tahâvî, Abbâsi hilafetinin hâkim olduğu bir dönemde Mısır'da yaşamıştır. Bu dönem Abbâsiler için iç karışıklıkların ve isyanların olduğu, devlet otoritesinin zayıfladığı bir dönem olmuştur.¹¹² Tahâvî'nin yaşadığı süre boyunca Abbâsiler'de on tane halîfe değişikliği olmuştur. Bunlardan ilk halîfe, Mutevekkil Alallah (232-247/847-861), sonuncusu ise Kâhır Billah (320-322/932-934)'tır.¹¹³

Tahâvî'nin yaşadığı dönemde Abbâsilerin idâri noktalarında önceleri İranlılar hâkimken zaman içerisinde Fârisî ve Araplar'dan yüz çevirilerek bundan sonra idârî ve askerî kadrolarda Türkler ağırlık kazanmaya başlamıştır. Hatta bu asra “Türk Asrı” denmiştir.¹¹⁴

Zaman içinde siyasî otorite zayıflayınca, vâlilerle yönetilen Abbâsi idaresine bağlı Mısır'a 254/868 yılında vâli vekili olarak atanan Türk asıllı Ahmed b. Tolun (ö. 270/884), Mısır'da büyük bir nüfuz elde etmiştir. Halifeye bağlılık hutbelerde adının okunması gibi göstermelik birkaç şeyden ibaret olmuştur. Ahmed b. Tolun halifenin sadece dinî otoritesini tanıyarak siyasî olarak idareden bağımsız hareket etmeye başlamıştır. 270/884 yılında vefat eden Tolunoğlu Ahmed zamanında Mısır en parlak devirlerinden birini yaşamıştır.¹¹⁵ Ahmed b. Tolun ve oğlu, âlim ve edipleri korumuş, ilmî ve kültürel faaliyetleri desteklemişlerdir.¹¹⁶

¹¹² Cengiz Tomar, “Mısır” (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/560.

¹¹³ Abbâsi halifeleri ve halifelik yılları için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/37.

¹¹⁴ Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 13.

¹¹⁵ Hakkı Dursun Yıldız, “Ahmed b. Tolun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 2/141-143.

¹¹⁶ Nadir Özkuyumcu, “Tolunoğulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/235.

Ahmed b. Tolun'dan sonra yerine oğlu Humâreveyh (ö. 282/896) geçmiştir. Humâreveyh'in on iki yıl süren hükümdarlığında Tolunoğulları en parlak dönemini yaşadı. Ancak onun aşırı harcamaları yüzünden hazine boşalmış, ülke âdeta içeriden çökmüştü. Bu nedenle kendisinden sonra gelenler ülkeyi maddî sıkıntılardan ve kısa süre içinde yıkılmaktan kurtaramadılar. Onun ölümünden sonra çıkan karışıklıklar otoritelerini zayıflatmış ve Tolunoğulları hâkimiyetine 292/905 yılında, Abbâsîler tarafından son verilmiştir.¹¹⁷

1.3.2. İLMÎ DURUM

Mısır, Hz. Ömer (ö. 23/644)'in halifeliği zamanında Amr b. As (ö. 43/663) komutasında fethedilmiştir.¹¹⁸ Fetihle birlikte Mısır'a gelen Ebû Zer (ö. 32/652), Zübeyir b. Avvâm (ö. 35/655), Sad b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) gibi bazı sahâbîlerin etkisiyle İslam kültürü yaygınlaşmaya başlamıştır. Aralarında Amr b. As'ın oğlu Abdullah'ın (ö. 77/696) da bulunduğu bu sahâbîler Mısır'da fıkıh ve hadis halkaları kurmuşlardır. Bu hareket sonraları da bölgeye göç eden tâbiînle devam etmiştir. Bu dönemde Mısırlılar, Dımaşk, Medine ve bazı Irak şehirlerine rihle dediğimiz ilmî yolculuklar yaparken, başka yerlerden de hadis almak amacıyla Mısır'a gelenler olmuştur.¹¹⁹

Hicrî ikinci asrın ortalarında Medine'de bulunan İmam Mâlik (ö. 179/795)'ten ders almak için Medine'ye gelen Mısırlı talebeler, burada aldıkları ilmi Mısır'da yaymışlardır. Bu şekilde Mısır'da görülen ilk mezhep Mâlikî mezhebi olmuştur. Mâlikî mezhebinin Mısır'da yayılma nedenlerinden birisi de hac görevini yerine getirmek için ya da ticaret maksadıyla Hicaz'a gelen Mısırlıların burada İmam Mâlik'in görüşlerine vâkıf olmaları ve bunu Mısır'da yaymalarıdır. İmam Mâlik'in Hicaz dışına çıkmamış olması da onun ilminden her dâim istifade edilmesi imkânını doğurmuştur. Yine hac ya da ticaret için Hicaz'a gelen kimselerin dönüşte Mısır'a uğramaları ve bunların çoğunun Mâlikî âlimlerden olması Mısır'da Mâlikî fıkının yayılmasında etkili olan nedenlerden birisidir.¹²⁰ Mâlikî fikhını Mısır'da yayan ilk kişinin Osman b. el-Hakem (ö. 163/779) olduğu zikredilmiştir.¹²¹ Abdullah b. Vehb el-Mısrî (ö.

¹¹⁷ Özkuyumcu, "Tolunoğulları", 41/234-235.

¹¹⁸ Tomar, "Mısır" (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar), 29/559.

¹¹⁹ Cengiz Tomar, "Mısır" (İlim, Kültür ve Medeniyet), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/575; Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 26-30.

¹²⁰ Fatiha Bozbaş, *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 86.

¹²¹ Abdulmecîd Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhu fi'l-hadîs* (Kâhire, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1975), 25; Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, 29-30.

197/812), Eşheb el-Kaysî (ö. 204/819) ve Abdullah b. Abdülhakem el-Mısırî (ö. 214/829) de bu dönemde yetişen Mâlikî fakihlerindendir.¹²²

Hanefî mezhebinin Mısır'daki yayılımı için ise aynı şeyleri söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ebû Hanife fıkıhı, erken dönemlerde ortaya çıktığı Irak'ın dışındaki bölgelere yayılmıştır. Onun fikhî görüşleri ders halkasına katılan talebelerinin bu mezhebin görüşlerini gittikleri yerlerde yaymaları ve Abbâsî yönetiminin bu mezhep mensuplarına kadılık görevi vermesiyle çok farklı bölgelerde yayılmıştır. Özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinden çokça talebesinin olması zaman içinde mezhebin ağırlık merkezini Irak'tan buralara taşımıştır. Bununla birlikte Ebû Hanife'nin Mısır'dan gelen sadece üç öğrencisinden bahsedilmektedir. Bunlar Yahya b. Eyyub el-Mısırî (ö.?), Leys b. Sad (ö. 175/791) ve Ebû Said el-Mısırî eş-Şeybânî (ö.?)'dir. Ancak bu isimlerin Hanefî fıkının Mısır'da temsilinde herhangi bir katkısının olmadığından bahsedilmektedir.¹²³

Mezhebin Mısır'da kendini göstermesi ise buralara gönderilen kadılar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Abbâsî idaresi tarafından desteklenmesine rağmen ilk Hanefî kadılar Mısır'da toplumsal bir taban elde edememişlerdir. İlk iki kuşaktan Ebû Hanife'nin öğrencileri ile bunların öğrencileri olan bu ilk kadılar toplumsal bir dirençle karşılaşmışlar ve zaman içinde görevlerinden azledilmişlerdir.¹²⁴ Ancak üçüncü kuşak Hanefîlerle mezhep toplumsal bir tabana sahip olmuştur. Bu kuşak da Hanefî kadılardan oluşmaktadır ancak onlar Mısır'da Hanefî fıkını öğreten ders halkaları oluşturmuşlardır. İşte Tahâvî bu üçüncü kuşak Hanefîler'in çalışmaları sonunda Hanefî mezhebine geçmiş ve ilk Mısır'lı (yerli) Hanefî olma özelliğini kazanmıştır. Tahâvî'nin hocalarından Bekkâr b. Kuteybe, Ebû Cafer Ahmed b. Ebû İmrân bu faaliyeti gerçekleştiren Hanefî âlimlerdendir. Bu şekilde Hanefîlik daha önceki dönemlerden farklı olarak Mısır'da kendine yer bulmuş ve mezhep kadılık faaliyetleri dışında ders halkalarıyla da yayılmaya başlamıştır. Tahâvî sayesinde Hanefîlik Mısır'da Irak'tan (merkez) bağımsız bir yapı kazanmıştır.¹²⁵

İmam Şafî'nin ömrünün sonlarında Mısır'a gelmesiyle (199/814) birlikte Mısır bu mezhebin merkezi haline gelmiştir. Bölgedeki ilmî hareketlilik hız kazanmıştır.¹²⁶ Şafî'nin Mısırlı öğrencileri Büveytî (ö. 231/846), Müzenî ve Rebî b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884),

¹²² Tomar, "Mısır" (İlim, Kültür ve Medeniyet), 29/575.

¹²³ İhsan Timör, *Tahâvî'nin Akîde Şerhlerinde İtikâdî Farklılaşmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 44-45.

¹²⁴ Bozbaş, *Mısır'da Fıkıh Tarihi*, 110-111.

¹²⁵ Timör, *Tahâvî'nin Akîde Şerhlerinde İtikâdî Farklılaşmalar*, 51-56.

¹²⁶ Tomar, "Mısır" (İlim, Kültür ve Medeniyet), 29/575.

mezhebin görüşlerini ileriki nesillere aktarmada önemli rol oynamışlardır. Şafîî, ders halkasını Büveytî'ye emanet etmiş, ondan sonra da Müzenî devam ettirmiş, mezhebin görüşlerinin geniş bir coğrafyaya yayılmasında ve Şafîî'nin fikhî birikiminin sonrakilere aktarılmasında etkili olmuştur.¹²⁷ Şafîî mezhebinin Mısır'a taşınması diğer mezheplerden farklı olmuştur. Mâlikî mezhebi İmam Mâlik'in talebeleri ile, Hanefî mezhebi ise bölgeye atanan kadılar ve müntesipleri kanalıyla Mısır'da tanınmıştır. Ancak Şafîî mezhebi bizzat mezhep imamının Mısır'a gelmesiyle Mısır'da yer edinmiştir.¹²⁸

Tahâvî'nin yaşadığı dönem, hadis sahasında tedvin faaliyetlerinin yapıldığı bir dönem olmuştur. Kütübü's-Sitte müellifleri Buhârî (256/869), Müslim (261/874), Ebû Dâvûd (275/889), Tirmizî (279/892), Nesâî (303/915) ve İbn Mâce (273/887) Tahâvî'nin çağdaşı olup hadislerini derlerken Mısır'ı da ziyaret etmişlerdir.

İlk dönemlerden itibaren Mısır'da kıraat ilmi de gelişmiş ve kıraat âlimleri yetişmiştir. Kıraat ilminin yanı sıra tasavvuf, tarih ve Arap dil ve edebiyatında da gelişmeler kaydedilmiştir. Bu ilmî hareketliliğe ve diğer bölgelerden Mısır'a ilmî yolculukların yapılmasına rağmen Mısır'ın siyâsî merkezlerin dışında kalması nedeniyle ilmî açıdan Hicaz, Suriye ve Irak'ın seviyesine ulaşmadığı görülmüştür.¹²⁹

Tolunoğulları ve onlardan sonra kurulan İhşitler döneminde Mısır, hadis ve fıkıh sahasında önemli gelişmelerin olduğu bir yer olmuştur. Bu dönemin önde gelen fakihleri arasında Tahâvî ile birlikte Rebî b. Süleyman el-Muradî, İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 344/955), Ebû Saîd İbn Yunus el-Mısırî (ö. 347/958) sayılabilir. Devlet otoritesinin zayıfladığı bu dönemde Mısır'da siyasî yapıya paralel şekilde bir ilim ve kültür ortamı oluşmuştur. Bunun yansıması olarak İbn Abdülhakem'in *Fütûhu Mısır*'ı ve Kindî'nin *Kitâbü'l-Vülât ve'l-Kudât*'ı gibi ilk bölgesel Mısır tarihleri yazılmıştır.¹³⁰

Mısır'daki bu ilmî hareketliliğin Tahâvî'nin yazdığı eserlerde de kendisini bariz bir şekilde hissettirdiği görülmektedir. O, Ehl-i Sünnet itikadını savunmak için “*el-Akîde*” isimli eserini kaleme almıştır. Hadis ilminde derinleşmiş, cerh-ta'lil, tahrir, nâsih-mensûh, rical ilmi, ihtilâfu'l-hadis ve mustalahu'l-hadis gibi alanlarda hâkimiyetine şahit olduğumuz “Şerhu müşkili'l-âsâr”, Şerhu meâni'l-âsâr ile “et-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ” isimli

¹²⁷ Bilal Aybakan, “Şafîî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/234.

¹²⁸ Bozbaş, *Mısır'da Fıkıh Tarihi*, 127-128.

¹²⁹ Tomar, “Mısır” (İlim, Kültür ve Medeniyet), 29/575.

¹³⁰ Tomar, “Mısır” (İlim, Kültür ve Medeniyet), 29/575.

eserlerini te'lif etmiştir. Fıkıh alanında da eserler veren Tahâvî, özellikle şurût ve hilâf ilminde yetkinliğini ispatlayan eserler kaleme almıştır. Hanefî mezhebinin Mısır'da yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır.¹³¹

İslam medreseleri hicrî beşinci asırda yaygın hale geldiği için Tahâvî zamanında henüz medreseler oluşmamıştı. Bu nedenle dersler daha çok camilerde oluşturulan ilim halkaları ile yapılıyordu. Amr b. As Camii ve Ahmed b. Tolun Camii bu merkezlerin başında gelmekteydi. Aynı zamanda vezirler ve âlimlerin evlerinde de ilim meclisleri oluşturuluyordu. 326 yılında Amr b. As Camii'nde Şafiî ve Mâlikîlerin 15, Hanefîler'in ise 3 ilim halkasının olduğundan bahsedilmektedir. Tahâvî, Amr b. As Camii'nde ders vermektedir.¹³²

Görüldüğü üzere Tahâvî'nin yaşadığı dönem Abbâsi idaresinin hâkim olduğu bir dönem olsa da iç karışıklıklar ve isyanlar nedeniyle Abbâsi otoritesinin zayıfladığı bir dönem olmuştur. Bununla birlikte Tahâvî'nin yaşadığı dönemin büyük bir kısmında Mısır'da hâkim olan Tolunoğulları sayesinde Mısır en parlak dönemini yaşamış, refah, ilim, irfan şehri haline gelmiştir. Bu durum Tahâvî'nin de gelişimine katkı sağlamıştır.

¹³¹ Atçı, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhalif Görüşleri*, 60.

¹³² Emrullah İşler, *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 24, aktaran. İsa Atçı, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhalif Görüşleri*, 61.

İKİNCİ BÖLÜM

TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR'INDA HANEFÎ İMAMLARA MUHALEFET ETTİĞİ MESELELER

Yukarıda da belirtildiği gibi bu bölümde Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr* isimli eserinde Hanefî imamlara muhalefet ettiği müstakil icthadları, kitaptaki sırasına göre incelenecektir:

2.1. TAHÂRET KİTABI

İslam dininde eti yenmeyen bazı evcil hayvanların sürekli insanların çevrelerinde bulunmalarından dolayı bu hayvanların artıkları ya da yenilen içilen bir şeye salyalarını bulaştırmaları sonucu o gıdanın yenilip yenilemeyeceği ihtilaflı bir konudur. Bu meselelerden birisi de ev kedilerinin artığıdır. Tahâvî bu konuyu “kedinin artığı” bâbında¹³³ incelemiştir. Şimdi Tahâvî'nin bu konu ile ilgili değerlendirmelerini aktararak konuya başlamak istiyoruz:

1.1.1. KEDİNİN ARTIĞI

Kedinin artığı ile ilgili mezhep içinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Şerhu Meâni'l-Âsâr'da Tahâvî, Ebu Hanife ile aynı kanaatte olduğunu ve kedinin artığının mekruh olduğunu belirtmiştir. İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in ise kedinin artığında bir beis görmediklerini ifade etmiştir.

Ancak mezhebin diğer kaynaklarında İmam Muhammed'in Ebu Hanife ile aynı kanaatte olduğu da aktarılmıştır. Buna göre Ebu Hanife ile İmam Muhammed kedi artığını tenzîhen mekruh kabul ederken, Tahâvî'nin kedi artığına tahrîmen mekruh dediği görülür.

1.1.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, kedinin artığı ile ilgili bâba kedinin artığında bir beis görmeyenlerin delilleri olan Ebu Katâde ve Hz. Aişe'den gelen rivayetler ile başlamıştır. Ebu Katâde abdest suyundan kedinin içmesine müsaade etmiş, bu durum kendisine sorulunca Resûlullah'ın (sav) şöyle

¹³³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/18.

buyurduğunu aktarmıştır: *أَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، أَنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ أَوْ الطَّوَافَاتِ* “O necis değildir. Çünkü o, sizin aranızda dolaşanlardandır.”¹³⁴

Hiz. Aişe’den, Resûlullah’ın (sav) abdest suyunu kediye yaklaştırdığı ve ardından ondan abdest aldığı¹³⁵ ve yine Hiz. Aişe’den Resûlullah (sav) ile birlikte kedinin artığı olan sudan guslettikleri rivayet edilmiştir.¹³⁶

Tahâvî’nin belirttiğine göre bu rivayetleri esas alanlar kedinin artığında bir beis görmezler. Bunlar arasında Ebu Yusuf ile İmam Muhammed de vardır. Ancak ona göre Ebu Katâde rivayetinde kedinin artığının necis olup olmamasına dair bir delil yoktur. Bu, Ebu Katâde’nin kendi yorumu olabilir. Resûlullah’ın (sav) kedinin çokça girip çıkan hayvanlardan olduğu şeklindeki ifadesinden kasıt ise “kedinin evlerde bulunması ve eşyalara sürtünmeleri ile avcılık ve koruyuculuk yapmak için bulundurulmalarında bir sakıncanın olmayacağı” ya da “evcil kediler sürekli sahiplerinin gözünün önünde olmaları ve yeme-içme gibi tüm hareketlerinin ev sahiplerince görülebileceği, dolayısıyla necis bir şey yedikten sonraki artıklarının yenmesinin caiz olamayacağı” şeklindeki bir kanaat sebebiyle olabilir. Tahâvî bu düşüncesini desteklemek için köpekle kıyas yapmıştır. Köpeğin de evlerde bulunmasında bir sakınca yoktur ama köpeğin artığı mekruhtur. Ebu Kâtade rivayetinde de kedinin insanların bulunduğu yere girip çıkmalarında bir sakınca olmamasına rağmen artığının mekruh olup olmamasına dair bir delil yoktur.¹³⁷

Tahâvî, daha sonra Hiz. Aişe rivayetlerini incelemiş ve bu rivayetlerin kedinin artığının mubahlığına delil olabileceğini ifade etmiştir. Bu nedenle de buna muhalefet eden rivayetlerin olup olmadığını araştırmıştır. Muhammed b. Sîrîn’in Ebu Hureyre’den naklettiği bir hadiste Resûlullah (sav) “kedinin yalayıp su içtiği kabın bir ya da iki kez yıkanması ile temizlenebileceğini” bildirmiştir.¹³⁸ Tahâvî bu hadisin muttasıl senetle geldiğini ve senet açısından Hiz. Aişe rivayetlerinden daha çok kabul edilebilir bir hadis olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹

¹³⁴ Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî Ebu Davud. *Sünen-ü Ebî Davud*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997, “Taharet”, 38; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Taharet”, 45, 1/18-19.

¹³⁵ Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *es-Sünen*, trc. Hüseyin Yıldız & Hasan Yıldız & Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 1/102; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Taharet”, 50, 1/19.

¹³⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, trs.), “Taharet”, 32; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Taharet”, 47, 1/19.

¹³⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1: 19.

¹³⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 1/ 104, (201. Hadis); Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Taharet”, 51, 1: 19.

¹³⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1: 20.

Bununla birlikte Ebu Hureyre'den mevkuf olarak "kap, köpekten dolayı yıkandığı gibi kediden dolayı da yıkanır" rivayeti gelmiştir.¹⁴⁰

Tahâvî bundan başka sahabe ve tabiûndan da benzer rivayetler nakletmiştir. İbn Ömer'den, merkebin, köpeğin ve kedinin artığı olan sudan abdest almayın,¹⁴¹ el-Hasen ve Said b. Müseyyeb'ten kedinin yaladığı kap hakkında onlardan birisinin bir defa, diğerinin iki defa yıkanır dediği¹⁴², Ebu Katâde'den el-Hasen ve Said b. Müseyyeb, kedinin yaladığı kabın üç defa yıkanmasını söylediler¹⁴³ şeklindeki rivayetleri de kendi görüşüne delil olarak zikretmiştir. Başka bir rivayette Yahya b. Said de domuz, köpek ve kedinin artığıyla abdest alınamayacağını belirtmiştir.¹⁴⁴

Tahâvî bu rivayetlerin sahih nazarı (aklî düşünme) pekiştirdiğini ifade etmiştir. Ona göre aklî düşünme açısından hayvanların artıklarının hükmü, etlerinin hükmü ile aynı olmalıdır. Tahâvî, bu düşünceden hareketle etleri ve ona bağlı olarak artıkların hükmünü dört başlıkta incelemiştir:

1- Temiz ve yenilebilen etler: Bunlar koyun, inek ve deve etleri olup bunların etleri yendiği için necis olmayan bölgelerinin değdiği artıkları da temizdir.

2- Temiz olmakla birlikte yenilemeyen etler: İnsan eti ya da bedeni temiz olduğu için insan bedeninde necaset taşımayan uzuvların değdiği artıkları da temizdir.

3- Haram olan etler: Bunlar domuz ve köpek etleridir. Bunların etleri her türlü haram olduğundan etlerinin değdiği artıkları da haramdır.

Bu türlerin hepsinde artıklarının hükmü etlerinin hükmüyle aynıdır.

4- Yenilmesi nehyedilmiş ve sünnet ile yasak kılınmış etler: Ehlî eşek ve azı dişli yırtıcıların etleri bu türdendir. Buna göre kediler de bu gruba girer ve bunların hükmü de etlerinin hükmüyle aynı olmalıdır. Bu durumda kedinin etinin mekruh olması artığını da mekruh kılar. Çünkü mekruh olan etin temas ettiği artık da mekruh olmalıdır. Tahâvî bu şekilde ulaştığı kerâhat hükmünün Ebu Hanife'nin de görüşü olduğunu belirterek bâbı bitirmiştir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Taharet", 54, 1: 20.

¹⁴¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Taharet", 57, 1: 20.

¹⁴² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Taharet", 59, 1: 20.

¹⁴³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Taharet", 60, 1: 20.

¹⁴⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Taharet", 62, 1: 21.

¹⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/21.

1.1.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Her ne kadar Tahâvî, Meâni'l-âsâr'da Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in aynı kanaatte olduğunu ve kedinin artığında bir sakınca görmediklerini ifade etse de mezhebin muteber kaynaklarında İmam Muhammed'in Ebû Hanife ile aynı kanaatte olduğu ve kedinin artığını kerih gördüğü bilgisine rastladık.¹⁴⁶

Tahâvî'nin İhtilâfu'l-fukahâ adlı eserinin muhtasarında Ebû Hanife ile İmam Muhammed'in kedi artığını kerih gördüğü, Ebû Yusuf'un ise bunda bir sakınca görmediği zikredilmiştir.¹⁴⁷

İmam Muhammed, el-Asl'da kedinin artığı olan suyla abdest almaktansa başka bir su ile abdest almayı isterim demiştir. Ama artık suyla abdest alıp namaz kılan kişinin namazını da “tamam olur” diyerek geçerli saymıştır.¹⁴⁸

Serahsî'nin bildirdiğine göre Câmiu's-sağîr'de kedi artığının mekruh olduğu ve bu görüşün Ebû Hanife ile İmam Muhammed'in görüşü olduğu aktarılmıştır. Ebû Yusuf ise Hz. Aişe'den gelen “Resûlullah'ın (sav) abdest alacağı suyu içmesi için kediye yaklaştırıp ardından o suyla abdest aldığı”¹⁴⁹ rivayeti esas almıştır. Buna göre kedinin artığı temizdir ve temizleyicidir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in mekruh hükmüne ulaşmalarında ise İbn Ömer, Hz. Aişe ve Ebû Hureyre rivayetleri etkili olmuştur. Onlara göre Ebû Yusuf'un delil olarak aldığı Hz. Aişe rivayeti kedi artığının temiz olduğuna işaret eder. Bir rivayette Resûlullah (sav) “kedinin yalamış olduğu kap bir defa yıkanır”¹⁵⁰ buyurmuştur. Bu rivayet kedinin artığının mekruh olduğuna dalalet eder. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği Resûlullah'ın “kedi yırtıcı hayvanlardandır”¹⁵¹ buyurduğu hadis ise kedinin etinin yenmeyeceğine ve artığının da necis olduğuna dalalet eder. Ebû Hanife ile İmam Muhammed, Hz. Aişe rivayetindeki temiz

¹⁴⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012), 1/22; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 58; Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Selh es-Serahsî, *el-Mebcut*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1398/1978), 1/51; Burhaneddin Ali b. Ebîbekir Merğînâni, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tamir & Hafız Âşur Hafız. nşr. Abdulkadir Mahmud el-Bekâr (Kahire: Dâru's-Selam, 1437/2016), 1/55.

¹⁴⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslamiyye, 1417/1996), 1/119.

¹⁴⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/22.

¹⁴⁹ Dârekutnî, *Sünen*, 1/ 102.(194. Hadis)

¹⁵⁰ Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahih (Sünen-i Tirmizî)*, thk. Abdulvehhab Abdullatif (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), “Tahâret”, 68.

¹⁵¹ Dârekutnî, *Sünen*, 1/96 (176. Hadis)

olma hükmü ile Ebû Hureyre rivayetindeki necis olma hükmünün ikisiyle de amel ederek kedi artığının mekruh olduğu kanaatine varmışlardır.¹⁵²

Esasen etlerinin haram oluşu artıklarını da necis kılmalıdır, fakat Ebû Katâde hadisi gereği insanlarla iç içe olmalarından dolayı sakınılması mümkün olmadığından kerâhat ile hüküm vermişlerdir.¹⁵³

Kerhî'nin (340/952) belirttiğine göre kedi necis değildir ancak kedi artığının mekruh olmasının nedeni suya dokunmadan önce leş gibi necis bir şey yemiş olma ihtimalinden dolayıdır. Bu durumda kedi artığı tenzihen mekruh olur.¹⁵⁴ Aynı şekilde Kerhî'nin bildirdiğine göre Ebû Hanife kedi salyasını aslen necis saymamaktadır. Kedi bir fare yedikten hemen sonra suyu içerse su necis olur; ancak bir süre bekledikten sonra içerse necis olmaz. Kedi necis bir şey yemiş dahi olsa salyası bir süre sonra tekrar temiz hale gelecektir. Ancak ağızda necaset bulunma şüphesi olduğundan artığı mekruhtur.¹⁵⁵

Haddâd (800/1398), Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in kedi artığı konusunda tenzihen mekruh, Tahâvî'nin ise tahrîmen mekruh hükmünü verdiklerini aktarmıştır. Ebû Hanife ve İmam Muhammed kedi artığından başka su varsa onunla abdest almayı mekruh gördükleri, başka su yoksa mekruh olmayacağını belirtmişlerdir.¹⁵⁶

Serahsî de aynı şekilde Tahâvî'ye atıfta bulunmuş ve Tahâvî'nin, kedinin eti haram olduğundan artığının da mekruh olması gerektiğini söylediğini, bu durumda kerâhatin tahrîmî olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷

Kâsânî, “kedinin değdiği kabın bir kez yıkanması gerektiği” rivayetinden hareketle burada iki yönlü bir kerâhatin olacağını, bunlardan birisinin Tahâvî'nin benimsediği görüş olduğunu söylemiştir. Buna göre kedinin etinin haram olmasından dolayı artığı da necis olmalı iken evlerde dolaşanlardan olmasından dolayı artığının necis olma hükmü düşmüş ve kerih kabul edilmiştir. İkinci kerâhat ise Kerhî'nin belirttiği şekilde kedinin artığının aslında necis olmadığı ancak necis bir şey yemiş olmasından dolayı ağıza necaset bulaşmış olması şüphesinden kaynaklanan kerahattir. Bu şüphe artığını mekruh kılmıştır.¹⁵⁸

¹⁵² Serahsî, *el-Mebcut*, 1/51

¹⁵³ Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-muhtar*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2009), 1/22.

¹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/51.

¹⁵⁵ Alaaddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1982), 1/65.

¹⁵⁶ Ebu Bekir b. Ali Haddâd, *Cevheratu'n-neyyira*, thk. Said Bektaş (Ürdün: Arvika, 1436/2015), 1/186.

¹⁵⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/51

¹⁵⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/64-65.

İmam Şafî, kedinin artığında bir beis görmemiştir. O bu konuda Ebû Katâde hadisiyle amel etmiştir.¹⁵⁹

1.1.1.3. Değerlendirme

Kedinin etine kıyasla artığının da aynı hükümde olacağı ve böylece hükmün mekruh olacağı konusunda Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Tahâvî arasında görüş birliği olsa da ihtilaf, kerahetin "tenzîhî" ya da "tahrîmî" oluşunda ortaya çıkmaktadır.

Ebû Katâde hadisi Hanefî imamlar tarafından kedi artığının temiz olup olmamasına delil olarak kabul edilmişken Tahâvî, bu hadisin kedi artığına dair herhangi bir hüküm ifade edip etmediğine dair kesin bir delil olmadığını, bunun Ebû Katâde tarafından bu manada yorumlanmış olacağını söyleyerek bu konuda bu hadisi delil olarak kullanmamıştır. Bu nedenle kedi artığına hüküm verirken de kediden sakınmanın mümkün olmayacağı şeklinde bir düşünceden hareket etmemiştir.

Hanefî imamlardan Ebû Yusuf, hadisin zahiriyle doğrudan amel edip kedi artığında hiçbir sakınca görmemiştir. Ebû Hanife ile İmam Muhammed ise Ebû Katâde ve Hz. Aişe rivayetleriyle birlikte Ebû Hureyre'nin kedinin değdiği kabın yıkanması gerektiği ve vahşi hayvanlardan olduğu rivayetlerinden hareketle her bir rivayeti delil olarak esas almış ve kedi artığı hükmüne mekruh demişlerdir. Ebû Hanife'nin kedinin salyasının aslen necis olmayıp ağzına necaset bulaşmış olabileceğinden dolayı suyu pisleteceği düşüncesinden hareketle buradaki kerahatin tenzîhî olduğu ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan kıyas, vahşi hayvanlardan sayılması, etinin haram olmasını ve bu etten süzülen salyanın değdiği artığın da haram olmasını gerektirirken Ebû Hanife ile İmam Muhammed, sakınılması mümkün olmayacağından dolayı zorluğu gidermek için Ebû Katâde hadisini delil alarak haramlık hükmünü hafifletip istihsânen hüküm vermişlerdir. Buna göre kedinin artığı tenzîhî mekruhtur. İmam Muhammed'in başka su varken kedi artığı olan suyla abdest almayacağını söylemesi de kerahatin tenzîhî olduğunu göstermektedir.

Tahâvî ise etlerinin hükmünün artıklarının hükmüyle aynı olacağı ilkesini esas almış ve kedinin etinin haram olmasından dolayı artığının da mekruh olacağını belirtmiştir. Bu durumda burada kastedilen kerâhat tahrîmî olmalıdır. Hatta Tahâvî buradaki kerâhat ifadesiyle haramlığı da kastetmiş olabilir. Çünkü Tahâvî yukarıda belirttiğimiz şekilde kediye köpeğe kıyas etmiş ve

¹⁵⁹ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalip (Mensure: Dâru'l-Vefa, 1422/2001), 2/23-24.

köpeğin evlerde bulunmasının mubah oluşu artığının mubah oluşuna delil değildir, bilakis evlerde bulunmasında sakınca olmamasına rağmen artığı mekruhtur diyerek muhtemelen buradaki mekruh kavramıyla köpeğin artığının haramlığını kastetmiştir. Aynı şekilde kedinin artığı konusunda da kedinin etinin haramlığı artığını da haram kılar diye düşünmüş ancak buradaki haramlığı kerâhat kavramıyla ifade etmiş olabileceği kanaatindeyiz.

Kâsânî'nin kedinin insanların aralarında dolaşanlardan (**tavvâf** طَوَّاف) olması nedeniyle Tahâvî'nin haramlık hükmünü düşürüp kerâhat hükmünde karar kıldığını belirttiği açıklama ise Tahâvî'nin Meâni'l-âsâr'daki yaptığı açıklamayla örtüşmemektedir. Çünkü Tahâvî, kedinin tavvâf olmasından dolayı sakınılması mümkün olmadığı için necis değildir şeklindeki Ebû Katâde rivayetini farklı bir manada değerlendirmiştir. Ona göre bu hadiste kedinin eşyalara ve insanlara temas etmesi vurgulanmış, kedinin artığına dair bir şey söylenmemiştir. Hadisi kedinin artığına hamletmek Ebû Katâde'nin şahsî görüşü olabilir diyerek bu hadis ile hüküm vermemiştir.

Tahâvî, kedinin artığına tahrîmen mekruh diyerek, bunda bir sakınca görmeyen İmam Şafîî'den de farklı düşünmüş ve görüşlerini incelediğimiz âlimler içinde bu konudaki en yasaklayıcı hükmü veren âlim olduğu görülmüştür.

Diğer taraftan Hz. Aişe rivayetinden hareketle Resûlullah'ın (sav) mekruh olan bir fiili nasıl işlemiş olabileceği sorusu aklımıza gelmiştir. Burada da Ebû Yusuf'un da delil olarak aldığı bu olay canavarların etinin haram kılınmasından önceki zamana hamledilmiştir.¹⁶⁰ Kanaatimizce Resûlullah (sav) sahabeye bir şeyler öğretirken ya da Ebû Hanife'den gelen görüş doğrultusunda kedinin ağzında necaset olmadığından emin olduğu için böyle davranmış olabilir.

Bununla birlikte kediler evcil ve vahşi olmak üzere iki çeşittir. Meseleye bu açıdan baktığımızda da aslında hadisler arasında teâruz gibi görünen durum ortadan kalkabilir. Her ne kadar klasik kaynaklarda tespit edemesek de Irak coğrafyasında kedigiller grubuna dâhil hayvanlardan vahşi olanların/evcil olmayanların artıkları mekruh iken evcil olanların artıklarında bir sakınca olmadığı şeklinde de bir yorum yapılabilir. Dolayısıyla Resûlullah (sav)'ın artığıyla abdest aldığı kedinin de evcil ve ağzında necaset olmadığından emin olduğu bir kedi olduğu düşünülebilir.

¹⁶⁰ Merğînâni, *el-Hidâye*, 1/56.

2.2. NAMAZ KİTABI

Şerhu meâni'l-âsâr'ın namaz kitabında Tahâvî'nin namazdaki ka'deler ile teşehhüdün hükmü, selam vermenin hükmü, sabah namazının efdal vakti ve ikindi namazının son vakti gibi meselelerde Hanefî imamlara muhalefet ettiği tespit edilmiştir. Bu başlıkta ihtilaflı olan bu meselelerin taraflar açısından nasıl değerlendirildiğini ele alacağız.

2.2.1. NAMAZDAKİ İLK VE SON OTURUŞ İLE TEŞEHHÜDÜN HÜKMÜ

Tahâvî, “*Namazda Selam Vermek Namazın Farzlarından Mıdır, Sünnetlerinden Midir?*” bâbında¹⁶¹ namazların ilk ve son oturuşu ile tahiyyat okumanın hükmünü incelemiştir.

Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed namazların ilk oturuşunun vacip, son oturuşunun farz olduğu kanaatindeyken, Tahâvî, ilk ve son oturuşun sünnet olduğu görüşündedir. Yine namazların ka'delerinde tahiyyat okumak da Hanefî imamlara göre vacipken, Tahâvî buna da sünnet diyerek imamlara muhalefet etmiştir.

2.2.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî namazın sonundaki oturuş ve teşehhüdle ilgili iki görüş nakletmiştir. Bunlardan birinci görüşe göre kişinin teşehhüd miktarı oturmasıyla namaz tamam olur. Diğer görüş sahiplerine göre ise kişi, namazın son secdesinden başını kaldırdığı takdirde teşehhüd getirmese ve selam vermese de namazı tamam olur.¹⁶²

Namazın son secdesinden başını kaldırdığında namaz tamam olur diyenler Abdullah b. Amr'dan gelen bir rivayeti esas almışlardır. Bu rivayette Resûlullah (sav), “Kişinin başını son secdeden kaldırması halinde abdestini bozacak bir hal olursa namazı tam olarak bitmiş olur” buyurmuşlardır.¹⁶³

Tahâvî bu hadisin ihtilaflı olduğunu söyleyerek bundan farklı bir şekilde gelen rivayeti de nakletmiştir. Buna göre Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “İmam namazı bitirip oturursa ve kendisi ya da onunla birlikte namazı tamamlayanlardan birisinin selam vermeden önce namazını bozacak bir hal olursa namazı tamamdır, tekrar kılmasın”.¹⁶⁴

¹⁶¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/273.

¹⁶² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/273.

¹⁶³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1636, 1/274.

¹⁶⁴ Ebu Davud, “Salat”, 74; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1638, 1/274.

Tahâvî, yine aynı hadisin başka bir lafızla da rivayet edildiğini belirtmiştir. Bu rivayette ise Resûlullah (sav), “namaz kılan kişi namazının sonundan (son secdeden) başını kaldırıp, teşehhüdünü yapıp bitirir, sonra da namazı bozacak bir durum olursa namazı tamamlanmıştır, tekrar kılmasın” buyurmuştur.¹⁶⁵

Tahâvî, bundan sonra namazın sonunda teşehhüd miktarı kadar oturmadıkça namaz tamam olmaz diyenlerin delillerini sıralamıştır. Abdullah İbn Mesud’dan gelen bir rivayette Resûlullah (sav) onun elini tutmuş ve teşehhüdü öğretmiştir. Sonra da “bunu yaptığın ya da bitirdiğin takdirde namazın tamamlanmış olur. Artık kalkmak istersen kalk, oturmak istersen otur” buyurmuştur.¹⁶⁶

Namazın sonunda teşehhüd miktarı oturmadıkça namaz tamam olmaz diyenler, “teşehhüd namazın sona ermesidir, selam onun sona erdiğinin habercisidir” şeklindeki Abdullah İbn Mesud’un sözünü de delil olarak almışlardır.¹⁶⁷

Tahâvî’ye göre bütün bu rivayetlerin taşıdığı anlam, “teşehhüd miktarı oturmadıkça namaz olmaz” diyenlerin görüşünün doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bütün bu rivayetlerde Abdullah İbn Mesud’un aktardığı Resûlullah’ın (sav) onun elini tutup ona tahiyyât duasını öğrettiği ve “bunu yaptıktan sonra ister otur ister kalk” şeklindeki rivayetin en sağlam rivayet olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸

Tahâvî bundan sonra kıyasa dönmüş ve namazın ilk oturuşu ve bundaki zikrin, namazın esaslarından olmadığını, aksine sünnet olduğunda ittifak olduğunu belirterek son oturuşun ve bundaki zikrin de sünnet olması gerektiğini ifade etmiştir. Tahâvî bunu namazın rükû, secde, kıyam gibi rükunlarının her rekâtta farz olduğuna kıyas ederek bir namazın bütün ka’delerinin ve burada okunan zikrin de aynı hükümde olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁹

Namazın son oturuşunun farz olduğunu düşünenler ise akıl yürütmeye sünnet olduğunu düşünenlere karşı delil getirmişlerdir. Onlara göre namazın ilk oturuşunu yapmayıp ayağa kalkın birisine, ayağa kalkmayı tamamlamışsa kıyama devam etmesi söylenir. Bu kişiye tekrar oturmaya dönmesi emredilmez. Ama son oturuşu yapmayan kimseye ayağa kalkışını tamamlamışsa bile geri dönüp oturması emredilir. Bu durum namazın ilk oturuşunun farz olmadığını ama son oturuşun farz olduğunu gösterir. Namazın son oturuşunun farz olduğunu

¹⁶⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 1640, 1/275.

¹⁶⁶ Ebu Davud, “Salat”, 182; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 1641, 1/275.

¹⁶⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 1644, 1/275.

¹⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/276.

¹⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/276.

düşünen bu kimseler bu durumu namazın secdesiyle kıyas etmişlerdir. Buna göre namazın secdesini yapmadan ayağa kalkan kimseye tekrar secdeye dönmesi emredilir. Çünkü farz olan bir fiili ihlal söz konusu olmuştur. İşte son oturuş da bunun gibidir. Eğer bu farz olmasaydı ilk oturuşu ihlal edene geri dönmesi emredilmediği gibi son oturuşu terk edene de geri dönmesi emredilmezdi,¹⁷⁰ demektirler.

Tahâvî asıl kıyasın namazın sonunda oturmanın sünnet olduğunu söyleyenlerin yaptığı kıyas olduğunu ifade etmiştir. Bunlara göre ilk oturuşu yapmayıp ayağa kalkan ve bu ayağa kalkışı tamamlayan kişiden kıyama devam etmesi istenir. Çünkü bu kişi farz olmayan bir fiilden (ilk oturuş) farz olan bir fiile (kıyam) başlamıştır. Bu nedenle o kişiye farzı bırakıp farz olmayana dönmesi emredilmez. Ama kıyama tamamlamamış ise geri dönmesi emredilir. Çünkü bu durumda kişi henüz farza başlamamıştır. Bundan dolayı sünnet ya da farz olmayan bir işi bırakıp sünnete yani ka'deye dönmesi emredilir. Kişiye ancak sünnet olan bir işten farza dönmesi emredilir. Son oturuşu yapmayıp ayağa kalkan kimseye de -fazladan bir rekât ekleyecektir ki bu aslında namazdan olmayan bir şeydir- geri sünnete yani ka'deye dönmesi emredilir.

Tahâvî bu şekilde son oturuşa geri dönülmesinin nedeninin diğer görüş sahiplerinin benimsediği gibi son oturuşun farz olmasından dolayı değil, kişinin fazladan bir rekât ekleyerek ayağa kalktığına namazın bir farzına başlamış olmayacağından dolayı oturuşa geri dönmesi istenir diyerek Hanefî imamlara muhalefet etmiştir. Hanefî imamların namazın sonunda teşehhüd miktarı oturulmasını namazın esaslarından saydıklarını ve bu konudaki nassı esas aldıklarını belirtmiştir.¹⁷¹

2.2.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Merğînânî, *el-Hidâye*'sinde Hanefîlerin namazın her oturuşunda İmam Şafii'nin hilafına teşehhüd okumayı vacip kabul ettiklerini belirtmiştir. İmam Şafii ise son teşehhüde farz demiştir. Delili ise Resûlullah'ın (sav) İbn Mesud'a teşehhüdden sonra dilerse kalk dilerse otur diye buyurmasıdır.¹⁷²

Kıyasa göre aslında tahiyyat, zikir kabilinden olduğu için sünnet hükmünde olmalıdır ve bunu yerine getirmemek namazda önemli bir eksiklik meydana getirmez. Çünkü namazlar zikirlerin değil eylemlerin üzerine kurulmuştur. Resûlullah (sav) eylemlerdeki eksiklikten

¹⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/276.

¹⁷¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/276-277.

¹⁷² Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/134.

dolayı sehiv secdesi yapmıştır. Ancak tahiyyat duası da tıpkı vitrin kunut duaları ya da bayram namazı tekbirleri gibi namaza izafe edilmiş ve namazın teşehhüdü denilmiştir. Böyle olunca da bunların terki namazda da eksiklik meydana getirir. Bu durumda namazların ka'delerinde tahiyyat okumak istihsânen vacip olmuştur.¹⁷³

Hanefî imamlar Tahâvî'nin de belirttiği gibi ilk oturuşun farz olmadığını bilakis vacip olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre ilk oturuşu yapmayan kimseye ka'deye dönmesinin emredilmemesi ilk oturuşun farz olmadığını gösterir. Aynı şekilde Resûlullah da ilk oturuşu unutmuş ancak uyarılmasına rağmen geri dönmemiştir. Bu durumda ilk oturuş farz değildir ama Resûlullah (sav) bu eylemi pek de ihmal etmediği için vacip olarak değerlendirmişlerdir. Yani ilk oturuşun vücûbu fiilî sünnetle bilinmektedir.¹⁷⁴

Hanefî imamlar ilk oturuşu vacip kabul ederken son oturuşa farz demişlerdir. Bunlara göre son oturuşu yapmadan beşinci rekâta kalkan kişi, farz olanı bitirmeden nafileye başlamıştır ve o kişiden beşinci rekâtın secdesine ulaşmadıysa geri dönüp namazı tamamlaması istenir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre bu kişi beşinci rekâtı tamamladıysa ona bir rekât daha ekleyerek namazın tamamını nafileye dönüştürür ve farz olan namazı yeniden kılar. Bu imamlara göre nafile namazların iki rekâtında bir oturuşu terk etmekle namaz bozulmaz. İmam Muhammed'e göre bu kimsenin namazı bozulmuştur. Çünkü namazlar sadece bir yönlüdür.¹⁷⁵ İmam Muhammed ve Züfer dört rekâtlı nafilelerin ilk oturuşlarını da farz kabul etmişlerdir.¹⁷⁶ Buna göre nafilelerde her iki rekâtta bir oturuşlar farz olduğu için bunun terki namazı bozar. Ebû Hanife ile İmam Ebû Yusuf ise son oturuşun terki farz namazı bozar ama namaz nafileye dönüşür diyerek nafilelerde her iki rekâtta bir oturmayı terketmenin namazı bozmayacağı kanaatinde olduklarını ortaya koymuşlardır.¹⁷⁷

Mevsilî (683/1284), Tahâvî'ye atıf yaparak ilk oturuş ve tahiyyat okumanın Tahâvî ve Kerhî'ye göre sünnet olduğunu bildirmiştir. Fakat bunların vacip olduğu da söylenmiştir. İmam Muhammed'e göre bunların terki sehiv secdesini gerektirir ve sehiv secdesi de ancak bir vacibin terkinde yapılır diyerek vacip olan görüşün daha sahih olduğunu belirtmiştir. Son oturuş farz, bundaki zikir ise vaciptir. Namazın tamamlanması tahiyyat okumaya değil son ka'dede oturma

¹⁷³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/220

¹⁷⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/163.

¹⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/227

¹⁷⁶ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyh Zâde Dâmad Efendi, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/132-133.

¹⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/226-227.

şartına bağlanmıştır. Bu nedenle de tahiyyat okuyacak süre kadar oturmak farzdır ve böylece namaz tamam olur.¹⁷⁸

2.2.1.3. Değerlendirme

Tahâvî, rivayetler açısından bakıldığında İbn Mesud'dan gelen Resûlullah'ın (sav) onun elini tutarak ona teşehhüdü öğretmesi ve bundan sonra dilerse kalk dilerse otur buyurduğu şeklindeki İbn Mesud rivayetinin gelen rivayetler içinde en kabul edilebilir rivayet olduğunu belirtmiştir. Ancak kendisi bu rivayetleri bırakıp kıyasa dönmüş ve ilk oturuş ile ondaki zikirlerin ittifakla sünnet olduğunu söyleyerek son oturuş ve ondaki zikrin de sünnet olması gerektiğini ifade etmiştir.

Namazların ilk oturuşu Hanefî imamlara göre vaciptir. Bunda etkili olan ilk oturuşu yapmayan kişinin geri dönmesinin istenmemesi olmuştur. Ancak fiilî sünnette terki görülmediği için hükmü vaciptir demişlerdir.

Hanefî imamlar son oturuşun farz olduğunu kabul etmiş ve İbn Mesud rivayetini delil almışlardır. Buna göre teşehhüd miktarı son oturuş gerçekleşmedikçe namaz tamam olmayacaktır. Bunlar aynı zamanda ilk oturuşu yapmadan kıyama kalkan kişinin geri dönmesinin istenmemesine rağmen, son oturuşu yapmayıp fazladan bir rekâta kalkan kişiye geri dönmesinin emredilmesi namazın son oturuşunun farz olduğunu gösterir diyerek yaptıkları kıyasla da son oturuşun farz olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Tahâvî bu kıyasın doğru olmadığını belirtmiş ve asıl kıyasa göre kişiye geri dönmesinin emredilmesinin nedeni namazın sünneti ya da farzı olmayan fazladan bir rekâtı namaza sokmasından dolayıdır demiştir. Bu durumda kişiye sünnet olan oturuşa dönmesi emredilir.

İki tarafta namazın sonunda oturmayıp ayağa kalkan kişiye geri oturmasının emredilmesini değerlendirmişler ve bunu farklı yorumlayarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Hanefî imamlara göre ka'delerde tahiyyat okumak namazlardaki zikirlerin sünnet olduğuna kıyasla sünnet olmalı iken tahiyyat okumanın namaza izafe edilerek namazın teşehhüdü diye kullanılması, hükmünü istihsânen vacip kılmıştır. Tahâvî ise burada kıyasda kalmış ve zikir kâbilinden olduğu için tahiyyatı sünnet kabul etmiştir.

Tahâvî'nin ilk oturuş ve ondaki zikrin ittifakla sünnet olduğunu söylemesi bizde soru işaretlerine sebep olmuştur. Ancak kaynaklara baktığımızda mezhep içinde sünnet ile vacip

¹⁷⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/58.

kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. İlk oturuşa sünnet diyenler aslında fiilin vücûbunun sünnetle sabit olmasından dolayı ya da sünnet-i müekkedeyi vacip gibi görmelerinden dolayı vacip yerine sünnet kavramını kullanmışlardır.¹⁷⁹

Hidâye’de de bu duruma değinilmiş ve namazın altı farzı dışındaki fiillerin sünnet olduğu ifade edilmiştir. Aslında ilk oturuş, teşehhüd okumak, kunut duaları gibi terki halinde sehiv secdesi gerektiren birtakım vacipler olsa da bunların hepsine Kudûrî’ye uyularak sünnet denildiği ve böyle denmesinin sebebinin ise bu fiillerin sünnetle sabit olmasından kaynaklandığı belirtilmiştir.¹⁸⁰

Bu durumda Hanefîler arasındaki sünnet-vacip kavramlarının birbirinin yerine kullanılmasının bir kavram karmaşası olduğu, aslında hüküm konusunda aynı şeyi düşündüklerini söyleyebiliriz.

Ancak Tahâvî için aynı şeyi söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Tahâvî eğer vacip yerine sünneti kullanmış bile olsa son oturuşa da aynı hükmü vereceğinden yine ihtilaf çıkacaktır. Bu sefer de son oturuşa vacip demesi gerekecek ve Hanefî imamlara ihtilaf ortadan kalkmayacaktır. Diğer taraftan Tahâvî’nin ilk oturuştaki zikrin sünnet olmasındaki ittifaktan kastının Hanefî imamların istihsana dönmeden önce kıyasın namazdaki zikirlerin sünnet olması gerektiğini belirttikleri manada bir ittifaktan bahsetmiş olabileceği izlenimi vermektedir.

2.2.2. NAMAZDA SELAM VERMENİN HÜKMÜ

Tahâvî “*Namazda Selam Vermek Namazın Farzlarından mıdır, Sünnetlerinden midir?*” bâbında¹⁸¹ namazda selam vermenin hükmünü incelemiştir. Buna göre Tahâvî namazın sonunda selam vermenin sünnet olduğunu belirtirken, Hanefî imamlar vacip olduğunu ifade etmişlerdir.

2.2.2.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, Hz. Ali’nin Resûlullah’tan (sav) rivayet ettiği “namazın anahtarının abdest, ihramının (namaz dışındaki şeylerin haram oluşu) tekbir ve helal kılınmasının (namaz dışındaki diğer fiillerin işlenmesinin helal oluşu) selam vermek”¹⁸² olduğu şeklindeki rivayete dayanarak

¹⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu ’s-sanâi*, 1/163.

¹⁸⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/113.

¹⁸¹ Tahâvî, *Şerhu meâni ’l-âsâr*, 1/273.

¹⁸² Ebu Davud, “Salat”, 74; Tahâvî, *Şerhu meâni ’l-âsâr*, “Salat”, 1634, 1/273.

bir grubun namazda selamın farz olduğu, yani selam vermeden namazdan çıkmadıkça namazın tamam olmayacağı kanaatinde olduklarını aktarmıştır.¹⁸³

Bunlara muhalefet eden iki gruptan birincisi ise teşehhüd miktarı oturduğu takdirde selam vermese de namaz tamam olur derken, ikinci grup başını secdeden kaldırdığı takdirde selam vermese de namaz tamam olur demiştir.¹⁸⁴ Bu görüş sahiplerinin delilleri önceki başlıkta incelenmiş ve bunların görüşleri daha ziyade teşehhüd ile son oturuş konularında şekillenmişti.

Selam vermeden namazdan çıkmanın caiz olmadığını düşünenler, Hz. Ali'nin rivayetindeki “helal kılınması selam iledir” ifadesinin bunu gerektirdiğini belirtmişlerdir. Ancak diğer görüş sahipleri “onun helal kılınması selam iledir” sözünün sadece Hz. Ali'den rivayet edilmiş olduğunu ve onun bu konuyla ilgili olarak başka bir rivayetinin de olduğunu belirterek bunlara karşı çıkmışlardır. Tahâvî, Hz. Ali'nin “kişi, başını namazın son secdesinden kaldırdığında namazı tamam olur”¹⁸⁵ sözünü aktarmış ve Hz. Ali'den gelen bu iki farklı rivayeti şu şekilde bir araya getirmiştir: Hz. Ali, Resûlullah'ın (sav) “namazın helal kılınması selam iledir” sözünü Resûlullah'tan (sav) rivayet etmesine rağmen ona göre bu söz, selamın namazın olmazsa olmazlarından olduğunu ifade etmiyordu. Namaz selamdan önce tamam oluyordu. Selam ise namazın bittiğini gösteren bir tamamlamaydı.¹⁸⁶

Tahâvî, Hz. Ali'den gelen hadis gereği, namaz, tekbirle haram oluyorsa ve tekbir namaza başlamanın gereğiye, selam ile helal olması da namazdan ancak selamla çıkmanın gereğidir diyenlere nikâh-talak örneğiyle bir cevap vermiştir. Tahâvî bu durumu şu şekilde açıklar: Nikâhın gerçekleşmesi için birtakım şartlar vardır. Mesela iddet içerisinde olan bir kadın nikâhlanamaz. Nikâh akdi yapılsa bile nikâh hükümleri doğmaz. Aynı şekilde talakın da günah olmayacak şekilde kadının temizlik halinde olması, üç talakın bir arada değil de ayrı ayrı kullanılması gibi birtakım şartları vardır. Ancak kişi, bu durumlarda da karısını boşasa, bu onun için bağlayıcı olur. Bu şekilde kişi helal olmayan yollarla, sahih olan nikâhının dışına çıkmıştır.¹⁸⁷ Tahâvî bu şekilde nikâh-talak örneğini namaza kıyas etmiş ve namazın da böyle olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bir şeye ancak kendisi ile girilmesi gereken yerden girmek gerekir ama o şeyden kendisi ile çıkılması emrolunan yerden de başka yerden de

¹⁸³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/273.

¹⁸⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/273.

¹⁸⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1635, 1/273

¹⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/273.

¹⁸⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/273-274.

çıkılabilir. Yani namaza ancak tekbirle girilebilir ama namazdan selam ile çıkılabileceği gibi başka bir eylemle de çıkılabilir.¹⁸⁸

Bir rivayette Resûlullah (sav)’ın öğle namazını kılarken selam vermeden beşinci rekâta kalktığı kendisine söylenince hemen oturmuş ve iki secde yaparak selam verdiği¹⁸⁹ aktarılmıştır. Tahâvî, bu rivayette selam vermeden namazın tamam olacağına ya da selam vermemenin namazı bozmayacağına delil vardır demiştir. Buna göre Resûlullah (sav), selam vermeden bir rekât daha kılmış ama bu yaptığı, önceki kıldığı dört rekât namazını ifsat etmemiştir. Eğer selam vermemek namazı ifsat eden bir şey olsaydı Allah Rasûlü, namazını tekrar kılardı. Ama tekrar kılmamıştır. Tahâvî bunu namazın secdesiyle karşılaştırmıştır. Kişi namazın secdesini yapmadan beşinci rekâtı kılsa ilk dört rekâtı ifsat olur. Ama Resûlullah (sav) selam vermeden beşinci rekâta kalkmasına rağmen namazını iade etmemiştir. Şayet selam da secde gibi farz olsaydı namazını tekrar kılması gerekirdi. Bu nedenle namazda selam vermek sünnettir.¹⁹⁰

Tahâvî namazda selam vermenin farz olmadığına dair Ebu Said el-Hudrî’den gelen bir rivayeti de esas almıştır. Buna göre Resûlullah (sav), “*namaz kılıp üç rekât mı, dört rekât mı kıldığını bilemeyen kişiye kesin olarak bildiği sayıyı esas almasını, eğer namaz eksikse bu şekilde tamamlanmış olacağını ve sonunda yapacağı iki secde ile de şeytanın burnunun yere sürteceğini, eğer fazla kılmışsa bu fazlalıkların ve iki secdenin onun için nafile olacağını*” buyurmuştur.¹⁹¹ Bu rivayete göre de Resûlullah (sav) fazladan kılınan rekâtlar ve iki secdenin nafile yerine geçeceğini belirtmiş ve önceki namazın ifsat olacağını da söylememiştir. Tahâvî’ye göre buradan da selamın namazın esaslarından olmadığı, sünnetlerinden olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁹²

2.2.2.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefî imamlara göre namazın sonunda selam vermek vaciptir. Dayanakları ise İbn Mesud’un rivayet ettiği, Resûlullah (sav)’ın teşehhüdü öğrettikten sonra “bunu yaptıktan ya da söyledikten sonra kalkmak istersen kalkabilir, oturmak istersen oturabilirsin”¹⁹³ hadisidir. Buradaki muhayyerlik selam vermenin farz olmadığını ifade etmiştir. Ancak Hanefîler, İmam Şafî’nin selam vermeyi farz olarak kabul edip namazın rükünlerinden saymasına delil olarak

¹⁸⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/274.

¹⁸⁹ İbn Mâce, “İkâmetu’s-salat”, 130; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 1645, 1/275.

¹⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/275.

¹⁹¹ Ebu Davud, “Salat”, 197; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/275.

¹⁹² Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/276.

¹⁹³ Ebu Davud, “Salat”, 182.

aldığı “namazın girişi tekbir, çıkışı selamdır”¹⁹⁴ hadisini de göz önüne alarak selam vermenin hükmüne vacip demişlerdir.¹⁹⁵

İmam Şafiî’nin delil olarak aldığı hadisin Tahâvî’nin de belirttiği gibi âhad haber olmasından dolayı bu hadisten hareketle selam vermenin hükmünün farz olamayacağı ancak vacip olabileceği ifade edilmiştir.¹⁹⁶

Serahsî’nin bildirdiğine göre İmam Muhammed ile İmam Ebû Yusuf “başını secdeden kaldırıp teşehhüd miktarı kadar oturulduğunda namaz tamam olur”¹⁹⁷ hadisini esas almış ve bundan sonra artık namazın tamam olacağını ifade ederek selam vermenin farz olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu noktada namazdan kendi fiiliyle (hurûc bi sun’ihî) çıkmanın hükmü konusu Hanefî imamlar arasında ihtilafa neden olmuştur. Ebû Yusuf ile İmam Muhammed kişinin teşehhüd miktarı oturmasıyla namazın tamam olacağını ve artık kişinin iradî ya da irade dışı bir hareketle namazdan çıkmış olacağını kabul ederken Ebu Hanife kişinin teşehhüdden sonra kişinin bilinçli olarak namazdan çıkmasının farz olduğunu düşündüğü belirtilmiştir. Bu durumda kişinin kendi iradesiyle bir eylemde bulunmaması namazın içinde olduğunu gösterir ve gayr-ı iradî namazı bozacak bir durumda namazı geçersiz olur.¹⁹⁸

2.2.2.3. Değerlendirme

Tahâvî, bu bâbda namazda selam vermenin farz mı sünnet mi olduğunu incelemiş ve kendine göre huccet kabul ettiği hadislerin yardımıyla selam vermenin sünnet olduğu kanaatine ulaşmıştır.

Selam vermenin farz olduğunu düşünenler, Hz. Ali’nin rivayetini esas almışlardır. Bu rivayette namaz dışındaki eylemlerin helal olmasının selam ile olacağı vurgulanmıştır. Ancak bu rivayette Hz. Ali tek kalmıştır. Tahâvî, Hz. Ali’nin bundan farklı bir rivayetinin de olduğunu aktardıktan sonra bu farklı rivayetten dolayı Hz. Ali’nin “helal kılınması selam ile” ifadesini, selamın farz olduğunu düşünenlerden farklı anladığını ve selamın farz olmadığını düşündüğünü ifade etmiştir. Hz. Ali’den gelen rivayete dayanarak tekbir ile girilmesi şart olan yerden selam ile de çıkılması gerekir diyenlere ise nikâh-talak kıyası yaparak cevap vermiş ve bir şeye

¹⁹⁴ Ebu Davud, “Salat”, 74.

¹⁹⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/137.

¹⁹⁶ Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l Hidâye*, thk. Eymen Salih Şa’ban (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 2/290.

¹⁹⁷ Ebu Davud, “Salat”, 74; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 1640, 1/275.

¹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/125; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/154.

girilmesi gereken yerden girilmesi gerekir ancak o şeyden çıkılması gereken yerden çıkılabileceği gibi başka yerden de çıkılabilir demıştır.

Resûlullah'tan (sav) gelen sehiv secdesiyle ilgili rivayetleri değerlendiren Tahâvî, selam farz olsaydı selam vermek yerine fazladan bir rekâta kalkan kişinin sehiv secdesiyle namazı kurtarılamaz ve namazın iadesi gerekirdi diyerek namaz sonunda selam vermenin sünnet olduğunu belirtmiştir.

Tahâvî, bu bâbda daha çok namazın sonunda selam vermenin farz olduğunu söyleyenlere karşı sünnet olduğunu savunmuş ve her ne kadar bâb başlığı “vacip” kavramını içerse de izah kısmında vacip diyenlerin görüşlerine yer vermemiştir. Ancak konuyla ilgili Hanefî imamların görüşlerine baktığımızda Hanefî imamların namazın sonunda selam vermenin vacip olduğu kanaatinde olduklarını görmekteyiz.

Hanefî imamlar, İbn Mesud'dan gelen ve teşehhüdden sonra kişiye oturması ya da kalkması konusunda muhayyerlik veren hadisi delil olarak muhayyerliğin farziyete engel olacağını düşünmüşlerdir. Resûlullah'ın (sav) selamdan hiç bahsetmemesi ve teşehhüdden sonra namaz tamamdır yönündeki hadisler farz olmadığına delil kabul edilmiştir. Ancak Tahâvî, selam vermek sünnet derken Hanefî imamlar farz olmamakla beraber Hidâye'de belirtildiği üzere sadece Hz. Ali'den gelen rivayeti de göz önüne alıp vacip hükmünde karar kılmışlardır.

Neticede Hanefîlerin vacip, Şafîîlerin ise farz hükmünü verdikleri selama, Tahâvî sünnet demiş ve bu konuda gelen rivayetleri farklı yorumlamalar ve kıyaslamalar yaparak birbirinden farklı hükümler ortaya koymuşlardır.

Kanaatimizce Hanefîlerin İbn Mesud rivayetindeki muhayyerlikten hareketle selamın farz olmayacağını, "namazın çıkışı selam ile" şeklindeki Hz. Ali rivayetinden hareketle de selamın sünnet olamayacağını düşünmeleri ve farz ile sünnet arasında bir ara kategori olarak vacip hükmünde karar kılmaları, rivayetler açısından bakıldığında en ihtiyatlı görüş gibi görünmektedir.

2.2.3. İKİNDİ NAMAZININ SON VAKTİ NE ZAMANDIR?

Tahâvî Şerhu meâni'l-âsâr'ın “*Namaz Vakitleri*” bâbında¹⁹⁹ namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini izah etmiştir. Biz burada konumuz gereği sadece ikindi namazının son vaktini

¹⁹⁹ Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr, 1/146.

nasıl değerlendirdiğini işleyeceğiz. Zira namazların vakitleriyle ilgili olarak Hanefî imamlarla ittifak ettiği ya da onlardan tercihlerde bulunduğu vakitler olmakla birlikte ikinci namazının son vakti hakkında Hanefî imamların üçünden de farklı bir kanaat ortaya koymuştur. Hanefî imamlar ikinci namazının vaktinin güneş batana kadar devam ettiğini söylerken Tahâvî, güneş sararınca ikinci namazının vaktinin çıkacağı kanaatindedir.

2.2.3.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî “Namaz Vakitleri” bâbına Resûlullah’tan (sav) gelen namaz vakitleriyle alakalı hadisleri farklı tarikleriyle aktararak başlamıştır. Sonrasında da bu hadislere dayanarak bütün vakitleri ayrıntılı olarak ele almıştır.²⁰⁰

İbn Abbas’tan nakledilen bu hadislerden birinde Resûlullah (sav), Cebrail’in (as) kendisine iki defa imamlık yaptığını bildirmiştir. Bunlardan ilkinde öğle namazını güneş batıya meyledince, ikinci namazını her şeyin gölgesi bir misli olunca, akşam namazını orucun açıldığı zamanda, yatsı namazını batıdaki kızıllık kaybolunca, sabah namazını ise oruçlunun yeme-içmesinin haram olduğu zamanda kıldırıştır. Ertesi gün öğle namazını her şeyin gölgesi bir misli olunca, ikinci namazını her şeyin gölgesi iki misli olunca, akşam namazını oruçlunun oruç açtığı vakitte, yatsı namazını gecenin üçte biri geçtikten sonra, sabah namazını ise ortalık aydınlanınca kıldırıştır. Sonra da Cebrail aleyhisselam, kendisine dönerek: “Ey Muhammed! İşte her bir namaz için vakit, bu vaktin arasındır demiştir.”²⁰¹

Bu hadis benzer şekillerde Ebû Said ve Ebû Hureyre’den de nakledilmiş olup Tahâvî bu hadislere de yer vermiştir.²⁰²

Namaz vakitlerinin tespitine kaynak teşkil edecek bir diğer hadis ise yine farklı kanallardan aktarılan ve bir adamın Resûlullah’a (sav) namaz vakitlerini sormasının ardından Resûlullah’ın (sav) “benimle namaz kıl” buyurması üzerine gerçekleşen Cabir b. Abdullah rivayetidir. Buna göre Resûlullah (sav), ilk gün sabah namazını tan yeri ağarınca, öğlen namazını güneş batıya meyledince, ikinci namazını insanın gölgesinin bir misli olduğunda, akşam namazını güneş batınca, yatsı namazını ise batıdaki kızıllık tam kaybolmadan kılmıştır. Sonra sabah namazını ortalık aydınlanınca, öğlen namazını gölgenin bir misli olduğunda, ikinci namazını insan gölgesinin iki misli olduğunda, akşam namazını batıdaki kızıllık tam

²⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/146-159.

²⁰¹ Ebu Davud, “Salat”, 2; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 900, 1/147.

²⁰² Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/147.

kaybolmadan, yatsı namazını ise bir rivayette gecenin üçte biri geçince, başka bir rivayette gecenin yarısı geçince kılmıştır.²⁰³

Aynı hadisin başka bir rivayetinde Resûlullah (sav), ilk gün kıldığı namazları erken vakitte kılmış, ikinci gün kıldığı namazları daha geç vakitte kılmıştır. Sonra da “namazların vakitleri bu vakitler arasındaki sürenin tamamıdır” buyurmuştur.²⁰⁴

Ebû Musa’dan gelen bir rivayette ise Resûlullah (sav) ilk gün öğle namazını güneş zevale erince, ikinci gün ikindiye yakın bir vakitte kılmıştır. İkinci namazını ise ilk gün güneş yükseklerde iken kılmış ikinci gün önceki vakti geciktirmiş ta ki namaz bittiğinde neredeyse güneş kızarmıştır.²⁰⁵

Tahâvî’ye göre bu rivayetlerden hareketle ikindi namazının ilk vaktinin rivayetlerde bildirilen vakit olduğu (gölge boyunun bir misli olması) sabit olmaktadır.²⁰⁶ Ancak ikindi namazının bitiş vaktiyle ilgili olarak rivayetler Resûlullah’ın (sav) her şeyin gölgesinin iki misli olduğunda kıldığını haber vermektedir. Ardından da bu iki vakit arasındaki sürenin tamamı namaz vaktidir buyurulmuştur. Tahâvî buradan çıkarılabilecek anlamları incelemiştir. Buna göre ya ifade edilen bu vakit geçirildiğinde namazın vakti de geçmiştir ya da bu vakitten sonra

²⁰³ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî bi şerhi Suyûtî ve Sindî*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1406/1986), “Mevâkit”, 7; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 903, 1/147.

²⁰⁴ Müslim b. Haccac Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî, *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1412/1991), “Mescid”, 178; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 904, 1/148.

²⁰⁵ Müslim, “Mescid”, 178; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Salat”, 905, 1/148.

²⁰⁶ Tahâvî’ye göre herşeyin gölgesi kendisi kadar olduğunda yani bir misli olduğunda ikindi namazının vakti girmektedir. Çünkü Resûlullah (sav) ikinci gün öğle namazını gölgenin bir misli olduğunda kılmıştır. Ona göre buradan iki ihtimal çıkarılabilir: Birincisi gölge boyu bir misli olduğunda öğle namazının vakti devam eder. İkinci ihtimal ise burada kastedilenin herşeyin gölgesinin kendisinin bir misli olmasına yakın oluşu yani az bir zaman kalmasıdır. Tahâvî’ye göre ikinci ihtimalin olması dil açısından mümkündür. Tahâvî bunu *وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ قَبْلَ أَنْ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ* “kadınları boşadığınızda ve iddetleri de bittiğinde artık onları ya iyilikle tutun ya da iyilikle salın” (Bakara, 2/231) ayetiyle açıklamıştır. İddet bittiğinde erkeğin kadını yanında tutması zaten söz konusu olamaz, haramdır. Bu ayette kastedilen iddetin bitimine yakın olmaktır. Tahâvî, bu şekilde dil açısından bu mananın çıkarılmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda gölge boyunun bir misli olmaya yakın hali öğle namazının son vaktidir; bir misli olduğunda öğlen vakti çıkmış olur. Yukarıda belirttiğimiz Ebû Musa rivayetinde de ikinci gün öğle namazının ikindiye yakın kılınması da bu görüşü desteklemektedir. Hadislerde ikindi namazının da herşeyin gölgesi bir misli kadar olduğunda kıldığını belirtilmiş ve sonra “Bu ikisi arasındaki süre namaz vaktidir” buyurulmuştur. Buna göre iki namazı da kapsayan ortak bir vakit olması imkânsızdır. bkz. Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/149. Tahâvî böylece öğle namazının vaktinin gölge boyunun bir misli olunca çıktığını ve ikindi vaktinin girdiğini açıklamıştır. Tahâvî, bu görüşüne Muhtasar’ında da yer vermiş ve bu görüşün aynı zamanda Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in de görüşü olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanife’den ise bu konuda iki görüş nakletmiştir: Ebû Yusuf’un Ebû Hanife’den naklettiği ve meşhur olan görüşe göre gölge boyu iki misli olunca öğlen vakti çıkar ve ikindi girer. Hasan b. Ziyâd (204/819)’ın Ebû Hanife’den naklettiği ikinci rivayete göre ise gölge boyu bir misli olduğunda öğle vakti çıkar. bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *el-Muhtasar*, trc. Soner Duman (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013), 69. Ancak Serahsî’nin Hasan b. Ziyâd’dan aktardığı bilgide Ebû Hanife’ye göre gölge boyunun bir misli olduğunda her ne kadar öğle vakti çıksa da ikindinin girmesi için gölge boyunun iki misli olması gerekmektedir. Bu durumda öğle ile ikindi arasında tıpkı sabah ile öğle arasında olduğu gibi mühmel bir vakit vardır. bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, 1/142-143.

namaz kılan kimsenin namazı geçerli olmakla birlikte bu davranışı kusurludur. Çünkü söz konusu vakit, ikindi namazının kılınması efdal olan vaktidir.

Bu ihtimale de delil olarak Ebû Hureyre'nin Resûlullah'tan rivayet ettiği “şüphesiz namazların ilk ve son vakti vardır. İkinci namazının ilk vakti, vaktin girdiği zamandır. Çıktığı vakit ise güneşin sarardığı zamandır” şeklindeki hadisi nakletmiştir.²⁰⁷ Yine Abdullah b. Amr'ın rivayet ettiği “*güneş sararmadıkça ikindi vakti devam eder*” hadisini de buna delil olarak zikretmiştir.²⁰⁸

Tahâvî'ye göre bu hadislerde ikindi vaktinin güneş sararınca son bulunduğu aktarılmıştır. Güneşin sararması ise gölge boyunun iki misli olmasından sonradır. Buna göre gölgenin iki misli olması namazın son vaktini ve geçirildiğinde namazın da geçtiğini değil namazın efdal olan vaktini göstermektedir. Bu şekilde de rivayetler çelişmemiş olur.²⁰⁹

Tahâvî bundan sonra aralarında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de bulunduğu bazı kimselerin ikindi namazının son vaktinin güneşin batışına kadar olduğunu benimsediklerini ifade etmiştir. Bunlar Ebû Hureyre'nin Resûlullah'tan (sav) rivayet ettiği “*her kim sabah namazının bir rekâtına yetişirse, namaza yetişmiş olur. Her kim güneş batmadan önce ikindi namazına yetişirse namaza yetişmiş olur*” şeklindeki hadisleri esas almışlardır.²¹⁰

Bu görüş sahiplerine göre bu hadislerde ifade edildiği şekliyle güneş batmadan önce bir rekâtına yetişen namazın tamamına yetişmiş olacağına göre ikindi namazının son vakti güneşin battığı vakittir.²¹¹

Buna karşılık ikindi namazının son vaktinin güneşin sararması olduğunu düşünenler, güneşin batışı esnasında namaz kılmanın nehyedildiği rivayetleri esas almışlardır. Bu rivayetlerde Resûlullah (sav) güneş doğarken, batarken ve günün ortasında namaz kılmayı nehyetmiştir.²¹² Bu görüş sahiplerine göre güneş batarken namaz kılmak yasaklandığına göre bu vakit namaz kılınacak vakit değildir ve ikindi namazı da buna dâhildir.

Tahâvî, ikindi namazının güneş batıncaya kadar kılınabileceğini düşünenlerin güneşin batışı esnasında namaz kılınmasını yasaklayan rivayetleri kabul etmekle birlikte başka

²⁰⁷ Tirmizî, “Salat”, 114; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 908, 1/150.

²⁰⁸ Ebu Davud, “Salat”, 2; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 909, 1/150.

²⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/150.

²¹⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*. thk. Takıyyüddin en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1432/2011), “Mevakit”, 29; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 911, 1/150.

²¹¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/151.

²¹² Buhari, “Mevakit”, 3; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 915, 1/151.

hadislerde de “güneş batmadan önce ikinci namazının bir rekâtına yetişen kimsenin namaza yetişmiş olacağı” buyurulduğunu ifade ettiklerini belirtmiştir. Bu durumda söz konusu nehy ikinci namazını dışarda tutmaktadır. Böylece iki hadis birbiriyle çelişmemiş olur.²¹³

Tahâvî, hadislerin çelişmemesi için yapılan bu yorumun en uygun yorum olduğunu ifade etmekle birlikte akıl yürütme yoluyla konuyu incelemiştir. Buna göre bütün namazların vaktinde nafîle ya da kaza kılınması caizdir. Sabah ve ikinci namazlarından sonra da kaza namazı kılınabilmektedir. Yani bütün namazların üzerinde ittifak edilmiş vakitlerinde kaza namazı kılınabilmektedir. Yine güneş batarken de kaza namazı kılınamayacağına ittifak söz konusudur. Bu durum da güneşin battığı vaktin niteliğinin diğer farz namazların taşıdığı niteliğin dışında olduğunu göstermektedir. Böylece gün ortasında ve gün doğarken nasıl namaz kılmak yasaksa bu vakitte de hiçbir namazın kılınamayacağı sabit olmaktadır.

Bu konudaki rivayetlere gelince; Tahâvî, Resûlullah’ın (sav) güneş batarken namaz kılmayı yasakladığı yönündeki rivayetlerin “*kim ikinci namazından bir rekâta yetişirse, o namaza yetişmiş olur*” şeklindeki rivayetleri nesh ettiği kanaatinde olduğunu ve kıyasın da bunu gerektirdiğini belirtmiştir.²¹⁴

Tahâvî, kıyasın bunu gerektirdiğini belirtmiştir ancak bu durumda Tahâvî’nin Hanefî imamlara muhalefet etmiş olması gerekirken elimizdeki matbu nüshalarda Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in de bu kanaatte olduğu ifadesi yer almaktadır.²¹⁵ Bu karışıklığın ise yazma nüshada yer alan hilaf (خلاف) kelimesinin matbu nüshada düşmüş olmasından kaynaklandığı tespit edilmiştir.²¹⁶

2.2.3.2.Hanefî İmamların Görüşleri

İmam Muhammed’in belirttiğine göre güneş batana kadar kılınabilse de ikinci namazını bu vakte kadar geciktirmek mekruhtur.²¹⁷ Bu vakitte sadece o günün ikinci namazı kılınabilir ve bu hüküm ilgili bir hadisten çıkarılmıştır. Namaz kılmanın yasaklandığı üç vaktin tek istisnası o günün ikinci namazıdır.²¹⁸

²¹³ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/152.

²¹⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/153.

²¹⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/153.

²¹⁶ Bu tespit için bkz. Beyathı, *Tahâvî’nin Şerhu Meâni’l-Âsâr’ında Hanefî İmamlarından Ayrıldığı Konular; Kitâbu’s-Salât Örneği*, 48, dipnot: 218.

²¹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 1/122.

²¹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/127.

Serahsî, ikinci namazının vaktinin güneşin batması ile sona ereceğini belirtir. Ancak son vakte bırakmak mekruhtur ve münafıklık alametidir.²¹⁹ İkinci namazı güneş batarken kılınabilir. Çünkü namazın vücûbuna sebep, vaktin elde kalan son parçasıdır. Bu ise eksik ve kusurlu bir sebeptir. Kılınan namaz da eksik ve kusurlu olarak geçerlidir.²²⁰

Resûlullah'tan (sav) gelen bir hadiste “güneş batıncaya kadar ikinci namazını kılmayıp kaçırın kimsenin ailesini ve malını yalnız bırakmış olacağı”²²¹ buyurulmuştur. İşte bu hadis ikinci namazının vaktinin güneşin batışıyla çıkacağını ifade etmektedir.²²²

Hanefîler, “güneş batmadan önce ikinci namazının bir rekâtına yetişen kimse onu tamamlasın”²²³ hadisine binaen de güneş batıncaya kadar ikinci namazının kılınabileceğini ancak bunun mekruh olduğunu belirtmişlerdir.²²⁴

Hanefîler “güneş doğmadan sabah namazının bir rekâtına yetişen kimse ile güneş batmadan ikinci namazının ilk rekâtına yetişen kimsenin namaza yetişmiş olacağı”²²⁵ şeklindeki hadislerle diğer üç vakitte namaz kılmayı yasaklayan hadisler çelişince ikinci ve sabah namazı arasında ayırım yaptıklarını ve kıyasa yönelerek tearuzu gidermeye çalıştıklarını belirtmişlerdir. Böylece bu hadisi ikinci namazı için, yasaklayıcı hadisleri ise sabah namazı için tercih etmişlerdir.²²⁶

Tahâvî, *Ahkamu'l-Kuran*'da bu mevzuyu işlemiş ve Hanefî imamların güneşin batışıyla vaktin çıkacağı kanaatinde olduklarını, delillerinin ise Resûlullah'ın (sav) “kim güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtına yetişirse, sabah namazına yetişmiş olur. Kim de güneş batmadan önce ikinci namazının bir rekâtına yetişirse ikindiye yetişmiş sayılır” şeklindeki yukarıda geçen hadis olduğunu belirtmiştir. Onlara göre bu durumdaki kişi ikindiye yetişmiş sayılıyorsa, ikindinin son vakti güneşin battığı vakittir. Tahâvî, Resûlullah'ın (sav) güneş batarken namaz kılmayı yasakladığı yönündeki rivayetlerin imamların güneş batarken ikinci namazı kılınabilir görüşlerinin aleyhine delil olduğunu söyleyerek onlara muhalefet ettiğini açıkça belirtmiştir.²²⁷

²¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144.

²²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/45; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/99.

²²¹ Ebu Davud, “Salat”, 5.

²²² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/43.

²²³ Buhari, “Mevakit”, 18, 29.

²²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/123.

²²⁵ Buhari, “Mevakit”, 29.

²²⁶ Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar ale'd-Durri'l-muhtar şerh Tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003), 2/33.

²²⁷ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Ahkamu'l-Kurani'l-Kerim*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1416/1995), 1/173-174.

Hasan b. Ziyad'ın (204/819) ise bu konuda güneşin sararmasıyla vaktin çıkacağını düşündüğü nakledilmiştir.²²⁸

2.2.3.3. Değerlendirme

Hanefî imamlara göre güneş doğarken sabah namazının bir rekâtına yetişmiş olmak o namaz için yeterli değildir ve namaz fasit olur, ancak güneş batmadan önce ikindinin bir rekâtına yetişmekle o namaz sahih olur.

Tahâvî'ye göre ikindi namazının vakti güneşin sararmasına kadar devam eder ve bu vakitten sonra da ikindi namazının vakti çıkmıştır. Tahâvî, bu konuda ikindi ve sabah namazlarının ilk rekâtına yetişen kişinin o namaza yetişmiş olacağı şeklindeki rivayetlerin üç vakitte namaz kılınmasının yasaklandığı rivayetlerle nesh edildiğini belirtmiştir. Bu düşüncesini akıl yürütmeye de desteklemiş ve tüm namazların vakitlerinde kaza namazı kılınıyor ve güneş batarken kılınıyorsa, o zaman güneşin battığı vaktin herhangi bir namazın vakti olamayacağı da ortaya çıkmaktadır demiştir. Bu durumda nasıl ki güneş doğarken ve tepedeyken namaz kılınıyorsa güneş batarken de hiçbir namaz kılınmamalıdır.

Hanefî imamlar ise üç vakitte namaz kılınmasını yasaklayan hadislerden ikindiye istisna etmişler ve bir rekâtına yetişenin ikindiye yetişmiş olacağı yönündeki hadisleri delil olarak almışlardır. Onlara göre bu hadisler, güneşin batışında namaz kılmanın yasak edildiği hadisleri tahsis etmiştir.

Reddu'l-muhtar'da Tahâvî'ye yapılan atıfta onun üç vakitte namaz kılmayı yasaklayan hadislerle amel ettiği ve bu hadislerin ikindi ve sabah namazının ilk rekâtına yetişen kimsenin namaza yetişmiş olacağı şeklindeki hadisleri bütünüyle neshettiğini düşündüğü aktarılmıştır. Tahâvî, bu konuda hadisin bir kısmıyla amel edip bir kısmıyla amel etmemek olmaz demiştir.²²⁹

Tahâvî, bu konudaki görüşünü destekleyecek şekilde yine *Şerhu meâni'l-âsar*'ın “*Bir Kimse Sabah Namazına Başlayıp Bir Rekâtını Kıldıktan Sonra Güneş Doğarsa*” isimli bâbında bu meseleyi incelerken muhaliflerinden yöneltilebilecek olan “güneş doğarken namazın kılınmasının nesh edildiğine inanıp, batarken kılınabileceğini söyleyerek bu hadisin bir kısmıyla ilgili amel ederken diğer kısmını terk mi ediyorsun?” şeklinde soruya verdiği cevapla ikindi namazının vaktinin güneşin sararmasıyla son bulduğunu te'yid etmektedir. Tahâvî, bu soruya bu hadisin bütünüyle nesh edildiğini düşündüğünü belirterek cevap vermiştir. Bu

²²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/14; Damad, *Mecmau'l-enhur*, 1/106.

²²⁹ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 2/33.

vakitlerde namaz kılınmasının yasaklanmasıyla ilgili rivayetlere dayanarak güneş batarken de doğarken de namaz kılınmasının yasaklandığını kabul ettiğini ifade etmiştir. Ancak Tahâvî burada da Hanefî imamlardan farklı düşündüğünü belirtmemiştir.²³⁰

Aynı hadis içerisinde ikindiyle birlikte sabah namazının zikredilmesine rağmen Hanefî imamlar, ikindi namazının tahsis edildiğini düşünürken sabah namazını bu tahsise dâhil etmemişlerdir. Bunda da el-Asl'da da belirtildiği gibi sadece ikindiye tahsis edecek şekilde rivayet edilen hadisler etkili olmuş gözükmemektedir.

Tahâvî'nin bu meselede Hasan b. Ziyad ile aynı kanaatte olduğu tespit edilmiştir.

2.2.4. SABAH NAMAZI HANGİ VAKİTTE KILINIR?

Tahâvî, bu bâbda²³¹ sabah namazının efdal olan vaktinin ne zaman olacağını incelemiştir. Sabah namazının efdal olan vaktiyle alakalı başlıca iki görüş oluşmuştur. Bazıları sabah namazının ilk vaktinde (**ğales**) kılınmasını daha faziletli görürken aralarında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de bulunduğu bir grup âlim sabah namazının hava biraz aydınlanınca, yani kırmızıdan sarıya dönünce (**isfâr**) kılınması yönünde kanaat belirtmiştir. Tahâvî ise bu iki görüşü cem ederek sabah namazına ilk vaktinde başlayıp kıraati son vaktine kadar uzatarak namazı tamamlamanın en isabetli uygulama olacağını ortaya koymuştur.

2.2.4.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî öncelikle sabah namazının alacakaranlıkta yani ilk vaktinde kılınması gerektiğini ifade edenlerin görüşlerini destekleyecek olan birçok rivayet zikrederek konuya başlamıştır.

Hiz. Aişe'den gelen bir rivayette mümin kadınların elbiselerini örtünüp mescide giderek sabah namazını Resûlullah (sav) ile birlikte kıldıkları sonra da evlerine döndükleri ve kimsenin onları tanımadığı belirtilmiştir.²³²

Urve b. ez-Zübeyr'in Beşir b. Ebi Mesud'dan onun da babasından aktardığı bir diğer rivayete göre Resûlullah (sav), sabah namazını önce ilk vaktinde (**ğales**) kılmış, sonra ortalık

²³⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/402.

²³¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/176.

²³² Buhari, "Salat", 13; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1047, 1/176.

aydınlanınca (isfâr) kılmış ve bundan sonra da vefat edene dek bir daha aydınlık vakitte hiç kılmamıştır.²³³

Muğis b. Sümei'in aktardığı başka bir rivayette kendisi İbnu'z-Zübeyr ile sabah namazını alacakaranlıkta kılmış, bu durumu İbn Ömer'e sorunca İbn Ömer: "Biz bu namazı Resûlullah (sav), Ebu Bekir ve Ömer ile birlikte alacakaranlıkta kılardık. Ancak Osman, Ömer şehit edilince bu namazı ortalık aydınlanınca kılmaya başladı" demiştir.²³⁴

Haccac, Medine'ye gelince sabah namazını geciktirmeye başlayınca bu durum Cabir b. Abdullah'a sorulmuş, o da Resûlullah'ın (sav) sabah namazını alacakaranlıkta kıldığını aktarmıştır.²³⁵

Dirgâme b. Uleybe'nin babasından aktardığı bir rivayette dedesi kabilesinden bir kabile ile Resûlullah'ın (sav) yanına vardığını, Resûlullah'ın (sav) onlara sabah namazını kıldırıldığını ve namaz bittiğinde namazdakilerin yüzlerini adeta karanlıktan dolayı tanıyamadığını belirtmiştir.²³⁶

Tahâvî, bazılarının bu rivayetlerden hareketle sabah namazının alacakaranlıkta kılınmasının daha uygun olacağını düşündüklerini ancak diğer grubun onlara muhalefet ettiğini ve sabah namazının ortalık aydınlanınca kılınmasının daha faziletli olacağı kanaatinde olduklarını belirtmiştir.²³⁷

İkinci görüş sahiplerinin delilleri arasında Abdullah b. Mesud'un Müzdelife'de sabah namazını ilk vaktinde kılmış, onun bu vakitte sabah namazını kıldığını ilk defa gören İbn Yezid bu durumu kendisine sorunca İbn Mesud, Resûlullah (sav) bu namazı bu günde, bu yerde, bu vakitte kıları demiştir. Daha sonra İbn Mesud Müzdelife'de kılınan akşam ve sabah namazı için bu iki namazın Müzdelife'de vakitlerinden başka bir vakitte kılındığını, Resûlullah'tan (sav) böyle gördüğünü belirtmiştir.²³⁸

Ebû Berze'nin bildirdiğine göre Resûlullah (sav) sabah namazını bitirdiğinde kişi yanında oturanın yüzünü tanıyabiliyordu. Resûlullah (sav) atmış ile yüz ayet arasında okuyordu.²³⁹

²³³ Ebu Davud, "Salat", 2; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1051, 1/176.

²³⁴ İbn Mâce, "Salat", 2; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1053, 1/176.

²³⁵ Buhari, "Mevâkıt", 19; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1056, 1/177.

²³⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1059, 1/177.

²³⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1: 177.

²³⁸ Buhari, "Hac", 98; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1062, 1/178.

²³⁹ Buhari, "Mevâkıt", 13; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1065, 1/178.

Tahâvî, Cabir b. Abdullah'tan da Resûlullah'ın sabah namazını geciktirerek kıldığı şeklinde bir rivayete daha yer vermiştir.²⁴⁰

Bu rivayetleri esas alanlar sabah namazının ortalık aydındığında kılınması yönünde kanaat belirtmişlerdir. Bunlara göre İbn Mesud'un Müzdelife'de sabah namazını tan yeri ağarır ağarmaz kılması ve kıldığı sabah namazının olağan vaktinin dışında kılındığını belirtmesi bu namazın ilk vaktinde değil sonraki vakitlerde, ortalık aydınlanınca kılındığını gösterir. Tahâvî ise bu iki grubun esas aldıkları rivayetlerde bu namazın efdal olan vaktine dair bir bilgi yoktur demiştir. Resûlullah (sav) iki şekilde de namaz kılarak ümmetine genişlik olsun istemiş olabilir. Bununla birlikte bu ikisinden birisinin daha faziletli olma ihtimali de vardır. Tıpkı abdest organlarını bir defa yıkamakla birlikte üç defa yıkamasının daha faziletli olması gibi.²⁴¹

Tahâvî bunun üzerine sabah namazının daha faziletli vaktiyle alakalı rivayetler olup olmadığını incelemiştir. Râfî' b. Hadîc'ten²⁴² ve Âsım b. Ömer'den²⁴³ Resûlullah'ın (sav) sabah namazını ortalık aydınlanınca kılınmasını istediği ve ne kadar aydınlığa bırakılırsa ecrinin de o kadar büyük olacağına yönelik rivayetler zikretmiştir. Tahâvî'ye göre işte bu rivayetlerde bu namazın daha faziletli olan vaktine dair bir haber vardır. Dolayısıyla sabah namazını aydınlıkta kılmak daha faziletlidir. Önceki rivayetlerde aktarıldığı şekliyle Resûlullah'ın (sav) sabah namazını bazen aydınlıkta bazen karanlıkta kılması ümmete genişlik olsun diye olabilir ancak Râfî' b. Hadîc rivayetleri bize bu namazın faziletli vaktini haber vermektedir. Böylece bu rivayetlerin hiçbirisi birbiriyle çelişmemiş olur.²⁴⁴

Tahâvî, buraya kadar Resûlullah'tan (sav) gelen rivayetleri incelemiştir. Bu noktada ise Resûlullah'tan sonrakilerden gelen rivayetlere yer vermiştir.

Bu rivayetlerin birisinde Hz. Ali, sahurdan hemen sonra sabah namazı için kamet getirtmiştir.²⁴⁵ Tahâvî bu rivayette Hz. Ali'nin namazı ne zaman bitirdiğine dair delil yoktur demiştir. Kıraati uzatarak iki vakitte de namaz kılmış olabilir ki bu güzel bir şeydir. Ancak Hz. Ali'nin sabah namazını kıldırıldığında cemaatin güneş doğdu korkusuyla güneşi gözetlediği

²⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1064, 1/178.

²⁴¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/178.

²⁴² Ebu Davud, "Salat", 8; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1066, 1067, 1/178.

²⁴³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1067, 1069, 1/179

²⁴⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/179.

²⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1072, 1/179.

yönündeki başka bir rivayet²⁴⁶ Hz. Ali'nin sabah namazını ortalık aydınlanana kadar uzattığını gösterir ki Tahâvî'ye göre bu uygulama kendi düşüncesine delildir.²⁴⁷

Yine Ömer b. Hattab'ın karanlıkta da aydınlıkta da her ikisi arasındaki zamanda da sabah namazını kıldığı, Yusuf ve Yunus sureleri ile Mesânî surelerin kısalarından ve mufasssal surelerden okuduğu rivayet edilmiştir.²⁴⁸ Abdullah b. Âmir'in belirttiğine göre Ömer b. Hattab sabah namazında Yusuf ve Hac surelerini ağır ağır okumuştur. Bunu da ancak sabahın ilk vaktinde namaza başlayarak gerçekleştirmiştir denince Abdullah “evet” demiştir.²⁴⁹ Tahâvî, Hz. Ömer'in sabah namazında Bakara suresini okuduğu ve cemaatin güneşi gözetlediği,²⁵⁰ Zeyd b. Vehb'den onun Kehf ve İsrâ surelerini okuduğu,²⁵¹ Abdullah b. Âmir'den onun Kehf ve Yusuf surelerini okuduğu,²⁵² İbrahim et-Teymî'den Ömer'in ilk rekâtta Yusuf suresini ikinci rekâtta Necm suresini okuduğu²⁵³ yönünde birçok rivayete yer vermiş ve Ömer'in kıraati ağır yapmasından dolayı namaza ancak alacakaranlıkta başlayıp aydınlıkta bitirdiğini ifade etmiştir.²⁵⁴ Nitekim Hz. Ömer, valilerinden Ebu Musa'ya yazdığı mektupta sabah namazını karanlıkta kılıp, kıraati uzatması talimatı vermiştir.²⁵⁵

Tahâvî, bundan sonra Enes b. Malik'ten Ebu Bekir'in sabah namazında Âli İmran suresini okuduğunu ve neredeyse güneş doğacaktı dedikleri rivayet²⁵⁶ ile Ömer'den Ebu Bekir'in sabah namazının her iki rekâtında Bakara suresini okuduğu ve Ebu Bekir'e neredeyse güneş doğacaktı dediği rivayete²⁵⁷ yer vermiştir. Bu rivayetlerde de Ebu Bekir sabah namazında kıraati uzatmış ve namaza aydınlığa kadar devam etmiştir. Tüm bunlar sahabenin huzurunda ve Resûlullah'ın (sav) vefatı ve uygulamasının üzerinden kısa bir süre sonra olmuş ve ona kimse itiraz etmemiştir.

Tahâvî, sabah namazın alacakaranlıkta kılınır diyenlerin delilleri arasında yer alan daha önce belirttiğimiz İbn Ömer rivayetinde İbn Ömer'in bunu Resûlullah (sav), Ebu Bekir ve Ömer'den bu şekilde gördüğünü belirttiği, Ömer'in şehadetinden sonra Osman'ın aydınlık

²⁴⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1073, 1/179.

²⁴⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/179.

²⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 10676, 1/180.

²⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 10677, 1/180.

²⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1078, 1/180.

²⁵¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1079, 1/180.

²⁵² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1081, 1/180.

²⁵³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1084, 1/180.

²⁵⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/181.

²⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1086, 1/181.

²⁵⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1088, 1/181.

²⁵⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Salat”, 1089, 1/182.

vakitte kıldığı şeklindeki sözünden namazın bitiş değil, başlangıç vaktini kastetmiş olabileceğini söylemiştir. Tahâvî'ye göre bu şekilde bu rivayetler birbiriyle çelişmemiş olur.²⁵⁸

Tahâvî, Hz. Osman'dan da onun sabah namazında kıraati uzun tutmak için namaza karanlıkta başladığına dair rivayetler zikretmiştir. Furâfisa b. Umeyr, Yusuf suresini sabah namazında Osman b. Affan'ın okuyuşuyla ezberlediğini, onun bu sureyi çok okuduğunu belirtmiştir.²⁵⁹

Abdullah İbn Mesud'un da sabah namazında kıraati uzatarak ortalık aydınlanınca namazı bitirdiğine dair rivayetler nakledilmiştir.²⁶⁰ Tahâvî, bu uygulamanın Resûlullah (sav) zamanında da yapıldığını belirterek Ebû Hureyre'den naklettiği bir rivayette Resûlullah'ın Hayber'e giderken Medine'de vekil bıraktığı bir adam sabah namazında ilk rekâtta Meryem, ikinci rekâtta Muttâfînin surelerini okumuştur.²⁶¹

Ebu'd-Derdâ, Muaviye'nin sabah namazını karanlıkta kıldırması üzerine ona namazı aydınlık vakte kadar uzatmalarını söylemiştir.²⁶² Burada Ebu'd-Derdâ'nın sabah namazına başlama vaktine değil de onların namazı ortalık aydınlanıncaya kadar uzatmamalarına tepkisi olmuştur.

Tahâvî, bu rivayetlerin tamamında sabah namazının bitirirken ortalığın aydınlanmış olmasının ve kıraatin de uzun tutulmasının söz konusu olduğunu belirterek alacakaranlığın namazın başlangıcı, aydınlığın ise namazın bitiş için söz konusu olabileceğini ifade etmiştir.²⁶³

Tahâvî, bundan sonra daha önce aktardığımız Hz. Aişe'den gelen sabah namazının bitiminde onları kimsenin tanıyamadığı şeklindeki rivayeti değerlendirmiştir. Ona göre bu durumun sabah namazında kıraatin uzun tutulması emri gelmeden öncesi için söz konusu olması mümkündür. Çünkü Hz. Aişe'nin bildirdiğine göre namaz, önce ikişer rekât olarak farz kılınmıştır. Resûlullah (sav) Medine'ye geldiğinde her namaza bir o kadar ekleme yapmıştır. Akşam namazı üç rekât, sabah namazı ise uzunca Kuran okunmasından dolayı iki rekât kalmıştır. Sefer halinde ise namazları ilk hali gibi kılmıştır.²⁶⁴ İşte bu rivayetten hareketle kadınların namaz bitiminde karanlıkta tanınmamalarının sebebi, Resûlullah'ın (sav) yolculuk halinde kıldığı şekilde namaz kıldığı zamanlar için geçerli olabilir. Sonraları ise kıraatin uzun

²⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/182.

²⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1090, 1/182.

²⁶⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1091, 1092, 1/182.

²⁶¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1093, 1/183.

²⁶² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1095, 1/183.

²⁶³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/183.

²⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Salat", 1096, 1/183.

tutulması ve ikamet halinde namazın seferdekinden farklı olması emredildiği için seferde kısa tutulan namazlar mukimken uzatılmış, bu nedenle de Resûlullah (sav) “sabah namazını aydınlık vakte kadar bırakın” buyurmuş olabilir. Ancak bu, namazı geç vakte kadar bırakın değil, aydınlığa kadar uzatın anlamında olmalıdır.

Tahâvî’ye göre Hz. Aişe’nin karanlıkta onları kimsenin tanımadığı şeklindeki rivayetindeki uygulamanın kıraatin kısa tutulduğu zamanlar için geçerli olduğu ve bu uygulamanın sonradan nesh edildiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim sahabe uygulamaları da bu namazın aydınlığa kadar sürdürüldüğü konusunda ittifak halinde olduklarını göstermektedir. Sahabenin Resûlullah’ın (sav) uygulamasının aksine bir şeyi yapmaları ancak bu durumun nesh edilmiş olmasıyla mümkündür.

Neticede Tahâvî, sabah namazına alacakaranlıkta başlayıp ortalık aydınlanınca bitirmenin rivayetler açısından en uygun olan şey olacağına kanaat getirmiştir. Bu kanaatin Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in de kanaati olduğunu belirtmiştir.²⁶⁵

2.2.4.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Tahâvî, Hanefî imamlarla aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir ancak mezhebin muteber kaynaklarında sabah namazına karanlıkta başlayıp kıraati uzatarak aydınlıkta bitirilmesinin uygun olduğuna dair Hanefî imamlara atfedilen bir bilgiye ulaşamadık.

İmam Muhammed, el-Asl’da yaz-kış farketmeksizin sabah namazının isfarda yani aydınlık vakitte kılınmasının daha güzel olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁶

Hanefîlere göre sabah namazını güneş doğmadan önce ve ortalık aydınlandığı zaman kılmak müstehaptır. Çünkü Resûlullah (sav) “sabah namazını aydınlıkta kılın, böyle yapmak daha çok ecir kazanmaya vesile olur”²⁶⁷ buyurmuştur.²⁶⁸ Aydınlığın ölçüsüne gelince şöyle ki sabah namazına, namazı Fatıhasız kırk ya da daha fazla ayetle²⁶⁹ veya kırk ilâ atmış ayetle²⁷⁰ tertil üzere bir okuyuşla kılıp sonra abdestin bozulduğu anlaşıldığında namazı aynı ölçülerde kılarak yeniden iade edecek kadar bir vakit kalacak şekilde hesap edilerek başlanması gerektiği söylenmiştir.²⁷¹

²⁶⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni l’-âsâr*, 1/184.

²⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/123.

²⁶⁷ İbn Mâce, “Salat”, 2.

²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145-146; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/44; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/95

²⁶⁹ Damad, *Mecmau l’-enhur*, 1/108.

²⁷⁰ İbn Abidin, *Reddu l’-muhtâr*, 2/24.

²⁷¹ Damad, *Mecmau l’-enhur*, 1/108; İbn Abidin, *Reddu l’-muhtâr*, 2/24.

Kasânî'nin bildirdiğine göre de sabah namazını Müzdelife dışında isfarda kılmak, seferde-hazarda, yaz-kış geciktirmek tağliste kılmaktan daha faziletlidir. Kasânî bu konuda daha önce zikrettiğimiz Resûlullah'ın (sav) aydınlıkta kılınması ve bunun daha faziletli olduğu yönündeki rivayetlere ve İbn Mesud'un Resûlullah'ın (sav) vaktinden önce kıldığı iki namazdan birinin Müzdelife'de kılınan sabah namazı olduğunu belirttiği rivayete yer vermiştir. Müzdelife'de bu namaz vaktinden önce ve tağliste kılındığına göre bu namazın sair zamanlarda isfarda kılındığı anlaşılmaktadır. Nehâî'den de Resûlullah'ın (sav) ashabının sabah namazının aydınlık vakitte kılınması üzerine ittifak ettiklerini nakledilerek sabah namazının müstehap vaktinin isfar olduğu belirtilmiştir. Yine sabah namazını isfarda kılmak cemaatin çok olması ve insanların uyanık olmaları açısından tağliste kılmaktan daha uygun görülmüştür.²⁷²

İmam Şafîî, sabah namazının ortalık aydınlanmadan önce tağliste kılınmasını daha faziletli görmüştür. İmam Şafîî bu konuda Hz. Aişe'nin naklettiği namaz bittiğinde onları kimsenin tanıyamadığı yönündeki hadisi delil olarak almıştır. Bu şekilde kişi namazı ilk vaktinde kılarak *وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ* “*rabbinizin mağfiretine koşun*”²⁷³ ayetinin gereğini de yerine getirmiş olacaktır.²⁷⁴

2.2.4.3. Değerlendirme

Sabah namazının müstehap vakti konusunda Hanefî mezhebinin muteber kaynakları bize bu namazın aydınlık vakitte (isfar) kılınmasının daha uygun olduğunu göstermiştir.

Hanefîler bu konuda Resûlullah'ın (sav) aydınlık vakitte kılınması yönündeki hadislerini esas almışlardır. Böylece cemaatin de kalabalık olması sağlanmış olacaktır.

İmam Şafîî, Hz. Aişe rivayetini esas alarak sabah namazını karanlıkta kılmanın daha faziletli olduğunu belirtmiştir.

Tahâvî ise Hz. Aişe'nin sabah namazı bittiğinde ortalığın karanlık olduğunu ve kadınları kimsenin tanımadığını belirttiği rivayetini sabah namazında kıraatin uzun tutulmadığı zamanlara hamletmiştir. Buna göre kıraatin uzatılmasından dolayı bu namaz da isfâr vaktine kadar uzamıştır. Nitekim Resûlullah'tan (sav) sonra sahabe uygulamalarını da değerlendirmiş ve tamamının kıraati uzun tutarak namazı isfâr vaktine kadar uzattıklarını tespit etmiştir.

²⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/124-125.

²⁷³ Âl-i İmran, 2/133.

²⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145-146; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/124.

Tahâvî, sabah namazının aydınlık vakitte bitirilmesi yönündeki rivayetleri de değerlendirerek kıraatin uzatılacağı durumlarda tağliste başlayıp isfarda bitirmenin en faziletlisi olacağını, kıraatin kısa tutulacağı zamanlarda ise isfarda namaza başlayıp isfarda bitirmek gerektiğini ifade etmiştir. Böylece Tahâvî, iki şekilde de gelen hadisleri birleştirerek mezhepler arası ihtilafı gidererek iki manayla da amel etmenin yolunu açmış, rivayetleri uzlaştırma yoluna gitmiştir.

2.3. HAC MENÂSİKİ KİTABI

Tahâvî'nin *Şerhu meâni 'l-âsâr*'da Hanefî imamlara en çok muhalefet ettiği bölüm hac kitabı olmuştur. Bu kitapta Tahâvî'nin imamlara muhalefet ettiği altı mesele tespit ettik. Şimdi bunları ayrı ayrı ele alacağız.

2.3.1. İHRAMLİ KİŞİNİN ÖLDÜREBİLECEĞİ HAYVANLAR

Tahâvî bu bâbda²⁷⁵ ihramlı kişinin öldürebileceği hayvanlar konusunu incelemiştir. Bu bâbın neredeyse tamamında Hanefî imamlarla aynı kanaatte olmakla birlikte “kurt” konusunda onlardan ayrıldığı tespit edilmiştir. Hanefî imamlar kurdun öldürülebileceğini belirtirken, Tahâvî öldürülemeyeceğini ifade etmiştir.

2.3.1.1. Konunun Eserde İşlenişi.

Tahâvî, Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadisle ilgili bâba başlamıştır. Bu hadise göre: *“Harem bölgesinde şu beş hayvan öldürülebilir. Bu hayvanlar: Akrep, çaylak, karga, fare ve saldırgan köpek (kelb-i akûr)tir.”*²⁷⁶ Daha sonra Ebû Hureyre'den kelb-i akûr hakkında onun aslan olduğu şeklinde bir rivayet de nakletmiştir.²⁷⁷

Tahâvî bu rivayetlere göre kelbu'l-akûrun ne olduğu konusunda birbirine muhalif iki görüşten bahsetmiştir. Birinci gruba göre bu rivayetlerden kelb-i akûrun aslan olduğu, saldırgan köpek olmadığı ortaya çıkmıştır. Onlara göre her yırtıcı hayvan saldırgandır (akur) ve aslan da bu gruba girer. Bunlara muhalefet eden başkaları ise bu hadisteki saldırgan köpeğin malum köpek olduğu ve aslanla ilgisi olmadığı kanaatine varmışlardır. Ebû Hureyre'nin aslan

²⁷⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, 2/163.

²⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 3756, 2/163.

²⁷⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 3757, 2/164.

olduğuna dair rivayetinin ise Resûlullah'ın (sav) sözü değil Ebû Hureyre'nin kendi sözü olduğunu ifade etmişlerdir.²⁷⁸

Tahâvî bundan sonra kelbu'l-akûrun (saldırgan köpek) aslan olmadığını ortaya koyacak hadislere yer vermiştir. Bu rivayetlerde Cabir b. Abdullah'a sırtlan hakkında sorulmuş; Cabir onun yenilebileceği ve av hayvanı olduğu şeklinde cevap vermiştir. Bunu da Resûlullah'tan (sav) duyduğunu ifade etmiştir.²⁷⁹ Yine Cabir b. Abdullah'tan Resûlullah'ın (sav) ihramlı kişinin sırtlan avladığında ceza kurbanı kesmesi gerektiği şeklindeki hükmünü nakletmiştir.²⁸⁰

Tahâvî bu rivayetlerden şöyle bir değerlendirme yaparak aslanın "el-kelbu'l-akûr" (kelb-i akûr) olmayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Sırtlanın da yırtıcı bir hayvan olması, Resûlullah'ın (sav) onu av hayvanı olarak değerlendirmesi ve ihramlıyken öldürülmesini mubah kılmayıp öldürene de ceza olarak kurban kesmesi hükmünü vermesi kelb-i akûrun aslan olmadığını gösterir. Bu da Ebû Hureyre'nin rivayetini çürütür ve kelbu'l-akûr bildiğimiz köpektir demiştir.²⁸¹

Tahâvî, bu hadiste geçen kelb-i akûrun bilinen köpek olduğunu ortaya koyduktan sonra kendisine yöneltilebilecek olan: "Eğer burada kastedilen köpekse kurdun öldürülmesini neden kabul etmiyorsunuz?" sorusuna şöyle cevap vererek kurt konusundaki düşüncesini şöyle ifade ediyor: "Çünkü Resûlullah (sav) bu beş hayvanın Harem'de ya da Harem dışında, ihramlı ya da ihramsız iken öldürülebileceğini buyurmuştur. Bu nedenle diğer hayvanlar buradaki beş hayvanın hükmünün dışında kalır. Değilse bu beş hayvandan bahsedilmesinin bir anlamı olmaz."²⁸²

Tahâvî bundan sonra Harem bölgesinde ve ihramlıyken kişinin öldürebileceği hayvanlarla ilgili bazı hadisler zikredip haşerât, yırtıcı hayvanlar, pençeli kuşlar konusunda diğer mezheplerle olan ihtilaflı konular hakkında muhaliflerinin sorularına cevaplar vererek bâbı bitirmiştir.²⁸³ Buralarda Hanefî imamlarına herhangi bir muhalefeti olmamıştır. Zaten kendisi de bâbın sonunda bu konuyla alakalı olarak imamlarla aynı kanaatte olduğunu ancak kurdun bundan istisna olduğunu, Hanefî imamların kurdu aynen köpek gibi değerlendirdiklerini ifade etmiştir.²⁸⁴

²⁷⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/163-164.

²⁷⁹ Ebu Davud, "Et'ime", 32; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3759, 2/164.

²⁸⁰ Ebu Davud, "Et'ime", 32; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3762, 2/164.

²⁸¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/164-165.

²⁸² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/165.

²⁸³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/165-168.

²⁸⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/168.

2.3.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Tahâvî'nin de belirttiği gibi Hanefî kaynaklar bize ihramdayken kurdun öldürülebileceğini haber vermektedir.

Hanefîler, “*şu beş şey fasıktır (فواسق), Harem’de de Harem dışında da öldürülür.*

Bunlar: Yılan, akrep, çaylak, fare ve azgın köpektir”²⁸⁵ hadisinden hareketle bu hayvanların öldürülmesinde sakınca görmemişlerdir. Bazı rivayetlerde karganın da olduğu söylenmiştir. Hanefîler bu hadiste geçen azgın köpekten kastın kurt olduğunu, kurdun azgın köpeklerle aynı manaya geldiğini ifade etmiştir.²⁸⁶

İmam Şafî’ye göre, hadisteki kelb-i akûr bütün yırtıcıları kapsamına alır. Çünkü bütün yırtıcılar yaratılış gereği zararlıdır diyerek hadisteki hayvanlara kıyasla öldürülebilecek hayvanların sayısını artırmıştır. Nitekim kelb kelimesi sözlükte yırtıcıları ifade eder.²⁸⁷ İmam Malik’in de bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Yani cumhura göre hadisteki beş hayvan aynı zararları veren hayvanlara şamildir. Dolayısıyla kelb-i akûr da bütün yırtıcıları ifade eder. Ebû Hanife ise kelb-i akûr ifadesinden sadece köpeği anlamıştır. Kurt ise köpek cinsindendir ve kurt gibi köpek sıfatı olan yabaniler köpek hükmündedir demiştir.²⁸⁸ Ebû Hanife bunların evcil olup olmamalarında da fark gözetmemiş ve bu konuda aynı cins olma özelliğini dikkate almıştır. Hanefîler bu sayılanlar dışındaki hayvanların bu hadistekilere kıyas edilerek sayının artırılmasını doğru bulmamışlardır. Kelb kelimesi sözlükte yırtıcıları ifade etse de örfte bildiğimiz köpeği ifade etmektedir. Bu nedenle örf esas alınmış ve kelb-i akûrdan kastın bilinen köpek olduğu belirtilmiştir.²⁸⁹

Fevâsık²⁹⁰ olmalarının ise insanlarla iç içe olup zarar vermelerinden kaynaklandığı açıklanmıştır. Zira hadisteki hayvanlar insanların evlerinde yaşayan, leş yiyen, insanların eşyalarına, mallarına zarar veren, hırsızlık yapan hayvanlardandır. Bu yönüyle bu hayvanlar

²⁸⁵ Ebu Davud, “Hac”, 39.

²⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/90; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/422; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/156.

²⁸⁷ Aynî, *el-Binâye*, 4/398.

²⁸⁸ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşt el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavviz & Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 334.

²⁸⁹ Aynî, *el-Binâye*, 4/392-399.

²⁹⁰ **Fevâsık**, fîsk kelimesinin çoğulu olup doğru yoldan çıkmak, sapmak anlamındadır. Dinî ıstılahta ise ilâhî emirlerin dışına çıkma, büyük-küçük günaha girme, kötü huylu manasındadır. Hadiste geçen hayvanlara “fevâsık” denmesi ise zararlı ve ifsat edici olmaları, tabiatları gereği pis ve iğrenç olmaları gibi sebeplere bağlanmıştır. Bu hayvanlardan kimisi insan hayatına ve organlarına doğrudan zarar vermekte, kimisi insanın eşyalarına, malına, yiyecek ve içeceğine zarar vermektedir. Bu nedenle de söz konusu hadiste fevâsık olarak nitelendirilmişlerdir. bkz. Sabri Erturhan, “Hayvanların Öldürülmesi ile İlgili Fıkhî Hükümler”, *Bilimnâme* 17/2 (2015), 102-105.

insanlara doğrudan zarar verirler. Diğer yırtıcılar ise insanlardan uzakta yaşarlar. Bu beş hayvan dışındaki hayvanlar insanlara doğrudan eziyet etmezler. Bu nedenle hadisteki hayvanlara kıyas edilemezler.²⁹¹ Hanefîler bu şekilde cumhurun kabul ettiği tüm hayvanlara kıyası da reddetmişlerdir.

2.3.1.3. Değerlendirme

Görüldüğü gibi Hanefîler hadiste geçen beş hayvanın dışına çıkarak amel etmeyi doğru bulmamışlardır. Zira hadisteki hayvanlar belli bir sayıyla zikredilmiştir. Başka hayvanları benzer özelliklerinden hareketle bu hayvanlara kıyas ederek muayyen sayıyı artırmak doğru değildir. O zaman sayının “beş” olarak zikredilmesinin bir anlamı olmaz.

Aslında Tahâvî de bu noktada Hanefî imamlarla aynı kanaattedir. Ancak o, kurdun köpeğe dâhil edilmesini doğru bulmamıştır. Ona göre kurdu dâhil etmek belli sayıyı değiştirmek olur. Tahâvî, bu konuda İmam Şafî’den de farklı bir kanaat ortaya koyarak hadisteki hayvanların özel olarak zikredildiğini belirtmiş ve bu kapsamı en dar tutan kişi olmuştur.

Hanefî âlimler ise Ebû Hanife’den gelen görüş doğrultusunda hareket etmişler ve kurdun köpek cinsi olduğunu belirterek ihramlıyken de öldürülebileceğini belirtmişlerdir.

Kanaatimizce de köpeklerin cinslerine göre farklı isim almaları mümkündür. Günümüz araştırmalarına baktığımızda dünyada farklı boyutlarda 400’ü aşkın köpek türünün olduğu ifade edilmiştir.²⁹² Zoologlar, bunların tüm türlerinin aslında bilahare kurttan türediklerini ortaya koymuşlardır.²⁹³ Nitekim Ebû Hanife de bundan asırlar önce bunun böyle olduğunu düşünüp kurdu köpek ile aynı cins olarak değerlendirmiş ve kanaatimizce de kurt konusunda isabetli bir hüküm vermiştir. Bazı yerlerde halk arasında kurt köpeği denmesi, belki de bu düşüncenin bir yansımasıdır. Resûlullah’ın (sav) saldırgan köpek derken kastı belki de saldırganlık vasfıyla birlikte tüm köpek cinsleri olabilir.

Hadisteki hayvanların diğer hayvanlara kıyas edilmesi konusuna gelince muhtemelen Resûlullah’ın (sav) yaşadığı çevre, sadece bu hayvanları zikretmesinin sebebi olmuştur. Farklı coğrafyalarda bunlardan farklı olup belki de daha büyük zararlar veren hayvanlar olabilir. Kaldı ki Resûlullah’ın (sav) bütün zararlı hayvanları tek tek sayması da düşünülemez. Böylece diğer

²⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/90-91; Aynî, *el-Binâye*, 4/393, 399.

²⁹² Harun Reşit Demirel, “Köpek ve Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi”, Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 1, (Bahar, 2004), 69.

²⁹³ Züleyha Türkeri Baltacı, *Türk Kültüründe Köpek*, (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 29.

mezheplerin yaptığı gibi bu hadisteki hayvanlara, verdikleri zarar illetine göre diğer hayvanları kıyas yapmak daha uygun görünmektedir.

2.3.2. SABAH VE İKİNDİ NAMAZLARINDAN SONRA TAVAF

DOLAYISIYLA NAMAZ KILMANIN HÜKMÜ

Tahâvî, bu bâbda²⁹⁴ namaz kılmanın yasaklandığı vakitlerde tavaf namazının kılınıp kılınmayacağı konusunu incelemiştir. Buna göre bir grup, namaz kılmanın yasaklandığı vakitlerde tavaf namazı kılınabilir diyerek tavaftan sonra kılınan namaz bu yasaklardan istisnadır demişlerdir. Bunlara muhalefet edenler ise ikiye ayrılmışlardır. Aralarında Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de yer aldığı birinci grup namaz kılmanın yasaklandığı vakitlerin herhangi birinde tavaf namazı da kılınmaz derken ikinci grup güneş doğarken, batarken ve öğlen tepedeyken tavaf namazı kılınmaz ancak sabah vaktinde ve ikindi namazlarından sonra vakit çıkmadan önce tavaf namazı kılınabilir demişlerdir. Tahâvî, burada ikinci grubun görüşünü benimsemiştir.

2.3.2.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, ilgili bâba tavaf namazının bütün vakitlerde kılınacağını ifade edenlerin delili olan bir hadisle başlamıştır. Cübeyr b. Mutim'den nakledilen bu hadiste Resûlullah (sav) gece ve gündüz herhangi bir vakitte Kâbe'yi tavaf edip namaz kılmak isteyen kimseye engel olunmamasını buyurmuştur.²⁹⁵ Tahâvî benzer hadisi İbn Abbas'tan da nakletmiştir.²⁹⁶ Bu görüşe muhalefet edenlere göre ise bu hadiste tüm vakitler için bir mubahlıktan söz edilmemektedir. Burada anlatılmak istenen şey, olması gerektiği şekliyle tavaf yapan ve olması gerektiği şekliyle namaz kılan kimseye engel olunmamasıdır. Namaz için abdestli olmak, kıbleye yönelmek, örtünmek gibi zorunlu şartlar vardır. Tavaf için de abdestli ve örtülü olmak gibi şartlar vardır. Bu gibi şartlar sağlanmamışsa o kişiye engel olunmalıdır. Buna göre hadiste ifade edilen şey, bunun gibi bulunması gereken şartları sağlayan kişiye engel olunmamasıdır. İşte namaz için olması gereken şartlardan birisi de vaktin namaz kılmaya elverişli olmasıdır.

Tahâvî, bu başlıkta Resûlullah'ın (sav) namaz kılmayı yasakladığı vakitleri zikretmiştir. Buna göre güneşin doğuşu, batışı esnasında, gün ortasında, sabah namazından sonra²⁹⁷ güneş

²⁹⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/186.

²⁹⁵ Ebu Davud, "Menâsik", 53; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3860, 2/186.

²⁹⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3861, 2/186.

²⁹⁷ Burada geçen "sabah namazından sonra" ifadesi, aslında sabah namazının vakti girdikten sonra diye anlaşılmalıdır. Zira sabah namazının vaktinde sadece o vaktin sünneti kılınabilir, bunun dışında nafile namaz kılınamaz. Bkz. Orhan Çeker, *İlm-i Hâl'im*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2020), 150.

doğuncaya kadar ve ikindiden sonra güneş batıncaya kadar namaz kılınması yasaklanmış ve bu konudaki hadisler tevatür yoluyla gelmiştir.²⁹⁸

Tahâvî, bundan sonra tüm vakitlerde tavaf için namaz kılınır diyenlere ait bir delil daha zikretmiştir. Buna göre Ebu'd-Derdâ ikindiden sonra tavaf yapmış ve güneş batmadan önce de namaz kılmıştır. Bunun üzerine kendisine: “Siz Muhammed (sav)’in ashabı ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar namaz yoktur” diyorsunuz denince Ebu'd-Derdâ: Bu şehir, diğer şehirler gibi değildir demiştir.²⁹⁹ Bu görüş sahiplerine göre bu rivayet, tavaf namazının Resûlullah’ın (sav) yasakladığı vakitlerin kapsamına girmeyeceğine delildir. Tahâvî bu rivayeti delil gösterenlerin aslında bu hadisi kabul etmediklerini bir akıl yürütmeye ortaya koymuştur. Çünkü böyle düşünenlerin tavaf dışındaki nedenlerle namaz kılmanın yasaklandığı vakitlerde namaz kılmayı mekruh görüp Mekke’yi bunun dışında tutmadıklarını ancak Ebu'd-Derdâ’nın hadisinde namaz kılmanın yasaklandığı vakitlerle ilgili hükümden Mekke’nin istisna edildiğini ifade etmiştir.³⁰⁰

Tahâvî, ayrıca Ömer (ra)’dan Ebu'd-Derdâ’ya muhalif bir uygulama nakletmiştir. Bu rivayette Ömer b. Hattab sabah namazından sonra Kâbe’yi tavaf etmiş ancak namazını güneş doğduktan sonra kılmıştır.³⁰¹ Aynı şekilde İbn Ömer’den ve Muaz b. Afra’dan da benzer şekilde nakiller gelmiştir.³⁰² Tahâvî’ye göre sahabenin bu şekilde davranması o vaktin namaz kılınacak vakit olmadığını gösterir. Eğer vakit uygun olsaydı Ömer (ra) namazı mutlaka kılardı. Fakat o namaz kılmamış ve sahabeden de kimse buna karşı çıkmamıştır.

Tahâvî, burada bir akıl yürütmeye de bu kanaatinin desteklemiştir. Buna göre Resûlullah (sav) bayram günlerinde oruç tutmayı yasaklamış ve Mekke’yi bundan istisna etmemiştir. Bu durumda namaz kılmayı yasakladığı vakitlerin de istisnasının olmaması gerekir. Tahâvî, böylece namaz kılmanın yasak olduğu bütün vakitlerde tavaf namazının istisnasının olmadığını ortaya koymuş ve diğer görüş sahiplerinin görüşünü çürüttüğünü belirtmiştir.³⁰³

Tahâvî, tavaf namazının tüm vakitlerde kılınmasının mubah olduğunu düşünenlere muhalefet edenlerin ikiye ayrıldığını ifade ederek ilgili bâba devam etmiştir. Bunlardan birinci grup namaz kılmanın yasaklandığı vakitlerde hiçbir nafie namaz kılınmadığı gibi tavaf namazı da kılınamaz demişlerdir. Bunlar arasında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de

²⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/186.

²⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 3862, 2/186.

³⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/186-187.

³⁰¹ Tirmizî, “Hac”, 41; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 3863, 2/186.

³⁰² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 3863, 3864, 3865, 2/186.

³⁰³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/187.

vardır. Bunların delilleri arasında daha önce ifade ettiğimiz Ömer b. Hattab, İbn Ömer ve Muaz b. Afra'dan gelen sabah namazından sonra tavaf yapıp, güneş doğduktan sonra namazını kıldıkları şeklindeki nakiller de vardır.³⁰⁴

İkinci grup ise ikindiden sonra güneş sararmadan önce ve sabah namazından sonra da güneş doğmadan önce tavaf namazı kılınır ancak bunun dışındaki diğer üç vakitte namaz kılınmaz demişlerdir. Bunu kabul edenler arasında Mücahid, İbrahim en-Nehâi ve Ata da vardır. Bu üç kişiden gelen nakiller onların vakit çıkmadığı sürece ikindi ve sabah namazlarından sonra tavaf namazının kılınabileceği kanaatinde olduklarını gösterir.³⁰⁵ İbn Ömer'in de benzer şekilde davrandığı yönündeki rivayet de bunların delilleri arasındadır. Mücahid'den İbn Ömer'in ikindi namazından sonra tavaf edip, vakit içinde olduğu sürece namaz kıldığı, güneş sararınca namazı ertelediği, sabah namazından sonra da tavaf yapıp ortalık aydınlanmamışsa namazını kıldığı, aydınlandıysa güneş yükselene kadar namazı ertelediği rivayet edilmiştir.³⁰⁶

Bu görüş sahipleri İbn Abbas'ın Resûlullah'tan (sav) rivayet ettiği, her vakitte tavaf namazı kılmak mubahtır diyen ilk görüş sahiplerinin delil olarak sundukları “gece ya da gündüz dilediği vakitte tavaf yapıp namaz kılana engel olmayın” hadisini ise onlardan farklı olarak, vakit içerisinde olduğu sürece kılınmasına engel olmayın şeklinde yorumlamışlardır.³⁰⁷

Tahâvî, bu görüş ayrılıklarından dolayı şöyle kıyaslamalar yapmıştır: Güneş doğarken, tepedeyken ve batarken namazların kazalarının yapılmayacağı Resûlullah'ın (sav) sünnetiyle de sabittir. Çünkü O, uyuduğu için kılamadığı sabah namazını güneş yükseldikten sonra kılmıştır. Eğer bu vakitler kaza kılınmasına engel ise tavaf namazına engel olması daha da önceliklidir. Yine bu üç vakitte Resûlullah'ın (sav) namaz kılmayı ve cenaze defnedilmesini yasakladığı yönündeki Ukbe b. Âmir rivayeti³⁰⁸ vardır. Eğer bu vakitlerde cenaze namazı kılınmıyorsa tavaf namazının kılınmayacağı da söz konusu olmalıdır. İkindi ve sabah namazlarından sonra -ki henüz sabah vakti çıkmadan veya güneş doğmadan- ise cenaze namazı ve kaza namazı kılmak mubah, nafile namaz ise mekruhtur. Tavaf namazı da cenaze namazı gibi gereklidir. Buna göre cenaze ve kaza namazı kılınabilen vakitlerde tavaf namazı da kılınmalı, cenaze ve kaza namazı kılınamayan vakitlerde tavaf namazı da kılınmamalıdır.³⁰⁹

³⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/187.

³⁰⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 3866, 3867, 3868, 2/188.

³⁰⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 3869, 2/188.

³⁰⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/188.

³⁰⁸ Müslim, “Salatu'l-müsafirîn”, 293.

³⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/188-189.

Tahâvî yaptığı bu akıl yürütmenin İbn Ömer'in ikindi ve sabah namazından sonra vakit çıkmadıkça tavaf namazı kıldığı yönündeki rivayetlere, Mücahid, Ata ve İbrahim en-Nehâî'nin nakillerine daha uygun olduğunu belirterek bu görüşü benimsediğini ifade etmiş ve bunun Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşüne aykırı olduğunu belirtmiştir.³¹⁰

2.3.2.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefîlere göre sabah namazının sünneti hariç, sabah namazının başlangıç vakti olan imsaktan güneş doğuncaya kadar ve ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar *nafile* namaz kılmak mekruhtur ama kaza namazı, cenaze namazı kılmak ve tilâvet secdesi yapmak caizdir. Söz konusu vakitlerde bizâtihî vüçûp ifade eden yükümlülükler ister edâ ister kaza olsun yerine getirilebilir. Ancak bizâtihî vacip olmayanları bu vakitlerde yerine getirmek mekruhtur. Bunlar tavaf namazı, adak namazı ya da bozulan bir namazın iade edilmesi gibi yükümlülüklerdir. Bu namazlar bizâtihî vacip değildir. Adak namazı kişinin kendi üzerine borç kılmasıyla, bozulan namazın iadesi, başlanmış ibadet yarım kalmasın diye, tavaf namazı ise tavafın mührü olarak vüçûp ifade eder. Bunlar başka bir şeye bağlı olarak vacip oldukları için de yasaklı vakitlerde kılmak mekruhtur.³¹¹

Serahsî'nin belirttiğine göre Hanefîler, bu konuda Hz. Ömer'in sabah namazından sonra tavaf yapıp namazını güneş doğduktan sonraya bırakmasını delil almışlardır. Hanefîlere göre kulların kendi fiillerinden kaynaklanan sebeplerle kılınan namazlar bu vakitlerde kılınmazlar. Tavaf namazı da böyledir.³¹²

Hanefîlerin bu husustaki delillerinden birisi de Ebû Said el-Hudrî'den gelen rivayet olmuştur. Bu rivayette Resûlullah (sav) sabah namazından sonra ve ikindi namazından sonra nafile namaz kılmayı yasaklamıştır.³¹³ Buradaki yasağın nedeni vaktin farz ile meşgul olarak geçirilmesi içindir. Bu nedenle farz ile aynı seviyede olan namazlar kılınabilir ama tavaf namazı farzdan daha aşağı seviyede olduğu için bu vakitte kılınması mekruhtur.³¹⁴

Güneşin doğuşu, batışı ve tepede oluşu sırasında namaz kılmanın yasaklanmasındaki hikmet vaktin kendisinden kaynaklanmaktadır. Zira bu vakitler başka inanç sahiplerinin ibadet ettikleri vakittir. Sabah namazının vaktinde ve ikindi namazından sonra nafile namaz kılmanın

³¹⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/211.

³¹¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/99.

³¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/153.

³¹³ Buhari, "Mevâkıt", 32.

³¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/45.

yasak kılınmasındaki hikmet ise bu vakitlerin kendisinden kaynaklanan bir maniden değildir. Ancak bu vakitler farz ile doldurulması gereken vakitlerdir.³¹⁵

2.3.2.3. Değerlendirme

Konuyla ilgili rivayetlerin farklı manalara gelebilmesinden dolayı bu konuda görüş ayrılıkları oluşmuştur. Tahâvî, burada rivayetlerdeki farklılıkların en uygun manasını yaptığı akıl yürütmeye bulmaya çalışmıştır. Yaptığı kıyasla tavaftan sonra tavaf namazının kılınmasının da vacip olmuş farzların hükmü gibi olacağı, yani kılınması gereken cenaze namazının hükmü gibi olması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu durumda güneş doğarken, batarken ve tam tepedeyken hiçbir namazın kılınamayacağı gibi tavaf namazının da kılınamayacağı konusunda Hanefî imamlarla aynı kanaate ulaşmış ancak sabah namazı vaktinde ve ikindi namazlarından sonra vakit çıkmadıkça tavaf namazı kılınabilir diyerek onlardan ayrılmıştır.

Hanefî imamlar, bu vakitlerde nafile kılınmadığı gibi tavaf namazı da kılınamaz demişlerdir. Bu vakitlerdeki yasağın hikmetini vaktin farzla geçirilmesi olarak düşünmüşler ve tavaf namazını farzdan aşağıda görmüş ve bizâtihi vücup olmadığı için de bu vakitlerde kılınmasını caiz görmemişlerdir.

Bu durumda nafile namaz kılınmasa da tavaf namazının tavaftan sonra gerekli olduğu düşünülürse bu vakitlerde de tavaf namazının kılınmasının bir sakıncası yok gibi durmaktadır. Zira buradaki yasağın vakitten kaynaklı bir yasak olmadığı ortadadır. Bu durum belki Mekkeliler için kolay bir uygulamadır. Ancak âfâktan gelenler ve hemen dönmesi gerekenler için herhangi bir yasaklamanın bulunmaması gerektiği İslam'ın kolaylık prensiplerinden sayılmalıdır.

2.3.3. İKİ VAKİT NAMAZI BİR ARADA KILMA (MÜZDELİFE'DE CEM')

Tahâvî, bu bâbda³¹⁶ Müzdelife'de akşam ve yatsı namazlarını birlikte kılmak suretiyle yapılan cem'in nasıl yapılacağı, kaç kamet getirileceği konusunu değerlendirmiştir. Buna göre Müzdelife'de cem yaparken cem-i te'hir ile kılınacak olan akşam ve yatsı namazlarının nasıl kılınacağıyla ilgili olarak "iki ezan iki kamet" şeklinde "bir ezan bir kamet" ile "bir ezan iki kamet" ile ve "ezansız bir kamet" ile diye farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî imamlar bir

³¹⁵ Aynî, *el-Binâye*, 1/69; İbn-i Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/37.

³¹⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/187.

ezan bir kamet ile kılınması gerekir derken, Tahâvî onlara muhalefet ederek bir ezan iki kamet ile kılınır demiştir.

2.3.3.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî bu bâba Abdullah b. Mesud'dan nakledilen bir rivayet ile başlamıştır. Buna göre İbn Mesud Müzdelife'de cem yaparken her bir namaz için birer ezan ve birer kamet getirmiştir.³¹⁷ Aynı şekilde Ömer b. Hattab'dan onun cemde iki ezan ve iki kamet ile namaz kıldığı ve iki namaz arasında da akşam yemeği yenildiği nakledilmiştir.³¹⁸

Bu rivayetleri delil kabul edenlere göre Müzdelife'deki cemde iki ezan iki kamet getirilir. Tahâvî bunlara muhalefet edenlerin ise cemde bir ezan iki kamet olur dediklerini aktarmıştır. Bunlara göre bu rivayetlerdeki ikinci ezan yemek yemek niyetiyle dağılan insanları tekrar toplamak için okunmuştur. Tahâvî de böyle düşündüğünü belirterek bu rivayetlerdeki ikinci ezanı gerekli hallerde okunur diye yorumlamıştır.³¹⁹

Tahâvî bundan sonra Hakem'den gelen rivayetler zikretmiş, bu rivayetlerde Said b. Cübeyr'in tek kametle akşam ve yatsı namazını kıldırıldığı, İbn Ömer'in de böyle yaptığı, onun da bunu Resûlullah'tan (sav) gördüğü nakledilmiştir.³²⁰ Hakem'den gelen bu rivayetlerin birinde el-Hakem, Said b. Cübeyr'in ezan okuyup kamet getirdikten sonra akşam namazını kıldığına, akşamın kametiyle de yatsı namazını kıldığına tanık olduğunu belirtmiştir.³²¹ Tahâvî bunlardan başka İbn Ömer'den de tek kamet ile namaz kıldığına dair rivayetler zikretmiştir.³²² Bu konuda Mâlik b. el-Hâris'ten gelen bir rivayette de İbn Ömer, Müzdelife'de ezansız olarak tek kametle namaz kıldırması ve Resûlullah (sav) ile burada ezansız olarak kıldığını ifade etmiştir.³²³ Tahâvî'ye göre tüm bu rivayetlerde İbn Ömer, tek kamet ile namaz kıldığını, iki namazın arasında ezan ve kamet olmadığını haber vermiştir.³²⁴

Tahâvî, Ebu Eyyüb ve Berâ b. Âzib'den de Resûlullah'ın (sav) tek kamet ile akşam ve yatsı namazını kıldırıldığı yönünde rivayetler nakletmiştir.³²⁵

³¹⁷ Buhari, "Hac", 98; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3948, 2/211.

³¹⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3949, 2/211.

³¹⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/211.

³²⁰ Müslim, "Hac", 288; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3951, 3952, 2/212.

³²¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3954 2/212.

³²² Müslim, "Hac", 288, 289; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3955, 3960, 2/212, 213.

³²³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3959, 2/212-213.

³²⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/213.

³²⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3964, 3965, 2/213.

Tahâvî, Müzdelife’de cemin bir ezan bir kametle olacağını kabul edenlerin delillerini zikrettikten sonra bunlara muhalif olan diğer bir grubun delillerini zikrederek bâba devam etmiştir. Bunlar, Cabir b. Abdullah’tan gelen Resûlullah’ın (sav) Müzdelife’de akşam ve yatsı namazını bir ezan ve iki kamet ile kıldığına dair rivayeti esas almışlardır.³²⁶ Tahâvî’ye göre bu rivayet yukarıda ifade edilen ezansız sadece kametle kılınır manasındaki Mâlik b. Hâris rivayetine aykırıdır. Tahâvî burada bir kıyas yapmıştır. Arafat’ta yapılan cemde birinci namaz için bir ezan ve bir kamet getirilmesinde icma olduğuna göre Müzdelife’de de cem yapılan iki namazın birincisinde de bir ezan ve bir kamet olmalıdır.³²⁷

Diğer taraftan ikinci kametin olması gerektiğine delil olacak Üsâme b. Zeyd rivayetinde Resûlullah (sav), Müzdelife’de akşam namazı için bir kamet, yatsı namazı için de bir kamet getirmiştir.³²⁸

Tahâvî iki tarafın da delillerini aktardıktan sonra Müzdelife’deki cemi, Arafat’taki cem ile kıyas etmiş ve şöyle demiştir: Arafat ve Müzdelife’deki namazların durumu aynı olduğuna göre, bu iki namaz da hac için ihrama giren kişiler için söz konusu olduğuna göre, Arafat’taki cemde her iki namaz için bir ezan okunup iki ayrı kamet getirildiğine göre Müzdelife’deki cemin de Arafat’taki gibi olması lazımdır.

İşte bu kıyasın Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşüne aykırı olduğunu, imamların İbn Ömer’den nakledilen tek kametle kılındığı yönündeki rivayetleri esas aldığını ve Müzdelife’de cemin tek ezan ve tek kametle olacağını kabul ettiklerini belirtmiştir.³²⁹

Tahâvî bundan sonra Süfyan es-Sevrî’nin İbn Ömer’den gelen bu namazın ezansız tek bir kametle kılınacağı yönündeki rivayeti esas alıp, böyle düşündüğünü nakletmiştir. Ancak Tahâvî, Cabir b. Abdullah’tan gelen bir ezan iki kamet rivayetini kıyasa daha uygun bulmuş ve İbn Ömer’den bunu destekleyecek bir hadis daha nakletmiştir. Buna göre İbn Ömer, Resûlullah’ın (sav) Müzdelife’de akşam ve yatsıyı cem ettiğini ve yatsıdan önce de kamet getirdiğini rivayet etmiştir.³³⁰ Bu da Tahâvî’ye göre Cabir b. Abdullah’ın hadisi ile aynı anlamı taşımaktadır ve bu namazların iki ayrı kametle kılındığını ortaya koymaktadır.³³¹

³²⁶ Müslim, “Hac”, 147; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Menâsiku’l-hac”, 3966, 2/213.

³²⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/214.

³²⁸ Müslim, “Hac”, 276; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Menâsiku’l-hac”, 3967, 2/214.

³²⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/214.

³³⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Menâsiku’l-hac”, 3968, 2/214.

³³¹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/214.

Ayrıca İbn Ömer'in cem yaparken akşam ile yatsı namazlarını bir ezan ve bir kametle kıldığına dair rivayet,³³² bu namazlar için ezan okunduğuna dair bir delil olup İbn Ömer'den daha önce zikrettiğimiz bu namazların ezansız kılındığı yönündeki rivayete karşılık Cabir b. Abdullah rivayetini destekler mahiyette bulunmuştur. Tahâvî, Cabir b. Abdullah rivayetinin kabul edilmeye daha uygun olduğunu, kıyas ve akli düşünmenin bu rivayetin lehine olduğunu belirtmiştir.³³³

2.3.3.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefîler Müzdelife'deki cem'in bir ezan ve bir kametle yapılacağı görüşünü benimsemişlerdir. Delil olarak Cabir b. Abdullah'ın "Hz. Peygamber'in Müzdelife'de akşam namazı ile yatsı namazını birleştirip bir ezan **bir kametle** kıldırıldığı" yönündeki rivayetini esas almışlardır. Çünkü Müzdelife'de yatsı namazı normal vaktinde kılınmaktadır. Bu nedenle onun için ayrıca bir kamete ihtiyaç yoktur. Arafat'ta ise ikinci namazı vaktinden önce kılındığı için ikinci bir kamete ihtiyaç vardır ki cemaat namazdan haberdar olsun.³³⁴

Buna karşılık Şâfiîler, Züfer b. Hüzeyl ve Ebû Ca'fer et-Tahâvî ise Cabir b. Abdullah'ın "Müzdelife'de Resûl-i Ekrem'in bir ezan ve iki kametle akşamla yatsı namazlarını kıldırıldığı, aralarında herhangi bir nâfile namaz kılmadığı" rivayetini³³⁵ esas alarak bir ezan iki ayrı kameti daha uygun görmüşlerdir.³³⁶

Merğînânî'nin belirttiğine göre burada kılınan akşam ve yatsı namazları arasında sünnet namaz kılınmaz. Şayet kılınacak olsaydı ya da başka bir iş yapılacak olsaydı cem olmazdı. Bu şekilde iki namaz bir arada kılınmamış olacağı için de yatsı namazı için ayrıca kamet getirilirdi. Hatta sadece kamet değil Arafat'ta nasıl sünnet kılındığında ikinci bir ezan okunuyorsa Müzdelife'de de ikinci bir ezan da okunması gerekirdi ama Resûlullah (sav), Müzdelife'de akşam namazından sonra yemek yemiş ve yatsı için sadece kamet getirmiştir. Bu nedenle sadece kamet getirilir.³³⁷ Serahsî ise nâfile ya da yemekle uğraşılması iki namazın cemine engel

³³² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 3969, 2/215.

³³³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/215.

³³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/19; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/163; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/365.

³³⁵ Müslim, "Hac", 147. Bu hadiste aslında **bir ezan iki kamet** denilmesine rağmen والعشاء (....حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء)

Hanefî mezhebinin bazı kaynaklarında بأذان واحد وإقامتين ولم يسبح بينهما شيئا ثم اضطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر... yukarıda da belirtildiği gibi Cabir b. Abdullah'tan gelen "**bir ezan bir kamet**" rivayetine dayanarak Müzdelife'de bir ezan bir kametle cem yapılacağı hükmü verildiği belirtilmiştir. Ancak tetkik ettiğimiz hadis kaynaklarında Cabir b. Abdullah'tan bu şekilde bir rivayetin gelmediğini tespit ettik.

³³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/19; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/365; Mehmet Şener, "Müzdelife" (Fukhî Hükümler), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/240.

³³⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/365.

değildir ancak cemaate yatsının kılınacağına haber verilmesi için kamete ihtiyaç vardır demiştir.³³⁸

Neticede Hanefî imamlar, Müzdelife’de cemin -iki namazın arasına nafîle ya da başka bir iş girmediği sürece- bir ezan ve bir kamete olacağını belirtmişlerdir.

2.3.3.3. Değerlendirme

Hanefîler, Arafat’ta öğle ile ikindiye cem ederken "bir ezan, iki kamet" gerekir derken Müzdelife’deki cem için "bir ezan bir kameti" yeterli görmüşlerdir. Arafat’ta ikindi namazının öne alınmasından dolayı cemaatin haberdar edilmesi gerekmektedir. Bunun için ikinci bir kamet gerekir. Ancak Müzdelife’de cem-i tehir söz konusu olduğu için yatsı namazı zaten vaktinde kılınmaktadır ve ikinci bir kamete bunun duyurulmasına gerek yoktur.

Tahâvî ise Müzdelife’deki cemi Arafat’a kıyas etmiştir. Yapılan iki cemin de ihramlı kişiler için söz konusu olduğunu ve aynı şartları taşıdığını belirterek Müzdelife’de de tıpkı Arafat’taki gibi bir ezan ve iki kamet gerekeceğini belirtmiştir.

Konuyla ilgili rivayetlerin çok çeşitli olmasından dolayı görüş ayrılıkları oluşmuştur. İbn Ömer rivayetleri birbirinden farklı nakledildiğinden, âlimler bu nedenle farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefîlerin çoğunluğu İbn Ömer’in tek ezan tek kamet yönündeki rivayetini esas almışlar, Tahâvî ise bu konuda Şafî’lere meylederek Cabir b. Abdullah’ın tek ezan iki kamet şeklindeki rivayetini delil olarak almış ve bu rivayetin kıyasa daha uygun olduğunu kabul etmiştir.

Kanaatimizce, akşam namazından sonra yatsı namazının henüz çıkmamış olması sebebiyle ikinci bir kamet edilmemesi, karışıklığı engelleyecek mahiyettedir. Hele saatin icat olmadığı, mevsim şartlarının ay ve güneş ışınlarının görülmesine engel olduğu, yani havanın bulutlu olduğu dönemlerde ve yine sesin insanlara tam duyurma imkânı bulunmadığı dönemlerde ikinci bir kamet yapılması, hacıları hangi namazı kıldıkları hususunda şüpheye sevk edebilir. Zaten cemaatle ve cem yapılarak kılınmaktadır. Öte yandan, Arafat’ta ikindi kılındıktan sonra güneş batıncaya kadar boş bir zaman vardır. Fakat Müzdelife’de böyle boş bir zaman yoktur. Hacıların bir an önce namazı kılıp Mina’ya şeytan taşlamak üzere acilen hareket etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla bir kamet zamanı kadar bile zaman kaybedilmemesi hedeflenmiş olabilir.

³³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/62.

2.3.4. MİKAT SINIRLARINDA YAŞAYANLARIN İHRAMA GİRMESİ

Tahâvî bu konuyu “İhramsız Harem Bölgesine Girilir mi?”³³⁹ bâbında incelemiştir. Buna göre Hanefî imamlar, mikat sınırında olan ahalinin ibadet niyeti olmaksızın ihrama girmeden Mekke’ye girilebileceğini söylerken, Tahâvî bu bölgelerde yaşayanların ne niyetle olursa olsun ihramsız Mekke’ye giremeyeceğini belirtmiştir.

2.3.4.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, Cabir b. Abdullah’tan gelen Resûlullah’ın (sav) Mekke fethinde şehre başında siyah bir sarıkla girdiği şeklindeki rivayetle bâba başlamıştır.³⁴⁰ Aynı şekilde Enes de (ra) Resûlullah’ın (sav) Mekke’ye başında miğferi ile girdiğini rivayet etmiştir.³⁴¹ Bu hadisleri esas alan bazılarının ihramsız olarak Harem bölgesine girilebileceği kanaatinde olduklarını ifade etmiştir.

Bunlara muhalefet edenlerin ise mikat sınırları dışından Mekke’ye ihramsız olarak girilemeyeceğinde ittifak etmekle birlikte bazıları bu yasağın mikattan önce ya da sonra olsun Mekke’ye kadar olan tüm insanları kapsadığını söylerken bazıları mikat sınırında yaşayan ya da mikat sınırından Mekke’ye kadar olan yerlerde yaşayanların ihramsız olarak Mekke’ye girebileceğini, bazıları ise mikat sınırında yaşayanların mikattan öncekilerin hükmü gibi olacağını yani ihramsız Mekke’ye giremeyeceklerini söylemiştir.

Tahâvî bundan sonra Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in ise mikat sınırları içerisinde yaşayanların hükmünün mikattan sonra Mekke’ye kadar olan yerlerin hükmü gibi olduğunu yani Mekke’ye ihramsız olarak girebilecekleri kanaatinde olduklarını belirtmiştir.

Tahâvî burada şöyle bir kıyaslama yaparak imamlardan farklı düşündüğünü ortaya koymuştur: İhrama girecek kişi ihrama girmeyip mikat sınırını geçerse ve haccını da bu şekilde tamamlayıp mikat yerine dönmeyecek olursa bir kurban kesmesi gerekir. Ayrıca mikat yerinde ihrama giren ile mikattan önce ihrama giren de aynı hükümdedir. Böyle olunca mikat sınırlarının hükmü mikattan sonrakilerin değil öncekilerin hükmü gibi olur. Bu nedenle mikat sınırında yaşayan kimseler Mekke’ye ancak mikattan öncekilerin girebileceği gibi yani ihramlı girerler.

³³⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/258.

³⁴⁰ Müslim, “Hac”, 451; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Menâsiku’l-hac”, 4152, 2/258.

³⁴¹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Menâsiku’l-hac”, 4156, 2/259.

Tahâvî bu şekilde Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in dediklerini geçersiz kıldığını ifade etmiştir.³⁴²

Tahâvî bundan sonra bâbın başında zikrettiği Resûlullah'ın (sav) Harem bölgesine ihramsız olarak girdiği yönündeki rivayetleri incelemiştir. Buna göre İbn Abbas'ın naklettiği hadiste Resûlullah (sav), لا، وإنما حلت لي ساعة من نهار، لا، إن الله حرم مكة، ولم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، ويعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا يلتقط لقطتها إلا لمعرف، يختلئ خلاها،“Allah'ın Mekke'yi haram kıldığını, kendisinden önce hiç kimseye helal kılınmadığını ve kendisine de ancak belli bir vakitte helal kıldığını, yaş bitkisinin koparılamayacağını, ağacının kesilemeyeceğini ve yitiğinin sahibini bulma amacı dışında alınamayacağını” buyurmuştur.³⁴³

Ebu Şureyh'ten gelen rivayetlerde de Resûlullah'ın (sav) Mekke'nin fethinin ertesi gününde bir hutbe irad ettiği ve aynı şekilde “Allah'ın Mekke'yi haram kıldığını, kıyamete kadar da haram olduğunu, kan dökmenin, ağaç kesmenin haram olduğunu, kendisinden önce kimseye helal olmadığını, kendisine de belli bir zaman için helal kıldığını ve tekrar haram olduğunu, bunun sadece kendisine helal kıldığının bilinmesini”³⁴⁴ söylediği nakledilmiştir.

Tahâvî, Ebû Hureyre'den de bu manaya gelen rivayetler nakletmiş³⁴⁵ ve bu rivayetlerin Resûlullah'ın (sav) Mekke'ye girdiğinde burasının sadece ona belli bir süre helal kıldığının delili olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁶

2.3.4.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefîlere göre Mekke'ye girme kastıyla mikat sınırları dışından gelen kimseler ister ibadet ister başka bir nedenle olsun mikatı ihramsız geçemezler. Ancak mikat bölgesinde oturanlar Mekke halkı gibidirler ve ibadet kastı yoksa Mekke'ye ihramsız girebilirler. Çünkü buraların halkının Mekke'ye girip çıkmaları çok olur ve her seferinde ihrama girmek zordur. İhrama girmek istediklerinde ise bulundukları yerden Harem'e kadar olan yerlerde ihrama girebilirler. Nasıl ki âfâkiler evlerinden mikata kadar ihrama girmeyi erteleyebiliyorsa, mikatta yaşayanlar da Harem'e kadar ihrama girmeyi erteleyebilirler. Ancak Harem'e ihramsız giremezler. Çünkü her zaman hac ya da umre niyetiyle Mekke'ye girmedikleri için bu durumlarda ihrama girme zorunluluğu bir meşakkat doğurmayacaktır.³⁴⁷

³⁴² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/259.

³⁴³ Buhari, “Cenaiz”, 76; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 4157, 2/260.

³⁴⁴ Buhari, “İlim”, 38; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 4158, 2/260.

³⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Menâsiku'l-hac”, 4161, 4163, 2/261.

³⁴⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/262.

³⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/167-168; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/152; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/341-342.

2.3.4.3. Değerlendirme

Mikat sınırlarında yaşayan kimselerin ihrama girmesi konusunda Tahâvî, mikattan öncekilerle kıyaslama yapmış mikattan önce ihrama giren ile mikat sınırında ihrama girenin aynı hükümde olmasını mikatta yaşayanların da bu bölgede ihrama girmeleri gerektiği şeklinde yorumlamıştır.

Tahâvî, Resûlullah'ın (sav) Mekke'nin fethinde ihramsız şehre girmesini ise gelen rivayetlere dayanarak o gün için sadece belli bir vakitte O'na izin verildiği şeklinde değerlendirmiş ve mikat sınırından gelecek olanların, mikattan öncekilerin hükmünde olduğunu ve ihramsız Mekke'ye giremeyeceklerini belirtmiştir.

Hanefî imamlar ise mikat sınırında yaşayanları mikattan sonrakilerin kapsamında değerlendirmiş ve ibadet kasdı yoksa Mekke'ye ihramsız girebileceklerini söylemişlerdir.

2.3.5. MİKAT SINIRLARI İÇİNDE BULUNUP MEKKE'YE KADAR OLAN

YERLERDE YAŞAYANLARIN İHRAMA GİRMESİ

Tahâvî bu konuyu da “*Harem Bölgesine İhramsız Girilir mi?*”³⁴⁸ bâbında ve mikat sınırlarında yaşayanların ihrama girmesi konusuyla birlikte incelemiştir. Buna göre Hanefî imamlar ibadet kasdı olmaksızın bu bölgelerde yaşayanların tıpkı mikat sınırında yaşayanlar gibi Mekke'ye ihramsız girebileceğini söylerken, Tahâvî ne amaçla olursa olsun bunların Mekke'ye ihramsız giremeyeceğini söylemiştir.

2.3.5.1. Konunun Eserde İşlenişi

Önceki konuda Tahâvî, mikat sınırlarında yaşayanların Harem bölgesine ihramsız giremeyeceklerini, bu konuda mikat sınırları dışındaki kişilerin hükmünde olduklarını belirterek Hanefî imamlara muhalefet etmişti. Bâbın devamında mikatlardan Mekke'ye kadar olanların hükmünü incelemiş ve bu konuda da Hanefî imamlara muhalefet ettiğini ifade etmiştir.

Tahâvî, Harem bölgesine ister ibadet ister başka bir nedenle olsun hiçbir şekilde ihramsız olarak girilemeyeceğini belirtmiştir. Yine mikat sınırı ile Harem bölgesi arasındaki yerlere bir ihtiyaç nedeniyle girmek isteyenlerin bu yerlere ihramsız girebileceğini ifade etmiştir.

³⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/258.

Bundan sonra Tahâvî kıyaslama yapmış ve şu sonuca varmıştır: Bir ihtiyaç dolayısıyla bu gibi yerlere ihramsız girildiğinde buraların hükmü mikattan önceki yerlerin hükmü gibi olur ve bu bölgelerin halkı da Harem bölgesine onların girdiği şekilde girer. Yani mikatta ihrama girerek Mekke'ye girerler. Bu ise Hanefî imamların görüşüne muhaliftir.³⁴⁹

Tahâvî bundan sonra Hanefî imamların Nâfi'den gelen İbn Ömer'in Mekke'den Medine'ye gitmek için yola çıktığı ancak Kuteyd'e³⁵⁰ vardığında kendisine bir ordunun geldiği haberi ulaşınca Mekke'ye ihramsız olarak döndüğü yönündeki rivayetleri³⁵¹ esas alarak bunu taklit ettiklerini söylemiştir.³⁵²

Tahâvî bunun hilafına, kendi görüşünü destekleyecek olan Ata'nın İbn Abbas'tan naklettiği Mekke'den çıkan kişinin yakın bir yere de gitmiş olsa ancak ihramlı olarak Harem'e girebileceği,³⁵³ tüccar olarak ya da bir ihtiyaç için Mekke'ye giren kimsenin ancak ihramlı girebileceği,³⁵⁴ ihramlı olmadıkça kimsenin Mekke'ye giremeyeceği³⁵⁵ yönündeki rivayetleri de zikretmiştir.

Tahâvî, Ata'dan gelen bir rivayette onun oduncuların da Harem'e ihramsız giremeyeceğini belirttiğini ancak daha sonra odunculara izin veriliğini de nakletmiştir.³⁵⁶

2.3.5.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefî imamlara göre Mekke ile mikat arasında yaşayanlar bir ihtiyaç dolayısıyla Mekke'ye ihram olmadan girebilirler. Bu konudaki delillerden birisi İbn Abbas'tan gelen oduncuların Mekke'ye ihramsız girmelerine izin verilmesi rivayetidir.³⁵⁷ Belli ki oduncular mikat dışına çıkmamaktadırlar. Bu da mikat dâhilinde olanların ihramsız Mekke'ye girebileceklerini gösterir. Hanefîler yukarıda geçen İbn Ömer'in Kuteyd'e varıp Mekke'ye ihramsız olarak dönmesini de delil olarak almışlardır. Mikat dâhilinde yaşayanlar tıpkı mikat sınırında yaşayanlarda olduğu gibi Mekke ahalisinden sayılırlar. Mekke halkı nasıl ihtiyaç için Mekke dışına çıkıp ihramsız girebiliyorsa mikat sınırı dâhilinde yaşayanlar da Mekke halkı gibidir. Hanefîler buradaki zorluğu gidermek için her seferinde ihrama girmeyi gerekli

³⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/262.

³⁵⁰ Kuteyd: Mekke yakınlarında bir yerin adıdır. bkz. Ebû Abdullah Şehabeddin Yâkut b. Abdullah Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, thk. Ferit Abdulaziz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), 4/355.

³⁵¹ Ebu Bekir Abdillâh b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, el-*Musannef*, thk. Muhammed Avvame (Beyrut: Dâru'l Kible li's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 2006), 8/228; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 4165, 4166, 2/263.

³⁵² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/263.

³⁵³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 4168, 2/263.

³⁵⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 4170, 2/263.

³⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 4173, 2/263.

³⁵⁶ İbn-i Ebi Şeybe, *Musannef*, 8/227; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Menâsiku'l-hac", 4169, 2/263.

³⁵⁷ İbn-i Ebi Şeybe, *Musannef*, 8/227.

görmemişlerdir. Ancak ibadet kastı olduğunda bulundukları yerden ihrama girerler demişlerdir.³⁵⁸

2.3.5.3. Değerlendirme

Tahâvî, mikattan sonra yani Hill bölgesinden Mekke'ye kadar olan yerlerde yaşayanların hükmünü mikat sınırında yaşayanların hükmüyle aynı kabul etmiş ve bunların da Mekke'ye ne suretle olursa olsun ihramsız giremeyeceklerini belirtmiştir. Görüşüne delil olarak Mekke'ye ancak ihramlı girilebileceği şeklindeki İbn Abbas'tan gelen rivayeti ve Ata'dan gelen oduncuların da ihramlı girmesi yönündeki rivayeti göstermiş ve ticaret için de olsa ihramsız Harem'e girilemeyeceğini belirtmiştir.

Tahâvî yaptığı kıyasla da görüşünü desteklemiş mikatlardan Mekke'ye kadar olan yerlere ihramsız ticaret v.b. için girilebildiğine göre mikatlardan Mekke'ye kadar olan yerlerdeki ahalinin de ihrama girme konusunda dışardan gelenlerin hükmünde olacağını belirtmiştir.

Hanefî imamlar bu bölge halkının da mikat sınırında yaşayanlar gibi olduğunu ve ibadet maksadı olmadan ihramsız Mekke'ye girebileceklerini söylemişlerdir. Bu imamlar odunculara daha sonra verilen ruhsatı ve İbn Ömer'in Kuteyd'den dönüp Mekke'ye ihramsız girmesini esas almışlardır.

2.3.6. MİKAT NOKTALARINDAN SONRA MEKKE'YE KADAR OLAN YERLERDE OLANLAR TEMETTÜ HACCI YAPABİLİRLER Mİ?

Tahâvî, “*İhramsız Harem Bölgesine Girilir Mi?*” bâbının sonunda mikat noktalarından sonra Mekke'ye kadar olan yerlerde bulunan kimselerin temettü haccı yapıp yapmayacaklarına yer vermiştir.³⁵⁹ Bu konuda kimlerin Mescid-i Haram halkı olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Zira ayet-i kerimede وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “*haccı da umreyi de Allah için tamamlayın... Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda,*

³⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/167-168.

³⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/258.

yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir... ”³⁶⁰ buyurulmuştur.

Hanefî imamlara göre mikattan Mekke’ye kadar olan yerlerdeki kişiler temettü haccı yapamazlar. Tahâvî ise bunların temettü haccı yapabileceklerini söylemiştir. Bu görüşler ayette ifade edilen Mescid-i Haram halkının kapsamına kimlerin girdiğine göre şekillenmiştir.

2.3.6.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî bâbın sonunda çok kısa olarak bu konuya yer vermiştir. Tahâvî ve Hanefî imamların bu konudaki kanaatleri, daha önceki konuda incelenen mikatlardan sonraki sınırlarda yaşayanların durumuyla alakalı kanaatleriyle bağlantılıdır.

Tahâvî, sadece Mescid-i Haram halkının Mekkeliler olduğunu ifade etmiş ve mikatlardan Mekke’ye kadar olan yerlerdeki kişilerin Mekkelilerden farklı olduğunu ve temettü haccı yapabileceklerini söylemiştir. Tahâvî bu görüşüne delil olarak İbn Ömer’in azatlısı Nâfi’den gelen bir rivayeti de esas almıştır. Bu rivayette Nâfi, *أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ*, “*Bu aile halkı Mescid-i Haram’da olmayanlar içindir*”³⁶¹ ayetindeki temettü haccı yapmanın yasak kılındığı kişilerden kastın Mekke’nin etrafı değil sadece şehir içi olduğunu söylemiştir.³⁶² Tahâvî, sadece Kâbe’nin ve mescidin etrafında bulunanların Mekkeliler olduğunu ve bu kanaatinin Hanefî imamlara muhalif olduğunu belirtmiştir.³⁶³

2.3.6.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefî imamlara göre mikattan Mekke’ye kadar olan bölgelerde yaşayanlar temettü ve kıran haccı yapamazlar.³⁶⁴ Çünkü bunlar Mescid-i Haram halkından sayılırlar. Zira bunlar bir ihtiyaç dolayısıyla Mekke’ye ihramsız girebilmektedirler.³⁶⁵ Bu bölge halkı sadece ifrad haccı yapabilir.³⁶⁶

Temettü haccı âfâkiler için bir ruhsat olarak görülmüştür.³⁶⁷ Kâsânî’nin belirttiğine göre İbn Ömer *أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ* “*Hac bilinen aylardır...*”³⁶⁸ ayeti gereği bu ayların yalnız hac ayları olduğunu belirtmiş ancak âfâkilerin uzaktan gelmelerinden dolayı onlara umre yapma ruhsatı

³⁶⁰ Bakara, 2/196.

³⁶¹ Bakara, 2/196.

³⁶² Tahâvî, *Şerhu meâni l’-âsâr*, “Menâsiku l-hac”, 4174, 2/264.

³⁶³ Tahâvî, *Şerhu meâni l’-âsâr*, 2/264.

³⁶⁴ Kâsânî, *Bedâiu ’s-sanâi*, 2/169; Tahâvî, *el-Muhtasar*, 141-142.

³⁶⁵ Kâsânî, *Bedâiu ’s-sanâi*, 2/169; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/169; Aynî, *el-Binâye*, 4/313.

³⁶⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/396.

³⁶⁷ Kâsânî, *Bedâiu ’s-sanâi*, 2/169; Aynî, *el-Binâye*, 4/314

³⁶⁸ Bakara, 2/197.

da verilmiştir demiştir. Hanefîler ayette geçen “bu, ailesi Mescid-i Haram’da olmayanlar içindir” ifadesini “kim temettü yapmak isterse” ifadesine râci kılarak Mescid-i Haram halkının temettü yapamayacağına kanaat getirmişlerdir.³⁶⁹

2.3.6.3. Değerlendirme

Mikatlardan Mekke’ye kadar olan yerlerde yaşayan kişilerin temettü haccı yapıp yapmayacakları konusu Mescid-i Haram’ın kapsamına nerelerin girdiğiyle alakalı olarak imamlar arasında farklılık arz etmiştir. Buna göre mikat sınırından Mekke’ye kadar olan yerleri de Mekkeli gibi değerlendiren ve bu bölgelerde yaşayanların Mekke’ye ihramsız girebileceklerini söyleyen Hanefî imamlara göre bunlar temettü haccı yapamazlar, sadece ifrad haccı yapabilirler.

Tahâvî ise yaptığı kıyaslamalarla bu bölgelerde yaşayanları mikat sınırından öncekilerin (âfâkî) hükmüne tabi kıldığı ve Mekkeli kapsamında değerlendirmede içi için temettü haccı yapabileceklerini söylemiş ve Hanefî imamlara muhalefet etmiştir.

2.4. NİKÂH KİTABI

Nikâh bölümünde tespit ettiğimiz tek muhalif görüş efendinin, hürriyete kavuşturmayı mehir bedeli sayarak cariyesini azad etmesi meselesi olmuştur.

2.4.1. HÜRRİYETE KAVUŞTURMAYI MEHİR BEDELİ SAYARAK CARİYENİN

ÂZÂD EDİLMESİ

Bu bâbda³⁷⁰ işlenen “kişinin cariyesini hürriyete kavuşturmayı mehir bedeli sayarak âzâd etmesi” konusu Hanefî imamlar arasında ihtilafa neden olmuştur. Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e göre hürriyetine kavuşturma dışında mehirsiz olarak kimsenin nikâhı geçerli değildir, ayrıca mehir ödenmesi gerekir. Bu konuda Ebû Yusuf, hürriyetine kavuşturma dışında ayrıca bir mehire gerek olmadan nikâh geçerlidir demiştir.

Tahâvî bu konuda Ebû Hanife ve İmam Muhammed’in görüşünü benimsemiştir. İhtilafı ise cariye evliliği kabul etmemesi halinde hürriyet bedelini çalışıp eski sahibine ödemesi gerekip gerekmediği noktasındadır. Burada üç imam, cariye hürriyet bedelini ödemesi

³⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiu ’s-sanâi*, 2/169.

³⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni ’l-âsâr*, 3/20.

gerekir derken Tahâvî, buna gerek yoktur demiş ve Züfer ile aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir.

2.4.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, öncelikle aralarında Ebû Yusuf'un da olduğu *'hürriyetine kavuşması dışında cariye için mehir yoktur'* diyenlerin delilini zikretmiştir. Buna göre Enes b. Malik'ten gelen bir rivayette Resûlullah (sav), Safiye'yi (r. anha) hürriyetine kavuşturmuş ve bunu onun mehri saymıştır.³⁷¹

Bunlara muhalefet edenler ise bu hadisteki uygulamanın Resûlullah'a (sav) özel bir uygulama olduğunu belirtmişlerdir. Resûlullah (sav) dışında da kimsenin böyle bir hakkı yoktur demişlerdir. Tahâvî, bu görüşü benimseyenler arasında Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Züfer'in de olduğunu ifade etmiştir. Bu görüş sahiplerinin delili ise İbn Ömer'in Resûlullah'ın (sav) Hz. Safiye'ye yaptığı uygulamanın aynısını Cüveyriye'ye (r. anha) yaptığı şeklindeki şu rivayettir: Nâfi'nin bildirdiğine göre “Resûlullah (sav) Cüveyriye'yi Müstalikoğulları gazvesinde aldı ve onu hürriyetine kavuşturup onunla evlendi. Onu hürriyetine kavuşturmayı da mehri yaptı. Bunu bana İbn Ömer haber verdi. O da bu gazvedeki ordudaydı.”³⁷² Bu haberi aktaran İbn Ömer, daha sonra Resûlullah'tan (sav) sonra böyle bir durumda ayrıca mehir verilmesi gerektiğini de söylemiştir. Dolayısıyla İbn Ömer bunu ya Resûlullah'tan (sav) işitmiş olmalıdır ya da daha önce belirtildiği gibi bu şekilde bir mehrin Resûlullah'a (sav) özel olduğunu ve diğerlerinin hükmünün bundan farklı olduğu kanaatinde olduğunu ortaya koymuştur.³⁷³

Tahâvî daha sonra Hz. Cüveyriye'nin nasıl azad olduğunu araştırmıştır. Hz. Aişe'nin rivayetine göre Cüveyriye esir düştüğü kişiyle mükatebe akdi yapmış ve bedelini ödemek için Resûlullah'tan (sav) yardım istemiştir. Resûlullah (sav) da bedelini ödemiş ve onunla evlenmiştir.³⁷⁴ İşte Resûlullah (sav), Cüveyriye'nin yazışmasında belirlenen meblağı ödemiş, bunun neticesinde ortaya çıkan hürriyete kavuşma, İbn Ömer'in hadisindeki mehir olmuştur. Bu ise Resûlullah'tan (sav) başkası için söz konusu olamaz.³⁷⁵

Tahâvî, Ebû Yusuf'un bu konuda farklı düşündüğünü ve ona göre bunun herkes için geçerli olduğunu yani hürriyete kavuşturmanın mehir olabileceğini söylediğini belirtmiştir. Ebû

³⁷¹ Buhârî, “Nikah”, 14; Müslim, “Nikah”, 85; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Nikâh”, 4299, 3/20.

³⁷² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Nikâh”, 4300, 3/20.

³⁷³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/21.

³⁷⁴ Ebu Davud, “İtk”, 2.

³⁷⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/21.

Yusuf'a göre kıyas bunu gerektirmektedir. Çünkü cariyeye kendisini hürriyetine kavuşturan kişiyle evlenme şartıyla azad olur, bundan sonra da evlenmekten vazgeçerse cariyenin kendi değerini eski sahibine ödemesi gerekir. Bu şartla evliliği kabul ederse mehir olarak hürriyetine kavuşturma gerekir, evliliği reddederse de değerini çalışarak ödemesi gerekir. Kocasının onunla gerdeğe girmeden de onu boşarsa cariyenin değerinin yarısını çalışarak ödemesi gerekir. Tahâvî, Ebû Yusuf'un böyle düşünmesine rağmen ayrıca bir mehrin gerekliliği konusunda Ebû Hanife ve İmam Muhammed'den farklı düşünmesini tutarsız bulmuştur.³⁷⁶

İmam Züfer'e göre hürriyetine kavuşturmanın mehir olması şartıyla hürriyetine kavuşturulan cariyeye, evlenmeyi kabul etmeyecek olursa çalışıp bedelini ödemesi gerekmemektedir. Evlenme şartı hürriyete kavuşturma akdi esnasında söylenmiş ise bu efendinin aleyhine, cariyenin de lehine -azaddan sonra sonuçlarını doğuracak olan- bir şarttır. Cariye bu teklifi kabul edip onunla evlenecek olursa onun lehine olacak olan mehirdir. Buna göre hürriyete kavuşturmanın karşılığında bir bedel söz konusu değildir. Nikâh şartı hürriyete kavuşturmanın dışında koşulmuş bir şarttır.³⁷⁷

İmam Züfer bu durumu şöyle bir örnekle açıklamıştır: Kendisine bin dirhem karşılığında bir yıl hizmet etmesi şartıyla azad edilen bir köle sonradan bunu kabul etmezse köleye bir şey düşmez. Çünkü o hizmetinin karşılığında eski sahibinden alacaklı olacaktı.

Bunun gibi hürriyetine kavuşturulup evliliği kabul etmemesi halinde ona ayrıca bir bedel ödemek gerekmez. Zira bedel, nikâh şartı gerçekleştiğinde söz konusu olacaktır. Tıpkı hizmetin geçikleşmemesi halinde hizmet bedelinden söz edilemeyeceği gibi azad esnasında da nikâh olmadığı için mehirden bahsedilemez. Bu durumda da cariyeye herhangi bir karşılık olmadan azad edilmiştir ve evlenmekten vazgeçerse bir bedel ödemesi gerekmez.³⁷⁸

Tahâvî, kıyasın İmam Züfer'in dediği gibi olduğunu ifade etmiş ve bu görüşün Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine aykırı olduğunu belirtmiştir.³⁷⁹

2.4.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Efendinin cariyesini kendisiyle evlenmesi şartıyla azad etse Ebû Yusuf'a göre bu azad mehir yerine geçer ve başka bir mehir belirlenmesine gerek yoktur. Ebû Hanife ve İmam Muhammed ise bu durumda azad mehir yerine geçmez ve mehir olarak mehr-i misil gerekir

³⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/22.

³⁷⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/22.

³⁷⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/23.

³⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/23.

demişlerdir. Ancak cariye hürriyetine kavuştuktan sonra evlenmeyi kabul etmezse üç imamın ittifakıyla bedelini efendisine ödemesi gerekir.³⁸⁰

Ebû Yusuf'un başka bir mehir belirlenmesine gerek olmadığı görüşünün delili, Resûlullah'ın (sav) Safiye'yi azad ettikten sonra onunla evlenmesi ve azad etmeyi de mehir saymasıdır. Tarafeyn'e göre ise mehir mal cinsinden olmalıdır ve azad mal değildir. Bu nedenle de azad edilmenin mehir sayılması söz konusu değildir ve böyle bir nikâhta mehr-i misil icap eder.³⁸¹

İmam Züfer, cariyenin bedelini ödeme konusunda Hanefî imamlardan farklı düşünmektedir. Ona göre cariye hür olduktan sonra evlenmeyi kabul etmezse bedelini ödemek zorunda değildir. Hanefî imamlar, efendinin cariyesini karşılıksız azad etmediğini bilakis bir menfaat karşılığında azad ettiğini düşünmüşlerdir. Cariyenin evlenmeyi reddetmesiyle bu menfaat elden gitmiştir. Bu zararın karşılanması da cariyenin bedelini ödemesi ile mümkündür. Zira cariye artık hürdür ve evliliğe zorlanamaz.³⁸²

2.4.1.3. Değerlendirme

Tahâvî, hürriyete kavuşturmayı mehir sayarak cariyeyi azad etme hususunda Ebû Hanife, Züfer ve İmam Muhammed'le aynı kanaatte olmuş ve cariye evlenmeyi kabul ederse ona azad dışında ayrıca bir mehir gerekir demiştir. Ebû Yusuf ise hürriyete kavuşturmanın mehir yerine geçebileceğini söylemiş ve ayrıca bir mehre gerek yok demiştir. Bu noktadaki ihtilafın sebebi Resûlullah'ın (sav) Safiye'yi azad ettikten sonra bunu mehir sayarak onunla evlenmesi şeklindeki uygulamasıdır. Ebû Yusuf'un bu uygulamayı umum için geçerli saydığı, Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in ise bu uygulamanın Resûlullah'a (sav) özgü olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Cariyenin evlenmeyi kabul etmemesi halinde ise çalışıp bedelini eski sahibine ödemesi gerektiği konusunda Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ittifak etmişlerdir. Ancak evlenmeyi kabul etmediği durumda Züfer, cariyenin eski sahibine çalışıp bedelini ödemesi gerekmez diyerek Hanefî imamlardan ayrılmıştır. Hanefîler burada efendinin zararını dikkate alarak zararın karşılanması fikrini tercih ederken Tahâvî, zarar esaslı düşünmemiş, azadın

³⁸⁰ İbrahim b. Muhammed b. İbrahim Halebi, *Mültekâ'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gâveci el-Elbânî (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1409/1989), 1/249.

³⁸¹ Damad, *Mecmau'l-enhur*, 1/512.

³⁸² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/281; Damad, *Mecmau'l-enhur*, 1/513.

karşılıksız olduğunu çünkü cariyenin azad olmadan önce böyle bir teklifle muhatap olamayacağını belirtmiştir.

Tahâvî bu bölümde Hanefî imamların cariyenin hürriyetine kavuştuktan sonra evliliği kabul etmemesi durumunda değerini ödemesi gerektiğini düşündüklerini ifade etmiş ancak onların bu konudaki izahlarına fazla yer vermemiş; daha ziyade İmam Züfer'in görüşlerini aktarmıştır.

İmam Züfer, cariyenin karşılıksız olarak hürriyetine kavuşacağını, nikâh ve mehrin hürriyetten sonra söz konusu olacağını bu durumda da cariye evlenmek istemezse hürriyetinin bedeli olarak bir şey ödemesi gerekmeyeceğini ifade etmiştir.

Tahâvî, burada bedelin (mehir) nikâhla birlikte söz konusu olacağını, azad esnasında nikâh olmayacağı için de mehirden söz edilemeyeceğini ve bu şartla hürriyetine kavuşan cariyenin karşılıksız olarak hürriyetine kavuştuğunu düşünmüştür. Tahâvî bu kıyasla cariyenin mehri olması şartıyla hürriyetine kavuşturulması halinde cariye daha sonra evlenmek istemezse bedelini çalışıp eski sahibine ödemesi gerekmez diyerek Hanefî imamlara muhalefet etmiş ve Züfer ile aynı kanaatte olmuştur.

2.5. YEMİN VE ADAKLAR KİTABI

Burada tespit ettiğimiz tek muhalif görüş binek üzerinde tavaf yapmanın hükmü olmuştur. Aslında hac bahsinin konusu gibi gözükse de Tahâvî bu bâbda bu meseleyi müstakil olarak işlememiş, sadece adak ve yemin ile ilgili görüşünü delillendirirken binekle tavaf yapmanın hükmünden örnek vermiş ve bu örnekte imamlara olan muhalefeti ortaya çıkarmıştır.

2.5.1. BİNEK ÜZERİNDE TAVAF YAPMANIN HÜKMÜ

Tahâvî “*Bir Kimse Allah'ın Evine Yürümeyi (Adayarak) Kendisine Vacip Kılırsa*” bâbında bu ihtilafa yer vermiştir.³⁸³

Buna göre Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed mazereti varken kişi binekle tavaf ederse kefâret ödemez derken, Tahâvî mazeretli ya da mazeretsiz olmanın kişi için fark etmeyeceğini belirtmiş ve binekle tavaf yapan kişinin kefâret ödemesi gerektiğini ifade etmiştir.

³⁸³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/128

2.5.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî yürüyerek haccetmeyi adayan kişinin bineğe binmesinin ona bir şey gerektirmeyeceğini söyleyenlerin dayandıkları rivayetlerle konuya başlamıştır.

Enes b. Malik'ten gelen rivayete göre Resûlullah (sav), iki oğlu kollarına girmiş ayakları yerde sürüyerek götürülen bir adam görmüş ve bunun durumunu sormuştur. Yürümeyi adadığı söylenince “Şüphesiz Allah'ın bu adamın kendisine bu şekilde eziyet etmesine ihtiyacı yoktur” buyurmuştur.³⁸⁴

Yürüyerek haccetmeyi adayan kişinin bunu yapmadığı takdirde ona bir sorumluluk gerekmediğini düşünenlerin bir diğer delili ise Ukbe b. Âmir'in naklettiği hadistir. Bu hadise göre kız kardeşi başı açık, yalın ayak yürümeyi adanmış, Resûlullah (sav) bu durumu öğrenince “Ona söyleyin başını örtsün ve bineğe binsin” buyurmuştur.³⁸⁵

Bu görüş sahiplerine muhalefet eden diğer bir grup ise kişi bineğe biner ama adak adarken yemin anlamı kastetmiş ise yemin kefâreti öder çünkü adak yemin anlamında da kullanılabilir demişlerdir. Bunlar da Resûlullah'tan (sav) rivayet edilen “*adağın kefâreti yemin kefâretidir*”³⁸⁶ yönündeki hadisleri esas almışlardır. Ayrıca yukarıda zikredilen Ukbe b. Âmir rivayetinin farklı senedle gelen bir rivayetinde Resûlullah'ın (sav) Ukbe'ye şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Kız kardeşine binmesini ve başını örtmesini emret, üç gün de oruç tutsun.”³⁸⁷ Bu rivayetleri esas alanlar, işte bu üç günlük oruç daha önce yürümeyi adayan kişinin yeminine karşılık kefarettir demişlerdir.³⁸⁸

Başka bir grup ise kişinin bineğe isterse bineceğini buna karşılık da yemin kefâreti ödemesini ve bir de kurban kesmesini gerekli bulmuşlardır. Bu görüş sahipleri İbn Abbas ve İkrime'den gelen Ukbe b. Âmir'in kız kardeşiyle ilgili olayın rivayetini delil göstermişlerdir. Buna göre Resûlullah (sav), Ukbe b. Âmir'e şöyle buyurmuştur: “*Kız kardeşine binmesini, başını örtmesini emret; bir de hediyelik kurban kessin.*”³⁸⁹

Tahâvî'ye göre bütün bu rivayetlerin doğru olarak anlaşılması, adakta bulunan kişinin hükmünün, yürümeyi adayan kişinin dilerse binebileceği buna karşılık bir kurban kesmesi

³⁸⁴ Buhari, “Eyman”, 31; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eyman ve'n-nüzûr”, 4803, 3/128.

³⁸⁵ Ebu Davud, “Eyman”, 23; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eyman ve'n-nüzûr”, 4806, 3/129.

³⁸⁶ Ebu Davud, “Eyman”, 23; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eyman ve'n-nüzûr”, 4814, 3/130.

³⁸⁷ Ebu Davud, “Eyman”, 23; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eyman ve'n-nüzûr”, 4816, 3/130.

³⁸⁸ Tahâvî, *Şerhum Meâni'l-âsâr*, 3/130.

³⁸⁹ Ebu Davud, “Eyman”, 23; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eyman ve'n-nüzûr”, 4821, 3/131.

gerektiği ve yeminini bozduğu için de kefâret ödemesi gerektiği şeklinde olmasını gerektirir. Bu, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de kanaatidir.³⁹⁰

Tahâvî Hanefî imamlarla bu konuda aynı kanaatte olmasına rağmen bu meselenin rivayetlerden anlaşılan hükmünün yanında her zaman yaptığı gibi görüşlerini destekleyecek olan akıl yürütmeye aynı sonuca varma kısmında, binekle tavaf yapmanın hükmünden hareket etmiş ve bu konuda imamlara muhalefet ettiğini ortaya koymuştur.

Tahâvî, yürümeyi kendisine gerekli kılan kişi hakkında bazılarının bunun o kişi için bağlayıcı olmayacağını ve bunu yapmadığında bir bedel ödemesi gerekmediğini belirttiklerini ifade etmiştir. Böyle düşünenlere göre yürümek ihramın gerektirdiği bir saygınlık değildir.

Tahâvî, bu konuyu incelemiş ve haccın gerekliliklerinden (haccın olmasını gerektiren sebeplerden) olan tavafı ele almıştır. Tavafin bazıları ihramlı bazıları ihramsız yapılır. Ziyaret ve sader tavafları gibi. Bunları yürüyerek yapmak gerekmektedir. Kişi mazeretsiz olarak yürümek yerine binekle tavaf yapsa, görevinde kusur yaptığı için kurban kesmesi gerekmektedir. Tahâvî mazeretli olarak binekle tavaf yapma konusunda ihtilafın söz konusu olduğunu söylemiştir. Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de aralarında olduğu bir grup, hastalık gibi bir mazeret nedeniyle binekle tavaf yapan kişiye bir şey gerekmez demişlerdir.

Diğer bir grup ise mazeretli de olsa kişinin binekle tavaf yapması halinde kurban kesmesi gerekir demişlerdir. Tahâvî bunun nazar (aklî düşünme-kıyas) açısından daha doğru olduğunu düşündüğünü belirtmiştir. Çünkü hastalıklar, yasakların yapılmasında günahları kaldırır ama kefâretleri kaldırmaz.³⁹¹

Tahâvî, buna delil olarak ... وَلَا تَحْلِفُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ... *“Kurban, yerine ulaşıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyiniz”*³⁹² ayetini göstermiştir. Buna göre ihramlı kişinin mazeretsiz olarak başını tıraş etmesi haramdır ve bu durumda hem günahkâr olur hem de kefâret ödemesi gerekir. Ancak başını tıraş etmek zorunda kalırsa günahından kurtulur ama yine de kefâret ödemek zorundadır.

Tahâvî buradan hareketle Kâbe'nin tavaf edilmesi konusunda da hükmün bu olacağını, kıyasın bunu gerektirdiğini ifade etmiştir. Tahâvî'ye göre kişi, yaptığı ziyaret tavafını mazeretsiz olarak binekle yaparsa hem günaha girer hem de kurban kesmesi gerekir. Mazeret

³⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/131.

³⁹¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/131.

³⁹² Bakara, 2/196.

nedeniyle tavafta yürümeyi terk ederse yine kurban kesmesi gerekir. Ancak bu durumda günahkâr olmaz.

Tahâvî, aklî düşünme ve kıyasın bu sonucu gerektirdiğini belirtmiştir. Bu aynı zamanda İmam Züfer'in de görüşüdür demiştir.

Tahâvî, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in bu konuda mazeret dolayısıyla binekle tavaf yapan kişinin herhangi bir yükümlülüğünün olmayacağını kabul ettiklerini ifade etmiştir.

Tahâvî yaptığı akıl yürütmeye ulaştığı bu hükmün, yürümeyi adayan kişinin de hükmü olacağını belirtmiştir. Nasıl ki bazı tavaf çeşitlerinin ihramdan çıktıktan sonra yapılması gerekiyorsa (sader tavafi) ve bunu, mazeretli ya da mazeretsiz yürümeyi terk ederek yaptığında da aynı şekilde kefâret ödemesi gerekiyorsa ve ihramlıyken vacip olan yürümeyi terk ettiğinde kurban kesmesi gerekiyorsa ihramdan önce de kendisine vacip kıldığı yürümeyi terk ettiğinde de kefâret ödemesi gerekir. Çünkü ihramdan önce yürümek de (adamak) ihramın sebeplerindendir. Yani kişi bu adakla ihrama girme yükümlülüğü altına girmiştir.

Tahâvî bu akıl yürütmeye ulaştığı sonuçtan hareketle, Hanefî imamların yürümeyi adayan kişinin, mazeretli ya da mazeretsiz olarak yürümeyi terk ettiğinde kurban kesmesi gerektiği hükmünü vermelerinin, kendisinin ulaştığı, tavafta mazeretli olarak yürümeyi terkedenden kişinin de kurban kesmesi gerektiği hükmü ile ilgili olarak lehine bir delil olduğunu belirtmiştir.³⁹³

2.5.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefîlere göre binek üzerinde ya da taşınarak tavaf yapan kimsenin bir mazereti varsa ona hiçbir şey gerekmez. Ancak mazeretsiz olarak binekle ya da başkasından yardım alarak tavaf yaparsa ceza kurbanı gerekir. Aslında farz olan tavaf gerçekleşmiştir ve geçerlidir ancak gücü yettiği halde yürümeyi terk ettiği için vacipte noksanlık meydana gelmiştir. Bu nedenle dem gerekir. Mazereti olan için ise böyle bir vacip söz konusu olmadığı için vacibin terki ve dem söz konusu değildir.³⁹⁴

Resûlullah (sav) zamanından bugüne kadar tavaf hep yürüyerek yapılmıştır. Binekle tavaf yapmak geçerli fakat tavafın tam olma şartına aykırı yani ibadette noksanlığın oluşmasına

³⁹³ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, 3/132.

³⁹⁴ Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi*, 2/128.

sebeptir. Bu nedenle de bu şekilde mazeretsiz binek üzerinde tavaf yapan kişiye kurban vacip olur.³⁹⁵

Hanefîlere göre ise Resûlullah'ın (sav) binekle tavaf yapmasının bir nedeni vardır. Cabir b. Abdullah'tan gelen bir rivayette Resûlullah (sav) insanların kendisini rahatça görebilmeleri ve soru sormaları için Beytullah'ı bineği üzerinde tavaf etmiştir.³⁹⁶ Başka bir görüşe göre ise Resûlullah (sav) yaşlılığı nedeniyle de binekle tavaf etmiş olabilir.³⁹⁷ Neticede Resûlullah (sav) mazeret nedeniyle binekle tavaf yapmıştır ve böyle özür durumlarında da ceza gerekmez.³⁹⁸

2.5.1.3. Değerlendirme

Tahâvî ihramdan önce yürümeyi adayarak Kâbe'ye yürüyerek gitmeyi kendisine vacip kılan kimsenin isterse binebileceğini, bunun bedeli olarak kurban keseceğini ve yeminini bozmasından dolayı da kefâret ödeyeceğini belirtmiştir. Resûlullah'tan (sav) bu konuda gelen farklı rivayetlerin en doğru şekilde anlaşılmasının ancak bu şekilde mümkün olacağını belirtmiştir. Bu konuda Hanefî imamlara karşı herhangi bir muhalefeti söz konusu değildir.

Tahâvî, bu meselenin aklî izahını yaparken yürümenin ihramın gerektirdiği bir hürmet olmadığından dolayı kişiye bunu ihlal ettiğinde herhangi bir sorumluluk yoktur diyenlerin bu düşüncelerini incelemiş ve burada imamlara muhalefet ettiği bir konuya değinmiştir. Haccın şartlarından olan, ihramlı ya da ihramsız olarak birtakım tavafları yaparken kişinin yürümesi vaciptir. Ancak kişi bunu mazeretsiz olarak terk eder de binekle tavaf yaparsa kurban kesmesi gerekir. Tahâvî, yaptığı bu kıyasla, nasıl ki ihramdan sonra vacip olan bir şeyi yapmak, kişi için bağlayıcıysa ihramdan önce vacip olan şeyi yapmak da bağlayıcıdır diyerek kişinin hac için yürümeyi adamasını bağlayıcı görmeyip, yürümenin ihramın gerektirdiği bir saygınlık olmadığını düşünenlere karşı çıkmıştır. Bu konuda da Tahâvî ile imamlar arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.

Tahâvî'nin Hanefî imamlardan ayrıldığı nokta ise tavafı mazeretli olarak binekle yapma durumunda kişiye bir yükümlülüğün gerekip gerekmediğidir. Tahâvî burada kurban kesilmeden tıraş olma durumunda kişinin mazeretli ise günaha girmeyeceğini ama görevinde eksiklik meydana getirdiği için kurban kesmesi gerektiğini, mazeretsiz ise hem günahkâr olup hem de

³⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/45.

³⁹⁶ Müslim, "Hac", 254.

³⁹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/166.

³⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/45.

kurban keseceğini belirtmiştir. Buna göre kıyas tavafta da mazeretli olarak yürümek terk edilse günahın olmayacağını ama kurbanın kesileceğini gerektirmektedir.

Hanefî imamlar ise mazeretli olarak binekle tavaf yapan kişinin herhangi bir bedel ödemesine gerek olmadığını belirtmişlerdir. Tahâvî, bâbın asıl meselesi olan yürüyerek hacca gitmeyi adamak konusunda mazereti olsun olmasın kişinin bineğe bindiğinde kurban kesmesi gerektiğini kabul eden Hanefî imamların verdikleri bu hükmün, kendisinin tavaf konusunda verdiği hükmün doğru olduğuna dair lehine bir delil olduğunu belirtmiştir.

Tahâvî'nin bu konuda, hastalık gibi mazeretler, haramların yapılmasında ancak günahları kaldırır ama kefâretleri düşürmez ilkesini kabul ettiği görülmüştür.

2.6. SİYER KİTABI

Bu başlıkta dâru'l-harbte kocası kâfir olarak kalıp kendisi Müslüman olan kadının nikâhının durumu işlenmiştir.

2.6.1. DARU'L-HARBTE KOCASI KÂFİR KALIP KENDİSİ MÜSLÜMAN OLAN KADININ NİKÂHI

Tahâvî, “*Harbî Bir Kadın Daru'l-Harbte Müslüman Olup Daru'l-İslam'a Geldikten Sonra Kocasını da Müslüman Olarak Çıkıp Gelirse*” bâbında bu konuya yer vermiştir.³⁹⁹

Tahâvî, daru'l-harbte Müslüman olan kadının kocasıyla olan nikâhının durumuyla ilgili olarak Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in kadının üç defa hayız görmesiyle ya da daru'l-İslam'a gelmesiyle nikâhının düşeceğini söylediklerini belirtmiştir. Kendisi ise daru'l-harbte de olsa daru'l-İslam'da da olsa ayrılığın derhal gerçekleşeceğini söyleyerek onlara muhalefet etmiştir.

2.6.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, Resûlullah'ın (sav) kızı Zeyneb'in Ebu'l-As ile olan evliliğinin nasıl gerçekleştiği ile ilgili rivayetleri değerlendirerek konuya başlamıştır. İbn Abbas'tan gelen

³⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/256-260.

rivayete göre Resûlullah (sav), Zeyneb'i Ebu'l-As'a üç sene sonra ilk nikâhı üzere geri vermiştir.⁴⁰⁰

Bundan dolayı bazıları kadın, dâru'l-harbte Müslüman olup dâru'l-İslam'a gelirse sonra da kocası da kadın iddet içerisindeyken çıkıp gelirse karısı eski hal üzere karısı olmaya devam eder demişlerdir.⁴⁰¹

Başkaları ise iddet içerisinde ya da iddet bitince gelmesi koca için bir şey değiştirmez demişlerdir. Bunlara göre kadının dâru'l-İslam'a gelmiş olması nikâhı iptal eder ve kadın kocasından bâin olur.⁴⁰²

Tahâvî bu görüşte olanların delili olarak da Abdullah b. Amr b. Şuayb'ın dedesinden gelen Resûlullah'ın (sav) Zeyneb'i yeni bir nikâhla verdiği şeklindeki rivayeti⁴⁰³ zikretmiştir.

Bu düşüncede olanlar İbn Abbas rivayetini esas alıp koca, iddet içerisinde iken dönerse yeni bir nikâha gerek olmadan eski hali üzere kalır diyenlere şöyle demişlerdir: Bu rivayette sizin dediğinize delil yoktur. Çünkü bu rivayette Hz. Zeyneb'in iddet içerisinde olduğuna dair bir bilgi yoktur. Aynı şekilde o gün için Müslüman olan müşrik kadının nikâhı ile ilgili hükmün nasıl olduğu da belirtilmemiştir. Bu durumda Hz. Zeyneb iddet içerisinde de olabilir ya da o gün için Müslüman olması onu kocasından ayırmıyor ve önceki hükmü değiştirmiyor da olabilir.⁴⁰⁴

Tahâvî bundan sonra bu ihtilaflı rivayetlerle ilgili İmam Muhammed'in yaptığı açıklamaya yer vermiş ve kendisi de bunu doğru bir yaklaşım olarak kabul etmiştir.

İmam Muhammed'e göre bu rivayetlerdeki ihtilaf, bu kişilerin bu konuyu Resûlullah'tan (sav) farklı şekilde duymuş olmalarından kaynaklanmamaktadır. Bunun sebebi şudur: "Mü'min kadınların kâfir erkeklere geri verilmesi Mümtehine suresi inmeden önce helaldi. Ancak Mümtehine suresi mü'min kadını kâfir erkeğe haram kıldı. Abdullah b. Amr bu hükmü biliyordu ve Resûlullah'ın (sav) kızını Ebu'l-As'a verdiğini duyunca bunu ancak yeni bir nikâhla yapmış olacağını düşünerek böyle demiş olmalıdır. İbn Abbas ise mü'min

⁴⁰⁰ Ebu Davud. "Talak", 24; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Siyer", 5262, 3/256.

⁴⁰¹ Hadiste Zeyneb'in üç sene sonra Ebu'l-As'a verilmesini iddet içerisinde verilmiştir şeklinde düşünenlerin olması üç yıl sonra nasıl iddet içerisinde olabileceği sorusunu akıllara getirmektedir. Üç yıl sonra Zeyneb'in iddet içinde olduğunu düşünenler bu durumu tevil etmişlerdir. Buna göre Zeynep fizyolojik olarak rahatsız olup üç yıl olmasına rağmen hala üç hayız görmemiş ve iddetin süresi uzamış olabilir. bkz. Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 237.

⁴⁰² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/256.

⁴⁰³ Tirmizî, "Nikâh", 41; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Siyer" 5264, 3/256.

⁴⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/257.

kadınların kâfirlere haram kılındığını bilmediği için Zeyneb'in ilk nikâhı ile Ebu'l-As'a geri verildiğini düşünmüş ve böyle demiştir. İşte görüş ayrılığı bundan kaynaklanmaktadır.” Tahâvî bu açıklamaları yerinde bulmuş ve bu konudaki rivayetlerin doğru anlaşılması için Abdullah b. Amr'ın rivayetinin sahih olmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁵

Tahâvî bu görüşünü desteklemek için İbn Abbas'tan başka bir rivayeti delil olarak getirmiştir. Bu rivayete göre İbn Abbas, Yahudi ya da Hristiyan bir erkeğin nikâhı altında bulunan Yahudi ya da Hristiyan kadın Müslüman olursa: “Birbirinden ayrılırlar. Çünkü İslam daima yücedir, onun üstüne çıkılmaz” derdi.⁴⁰⁶

Tahâvî bu rivayeti şöyle değerlendirmiştir: Daru'l-İslam'da Müslüman olan ehl-i kitaptan bir kadın iddeti içerisinde kocasının Müslüman olması beklenmeden kocasından bain oluyorsa, dâru'l-harbte ehl-i kitap olmadığı halde Müslüman olup dâru'l-İslam'a gelen kadının iddet beklemekten kocasından bâin olması daha da önceliklidir. İşte bu da İbn Abbas'ın kadının iddetinin bitmesiyle kocasından ayrılmadığı, Müslüman olmasıyla kocasından ayrıldığı kanaatinde olduğunu gösterir. Bu görüşte olduğu ortaya çıktığına göre İbn Abbas, Hz. Zeyneb'in ilk nikâhı ile kocasına geri döndüğü rivayetindeki hükmünü terk etmiş ve bu hususun nesh edildiği onda sabit olmuştur.⁴⁰⁷

Tahâvî bununla ilgili akıl yürütme ve kıyas yapmak için nikâhlı iken sonradan ortaya çıkan ve yeni bir nikâhı bu hal ile caiz kılmayan şeylerin hükmünün nasıl olacağını incelemiştir. Buna göre nikâhtan sonra eşler arasında ortaya çıkan süt emme nikâhı derhal iptal eder ve bunun için de iddetten çıkılmasına ayrıca gerek yoktur. İşte kadının Müslüman olması da bunun gibidir. Bu durumda da nikâh derhal iptal olur ve kadın, iddetinden çıkması beklenmeden kocasından ayrılır. Kadının dâru'l-harbte ya da dâru'l-İslam'da olması arasında fark yoktur.⁴⁰⁸

Tahâvî, Hanefî imamların buna muhalefet ettiklerini belirtmiştir. Onlara göre dâru'l-harbte kocası kâfir kalıp kendisi Müslüman olan harbî kadın üç kez hayız görmediği ya da iddet içindeyken dâru'l-İslam'a gelmediği sürece o adamın karısı olarak kalır. Hanefî imamlara göre kıyas kadının Müslüman olduğu anda kocasından bâin olmasını gerektirir. Ancak onlar bu konuda Ömer (r.a) 'in bir rivayetini taklit ettiklerini söylemişlerdir. Bu rivayete göre Hristiyan bir kadın Müslüman olmuş ve durum Hz. Ömer'e arz edilmiştir. Hz. Ömer adama ya Müslüman

⁴⁰⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/257.

⁴⁰⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Siyer” 5267, 3/257.

⁴⁰⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/258.

⁴⁰⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/259.

olmasını ya da kadından ayıracağını söylemiş, adam ise bir kadın için Müslüman oldu demelerinden utandığı için Müslüman olmayı kabul etmemiş ve Ömer de onları ayırmıştır.⁴⁰⁹

Hanefî imamlar bu rivayeti taklit ederek dâru'l-İslam'da kadının kocasına süre tanınmasından hareketle dâru'l-harbte de Müslüman olan kadının kocasına süre tanımışlardır. Bu süre içinde Müslüman olursa mesele kalmaz ama Müslüman olmazsa karısından ayrılır. Onlar bu süreyi Hz. Ömer'in rivayetindeki erkeğe tanınan sürenin bedeli olarak düşünmüşlerdir. Bu bedel de iddettir. Ancak kadın iddetten önce dâru'l-İslam'a gelirse bu süre kesintiye uğrar ve ayrılık gerçekleşir. Yani iddet dâru'l-harbte söz konusudur.

Tahâvî ise Müslüman olduğu anda Müslüman olma sebebiyle ayrılık gerçekleşir diyerek bu noktada Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e muhalefet etmiştir.⁴¹⁰

2.6.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefî imamlara göre kadın dâru'l-harbte Müslüman olsa ayrılığın başlangıcı, kadının orada üç hayız müddetini tamamlamasıyladır. Üç hayız süresi Müslüman olmadan dolarsa aralarında ayrılık gerçekleşir. Eğer üç hayız dolmadan kocası Müslüman olursa nikâhı devam eder.⁴¹¹

Dâru'l-harbte diğer eşe Müslüman olmasının teklif edilme imkânı yoktur. Fakat kendiliğinden Müslüman olur diye ona bu süre tanınmıştır. Zira dâru'l-İslam'da Müslüman olması teklif edilir. Daru'l-harbte ise iddet kocaya Müslüman olmasını teklif etmenin yerine geçmiştir.⁴¹²

Hanefî imamlar ülke farkının da nikâhı etkileyeceğini düşünmüşlerdir. Buna göre kadın dâru'l-harpten çıkıp Müslüman olarak dâru'l-İslam'a sığırsa ayrılık derhal gerçekleşir.⁴¹³ Çünkü ülkelerin hakikaten ve hükmen ayrı olmaları nikâh maslahatlarını gerçekleştirmeye elverişli değildir.⁴¹⁴

Ebû Hanife'ye göre bu kadının iddet beklemesi de gerekmez, onunla hemen evlenilebilir. Ancak hamile ise hamileliğin tamamlanması beklenir. İmameyn ise bu kadının iddet beklemesini gerekli görmüştür. Ebû Hanife'ye göre kadının dininde iddetin vücûbu söz

⁴⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Siyer" 5270, 3/259.

⁴¹⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/260.

⁴¹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 4/460.

⁴¹² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/126-127.

⁴¹³ Şeybânî, *el-Asl*, 4/460; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/52; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/167.

⁴¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/127.

konusu değilse iddet beklemes. Ancak dininde iddet olan gayr-ı müslim kadın iddet bekler.⁴¹⁵ İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed, bu kadının iddet beklemesi gerekliliğini ayrılığın İslam beldesinde gerçekleşmiş olmasına ve İslam hükümlerinin geçerli olmasına bağlamışlardır.⁴¹⁶

Ebû Hanife iddet konusundaki görüşüne

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآثُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ ۚ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَكُم مَّا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri verin. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah’ın hükmü işte budur”⁴¹⁷ ayetini delil göstermiştir. Ayette geçen “mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur” hükmünün onlarla iddet beklenmeden evlenilebileceğini ifade ettiğini düşünmüştür. Ayrıca iddet bir kul hakkı için gereklidir ve dâru'l-harpteki gayr-ı müslimin bir hakkı olamaz.⁴¹⁸

Şafiîlere göre ülke farkının nikâha tesiri yoktur. Kadının Müslüman olması zifaktan sonra ise kadın iddet bekler, zifaktan önce ise nikâh batıl olur. İddet süresi içinde erkek Müslüman olursa evlilik devam eder, iddet doluncaya kadar Müslüman olmamakta ısrar ederse evlilik sona erer.⁴¹⁹

Zifaktan önce kadının Müslüman olması durumunda nikâhın derhal batıl olacağı klâsik dönem âlimlerince ittifakla kabul edilmiştir. Ancak evlilik devam ederken kadının Müslüman olup erkeğin gayr-i Müslim olarak kalması durumunda evliliğin durumu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Müslüman bir kadın kâfirle evlilik yapamayacağı gibi evlilik içerisinde de Müslüman kadın-kâfir koca ilişkisi oluşacağından birbirlerine haram olma durumu oluşacak ve bu eşlerin ayrılması gerekecektir. Erkeğin ehl-i

⁴¹⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/628.

⁴¹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/127.

⁴¹⁷ Mümtetine, 60/10.

⁴¹⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/628.

⁴¹⁹ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 3/385.

kitap olması bu durumu değiştirmeyecektir. Zira klâsik dönem İslam âlimleri Müslüman kadının ehl-i kitapla evlenemeyeceğine hükmetmişlerdir. Buna göre bir kısım İslam âlimi evliliğin derhal son bulacağını benimserken, bir kısmı eşe Müslüman olmasının teklif edileceğini; eğer kabul etmezse evliliğin son bulacağı kanaatindedir. Ayrıca kadının iddet süresi boyunca erkeğin Müslüman olmasının bekleneceği, iddet bitmesine rağmen Müslüman olmazsa nikâhın son bulacağını benimseyenler de vardır. Hanefiler ise bunlardan farklı olarak eşlerin İslam diyarında olup olmamasına göre hükmün değişeceğini belirtip, eşler İslam diyarında iseler erkeğe İslam'a girmesi teklif edileceğini ve kabul etmezse nikâhın sonlandırılacağını belirtmişlerdir. Eşler gayr-i müslim bir ülkede iseler erkeğe hukuken İslam'a girme teklif edilemeyeceği için kadının iddeti bitene kadar erkeğin Müslüman olması beklenir. Erkek Müslüman olmazsa İslam'a girmemede direnmesi anlamında yorumlanıp, ayrılık için hukukî gerekçe sağlandığı için evlilik sona erer.⁴²⁰

Nihat Dalgın'ın yaptığı tespitte sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali ve sonraki nesillerden bazı müçtehitlere göre ise Müslüman olan eş evliliğin devam edip-etmemesinde muhayyerdir. Evliliğin devam etmesi halinde kendisi, çocukları ve yeni inandığı dinin değerleri zarar görmeyecekse bu evliliği devam ettirebilir. Bu aile ve çevre kendisine zarar verecek ise evliliğe son verebilir. Nihat Dalgın'a göre bu görüş, naslarla çelişmediği için, ayrıca Müslüman olmayı düşünen ya da Müslüman olmuş gayr-i müslim kişiler eğer yuvalarında mutluysalar evliliklerini sonlandırmak zorunda olmayacakları bir imkân tanıdığı için tercihe şayan bulunmuştur. Bu şekilde hem Müslüman olmayı düşünüp hem de evliliğine devam etmek isteyenler için bir fırsat sunulmuş olacaktır.⁴²¹

2.6.1.3. Değerlendirme

Nikâhlı kadının, kocası kâfir kalıp kendisinin İslam'a girmesi durumunda ayrılığın gerektiği noktasında İmamlar arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf ayrılığın ne zaman gerçekleşeceği noktasında olmuştur.

Hanefî imamlar, Hz. Ömer'in rivayetine göre dâru'l-İslam'da Müslüman olan kadının kocasına Müslüman olmasının teklif edileceğini, kabul ederse eski nikâhı ile devam edebileceklerini, kabul etmezse hâkim tarafından tefrikin gerçekleştirilmesini esas almışlardır. Buna göre Hanefî imamlar, Ömer (r.a) rivayetini taklit ederek dâru'l-İslam'da erkeğe Müslüman olması için süre tanınmasından hareketle dâru'l-harbte karısı Müslüman olan erkeğe de süre

⁴²⁰ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 245-246.

⁴²¹ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 246-247.

tanımışlardır. Bu süre ise karısı iddetten çıkana kadar erkeğe Müslüman olması halinde eski nikâhıyla dönüş yapabilme hakkı tanıyan bir süredir. Bu, Hz. Ömer'in dâru'l-İslam'da erkeğe Müslüman olmasını teklif ettiği süreye bedeldir.

Ayrıca Hanefî imamlar ülke farkının da nikâhı iptal edeceğini ifade etmişlerdir. Kadın dâru'l-harbte Müslüman olup dâru'l-İslam'a gelecek olur, kocası da dâru'l-harbte kâfir olarak kalırsa kocasından hemen bâin olur demişlerdir.

Tahâvî ise dâru'l-harbte olsun dâru'l-İslam'da olsun kadının kocasından derhal bâin olduğunu ifade ederek bu konuda Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e muhalefet etmiştir. Bu konuda İbn Abbas'ın ehl-i kitabın dâru'l-İslam'da Müslüman olması halinde derhal ayrılmasına hüküm vermesinden dolayı dâru'l-harbte Müslüman olup dâru'l-İslam'a gelen kadının kocasından ayrılmasının daha öncelikli olması gerektiği kanaatine varmış ve erkeğe bir süre tanımamıştır.

Tahâvî, bu bâbda Hanefî imamlara muhalefet etmiş, ülke farkını esas almayarak kadının her durumda derhal bâin olacağını ve iddete gerek olmadığını düşünmüştür. Tahâvî'nin bu konuda Şafîilerden de farklı düşündüğü tespit edilmiştir. Zira o ne iddet ne de eşe Müslüman olmasının teklif edilmesi gibi herhangi bir kriter getirmeden din farkının doğrudan nikâhı sonlandıracağını düşünmüştür.

Kanaatimizce İmameyn'in iddet konusundaki görüşleri nesebin sübutu için daha uygun görünmektedir.

2.7. AV, KESİLEREK ETİ YENEN HAYVANLAR VE KURBANLIKLAR KİTABI

Eti yenen ve yenmeyen hayvanlar konusu mezhepler arasında da ihtilafın olduğu bir konu olmuş ve farklı kriterler getirilerek hükmü verilmeye çalışılmıştır. Bu hayvanlardan birisi de keler olmuş ve Tahâvî de bu konuda Hanefî imamlardan farklı bir hüküm vermiştir. Şimdi tarafların delilleri nasıl değerlendirip hükme ulaştıklarını ortaya koymaya çalışacağız:

2.7.1. KELER YEMEK

Tahâvî, bu babda⁴²² keler yemenin hükmünü incelemiştir. Buna göre Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed keler yemenin mekruh olduğunu ifade ederken, Tahâvî keler yemekte bir sakınca olmadığı sonucuna varmıştır.

2.7.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, öncelikle kelerin haram olduğunu söyleyenlerin dayandığı hadisi zikrederek konuya başlamıştır. A'meş'in Zeyd b. Vehb'den rivayet ettiği hadiste bir grup sahabe keleri çok olan bir yerde konaklamış, acıkınca da keler yakalayıp pişirmeye başlamışlardır. Resûlullah (sav), tencerede kaynayanın ne olduğunu öğrenince "İsrailoğullarından bir ümmetin yerde bazı sürüngenler olarak **mesh** edildiğini (**yaratılışlarının değiştirilmesi**) ve bunların onlar olabileceğinden korktuğunu ve tencereleri dökmelerini" buyurmuştur.⁴²³

Tahâvî, işte bu rivayete dayanarak bazılarının keler yemeyi haram kabul ettiklerini belirtmiştir. Bazıları ise bunlara muhalefet ederek keler yemekte bir sakıncanın olmayacağı kanaatine varmışlardır. Çünkü bu hadisi Husayn, el-A'meş'in rivayetinden farklı olarak yine Zeyd b. Vehb'den, o da Sâbit b. Zeyd'den rivayet etmiştir. Buna göre bazı sahabilerin Resûlullah (sav) ile birlikteyken keler pişirip yedikleri, Resûlullah'a (sav) götürüp ikram edildiğinde ise onun "İsrailoğullarından bir ümmetin mesh edildiğini ve bu kelerlerin onlar olabileceğini" söylemekle birlikte, Resûlullah (sav) kendisi yememiş ancak diğerlerinin yemesini yasaklamamıştır.⁴²⁴ Tahâvî'ye göre ikinci rivayette birinciden farklı olarak keler yemenin yasaklanmadığı görülmektedir. Bundan dolayı Tahâvî, Resûlullah'ın (sav) onların aç olmaları zaruretinden dolayı keler yemeyi yasak kılmamış olması muhtemeldir demiştir.⁴²⁵

Daha sonra Tahâvî, bu konuyla ilgili farklı hadislerle yer vermiş ve bu hadislerin tamamında Resûlullah'ın (sav) mesh edilmiş ümmetlerden olması ihtimaliyle keler yemediği rivayet edilmiştir.⁴²⁶ Tahâvî, bundan sonra şöyle bir sorgulama yapar: Resûlullah (sav), mesh edilmiş olma ihtimalinden dolayı keler yemeyi haram kılmış olabilir ya da haram kılmayıp sakınmak amacıyla onu yememiş olabilir. Bunun için daha başka rivayetleri inceleyince Ebu Said el-Hudri'den gelen bir rivayette Resûlullah'ın (sav) kelerin yine mesh edilmiş bir ümmet

⁴²² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/197.

⁴²³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Sayd", 6334, 4/197.

⁴²⁴ Ebu Davud, "Et'ime", 28; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Sayd", 6336, 4/197.

⁴²⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/197.

⁴²⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Sayd", 6340, 6341, 4/198.

olma ihtimalinin arkasından “ne keler yerim ne de onu yasaklarım”⁴²⁷ şeklindeki ifadesinden onun keler yemeyi haram kılmadığı sonucuna ulaşmıştır.⁴²⁸

Tahâvî, kelerlerin mesh edilmiş bir toplum olup olmadığını ortaya koyan rivayetlere de yer vermiştir. İbn Mesud’un bildirdiğine göre Resûlullah’a (sav) domuzlar ve maymunların mesh edilmiş insanlar olup olmadığı sorulmuş, Resûlullah (sav), “Allah, helak ya da mesh ettiği bir kavmin soyundan gelen bir nesil de bırakmamıştır, onlardan gelen kimse olmamıştır” buyurmuştur.⁴²⁹

Başka bir İbn Mesud rivayetinde Resûlullah (sav) “*Allah helak etmiş olduğu bir kavme soylarını devam ettirecek bir zürriyet vermemiştir*” buyurmuştur.⁴³⁰ Bu rivayetleri değerlendiren Tahâvî, keler türünün mesh edilenlerden olsa bile o zamana kadar kalmayacağını, dolayısıyla keler türünün mesh edilmişlerden olması ihtimaliyle mekruh olmadığını ortaya koymuştur.⁴³¹

Tahâvî, İbn Ömer’den de aynı şekilde “onu ne yerim ne de haram kılarım”⁴³² şeklinde birçok rivayet zikretmiştir.⁴³³ Yine İbn Ömer’den nakledilen bir hadiste Resûlullah’ın (sav) ashabına “*Siz yiyein, o benim yiyebileceğim bir şey değildir*”⁴³⁴ buyurduğu, aynı hadisin Vehb rivayetinde “o helaldir” ifadesinin de yer aldığını belirtmiştir. İşte Tahâvî, bütün bunlardan keler yemenin haram olmadığı ancak kelerin Resûlullah’ın yiyebileceği bir tür olmadığı sonucuna varmıştır.⁴³⁵

Bundan sonra Tahâvî, Cabir b. Abdullah’tan gelen bir rivayette Resûlullah’a (sav) keler getirildiğinde onu yemediğini, Ömer b. Hattab’ın ise Resûlullah’ın keler yemeyi haram kılmadığını, onun başka kimselere fayda sağladığını ve çobanların yemeği olduğunu belirttiğini, yanımda olsaydı yerdim dediğini aktarmıştır.⁴³⁶

Tahâvî, keler yemenin haram olmadığını bu rivayetlerle ortaya koyduktan sonra mezhep imamları Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in de aralarında olduğu bazı kimselerin keler yemeyi mekruh gördüklerini ve İmam Muhammed’in görüşlerine delil olarak Hz.

⁴²⁷ Müslim, “Sayd”, 51; Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Sayd”, 6343, 4/198.

⁴²⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, 4/198.

⁴²⁹ Müslim, “Kader”, 33; Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Sayd”, 6344, 4/198-199.

⁴³⁰ Müslim, “Kader”, 33; Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Sayd”, 6346, 4/199.

⁴³¹ Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, 4/199.

⁴³² Müslim, “Sayd”, 39. 40.

⁴³³ Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, 4/200.

⁴³⁴ Müslim, “Sayd”, 42; Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Sayd”, 6355, 4/200.

⁴³⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, 4/200.

⁴³⁶ İbn Mâce, “Sayd”, 16; Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Sayd”, 6357, 4/200.

Aişe'den gelen bir rivayeti gösterdiğini belirtmiştir. Buna göre Resûlullah'a (sav) bir keler getirilmiş ancak Resûlullah (sav), onu yememiştir. O sırada yanlarına bir dilenci gelmiş ve Hz. Aişe keleri dilenciye vermek isteyince Resûlullah (sav), “Kendin yemediğini ona mı veriyorsun?” buyurmuştur.⁴³⁷ İşte İmam Muhammed, bu hadiste keler yemenin hem Resûlullah (sav) için hem de başkaları için mekruh olduğuna delil vardır demiştir. Tahâvî'ye göre ise bu hadiste mekruhlığa delil yoktur. Resûlullah'ın (sav) buradaki itirazı kendi tiksindiği için olabilir. Tahâvî'ye göre Resûlullah (sav), bu olayda Allah'a yakınlaşmak üzere verilecek yiyeceklerin insanların kendi hoşlanmadıkları şeylerden olmaması gerektiğini ifade etmiştir. Tahâvî bu düşüncesini desteklemek için Allah yolunda infak edilecek şeylerin en iyilerinden olması gerektiği yönündeki rivayetleri zikredip Hz. Aişe rivayetinde mekruhlüğün sebebinin bu olduğunu, keler yemenin sakıncalı olmasından kaynaklı olmadığını ifade etmiştir.⁴³⁸

Tahâvî, bundan sonra keler yemenin mubah olduğuna dair hadisleri naklederek bâba devam etmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre Resûlullah (sav), Halid b. Velîd ile birlikte Hz. Meymûne'nin odasına girmiş ve önlerine keler bulunan bir sofraya getirilmiş, Resûlullah (sav) tam yiyecek iken Meymûne annemiz onun keler eti olduğunu söyleyince yemekten vazgeçmiştir. Bunun üzerine orada bulunan Halid b. Velîd: “Haram mıdır?” diye sormuş; Resûlullah (sav), “Hayır. Fakat benim kavmimin topraklarında bu yoktu. Ondan tiksindiğimi görüyorum” buyurmuşlar, bunun üzerine Halid keleri yemiş ve Allah Rasûlü onu yemesini yasaklamamıştır.⁴³⁹

Tahâvî, Ebû Hureyre'den de benzer şekilde bir rivayetle Resûlullah'ın (sav) ondan tiksindiğini ama başkalarının yemesini yasaklamadığını⁴⁴⁰ nakletmiş; son olarak da keler yemenin mübah olduğu görüşünü destekleyecek olan Resûlullah'ın (sav) sofrasında kendisi yemese de başkalarının keler yediğini ve haram olsaydı Resûlullah'ın (sav) sofrasında yenilmezdi şeklindeki İbn Abbas rivayetini⁴⁴¹ naklederek keler yemekte bir sakınca olmadığı görüşünün kendisi tarafından kabul edilen görüş olduğunu söyleyerek bâbı bitirmiştir.⁴⁴²

⁴³⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Sayd”, 6360, 4/201.

⁴³⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/201-202.

⁴³⁹ Ebu Davud, “Et'ime”, 28; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Sayd”, 6366, 4/202.

⁴⁴⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. trc. Hüseyin Yıldız & Hasan Yıldız & Zekeriya Yıldız, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2014), 13/38; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Sayd”, 6368, 4/202.

⁴⁴¹ Müslim, “Sayd”, 46; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Sayd”, 6369, 4/202.

⁴⁴² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/202.

2.7.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefîler karada yaşayan hayvanları akıcı kanı olan ve olmayanlar şeklinde ikili bir taksime⁴⁴³ ya da buna hiç kanı olmayanları da ekleyerek üçlü taksime⁴⁴⁴ tabi tutmuşlardır. Bu hayvanlardan akıcı kanı olmayan ya da hiç kanı olmayanları selim tabiatın iğrenç gördüğü hayvanlardan saymışlar ve yenilmesini caiz bulmamışlardır.⁴⁴⁵ Çünkü hayvanların yenilmesinin kıstası şer'i kesimdir ve bu hayvanlarda şer'i kesim söz konusu olamaz. Bunlardan çekirge ve balık türleri haklarında nass olduğu için istisna edilmiştir. Fare, yılan, kirpi, kurbağa ve keler gibi hayvanlar akıcı kanı olmayan hayvanlardan sayılmıştır. Bu hayvanların yenmesi helal değildir.⁴⁴⁶

İmam Muhammed, *el-Asl*'da, Ebû Hanife'den onun Hammâd'dan onun da İbrahim'den aktardığı Hz. Aişe rivayetine yer vermiştir. Buna göre Resûlullah (sav), kelerin yenmesini ve Hz. Aişe'nin onu dilenciye yedirmesini kerih görmüştür.⁴⁴⁷ Bu nedenle kendisine sorulan keler yemenin hükmüne Resûlullah'tan (sav) gelen bu hadis dolayısıyla mekruh diye cevap vermiştir.⁴⁴⁸

Hanefîlerin Hz. Aişe hadisini delil almalarının nedeni şöyle açıklanmıştır: Resûlullah (sav), kendi hoşlanmadığı için keler yememiş değildir, bilakis haram olduğu için yememiştir. Çünkü böyle olmasaydı dilencinin yemesine mâni olmazdı.⁴⁴⁹

Serahsî, kelerin yenilmesinde sakınca olmadığına dair hadisler sahih ise deliller arasında tearuz var demektir ve bu durumda da “aslolan ibahadır”, yasaklayıcı emri öncelemek gerekir diyerek kelerin haram olduğunu belirtmiştir. Yine selim tabiat sahipleri keler gibi hayvanları iğrenç bulurlar. Ayet-i kerimede ise şöyle buyurulmuştur: *يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَجُلُ هُمُ الطَّيِّبَاتِ*

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ “Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri (tayyibât)helâl, pis şeyleri (habâis) haram kılar.”⁴⁵⁰ Buna göre tabiatı iğrenç olan hayvanlar haram kılınmıştır.⁴⁵¹

⁴⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/220

⁴⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/36.

⁴⁴⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/36.

⁴⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/220; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/36.

⁴⁴⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 5/358.

⁴⁴⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 5/393.

⁴⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/231.

⁴⁵⁰ Araf, 7/157

⁴⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/231.

Kelerlerin meshe uğramış olan toplumlardan olabileceği yönündeki hadislerin bu hayvanların yenilmemesi gerektiğine delil olması hakkında ise Hanefî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Serahsî, bu hayvanların meshe uğramış toplumlardan olabileceği yönündeki rivayetlerden hareketle keler etinin caiz olmadığını düşünenlere katılmamış, bu rivayetlerin meşhur olmadığını ve meshe uğrayanların soylarının devam etmediğini belirtmiştir.⁴⁵² Kasânî'nin zikrettiği delillerden bir tanesi ise Resûlullah'ın kelerlerin meshe uğramışlardan olabileceklerini söylemesidir. Meshe uğrayanların ise fil, maymun gibi haram olduğunu belirtmiştir.⁴⁵³

Tahâvî'nin keler konusundaki görüşü aynı zamanda İmam Şafiî'nin de görüşüdür. İmam Şafiî keler konusunda Hanefîlere muhalefet etmiş ve kelerin helal olduğunu söylemiştir. O, bu konuda İbn Abbas'ın Resûlullah'ın (sav) sofrasında keler yendiği ve İbn Ömer'in Resûlullah'tan (sav) naklettiği “ne yerim ne haram kılarım” şeklindeki rivayetlerle ihticada bulunmuştur.⁴⁵⁴ İmam Şafiî haramlığı naslarla sabit olan hayvanlar dışındakilerin hükmü için Arap örfünü ölçü almıştır. Arap örfünde de keler yenilebilen bir hayvandır. Buna göre Arapların iğrendikleri şeyler habâistir ve haramdır. Zira ayette “onlara habâisi haram kılar” buyurulmuştur.⁴⁵⁵

2.7.1.3. Değerlendirme

Tahâvî bu bâbda öncelikle haram diyenlerin delilini ele almış ve onların dayanakları olan hadiste Resûlullah'ın (sav) keler yemeyi yasaklamış olsa da aynı hadisin başka bir rivayetinde Resûlullah (sav) bunu yasaklamamıştır. Tahâvî bu iki rivayetteki teâruzunu Resûlullah'ın (sav) zarureten dolayı yemelerine müsaade etmiş olabileceği şeklinde yorumlayarak gidermeye çalışmıştır.

Bundan sonra Tahâvî, daha başka rivayetlerle meseleyi incelemeye devam etmiş ve Resûlullah'ın önceki ümmetlerden mesh edilmiş bir ümmet olabileceği korkusuyla keler yemediğini fakat yenmesini de yasaklamadığını ortaya koymuş ve bu nedenle de keler yemenin haram olamayacağı sonucuna varmıştır. Mesh edilmiş ümmetlerin zürriyetlerinin devam etmediği yönündeki rivayetler ise mesh edilmiş bir ümmet olmalarından dolayı keler yemenin mekruh ya da haram olmadığını ortaya çıkarmıştır.

⁴⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/232.

⁴⁵³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/37.

⁴⁵⁴ Şafiî, *el-Ümm*, 3/646-647; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/36.

⁴⁵⁵ Şafiî, *el-Ümm*, 3/640-641.

Tahâvî'nin İbn Mesud'dan aktardığı maymunlar ve domuzların mesh edilmiş insanlardan olup olmadığı sorusuna Resûlullah'ın (sav) mesh edilmiş toplumların zürriyetlerinin devam etmediği şeklinde cevap vermesi ile kelerin mesh edilmiş olan bir topluluk olabileceğinden korktuğunu belirtmesi bir çelişki gibi görünse de muhtemelen Resûlullah'a (sav) bunun böyle olmadığı, yani mesh edilenlerin neslinin devam etmediği sonradan bildirilmiş olmalıdır. Yine tencerelerin dökülmesini istemesi de bu bilginin henüz kendisine verilmediği bir zamanda gerçekleşmiş olmalıdır.

Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise Hz. Aişe'den gelen rivayete dayanarak keler yemeyi mekruh kabul etmişlerdir. Tahâvî, Allah yolunda yapılan harcamaların, kendisinden tiksiniilen şeyle değil, verilebileceklerin en güzeliyle olması gerektiği için Resûlullah'ın (sav) Hz. Aişe'nin yaptığını onaylamadığını, yoksa keler yemeyi hoş görmediğinden kaynaklanmadığını ifade ederek hadisi imamlardan farklı yorumlamış ve bu noktada onlara muhalefet etmiştir.

Hanefî kaynaklarda kelerin hükmüyle alakalı olarak bazıları haram bazıları mekruh ifadesini kullanmıştır. Mesela yukarıda belirtildiği gibi İmam Muhammed kerih görürüm derken Serahsî ve Kâsânî *haram* kavramını kullanmıştır. Hidaye'de mekruh görüldüğü⁴⁵⁶, el-Binâye'de ise nehyin haramlığa⁴⁵⁷ delalet ettiği ifade edilmiştir. Helalliği yönünde rivayetlerin de bulunması hükmü tamamen haram kapsamına sokmayıp hükme esneklik kazandırmış ve mekruh kavramının kullanılmasını sağlamış gibi görünmektedir.

Hanefîlerin selim tabiatın iğrenç gördüğü şeyleri helal görmemeleri, hakkında nass bulunmayan hayvanlar hakkında bir ölçü olması açısından yerinde görünmektedir. Buna bir standart getirilmediği durumda her toplumun kendi örf ya da zevkine göre hüküm verilmesi toplumlara göre helal haram hükümlerini çıkarır ki bu mümkün olamaz. İmam Şafî'nin Arap örfünü esas alma fikri ise bize çok makul gelmemiştir. Zira Arapların hoşlanmadıkları şeylerin habâis çerçevesinde kabul edilip haram sayılması çok objektif durmamaktadır. Nitekim ilahi hitap herkesi kapsamaktadır. Kanaatimizce bu konuda Hanefîlerin getirdikleri standart daha uygun durmaktadır.

Keler konusunda ise rivayetlerin birbiriyle çelişir şekilde gelmiş olması ihtilaflara neden olmuş ve taraflar belirledikleri ölçüye göre uygun olan hadisleri delil almışlardır.

⁴⁵⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/1456.

⁴⁵⁷ Aynî, *el-Binâye*, 11/587.

Sonuç olarak Tahâvî, bütün hadisleri değerlendirdiğinde Allah Resûlü'nün, keler yememekle birlikte keler yenmesini yasaklamadığından hareketle keler yemekte bir sakınca olmadığı, Resûlullah'ın (sav) ise bundan insanî olarak tiksindiği ya da hoşlanmadığı için yemediği kanaatine varmış ve yenilmesinde bir sakınca yoktur diyerek daha önceki mezhebinin imamı olan İmam Şafiî ile aynı kanaate sahip olmuştur.

2.8. İÇECEKLER KİTABI

Şerhu meâni'l-âsâr'da içecekler bahsinde ele alınan konulardan Tahâvî'nin üç imama birden muhalefet ettiğini belirttiği bir mesele tespit ettik. Şimdi bu meseleyi ve muhalefet nedenlerini ortaya koymaya çalışacağız.

2.8.1. KURU ÜZÜM VE HURMANIN ISLATILMIŞ SUYUNUN HÜKMÜ

Tahâvî bu konuya “*Haram Kılınmış Olan Hamrın Mahiyeti Nedir?*”⁴⁵⁸ bâbında yer vermiştir. Buna göre Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, kuru üzüm ve hurmanın ıslatılmış suyuna (**nakî'uz-zebîb ve't-temr**) mekruh hükmünü vermişlerdir. Tahâvî ise mubahtır diyerek onlara muhalefet etmiştir.

2.8.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî bu bâbda bütün sarhoşluk veren şeylerin hamr olmayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Öncelikle azı da çoğu da haram olan hamrın mahiyetiyle ilgili izahlarda bulunmuş ve Ebû Hureyre'den şu rivayeti nakletmiştir: Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: *الخمير من هاتين الشجرتين: النخلة والعنب* “Hamr şu iki ağaçtan yapılır. Bunlar: Üzüm ve hurma ağaçları (nın meyveleri) dir.”⁴⁵⁹

Bu nedenle bazıları hamrın hurma ve üzümünden yapıldığını, bazıları ise Kuran-ı Kerim'de yasaklanan hamrın sıkılmış üzüm suyunun kendi kendine kaynaması, kabarmasıyla oluştuğunu belirtmiştir. Ebû Hanife'ye göre kaynayıp kabaran üzüm suyu köpük atınca hamr olurken, Ebû Yusuf, köpük atmadan da hamr olur demiştir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/211.

⁴⁵⁹ Ebu Davud, “Eşribe”, 4; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eşribe”, 6419, 4/211.

⁴⁶⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/212.

Tahâvî yukarıda zikredilen hadisteki “iki ağaç” ifadesini Resûlullah’ın (sav) bu iki anlamdan birini kastetmiş olabileceği şeklinde yorumlamış ve bunu şu ayet-i kerime ile örneklendirmiştir: *“يا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ”* *“Ey cin ve insan toplulukları! Size kendi içinizden Resuller gelmedi mi?”*⁴⁶¹ Cinlerden peygamber gelmemesine rağmen bu ayette cinler, insanlarla birlikte zikredilmiştir. Buna göre yukarıdaki hadiste zikredilen zahirî anlam her iki ağacı kast ediyor olsa da bâtinî anlamda bunlardan birini ifade etmektedir. Böyle düşünülürse haram olan içkinin (hamr), hurma değil sadece üzümünden yapılan olduğu ortaya çıkar.

Tahâvî bundan başka hadisin zahirî anlamıyla da anlaşılma ihtimalinin olduğunu belirtmiştir. Böyle düşünüldüğünde Ebû Hanife’nin benimsediği şekilde her iki ağaçtan yapılan içkiyi ve Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed’in benimsedikleri şekilde kuru üzüm ve hurmanın ıslatılmış halini hamr olarak değerlendirdikleri anlama gelme ihtimali vardır.

Başka bir anlam ise her ikisinden de yapılan içkilerdir. Buna göre hamr, üzümünden yapılan ve bildiğimiz hamr olandır. Hurmadan yapılan ise sarhoşluk verendir. Yani üzümün ve hurmanın hamrı vardır. Üzümün hamrı üzüm suyunun ekşimesi ve köpürmesi hali, hurmanın hamrı ise hurma suyunun (nebiz)⁴⁶² sarhoşluk yapan miktarıdır.⁴⁶³

Tahâvî bu hadisin muhtemel bazı anlamlara gelmesi mümkün olduğundan bu anlamlardan öncelikli olanı yoktur demiş ve bundan sonra sahabeden gelen başka rivayet ve uygulamaları incelemiştir. Bu hadislerden birinde Ömer radiyallahu anh, içkinin haram olduğu emrinin geldiğinde beş şeyden hamr yaptıklarını, bu beş şeyin kuru hurma, üzüm, bal, buğday ve arpa olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁴

Bir diğer rivayette de Resûlullah (sav), “Ben size sarhoşluk veren her şeyi yasaklıyorum” buyurmuştur.⁴⁶⁵

Tahâvî’ye göre bu iki hadisin muhtemel anlamlarının tümüne gelmesi ihtimali vardır. Ancak ıslatılmış kuru üzüm ve hurmanın suyunun mekruh olduğunu söyleyenlere bu bir delil olamaz. Çünkü önceki hadiste arpa ve buğdaydan da bahsediliyor ve böyle düşünenler arpa ve

⁴⁶¹ En’am, 6/130.

⁴⁶² **Nebiz:** İçine hurma, kuru üzüm, bal, buğday ve diğer tahılların atıldığı ve bunların tatlarını verinceye kadar içinde bekletildiği sudur. bkz. Abdulğani el-Guneymî ed-Dımeşki Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1996), 3/84.

⁴⁶³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/212.

⁴⁶⁴ Buharî, “Eşribe”, 4; Ebu Davud, “Eşribe”, 1; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eşribe”, 6423, 4/213.

⁴⁶⁵ Ebu Davud, “Eşribe”, 4, 5; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Eşribe”, 6424, 4/211.

buğday suyunda bir sakınca görmüyorlar. Onların yaptıkları bu yorum bu hadisin kapsamında olamaz.⁴⁶⁶

Tahâvî daha sonra Enes radiyallahu anh'tan gelen rivayetleri değerlendirmiştir. Bu rivayetlerde Enes (ra), hamrın yasaklandığı ayetler indiğinde kuru ve taze hurmanın suyundan içkiler yaptıklarını, ayeti duyunca da kaplardaki içkileri döktüklerini, o gün onu hamr olarak değerlendirdiklerini söylemiştir.⁴⁶⁷ Bu rivayetleri delil gösterenler bunların da hamr olduğunu söylemişlerdir. Tahâvî onlara şöyle cevap vermiştir: Döktükleri bu içkinin sarhoş edecek kıvama gelmiş olma ihtimali vardır. Bu durumda kuru hurma suyunun mekruh olduğunu söyleyenlerin görüşü sabit olur ancak kaynatılmış olanının haram olacağına delil yoktur. Dökmelerinin başka bir sebebi de fazlasının sarhoş edeceğini bilmelerinden dolayı olabilir. Tahâvî, Enes'in (ra) "o gün için bizim hamrımız o idi" ifadesini de "bizim hamr olarak yaptığımız buydu" demek istemiş olabilir diye yorumlamıştır.⁴⁶⁸

İbn Şihâb'ın Ebu Leyla'dan onun da İsa'dan rivayet ettiğine göre babası onu Enes'in yanına göndermişti. Enes'in (ra) yanında oldukça ağır bir "tıla"⁴⁶⁹ gördü.⁴⁷⁰ Tahâvî, çoğu sarhoşluk veren şey olmasına rağmen Enes'in yanında "tıla" olmasının onu hamr olarak görmediğini gösterdiğini ifade etmiştir.⁴⁷¹

Tahâvî İbn Abbas'tan gelen bir rivayetle de görüşünü desteklemiştir. Buna göre İbn Abbas "hamr muayyen olarak haram kılındı. Her türlü içecekten ise sarhoş olmak haram kılındı" demiştir.⁴⁷²

Tahâvî, bütün bunlardan üzüm suyunun hamr özelliklerini alınca haram olduğunu kabul etmekle birlikte bunun dışındakiler için haramlığına delalet eden kesin bir delil olmadığı için haram diyemeyiz sonucunu çıkarmıştır.

Buna göre hamrın azı da çoğu da haramdır. Bunun dışındakilerde ise sarhoş edecek miktar haramdır. Tahâvî, bunun Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de görüşü olduğunu söylemiştir.

⁴⁶⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/213.

⁴⁶⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Eşribe", 6427,6428, 6429, 6430, 4/213.

⁴⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/214.

⁴⁶⁹ **Tıla**: Üçte ikisi gidinceye kadar ya da üçte ikisinden azı gidecek kadar kaynatılan meyve suyu. bkz. Meydânî, *el-Lübâb*, 3/83

⁴⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Eşribe", 6431, 4/214.

⁴⁷¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/214.

⁴⁷² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Eşribe", 6432, 4/214.

Tahâvî, bundan sonra ise imamların özel olarak kuru üzüm ve kuru hurmanın ıslatılmış suyu konusunda bunları mekruh gördüklerini ifade etmiştir. Bunun akli düşünme ve kıyas açısından doğru olmadığını belirtmiştir. Sıkılmış meyve suyu ile onun pişmiş arasında bir fark yoktur ve pişmeden önce helal olmayan bir şey pişmekle de helal olmaz demiştir. Ancak çok kaynayıp bal kıvamına gelmesi müstesnadır. Buna göre bunların pişmişleri ittifakla mubah olduğuna göre pişmemiş hallerinin de mubah olması gerekir. Ancak Hanefî imamlar, Enes ve Ebû Hureyre'den gelen hadisler ve Said b. Cübeyir 'den gelen "o, hamrdır, ondan uzak durun"⁴⁷³ şeklindeki rivayetten hareketle mekruh demişlerdir.⁴⁷⁴

2.8.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Hanefîlere göre azı da çoğu da haram olan dört çeşit içki vardır⁴⁷⁵: Bunlardan ilki "hamr"dır. Hamr, kaynatılmadan kendi kendine kabaran ve köpüğünü atan yaş üzüm suyudur. Bu tarif Ebû Hanîfe'ye göredir. İmameyn'e göre kaynayıp kabarması hamr olması için yeterlidir; köpük atmasına gerek yoktur. Hamrın haramlığı kitap, sünnet ve icma ile sabittir.⁴⁷⁶

İçkiyi kesin olarak yasak kılan ayet-i kerimede⁴⁷⁷ ifade edilen "hamr"ın kapsamıyla ilgili çeşitli ihtilaflar söz konusu olmuştur. Hanefîler ve Şafiîlerin çoğunluğu ile bazı Mâlikîler'e göre hamr; sadece üzümden yapılan sarhoş edici içkinin adıdır. Diğerlerine hamr denilmesi mecazî bir ifadedir.⁴⁷⁸ Şarabın ve diğer içeceklerden sarhoş edecek kadarının haramlığı konusunda ulemanın ittifakı olmakla birlikte diğer içeceklerin sarhoş etmeyecek kadarının içilmesi konusunda Cumhur ile Hanefîler ihtilaf etmişlerdir. İhtilafın kaynağı, varid olan hadislerin ve kıyasların birbiriyle çelişmesi olmuştur. Cumhur "sarhoşluk veren her içki haramdır"⁴⁷⁹, "sarhoş edici her madde hamrdır ve haramdır"⁴⁸⁰, "çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır"⁴⁸¹ gibi hadislerle dayanarak tüm sarhoşluk veren şeylerin hamr olduğunu ve azının da haram olduğunu belirtmiştir.⁴⁸²

İmam Muhammed hariç olmak üzere Hanefîler, haramlığı kesin olan nesnenin "hamr" olduğunu, diğerlerinin ise haramlıkta hamrdan farklı olduğunu ve sarhoşluk verme niteliğiyle

⁴⁷³ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, "Eşribe", 6433, 4/215.

⁴⁷⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, 4/215.

⁴⁷⁵ Ebu'l-Huseyin Muhammed Kudûrî, *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 204; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/105-106.

⁴⁷⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/105.

⁴⁷⁷ Maide, 3/90

⁴⁷⁸ Mustafa Baktır, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 2/460

⁴⁷⁹ Buhârî, "Eşribe", 3.

⁴⁸⁰ Ebu Davud, "Eşribe", 5.

⁴⁸¹ Ebu Davud, "Eşribe", 5.

⁴⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü 'l-müctehid*, 429.

hamrın kapsamına dâhil olduklarını belirtmişlerdir. Nitekim “çoğu sarhoş edenin azı da haramdır”⁴⁸³ hadisinde haram olanın sarhoş eden son kadehin azı olduğu düşünülmüştür.⁴⁸⁴ İmam Muhammed’in ise tüm içkiler “sarhoşluk veren her şey hamrdır ve her hamr haramdır”⁴⁸⁵ hadisi gereği haramlık noktasında Kuran-ı Kerim’deki hamr kapsamına girer şeklinde bir düşüncesinin olduğu aktarılmıştır. Bu görüş aynı zamanda İmam Şafîi ve İmam Malik’in de görüşüdür.⁴⁸⁶ Nitekim Hanefî çevrede daha sonra bu görüş fetvada esas olmuştur.⁴⁸⁷

Hanefîlerin, azı da çoğu da haram dedikleri ve asıl konumuz olan, Tahâvî’nin hükmü konusunda Hanefî imamlara itiraz ettiği bir diğer içki “**sekr**”dir. Kendiliğinden pişirilmeden kabarıp keskinleşen hurma suyu olarak tarif edilmiştir. Hanefîlerin bu konudaki delillerinden biri “hamr, şu iki ağaçtan yapılır: üzüm ve hurma”⁴⁸⁸ hadisidir. Bu hadis hurma ya da üzümünden yapılan hamrın aynı hükümde olduğunu göstermektedir.⁴⁸⁹

İmam Muhammed de *Camîu’s-sağîr*’de kendiliğinden kaynayıp keskinleşen hurma suyundan sekr diye bahsetmiş, hükmüne haram ve mekruhtur demiştir.⁴⁹⁰ İmam Muhammed’in burada haramlığı kastettiği anlaşılmaktadır.

Tahâvî, *el-Muhtasar*’ında Ebû Hanîfe’nin mayalanmış haldeki kuru hurma suyunu (**nakîu’t-temr**) köpürdüğünde mekruh gördüğünü nakletmiştir. Ebu Yusuf’un ise kuru hurma ve kuru üzüm nakî’i hakkında “kerih görür ve yasaklarız” dediği aktarılmıştır.⁴⁹¹

Hanefîlerin haram saydıkları diğer içki “**tıla**”dır. Tıla, yani yaş üzüm suyunun kaynatılıp üçte ikisinden az miktarı gitmiş olan içecektir ve İmam Muhammed buna tahrîmen mekruh demiştir.⁴⁹² Serahsî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre haram olduğunu, İmam Muhammed’in ise bunun hakkında bir rivayette üçte ikisi de kaynasa mekruh dediğini, bir rivayette tevakkuf ettiğini, bir rivayette ise tüm sarhoş edici içeceklerin haram olduğunu belirttiğini aktarmıştır.⁴⁹³

⁴⁸³ Ebu Davud, “Eşribe”, 5.

⁴⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/ 9.

⁴⁸⁵ Ebu Davud, “Eşribe”, 5.

⁴⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/4.

⁴⁸⁷ Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

⁴⁸⁸ Ebu Davud, “Eşribe”, 4.

⁴⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/4; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/106.

⁴⁹⁰ Şeybânî, *el-Câmiu’s-sağîr*, 263.

⁴⁹¹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, trc. Soner Duman, 523.

⁴⁹² Şeybânî, *el-Câmiu’s-sağîr*, 263.

⁴⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/4.

Dördüncü içki yine Tahâvî'nin itiraz ettiği “**nakîu'z-zebîb**”dir. Bu da kuru üzüm suyunun pişirilmeden kendiliğinden mayalanması ve keskinleşip köpürmesiyle (Ebu Hanife'ye göre) oluşan içkidir.⁴⁹⁴ *Câmiu's-sağîr*'de buna da tahrîmen mekruh denilmiştir.⁴⁹⁵ Serahsî'nin belirttiğine göre İbn Ömer'e kuru üzüm nebizi sorulduğunda onun hamr gibi olduğunu ve terkedilmesini söylemiştir. İbn Ömer bunun çiğ halini haramlık konusunda hamra benzetmiştir.⁴⁹⁶

Hanefîlere göre hamr dışındaki bu üç çeşit içkinin haramlığı hamrın haramlığından daha hafiftir. Çünkü şarabın haramlığı kat'i delille sabitken diğerlerinininki ictihâdîdir.⁴⁹⁷

Bununla birlikte Hanefîlere göre kuru üzüm ve kuru hurma nebizi ateşte pişirilmesiyle keskinleşmiş bile olsa helal görülmüştür. Zahiru'r-rivaye'den kuru hurma nebizi çok az pişirildiğinde keskinleşse bile sarhoş etmediği müddetçe haram olmayacağı aktarılmıştır.

Bir rivayette de İbn Ömer'e pişirilmiş kuru üzüm nebizi getirilmiş, İbn Ömer ona su katarak inceltmiş ve sağındaki Ubâde b. Sâmit'e ikram etmiştir. Ubâde b. Sâmit ise şüpheye düşmüş ve pişirilmeden önce haram olan pîşince nasıl helal olur? demiştir. İbn Ömer ise ona sirkeyi örnek vermiş, sirke önce içki sonra sirke olunca yemiyor muyuz? diyerek hamr olma özelliğinin de pişirilmesiyle kalktığını ifade etmiştir.

İbn Abbas da kuru üzüm veya hurma nebzinin pişirilmesiyle içilmelerinde sakınca olmadığını belirtmiş, pişirilmeden uzun süre bekletilip keskinleşip köpük atarsa helal olmaz demiştir.⁴⁹⁸ Bu içecekler pişirildiğinde ancak eğlence maksadı olmadan ve sarhoş olmayacak kadar içilirse caizdir. Sarhoş edecek miktarı haramdır. Bu, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un görüşüdür. İmam Muhammed'in fetvaya esas olan görüşüne göre ise bunun azı da çoğu da haramdır. Fetvada bu esas alınmıştır.⁴⁹⁹

2.8.1.3. Değerlendirme

Tetkiklerimiz neticesinde Tahâvî'nin Hanefî imamların özel olarak kuru üzüm ve hurma naki'i hakkında mekruh hükmünü verdikleri yönündeki ifadesinin doğru olduğunu tespit ettik. Ancak bunların pişmişlerinin sarhoş etmeyecek kadar içilmesinin mubahlığında ittifak vardır demesi, İmam Muhammed'in görüşü konusunda isabet etmediğini göstermektedir. Zira İmam

⁴⁹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/106; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

⁴⁹⁵ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, 263.

⁴⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/6.

⁴⁹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/106.

⁴⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/8.

⁴⁹⁹ Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

Muhammed bu konuda iki imama muhalefet edip çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır diyerek bunun içilmesini caiz görmemiştir.

Tahâvî, Hanefî imamların bunu mekruh görmelerini eleştirmiştir. O, pişirilmiş halinin helal olduğu şeyin pişmeden önce de helal olduğunu belirterek kuru üzüm ve kuru hurmanın ıslatılmış sularının helal olması gerektiğini belirtmiştir. Bu durumu meyve suları ile kıyas etmiş ve sıkılmış meyve suyu ile pişmiş arasında fark olmadığı gibi kuru üzüm ve hurma naki'ilerinin de pişmişlerinin hükmünde olması gerektiğini söyleyerek imamlardan ayrılmıştır.

Tahâvî, kendi içinde mantıksal bir örüntü kurmuş olsa da bu konuda içkinin iki ağaçtan yapıldığı şeklindeki rivayet, sahabenin içki haram kılındığında o dönemde kuru hurma ve üzümden yaptıkları içkilerle ilgili rivayetleri, Hanefîleri bunların içilmesinin yasak olması gerektiğine sevk etmiş görünmektedir.

Hanefî imamların hükmü hakkında kat'i delil bulunmayan konularda zanna göre hareket ettikleri için meselenin hükmü konusunda doğrudan “haram” kavramını kullanmaktan imtina ettikleri görülmüştür. “Haram” yerine mekruhtur, mekruh görürüz ya da tahrîmen mekruh gibi ifadeler kullanmışlar; aslında bununla o şeyden kaçınmak gerektiğini vurgulamak istemişlerdir. Aynı zamanda *وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ* “Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak bu helaldir, bu haramdır demeyin” mealindeki ayetten⁵⁰⁰ oldukça çekindikleri de söylenebilir.

Tahâvî, sarhoş edici içecekler konusunda hamr dışındaki içeceklerin sarhoş edecek son miktarı haramdır demiştir. Diğer mezheplerin ise, çoğu sarhoş eden şeyin azını da haram kabul etmeleri kanaatimizce daha kabule şayandır. Bu noktada İmam Muhammed’in görüşünün fetvada esas olmasıyla da Hanefîler diğer mezheplerle aynı çizgide olmuşlardır denilebilir.

2.9. MEKRUHLUK (KERAHÂT) KİTABI

Tahâvî’nin *Şerhu meâni’l-âsâr*’ında tespit ettiğimiz muhalif görüşlerinden birisi de büyük ya da küçük abdest bozarken kıbleye dönmenin hükmü olmuştur. İncelediğimiz kaynaklarda taharet kitaplarında işlenmiş olan bu konu *Şerhu meâni’l-âsâr*’da kerahât kitabında işlenmiştir.

⁵⁰⁰ Nahl, 16/116.

2.9.1. BÜYÜK YA DA KÜÇÜK ABDEST BOZARKEN AVRET MAHALLİNİ KIBLE TARAFINA ÇEVİRMEK

Tahâvî, bu bâbda⁵⁰¹ büyük ya da küçük abdest bozarken avret mahallini kibleye çevirmek konusunda birbirine muhalif üç görüş zikretmiştir. Buna göre Hanefî imamlar kibleye dönmenin mekruh olduğunu ifade ederken, diğer bir grup bunda bir sakınca olmayacağını, üçüncü grup ise açık ve kapalı mekâna göre hükmün değişiklik arz edeceğini ortaya koymuştur. Tahâvî, üçüncü görüş sahiplerinin arasında yer alarak Hanefî imamlara muhalefet etmiştir.

2.9.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, öncelikle büyük ya da küçük abdest bozarken yönü kibleye dönmenin mekruh olduğunu söyleyenlerin delillerini zikretmiştir. Ebû Eyyüb el-Ensârî'den gelen rivayetlere göre Resûlullah (sav), abdest bozarken kibleye yönelmeyip, doğu ya da batıya dönülmesini buyurmuştur. Bu hadisin devamında Ebû Eyyüb, Şam'a geldiklerinde kibleye doğru yapılmış tuvaletler gördüklerini, o tuvaletleri kullanırken kibleden bir parça döndüklerini ve Allah'tan af dilediklerini ifade etmiştir.⁵⁰²

Yine Abdullah b. el-Hâris'ten gelen rivayetlerde Resûlullah'ın (sav) bu durumda kibleye dönülmemesini buyurduğu ve bunu Resûlullah'tan (sav) ilk defa duyan ve insanlara ilk aktaranın da kendisi olduğu belirtilmiştir.⁵⁰³

Tahâvî bundan sonra Selman'dan,⁵⁰⁴ Ebû Hureyre'den⁵⁰⁵ ve Ma'kil b. Ebî Ma'kil'den⁵⁰⁶ de kibleye dönülmesini yasaklayan rivayetler zikrederek bazılarının bu hadislerden hareketle nerede olursa olsun büyük ya da küçük abdest bozarken kibleye dönmenin mekruh olacağına kanaat getirdiklerini belirtmiştir. Bunlar arasında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de olduğunu bildirmiştir.⁵⁰⁷

Tahâvî, başka bir grubun da bunlara muhalefet ederek abdest bozarken kibleye yönelmenin bir sakıncasının olmayacağı görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Bunlar, İbn Ömer'den gelen, bazı kimselerin tuvalet ihtiyacını gidermek için oturduğunda kibleye ve Beyt-i Makdis'e yönelmemek gerektiğini söylediklerini, ancak bir evin damındayken Resûlullah'ı

⁵⁰¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/232.

⁵⁰² Buhari, "Salat", 29; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Kerâhat", 6573, 4/232.

⁵⁰³ İbn Mâce, "Tahâret", 17; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Kerâhat", 6579, 4/232.

⁵⁰⁴ Ebu Davud, "Tahâret", 4; Tahâvî, *Şerhu-meâni'l-âsâr*, "Kerâhat", 6583, 4/233.

⁵⁰⁵ Ebu Davud, "Tahâret", 4; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Kerâhat", 6584, 6586, 4/233.

⁵⁰⁶ Ebu Davud, "Tahâret", 4; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, "Kerâhat", 6587, 4/233.

⁵⁰⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/233.

(sav) kibleye dönmüş halde ihtiyacını giderirken gördüğü yönündeki rivayetleri⁵⁰⁸ delil kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Cabir b. Abdullah'tan Ebu Katâde'nin de Resûlullah'ı (sav) bu şekilde kibleye dönmüş olarak gördüğü rivayet edilmiştir.⁵⁰⁹

Bu görüş sahiplerinin delillerinden bir tanesi de Hz. Aişe'den gelen Resûlullah'ın (sav) huzurunda, bazı kişilerin avret yerlerini kibleye çevirmekten hoşlanmadıklarından bahsedilince Resûlullah'ın (sav), “Bunu da mı yaptılar? Oturmağımı⁵¹⁰ kibleye çevirin” buyurduğu şeklindeki rivayettir.⁵¹¹

Tahâvî, Cabir b. Abdullah'ın Resûlullah'ın (sav) küçük abdest bozarken kibleye dönmeyi yasakladığını, sonra da Resûlullah'ı vefatından bir yıl önce kible tarafına yönelmiş olarak gördüğünü ifade eden bir rivayeti daha zikretmiştir.⁵¹²

Bu rivayetlerden hareketle bazıları tuvalet ihtiyacı giderirken kibleye yönelmede bir sakınca olmadığı sonucuna varmışlardır. Bunlara göre bu rivayetler ilk görüş sahiplerine karşı delildir ve bağlayıcıdır. Çünkü bu rivayetlerde mubah olan hükmün yasaklamadan sonra geldiği açıktır. Bu durumda ilk görüş sahiplerinin delilleri olan rivayetler nesh edilmiştir.

Tahâvî, daha sonra kendisinin de içinde yer aldığı üçüncü bir grubun görüşüne yer vermiştir. Buna göre birinci ve ikinci görüş sahiplerinin delilleri de yerindedir ve nesh söz konusu değildir. Tahâvî, bundan sonra bu görüş sahiplerinin yukarıda zikredilen rivayetleri nasıl değerlendirdiğini izah ederek bâba devam etmiştir. Bunlara göre Abdullah b. Hâris'ten gelen kibleye dönülmemesi yönündeki yasağı ilk duyan kişi olması ve bunu da insanlara ilk aktaran kişi olması şeklindeki rivayet, bu yasağın her yer için olmayıp daha özel bir mekân için olduğunu, bunun da etrafı açık yerler için söz konusu olabileceğini göstermektedir.

Bu görüş sahipleri Ebû Eyyüb'den gelen rivayeti de aynı şekilde değerlendirmişlerdir: Ebû Eyyub, yasağı kendisi bizzat Resûlullah'tan (sav) duymuş olabilir. Böyle olunca da Resûlullah'ın (sav) etrafı açık yerleri kastettiği ortaya çıkmaktadır. Ebû Hureyre, Ma'kil ve Selman'dan gelen rivayetleri de aynı manada değerlendirmişlerdir. Bunlar Ebû Eyyub'un

⁵⁰⁸ Buhari, “Vudu”, 12,14; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 6590, 6593, 4/233-234.

⁵⁰⁹ Tirmizi, “Tahâret”, 7; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 6596, 4/234.

⁵¹⁰ Buradaki oturaktan kastın; o dönemlerde tuvalet ihtiyacını giderirken belki de yaşlıların kullandığı seyyar klozet/oturak tarzı bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed Hamidullah'ın yaptığı tespit de bu düşüncemizi desteklemiştir. Buna göre o dönemde tuvalet için, kullanıldıktan sonra hizmetçilerin boş araziye boşalttıkları oturaklar kullanılmaktaydı. bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 881.

⁵¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/723, 724; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 6595, 4/234.

⁵¹² Ebu Davud, “Taharet”, 5; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 6597, 4/234.

Şam'daki evler hakkındaki rivayetini ise kendi görüşüne dayanarak benzer hükmü vermiş olabileceği şeklinde yorumlamışlardır.

Tahâvî bundan sonra mubahlığı ifade eden İbn Ömer rivayetini ele almıştır. Bu rivayete göre İbn Ömer, Resûlullah'ı (sav) bir evin damında kibleye dönmüş olarak görmüştür. Tahâvî bundan hareketle daha önceki yasaklayıcı ifadelerin açık alanlar için olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre uygun olanın bu hadisi diğer hadislerle göre fazla bir anlam içeriyor kabul ederek diğer hadislerle muhalif olmadığı şeklinde değerlendirmek olacağını belirtmiştir. Bu durumda İbn Ömer hadisi bina içerisindeki hükmü, ilk görüş sahiplerinin hadisleri ise açık alanlardaki hükmü ifade eder. Tahâvî ayrıca bu görüşün Malik b. Enes'in görüşü olduğunu belirtmiştir.⁵¹³

Daha sonra Tahâvî, Ebu Katade'nin rivayetini değerlendirerek bâba devam etmiştir. Ebû Katade'nin rivayeti de İbn Ömer rivayeti gibi değerlendirilebilir. Ancak Ebû Katade Resûlullah'ı açık bir yerde de görmüş olabilir ki bu durumda ilk görüş sahiplerinin dayandıkları hadisler nesh olmuştur. Tahâvî burada kesin bir nesh olup olmadığı bilinmediği için nesh kabul edilemez demiştir.

Tahâvî daha sonra Cabir b. Abdullah'tan gelen rivayeti değerlendirmiştir. Buna göre Resûlullah (sav) kibleye dönülmesini yasaklamıştır ancak burada herhangi bir yer belirtilmemiştir. O halde bu rivayetin de Ebû Eyyub'un rivayetindeki (açık yerlerde) anlama gelme ihtimali vardır. Tahâvî, Cabir'in daha sonra Resûlullah'ı (sav) kibleye dönmüş halde görmesini de yasağın söz konusu olmadığı bir yerde (evlerde) olmuş olabileceği şeklinde yorumlamıştır.

Tahâvî, Hz. Aişe'den gelen "Oturağımı kibleye çevirin" şeklindeki rivayeti incelemiştir. Resûlullah (sav) bununla ya bütün yerlerde kibleye dönmek hoş karşılanmıyor şeklindeki sözlerle tepki olarak böyle söylemiş ve yasağın belli yerlerde olduğunu anlatmak istemiştir ya da ilk görüş sahiplerinin kabul ettikleri rivayetlerdeki her yer için yasağını nesh etmiş olabilir. Bunda da nesh için kesin delil bulunmamaktadır diyerek en uygun olanın bütün rivayetleri sahih kabul etmek olduğunu belirtmiştir.

⁵¹³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/235.

Tahâvî, bu durumda yasaklayıcı hükmü içeren rivayetleri etrafı açık, düzlük yerler için, mubahlığı içeren rivayetleri ise evler ve binalar için kabul etmiş ve bu şekilde rivayetlerin birbiriyle çelişmeyeceğini belirterek bâbı bitirmiştir.⁵¹⁴

2.9.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Aynî'nin belirttiğine göre bu konuda ehl-i ilim dört ayrı görüş beyan etmişlerdir:

1- Evlerde ve açık alanlarda olsun önü ve arkayı kıbleye dönmek yasaktır.

2- Evlerde caiz ama açık alanlarda yasaktır.

3- Her ikisinde de yönünü ve arkasını dönmek caizdir.

4- Her ikisinde de yönünü dönmek yasaktır, arkasını dönmek caizdir.⁵¹⁵

Hanefîlerde def-i hacet halinde mutlak olarak kıbleye yönünü dönmek mekruhtur. Bunun açık alanlarda ya da evlerde olmasının hükme etkisi yoktur. Zira Ebû Eyyub'dan gelen bir rivayette Resûlullah (sav): *إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ الْغَائِطَ، فَلَا سَتَقِيلَ الْقِبْلَةَ وَلَا يُولُهَا ظَهْرَهُ، شَرَقُوا أَوْ غَرَبُوا* “*tuvalete çıktığınızda önünüzü ve arkanızı kıbleye dönmeyin, doğuya ya da batıya dönün*”⁵¹⁶ buyurmuştur.⁵¹⁷

Kişinin kıbleyi arkasına alarak abdest bozmasının hükmü hakkında ise iki rivayet vardır: Birincisi, bu mekruhtur. Çünkü kıbleye arkayı dönmek saygısızlıktır. Ebû Hanife'den gelen bir diğer rivayette ise kıbleyi arkaya almanın bir sakıncası yoktur. Çünkü kıbleye dönük olmamakla birlikte kendisinden düşen de yere inmiştir.⁵¹⁸ Kıbleye karşı dönmek ise bunun gibi değildir. Zira kişinin avreti kıbleye karşıdır, abdestini kıbleye karşı bozmuştur ve düşen şey de kıbleye doğru düşmüştür.⁵¹⁹

Tahâvî, *el-Muhtasar*'ında büyük ve küçük tuvalet ayrımı yapmıştır. Buna göre Ebû Hanife'nin gerek evlerde gerekse açık alanlarda büyük tuvalet yaparken yönünü kıbleye çevirmeyi mekruh gördüğünü ancak küçük tuvalet yapma konusunda ondan herhangi bir rivayet gelmediğini aktarmıştır. İmam Muhammed'e göre ise küçük-büyük tuvalet yaparken, evlerde ya da açık alanlarda kıbleye dönmenin mekruh olduğu aktarılmıştır.⁵²⁰

Hanefîler yukarıda zikrettiğimiz Ebû Eyyub'dan gelen rivayet ve Ebû Hureyre'den merfu olarak nakledilen “ihtiyaç anında yönünüzü ve arkanızı kıbleye dönmeyin”⁵²¹ şeklindeki

⁵¹⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, 4/236.

⁵¹⁵ Aynî, *el-Binâye*, 2/466.

⁵¹⁶ Buhari, “Vudu”, 11.

⁵¹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/40.

⁵¹⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/167; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/40.

⁵¹⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/167; Aynî, *el-Binâye*, 2/469.

⁵²⁰ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 685.

⁵²¹ Ebu Davud, “Taharet”, 4.

rivayetleri esas almışlardır. Bu rivayetlerde nerede olursa olsun kibleye yönelmek yasaklanmıştır. Mutlak ifade söz konusudur ve ev ya da açık alan diye bir ayırım yapılmamıştır. Cabir b. Abdullah'ın Resûlullah'ı (sav) vefatından bir sene önce kibleye dönük görmesi ise ev ya da açık alan şeklinde bir ayırım yapılması için delil olamaz. Eğer Cabir hadisiyle amel edilecek olursa açık kapalı bütün alanlar için yasaklayıcı hükmün neshedilmiş olması düşünülmelidir. Hanefîlere göre yasaklayıcı hüküm ile mubah kılan hüküm bir araya gelince yasak olan öncelikli olur. Yine yasaklayıcı söz ile mubah görülen "fiil" bir araya gelince de "söz" esas alınır.⁵²²

Tehânevî'nin belirttiğine göre İbn Ömer'in ve Cabir b. Abdullah'ın Resûlullah'ı (sav) kibleye yönelmiş görmeleri yasaklayıcı hüküm karşısında delil olamaz. Resûlullah (sav) bir mazeret nedeniyle kibleye dönmüş olabilir ya da tam olarak kibleye dönmemiştir de sahabe yanlış gördüğü için öyle zannetmiş olabilir.⁵²³

Hanefîler dışındaki diğer mezhepler ise bu konuda açık alan ile bina ayrımı yapmıştır. Onlara göre binalarda duvarlar sütne vazifesi gördüğü için kibleye dönmenin bir sakıncası yoktur. Ama açık alanlarda bu caiz değildir. Cabir hadisine göre Resûlullah (sav)'ın bina içerisinde olması ya da etrafını sütneyle örtmüş olması muhtemeldir.⁵²⁴

İmam Şafîî'nin bu konuda yaptığı bir açıklama şöyle aktarılmıştır: O dönemde halk bedevî idi ve tuvalet gelenekleri daha çok sahra (açık alan) idi. Çoğu zaman gizlenecek yer bulamadıkları için açıkta ihtiyaçlarını gideriyorlardı. Böyle olunca da ön ya da arkasını kibleye dönerse namaz kılan kimselerin, bu kişinin avretini görme ihtimali vardı. Bu nedenle de sağ ya da soluna dönmekle emrolundular ki bunu yapmak da onlar için zor bir durum değildi. Ancak evlerde aynı durum söz konusu değildi. Zira kapalı mekânda onu kimsenin görmesi söz konusu olmazdı ve evler sahra gibi geniş olmadığı için yön değiştirmek zor olabilirdi.⁵²⁵

2.9.1.3. Değerlendirme

Konuyla ilgili farklı görüşlerin oluşması hadislerin çelişmesinden kaynaklanmıştır. Hanefî imamlar hadisler arasında tercih yöntemini kullanmışlar, bu durumda Ebû Eyyub ile Ebû Hureyre hadislerini esas almışlar, Resûlullah'ın (sav) kibleye döndüğü şeklindeki rivayetleri kullanmamışlardır. Hanefîler bu konuda iki hadis çelişirse yasaklayıcı hükmün esas

⁵²² Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerh-u Muhtasari't-Tahâvî* (Medine: Daru's-Sirac, 2010), 8/521-522.

⁵²³ Zafer Ahmet et-Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, thk. Muhammed Taki Osmânî (İdaretu'l-Kuran ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1994), 1/425-426.

⁵²⁴ Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmiyye ve edilletuhu* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 1/205-206.

⁵²⁵ Fahri Demir, "Bir Hadis ve Tarihçesi" (Diyanet Aylık Dergi, Haziran, 1994), 27.

alınması daha önceliklidir diye düşünmüşlerdir. Yine Resûlullah'ın (sav) koyduğu emir ile yaptığı amel çatıştığında emrin esas alınması gerektiğini kabul ederek bu doğrultuda ihtilaflı hadisler arasında bir tercihte bulunmuşlardır. Buna göre Hanefîlerde nerede olursa olsun tüm mekânlarda kıbleye yönünü ve arkasını dönmek, -Ebû Hanife'den gelen bir rivayette arkasını dönmekte sakınca yoktur- mekruh kabul edilmiştir.

Tahâvî ise hadisler arasında te'lif yolunu tutmuş ve Ebû Eyyub hadisinin açık alanlarla ilgili, İbn Ömer hadisinin ise evlerde, kapalı alanlarda geçerli olabileceğini söylemiştir. Zira hadisler arasında nesh ilişkisi kuracak kadar kesin kanaat oluşturacak bilgi mevcut değildir. Tahâvî'nin bu görüşünün Şafîîlerin görüşüyle birebir örtüştüğü tespit edilmiştir.

Bu durumda açık alanlarda kıbleye dönmek tüm mezhepler için mekruh görülmüştür. Ancak kapalı alanlar için Hanefîler dışındaki diğer mezheplerin ve Tahâvî'nin de düşündüğü şekilde verilen hüküm bugün evinin tuvaleti kıbleye dönük olduğu için kendince sıkıntı duyan ve hatta tadilat ile evlerindeki tuvaletin yönünü değiştirmeye çalışan kimseler için bunun gerekli olmadığı sonucunu doğurur ve böylece bu sıkıntı ortadan kalkacaktır. İmam Şafî'nin yaptığı gibi meseleye o dönemin sosyal ve fiziksel şartlarıyla bakıldığında bu şekilde açık-kapalı mekân ayrımı yaparak hadisler ve Rasûlullah'ın (sav) uygulamaları arasındaki teâruz gidermek yerinde gözükmektedir.

2.9.2. AKSIRIP HAMDEDEN KİMSE, KENDİSİNE “YERHAMUKELLAH” DİYENE NE CEVAP VERMELİDİR?

İncelediğimiz bu mesele doğrudan fıkıhın konusu olmamakla birlikte Tahâvî'nin Şerhu meâni'l-âsâr'da Hanefî imamlara muhalif bir hüküm vererek bu meseleyi işlemesi bizim de bu konuya yer vermemizi gerektirmiştir.

Tahâvî bu bâbda⁵²⁶ aksıran kişinin kendisine mukabelede bulunana ne diyeceği bahsini ele almış ve bu konuda Hanefî imamlardan ayrıldığını ortaya koymuştur. Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bu durumda aksıran kişinin: يغفر الله لكم (yağfirullahu lekum: Allah sizi bağışlasın) diye cevap vermesi gerekirken, Tahâvî bu kişinin: يهديكم الله ويصلح بالكم (yehdîkumullahu ve yuslih bâlekum: Allah size hidayet versin ve halinizi ıslah etsin) demesini daha uygun bulmuştur.

⁵²⁶ Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr, 4/301.

2.9.2.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî bu bölümde öncelikle Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de görüşü olan “yağfirullahu lekum” diyenlerin delillerini zikretmiştir. Buna göre Allah Rasûlü, aksıran kişinin hamdetmesini, yanındakilerin ona “yerhamukellah” demesini, aksıranın da “yağfirullahu lekum” diye karşılık vermesini buyurmuştur.⁵²⁷

Bunlara muhalefet eden diğer grub ise Resûlullah'ın (sav) aksırdığında “hamden lillah” dediği, kendisine “yerhamukellah” diye karşılık verildiği, O'nun da “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” diye mukabele ettiği şeklindeki Abdullah b. Cafer hadisi⁵²⁸ ve Hz. Aişe'den gelen, sahabeye de böyle yapılmasını buyurduğu yönündeki rivayeti⁵²⁹ esas almışlar ve aksıranın “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” demesinin gerektiğini söylemişlerdir.⁵³⁰

Tahâvî daha sonra birinci görüş sahiplerinin ikinci görüş sahiplerinin bu delillerine itirazını ortaya koymuştur. Bunlara göre Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadisteki “Allah size hidayet versin ve halinizi ıslah etsin” ifadesi Resûlullah'ın (sav) huzurunda Yahudilerin olmasından dolayıdır. Yine Ebû Musa'dan gelen: Yahudiler, “Allah size rahmet etsin” diye dua etsin ümidiyle Resûlullah'ın (sav) huzurunda aksırırlar ama Resûlullah (sav) onlara “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” derdi⁵³¹ şeklindeki rivayeti de bu görüşlerine delil gösterirler.⁵³²

Tahâvî bu görüş sahiplerinin delillerinde diğer görüş sahiplerine muhalif bir delil olmadığını, bu hadiste Resûlullah'ın (sav) aksıran Yahudiler'e bu ifadeyi kullanmasının iki grubun ihtilaf ettikleri şeyle ilgisinin olmadığını, aksıran kişiye ne deneceği konusunda iki tarafın da aynı kanaatte olduğu (yerhamukellah denmesi), ancak ihtilafın aksıranın buna ne ile mukabelede bulunacağı noktasında olduğunu ifade ederek bu hadislerin Hz. Aişe ve Abdullah b. Cafer'den gelen rivayetler ile çelişmediğini söylemiştir.⁵³³

Tahâvî bundan sonra ilk görüş sahiplerinin, İbrahim en-Nehâî'den nakledilen bir rivayeti daha görüşlerine delil olarak zikrettiklerini belirtmiştir. Bu rivayette aksıranın

⁵²⁷ Ebu Davud, “Edep”, 99; Tirmizî, “Edep”, 3; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 7021, 4/301.

⁵²⁸ Tirmizî, “Edep”, 3; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 7024, 4/301.

⁵²⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 7025, 4/301.

⁵³⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/301.

⁵³¹ Tirmizî, “Edep”, 37; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, “Kerâhat”, 7026, 4/302.

⁵³² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/302.

⁵³³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/302.

“yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” demesini Haricilerin ortaya çıkardıkları ve onların insanlara mağfiret dilemedikleri nakledilmiştir.⁵³⁴ Tahâvî bunu “Resûlullah (sav) bu ifadeyi kullanırken nasıl olur da bunu Hariciler çıkarır” diyerek reddetmiştir. Bu düşüncesini destekleyecek olan Ebû Eyyub el-Ensârî’den⁵³⁵ ve Ebû Hureyre’den⁵³⁶ gelen aksıran kişinin “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” demesi yönündeki rivayetleri zikrederek bâbı tamamlamış ve bu rivayetlerin daha güçlü olduğunu belirterek bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir.⁵³⁷

İbn Battal’ın aktardığına göre Tahâvî, bu görüşün daha doğru olduğunu desteklemek için selamla ilgili bir ayet-i kerimeyi aksırmaya kıyas etmiştir. Zira ayet-i kerimede *وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ* “Size bir selâm verildiğinde ya daha güzeli ile veya dengi ile cevap verin. Allah her şeyin hesabını eksiksiz bilmektedir”⁵³⁸ buyurulmaktadır. Aksırmada da “rahmet”in karşılığı olarak “ma’firet” dilemek misliyle cevap vermektir. Ancak “rahmet” dilemenin karşılığı olarak “hidayet ve halin ıslah olması”nı dilemek daha güzeliyle, fazlasıyla cevap vermektir. Bu nedenle de “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” sözünü söylemek daha evlâdır.⁵³⁹

2.9.2.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Doğrudan fıkıhın konusu olmayan bu meseleyle ilgili olarak imamların görüşlerini Hanefî mezhebinin incelediğimiz muteber kaynaklarında bulamadık. Ancak hadis kaynaklarının bazılarının şerh ve izah kısımlarında Hanefîlerin bu konuda Tahâvî’den farklı düşündüklerini gördük.

Sahih-i Buhârî şârihi İbn Battal (449/1057), bu konuda görüş ayrılığı bulunduğunu ve çoğunluğun görüşünün “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” doğrultusunda olduğunu, Kufe bilginlerinin ise “yağfirullahu lenâ ve lekum” denmesi gerektiği görüşünde olduklarını belirtmiştir. İbn Battal’ın belirttiğine göre Mâlik ve Şafîî, bu iki lafızdan istenilenin seçilebileceği görüşündedir.⁵⁴⁰

⁵³⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Kerâhat”, 7029, 4/302.

⁵³⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Kerâhat”, 7030, 4/302.

⁵³⁶ Buhârî, “Edep”, 126; Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, “Kerâhat”, 7031, 4/302.

⁵³⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, 4/303.

⁵³⁸ Nisa, 4/86.

⁵³⁹ Ebu’l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal el-Kurtubî, *Şerhu Sahih-i Buhârî* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1420/2000), 9/369.

⁵⁴⁰ İbn Battal, *Şerhu Sahih-i Buhârî*, 9/368-369.

Nevevî (676/1277) ise Müslim şerhinde aksıran kimseye yerhamukellah ya da yerhamunellahu ve iyyakum: Allah bize de size de rahmet buyursun denildiğinde aksıranın ne cevap vereceği konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Bir görüşe göre “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” denileceği, diğer görüşe göre ise “yağfirullahu lenâ ve lekum” diye karşılık verileceği söylenmiştir. Nevevî burada bu ihtilaftan söz etmekle birlikte Hanefîlerin tercihinin yer vermemiş ancak Mâlik ve Şafîî’nin her ikisiyle de mukabele edilebileceği kanaatinde olduklarını ve doğru olanın da bu olduğunu ifade etmiştir. Çünkü buna dair hadisler sahih olarak gelmiştir.⁵⁴¹

Fethu’l-bârî’de de Kûfe ulehasının “yağfirullahu lenâ ve lekum” doğrultusunda görüş beyan ettiklerine yer verilmiştir.⁵⁴²

2.9.2.3. Değerlendirme

Tahâvî bu meselede muhalif görüş sahiplerinin delillerini yeterli bulmamaktadır. Resûlullah’ın (sav) “yehdikumullahu ve yuslih bâlekum” ifadesini Yahudilere söylediği yönündeki rivayetleri kabul etmekle birlikte bunun konuyla ilgisinin olmadığını, ihtilafın aksırana “yerhamukelleh” dendikten sonra aksıranın ne diyeceği konusunda olduğunu söyleyerek muhaliflerinin bu delillerinin kendi görüşüne karşı delil olamayacağını belirtmiştir. Yine muhaliflerinin bu ifadeyi Hariciler çıkarmıştır yönündeki rivayetini de Resûlullah’ın (sav) zamanında kullanılan bir ifade nasıl Hariciler tarafından çıkarılabilir diyerek tutarsız bulmaktadır.

Sonuçta Ebû Hureyre ve Ebû Eyyub el-Ensârî’den gelen rivayetlerin, konunun başında zikredilen Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in de delili olarak gösterilen rivayetten daha kuvvetli olduğunu ifade ederek onlara muhalefet ettiğini ortaya koymaktadır.

Kanaatimizce dua maksatlı olarak söylenen bu ifadelerin her ikisinin de kullanılmasının bir sakıncası olmasa gerektir.

⁵⁴¹ Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi şerhi’n-Nevevî*, (Kahire: Dâru Beyan li’t-Turas, 1407/1987), 18/120-121.

⁵⁴² Ebu’l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahih-i Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Bâz & Muhammed Fuad Abdulbâki, (Beyrut: Dâru’l Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1989), 10/743.

2.10. VASIYETLER KİTABI

Bu bölümde kimlerin akraba kapsamına gireceği meselesi incelenmiştir. Tahâvî, bu konuda üç imama da muhalefet etmiştir. Şimdi bu muhalefet nedenlerini ve Tahâvî'nin bu konuda ulaştığı farklı hükmü ele alacağız.

2.10.1. BİR KİMSE MALININ ÜÇTE BİRİNİ AKRABALARINA YA DA FİLANIN

AKRABALARINA VASIYET ETTİĞİNDE KİMLER AKRABA KAPSAMINA

GİRER?

Tahâvî bu bâbda⁵⁴³ genel bir ifadeyle ve belirli bir akrabayı kastetmeksizin "akrabama vasiyet ettim" şeklindeki ifadenin kapsamına kimlerin gireceğini ve akrabaya bir vasiyet olduğunda kimlerin bu vasiyette hak sahibi olduklarını tespit etmeye çalışmıştır.

Buna göre Ebû Hanife, usul ve fûru dışında anne ya da baba tarafından mahremi olan herkes akrabadır derken, İmameyn mahrem ya da mahrem olmayan, anne ya da baba tarafından İslam döneminde kendisi ile filanın babası ortak olan herkes akraba kapsamına girer demişlerdir.,

Tahâvî, üç imamın belirttiği şartları incelemiş ve Resûlullah'tan (sav) gelen rivayetlerden hareketle imamların görüşlerini reddetmiştir. Buna göre mahrem olan ya da olmayan, nesebi bir başka anne ve babadan olan ve kendisi ile akrabalarına vasiyette bulunan kimsenin soyu Cahiliye ya da İslam döneminde birleşen herkes bu kapsamdadır demiştir.

2.10.1.1. Konunun Eserde İşlenişi

Tahâvî, bâba Ebû Hanife'nin görüşü ile başlamıştır. Ebû Hanife'ye göre filanın akrabalarına vasiyette bulunulduğunda bu kişiler, o filan kimsenin anne ya da baba tarafından mahremi olan herkestir. Ancak akrabalığı baba tarafından olanlar, anne tarafından olanlara göre önceliklidir.

İmam Züfer ise vasiyet, mahrem olsun olmasın, anne ya da baba tarafından akrabalığı yakın olan herkese verilir ancak onlardan daha uzak olanlara verilmez demiştir.

Tahâvî bundan sonra Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini aktarmıştır. İmameyn'e göre böyle bir vasiyet, hicretten itibaren kendisi ile filan kimsenin atası ortak olan

⁵⁴³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/385.

herkese verilir. Uzak ya da yakın olmasında ve anne tarafından olması ile baba tarafından olması arasında da bir fark yoktur.

Tahâvî bir diğer görüş sahiplerinin kendisi ile filan kişinin dördüncü atada ve ondan daha aşağısında birleştiği herkesin bu kapsama girdiğini belirttiklerini ifade etmiştir.

Başka bir görüşe göre ise bu vasiyet, kendisi ile akrabalarına vasiyette bulunan kimse ile başka bir anne ve babadan olan ve -ister Cahiliye döneminde isterse İslam döneminde olsun- nesebi tek bir babada birleşen herkese verilir.

Tüm bu görüş sahiplerine göre vasiyetin her birinin açıkladığı şekilde geçerli olması için, bu akrabaların sayılarının bilinebilir olması gerekmektedir. Sayısı bilinmiyorsa hepsine göre de vasiyet batıl olur. Ancak akrabaların fakir olanları gibi bir kayıt konmuşsa o kişilerden uygun olanlara verilebilir. İmam Muhammed’e göre bu fakir olan akrabalarından en az iki kişiye vermekle vasiyet yerine gelirken, Ebu Yusuf bir kişiye verilmesi yeterli olur demiştir.⁵⁴⁴

Tahâvî bu farklı görüşleri sıraladıktan sonra en doğrusunu bulmak için bu görüşleri tek tek incelemiştir. Bunlardan akrabaların vasiyette bulunan ile dördüncü babada ve daha aşağısında birleşenler olduğunu söyleyenler, Resûlullah’ın (sav) akrabalarının ganimetteki paylarını verirken Haşimoğulları ve Muttalipoğullarına pay vermiş olmasını delil göstermişlerdir. Kendisi Haşimoğullarındandır ve Muttalipoğulları ile nesebi dördüncü baba olan Abdümenaf’da birleşmektedir. Tahâvî bunların aleyhine olacak bir delil getirerek Resûlullah’ın (sav) aynı yakınlıkta olan Ümeyyeoğulları ve Nevfeloğulları’na herhangi bir pay vermediğini belirtmiştir. Buna göre Resûlullah (sav) onları akraba olmadıklarından dolayı değil başka bir sebepten dolayı paydan mahrum bırakmıştır. Aynı şekilde onlardan daha uzak olanları mahrum bırakması da onların akraba kapsamında olmadıklarından değil de başka bir sebepten dolayı olmalıdır.⁵⁴⁵

Tahâvî bu tespitini destekleyecek başka nakillerle devam etmiştir. لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ. “Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe ulaşamazsınız”⁵⁴⁶ ayeti nazil olunca Ebu Talha Resûlullah’a gelerek falanca yerdeki bahçesini infak etmek istemiştir. Allah Rasûlü: “Sen onu akrabalarının fakirlerine dağıt ya da aile halkının fakirlerine dağıt” buyurmuştur. Ebu Talha bunun üzerine onu Hassân ile Übey’e vermiştir.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 4/385.

⁵⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 4/386.

⁵⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/92.

⁵⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/585; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, “Vesâyâ”, 7392, 7393, 4/386.

Tahâvî burada Übey'in Ebu Talha ile nesebinin yedinci atada birleştiğini belirterek buna göre beşinci, altıncı ya da daha yukarıdaki atalarda birleşen kimseler de akrabadırlar tespitinde bulunmuştur.⁵⁴⁸

Tahâvî, bundan sonra bunu ortaya koyacak olan birçok farklı rivayet zikrederek bu tespiti desteklemiştir. Resûlullah (sav) وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ “Aşiretinin en yakın olanlarını uyar”⁵⁴⁹ ayeti nazil olunca Hz. Ali'ye Haşimoğullarını toplamasını buyurmuştur.⁵⁵⁰ Haşimoğulları ise üçüncü atasının oğullarıdır.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayette ise Resûlullah (sav), Hz. Ali'den Abdulmuttalipoğullarını toplamasını istemiştir.⁵⁵¹ Bunlar da ikinci atasının oğullarıdır.

Yine yukarıdaki ayet nazil olunca Resûlullah (sav), bir dağa çıkmış: “Ey Abdumenafoğulları! Şüphesiz ki ben korkutup uyaran birisiyim” buyurmuştur.⁵⁵² Burada da Resûlullah (sav) dördüncü atalarının oğullarını kastetmiştir.

Başka bir hadiste Resûlullah (sav) “ey Kusayoğulları”⁵⁵³ buyurarak beşinci atasının oğullarını kastetmiştir. Bir başka rivayete göre “ey Ka'b b. Lüeyoğulları”⁵⁵⁴ buyurarak yedinci atasının oğullarını da davet etmiştir.

Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette de “ey Kureyşliler”⁵⁵⁵ buyurarak bütün Kureyş aşiretlerini çağırdığı nakledilmiştir.

Tahâvî, bütün bu kolların Kureyş ile kendisi arasında ortak ataların bulunduğu kimselerden oluştuğunu, bunlardan kendisiyle ikinci, üçüncü, beşinci, altıncı ve daha da uzak atasında birleşenler olduğunu belirterek nesebi dördüncü atada ve aşağısında birleşen herkes akrabadır diyenlerin kanaatini çürüttüğünü ifade etmiştir.⁵⁵⁶

Tahâvî bundan sonra akrabalığı yakın olanlar uzak olanlara tercih edilir diyenlerin görüşünü incelemiştir. Resûlullah (sav) ganimetten pay verirken Haşimoğulları ve Muttalipoğulları'ndan uzak olanları ayırmamış ve yakın-uzak herkese pay vermiştir.

⁵⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, 4/386.

⁵⁴⁹ Şuara, 26/214.

⁵⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Vesâyâ”, 7394, 4/387.

⁵⁵¹ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Vesâyâ”, 7395, 4/387.

⁵⁵² Müslim, “İman”, 353; Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Vesâyâ”, 7396, 4/387.

⁵⁵³ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Vesâyâ”, 7397, 4/387.

⁵⁵⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Vesâyâ”, 7398, 4/387.

⁵⁵⁵ Buhari, “Vesâyâ”, 10, 11; Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, “Vesâyâ”, 7400, 4/388.

⁵⁵⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, 4/388.

Buna göre filanın akrabalarına vasiyette de yakın olanlar ile uzak olanlar arasında fark yoktur ve onlar yakın oldukları için daha fazla bir şey alamazlar. Yine Ebu Talha, arazisini akrabalarına vermesi emri üzerine onu Hassân ve Übey'e vermiştir. Nitekim Ebu Talha'nın soyu Übey ile yedinci atasında, Hassân ile üçüncü atasında birleşmesine rağmen Ebu Talha Hassân'ı öncelememiş ve her ikisine de aynı hakkı vermiştir. Buna da kimse itiraz etmemiştir.

Tahâvî, böylece bu görüşün tutarsızlığını ortaya koyduğunu belirtmiş ve bundan sonra Ebu Hanife'nin görüşünü incelemiştir. Buna göre Resûlullah (sav), akrabalarına ganimetten pay verirken Haşimoğullarının tamamına pay vermiştir. Bunlar arasında mahrem olanlar olmakla birlikte aralarında evlenmeyi haram kılmayan türden akrabalık bağı olanlar da vardı. Muttalipoğullarının ise tamamı evlenmeyi haram kılmayan türden akrabalarıydı. Tahâvî, bu şekilde de Ebu Hanife'nin görüşünün batıl olduğunu ifade etmiştir.

Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine gelince onlar hicretten itibaren aynı atada nesepleri birleşenleri akraba kapsamına dâhil etmişlerdir. Ancak Resûlullah (sav), akrabaya ait olan payı Haşimoğullarına ve Muttalipoğullarına vermiştir. Bunlarla nesepleri ise hicretten sonra birleşmemekte, Cahiliye dönemindeki atalarında birleşmektedir.

Aynı şekilde Ebû Talha ile Hassân ve Übey'in soyları da İslam döneminde değil, Cahiliye dönemindeki bir atada birleşiyordu. Ama yine de Ebû Talha bunlara akrabalarına vermesi gereken payı vermiş ve bu durum pay almalarını engellememişti.

İşte bu şekilde hicretten sonra kendisi ile bir atada birleşmemeleri hali dışında bu vasiyetten pay almalarını hiçbir şey engelleyemez diyerek bu imamlara da muhalefet etmiştir.⁵⁵⁷

Böylece akrabalarına vasiyette bulunan kimse ile bir başka anneden ve babadan olduğu bilinen kimsenin soyu -ister İslam döneminde İster Cahiliye döneminde olsun- tek bir atada birleşen herkes hak sahibi olur. Tahâvî'ye göre en sahih olan budur.⁵⁵⁸

2.10.1.2. Hanefî İmamların Görüşleri

Bir kimsenin malının üçte birini akrabalarına ya da falanın akrabalarına vasiyet etmesi halinde kimlerin akraba kapsamına gireceği Tahâvî'nin yanı sıra Hanefî imamlar arasında da ihtilafa neden olmuştur.

Ebû Hanife'ye göre bununla kastedilen evlenilmesi ebediyen haram olan akrabalarıdır. Serahsî, evlenilmesi haram olan akraba için beş ayrı ifade kalıbının olduğunu belirtmiştir.

⁵⁵⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/389.

⁵⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/390.

Bunlar: Zevî'l-karâbet (yakınlık sahipleri), ekârîb (akraba), ensâb (nesebinden olanlar), erhâm ve zevî'l-erhâm (kan hısımları)dır.⁵⁵⁹

Bu durumda bir kişi “zevî'l-erhâmıma”, “erhâmıma”, “ensâbıma” ya da “akrabama malımın üçte birini vasiyet ediyorum” derse erkek ya da kadın en yakın akrabalarından en az iki kişiye verilmesi gerekir. Çünkü vasiyet cemi siygasıyla yapılmıştır. Mirasta ceminin en azı ikidir ve vasiyette mirasa benzediği için en az iki kişiye vasiyet edilen şeyi vermekle vasiyet yerini bulur. Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir vasiyetin kapsamına mirasçılar giremez. Yine vasiyet edenin anne, baba ile çocuk da bu kapsama girmezler. Çünkü onlar için akraba sözcüğü kullanılmaz.⁵⁶⁰ Dede ve torunların akraba kapsamına girip girmeyeceği hakkında Hasan b. Ziyad, Ebû Hanîfe'nin bunların vasiyet kapsamına girmeyeceği görüşünde olduğunu nakletmiştir. Zira dede baba, torun da evlat kategorisinde değerlendirilmiştir.⁵⁶¹

Söz konusu vasiyetin amacı akrabalık ilişkilerini güçlendirmektir. Nitekim ayet-i kerimede *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ* “muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder”⁵⁶² buyurulmuştur. Bu ayette akrabalık ilişkilerini güçlendirmek emredildiğine göre evlenilmesi ebediyen haram olanlar en öncelikli hak sahibidirler.⁵⁶³ Ebû Hanîfe, “Vasiyet de mirasın kardeşidir. Miras ise derecelerine göre en yakın akrabalara kalır” diyerek yakınlığı esas almıştır.⁵⁶⁴

İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise evlenilmesi ebediyen haram olanların yanında mahrem olmayanları da akraba kapsamına dâhil etmişlerdir. Bu konuda yakın-uzak herkes eşittir. Diğer akrabalar da bu kapsama girmekle birlikte bunun sınırı Müslüman olan en uzak dedeye kadar uzanır. Müslüman olmayan önceki dedelere itibar edilmez.⁵⁶⁵

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ “Yakın akrabaları da uyar”⁵⁶⁶ ayet-i kerimesi inince Resûlullah (sav), ebediyen haram olanların yanı sıra diğer akrabalarını da çağırmıştır. Bu da uzak-yakın, mahrem-mahrem olmayan bütün akrabaların böyle bir vasiyetin kapsamına gireceğini gösterir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, -herkesi bu kapsama dâhil etmek imkânsız olacağından- buna bir sınır çizme gereği duymuşlar ve Müslüman olan en gerideki ataya kadar olan herkes diyerek

⁵⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/155.

⁵⁶⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/85; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 5/157-158.

⁵⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/155.

⁵⁶² Nahl, 16/90.

⁵⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/156.

⁵⁶⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/1747.

⁵⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/155; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/85.

⁵⁶⁶ Şuârâ, 26/214

bu kapsamı sınırlandırmışlardır.⁵⁶⁷ Bununla birlikte İmameyn, varislerin ve anne baba ile çocukların vasiyetin kapsamına girmeyeceği konusunda Ebû Hanife ile aynı kanaattedirler. Dede ve torunlar konusunda İmam Muhammed'in bunların da akraba kapsamında olacağı ve İmam Ebû Yusuf'un ise Ebû Hanife ile aynı kanaatte olup bunların akraba kapsamında olmayacağı görüşü nakledilmiştir.⁵⁶⁸

2.10.1.3. Değerlendirme

Akrabaya yapılan vasiyette kimlerin akraba olduğu sorusu Hanefî imamlar arasında da ihtilafa neden olmuştur. Buna göre Ebû Hanife sadece evlenilmesi ebediyen haram olanlar akrabadır demekle birlikte vasiyet konusunda yakınlık kriterini önceleyerek bu kapsamı en dar tutan kişi olmuştur. Ebû Hanife'nin bu konudaki çıkış noktası vasiyeti mirasla kıyas etmesi olmuştur. Bu nedenle de akraba kavramını yakınlıkla ilişkilendirmiş ve miras nasıl derecelerine göre yakınlarla kalıyorsa bu tarz bir vasiyette de en yakınlarından başlanır demiştir.

İmameyn, mahrem olsun olmasın, uzak-yakın Müslüman olan ilk dedeye kadar bu silsileyi götürerek daha geniş bir kapsam belirlemişlerdir. Onlar akrabalığın soyca yakın olan herkesi kapsadığını düşünmüşlerdir.

İki tarafın hemfikir olduğu konular ise varislerin ve anne baba ile çocukların akraba olarak değerlendirilemeyeceği ve bu kapsama dâhil edilemeyeceği olmuştur.

Tahâvî, Resûlullah'ın (sav) uygulamalarını tek tek incelemiş ve her iki tarafın da belirlediği kapsamı Resûlullah'ın (sav) uygulamalarıyla reddetmiştir. Ona göre Resûlullah (sav) yakın-uzak, mahrem-nâmahrem, İslam döneminde ya da Cahiliye döneminde soyu tek atada birleşen herkesi akraba olarak değerlendirmiş ve öyle muamelelerde bulunmuştur. Bu yüzden de soyu ister Cahiliyede ister İslam döneminde birleşen herkes uzak ya da yakın olsun akrabadır ve vasiyette hak sahibidir.

Ebû Hanife haricindeki imamların belirledikleri bu sınırlar kendi dönemleri için uygulanabilir gözükmese de bugün için bu hiç mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle de böyle bir vasiyet herhangi bir sınırlama olmadan mutlak olarak yapılacak olursa bir bilinmeze vasiyet olacağından muhtemelen geçerli bir vasiyet olmayacaktır. Nitekim Serahsî de kendi dönemi için aynı tespitte bulunmuştur.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/156.

⁵⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/155.

⁵⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/156.

SONUÇ

Tahâvî, fıkıh tarihinde özgün fikirleriyle karşımıza çıkan çok yönlü bir âlimdir. O, sadece fıkıh alanında değil, hadis, tefsir, itikad gibi birçok alanda eserler telif eden bir âlimdir. Mısır doğumlu ilk Hanefî âlim olan Tahâvî, Hanefî mezhebinin Mısır’da yayılmasına öncülük etmiş ve çeşitli eserler telif ederek mezhep literatürüne katkılar sağlamıştır.

Yaşadığı dönem dinî ilimlerin olgunlaşıp kemâle erdiği bir döneme rastlamaktadır. Yaşadığı yer olan Mısır ise birçok yönden ilim merkezi olması hasebiyle Tahâvî’nin ilmî gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Tahâvî, önceleri Şafî mezhebine tabî iken sonraları Hanefî mezhebine intikal etmiştir. İlk fıkıh eğitimini İmam Şafî’nin önde gelen ve Mısır’da Şafî’nin ders halkasını devam ettiren dayısı Müzenî’den almış olmasına rağmen tabakât kitaplarında bahsi geçen çeşitli nedenlerden dolayı Hanefî mezhebine intikâl etmesi dikkat çekicidir. Bu intikalin nedeni olarak çoğunlukla dayısının kendisine “senden bir şey olmadı” ya da “sen iflah olmadın” gibi bir ifade kullanmasından dolayı onun halkasından ayrılıp mezhep değiştirdiği zikredilse de kanaatimiz Tahâvî gibi erken yaşlarda ilme merak salmış bir kişinin böyle bir nedenden dolayı mezhep değiştirmedeği yönündedir. Onun yaşadığı bölge olan Mısır’da Şafî ve Mâlikî mezheplerinin varolması ve Mısır’a gelen Hanefî âlimlerden de Hanefî mezhebini öğrenmiş olması, Tahâvî’nin mezheplerarası mukayase yapmasını sağlamış, neticede Hanefî fakihlerin etkisiyle mezhep değiştirmiş olmalıdır.

Tahâvî’nin önceleri Şafî mezhebine mensupken sonradan Hanefî mezhebine intikal edip, bazı meselelerde intikal ettiği Hanefî mezhebinin imamlarının üçüne birden muhalefet etmesi de ayrıca dikkat çekicidir. Bu durum, Tahâvî’nin mezhep içindeki konumu hakkında da farklı kanaatlerin oluşmasına neden olmuştur. Kemalpaşazade’nin yaptığı müctehid tabakalarının tasnifinde Tahâvî’yi “meselede müctehid” konumunda değerlendirmesi kanaatimizce isabetli olmasa gerektir. Zira Tahâvî’nin, mezhep imamlarının görüş beyan ettiği meselelerde farklı bir görüş beyan ederek meselede müctehid mertebesinde daha yukarıda bir derecede müctehid olduğu anlaşılmaktadır. İlmî yetkinliği ve ictihad derecesinde olması dolayısıyla mezhep imamını taklit etmemiştir. Bununla birlikte kendine has bir usul geliştirme gayreti olmamış ve mezhebin genel kabullerine uygun bir fıkıh üretimi yapmıştır. Bu nedenle de “mutlak müctehid” demek de çok doğru olmasa gerektir. Mezhep imamlarından farklı görüşler ortaya koyması nedeniyle en azından “mezhepte müctehid” mertebesinde olması daha isabetli görünmektedir.

Şerhu meâni'l-âsâr üzerine yaptığımız bu çalışmada Tahâvî'nin Tahâret kitabında 1, Namaz kitabında 4, Hac kitabında 6, Nikâh kitabında 1, Yemin ve Adaklar kitabında 1, Siyer kitabında 1, Av, Kesilerek Eti Yenen Hayvanlar ve Kurbanlıklar kitabında 1, İçecekler kitabında 1, Kerahât kitabında 2 ve Vasiyetler kitabında 1 meselede olmak üzere 19 meselede Hanefî imamların üçüne birden muhalefet ettiği tespit edilmiştir.

Tahâvî'nin Hanefî imamların üçüne birden muhalefet ettiği bu meselelerden “Hürriyete Kavuşturmayı Mehîr Bedeli Sayarak Cariyenin Âzâd Edilmesi”, “İki Vakit Namazı Birarada Kılma (Müzdelife'de Cem'ı)” ve “Binek Üzerinde Tavafe Yapmanın Hükümü” konularında olmak üzere 3 meselede Züfer ile “İkindi Namazının Son Vakti” konusunda ise Hasan b. Ziyad'la aynı görüşte olduğu tespit edilmiştir.

Tahâvî'nin Şerhu meâni'l-âsâr'daki görüşlerini delillendirmesi ve delilleri nasıl değerlendirdiğiyle ilgili şu hususlar tespit edilmiştir:

Tahâvî, eseri yazma nedeninde bizzat kendisinin de belirttiği gibi aralarında teâruz varmış gibi görünen hadisleri çözümlemeye çalışmıştır. Hadislerin anlamları üzerinde durmuştur. Bir meseleyle ilgili birbiriyle ihtilaflı görünen hadisleri zikredip hadislerden çıkarılacak muhtemel anlamların hepsini ortaya koymaktadır. Bundan sonra da bu anlamlardan hangisinin olabileceğine dair verilecek hükmü destekleyecek başka deliller bulmaya çalışır. Başka delil sunulmadan muhtemel manalardan birisi tercih edildiğinde bir başkası da diğer manayı tercih edebilir. Böyle olunca rivayetler arasında eşitlik olacaktır ki bu durumda tercihlerden birinin diğerine üstünlüğü söz konusu olamaz.

Tahâvî, teâruz varmış gibi görünen hadislerde iki manayla da amel etmek mümkünse iki manayla da amel etmenin yolunu açmıştır. Sabah namazının hangi vakitte kılınacağı meselesinde ilk vakitte başlayıp son vakitte bitirilmesi şeklindeki görüş bunun en güzel örneği olabilir.

Tahâvî, neshi kabul etmekte ve deliller arasındaki teâruzu gidermek için neshi kullanmaktadır. Eğer rivayetler arasında nesh ilişkisi kuracak kesin bilgi ya da karine varsa meseleyi nesh ile çözüme kavuşturmaktadır. Nesh konusunda kesin bir karine yoksa neshi uygulamamakta ve başka yöntemlere başvurmaktadır.

Tahâvî'nin başvurduğu yöntemlerden birisi de tercih yöntemi olmuştur. Tercih etmediği görüş sahiplerinin kullandıkları delilleri kendi görüşü lehine yorumlamakta ve tercih ettiği görüşü de aklî delillerle desteklemektedir. Tahâvî incelediği meselelerin hükmünü verirken

naklî delillere başvurmuştur ancak ulaştığı sonucu aynı zamanda “nazar” olarak ifade ettiği aklî izahlarla da kuvvetlendirmiştir. Şerhu meâni'l-âsâr'ın dikkat çeken özelliklerinden birisi de budur. Hemen her meselenin sonunda meseleyi aklî düşünme ve kıyas açısından değerlendirerek ulaştığı sonucu desteklemiştir.

İncelediğimiz meselelerin bir kısmında Hanefî imamlara muhalefet edip Şafî mezhebiyle aynı kanaate sahip olması, daha önce tabi olduğu Şafî mezhebinin etkisinde kalmış olabileceğini aklımıza getirmiştir. Ancak hükmü konusunda Hanefî imamlara muhalefet ettiği bazı meselelerde Şafî mezhebine hatta diğer mezheplere de muhalefet ederek hepsinden farklı bir görüş ortaya koymuştur. Bu nedenle en azından yaptığımız çalışmada Tahâvî'nin çok da Şafîliğin etkisinde kalmadığı kanaatindeyiz.

Dikkatimiz çeken bir diğer konu ise Tahâvî'nin Şerhu meâni'l-âsâr'da “istihsan” kavramına hiç yer vermemiş olmasıdır. Hanefî imamların istihsanla hüküm verdikleri meselelerde Tahâvî kıyasta kalmayı tercih etmiş ve imamların görüşlerini zikrederken bile “istihsan” kavramını kullanmamıştır. Biz bu çalışmamızda “kedinin artığı”, “namazdaki ka'delerde tahiyyat okumanın hükmü” gibi meselelerde Hanefî imamların istihsanen hüküm verdiklerini, Tahâvî'nin ise kıyasta kaldığını tespit ettik. Bu durum Tahâvî'nin önceleri Şafî mezhebine mensup olmasından dolayı da istihsana karşı mesafeli olabileceği kanaatini hatırlatmaktadır.

Tahâvî'nin istihsan hakkında ne düşündüğünü ya da başka eserlerinde istihsana yaklaşımının ne olduğunun araştırılabilmesi kanaatindeyiz. Yine Hanefî imamların istihsanen verdikleri hükümlerde Tahâvî'nin kıyasla yetindiği durumların tespiti gibi bir çalışmanın da yapılabileceğini düşünmekteyiz. Çalışılabilir bir konu da bölüm sınırlaması yapılarak Tahâvî'nin Şerhu meâni'l-âsâr'da ağırlıklı tercihlerinin hangi imamlardan yana olduğunun tespiti olabilir. Bu konuyla ilgili Kitabu's-salât özelinde bir çalışma hâlihazırda mevcut olup eserin çalışılmamış diğer bölümlerinin çalışılabilmesi kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdulmecîd Mahmûd. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhu fî'l-hadîs*. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1395/1975.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (241/855). *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*. trc. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız. 21 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2014.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilay, 2018.
- Atçı, İsa. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanevî İmamlarına Muhalif Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aybakan, Bilal. "Şafî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aynî, Bedreddin (855/1451). *el-Binâye şerhu'l Hidâye*. thk. Eymen Salih Şa'ban. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Baktır, Mustafa. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2010.
- Beyatlı, Yasir. *Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'ında Hanevî İmamlarından Ayrıldığı Konular; Kitâbu's-Salât Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1971). *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bozbaş, Fatiha. *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Buhârî, Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870). *el-Câmiu's-sahih*. thk. Takıyyüddin en-Nedvî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Beşâiri'l- İslamiyye, 1432/2011.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981). *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1417/1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981). *Şerh-u Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Medine: Daru's-Sirac, 2010.
- Çeker, Orhan. "Bekkâr b. Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Çeker, Orhan. *İlm-i Hâl'im*. Konya: Tekin Kitabevi, 2020.

Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyh Zâde (1078/1667). *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer (385/995). *es-Sünen*. trc. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız. 3 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.

Demir, Fahri. "Bir Hadis ve Tarihçesi". *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran, 1994.

Demirel, Harun Reşit. "Köpek ve Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi". *Aksaray Ün. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1, Bahar, 2004.

Dihlevî, Abdülaziz (1239/1824). *Büstanü'l-Muhaddisin*. trc. Ali Osman Koçkuzu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1986.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/889). *Sünen-ü Ebî Davud*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418-1997.

Erturhan, Sabri. "Hayvanların Öldürülmesi ile İlgili Fıkhî Hükümler". *Bilimnâme* 17/2 (2015),

Haddâd, Ebu Bekir b. Ali. *el-Cevheratu'n-neyyira* (800/1398). thk. Said Bektaş. 6 Cilt. Ürdün: Arvika, 1436/2015.

Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim (956/1549). *Mültekâ'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gâveci el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: Müesssesetu'r-Risale, 1409/1989.

Halilî, Ebû Ya'lâ Halil b. Abdullah b. Ahmed b. Halil el-Kazvînî (446/1055). *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-Hadis*. thk. Velid Mütevellî Muhammed. Kahire: Fâruku'l-Hadisetu li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 1431/2010.

Hamevî, Ebû Abdullah Şehabeddin Yâkut b. Abdullah (626/1229). *Mu'cemu'l-buldân*. thk. Ferit Abdulaziz el-Cündî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.

Hamidullah, Muhammed (2002). *İslam Peygamberi*. trc. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

İbn Abidin, Muhammed Emin (1252/1836). *Reddu'l-Muhtar ale'd-Durri'l-muhtar şerh Tenvîri'l-ebşâr* thk. Adil Ahmed Abdulmevcud- Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003.

- İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtubî (449/1057). *Şerhu Sahih-i Buhârî*. 11 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1420/2000.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdillâh b. Muhammed (235/849). *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed Askalânî (852/1449). *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahih-i Buhârî* thk. Abdulaziz b. Bâz & Muhammed Fuad Abdulbâki. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1989.
- İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (681/1282). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- İbn Mâce, Ebi Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (273/887). *Sünen-ü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, trs.
- İbn Nedim, Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebû Yakub İshak (385/995[?]). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422/2002.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî (520/1126). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavviz & Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- İbnu'l-Cezerî. Muhammed b. Muhammed *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ* (833/1429). 2 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2010.
- İşler, Emrullah. *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Karadut, Ahmet. *Kelâm Tarihinde Tahâvî ve Akâide Risalesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kasânî, Alaaddin Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî (587/1191). *Bedaiu's-sanâi fî tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1982.
- Kevserî, Muhammed Zahid b. Hasan (1371/1952). *el-Hâvî fî sîreti İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî*. Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368.

Kınalızâde, Alaaddîn Ali b. Emrullâh el-Humeydî. *Tabakâtü 'l-Hanefiyye*. thk. Muhyî Hilal es-Serhan. 3 Cilt. Bağdat: Dîvânu'l-Vakfî's-Sünnî, 1426/2005.

Kudûrî, Ebu'l-Huseyin Muhammed (428/1037). *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâr-u'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.

Kureşî, Abdulkâdir Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Salim b. Ebi'l-Vefâ (775/1373). *el-Cevâhiru 'l-mudiyye fî tabakâti 'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2. Basım, 1417/1993.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü 'l-behiyye fî terâcimi 'l-Hanefiyye* (1886). Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1418/1998.

Mergînânî, Burhaneddin Ali b. Ebîbekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti 'l-mübtedî* (593/1197). thk. Muhammed Muhammed Tamir & Hafız Âşur Hafiz. nşr. Abdulkadir Mahmud el-Bekâr. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 4. Basım, 1437/2016.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (683/1284). *el-İhtiyar li ta'lili 'l-Muhtar*. thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2009.

Meydânî, Abdulğânî el-Guneymî ed-Dimeşkî (1289/1881). *el-Lübâb fî şerhi 'l-Kitâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1417/1996.

Müslim, Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî (261/875). *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1. Basım, 1412/1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî (303/915). *Sünen-i Nesâî bi şerhi Suyûtî ve Sindî*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî (676/1277). *Sahihu Müslim bi şerhi 'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l Beyan li't-Turas, 1407/1987.

Nezir Ahmed, Abdullah. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî el-imâmü 'l-muhaddisü 'l-fakîh*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1411/1991.

Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990.

- Özkuyumcu, Nadir. “Tolunoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özşenel, Mehmet. “Kandehlevî, Muhammed Yusuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Cafer. *Ahbâru Ebi Hanife ve ashâbihi* (436/1045). Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1980.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî (562/1166). *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1408/1988.
- Serahsî, Şemsu’l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Selh (483/1090[?]). *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 3. Basım, 1398/1978.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şafi’ b. Abdilmuttalib b. Abdilmenaf el-Kuraşî el-Mekkî (204/820). *el- Ümm*. thk. ve thrc. Rıfat Fevzi Abdilmuttalip. 11 Cilt. Mensure: Dâru’l-Vefa, 1422/2001.
- Şener, Mehmet. “Müzdelife” (Fukhî Hükümler), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (189/805). *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (189/805). *el-Câmiu’s-sağir*. thk. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (321/933). *Ahkâmu’l-Kurani’l-Kerim*. thk. Sadettin Ünal. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1416/1995.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (321/933). *el-Muhtasar*. trc. Soner Duman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (321/933). *Şerhu müşkili’l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 3. Basım, 1427/2006.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (321/933). *Şerhu meâni’l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra el-Neccar & Muhammed Seyyid Câdulhak. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu’l- Kütüb, 1432/2011.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu meâni’l-âsâr*, çev. M. Beşir Eryarsoy. *Hadislerle İslâm Fıkhi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.

- Tehânevî, Zafer Ahmet (1892/1974). *İ'lâu's-sünen*. thk. Muhammed Taki Osmânî. 9 Cilt. İdaretu'l-Kuran ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1994.
- Tekineş, Ayhan. "Meâni'l-Âsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tekineş, Ayhan. "Müşkilü'l-Âsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Timör, İhsan. *Tahâvî'nin Akîde Şerhlerinde İtikâdî Farklılaşmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. isa b. Sevrâ (279/892). *el-Câmiu's-sahih (Sünen-i Tirmîzî)*. thk. Abdulvehhab Abdullatif. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Tomar, Cengiz. "Mısır" (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tomar, Cengiz. "Mısır" (İlim, Kültür ve Medeniyet), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Türkeri Baltacı, Züleyha. *Türk Kültüründe Köpek*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ahmed b. Tolun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz (748/1348). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 4. Basım, 1406/1986.
- Ziriklî, Hayrettin (1976). *el-A'lâm kamusu't-terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-müste'rabîne ve'l-müsteşrikî* 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Malayîn, 2007.
- Zuhayli, Vehbe (2015). *el-Fıkhu'l-İslamiyye ve edilletuhu*, 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1409/1989.