HİCRİ DÖRDÜNCÜ ASIRDA
İSLÂMÎ İLİMLER

Editörler:
Prof. Dr. Hidayet Aydar
Doç. Dr. Ziyad Ravaşdeh
Dr. Selim Çakıroğlu
Dr. Khadeejeh Alrawashdeh
Hatice Ece Erçin
Feyza Çelik
Habibe Elmas
Hani Al-Ghushaimi

ensar

ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.
© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 978-625-6132-36-8
Sertifika No: 50201

Kitabın Adı
Hicri Dördüncü Asırda
İslâmî İlimler

Yayın Yönetmeni
Hüseyin KADER
Adem SAYDAN

Editörler
Prof. Dr. Hidayet Aydar
Doç. Dr. Ziyah Ravaşdeh
Dr. Selim Çakıroğlu
Dr. Khadeejeh Alrawashdeh
Hatice Ece Erçin
Feyza Çelik
Habibe Elmas
Hani Al-Ghushaimi

1. Basım
Aralık 2024

İletişim
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul
Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarnesriyat.com.tr siparis@ensarnesriyat.com.tr

HANEFİ HADİS TENKİD EKOLÜNÜN KURUCUSU İMAM TAHAVİ VE ŞERHU'L-MEÂNİ'L-ÂSÂR İSİMLİ ESERİNDEKİ HADİS TENKİD MENHECİ (NAMAZ BÖLÜMÜ)

İMAM TAHÂVÎ, THE FOUNDER OF THE HANEFİ SCHOOL OF HADITH CRITICISM AND THE HADITH CRITICISM MENHEC IN HIS WORK NAMED SHERHU'L-MEÂNİ'L-ÂSÂR (ES-SALÂH SECTION)

Kadir SAYIM

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Dr. Faculty Member, Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Low Trabzon, Türkiye

kadirsayim@trabzon.edu.tr Orcid.org/ 0000-0002-8650-1070.

GİRİŞ

Hadisler İslam alimlerinin icmâsı ile İslam Hukukunun Kur'an'dan sonra ikinci büyük kaynağı olmasına karşılık her birinin fer'i meselelere tatbik edilmesi konusunda ulema arasında farklı görüş ve itibarlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla temelde sünnetin hüccet olması konusunda ittifak eden alimler onun taksiminde, derecelendirilmesinde, sübut ve delalet gibi tafsile dair hususlarında ihtilaf etmiştir. Bu nokta-i nazardan hareketle İslam'ın ilk dönemlerinde mezheplerin teşekkülünden daha önce hadislerle teâmül açısından alimler iki sınıfa ayrılmışlardır: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey.

Ehl-i hadis alimleri daha çok hadislerin kaynağı konumunda olan hicaz bölgesinde toplamışken ehl-i re'y ise Irak bölgesinde yer almıştır. Bu kavramların ifade ettiği manalar konusunda tam bir netlik olmamakla birlikte iki akım arasındaki temel farkın alamet-i fârika ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Yani her iki mezhep de hadisleri hüküm istinbâtında hüccet kabul ederek onlarla iştigal etmekle birlikte bazılarının bu iştigali diğerlerinden daha fazla olmuş ve bununla iştihar bulmuştur. Örneğin ehl-i re'yin İmamı kabul edilen Ebu Hanife hadis rivayetiyle iştigal etmediği

halde İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed bin Hanbel gibi müctehidler hadis rivayetiyle de meşhur olmuşlardır.

Diğer yandan Kûfeli alimler de hadisleri hüccet kabul edip hüküm çıkarmada onlarla istidlalde bulunmalarına karşılık kıyası da çokça kullandıkları için bununla şöhret bulmuşlar ve ehl-i re'y diye tesmiye edilmişlerdir.[1] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu tesmiyenin sebebinde tam bir ittifak yoktur. Bilakis kimi alimler ehl-i re'y kavramını ehl-i hadise mukabil bir zem ifadesi olarak kullanmışlar ve bununla hadis bilgisilerinin azlığı sebebiyle akıllarına ve görüşlerine itimad eden kimseleri kastetmişlerdir.[2] Oysa normal bir müminin dahi Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam'dan gelenlere karşı bilinçli bir muhalefetinin olması düşünülemezken büyük müçtehit alimler için tasavvurun mülahaza edilmesi ihtimalden uzaktır. Bu açıdan buradaki hilaf lafzidir.

Bu apaçık hakikatle birlikte gerek mezhep taassubunun acı bir neticesi, gerek hased, kıskançlık, düşmanlık gibi beşerî arızaların bir sonucu ve gerek de bulundukları dönemi nazara aldığımızda bu konudaki yaygın kanaate olan bilinçsizce tutunmanın bir tezahürü olarak genelde Kûfe uleması özelde de Hanefi mezhebi hadis konusunda haksız bir eleştiriye uğramış ve hüküm istinbatında hadisleri dikkate almıyor gibi bir algı meydana gelmiştir. Öyle ki daha ilk dönemlerde dahi İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), Buhâri (ö. 256/870) gibi ehl-i hadisin büyük imamları sarahaten ya da işareten bu hususta Ebu Hanife'ye eleştiriler getirmişlerdir.[3] Zamanla mukallidlerin eliyle de bu töhmet ve iddia günümüze kadar uzanan asırlık bir sorun olarak yaygınlık kazanmıştır. Hanefi mezhebinin ehl-i hadis arasında meşhur olan ref'ul yedeyn, el-kırâatü halfe'l-imâm gibi bazı rivayetlerin zahiriyle amel etmemesi de bu kanaatin vücud bulmasına etki etmiştir.

---

1 İbn Haldûn, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, 256. İbn Haldûn mezkûr yerde fıkhın o dönemde ulema arasında iki ayrı menhece ayrıldığını, ehl-i re'y ve kıyas diye isimlendirilen kısmın imamının Ebu Hanife olup Irak bölgesinde yaygınlaştığını ve hicaz bölgesinde yer alan ehl-i hadisin ise İmam Maliki Şâfii ve onlardan sonra gelen diğer alimlerce temsil edildiğini söylemektedir. Yine bu tesmiyenin sebebi olarak da hicaz bölgesinde hadisin fazla olup ırak bölgesinde daha az olmasına bağlamaktadır. Böylelikle bir yerde hadise dair ilim daha ön plana çıkarken diğer yerde hadis istidlâli ve kıyas daha öne çıkmaktadır.

2 Necmeddin et-Tûfî, *Şerh-i Muhtasari'r-Ravza*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987/1407), 3/289.

3 İbn Ebi Şeybe Musannef adlı hadis kitabına Ebu Hanife ile ilgili bir bölüm eklemiş ve ismini "Ebu Hanife'ye Reddiye" olarak zikretmiştir. Burada 125 mesele zikrederek bu hususların hepsinde imamı bu konuda vârid olan rivayetlere muhalefet etmekle itham etmiştir. İmam Buhâri de şârihilerin ifade ettiği üzere Sahih'inin bazı yerlerinde özellikle Kitabu'l-Hiyel'inde bazı insanlar diyerek Ebu Hanife'yi bazı görüşlerinde eleştirmiştir.

Vakıada meydana gelen bu durum bundan sonra gelen pek çok Hanefi alimi özellikle Hanefi mezhebi ve onun imamı üzerinde oluşan bu algıyı yıkmak için çabalamaya ve bu alanda yöneltilen ta'n ve eleştirilere cevaplar vermeye sevk etmiştir. İmam Tahâvi (ö. 321) ise bu alimlerin başında gelir. Hadis konusunda çok geniş bir ilme sahip olduğu ehl-i hadis ulemasınca da teslim edilen Tahâvî, Nevevî'nin (ö. 676/1277) ifadesince Hanefiler'in hadis alanındaki imamı olarak telakki edilmiş ve kendinden sonra gelen imamlar için bir merci ve masdar olmuştur.[4] Öyle ki muhtelif mezhep sahibi alimler de Hanefilerin belirli meselelerde vârid olan hadislere dair tevcihlerini ve görüşlerini anlamak için ondan nakillerde bulunurken[5] kendinden sonraki Hanefi alimleri de aynı şekilde onun hadislere dair değerlendirme ve nakillerinden müstağni kalamamışlardır.

İmam Tahâvî özellikle ehl-i hadisin Hanefilere yönelttiği hadislerle alakalı eleştirilerinde en temel kaynak olmuş ve sonraki dönemlerde gerek müdellel fıkıh kitapları yazan Cessâs (ö. 370/981), Kâsâni (ö. 587/1191), el-Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), gibi Hanefi fakihleri için gerek de ehl-i hadisin iddialarına cevap sadedinde teliflerde bulunan özellikle muâsır Hanefi alimleri için en birinci mercii konumunda bulunmuştur. Örneğin Kevserî'nin (ö. 1952) İbn Ebi Şeybe'nin İmam Ebu Hanife'ye itirazlarına cevap verdiği en-Nüket'inde ya da Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö. 463)1071) reddiye olarak kaleme aldığı Te'nib'inde en çok yararlandığı alimlerin başında Tahâvî gelirken yine Hint alt kıtası alimlerinin başta Hanefilerin hadis müdafaasına dair yazılan İ'lau's-Sünen olmak üzere hadis şerhleri olarak kaleme aldıkları Feyzu'l-Bârî, Feth'l-Mülhim, el-Urfu'ş-Şezî, Bezlü'l-Mechûd, et-Ta'lîku'l-Mümecced gibi eserlerde özellikle ehl-i hadisin belirli meselelerdeki itirazlarına cevap verdikleri yerlerdeki en temel kaynakları dahi yine İmam Tahâvî'nin eserleridir. Şüphesiz bu eserlerinin başında ise Şerhu'Meâni'l-Âsâr gelmektedir.

Şerhu'Meâni'l-Âsâr kitabı adından da anlaşıldığı üzere hadislerin ifade ettiği manaların anlaşılması üzerine yazılmış bir kitap. Tahâvî kitabın mukaddimesinde bu kitabı yazma amacını ehl-i ilim dostlarından gelen talepler üzerine ulemanın hadislerle istidlal ederken dayandıkları delilerin ve bu deliller arasında hangilerinin daha sahih olduğunu ortaya koymak şeklinde açıklamıştır. Kitabı incelediğimizde İmam Tahâvî'nin özellikle Hanefi'lere itiraza sebep olan meseleleri tafsilli bir şekilde ele aldığını görüyoruz.

Biz bu çalışmamızda İmam Tâhâvî'nin bu yönü üzerinde durup onun Şerhu'l-Meânî'l-Âsâr kitabını da yine bu vecihten inceleyeceğiz. İmam Tahâvî hakkında

4 Muhyiddin en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Kahire: İdâretü't-Tıbâti'l-Münîra, 1344-1347), 1/95.

5 Örneğin İbn Hacer'in Buhârî şerhi Fethu'l-Bâri ve Nevevî'nin Müslim şerhi böyle rivayetlerle doludur.

yapılan çalışmaları incelediğimizde daha çok onun fıkhi, itikadi ya da hadise dair görüşleri üzerinden kitaplarının bir bütün olarak incelendiğini doğrudan mezkûr kitabının ise çok az ele alındığını ve alanların da bu kitabı yukarıda izahını yapmaya çalıştığımız açıdan incelemeye tabi tutmadıklarını görüyoruz. Oysa İmam Tahâvî'nin bu yönü müstakil olarak ele alındığında onun Hanefilerin hadis müdafasına olan katkısının yanında kendisinin ilgili meselelerdeki yaklaşımı da ortaya konulmuş olacaktır.[6]

Çalışmamızda tümevarım yöntemi (istikra-i nâkıs[7]) kullanılarak Tahavi'nin namaz meseleleri içinde ele aldığı ve mezhepler arasında medâr-ı ihtilaf ve münazaa olmuş 30 civarı başlık tek tek incelenecek ve onun bu hususta kendisine esas yaptığı menheci mezkûr açıdan tespit edilmeye çalışılacaktır. Namaz bölümünü seçmemizin sebebi öncelikle ibadetlerle muamelat meseleleri arasındaki mantığın ve dayanakların farklı olmasıdır. Zira ibadetlerde taabbudilik esas olduğundan orada nassların zahirine riayet muâmelat bölümüne göre daha fazladır. İkinci olarak namaz meselesi herkesin malumu olan en temel meselelerden olduğundan tarih boyunca daha fazla medar-ı münakaşa olmuştur. Yine ibadetler arasında namaz bâbı en geniş bâb olduğundan elde geldiğince fazla mesele üzerinden Tahâvî'nin mehhecini görebilmek adına ibadetler içerisinde namazı tercih etmeyi uygun gördük. Son olarak konuyu sınırlandırmamızın amacı burada gelecekteki mufassal araştırmalar için örnek olabilecek bir çalışma ortaya koyma hedefidir.

Çalışmamızı bir giriş ve iki başlık şeklinde ele alacağız. Girişten sonra birinci bölümde kısaca İmam Tâhâvî'nin Hanefi hadis müdafaası ve Hanefi hadis tenkid usulü'nün kurucusu olma yönüne temas edilecek ve onun Şerhu'l-Meâni'l-âsâr isimli eserinin hususiyetlerine işaret edilecektir. Daha sonra ise namaz bölümünden seçtiğimiz meseleler tek tek ele alınarak Hanefi'lerin hadislerin zahirine muârız kaldığı meselelerde nasıl bir yol izlediği ve akli ve nakli delillerden hangilerini zikredip tercih ettiğini tespit etmeye çalışacağız.

Çalışmanın sonunda ulaştığımız sonuçları bir şablon şeklinde zikredeceğiz. Böylece mezkûr meselelerde imamın hangi yaklaşımı ya da delili daha çok benimsediği ortaya çıkmış olacaktır. Örneğin bu meselelere cevap olarak kaç yerde icma delilini zikretti ya da kaç yerde te'vil menhecini benimsedi veya kaç yerde muârız delilin

6 Bizim ele alacağımız açıya en yakın bulabildiğimiz çalışma Prof. Dr. Ayhan Tekineş'in Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'ı muhtelifu'l-hadis ve hadisleri anlamada takip ettiği yöntemleri şeklinde nazarî açıdan incelediği iki makale çalışmasıdır.

7 Bilindiği gibi istikra, nâkıs ve tam olarak iki kısma ayrılır. Bütün cüzlerin incelenerek külli bir hükme ulaşılan istikra tam istikra diye isimlendirilirken sadece belli cüzlerin incelenip külli hükümlere ulaşılan istikralar ise nâkıs olarak isimlendirilir. Bknz: İbn Neccâr el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Minîr*, (Mektebe-i Ubeykân, 1997/1418), 4/419.

zayıflığını savundu ve bunun gibi somut yaklaşımlarının neler olduğu gibi konular ortaya konulmuş olacaktır.

1. İmam Tahâvi ve Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr İsimli Eseri

Günümüzde İmam Tahâvi'yi ve çalışmalarını ele farklı hususiyetleriyle ele alan pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmında imamın hayatına dair de detaylı bilgiler zikredilmiştir.[8] Bizler burada onun şahsi hayatından daha çok Hanefi hadis usulündeki yeri ve bu ilmin gelişmesindeki katkıları bağlamında hayatını irdeleyeceğiz. Yine bu manada ele alacağımız kitabına da temas ederek temâyüz ettiği hususiyetlere işaret edeceğiz.

Bu bölüm iki başlık halinde ele alınacaktır.

1.1. İmam Tahâvî ve Hanefi Hadis Anlayışı Konusundaki Konumu

İmam Tahâvi erken diyebileceğimiz bir dönemde (hicri 229 yılında[9]) yaşamış olması ve küçük yaştan itibaren ilim meclislerine yakın bulunması hususen hadis alimleriyle iç içe olması, İslâmî kaynaklara ciddi bir ıttılâ kesbetmesine sebebiyet vermiştir. Öyle ki dayısı şöhretiyle tavsife ihtiyaç duymayan meşhur Şâfii İmam Müzenî iken, babası Arap şiirleriyle meşgul olan bir âlim ve annesi de İmam Şâfii'nin meclislerine devam eden bir âlime idi.[10] Aynî Buhârî vefat ettiğinde Tahâvî'nin 27 yaşında, Müslim vefat ettiğinde 32 yaşında, Ebû Dâvûd'da 46, Tirmizî'de 50 Nesaî'de 74 yaşında olduğunu zikreder ki onun hadisin altın çağı diye adlandırılan dönemin tam içerisinde olduğunu göstermektedir.[11] Diğer yandan kendisinden ilim aldığı hocalarının çokluğu da onun ilimdeki kuvvet ve derecesini gösteren diğer bir ölçüttür.[12]

Bu sağlam temelin neticesi gayret ve kabiliyetle birleşince onun zamanla mutlak müçtehid derecesine ulaşmasına yol açmıştır.[13] Bu yüzden Hanefi mezhebi içinde

8 Tahâvî'nin hayatıyla alakalı ayrıntılı bilgi için bknz: Muhammed Zâhid el-Kevserî, "*el-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*" ve Dr. Abdulhamid Mahmûd, "*Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhu fi'l-Hadîs*" kitaplarına bakabilirsiniz.

9 Tahâvî'nin doğum yaşı ihtilaflıdır. Farklı tarihler öne sürülmüştür. Bknz. Davut İltaş, "*Tahâvî*", Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), c.XXXIX, ss. 385-388.

10 Beşir Eryarsoy, *Hadislerle İslam Fıkhı Mukaddimesi*, (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2009), 1/11.

11 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *El-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebu Ca'fer et-Tahâvî*, (Mısır Matbaat-i Enver, 1368), s.4

12 Kevseri, el-Hâvî, s. 8. Kevserî alfabetik sıraya göre 140 tane isim saymıştır.

13 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk fi'r-Reddi ala Kitâb-ı "Nizâmi'-Talâk"ellezi Esdarahu el-Üstâz Ahmed Şâkir,* (Ammân: Dâru'l-Feth, 2022/1443), s.208. Kevserî kitabında şöyle ifade etmiştir: "Şüphesiz ki Tahâvî, Ebu Hanife'ye olan intisâbını muhafaza etse de mutlak müçtehid derecesine ulaşan kimselerdi."

olduğu kadar diğer mezhepler nazarında da saygın ve otoritesi makbul biri konumunda olmuştur. Zira hadislerin senetlerine, ricâline ve o ricâlin hallerine vakıf olmak bile ilimde önemli bir derece iken Tahâvî bu hususlarda çok ileriye ulaşmasına rağmen onların üzerine fıkıh ilmindeki derinliğini de eklemiş ve özellikle bu iki yönünü ortaya çıkaran eserleriyle bunu da ispat etmiştir.

Daha önce işaret ettiğimi kaynaklarda ulemanın ona dair sözleri ve beyanları mufassal bir şekilde incelendiğinden biz tekrar burada zikretmeye lüzum görmedik. Onun yerine kısaca fıkıh-hadis eksenindeki yerini gösterir birkaç işaretle iktifa ettik. Kitabını ele alacağımız bir sonraki bölümde zaten onun eserini ortaya koymakla onun hakkını da tekrar müdellel bir şekilde ortaya koymuş olacağız.

1.2. Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr İsimli Eseri

Tahâvî'nin Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr isimli eseri onun hadis ve fıkıhtaki derinliğini ortaya koyan ve ispat eden geçmişten günümüze alimlerin ve araştırmacıların başvuru kaynağı olmuş bir kitaptır. Kitap türü itibariyle muhtelifu'l-hadise dair bir kitap olması hasebiyle kendinden önce yazılan İmam Şâfii'nin ihtilâfu'l-Hadîs, yine ibn Kuteybe'nin Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs kitapları ve yine kendisine ait Şerh-i Müşkili'l-Âsâr ile birlikte bu alanda yazılmış sonraki dönemlere kaynaklık eden en temel kitaplardandır.[14]

Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr konusu itibariyle bir tür muhtelifu'l-hadîs kitabı olsa da onu diğer kitaplardan ayıran önemli hususiyetleri vardır. İmam Şâfii büyük bir imam olmasına ve kendinde hadisi ve fıkhı cemetmesine rağmen kitabının mucez ve muhtasar olması ve ihtilâfu'l-hadis ilminin bir kısmını ihtiva edip hepsini istivâb etmemesi onun eksikleri sadedinde sayılabilir. İbn Kuteybe'ye gelince onun da erken dönemde yaşamasına karşılık o dönemde bu alanda meydana gelen önemli bir boşluğu doldurmakla beraber alanının hadis olmaması bu hususta onu muhaddisleri taklid etmek zorunda bırakmıştır.[15]

Zira Tahâvî bu kitabında sadece hadisler arasında görülen zahirî teârüzlerin[16] izalesine çalışmamış füru-ı fıkıh alanında başta Hanefi mezhebi için olmak üzere

14 Abdullah Aydınlı, "*Muhtelifu'l-Hadîs*", Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), c. XXXI ss.74-77.

15 Şuayb el-Arnaûd, *Mukaddime-i Kitâb-ı Şerh-i Müşkili'l-Âsâr*, (Dımeşk: Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, 2006/1427), 1/10.

16 Zahirî teârüz olarak isimlendirdik çünkü usul alimlerinin de ifade ettiği gibi nasslar arasında hakiki bir teârüzün yani tenâkuzun bulunması mümkün değildir. Ancak "Zeyd gitti" ve "Zeyd gitmedi" cümlelerinde olduğu gibi zahiren mütenâkız gözüken kaziyyeler aslında mevzu, mahmul, zaman, mekân, kuvve-fiil, küll-cüz vs gibi açılardan farklı olabilirler. Nitekim örnekteki cümleler Zeydin bugün gittiği ve dün gitmediği şeklinde anlaşılabilir ki işte buna zahirî teârüz demekteyiz. Nasslarda görülen teârüzler de bu

İslâmî ilimlerde hususen fıkhu'l-hadis, muhtelifu'l-hadis, ilm-i hilaf alanları için büyük bir kaynak eser meydana getirmiştir. Zira hayatı kısmında da işaret edildiği gibi o hem hadis hem de fıkıh alanında temâyüz etmiş bir imam ve müçtehiddi. Bu yüzden Aynî onun bu kitabını sünen kitaplarına takdim eder ve onun rivayetlerle birlikte istinbat usulünü, hadisin nâsih ve mensûhunu, itiraza medâr olan yönünü de ortaya koyduğunu vurgular.[17]

Tahâvî'nin Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr isimli kitabını iki temel açıdan irdelemeye çalışacağız. Birincisi onun kaynaklık değeri ve kendinden sonraki literatüre katkıları durumunu ve ikinci olarak da onun temel menhecini ve temâyüz eden karakteristik özellikleri.

Kitabın kaynaklık değerini maddeler halinde şöyle ifade edebiliriz:

1. Öncelikle muhtelefun fîh meseleleri fıkhi tertip üzere bir araya getirmiş ve her meselede istidlâl edilen hadisleri ve âsârı senedleriyle birlikte zikretmiştir ki bu kendisinden sonra gelenler için önemli bir kaynak oluşmasını sağlamıştır.

2. Tahâvî'nin burada senediyle zikrettiği bazı rivayetler başka kitaplarda yer almamaktadır. Ya da bazen başka kaynaklarda zayıf ravilerle ya da munkatı bir senetle gelen bir rivayeti Tahâvi burada sahih ravilerle ve muttasıl surette nakledebilmektedir. Bu da kitabın hadis anlamında da bir kaynak eser olmasına sebep olmuştur. Nitekim sonraki dönem Hanefî ulemâsı da Şâfii uleması da ihtilaf edilen bazı meselelerde Tahâvî'nin naklettiği senetler üzerinden meseleyi tartışmışlardır.[18]

3. Tahâvî'nin bu eseri hayatını anlattığımız kısmında da değindiğimiz gibi muhtelifu'l-hadis konusunda doyurucu ve mütekâmil bir kaynak olduğu gibi, fıkhu'l-hadis konusunda da kendisinden müstağni kalınamayan bir merci ve masdar konumunda bulunmaktadır.

4. Hadisle alakalı faydalarıyla birlikte fıkıh ile alakalı katkıları da çoktur. Tahâvî her meselede Hanefi mezhebinin müftâ bih görüşüyle birlikte ona muhalif olan gerek mezhep içi gerek de diğer mezheplerdeki görüşleri karşılaştırmış bu noktada hilaf ilmi açısından da bir usul ve kaynak ortaya koymuştur.

5. Bazen deliller müvacehesinden sabah namazının efdal vaktinde olduğu gibi mezhep görüşüyle birlikte kendi tercihini de ortaya koymuştur ki bu da sonraki

---

nev'i olup nassların kendisinde değil onların fehmindedir. Tafsil için bknz. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, (Dâru'l-Kütübî, 1994/1414), 8/119.

17 Kevserî, *el-Hâvî*, s.11.

18 Örneğin vitir namazının binek üzerinde kılınmasıyla alakalı Hanefilerin istidlal ettiği bazı rivayetler Tahâvî'nin Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr kitabında gelmiştir ki bu nevi rivayetler çok fazladır. Ebu Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* (Medine: Âlemü'l-Kütüb), 1/249.

dönem mezhep kitapları içerisinde Tahâvî'nin ihtiyârâtı şeklinde bir kaynak oluşmasını sağlamıştır.[19]

6. Tahâvî'nin en önemli katkılarından biri Hanefilerin fıkhi meselelerdeki hadis dayanaklarını muârızlarının delilleri olan rivayetlerle birlikte ve mezhebin görüşünü intisâr eder surette cemetmesindedir. Zira ondan sonra gelen ve Hanefilere bazı fıkhi meselelerde itiraz eden diğer mezhep müntesiplerine cevap veren alimler bu konuda Tahâvî'yi kendilerine temel kaynak olarak benimsemişlerdir. İşte bu konudaki en temel eseri de Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr isimli eseridir.

Nitekim Buhârî şerhlerinden Fethu'l-Bârî'de Tahâvî ismini arattığımızda 25 yerde çıkarken, pek çok meselede benzerlikler içeren ve yakın hacimlere sahip olan diğer bir şerh olan Umdetü'l-Kârî şerhinde ise 698 defa zikredilmiştir. Aynı şekilde bu iki şerhin üçte biri bir hacme ancak sahip olan Hanefi alimlerden Keşmirî'nin Feyzü'l-Bârî şerhinde ise 391 defa Tahâvî ismi geçmektedir.

Aynı şekilde Tirmizî şerhlerinden ehl-i hadise yakın Mübarekfûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî şerhinde 206 defa geçerken, Keşmirî'nin el-Urfu'ş-Şezî şerhinde ise 257 yerde geçmektedir. Fakat Tuhfetü'l-Ahvezi Keşmirî'nin şerhinin iki katından fazla bir hacme sahiptir ve özellikle Mübarekfûri'nin şerhinde Hanefilere cevap verme amacı güdülmüş olmasına rağmen böyledir. Aynı şeyleri Hanefi mezhebine mensub alimlerin şerhleriyle diğer alimlerin şerhlerini karşılaştırdığımızda da görmek mümkündür.

Buradan hareketle Tahâvî'nin fıkhu'l-hadis konusunda sonraki dönem Hanefî alimlerin en temel kaynaklarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Aynî ve Keşmirî ikisi de Hanefilerin hem hadis hem de fıkıh konusunda yed-i tûl sahibi alimlerinden olmakla birlikte kitaplarında ne kadar çok Tahâvî'ye atıf yaptıkları ortadadır.

Özellikle hint alt kıtasındaki ehl-i hadis menhecine mensup ulema ile Hanefi mezhebi ağırlıklı olan Diyobend medreseleri[20] arasındaki tartışmaların eserini yazdıkları hadis şerhi kitaplarında görmek mümkün. Nitekim ehl-i hadise yakın Mübarekfûri ve Azîmâbâdi gibi şarihlerin kitaplarında özellikle bazı meselelerde Hanefilere ciddi eleştiriler yöneltilirken, Diyobend ekolüne yakın Keşmirî, Tehânevî, Sehârenfûri, Usmânî gibi hadis şârihi alimlerin kitapları ise onlara uzun uzadıya verilmiş cevaplarla doludur. İşte bu cevaplarda başvuru kaynaklarının başında Tahâvî'nin eserleri vardır.

19 Tahâvî, *Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr*, 1/184.

20 Hint Alt kıtasındaki hadis çalışmalarıyla alakalı tafsilatlı malumat için bknz: Halid Zaferullah Daûdî, Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları isimli kitaba bakabilirsiniz.

İmam Tahâvî yazdığı kitaplarla Hanefî imamlarının ulaştığı görüşlerdeki hadis dayanaklarını sistematik bir şekilde ortaya koymuş ve adeta uygulamalı Hanefî hadis tenkid menhecinin kuruculuğunu üstlenmiştir. Bu sayede Hanefi mezhebini olumsuz manada ehl-i rey diye karalayan ve fıkhi görüşlerinin hadislere muârız olduğunu iddia eden bazı ehl-i hadis, onların görüşlerinin de hadislerden kopuk olmadığını sadece hadisi fehmetme ve yorumlama konusunda farklılıklarının olduğunu görmüştür. Nitekim daha önce de işaret edildiği üzere müstakil bir bâb ile Ebu Hanife'yi 125 meselede eleştiren İbn Ebî Şeybe'ye her mesele için tek tek cevap veren Kevserî'nin de en temel kaynağı en-Nüketü't-Tarîfe kitabı incelendiğinde görüleceği üzere yine Tahâvî'nin kitapları ve bunlar içinde de en fazla Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr isimli eseri olmuştur.

Buraya kadar Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'ın kendinden sonraki döneme kaynaklık ettiği ve katkıda bulunduğu hususları toplamaya çalıştık. Şimdi de onun sistematiğini ve meseleleri ele alış menhecini yine maddeler halinde ortaya koymaya çalışacağız:

1. Tahâvî kitabını fıkıh bâbları şeklinde taksim etmiş ibadetten muâmelâta alt başlıklarıyla klasik fıkıh kitabı tertibinde meydana getirmiştir. Fakat bununla birlikte fıkhın bütün bâblarına şâmil değildir. Örneğin miras gibi bazı başlıklar hiç yer almazken akitler, uluslararası hukuk gibi bazı ana başlıkları zikredilen konuların da alt başlıklarında eksikler vardır. Zira kitabın amacı fıkhın bütün konularını ele almak değil sadece Hanefi mezhebiyle diğer mezhepler arasında ya da mezhep içinde medâr-ı ihtilaf olmuş mesâil-i fıkhiyyede istidlâl edilen âsârı vech-i delâletleriyle birlikte beyan ve zikretmektir.

2. Kitabın yarısından fazlası ibadet konularını içerir. İbadet konuları klasik fıkıhta olduğu gibi taharet, namaz, oruç, zekât, hac şeklinde 5 kısma ayrılmıştır. Muâmelat konuları ibadetlere nisbetle çok daha geniş olmasına rağmen kitapta kendisine daha az yer bulmasının ana sebebi ibadet meselelerinde aslolan taabbudîlik[21] olduğu için haklarında daha fazla nassın vârid olmasıdır. Diğer yandan ibadetler muâmelata göre daha sık gerçekleştiğinden hakkında bize ulaşan haber sayısı da o ölçüde fazla olmuştur. Mesela namaz bahsi neredeyse tek başına diğer ibadet çeşitlerinin toplamından daha fazladır. Çünkü namaz daha sık gerçekleşen bir ibadettir.

3. Tahâvi her konu için bir başlık belirlemiştir. Bu başlıklar konudaki ana fikri yansıtır şekillerde gelmiştir. Bu başlıklar içerisinde soru sigasıyla gelenlerin sayısı da çok fazladır. Mesela "Ezan Bâbı: Ezan nasıldır?" ya da sonraki bâbda "Kamet Bâbı: Kamet nasıldır?" şeklinde gelmiştir. Bu şekilde soru sigasıyla gel-

21 Tafsilat için bknz: Tâhir ibn Âşûr, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve^ş-Şuûn, 2004/1425), 2/30.

miş olması aslında kitaptaki menheciyle de uyumludur. Çünkü meseleleri ele alırken görüleceği üzere çoğu zaman istidlâl ettiği rivayetleri zikrettikten sonra vehle-i ûlâ'da mezkûr rivayetler açısından iki görüşün de muhtemel olduğunu ifade etmiş daha sonra tercihe şayan olacak deliller aramıştır. Nitekim 72 mesele zikrettiği namaz bölümünün 42 tanesinin bâb başlığını soru sigasıyla getirmiştir.

4. Tahâvî konuya genellikle önce muârızların delillerini zikrederek başlar, bu rivayetleri bitirdikten sonra "işte bunlar şu görüş sahiplerinin delilleri olan rivayetlerdir, bunlar şu açıdan şu görüştedirler, bunlara karşı şu görüş sahiplerinin istidlâl ettiği rivayetler şöyledir" manasında sözler söyler ve birinci görüş sahiplerine muârız olan görüş sahiplerinin delillerini zikreder ki bu görüş sahipleri de genellikle Hanefilerdir. Bazen ise sadece mezhep içinde ihtilaflı iki görüşü bu şekilde mukayese eder.[22] Bazen de mezhep içindeki ihtilaflı görüşte hangisi tercih ediyorsa "bizim benimsediğimiz görüş budur" diye açıkça tercihini ortaya koyar.[23]

5. Tahâvi bazen başlıkta bahsetmediği konulara da ana konuyla alakası olması dolayısıyla temas eder ve onlarla ilgili de rivayetler zikreder. Mesela ezanın lafızlarının tekrar edilmesine dair bâbda ezanı dinlemenin vâcib olup olmaması meselesine de temas eder ve ilgili rivayetleri zikreder.[24]

6. Tahâvi rivayetlerin sonrasında bu rivayetlerle istidlâl eden görüş sahipleri Hanefiler ise onların Ebu Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'den kimler olduğunu zikreder ve eğer aralarında bir ihtilaf varsa onu da ayrı bir görüş olarak belirtir. Fakat diğer mezhep sahiplerinden ise neredeyse hiçbir şekilde bir isim zikretmez.[25] Mesela kitapta İmam Şâfii'nin pek çok görüşüne ve istidlâl ettiği delillere yer verilmekle birlikte ismi sadece 18 yerde geçer ve hepsi de ondan yapılan rivayetlerdedir. Yoksa kendisine bir görüş isnad edilmez. Aynı şey diğer mezhepler için de geçerlidir.

22 et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/197. Tahâvi bu bâbda önce Hanefilerden Ebu Hanîfe ve Muhammed'in görüşü olan "subhaneke" okunmasıyla ilgili rivayetlerle başlamış sonra Ebu Yûsuf'un da görüşü olan bu duaya başka duaların eklenmesinin cevazını destekleyen rivayetlerle devam etmiştir.

23 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/240.

24 et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/146.

25 Bazen çok nadir olarak zikrettiği olmuştur. Mesela imam "Semiallahu limen hamideh" dediğinde "Rabbena ve leke'l-Hamd" denilmesi bâbında görüşleri zikrederken İmam Malik'in ismini de zikredip bir görüşü ona isnad etmiştir. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/238; Yine "sabah namazında kunut okuma" bahsinde İmam Malik ile İbn Ebi Leyla'nın ismini anarak onlara görüş isnad etmiştir. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/245.

Buradaki temel sebebin kitabın yazılmasındaki asli maksatla alakası vardır. Zira müellifin kendisinin de mukadddimede işaret ettiği gibi bu kitap zâhiren birbirine muârız gi[26]bi görülen nasların durumunu açıklamak ve bu nasslardaki sahih istidlâli ortaya çıkarmaktır[27] ki müellif de bunu Hanefi mezhebi olarak gördüğünden sadece onlara ait görüşleri zikretmiştir. Bununla birlikte müellifin yer yer bazı kendi tercihlerinin de olduğu daha önce geçmişti.

Burada kısaca bazı muâsırların kitaba getirdiği eleştirilere de dikkat çekmek isterim. Tahâvî'nin bu kitapta neshi çok fazla isti'mal ettiği, Hanefi mezhebini hep haklı çıkardığı ve bazen bu haklı çıkarmada ileri sürdüğü delillerde çok fazla tekellüf gösterdiği şeklindeki itirazlar tashihe ve îzaha muhtaçtır. Tahâvî'nin neshi çokça kullandığı mâlumdur ancak hangi manada kullandığı meselesini biz sonuç bölümünde ele alacağız.

Hanefî mezhebini haklı çıkarması meselesi aslında bizim hilafiyat kitaplarında bütün mezheplerle alakalı gördüğümüz bir husus. Kaldı ki daha önce de işaret ettiğimiz gibi Tahâvî az da olsa bazen kendi tercihlerini de ortaya koymaktadır. Neticede müçtehid bir imam hele ki bazı alimlerin ifade ettiği gibi mutlak bir müçtehiddir ve kendi hak gördüğü görüşü savunacaktır ki bundan daha tabî bir şey yoktur. Ondan farklısını beklemenin İmam Şâfiî'nin el-Ümm kitabında kendi görüşünü bırakıp Hanefileri haklı çıkarmasını beklemekten farkı yoktur.

Son olarak tekellüf meselesi yazarın kendi beklentisini yargılamasından ibarettir. Evet bu kitapta zayıf râviler olduğu gibi çok zayıf çıkarımlar da vardır. Ama zaten Tahâvî bunların güçlü olduğunu iddia etmiş değildir. Bilakis kitabını teemmül ile inceleyenlerin gördüğü üzere o her ihtimali ortaya koymaya çalışan ve bazen çok düşük bir ihtimalle de olsa mümkün olan ihtimallerden birini öne çıkaran bir metod izlemiştir ki neticede bazen o görüşü savunan kimselerin hatırına gelmeyecek ihtimalleri de onların lehine zikredip mümkün ve mühtemel cevaplarını da zikretmeye çalışmıştır. Her noktada en güçlü itirazın olmasını beklemek mümkün olmadığı gibi her itiraza en güçlü cevapların olmasını da bekleyemeyiz. Ulemanın dediği gibi "خذ ما صفا دع ما كدر"

Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr kitabının özellikleriyle alakalı verdiğimiz malumatı burada sonlandırıyoruz. Muhakkak tafsile dair daha başka söylenecek şeyler olmakla birlikte biz onun iki hususiyeti üzerinden temel özelliklerine dikkat çekmeye çalıştık.

26 Bknz. Aynî'nin Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'a yazdığı Nuhebu'l-Fiker kitabının mukaddimesi, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2008/1429), 1/7.

27 et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/11.

2. Tahavî'nin Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'ında Namaz Bölümündeki Menheci

Bu bölümde İmam Tahâvî'nin Şerhu'l-Meân'l-Âsâr isimli eserinin namaz bölümünde ele aldığı meselelerde muhaliflerine verdiği cevaplarda benimsediği menhecini ele alacağız.

Tahâvî namaz bâbında toplam 72 meseleye yer vermiştir. Biz burada Tahâvî'nin namaz bölümünde zikrettiği meselelerden özellikle Hanefilerle cumhur arasında medâr-ı münakaşa ve münazaa olmuş bazı meseleleri zikredip Tahâvî'nin muârızlarının benimsediği delilleri tenkid konusunda nasıl bir menhec benimsediğini müşahhas örnekleriyle göstermeye çalışacağız. Önce bu fer'i meseleleri Tah'avî'nin sistematiğine uygun bir şekilde özetleyip en sonunda ittihaz ettiği temel menhecine işaret edeceğiz.

2.1. Ezanın Lafızları ve Ezanda Tercî Meselesi

Ezan lafızlarının nasıl olacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Hanefi mezhebinde benimsenen görüş ülkemizde de uygulandığı üzere en baştaki "Allâhu Ekber" lafzının 4 defa, en sondaki "Lâ ilâhe illallâh" lafzının bir defa söylenip kalan lafızların ikişer kere tekrar edilmesi şeklindedir. Yine mezhepte benimsenen görüş ezanda tercî'[28] yapılmayacağı şeklindedir.[29]

Tahâvî bu bölümde önce ezanın başında yer alan "Allahu Ekber" lafızlarının 2 kere tekrar edildiği rivayetlere yer verdi. Burada 2 hadis rivayet ettikten sonra Hanefi mezhebinin görüşüne temel teşkil eden 4 tekbirli rivayetlere geçti. Burada da 4 hadis zikrettikten sonra iki görüşü mukayese etmeye başladı. Bu iki görüşten 4 tekbir görüşünde olan Hanefi mezhebinin görüşünün kıyasa daha uygun olduğundan tercihe şayan olduğunu beyan etmiştir. Zira iki yerde tekrar edilen şehadet lafzı ilk başta 2 defa tekrar edilirken son kısımda "Lâ ilâhe illallah" şeklinde ilk kısımda zikredilenin yarısı kadar zikredilmiştir. Tekbirler de iki yerde zikredilmektedir. Son kısımda ittifakla 2 defa tekrar edildiğine göre bu şehadete kıyasla ilk zikredilenin yarısı olması gerekir ki bu da ilk tekbirlerin 4 defa olmasını iktiza eder.[30]

Tercî meselesinde ise tercî'yi ispat eden Ebû Mahzûre rivayeti ile nefyeden Abdullah bin Zeyd rivayeti arasında Hanefi mezhebinin nefiy görüşünü tercih eden Tahâvî burada tercî'yi ispat eden Ebû Mahzûre rivayetini tevil etme ve iki rivayet arasında kıyasa başvurma yolunu benimsemiştir. Buna göre muhtemeldir ki Ebû Mahzûre

28 Terci ezandaki bazı lafızların tekrar edilmesidir. Bunun tatbiki ise ezandaki şehadet lafızlarının önce kısık sesle tekrar edilip daha sonra ise sesli bir şekilde iade edilmesi şeklindedir. Bknz. Sa'di Ebu Ceyb, *el-Kâmûs el-Fıkhî*, (Dımeşk: 1408/1988), s.144.

29 Ebu Bekir el-Cessâs, *İhtisâru İhtilâfi'l-Ulemâ*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1417), 1/187.

30 et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/130.

ezanda sesini Allah Rasulü sallallahu aleyhi ve sellem'in istediği gibi uzatmadığından Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam ondan tekrar dönüp uzatarak okumasını istedi. Mademki iki rivayette iki husus da muhtemeldir o zaman burada meselenin halli için nazara/kıyasa başvurmak gerekir. İki rivayeti de incelediğimizde ihtilaf edilen kısmın sadece iki şehadet lafızlarında (Eşhedü en lâ ilahe illallaah ve Eşhedü enne Muhammeden Rasulullah) olduğunu kalan kısımda ise ittifakla tercî'nin olmadığını görüyoruz. O zaman ihtilaf edileni ittifak edilene atfettiğimizde tercî'nin olmaması görüşü ortaya çıkmış olur.[31]

Bu iki meseleden hareketle Tahâvî'nin ilk meselede zahiren ihtilaf eden iki rivayet karşısında kıyasa başvurduğunu, tercî meselesinde ise te'vil ve kıyas deliline dayandığını görüyoruz.

2.2. Kametin Lafızlarının Keyfiyeti

Bu konuda Hanefi mezhebinde benimsenen görüş cumhura muhalif olarak[32] kamet lafızlarının da ezan lafızları gibi ikişer kere olması şeklindedir. Ezandan farklı olarak "kad kâmet es-Salât" lafzı da son "Allahu Ekber" lafzından önce iki kere olmak üzere ziyade edilir.[33]

Kamet lafızlarının tek tek okunması meselesi, bu meseleye temel teşkil eden hadisler Buhârî, Müslim gibi muteber hadis kaynaklarında zikredildiğinden, bu hadislerin zahiriyle amel etmediklerinden dolayı muârızlarının Hanefilere ciddi eleştiriler getirmesine sebep olmuştur.[34]

Tahâvî bu konuda önce kametin lafızlarının birer defa olmasıyla alakalı hadisleri zikretmiş daha sonra ise Hanefilerin görüşünü destekleyen rivayetlere yer vermiştir. Tahâvî kametin lafızlarının ezan gibi ikişer kere tekrar edilmesini tercih etmesi konusunda iki temel menhec benimsemiştir. Birincisi cumhurun istidlal ettiği Hz. Bilal'den radıyallahu anh gelen rivayetlerin muhtelif olduğunu, ondan tevatür ile kametin de ezan gibi olduğuna dair rivayetlerin de sabit olduğunu söylemiştir. İkinci olarak da muhtelefun fîh rivayetlerde yaptığı gibi bir tercih metodu olarak burada

31 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/131.

32 Maliki, Şafii ve Hanbelilerin içinde bulunduğu cumhura göre kamet lafızları ezandan farklı olarak bir defa tekrar edilir. "Kad Kâmet es-Salât" lafzı ise ihtilaflıdır. Bknz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, (Mısır: Mustafa bâbi'l-Halebî, 1975), 1/118; Muhyiddün en-Nevevi, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.), 3/90; Muvaffikuddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî), 3/67-69.

33 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.), 1/270; el-Cessâs, *İhtisâru İhtilâfi'l-Ulemâ*, s. 189.

34 Bununla alakalı detaylı bilgi için "*Tevcîhu Akvâli'l-Hanefiyyeti'l-Müteârizati fîma ittifega aleyhi'ş-Şeyhâni el-Buhârî ve Müslim fi bâbi"l-İbâdât*" kitabımızdaki ilgili başlığa bakılabilir.

da kıyas yoluna başvurmuş ve kamette ittifakla ezandaki gibi bir defa tekrarlanan sondaki "la ilâhe illallah" ve iki defa tekrarlanan "Allahu ekber" lafızlarının ezandakinin yarısı olmadığını bilakis aynısı olduğunu demek ki geri kalanının da aynısı olacağını ifade etmiştir.[35]

2.3. Sabah Ezanında "es-Salâtu Hayrun mine'n-Nevm" Denilmesi

Tahaâvi bu bölümde kısaca tesvib diye isimlendirilen sabah ezanına "es-Salâtu Hayrun mine'n-Nevm" lafzının ziyade edilmesinin müstehap olup olmadığı[36] meselesini ele almış ve muârızların delili olan ilgili lafzın Abdullah bin Zeyd'den gelen rivayette yer almamasına, Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam'ın bunları Ebû Mahzûre'ye öğrettiği ve söylemesini emrettiğine dair rivayetlerin bulunduğu ve bunun Abdullah bin Zeyd'in hadisine bir ziyade olduğundan kendisiyle amelin gerekli olduğu ve nitekim daha sonra ashâb-ı kirâm'ın da bu şekilde amel ettiği şeklinde cevap vermiştir.[37] Buradan anlaşılıyor ki Tahâvî bu meselede naslar arasında bir teârüz görmediğinden kıyasa başvurmayarak ziyadeyi getiren nassın sübutuyla iktifa etmiştir.

2.4. Sabah Namazı Vakti Girmeden Ezan Okumak

Namaz vaktin girdiğini haber veren bir ilam ve ihbar kabilinden olduğundan vakit ile beraber icra edilen bir görevdir. Ancak Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam'dan gelen bazı haberler dolayısıyla kimi alimler sabah namazını diğer namazlardan istisna ederek sabah namazının vakti girmeden önce ezan okunabileceğini söylemişlerdir. Tahâvî'nin de ifade ettiği gibi Hanefilerden Ebu Yûsuf da bu görüştedir. Hanefilerdeki müfta bih görüş olan Ebu Hanife ve İmam Muhammed'in görüşü ise ezanın ancak vakit girdikten sonra okunabileceği sabah namazı için de herhangi bir istisnanın olmadığı şeklindedir.[38]

Tahâvî'nin bu bâbda da adeti olduğu üzere önce karşı görüş sahiplerinin istidlâl ettiği Hz. Bilâl'den gelen rivayetleri zikretmiş daha sonra ise Hanefilerin de delilleri olan rivayetlere gelmiştir ki bu rivayetlerin muhtevası Hz. Bilâl'in okuduğu ezanın namazdan başka bir maksat için olduğunu ispat etmeye yöneliktir. Bu rivayetler böyle bir ihtimalin Hz. Bilâl'den gelen rivayetlerde olduğunu ortaya çıkardığına göre burada da kıyas yoluna başvurularak mesele çözüme kavuşturulmak istenmektedir. Nitekim baktığımızda sabah namazı dışındaki namazlarda vaktinden önce ezan

35 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/135.

36 Hanefiler Tesvîbin sünnet olduğu görüşündedirler. İmam Şâfii ise kavl-i cedidinde bunu mekruh görmüştür. Görüşlerin delilleri ve değerlendirmesi için bknz: Kudûrî, *et-Tercrîd*, (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006/1427), 1/423.

37 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/137.

38 Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, (Amman: Dâru'l-Verâk, 2006), 2/110.

okunmamaktadır. O zaman sabah namazını da istisna etmeye bir hacet yoktur ve onun da vakti girmeden ezan okunmaz.[39]

2.5. Kameti Ezanı Okuyan Kimsenin Getirmesi

Tahâvî bu bölümde kamet getirecek kimsenin ezanı okuyan kimse ile aynı olmasını gerekli gören kimselerin görüşlerine temel teşkil eden rivayetleri zikredip daha sonra da Hanefi mezhebinin görüşü olan bunun bir şart olmayıp kameti farklı bir kimsenin de getirmesinin caiz olduğu görüşüne esas eden rivayetlere geçmiştir. Bu iki görüşün dayanakları olan rivayetler arasındaki zahiri teârüzden ötürü de iki görüşten hangisinin doğru olduğunu tespit için kıyasa başvurmuş ve pek çok meselede yaptığı gibi ihtilaf edilen hususu ittifakla kabul edilen bazı kısımlar üzerine atfedip meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Örneğin kameti imamdan başkasının getirmesinde bir sakınca olmadığı konusundaki icmayı nazara vererek kametin ezana nisbetle namazdan sayılmasının daha olası olmasından hareketle burada caiz olanın ezanda bi-tarîki'l-evla caiz olacağını beyan etmiştir.[40]

2.6. Ezanı İşiten Kimseye Söylemesi Müstehap Olan Şeyler

Tahâvî bu bölümde ezan okunurken onu işiten kimsenin müezzinin sözlerini aynen tekrarlamasının müstehap olduğunu savunan görüşle, Hanefilerin de kabul ettiği namaza çağırdığı kısımlarda (yani hayye ale's-salâh ve hayye ale'l-felâh denildiğinde) "lâ havle ve lâ kuvvete illa billah" denilmesinin müstehap olduğu görüşünü karşılaştırmıştır.[41]

Tahâvî bu mevzuda da Hanefi mezhebinin görüşünü tercih etmiş ve ilgili rivayetlerin tenkidinde tevil ve tercih yöntemini kullanmıştır. Şöyle ki Allah Rasulü sallallahu aleyhi ve sellem "aynısını söyleyin" emrinin ezanın zikir içeren ifadeleri için olduğunu ama namaza çağıran ifadelerin tekrarının bir manasının olmayacağını söylemiştir. Nitekim bu tevili destekleyen mezkûr ifadelerde "lâ havle ve lâ kuvvete illa billâh" denileceğine dair rivayetlerle de istidlal etmiştir.[42]

2.7. Namaz Vakitleri

Kur'an namazın kılınmasını ısrarla vurgulamış ve onun belirli vakitlerde farz kılındığını sarahaten ifade etmesine[43] karşılık bu vakitlerin neler olduğuna işaretle

39 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/140.

40 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/142.

41 Alaaddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1414), 1/116.

42 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/143.

43 Bakınız "Namaz müminler üzeirne belirli vakitlerde farz kılınmıştır (Nisa, 103)" ayeti.

iktifa etmiştir.[44] Bu vakitlerin başlangıç ve bitiş zamanlarına ilişkin tafsilat ise sünnette verilmiştir. Bizzat Cibril Aleyhisselam Hz. Peygamber'e aleyhissalatu vesselam gelerek bu vakitlerin başlangıç ve bitiş zamanlarını göstermiştir.[45] O yüzden bu vakitler üzerinde genel manada bir ittifak olmakla birlikte bazı cüzi hususlarda rivayetlerin ya da o rivayetlerden anlaşılan manaların muhtelif olmasından kaynaklı bazı cüzi ihtilaflar olmuştur.

Tahâvî bu bölümde sırasıyla 5 vakit namazın vakitlerine temas etmiş ittifak ve ihtilaf edilen görüşlerin dayanakları olan âsârı zikretmiştir. Sabah namazının başlangıç ve bitiş vaktinde bir ihtilaf olmadığı için sadece vaktin başlangıç ve bitişin vakitlerini beyan etmekle iktifa etmiş, aynı sebepten öğle namazının başlangıç vaktini de kısaca ifade etmiştir. Öğle namazının bitiş vakti konusunda ise Ebu Hanîfe'nin her şeyin gölgesinin kendisinin iki katına olması şeklindeki İmam Ebû Yusuf'un ondan rivayeti bulunmasına rağmen bu konuya ilgili yerde temas etmemiş sadece Ebu Yusuf ve Muhammed'in de içinde bulunduğu cumhur-u ulemanın görüşü olan her şeyin gölgesinin bir misline ulaşması görüşünü tafsil etmiştir. Bunun sebebi bâbın sonunda kısaca işaret ettiği gibi Ebu Hanife'den cumhurun görüşüne muvafık bir görüşün de nakledilmiş olmasıdır ki Tahâvî'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.[46]

İkindi namazına gelince onun başlangıç vakti de öğle namazının bitiş vakti olduğundan mezkûr hilaf burada da câri olmaktadır. İkindi namazının bitiş vaktine gelince buradaki hilaf kerahet vakti ile alakalıdır. Yani Hanefiler ikindi namazının vaktinin de öğle namazında olduğu gibi akşam namazına kadar devam ettiğini ve kerahetle birlikte kılınan namazın sahih olduğu görüşünü kabul ederken[47], cumhur kerahet vaktinden ötürü ikindi namazının vaktinin kerahetle sona ereceğini savunmaktadır. Hanefiler Hz. Peygamber'in "kim ki güneş batmadan ikindi namazından bir rekâta bile yetişse ikindi namazına yetişmiş gibi olur[48]" hadisiyle istidlâl ederken cumhur tevatür derecesine ulaşan kerahet vakitlerini tayin eden hadislerle istidlâl etmişlerdir.

Tahâvî burada hadisleri cemederek tevil etmiş ve daha sonra ise kıyas ve nesih yöntemini benimsemiştir. Şöyle ki nehiy ve mübahlık ifade eden hadislerin masadaklarının farklı olduğunu kabul etmek aralarındaki zâhiri teârüzü gidermiş olacaktır. Kıyası/nazarı ise burada neshi doğuran bir sebep olarak zikretmiştir. Şöyle ki bu vakitte namaz kılınmayacağı ittifakla kabul edilen bir husus olduğundan ve İkindi namazının farzı için mezkûr hadisin de sabit olmasından hareketle mezkûr hadisin

44 Bu vakitlerle alakalı bakınız: Hud Süresi, 114; İsra, 78; Taha 130 ve diğerleri.

45 Ebu Dâvûd, Salât, 2; Tirmizî, Salât, 1.

46 Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulema*, (Mısır: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417), 1/193

47 Osman bin Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik mea Haşiyeti'ş-Şelebî*, (Kahire: eşMatbaatü'-Kübra'l-Emîriyye, 1314), 1/80.

48 Buhârî, Salat, 16; Müslim, Salat, 30.

bu vakitteki kerâheti neshetmesi sonucuna ulaşılmış olur.[49] Yine akşamın son vakti konusundaki ihtilafı da kıyas yoluyla çözme yolunu benimsemiştir.[50]

2.8. Namazların Cem' Edilmesi

İslam dininin kolaylaştırıcısı yapısından ve ibadetlerin asli maksada götürücü vesileler olmasından hareketle İslam dini onların icrasında bazı kolaylıklar tanımıştır. Namazların cem' edilme meselesi de bunlardan biridir. Öğle ve ikindi namazıyla akşam ve yatsı namazlarını ilk vakitlerinde kılmak şeklindeki cem-i takdim ile sonraki namazın vaktinde kılmak şeklindeki cem-i tehir şeklinde iki sureti vardır. Fakat namazların hangi hallerde (sefer, hastalık, mevsim şartları vs.) ve hangi suretlerde (takdim-tehir) cemedileceği ulema arasında medâr-ı ihtilaf konulardandır.

Allah Rasulü'nün sallallahu aleyhi ve sellem seferde namazları cemetmesi Buhârî, Müslim gibi mutemed kitaplarda geçen meşhur hadislerle sabit olduğundan hac dışında namazların cemedilmesini kabul etmeyen Hanefiler bu konuda çok ciddi tenkitlere uğramışlardır.[51] Zira mezkûr hadislere binaen üç mezhep de seferde cem'i mutlak olarak câiz görmüşlerdir.[52]

Tahâvi bu bâbda önce seferi ispat eden hadisleri zikrettikten sonra Hanefilerin bu hadislere karşı yorumlarını naklederek bunların aslında sûri bir cem olduğunu hakiki manada iki namazın bir namazın vaktinde eda edildiğine dair bu rivayetlerde bir delil olmadığını ve her namazın kendi vakti içerisinde kılındığını söylemiştir. Şöyle ki birinci namaz vaktinin sonunda diğeri başında kılınmıştır. Daha sonra ise Tahâvî bu hususta karşıt görüş sahiplerinin namazın hakiki manada cemedildiğine işaret eden istidlâl ettikleri rivayetleri zikretmiş ve bunların her birine çeşitli cevaplar vermiştir. Neticede bu hususta gelen rivayetleri başka rivayetlerle olan teârüzü sebebiyle tevil yolunu benimsemiş ve üzerinde icma edilen namazlarda aslolan vaktinde icra edilmesidir kâidesi üzerine kıyas yaparak bu namazların da aradaki ihtilâfa binaen vaktinde icra edilmesi gerektiğini savunmuştur. Zira Hanefilerin de kabul ettiği Arafat ve Müzdelife'de namazların cemedilmesi meselesi ise ittifak edilen bir husus olduğundan buradaki genel hükümden istisna edilmiştir.[53]

---

49 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/152.

50 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/155

51 Detaylı bilgi için: *Tevcîhu Akvâli'l-Hanefiyyeti'l-Müteârizati fîma ittifega aleyhi'ş-Şeyhâni el-Buhârî ve Müslim fi bâbi"l-İbâdât*" kitabımızdaki ilgili başlığa bakılabilir.

52 Bknz. Abdusselam es-Sahnûn, *El-Müdevvenetü'l-Kübra*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/205; eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y), 7/193; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 2/115-117.

53 Tahâvî, *Şerhu'l-Meâni Âsâr*, 1/165.

2.9. Namazların Efdal Vakti

Namazlarda aslolan onları ilk vakitlerinde icra etmektir. Zira buna teşvik eden pek çok hadis rivayet edilmiştir. Tahâvî sonraki üç bölümde sırasıyla sabah namazının, öğle namazının ve ikindi namazının kılınması müstehab olan vakitleriyle alakalı ihtilaflara dair rivayetleri ele almıştır. Bu rivayetlerdeki temel mana bu vakitlerin her birinde namaz kılmanın câiz olması şeklindedir. Ancak ihtilaf edilen nokta hangi vaktin diğerine nisbetle daha faziletli olabileceği üzerinedir. Sabah namazının vakti de böyledir. Bu namazın hangi vakitte icra edileceği ile ilgili ihtilaf şu anda alem-i İslam'da yapılan uygulamalara da tesir etmiş Hanefi mezhebinin ağıtlıkta olduğu ülkemiz gibi yerlerde güneş doğmaya yakın kılınırken diğer mezheplerin hakim olduğu hususen Arap ülkelerinde fecrin girişinden kısa bir süre sonra kılınmaktadır.

Tahâvî bu bölümde önce sabah namazının tağlîs denilen gece karanlığında kılındığına dair hadisler zikretmiş, ki bu cumhurun görüşüdür[54], daha sonra ise isfâr denilen aydınlık vakitte kılındığına dair hadislere yer vermiştir ki bu da Hanefilerin görüşüdür.[55]

Bu rivayetlerin genelinde ümmete bir genişlik olduğunu ifade eden Tahâvî mezkûr rivayetlerde doğrudan fazilete işaret eden bir husus olmadığından bu konuda başka rivayetlere başvurarak hangi vaktin daha faziletli olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Tahâvî bundan sonra zikrettiği rivayetlerde Allah Rasûlü'nün ve sahabesinin uygulamalarının alacakaranlıkta da başlasalar Bakara, Âl-i İmran, Kehf, Meryem gibi uzun süreleri tertil üzere okuduklarından namazlarının gün aydınlanmaya yakın sona ermesi şeklinde icra edildiğini ortaya koymuştur. Bu hususta mesela Hz. Âişe radıyallahu anha annemizden gelen namazdan çıktığımızda karanlıktan ötürü kimse kimseyi tanımazdı kabilinden olan rivayetlerin ise ilk dönemlere ait olabileceğini gösteren deliller zikrederek daha sonra bunun nesh olduğunu ifade etmiştir.[56]

Öğle namazının sıcak zamanlarda ilk vaktinde kılınmasının mı yoksa serinlik vaktine kadar tehirinin mi müstehap olduğu da ulema arasında ihtilaflıdır. Zira bu konuda gelen nasslarda zâhiri teârüz söz konusudur. Tahâvi bu konuda ilk vaktin tercih edildiği rivayetleri zikrettikten sonra bu rivayetlerin bu konuda ruhsat veren rivayetlerle nesh edildiğini söylemiştir.[57]

---

54 Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, (Dımeşk: Dâru'l-Fikir), 1/673.

55 El-Cessâs, Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî, 1/523. Cessâs Tahâvi'den nakil ile efdal olanın iki vakti birleştirerek yani tağlis vaktinde başlayıp isfar vaktinde bitirmek olduğunu ancak bu vakit kaçırılmışsa isfar vaktinin efdal olduğunu beyan etmiştir. Bu mezhep içerisinde Tahâvî'nin rivayetlerin cem'i adına yaptığı kendi tercih ettiği bir görüştür. Mezhebin görüşü mutlak olarak isfar vaktinin faziletli olmasıdır. Bknz. Es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, 1/106.

56 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/184.

57 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/184.

Yine ikindi namazının geciktirilmesi de Hanefilere göre daha fazla nâfile namaz kılma imkanından ötürü müstehap görülmüştür. Zira ikindiden sonra nafile namaz kılmak mekruhtur.[58] Tahâvî'nin burada da benimsediği menheci ikindi namazının ilk vaktinde kılınmasının efdal olduğuna delalet eden hadisleri gerek mana yönünden gerek hadis ilimleri açısından (mesela Hz. Enes'den bu konuda yapılan rivayetleri muzdarib olduğu için reddetmiştir) tenkide tâbi tutmuştur.[59]

Netice olarak Tahâvî sabah namazının faziletli vaktini tayin etme konusunda rivayetleri cem maksadıyla tevil yoluna gitmiş ve tevil edilemeyecek durumda olanları ise mensuh kapsamında değerlendirmiştir. Öğle namazının sıcak zamanlarda serin vakte tehirinin müstehap olması görüşüne muârız olan rivayetlerin ise ilk dönemlere ait olduğunu daha sonra nesh edildiğini söylerek tenkid etmiştir. İkindi namazının ta'cil edilmeyip tehirinin efdal olduğunu ise muârız rivayetleri mana ve hadis ilmi açısından tenkid ederek bu görüşü destekleyen rivayetlerden istihraç ederek elde etmiştir.

2.10. Namaza Başlarken Ellerin Kaldırılacağı Yer

Her gün 5 vakit içerisinde münferid veya cemaatle eda edilen namazda sûreten görülen farklı uygulamalarin aslı mezheplerin Hz. Peygamber'den aleyhissalatu vesselam gelen farklı uygulamaları tercihleri sebebiyle olmaktadır. Namaza başlarken ellerin nereye kadar kaldırılacağı hususu da böyledir. Hanefilere göre namaza başlarken eller kulak hizasına kadar kaldırılırken[60], cumhura göre ise omuz hizasına kadar kaldırılır.[61]

Tahâvî Hz. Peygamber'den sallallahu aleyhi ve sellem ellerin omuz hizasına kadar kaldırılması ile ilgili rivayetleri soğuk halde elbiselerinin içlerinden olmasına hamletmiş burada asıl olanın elleri kulak hizasına kadar kaldıran rivayetlerle amel etmek olduğunu beyan etmiştir. Zira diğer türlü hadisler arasında bir teârüz söz konusu olacaktır.[62] Böylece Tahâvî bu bâbda zâhirî teârüz halindeki hadisleri tevil yoluyla cem menhecini benimseyerek tenkide tabi tutmuştur.

2.11. Namazda Besmele Okumak

Tahâvi bu bölümde hem besmelenin açıktan ya da gizli okunması hem de açık ya da gizli mutlak olarak besmelenin okunup okunmaması ile ilgili rivayetleri zikretmiştir.

---

58 El-Kâsâni, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, (Mısır: Matbaat-i Şeriketi'l- Matbuâti'l-İlmiyye ve Matbaatü'l-Cemâliyye, 1327), 1/165.

59 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/189.

60 Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ Ehl-i Medîne*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/94.

61 Ebu Bekir İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulema*, (el-İmârât: Mektebet-i Mekke's-Sekafiyye, 1425/2004), 2/6.

62 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/196.

İlk olarak besmelenin açık mı gizli mi okunacağı konusunu ele almış ve açıktan okunduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Daha sonra ise bu rivayetleri mana ve rivayet açısından değerlendirmiş bazılarını kendinden daha güçlü yolla gelene muhalefet ettiği bazılarını da hadisin lafzında ihtilaf edildiği için tenkid etmiştir. Daha sonra ise besmelenin açıktan okunmasına sebep teşkil eden onun Fatiha'dan bir ayet olup olmaması meselesine temas edip konuyla ilgili deliller zikretmiş ve sonunda da besmelenin gizlice okunması ile ilgili rivayetlere yer vermiştir.[63]

Neticede Tahâvî'nin buradaki tenkid menheci baştaki rivayetleri mana ve sened yönünden eleştirerek muârızı olan rivayetlerle istidlâl etmek şeklindedir.

2.12. Öğle ve İkindi Namazlarında Kıraat

Tahâvî bu bâbda önce İbn Abbas'dan kıraatin gerekli olmayacağına dair rivayetlerde bulunmuş daha sonra ise bu rivayetlerle istidlâl edenlere itiraz sadedinde İbn Abbas'tan buna muhalif olarak kıraatin gerekli olduğuna dair de âsârın geldiğini ispat sadedinde rivayetler serdetmiş daha sonra ise kıraatin farz olduğuna dair de rivayetler zikretmiştir. Sonunda ise İbn Abbas'ın radıyallahu anh rivayetiyle ızdırab sebebiyle amel edilemeyeceğini beyan etmekle birlikte kıyas yoluyla da meseleyi delillendirmeye çalışmıştır. Buna göre eğer bir emir bir kısım namazlarda farz ise o bütün namazlarda farz olmak zorundadır. Kıraat de sabah, akşam ve yatsı namazlarında farz olduğuna göre öğle ve ikindi namazlarında da aynı şekilde farzdır.[64]

2.13. İmama Uyan Kimsenin Kıraati

İmam Tahâvî bu bâbda iki mesele zikretmektedir. Birincisi imamın arkasında Fatiha okumanın hükmü ile ilgili Hanefilerle cumhur arasında olan ihtilaf diğeri de yine medâr-ı ihtilaf konulardan imama uyan kimsenin kuran okumasının gerekli olup olmaması meselesidir.

Birinci meselede ihtilaf noktası Hanefilerin namazda Fâtiha sûresinin okumasına vâcip derken[65] Maliki[66], Şâfii[67] ve Hanbelî[68] ve zâhirîlerin[69] de içinde bulunduğu cumhurun bunu farz görmesidir. Buna göre bir kimse namazda Fâtiha sûresini

63 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/200.

64 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/208.

65 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ala Dürri'l-Muhtâr,* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1992), 2/3-4.

66 İbn Abdilber, *el-Kâfî fi fıkhi Ehl-i Medîne*, (Riyâd, Mektebet-i Riyâd, 1980), 1/201-202.

67 Ed-Dimyâtî, *İâdetü't-Tâlibîn ala Elfâz-i Fethi'l-Muîn*, (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1997), 1/138.

68 Bahâuddin el-Makdisi, *el-Udde Şerhu'l-Umde*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/68.

69 İbn Hazm, *el-Muhallla*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.), 3/472.

okumasa cumhura göre namazı bâtıl iken Hanefilere göre sehiv secdesi yapması yeterlidir. Ulema kıraatin farziyeti konusunda ittifak etmekle birlikte onun miktarı konusunda ihtilaf etmiştir. Burada cumhur Fatiha süresini bu farzın edasının asgari şartı olarak görürken Hanefiler herhangi bir sûre tahsisinde bulunmaksızın farzın miktarını tespite çalışırlar.

Tahâvî burada önce cumhurun istidlâl ettiği delilleri zikredip daha sonra ise bu rivayetleri değerlendirme sadedinde cumhun kendisiyle istidlâlde bulunduğu meşhur delilllerden biri olan "Fatihasız namaz olmaz/eksik olur[70]" hadisinin tek başına cumhurun görüşüne delalet etmediğini, zira bununla tek başına namaz kılan kimsenin de kastedilebileceğini ve imama uyan kimsenin ise Hanefilerin dediği gibi imamın okumasıyla bunu yerine getirmiş gibi olacağını beyan etmiştir. Daha sonra ise tevile ihtimali olmayan Ubâde bin Sâmit rivayetini[71] ele almış ve bu rivayete muârız olup Hanefilerin görüşünü destekleyen rivayetleri zikretmiştir.

Bu rivayetlerle Ubâde rivayeti arasında zâhirî bir teârüz olduğundan burada nazar/kıyas yoluna başvurmuş ve kıyasın Haniflerin görüşünü desteklediğini söylemiştir. Zira ittifakla bir kimse imama rükuda yetişse ve kıraat okumadan rükua varsa onun namazı tamamdır. Demek imamın kıraatiyle onun kıraati tamam olmuştur. Eğer buna zaruret denilse o zaman aynı zaruret imamla rükuya yetişmek için tekbir almadan rükuya varan kimse için de olmalıydı ancak yine ittifakla bu câiz görülmemiştir. Demek zaruret halinde bir rüknün düşmesi mümkün değildir o zaman ortaya çıkan sonuç imama uyanın kıraati imamın okumasıyla düşmüştür.[72]

İmama uyan kimseye kıraat gerekmeyeceği meselesi de eskiden beri ulemanın ihtilaf ettiği meselelerdendir. Öyle ki bu konuda Buhârî, Beyhakî, Hanefilerden Timurtâşî, Hint alt kıtası ulemasından Leknevî, Keşmirî, Mübarekfûrî ve başkaları müstakil kitaplar tasnif etmişlerdir.

Mezheplere gelince İmam Şâfii[73] kavl-i cedidinde[74] ve İbn Hazm[75] cehri ya da gizli olsun bütün kıraatlerde imamın arkasında kıraat okumanın gerekli olduğunu

70 Buhârî, Salat, 755; Müslim, Salât, 871.

71 Bu rivayette Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam bir gün namaz kıldırırken arkasında Kur'an okuyanları görünce okumakta zorlanır ve selamdan sonra "Arkamda Kur'ân mı okuyorsunuz? Fatiha sûresi dışında böyle yapmayın. Zira Fatiha'sız namaz olmaz" buyurdular. Ebû Dâvûd, Salat, 132.

72 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/218.

73 Ebu Hamîd el-Ğazâlî, *el-Vasît*, (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417), 2/109.

74 İmam Şâfii kavl-i kadiminde Maliki ve Hanbeli mezheplerinde olduğu gibi cehri namazlarda kıraatin gerekli olmadığı görüşünü kabul ediyordu ömrünün son 2 yılında bu görüşe rücu etti. Keşmirî, *Feyzu'l-Bârî*, 3/341.

75 İbn Hazm, *el-Muhalla,* 1/403.

savunurken, İmam Mâlik[76] ve Ahmed Bin Hanbel[77] cehri ve gizli kıraat yapılan namazları ayırarak, cehri yapılanlarda gerekli olmadığını gizli yapılanlarda gerekli olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda Hanefi mezhebi ise mutlak olarak kıraatin gerekli olmadığını imamın kıraatinin yeterli olduğunu savunmuşlardır.[78]

Tahâvi bu meselede de önce muârızların görüşlerini sonra Hanefi mezhebinin görüşünü destekleyen rivayetleri zikretti. Daha sonra ise rivayetler arasında tercihte bulunarak Sahabenin imamın arkasında Kur'an okunmayacağına dair icma ettiğini[79] ve mezkûr hadislerin ve nazar/kıyas'ın da bunu ispat ettiğini ifade etmiştir.[80]

2.14. Ref'ul-Yedeyn Meselesi

Namazda rükuya giderken ve rükudan doğrulduktan sonra elleri kaldırmak meselesi de imamın arkasında kıraat meselesi gibi eskiden beri medâr-ı münakaşa olmuş ve hakkında müstakil kitaplar yazılmış meselelerdendir. Hatta İmam Buhârî'de bu konuda müstakil bir kitap yazmış ve mukaddimede ifade ettiği gibi burada ref'ul yedeyn'in sünnet olduğunu inkâr edenlere karşı merfu ve mavkuf rivayetleri toplamıştır.[81] Onun dışında Mervezî, Sübkî, İbnü'l-Kayyım, Hanefilerden İtkânî, muasırlardan Leknevi, Keşmîrî, Tânevi ve diğerleri.

Bu konuda Hanefi[82] mezhebi namazın ilk tekbirinden başka ellerin kaldırılmayacağı görüşünü savunurken Şâfii[83] ve Hanbeli[84] mezhepleri sünnet olduğunu söylemişlerdir. İmam Malik'ten ise iki görüş gelmiştir ki biri Hanefilere muvafık diğeri imameynin görüşüne muvafıktır.[85]

Tahâvi adeti olduğu üzere önce ellerin kaldırılacağına dair rivayetleri nakletmiş daha sonra Hanefilerin görüşüne muvafık hadisleri tahric etmiştir. Birinci görüş sahiplerinin görüşü olarak elleri kaldırmaya dair rivayetler tevatürle nakledildiğinden

76 Dusûkî, *Hâşiyetü Dusûkî ala şerhi'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.), 1/237.

77 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Mısır: Mektebet-i Kâhire, 1968), 3/473.

78 Bedrüddin el-Aynî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/338.

79 Aynî de böyle bir icmâı sahabeden 80 kadar kimseden rivayet edildiği söyleyerek ve bazısının da adını vererek nakletmiştir. El-Aynî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/339.

80 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/208.

81 Muhammed bin İsmaîl el-Buhârî, *Kurretü'l-Ayneyn bi-Refi'l-Yedeyn fi's-Salât*, (Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1983/1404), s.5

82 Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr,* (Haydarâbâd, Lecnet-i İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, t.y.), 1/126

83 Eş-Şâfiii *el-Ümm*, 7/200.

84 İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr,* 1/538.

85 İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004/1425), 1/142.

tercihe daha şayan olduğunu nakletmiş daha sonra ise bu rivayetlere çeşitli cevaplar vermiştir. Bunların bir kısmı bu rivayetlere senet yönünden cevaplar içerirken bir kısmı ise bu rivayeti yapan sahabelerden aksinin de rivayet edildiğine dair beyanlardır. Yine onun cemedemediği rivayetler için kullandığı tercih metodu ise reful yedeyni rivayet etmeyen sahabelerin Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselama bunu rivayet eden sahabelerden daha yakın olduğu şeklindedir.

Tahâvî'nin bu rivâyetlerin neticesinde ulaştığı sonuç reful yedeyn'in sabit olmakla birlikte daha sonra neshedildiği düşüncesidir. Bunu destekleyen akli çıkarımı ise rükudaki reful yedeyn bir kısım alimler tarafından kabul edilirken secdedeki reful yedeynin de başka bir grup tarafından kabul edildiğidir. Fakat bu iki grup da iftitah tekbirini meşru ve zaruri görmektedir. Diğer yandan diğer tekbirleri namazın rükunlarından saymazlar.[86]

2.15. Rükuda Tatbîk[87]

Tahâvi rükuda tatbik yapıldığına dair haberleri naklettikten sonra onlara muârız olduğunu söylediği rivayetleri de nakletmiştir. Daha sonra ise ikinci rivayetlerin birinci rivayetlere göre daha sağlam olduğunu zira tevatüren geldiğini söylemiştir. Diğer yandan bu rivayetlerden ikincisinin birincisini nesh ettiğini söyleyerek bu neshe delil olan rivayetler zikretmiştir. En sonunda da teârüz eden rivayetlerdeki bir tercih metodu olarak uyguladığı kıyas yoluna başvurmuş ve ihtilaf edilen meselelerin ittifak edilen meselelere kıyas edilmesi düşüncesinden hareketle burada da müslümanların secdede kolları ayırmada veya kıyamda ayakları ayırmada ittifak etmeleri gibi namazda aslolanın azaları ayırmak olduğunu ve aynı durumun burada da daha evla olacağını ifade etmiştir.[88]

2.16. Rüku ve Secdenin En Azı

Tahâvî bu kısa bâbda rüku ve secdenin asgarisini üçer defa burada yapılan zikirler kadar olacağını göre görüşle Hanefilerin itmi'nân hasıl olacak kadar rüku ve secdede bulunma görüşüne temel teşkil eden rivayetleri değerlendirmiştir. Neticede muârız görüşün istidlâl ettiği tek rivayetin munkatı olduğunu Hanefileirn istidlâl ettiği iki rivâyetin ise onlara nisbetle çok daha güçlü olduğunu ve dolayısıyla tercihe şayan olduğunu beyan etmiştir.[89]

---

86 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/226-227.

87 Tatbîk: Rükuda ve Teşehhüd'de iki elin parmaklarını birbirine geçirerek dizlerin araya koymaya denilir. Bknz: Muhammed Ravâs Kalaci, Hamîd Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha*, (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 1988/1408), s.133.

88 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/230.

89 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/232.

2.17. Rüku ve Secdede Yapılan Zikirler

Tahâvî bu bâbda rüku ve secdede belirli bir zikrin olmadığını ya da bu zikirlerle birlikte başka duaların da yapılabileceğini ya da rükûda sadece bu zikirlerin yapılıp secdede dilenen duanın yapılabileceğini savunan görüşlerle Hanefilere ait olan rükuda "Subhâne Rabbiye'l-Azîm" ve secdede "Subhâne Rabbiye'l-A'lâ" denileceği ve bunlara ziyade yapılmayacağı görüşünü karşılaştırmış ve neticede bu iznin "Öyleyse Rabbini o yüce ismiyle tesbih et (Vâkıa, 74" ve "O en yüce olan Rabbinin ismini tesbih et (el-A'lâ, 1)" ayetleri inene kadar olduğunu, bu ayetler inince Allah Rasulü'nün sallallahu aleyhi ve sellem rüku ve secdede mezkûr zikirleri yaptığını söylemiştir.

Yine namazın her yerinde tekbir, teşehhüt gibi muayyen zikirlerin olduğunu ve bu konudaki tasarrufun mükellefe bırakılmadığına kıyasla bunun bu hususta da olduğunu ileri sürmüştür.[90] Buna göre Tahâvi'nin burada muârızların istidlâl ettiği rivayetlere verdiği birinci cevabın nesh, ikinci cevabın ise eğer tam bir teârüzün olduğu kabul edilirse nazar/kıyas olduğu ortaya çıkmış oldu.

2.18. Sabah Namazında Kunut Okumak

Kunut sözlükte dua, huşu, itaat gibi anlamlara gelir.[91] Istılahta ise kıyamda belirli bir yerde yapılan dua demektir.[92] Sabah namazında kunut meselesi de hakkında vârid olan hadislerin çokluğu ve sağlam tariklerle gelmesi sebebiyle fukaha arasında medâr-ı münakaşa olmuş bir meseledir. Hanefiler[93] büyük bir bela/musibet olmaksızın sabah namazında kunut yapılmayacağını savunurken Hanbeliler de bu konuda onlara muvafakat etmiştir. Şâfii ve Malikiler ise rükudan önce mi sonra mı olduğu konusunda ihtilaf etmekle birlikte sabah namazında kunutun sünnet olduğunu savunmuşlardır.[94] Hanefilerin buradaki temel yaklaşımı bu kunutun müslümanların başına gelen belâlar gibi belli bir zamana mahsus olduğu ve bu konuda vârid olan nassların da daha sonra neshedildiği şeklindedir.

---

90 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/235-237.

91 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, (Beyrût: Mektebet-i İlmiyye, 1979/1399), 4/111.

92 Mûsa Şahîn Lâşîn, *Fethu'l-Münim fi Şerh-i Sahîh-i Müslim*, (Dâru'ş-Şark, 2002), 3/415.

93 Ebû Yûsuf, *İhtilâfu ibn Ebî Leyla ve Ebî Hanîfe,* (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1357), s.111; eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ Ehl-i Medîne*, 1/97.

94 en-Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/504. Nevevî kitabında sabah namazında kunutu kabul edenleri ve etmeyenleri toplamış: "مذهبنا أنه يستحب القنوت فيها سواء نزلت نازلة أو لم تنزل وبها قال أكثر السلف ومن بعدهم أو كثير منهم وممن قال به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان وعلي وابن عباس والبراء بن عازب رضي الله عنهم رواه البيهقي بأسانيد صحيحة وقال به من التابعين فمن بعدهم خلائق وهو مذهب ابن أبي ليلي والحسن ابن صالح ومالك وداود وقال عبد الله بن مسعود وأصحابه وأبو حنيفة وأصحابه وسفيان الثوري وأحمد لا قنوت في الصبح"

Tahâvî adeti olduğu üzere önce kunutu kabul edenlerin dayandığı hadisleri nakletmiş daha sonra ise ibn Mes'ûd ve İbn Ömer'e dayandırdığı görüşte Hanefilerin sabah namazında kunutun varlığını kabul ettiğini fakat bunun belli amaçlarla muvakkat bir süre zarfında[95] yapıldığını daha sonra ise terkedilmek suretiyle neshedildiğini savunduğunu nakletmiştir. Daha sonra ise tek tek kunutu câiz görenlerin istidlâl ettiği rivayetlere çeşitli cevaplar vermiş ve kendilerinden kunut nakledilen sahabenin çoğunun bunu savaş gibi özel sebeplerle yaptıklarını belirtmiştir. Tahâvî yine adeti olduğu üzere bâbın sonunda sahabenin de bu konuda ihtilaf etmesini nazara vererek bu konuda da kıyas deliline başvurmuş kıyasa göre de sabah namazında kunut yapılmayacağı görüşünü savunmuştur.[96]

2.19. Secdede Önce Eller mi Yoksa Dizler mi Yere Koyulur?

Alimler namazda secdeye giderken önce ellerin de dizlerin de koyulmasının caiz olduğunu ve herhangi birinin önce yapılmasının namazı bozmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak onların ihtilaf ettiği nokta hangisinin daha faziletli olduğu konusundadır. Bir kısım alimler önce eller konulur derken Hanefilerin de içinde bulunduğu cumhur ise önce dizlerin konulacağını söylemişlerdir.[97]

Tahâvî bu konuda vârid olan rivayetlerin bir kısmını tevil etmiş daha sonra ise bu görüşü teyid maksadıyla kıyasa başvurarak nasıl ki ittifakla secdeden kalkarken önce baş sonra eller en son diz kaldırılır buna kıyasen secdeye varırken de önce diz konulur sonra eller en son baş diye görüş beyan etmiştir.[98]

2.20. Namazdaki Oturuş

Namazda makbul olan iki oturuş şekli rivâyet edilmiştir. Bunlar teverrük ve iftiraş oturuşlarıdır. Teverrük iki ayağını yana yayıp sağdan çıkararak sola doğru oturmaktır. İftiraş ise sağ ayağı parmakla kıbleye bakacak şekilde dikerek yayılmış sol ayağın üzerine oturmaktır. Hanefilere göre her iki oturuşta da erkekler iftiraş kadınlar teverrük oturuşuyla otururlar.[99] Şâfii[100] ve Hanbeliler ise birinci oturuşlarda iftiraş son oturuşta teverrük şeklinde otururlar. Malikilerin görüşünün de Şâfii

95 Mesela Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam meşhur bi'rimaûne olayından ötürü bir ay boyunca Rı'l, Usayya ve Zekvân gibi kabilelere karşı sabah namazından sonra kunut yaparak beddua etmiştir. Bknz. Müslim, Mesâcid, 308.

96 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/253.

97 Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1973), 1/11.

98 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/256.

99 El-Aynî, *el-Binâye,* 2/262.

100 En-Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/450.

mezhebine uygun olduğu söylenmiştir[101] fakat onlar teverrük oturuşunu sağ ayağı dikip sol ayağı sağa doğru uzatarak sol taraf üzerine oturmaktır.[102]

Tahâvî bu bâbda gelen rivayetlerin bir kısmını (Ebu Humeyd) senet ve tarih açısından tenkide tâbi tutup kendi görüşüne muvafık olan rivayetlere bu yönde gelenlere de cevap vermiştir. Neticede kıyasın da ulaştığı bu görüşü teyid ettiğini zira son oturuştaki ihtilafın birinci oturuştaki ittifaka hamledileceğine işaret etmiştir.[103]

2.21. Namazda Selam Vermenin Hükmü

Selam namazdan bir çıkış fiilidir. Bu fiilin hükmü ulema arasında ihtilaf sebebi olmuştur. Hanefiler selamın farz olmadığını ale's'sahîh[104] vâcip olduğunu dolayısıyla bir kimse farz miktarı kadar oturuşta bulunduktan sonra selam vermeden namazdan çıkacak olsa namazının sahih olacağını söylemişlerdir.[105] Ancak üç mezhebin de içinde bulunduğu cumhura göre ise selam namazın rükunlarından bir rükundur ve bir kimse selam vermeden namazdan çıkacak olsa namazı bâtıl olur. Şu kadar var ki bu kimseler iki selâmın mı yoksa bir selamın mı rükun olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.[106]

Tahâvî cumhurun istidlâl ettiği Hz. Ali'den gelen "namazın anahtarı abdest, ihrâmı tekvir ve ihlâli ise teslimdir[107]" şeklindeki hadisin onların anladığı manada olmayabileceğini belirtip daha sonra Hz. Ali'den böyle anlamadığına dair rivayette bulunmuş ve bazı aklî izahlar yapmıştır. Bundan sonra Hanefilerin istidlâl ettiği rivayetlere yer veren Tahâvî Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam'ın yanılma secdesi yaptığı olayda selam vermediğinin sabit olduğunu şayet farz olsaydı namazı tekrarlardı şeklinde görüş belirtip bunu destekleyen deliller getirmiş ve sonunda teşehhüd miktarı oturmanın farziyetine[108] dâir kıyas yoluyla delillendirme yapmıştır.[109]

---

101 Ondan gelen bir rivayet de her rekâtta teverrük şeklindedir.

102 Ahmet el-Muhtâr eş-Şenkîtî, *Mevâhibu'l-Celîl fi Edilleti'l-Halîl*, (Katar: İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 14), 1/186.

103 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/260.

104 Sünnet olduğuna dair de rivayetler vardır. Bknz: es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, 1/139.

105 Kâsâni, *Bedâiu's-Sanâi*, 1/194.

106 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/475-476; *el-Mevsûatü'-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, 11/314. Hanbeliler bazı namazları istisna ederek iki selamın da farz olduğunu söylemişlerdir. Diğer mezheplerde ise ilk selam rükundur ikincisi sünnettir.

107 Ebû Dâvûd, Salat, 73.

108 Zira Tahâvî'nin naklettiği üzere bazı görüş sahiplerine göre selam farz olmadığı gibi son oturuşta farz olmayıp son secde etmek yeterlidir.

109 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/275.

2.22. Vitir Namazının Rekât Sayısı

Vitir namazına dair meseleler ulemanın en çok ihtilaf ettiği konulardandır. Öyle ki bu mesele için de pek çok müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. 125 meselede Ebu Hanîfe'ye itirazlar yönelten İbn Ebi Şeybe'nin 5 meselesi yine vitirle alakalıdır. Bu ihtilaflardan biri de vitir namazının kaç rekât olduğu ve bir rekât olarak kılınıp kılınamayacağı meselesidir. Hanefiler[110] vitirin üç rekât olduğunu ve bir rekât olarak kılmanın câiz olmadığını söylerken Mâlikî[111], Şâfii[112] ve Hanbeli[113] mezheplerinin içinde bulunduğu cumhura göre ise vitir namazı en az bir rekât olarak da kılınabilir.

Tahâvi bu konuda çok uzun bir bâb koymuş ve önce vitir namazının bir rekât kılınabileceğini kabul eden cumhurun delillerini zikrederek başlamıştır. Daha sonra ise bu rivayetlerde geçen muhtelif rekâtlardaki vitir namazının hakikati nedir diye uzun rivayetlerde bulunmuş ve râvilerin Hz. Peygamberin kıldığı gece namazlarının hepsini vitir diye isimlendirdikleri sonucuna ulaşmıştır. Buna göre Hz. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem öncesinde 2 rekât namaz kılıp sonra onu tekleştirme amacıyla namaz kıldığı için buna vitir namazı denilmiştir. Yoksa bir rekât olarak kılmamıştır.

Diğer yandan Tahâvî vitirin tek selamla üç rekât olduğuna dair de rivayetler nakletmiş neticede bütün bu rivayetleri göz önüne aldığımızda Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam'ın belli bir dönem gerek vakit gerek rekât açısından ümmetini serbest bıraktığı ve istedikleri gibi vitir kıldıkları ortaya çıkmaktadır. Nitekim buna delalet eden rivayetler de zikretmiştir. Daha sonra ise ümmet Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam'dan sonra belirli bir vitir namazı üzerine icma ettiler ve herkesin istediği gibi vitir kılma durumu neshedildi.[114]

Son olarak Tahâvi yine nazar delilini isti'mal ederek vitrin üç rekât olduğunu isbata çalışmıştır. Zira vitir ya farz ya sünnettir. Eğer farz desek; biz farzlara baktığımızda bunların ya 2 ya 4 ya da 3 rekât olduğunu görüyoruz. 2 ve 4 rekat ittifakla câiz olmadığına göre demek ki vitirin de 3 rekât olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer sünnet desek o zaman da sünnetlerin farzdan bir asıllarının bulunmasından hareketle onun tek olmasından hareketle aslının yine hadislerde de geçtiği üzere akşam namazı olduğunu görüyoruz ki bu da yine onun üç rekât olduğunu ortaya koymaktadır.[115]

---

110 Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût*, (Mısır: Matbaat-ı Saâde, t.y.), 1/299.

111 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/209.

112 Şâfii, *el-Ümm*, 1/140.

113 İbn Kudâme, el-Muğnî, 1/832.

114 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/291.

115 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/292.

2.23. İstiskâ (Yağmur İsteme) Namazı

Alimler yağmur istemek amacıyla dua ve istiğfarda bulunmayı ittifakla meşru ve sünnet görmüşlerdir. Yine münferid olarak namaz kılınmasına da cevaz verirler. Medâr-ı ihtilaf nokta ise istiskâ'da cemaatle namaz kılmak var mıdır yok mudur meselesidir. Bu meselede geçmişten beri mârızları tarafından Ebu Hanîfe'ye ta'n edilen meselelerden biri olmuştur. Ebu Hanife ve ona nisbet edilen bir görüşünde Ebu Yûsuf istiskâ'da cemaatle namaz olmadığını sadece dua ve istiğfar olduğunu savunur. Bu görüş sahipleri sadece münferiden namaza cevaz verirler.[116] Malik[117], Şâfii[118], Ahmed bin Hanbel[119], bir görüşünde Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin[120] içinde bulunduğu cumhur ise istiskâ'da cemaale namazın sünnet olduğu görüşündedirler.

Tahâvî meseleyi Ebu Hanife ve Ebû Yusuf arasındaki ihtilaf üzerinden almış önce Ebû Hanife'nin görüşüne muvafık rivayetlere yer verip Ebû Yusuf'un görüşünü tercih ettiğini iş'ar eden bir menhec benimsemiştir. Daha sonra da İstiskâ ile alakalı hutbenin keyfiyyeti ve vakti, dua ederken elbisenin çevrilmesi gibi tâli meselelere temas etmiştir.[121]

2.24. Hutbe Verilirken Namaz Kılmak

Cuma hutbesi bayram namazı hutbesinin hilâfına farz olduğundan alimler bu hutbe îrad edilirken mescide giren kimsenin namaz kılıp kılamayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler[122] ile Malikiler[123] kılınamayacağı görüşündeyken Şâfiî[124] ve Hanbeliler[125] ise kılınmasının sünnet olduğunu savunurlar.

Tahâvî önce Hanefilere muhâlif görüşün bu bâbda kendisiyle istidlâl ettiği meşhur Süleyk hadisini ve çeşitli varyantlarını nakletmiş daha sonra da bu rivâyetin muhtemel manaları üzerinde durmuştur. Ona göre Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam burada Süleyk'e hutbesini kesip "kalk 2 rekât namaz kıl" demesi insanlara öğretmek maksadıyla da olabilir. Daha sonra ise hutbesine yeniden başlamıştır. Ya da

116 Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi'*,1/282.

117 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/244; Şihâbudîn Karâfî, *ez-Zehîra*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 2/432.

118 Şâfii, *el-Ümm*, 1/249

119 İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr,* 2/283.

120 Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi'*,1/282.

121 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/321.

122 Es-Serahsî, *el-Mebsût*, 2/52.

123 İbn Abdi'l-Ber, *el-Kâfî fi Fıkh-i Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, 1/196.

124 Şâfii, *el-Ümm*, 1/227.

125 Hâlit Ribât ve Seyyid İzzet İyd. *el-Câmî li-Ulûmi'l-İmâm Ahmed,* (Mısır: Dâru'l-Felâh, 2009), 6/689.

hutbesine kaldığı yerden devam etmiştir ki bu da namazda olduğu gibi ilk dönemler hutbede de konuşmanın yasaklanmadığı zaman olma ihtimali vardır. Ya da muhâlig görüşün belirttiği gibi bu namaz sünnettir ki bu da muhtemel manalardan biridir.

Tahâvi bu açıklamalardan sonra bu ihtimalleri ta'yin maksadıyla mezkûr Süleyk hadisine muhâlif olma ihtimâli olan rivayetler nakletmiş ve bu rivayetlerin Cuma namazında konuşmayı menettiğini dolayısıyla Süleyk hadisesinin bu yasaktan önce vuku bulduğunu göstermektedir. Yine cumada elbiseyi çıkarmak ittifakla mekruh iken bu hadisin bâzı tariklerinde Allah Rasulü'nün Süleyk'e elbise verilmesini emrettiğini gösteriyor ki bu da mezkûr ihtimali güçlendirmektedir.

Tahâvî bu şekildeki tevilini "işte bu, bu bâbda vârid olmuş âsârın manalarının tashih edilmesinden elde edilmiş hükümdür" şeklinde tavsif ettikten sonra kıyasın da bu görüşü desteklediğini, zira ittifakla hutbenin bundan önce camide bulunan kimseler için namazı engelleyici bir durum olması gibi sonradan mescide giren kimselere de gerekli olması gerekir. Bundan sonra ise Tahâvî ilk dönem selef alimlerinden de cuma günü imam hutbedeyken namaz kılınamayacağı görüşünde olanların bazı rivayetlerine yer vermiştir.[126]

2.25. Sabah Namazının Farzı Kılınırken Sünneti Kılmanın Hükmü

Fakihler ikâmetten sonra sünnet namazlarının kılınmayacağında ittifak etmişlerdir. Hatta bazı durumlarda farzdan geri kalmamak adına namaz dahi kısa kesilir. Hatta zahiriler hangi namaz olursa olsun ikamet getirildiğinde onun bozulup farza başlanması gerektiğini savunur.[127] Zira farz asıldır. Ancak bazı alimler sabah namazının 2 rekâtlık sünnetinin bundan müstesna olduğu görüşündedirler. Hanefiler[128] ile Mâlikiler[129] bu görüş sahiplerindendir. İmam Şâfii'nin kavl-i kadîmi de bu görüşe muvafık olmakla birlikte kavl-i cedîdinde adem-i cevâza hükmetmiştir[130] ki Ahmed bin Hanbel'in görüşü de bu doğrultudadır.[131]

Tahâvî önce muhâlif görüşün istidlâl ettiği rivayetlerle başlamış bu rivâyetlerin en güçlüsü olan "kamet getirildiğinde artık farzlar dışında başka namaz yoktur" hadisinin aslında merfu olmayıp Ebu Hureyre'nin mevkuf rivayeti olduğunu söylemiştir. Bunun merfu kabul edilse bile başka manalara gelmesinin de muhtemel olduğunu, nitekim Hanefilerin de belirttiği gibi namaz kılınan aynı mekandaki namazları yasakladığını

126 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/369.

127 İbn Hazm, *el-Muhalla,* 1/246.

128 Hasan bin Ammâr eş-Şürünbilâlî, *Meraku'l-Felâh şerhu Metn-i Nûri'l-İzâh*, (Mısır: Mektebet-i Asriyye, 2005), s.175.

129 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 1/206

130 Nevevî, *el-Mecmû',* 3/9.

131 İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 2/8.

yoksa mescidin dış tarafında cemaatten uzakta kılınacak namazları kapsamamasının da muhtemel olduğunu ifade etmiştir.

Tahâvî daha sonra bu ihtimali destekleyecek rivayetler nakletmiş bunu cerhedecek rivayetleri ise muhtemel manalara tevil etmiştir. Selef alimlerinden naklettiği görüşlerle de pek çok kimsenin e bu rivayetleri bu muhtemel mana ile anladığını göstermek istemiştir. Sonuç olarak yine adeti olduğu üzere de kıyas/nazar deliliyle de bu çıkarımını teyid etmeye çalışmıştır. Nitekim ona göre bir kimse farza yetişeceğini bilse ve sünneti evinde kılsa o an farz kılınıyor olsa da bu sünneti eda edebileceğinde ittifak vardır. Sabah namazının sünneti hakkında vârid olan nasslar göz önünde bulundurulduğunda bu faziletten geri kalmamak adına farza yetişebileceği kanaatinde olan bir kimsenin mescidin dışında bu namazı eda etmesinde de bir sorun olmaması gerekir.[132]

2.26. Sabah Namazını Kılarken Güneşin Doğması

Hanefilerin ehl-i hadis tarafından çokça tenkide uğradığı meselelerden biri de sabah namazını kılınırken güneşin doğmasıyla namazın bâtıl olacağına dair görüşleridir. Zira bu konuda vârid olan hadisler sabah ve ikindi namazlarını beraber zikrederken Hanefiler ikindi namazında güneş batsa namazın bâtıl olmayacağını kabul ettikleri halde sabah namazında bozulacağı görüşünü benimsemişlerdir.[133] İmam Mâlik[134], Şâfii[135] ve Ahmed bin Hanbel'in[136] de içinde bulunduğu cumhur ise bozulmayacağı görüşündedir.

İmam Tahâvî burada önce cumhurun kendisiyle istidlâl ettiği "kim güneş doğmadan önce bir rekâta yetişirse sabah namazına yetişmiş olur[137]" hadisini nakletmiş daha sonra ise bu hadisin manasının "İslam'a ya da buluğa yeni giren kimseler" için de muhtemel olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bu kimseler böyle bir rekâta yetişirlerse o namaza yetişmiş sayılırlar. Yine hadisin manasının cumhurun anladığı şekilde olduğu kabul edilse bile bu iznin mekruh vakitlere dair nehiyden önce olma ihtimali de vardır ki bu durumda da nesih söz konusudur.

İmam Tahâvî mezkur görüşünü destekleyici rivayetler tahriç ettikten sonra bu konuda Hanefilere yöneltilen en ciddi eleştiriye cevap vermektedir ki o da "siz madem ki bu hadisi cumhurun anladığı manada anlamıyorsunuz, o vakit neden ikindi namazı

132 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/376.

133 İbn Nuceym, *Bahru'r-Râik*, 1/264.

134 Kâdî Abdulvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî, *el-İşrâf alâ nüket-i mesâili'l-Hilâf,* (Beyrût: Dâr-ı İbn Hazm, 1999), 1/224

135 Şâfiî, *el-Ümm*, 7/191.

136 El-Makdisî, *el-Udde Şerhu'l-Umde*, 1/58.

137 Buhârî, Mevâkît, 28; Müslim, Mesâcîd, 163.

kısmıyla amel ediyorsunuz da sabah namazı kısmıyla amel etmiyorsunuz?" şeklindedir. Tahâvî bu soruya Sabah namazı ile ilgili kısmın nakledilen rivayetler ile mensuh olduğunun anlaşıldığı şeklinde cevap vermiştir. Ancak ikindi namazı ile ilgili böyle bir durum yoktur. Akli delil olarak da bayram günlerindeki orucu nazara veren Tahâvî, nasıl ki bu zamanlardaki yasak nafile ve farz oruçları kapsamaktadır aynı şekilde burada da sabah namazındaki yasağın farz ve nafilelere şamildir diyerek kıyas yapmaktadır.[138]

2.27. Sağlam Olanın Hasta Olan Kimseye İktida Etmesi

Tahâvî bu bâbda hasta olduğundan oturarak namaz kılan kimseye uyan kimselerden onlarda aynı zaruret durumu olmadığı için kıyamın farzıyetinin düşmeyeceğini ve ayakta durmalarının gerektiği görüşüne sahip olan Hanefilerin görüşüyle, onların da uydukları imam gibi oturmaları gerektiğini savunan iki görüşü karşılaştırmıştır.[139] İmam Şâfii de bu konuda Hanefi imamlara muvafakat etmiş[140] ve bu meseleyi detaylı bir şekilde er-Risâle adlı kitabında ele almıştır.[141]

Tahâvî bu konudaki asıl ihtilafın Hz. Peygamber'in aleyhissalatu vesselam fiili uygulamasından kaynaklanmasından dolayı bu konuda gelen rivayetleri nakledip manaları üzerinde durmuştur. Zira Hz. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem ahir ömründe namaz kıldıramayacak durumda olunca Hz. Ebu Bekir'e namaz kıldırmasını emretmiş sonra bir hafiflik hissedince iki sahabenin kolunda mescide çıkmış ve Hz. Ebu Bekir'e devam et diye işaret ederek onun soluna oturmuştur. Hz. Ebu Bekir ise namazı Ona bırakmış ve Ona iktida etmiştir. Hadisin zahiri manasına itiraz edenler imamın Hz. Ebu Bekir olarak devam ettiğine dair rivayetler zikretmişlerdir ki Tahâvî de bu itirazlara cevap vermiştir. Neticede ortaya çıkan durumun Allah Rasulü'nün kavli sünnetlerinden sonra ortaya çıkan ve bu kavli sünnetini nefyeden fiili sünnetinin olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bir nesh durumundan bahsettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Şâfii de bunun bir nesh olduğunu açıkça belirtmiştir.[142]

Öte yandan aynı mukim olan bir kimsenin misafir olan imama uyarken kalan yükümlülüğünün düşmeyip imamın selamından sonra tamamlamasının gerekliliğine kıyasla burada da durumun böyle olduğunu zira imamda olan durumun muktedîde olmadığını söyleyerek kıyas/nazar yoluyla da meseleyi desteklemeye çalışmıştır.[143]

---

138 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/402.

139 Serahsi, *el-Mebsût*, 1/213.

140 İmam Tahâvî'nin de belirttiği gibi yalnız İmam Muhammed bu konuda İmam Malik ve Ahmed Bin Hanbel gibi düşünmekte ve böyle bir imama uymanın caiz olmadığını söylemektedir.

141 Eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (Mısır: Mustafa Bâbi'l-Halebî, 1938/1357), s.251.

142 Şâfiî, *er-Risâle*, 254.

143 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/406.

2.28. Müfterizin (Farz Kılanın) Müteneffile (Nafile Kılana) İktidâsı

Mezhepler arasında medâr-ı ihtilaf olan ve eserini hâlihazırda içtimai hayatımızda da gördüğümüz[144] ihtilaflardan biri de farz kılacak kimsenin nafile kılan imama uyması meselesidir. Hanefiler[145] buna mutlak olarak cevaz vermezken Şâfiilerin de içinde bulunduğu bazı alimler ise her şekline cevaz vermektedir.[146]

Tahâvî bâba önce cevaz verenlerin temessük ettiği en güçlü delil olan Muaz hadisiyle başlamıştır. Hz. Muâz Allah Rasulü sallallahu aleyhi ve sellem ile beraber yatsı namazını kıldıktan sonra kavminin yanına dönünce onlara yatsı namazını kıldırırdı. Hanefiler ve beraberindekiler bu hadiste Hz. Muaz'ın kavmine hangi namazı kıldırdığına dair bir ifadenin bulunmadığı şeklinde itiraz ettiler. Yine hadise dair itirazlardan biri de burada Hz. Muaz'ın yaptığı işin Allah Rasulü'ne sunulup onun onayının alınmamış olmasıdır.[147] Tahâvi bu konuda Hz. Ömer döneminde yaşanan bir hadiseyi zikretmiş, Hz. Ömer "Allah Rasulü döneminde böyle böyle yapardık fakat o bize bir şey demedi" diyen kimseye "peki Ona haber verdiniz mi?" diye sormuş, olumsuz yanıt alınca da bunu delil olarak kabul etmemiştir. Demek mücerred adem-i inkar ve itiraz delil değildir.

Diğer yandan Tahâvî Allah Rasulü'nin sallallahu aleyhi ve sellem İslam'ın ilk dönemlerinde bu konuda bir esneklik tanıdığını, daha sonra ise bunu nehyettiğini, Hz. Muaz'ın fiilinin de bu nehiyden önce olabileceğini ve dolayısıyla mensuh olduğunu ifade etmiştir. Yine nazar/kıyas deliliyle de meseleyi delillendirmeye çalışmış imamın namazı ancak ona uyanla aynı ya da nafile kılanın farz kılana uyması gibi ondan daha şümullü olduğu vakit gerisindekilere de kâfi gelebileceğini söylemiştir.[148]

2.29. Sehiv Secdesi Yapmadan Önce Konuşmak

Sehiv secdesinin meşruiyeti konusunda ittifak eden alimler onun keyfiyeti, hükmü ve bazı şartlarında ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler[149] mutlak manada sehiv secdesi yapmadan önce konuşan kimsenin namazının bozulacağını ve artık sehiv

144 Ürdün'de yaşadığımız süreçte çokça başımıza gelen olay imamın bazen bir namazı sonradan gelen ve cemaat yapan kimselere birkaç defa kıldırması meselesiydi. Hanefi mezhebinde bunun caiz sayılmaması bu konuda bir sorun teşkil ettiği için bu meseleyi hep araştırırdık.

145 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/828.

146 Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/271.

147 Bu itiraza cevap olarak muârızların öne sürdüğü delil Hz. Muaz'ın yaptığına karşı bir itiraz ve inkar da vâki olmamıştır.

148 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/409.

149 Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl,* 1/145.

secdesi yapamayacağını savunurken bir görüşünde Malik[150], Şâfiî[151] ve Ahmed bin Hanbel'in[152] içinde bulunduğu cumhur ise unutarak konuşan kimsenin namazının fâsid olmayacağını ve namazı ikmal edip sehiv secdesi yapabileceğini söylemişlerdir.

Tahâvi bâbın basında cumhurun bu konuda istidlâl ettiği en güçlü delil olan Zülyedeyn hadisini nakletmiştir. Cumhurun vech-i istidlâlinin hülasasına gelince Zülyedeyn ile Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam arasında ve daha sonra te'kid maksadıyla ashabı arasında da bir konuşma cereyan ettiği halde Allah Rasûlü sallallahu aleyhi ve sellem namaza devam etmiş ve eksik rekâtı tamamlayarak sehiv secdesi yapmıştır ki bu da bir kimsenin unutarak namazda konuşmasının namazını bozmayacağına delildir.

Tahâvi Hanefilerin hadise yaklaşımını nesh hükmü ile açıklamaktadır. Bu görüşü destekleyen rivayetler nakleden Tahâvî İslam'ın ilk dönemlerinde namazda konuşmanın serbest olmasından hareketle bu tarz olaylar normal görülüyordu. Ancak daha sonra namazda konuşmak yasaklandı. Nitekim benzer bir hadise başına gelen Hz. Ömer'in namazı tekrar kıldırdığı halde kimsenin ona itiraz etmemesi de bu çıkarımı güçlendiren delillerdendir.

Tahâvi son olarak teârüz ihtimali bulunan rivayetlerdeki temel menheci olduğu üzere kıyas/nazar deliline de başvurmuş ve bir ibadete engel olan bir fiilin bilerek ya da unutarak yapılmasının ameli bozulması anlamında bir etkisi olmayacağını, ikisinin de ameli bozucu bir iş göreceklerini söylemiş ve bu konuda bilerek ya da unutarak hacda veya umrede cima yapma örneğini vermiştir ki her iki durumda da amelin fâsid olduğu kabul edilmiştir.[153]

150 İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1287), 1/365-366. İbn Abdilber bu meselede İmam Malik ve ashabının görüşleri arasında ızdırap ve ihtilaf vardır.

151 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/147.

152 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/4-5.

153 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* 1/451.

SONUÇ

Araştırmacı çalışmasında aşağıdaki sonuçlara ulaşmıştır. Bu sonuçları önce bir tablo şeklinde toplu olarak gösterip daha sonra maddeler şeklinde değerlendireceğiz.

	MESELELER	TAHÂVÎ'NİN MENHECİ
1.1	Ezan Lafızlarının Keyfiyeti	Rivayetlerin Teârüzü Dolayısıyla KIYAS
1.2	Ezanda Tercî	Rivayetlerin Teârüzü Dolayısıyla TEVİL ve KIYAS
2	Kamet Lafızlarının Keyfiyeti	Rivayetlerin Teârüzü Dolayısıyla TERCİH ve KIYAS
3	Sabah Namazında "es-Salâtu Hayrun mine'n-Nevm" Demek	Başka Rivayette Gelen Ziyadenin Makbul Olması
4	Vaktinden Önce Ezan	Rivayetler Muhtemel Olduğundan TEVİL ve KIYAS
5	Ezanla Kameti Aynı Kişinin Okumasının Şart Olması	Rivayetlerin Teârüzü Dolayısıyla KIYAS
6	Ezanın Lafızlarının Tekrarı	Rivayetlerin Teârüzünden TEVİL ve TERCİH
7	İkindinin Son Vakti	Rivayetlerin Teârüzünden TEVİL, KIYAS, NESH
8	Namazın Cem'i	Rivayetlerin Teârüzünden TEVİL ve KIYAS
9	Namazların Efdal Vakti	Rivayetlerin Teârüzünden TEVİL, NESH, TAD'ÎF
10	İftitah Tekbirinde Ellerin Kaldırılacağı Yer	Rivayetlerin Teârüzü Dolayısıyla TE-VİL
11	Namazda Besmele Okumak	SENED açısından TENKİD
12.1	Namazda Fâtiha Okumak	TEVİL ve Tearüz Eden Rivayetlerde KIYAS
12.2	İmam'ın Arkasında Kıraat	İCMA ve NAZAR/KIYAS

13	Ref'ul-Yedeyn Meselesi	TEVİL, NESH ve NAZAR/KIYAS
14	Rüku Yaparken Tatbîk	NESH ve NAZAR/KIYAS
15	Rüku ve Secdede Dua	NESH ve NAZAR/KIYAS
16	Sabah Namazında Kunut	NESH ve NAZAR/KIYAS
17	Secdede Elleri Önce Koymak	TEVİL ve KIYAS/NAZAR
18	Namazda Oturuş Şekli	SENED açısından TENKİD ve KIYAS
19	Selam Vermenin Hükmü	TEVİL ve KIYAS/NAZAR
20	Vitir Namazı Kaç Rekât?	TEVİL, İCMA, NESH ve KIYAS/NAZAR
21	İstiskâ'da Namaz	Mezheb İçi İhtilafta TERCİH
22	Hutbe Anında Namaz	TEVİL ve KIYAS/NAZAR
23	Farz Kılınırken Sünnet Kılmak	TEVİL ve KIYAS/NAZAR
24	Sabah Namazında Vakit Çıksa	TEVİL, NESH ve KIYAS/NAZAR
25	Sağlıklının Hastaya İktidâsı	NESH ve KIYAS/NAZAR
26	Farz Kılanın Nâfile Namaz Kılana Uyması	TEVİL, NESH ve KIYAS/NAZAR
27	Sehiv Secdesinden Önce Konuşmak	NESH ve KIYAS/NAZAR

1. İmam Tahâvî İslam tarihi içerisinde özellikle Hanefi literatürü açısından çok önemli bir iz bırakmış bir alimdir.

2. Tahâvî mezheplerden bağımsız olarak Aynî'nin de işaret ettiği gibi bir hadisle nasıl teâmül edilir ve ondan nasıl hüküm çıkarılır ve hangi metodlar uygulanır bunu uygulamalı olarak göstermiştir ki içtihad melekesinin gelişmesi adına böyle kitapların ne derece katkı sağlayacağı ehline malumdur. Bu yüzdendir ki Aynî'nin hocası da onun Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr isimli eseri için özel bir ders kürsüsü koymuş ve buraya imam Aynî'yi atayarak bu kitabı uzun yıllar talebe-i ulûma tedris etmesini sağlamıştır.[154]

3. Tahâvî özellikle Hanefilere hadislerle olan teâmüllerinde yapılan eleştiri ve itirazlara cevap veren ulemanın en temel kaynaklarından biridir. Bunun en güzel ifadesi hadislere yapılan şerhlerde Tahâvî'ye yapılan atıflarda gözükmektedir. Tahâvî'den sonra gelen Hanefi alimleri kendilerine yöneltilen meselelere verdikleri cevaplarda gerek hadislerin kaynağı anlamında gerek yorum ve tevilleri anlamında Tehâvî'yi ana kaynaklarından biri görmüşlerdir ve bundan dolayı çokça ona ve kitaplarına atıf yapmışlardır. Daha önce Buhâri ve Tirmizî'ye dair şerhlerde bu atıflardan bah-

154 Kevserî, el-Hâvî, 31-32.

setmiştik. Yine mesela Hint alt kıtası Hanefi alimlerinden Leknevî muvatta kitabına yazdığı şerhinde Tahâvî'nin ismine 217 defa atıfta bulunmuştur. Ancak Hanefî olmayan alimlerin şerhlerinde ise yine ismi mezkûr olmakla birlikte sayı olarak çok daha azdır. Mesela Nevevî'nin Müslim şerhinde sadece 23 defa ismi zikredilmiştir. Ancak bu sayı Hanefi alimlerinin yazdığı Fethu'l-Mülhim gibi şerhlerde bu sayının onlarca katına çıkmaktadır.[155] Bu da Tahâvî'nin hadisleri tenkid menhecinin sonraki dönem Hanefi alimlerince nasıl benimsendiğini ortaya koyan önemli bir ölçüttür.

4. Tahâvî'nin kitabındaki menhecine gelince, onun her meselede uyguladığı ilk menhec nasslar arasındaki teârüzün tespitidir. Çoğunlukla bizim tevil diye isimlendirdiğimiz nassları cemetme yoluna gitmiştir ki usulcülerin cumhurunun zâhiren teârüz eden nasslardaki menhecî de budur. Bazı araştırmacılar Tahâvî'nin bu menhecinin Hanefi mezhebinin usul kitaplarında zikredilen menhecinden farklı olduğunu ve doğrusunun da bu olduğunu iddia etmiştir. Aslında bu itirazın cevabını da yine araştırmacı hocamız kendisi sonrasında vermiştir ancak bu cevap baştaki çıkarımının hatalı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.[156]

Hanefilerin sırasıyla nesh, tercih, cem ve tevfik, tevakkuf/tesâkut menheci Hanefi usulcülerin üzerine ittifak ettikleri menheçleridir.[157] Fakat hocamızın da ifade ettiği gibi bu menhec usul kitaplarında tafsili zikredilen şartların tahakkuk ettiği durumda meydana gelen teârüzdeki usuldür. Ancak cem ve tevfik cumhurun da benimsediği gibi belki hiç teârüzü ispat etmeden benimsenen bir yöntem. O yüzden Hanefi alimlerinin de ki Tahâvî de onlardan biridir mezkûr usûlî menheclerine rağmen cem ve tevfik yöntemini çokça kullandıklarını görüyoruz. Zira en baştan bu şekilde bir teârüzün olmayabileceği ihtimalini nazara almış oluyorlar.

5. Yine tabloda görüldüğü üzere Tahâvî hemen her meselede nazar diye isimlendirdiği akli çıkarım ya da kıyas yoluna çokça başvurmuştur. Bazı araştırmacılar nazar delilinin kıyastan daha genel olduğunu söylese de ele aldığımız meselelerde görüldüğü üzere Tahâvî hep bir kıyas mantığıyla bu yöntemi kullanmıştır.[158]

Tahâvî kıyası bir tercih metodu olarak kullanmıştır. Mesela sabah namazının kılınacağı efdal vakti ele aldığı bâbda kıyasa başvurmamış zira iki tarafın rivayetleriyle birlikte amel edecek bir görüş benimsemiştir. Ancak eğer bir bâbda bir ihtimale nazaran nassların teârüzü söz konusu ise velev ki kendi indinde öyle olmasın bu iki ihtimalden hangisi tercihe şayandır kâbilinden bu yola başvurmuştur. O yüzden

155 Maalesef Fethu'l-Mülhim gibi hakkında Kevserî'nin methetmek için makale yazdığı bir kitap Şâmile programında ya da ulaşabildiğim hadis şerhi programlarında bulunmuyor.

156 Ayhan Tekineş, "*Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilâfı Çözümleme Yöntemi*", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi, (Mart 2001), s. 200.

157 İbn Emîri'l-Hac, *et-Takrîr ve't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh*, (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1996), 3/30.

158 Ayhan Tekineş, "*Tahâvî'nin Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler*", Divan Dergisi, (Ocak 2002), s. 174.

bunu bazı araştırmacıların çok zayıf ve tekellüfü deliller kabilinden tavsif etmesi yerinde bir çıkarım olmayacaktır. Zira bu delilin serdedilmesinde en baştan böyle bir amaç olmadığı ortadadır.

Tahâvî bu delili kullanırken kıyas ettiği meselenin hakkında icma edilmiş ya da ulemanın ittifakına mazhar olmuş meseleler misüllü güçlü bir mesele olmasına önem vermiştir. Zira Tahâvî'ye göre nazarın bir çözüm yolu olması ihtilaf edilen meselelerin ittifak edilen meselelere atfedilmesiyle mümkün olabilir.

6. Tabloya baktığımızda dikkatimizi çeken şeylerden biri de Tahâvî'nin çok az meselede de olsa kendi istidlâl ettiği görüşlere muârız olan rivayetleri hadis ilmi açısından tenkide tabi tuttuğu da görülmektedir ki bunları kısaca tenkid diye isimlendirdik. Zira Tahâvî genellikle rivayetleri sıhhat ve zaaf açısından daha çok mana açısından incelemektedir. Zira hadislerin tashih ve tad'îfi içtihâdi bir durumdur ve bir müçtehidin bir râvi için zaafa hükmetmesi diğerini bağlamayacaktır. O yüzden bu yola çok az süluk ettiği görülmektedir.

7. Tahâvî'nin nesh ile ilgili tercihlerine baktığımızda onun nesh dediği meselelerde gerçekten usulcüler indinde ma'ruf olan neshi mi kastettiği yoksa kendine has bir uslubunun yansıması şeklinde mi olduğunu irdelemek doğru sonuçlara ulaşma anlamında önemli bir etkendir. Zira daha önce de değindiğimiz gibi onun medâr-ı tenkid olan menheclerinden biri de neshi çok isti'mal etmesi deniliyordu. Bu hususu araştırdığımızda meşhur Hanefi alimi Keşmirî'nin bir ifadesine rastlıyoruz. Keşmiri Tahâvî'nin nesh kullanımının bir tür efdal-mefdûl ya da güçlü-zayıf arasında tercih mahiyetinde olduğunu yoksa hakiki nesh olmadığını söylemektedir.[159]

Zira usulcüler nesh sübutu için şer'i bir nassın varlığı, sahabe tarafından serahaten söylenmesi, tarihin bilinmesi gibi keskin kurallar benimsemişler içtihadın burada bir dahlinin olmadığını açıkça beyan etmişlerdir. Fakat uygulamaya baktığımızda ulemanın özellikle teârüz eden nasslarda neshi çokça isti'mal ettiklerini görüyoruz. Onların bu şekildeki isti'mali Tahâvî de olduğu gibi kesin bir yargı olmaktan ziyade Keşmirî'nin de isabetle ifade ettiği gibi pek çok tercih sebebi arasında o tercihi güçlendirici başka bir ihtimal kabilinden serdettikleri bir ihtimalin nazara verilmesi şeklindedir.

Tahâvî'nin ele aldığı meselelere baktığımızda tabloda görüldüğü üzere neshi belirgin bir kullanımı söz konusudur. Neshe hükmettiği meseleleri incelediğimizde de Keşmirî'nin işaret ettiği doğrultuda bir nesh anlayının daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Zira eğer nesh usulcülerin anladığı şekliyle müteâref olan bir nesh olmuş olsaydı onun peşine ondan çok daha zayıf tevil ve yöntemlerle meselenin ispatına kalkışmazdı. Ama neshi zikrettiği çok yerde tekrar nazar/kıyas deliline başvurduğu görülmektedir.

159 Enver Şâh el-Keşmirî, *el-Urfu'ş-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî,* (Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî), 1/263.

KAYNAKÇA

AYDINLI, Abdullah, "*Muhtelifu'l-Hadîs*", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, c. XXXI ss. 74-77.

AHMED B. HANBEL, Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani; *el-Müsned,* Şuayb el-Arnaud (thk.), 50 cilt, Beyrut: Dâr-u Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, 2011.

İBN ABDİLBER, *el-Kâfî fi fıkhi Ehl-i Medîne*, Thk. Muhammed Uheyd el- Muritânî, Riyâd, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, 1980.

İBN ABDİLBER, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, Thk. Muhammed Abdulkerîm el-Bekrî ve Mustafa bin Ahmed el-Ulvî, Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1287.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn, *Reddü'l-Muhtâr ala Dürri'l-Muhtâr,* Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1992.

İBN ÂŞÛR, Tâhir, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Thk: Muhammed el-Habîb el-Hoca, Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûn, 2004.

EL-BAĞDÂDÎ EL-MÂLİKÎ, Kâdî Abdulvehhâb, *el-İşrâf alâ nüket-i mesâili'l-Hilâf,* Thk. El-Habîb bin Tâhîr, Beyrût: Dâr-ı İbn Hazm, 1999.

EL-AYNÎ, Bedrüddin, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

EL-AYNÎ, Bedrüddin, *Nuhebu'l-Fiker,* Thk. Ebû Temîm Yâsir bin İbrâhîm, Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2008/1429

BUHARÎ, Muhammed b. İsmail; *es-Sahih*, 4 cilt, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.

EL-CESSÂS, Ebu Bekir, *İhtisâru İhtilâfi'l-Ulemâ*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1417.

ED-DİMYÂTÎ, *İâdetü't-Tâlibîn ala Elfâz-i Fethi'l-Muîn*, Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1997.

DUSÛKÎ, *Hâşyetü Dusûkî ala şerhi'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.

EBU DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî; *es-Sünen maa Maâlimi's-Sünene li'l-Hattâbî*, İzzet Ubeyd ed- Daas ve adil es-Seyyid (thk.), 5 cilt, Beyrut: Daru'l-Hadîs, 1969.

EBÛ YÛSUF, *İhtilâfu ibn Ebî Leyla ve Ebî Hanîfe,* Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1357.

İBN EMÎRİ'L-HAC, *et-Takrîr ve't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh*, Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1996.

İBNÜ'L-ESÎR, *en-Nihâye*, Thk. Tâhir Ahmed Zâvî ve Mahmûd Muhammed Tanâhî, Beyrût: Mektebet-i İlmiyye, 1979/1399.

EL-ĞAZÂLÎ, Ebu'l-Hamîd, *el-Vasît*, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417.

EL-HANBELÎ, İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Minîr*, Thk. Muhammed Zuheyli ve Nezih Hammad, Mektebe-i Ubeykân, 199.

İBN HAZM, *el-Muhallla,* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.).

İBN HALDÛN, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, 256.

İLTAŞ, Davut, "Tahâvî", Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), c.XXXIX, ss. 385-388.

KALACİ, Muhammed Ravâs, Hamîd Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha*, Ammân: Dâru'n-Nefâis, 1988/1408.

KARÂFÎ, Şihâbudîn, *ez-Zehîra*, Thk. Muhammed Hacî ve Muhammed Ebu Habze, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

EL-KÂSÂNİ, Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâi', Mısır: Matbaat-i Şeriketi'l- Matbuâti'l-İlmiyye ve Matbaatü'l-Cemâliyye, 1327.

EL-KEŞMİRÎ, Enver Şâh, *el-Urfu'ş-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî,* Thk. Mahmud Ahmed Şakir, Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

KEŞMİRÎ, *Feyzu'l-Bârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005/1426), 3/341.

EL-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, *El-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebu Ca'fer et-Tahâvî*, Mısır Matbaat-i Enver, 1368.

Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk fi'r-Reddi ala Kitâb-ı "Nizâmi'-Talâk"ellezi Esdarahu el-Üstâz Ahmed Şâkir,* Thk. Hamza el-Bekrî, Ammân: Dâru'l-Feth, 2022/1443.

İBN KUDÂME, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.

İBN KUDÂME, Muvaffikuddin, *el-Muğnî*, Mısır: Mektebet-i Kâhire, 1968.

EL-KUDÛRÎ, Ebu'l-Hüseyin, *et-Tercrîd*, Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006/1427.

LÂŞÎN, Mûsa Şahîn, *Fethu'l-Münim fi Şerh-i Sahîh-i Müslim*, Dâru'ş-Şark, 2002.

EL-MAKDİSİ, Bahâuddin, *el-Udde Şerhu'l-Umde*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

İBNÜ'L-MÜNZİR, Ebu Bekir, *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulema*, Thk. Ahmed el-Ansârî Ebu Hamâd, el-İmârât: Mektebet-i Mekke's-Sekafiyye, 1425/2004.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-ul Müslim,* Muhammed Fuad Abdulbaki (thk.), Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1956.

ET-TÛFÎ, Necmeddin, *Şerh-i Muhtasari'r-Ravza*, Thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987/1407.

EN-NEVEVÎ, Muhyiddin, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Kahire: İdâretü't-Tıbâti'l-Münîra, 1344-1347.

İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-Râik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.

RİBÂT, Hâlit ve Seyyid İzzet İyd. *el-Câmî li-Ulûmi'l-İmâm Ahmed,* Mısır: Dâru'l-Felâh, 2009.

İBN RÜŞD, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, Mısır: Mustafa bâbi'l-Halebî, 1975.

SA'Dİ, Ebu Ceyb, *el-Kâmûs el-Fıkhî*, Dımeşk: 1408/1988.

SADRUŞŞERÎA, *Şerhu'l-Vikâye*, Ammân: Dâru'l-Verâk, 2006.

ES-SAHNÛN, Abdusselam, *El-Müdevvenetü'l-Kübra*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994

ES-SEMERKANDÎ, Alaaddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1414.

SERAHSÎ, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, Mısır: Matbaat-ı Saâde, t.y.

ŞÂFİÎ, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

ŞÂFİÎ, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: Mustafa Bâbi'l-Halebî, 1938/1357

EŞ-ŞENKÎTÎ, Ahmet el-Muhtâr, *Mevâhibu'l-Celîl fi Edilleti'l-Halîl*, Katar: İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1403-1407.

EŞ-ŞEYBÂNÎ, Muhammed, *el-Hücce alâ Ehl-i Medîne*, Thk. Ebu'l-Vefa el-Afğânî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.

EŞ-ŞEYBÂNÎ, Muhammed, *Kitâbu'l-Âsâr,* Thk. Ebu'l-Vefa el-Afğânî, Haydarâbâd, Lecnet-i İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, t.y.

EŞ-ŞEYBÂNÎ, Muhammed *Kitâbu'l-Asl*, Thk. Ebu'l-Vefa el-Afğânî, Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1973.

EŞ-ŞÜRÜNBİLÂLÎ, Hasan bin Ammâr, *Meraku'l-Felâh şerhu Metn-i Nûri'l-İzâh*, Mısır: Mektebet-i Asriyye, 2005.

ET-TAHÂVÎ, Ebu Ca'fer, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* Medine: Âlemü'l-Kütüb, 1994/1414.

ET-TAHÂVÎ, Ebu Ca'fer, *Şerhu'l-Meani'l-Asar-Hadislerle İslâm Fıkhı*, Beşir Eryarsoy (çev.), 6 cilt, İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2009.

ET-TAHÂVÎ, Ebu Ca'fer, *İhtilâfu'l-Ulemâ,* Thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Mısır: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.

TEKİNEŞ, Ayhan, "*Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilâfı Çözümleme Yöntemi*", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi, (Mart 2001).

TEKİNEŞ, Ayhan, "*Tahâvî'nin Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler*", Divan Dergisi, 161-184, (Ocak 2002).

ET-TÛFÎ, Necmeddin, *Şerh-i Muhtasari'r-Ravza*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987/1407.

EZ-ZERKEŞÎ, Bedreddin, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kütübî, 1994/1414.

EZ-ZEYLAÎ, Osman bin Ali, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik mea Haşiyeti'ş-Şelebî*, Kahire: eşMatbaatü'-Kübra'l-Emîriyye, 1314.