

# **TAHÂVÎ'NİN USÛL ANLAYIŞI**

**Fatma HAZAR**

**(Doktora Tezi)**

**Eskişehir, 2020**

# **TAHÂVÎ'NİN USÛL ANLAYIŞI**

**Fatma HAZAR**

**T.C.**

**Eskişehir Osmangazi Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

**DOKTORA TEZİ**

**Eskişehir, 2020**

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Fatma HAZAR tarafından hazırlanan TAHÂVÎ'NİN USÛL ANLAYIŞI başlıklı bu çalışma (20/11/2020) tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Dalında DOKTORA TEZİ tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Danışman)

Üye Prof. Dr. Ferit USLU

Üye Prof. Dr. Adnan KOŞUM

Üye Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ

Üye Doç. Dr. Abdullah ACAR

ONAY

Prof. Dr. Mesut ERŐAN

Enstitü Müdürü

.././...



## **ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ**

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

**FATMA HAZAR**



## ÖZET

### TAHÂVÎ'NİN USÛL ANLAYIŞI

HAZAR, Fatma

DOKTORA TEZİ-2020

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

**DANIŞMAN: Prof. Dr. MUSTAFA YILDIRIM**

Bu çalışma, Tahâvî'nin usûl anlayışını konu edinmektedir. Teşekkül devrindeki usûl-i fıkıh hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başında yaşamış olan Tahâvî'nin usûl-i fıkıh görüşleri, bu dönemi aydınlatmak açısından, İslam hukuk tarihi bağlamında da önemlidir.

Birinci bölümde Tahâvî'nin lafızlara ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. *Âmm-hâs, zâhir-bâtın, emir-nehîy, muhkem-müteşâbih, nâsîh-mensûh* gibi temel lafız çeşitlerini ele alan Tahâvî'nin kendi yaşadığı dönemdeki tartışma ve konularla yetindiği görülmektedir. İkinci bölümde Tahâvî'nin değindiği şer'î deliller sırasıyla ele alınmıştır. *Kur'an, Sünnet, sahabe kavli, icmâ, kıyas, nazar, istihsân, istishâb, örf* delilleri incelenmiştir. Tahâvî'de lafızlar konusunda olduğu gibi, şer'î delillerde de kavramlaşma öncesinin özellikleri görülmektedir. Usûl-i fikhin teşekkül dönemi olması, tüm kavram ve terimlerin bulunmamasının ya da bu kavramların bildiğimiz anlamda kullanılmamasının sebebidir. Bu dönemde yer verilen kavramlarda tam bir terimleşme söz konusu değildir. Kavramlar yarı teknik anlamda kullanılmış, bugün bildiğimiz şekliyle ıstılâhî anlamlarına henüz ulaşmamıştır.

Tezin sonuç bölümünde Tahâvî'nin Hanefî usûlündeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yaşadığı dönemde usûl-i fıkıh ile fûru-i fıkıh içiçe olan Tahâvî'nin usûl-i fıkıh dair müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak onun, Hanefî fıkıh usûlü birikiminin sonraki döneme taşınmasında ve kavram ve konuların sistematize edilmesinde önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Tahâvî, usûl-i fıkıh, Hanefî usûlü, nazar, hadis.*

**ABSTRACT**  
**ṬAḤĀWĪ'S LEGAL THEORY**

**HAZAR, Fatma**

**PhD. DISSERTATION-2020**

**Department of Basic Islamic Sciences**

**Supervisor: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM**

This study focuses on Ṭaḥāwī's legal theory. We do not have enough information about the *uṣūl al-fiqh* in the formative period. Ṭaḥāwī, who lived at the end of the third century and the beginning of the fourth century, is also important in the context of Islamic legal history in terms of illuminating this period.

In the first part, Ṭaḥāwī 's views on *ālfāz* are discussed. Referring to the basic types of *ālfāz* such as *'āmm-khāṣṣ*, *zāhir:bāṭin*, *amr-nahy*, *muḥkam-mutashābih*, *nāsikh-mensūkh*, it is seen that Ṭaḥāwī was satisfied with the discussions and issues in his own time. In the second part, the legal sources mentioned by Tahāwī are discussed respectively. The evidences of the *Qur'ān*, *Sunnah*, *companions*, *ijma (consensus)*, *qiyās*, *nazar*, *istiḥsān*, *istishāb* and *customs* were examined. In Ṭaḥāwī, the features of preconceptualism can be seen in sharia evidence as well as in *ālfāz*. The fact that the *uṣūl al-fiqh* is a period of formation is the reason why all concepts and terms do not exist or these concepts are not used in the sense we know. There is no exact terminology in the concepts included in this period. The concepts are used in a semi-technical sense, and have not reached their terminological meanings as we know them today.

In the conclusion part of the thesis, the place of Ṭaḥāwī in Ḥanafī methodology has been tried to be revealed. Ṭaḥāwī, who was intertwined with *uṣūl al-fiqh* and *furū al-fiqh* during his lifetime, does not have an independent work on *uṣūl al-fiqh*. However, it is seen that he played an important role in transferring the Ḥanafī fiqh methodology to the next period and in systematizing the concepts and issues.

**Keywords:** Ṭaḥāwī, *Islamic legal theory*, *Ḥanafī's legal theory*, *nazar*, *ḥadīth*.



## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>xi</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>I. Tezin Konusu ve Sınırlandırılması</b> .....	<b>1</b>
<b>II. Tezin Amacı</b> .....	<b>2</b>
<b>III. İçerik ve Yöntem</b> .....	<b>3</b>
<b>IV. Konunun Sunumu</b> .....	<b>5</b>
<b>V. Kaynakların Değerlendirilmesi</b> .....	<b>6</b>
<b>VI. Tahâvî'nin Hayatı ve Eserleri</b> .....	<b>7</b>
Mısır Bölgesinin Siyâsi ve İlmî Yapısı .....	7
Tahâvî'nin Hayatı.....	10
Tahâvî'nin Eserleri.....	17
<b>VII. Tahâvî Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar</b> .....	<b>34</b>
<b>VIII. Tahâvî Öncesi Usûl-i Fıkıh</b> .....	<b>36</b>
<b>IX. Tahâvî'nin Yaşadığı Asırda Usûl-i Fıkıh</b> .....	<b>37</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>46</b>
<b>LAFZIN DELÂLETLERİ</b> .....	<b>46</b>
<b>1.1. Lafızlar</b> .....	<b>47</b>
1.1.1. Hâs .....	47
1.1.2. Âmm .....	61
1.1.3. Lafzın Delâletinin Açıklık-Kapalılığı Bakımından Lafızlar .....	70
1.1.4. Kullanıldığı Mana Bakımından Lafızlar .....	82
1.1.5. Bazı Lafız Türleri.....	88
1.1.6. Kıraat Farklılıklarının Hükme Etkisi .....	94
<b>1.2. Beyan</b> .....	<b>96</b>

1.2.1. Nâsîh ve Mensûh .....	96
1.2.2. Neshin Mâhiyeti .....	100
1.2.3. Hüküm-Tilâvet İlişkisi Açısından Nesih Türleri.....	101
1.2.4. Nâsîh-Mensûhun Türü Açısından Nesih Çeşitleri .....	106
<b>1.3. Tevkîfî Hüküm .....</b>	<b>120</b>
<b>1.4. Tahâvî'ye Göre Hükümün Kısımları .....</b>	<b>121</b>
1.4.1. Farz / Vâcip .....	121
1.4.2. Nedb .....	124
1.4.3. Müstehâb .....	125
1.4.4. Kerâhe .....	127
1.4.5. İbâha .....	129
<b>1.5. Hükümle İlgili Diğer Kavramlar .....</b>	<b>133</b>
1.5.1. Bedel .....	133
1.5.2. İhtiyat .....	134
1.5.3. Ruhsat.....	135
<b>Genel Değerlendirme .....</b>	<b>138</b>
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>140</b>
<b>TAHÂVÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA DELİLLER .....</b>	<b>140</b>
<b>2.1. ASLÎ DELİLLER.....</b>	<b>141</b>
2.1.1. Kur'an .....	141
2.1.2. Sünnet .....	145
2.1.3. İcmâ' .....	184
2.1.4. Kıyas .....	197
2.1.5. Diğer Akıl Yürütme Metodları.....	213
<b>2.2. FER'Î DELİLLER .....</b>	<b>215</b>
2.2.1. Sahâbe Kavli / Uygulaması .....	215
2.2.2. İstihsân .....	233
2.2.3. İstishâb .....	239
2.2.4. Örf .....	242
2.2.5. Şer'u Men Kablenâ .....	244
<b>2.3. İCTİHAD VE TAKLİD.....</b>	<b>245</b>

2.3.1. İctihad .....	245
2.3.2. Taklid .....	253
2.3.3. Tahâvî'nin Mezhep İçi Muhalefeti.....	255
<b>SONUÇ.....</b>	<b>258</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>270</b>

## ÖNSÖZ

Fıkıh usûlü, naslardan hüküm çıkarmanın ilmidir. Fıkıh usûlü tarihine baktığımızda, kapsamlı olarak Hanefî usûl teorisinin Cessâs'la başlatıldığını görmekteyiz. Elimizdeki ilk sistematik fıkıh usûlü eserinin ona ait olması, usûl-i fikh birikiminin Cessâs'la başladığı izlenimini uyandırmaktadır. İmam Şafî'nin *er-Risâle* isimli eserinin usûl-i fikhın bilinen ilk eseri olması hasebiyle Hanefî fıkıh usûlü oluşumuna etki ettiği inkar edilemez. Hanefî imamlarının görüşleri ile başlayan birikimin, Hanefî fakihî İsbâ b. Ebân ile devam ettiği bilinmektedir. Usûl-i fikh açısından oluşum ve teşekkül süreci arasındaki geçiş döneminde yaşayan Tahâvî'nin ihmal edilmiş olması, bu ihmâlin sebepleri hakkında düşünmeyi gerektirmektedir. Cessâs'ın, çoğu eserini şerh ya da ihtisâr ettiği bir fakihin usûl-i fikh katkıda bulunmamış olması düşünülemez. Ancak klasik kaynaklarda kendisine yeterince atfın yer almaması düşündürücüdür. Bu sebeple, Tahâvî'nin Hanefî usûl-i fikh birikimi içerisindeki konumunu aydınlatma düşüncesi, bizi bu konuda çalışma yapmaya sevk etmiştir.

İslam hukuk tarihinde hicri III. ve IV. asır, usûl-i fikhın teşekkül dönemi kabul edilmektedir. Usûl-i fikhın oluşma döneminden kurucu dönemine geçiş evresi olarak nitelendirilen bu dönem, usûl-i fikh açısından “meçhûl dönem” olarak bilinmektedir. Bu döneme yönelik yapılan çalışmaların yetersizliği göz önünde bulundurulduğunda, münbit bir coğrafyada, ehl-i rey ile ehl-i hadis kesişim noktasında yer alan bir fakihin usûl görüşlerinin ortaya konulmasının bilimsel bir zorunluluk olduğu kanaatindeyiz. Çalışmaya bu sâiklerle yola çıktık.

Tez konusunun belirlenmesinde, yöntem konusunda ve kaynak temininde yardım ve desteklerini esirgemeyen tezimin ilk danışmanı ve bu alana yönelmemin müsebbibi muhterem hocam Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN'ı rahmet ve minnetle anıyorum. Tezimin tamamlanmasına ömrü vefa etmeyen hocamın bu çalışmada ve üzerimdeki emeği büyüktür. Onun bıraktığı yerden çalışmamı devam ettirmem konusunda beni cesaretlendiren, kıymetli zamanını ayırarak tezimi defâatle okuyan ve son şeklini almasını sağlayan değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM'a müteşekkirim. Tezimin ilk danışmanlarından ve tezimde emeği bulunan Doç. Dr. Abdullah ACAR'a da teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezime yöneltmiş oldukları

kıymetli eleştiri ve tavsiyelerden ötürü Tez İzleme Komitesi yeleri Prof. Dr. Ferit USLU, Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ ile diğeri hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Tez çalışmam esnasında yabancı kaynak temininde ve tezin fikr olgulaşmasına mzkereleriyle katkı sağlayan değerli meslektaşım Arş. Gör. Ayşe YORULMAZ'a, tezimi dikkatle okuyarak değerli katkılar sunan arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZDEMİR'e, Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur DÖNMEZ'e, Arş. Gör. Kamil ÇALIŞKAN'a ve Arş. Gör. Alime ÇELİK'e müteşekkirim. Yurt içi 2211/A burs programı ile tez çalışmama destek sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Son olarak, ilm destek ve teşviklerini her zaman hissettiğim aileme şükranlarımı sunarım.

## KISALTMALAR

AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: bin
bkz.	: Bakınız
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
md.	: Madde
m.	: Milâdî
MÜİF.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	: Sayfa numarası
ss.	: Sayfa Aralığı
t.y.	: Basım tarihi yok
Üni.	: Üniversitesi
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
y.y.	: Basım yeri yok
v.	: Vefat
vd.	: ve devamında



## GİRİŞ

### I. Tezin Konusu ve Sınırlandırılması

Genel olarak ifade etmek gerekirse usûl-i fıkıh, şer'î delillerden hüküm çıkarma yöntemlerini ele alan ilim dalıdır. Fürû-i fıkıh ise fıkıh kurallarının ayrıntılarını ele alan ve fıkha dair hükümlere yer veren ilim dalıdır. Fıkıhın iki ana dalını oluşturan bu disiplinler birbirinden bağımsız değildir. Bu yüzden fûru-ı fıkıhın üretildiği genel ilkeleri anlamak için usûl-i fikhı anlamak gerekmektedir.

Ebû Hanife (v. 150) tarafından vaz' edilen Hanefî küllî fıkıh anlayışının, Tahâvî (v. 321) tarafından ikmâl edildiği<sup>1</sup> ve Tahâvî'nin Hanefî mezhebinin ikinci kurucusu olduğu<sup>2</sup> iddiaları, tezimizin önemini ortaya koymaktadır. Çalışmamızda ele aldığımız müellifin *el-Muhtasar* isimli firû-ı fıkha dair özet bir çalışması bulunmasına karşın, fıkıh usûlüne dair bir çalışması bulunmamaktadır. Bu sebeple, Hanefî mezhebi içinde yazılmış en eski ve güvenilir eserlerden biri olan *el-Muhtasar* isimli eseri ile te'lif ettiği diğer eserlerinden, onun usûl-i fıkha dair görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Bu yöntem, Hanefiler'e nispet edilen fukâha metodunda usûl anlayışının tümevarım yöntemiyle fûrû-ı fıkıhtan usûle doğru bir metod takip edilerek oluşturulması hasebiyle Hanefiler'e yabancı olmayan bir yöntemdir.

İslam hukuk bilimini teşekkül döneminin incelenmesi, sonraki dönemde usûle ilişkin soru ve sorunların açıklığa kavuşturulması açısından önemlidir. Bu dönemin iyi anlaşılması ve incelenmesi, usûl-i fıkıhın kavram ve teorik problemlerinin ipuçlarını barındırması açısından zorunludur.

Araştırma konumuz, Tahâvî'nin Hanefî usûl-i fıkıh birikimi içerisindeki konumu ile onun usûl anlayışının temel karakteristik özellikleri olup olmadığını tespit etmektir. Bu yüzden, Tahâvî'nin yaşadığı dönem olan dördüncü asır ile o döneme kadar gelen hakim usûl anlayışından da bahsetmemiz gerekmektedir. Bu da, İslam hukuk tarihi açısından Tahâvî öncesi ve sonrası usûl-i fıkıh birikimini incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Tahâvî'nin usûl anlayışını ortaya koyabilmek için, onun birçok

---

<sup>1</sup> Bedri Gencer, "Ekmelüddîn Bâbertî İslam Düşüncesi Olarak Fıkıhın Yeniden Yapılandırılması",  
<sup>2</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep, Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, Dem Yayınları, İstanbul 2017, s. 97.



eserini şerheden Cessâs'ın usûl görüşlerine ve Tahâvî'nin onun üzerindeki etkisine de yeri geldikçe değinmemiz gerekmiştir.

Tahâvî'nin yaşadığı asır düşünülürken, ilim açısından münbit bir coğrafyada, ve bu kadar erken dönemde yaşamış bir alimin Kur'ana, sünnete ve fikha vukûfiyeti ortadadır. Mezhep imamlarının görüşlerini, bu imamların öğrencileri vasıtasıyla öğrenmiş olan Tahâvî, erken dönem Hanefî mezhebini anlama konusunda önemli bir adımdır. Bu yüzden kendisinden önce yaşamış olan ve eseri *el-Muhtasar*'da sık sık görüşlerine yer verdiği İmam Ebû Hanife, İmam Muhammed, İmam Ebû Yusuf'un görüşlerine müracaat etmek kaçınılmazdır. Tahâvî'nin kendisinden sonra Hanefî usûl literatüründe etkilediği alimleri öğrenmek açısından, çağdaşı olan Kerhî (v. 340), kendisinin vefatından sonraki dönemde yaşamış olan Hanefî alimleri Cessâs (v. 370), Bezdevî (v. 482), Debûsî (v. 430) ve Serahsî (v. 490)'nin eserlerini incelemek de şüphesiz gereklidir.

Tahâvî'nin usûl görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi açısından, sadece *el-Muhtasar* adlı eseriyle yetinmeyip, onun *Ahkâmu'l-Kur'an*, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, *Akâid* eserlerine de başvurulmuştur. Tahâvî'nin hadis, tefsir, kelam gibi alanlarda yazmış olduğu bu eserlerde, usûl-i fıkıh görüşlerine hangi konular özelinde temas ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Günümüze ulaşamayan *İhtilâfu'l-Ulemâ* eserindeki görüşlerine de Cessâs'ın ihtisâr ettiği haliyle, *Muhtasaru İhtilâfu'l-Ulemâ* isimli eseriyle erişme imkanı olmuştur.

## II. Tezin Amacı

Hanefî fıkıh geleneğinin önde gelen isimlerinden biri olan “Tahâvî, usûl konularında Hanefî mezhebine mi tâbi'dir?” yoksa “Kendisine hâs bir usûl anlayışı mı vardır?” veya “Usûl-i fıkıhta Tahâvî'nin yeri ve konumu nedir?” soruları, tezimizin temel inceleme alanını oluşturmaktadır. Fıkıh hükümlerin delillendirilmesinde önemli bir yeri olmasına ve şerhlerde kendisine atıflar yapılmasına rağmen, usûl-i fıkıh metinlerinde Tahâvî'nin ismi neredeyse hiç geçmemektedir. Hanefî usûl teorisinde Tahâvî'nin ihmal edilmiş olması bizi bu konuda araştırma yapmaya sevketmiştir. Tahâvî'nin usûl-i fikh anlayışının temel esaslarını ve varsa karakteristik özelliklerini

ortaya çıkarma düşüncesi bu çalışmanın temel hedefidir. Onun Hanefî mezhebinin kaynaklarını ve istidlâl yöntemini ne ölçüde kullandığı da inceleme konumuz kapsamındadır.

Tahâvî'nin *el-Muhtasar* isimli eseri, Hanefî fıkıh literatüründe yazılmış ilk muhtasar olması hasebiyle özel bir konuma sahiptir. Bu eser, genel hilâf konularını ve fûru-i fıkihtan birçok meseleyi içermektedir.<sup>3</sup> Bu eserin en bilinen şerhi olan Cessâs'ın *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî* isimli eserinin incelenmesi, Tahâvî'yi daha iyi anlamak için zorunludur. Bir kişinin bir konu hakkındaki görüşlerine tam olarak vâkıf olabilmek, onun bütün eserlerinin incelenmesiyle mümkündür. Bu maksatla, Tahâvî'nin diğer eserlerini de imkan nispetinde gözden geçirdik. Bu çalışmada Tahâvî usûlünün anlaşılabilmesi için fıkıh görüşleri içerisinde ayrıntılarda işaret ettiği usûl görüşlerinin bir araya getirilmesi ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla eserlerinde geçen belli örneklerden hareketle usûl anlayışının öne çıkan yönleri belirlenmeye çalışılmıştır. Tahâvî'nin hadis ve tefsir alanında telif etmiş olduğu eserlerde de, fıkıh usûlü konularına ve yöntemine ne kadar yer verdiği sorusuna cevap bulmak, araştırmamızın amaçları arasındadır. Zira bu eserlerinde yaptığı açıklamalarda usûl teorisinin genel ilkelerini ortaya koymuştur.

### III. İçerik ve Yöntem

Tez çalışmamızda izlediğimiz yöntem hakkında bilgi vermemiz gerekir. Araştırma konumuzun tâli kısmını oluşturduğunu düşündüğümüz için, Tahâvî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı asırla ilgili bilgileri, tezin giriş kısmında özet mâhiyetinde ele aldık. Bu konuda tabakât eserleri ile İslam hukuk tarihi eserlerine müracaat ettik. Tahâvî üzerine yapılmış diğer çalışmalara imkan nispetinde ulaşmaya çalışarak, oradaki bilgiler ile kendi sonuçlarımızı mukayese edip değerlendirdik.

Tez konumuz eser odaklı bir çalışma olduğundan, öncelikle Tahâvî'nin furû'-i fıkıh alanında telif etmiş olduğu *el-Muhtasar* isimli eserin matbu olan nüshasını alarak, Cessâs'ın bu eser üzerine yaptığı şerhin en güvenilir bulduğumuz nüshasını esas aldık.

---

<sup>3</sup> Ebî Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (v. 321), *Muhtasaru't-Tahâvî* (Muhakkikin önsözü), thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, y.y. 1986., s. 8.

Çalışmamız için, tahkikinin dört farklı araştırmacı tarafından yapıldığı Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye Yayınevi'nin 1983 baskısını esas aldık.

Çalışmamızı bir fûru-ı fıkıh eseri üzerinden yaptığımızdan dolayı, söz konusu eserde usûl-i fıkıh ile ilgili kavramları, açıkça tanımlanmış bir şekilde bulamadık. Dolayısıyla tümevarım yöntemini izleyerek net bir kavram olgusuna ulaşmaya çalıştık. Ayrıca usûl kavramlarını tek tek ele alarak, önce konu ile ilgili genel bir bilgi vermeye, ardından Tahâvî'nin bu kavramları kullanımına göre konuyla ilgili görüşüne yer vermeye çalıştık. Araştırmanın salt bir bilgi aktarımından ibaret olmaması için konuyu elde ettiğimiz verileri değerlendirmek suretiyle bütüncül bir bakış sunmaya gayret ettik.

Çalışmamızda öncelikle, *el-Muhtasar*'ın Cessâs tarafından yapılmış olan şerhinden istifade ettik. Fakat burada Tahâvî'nin temas etmiş olduğu usûl konuları sınırlı olduğundan, Cessâs'ın *Kitâbu İhtilâfu'l-Ulemâ*'sı ile Tahâvî'nin, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, *Ahkâmu'l-Kur'an* gibi diğer eserlerini de inceleme konusuna dahil etmek suretiyle, Tahâvî'nin değinmiş olduğu usûl kavramlarını tespit etmeye gayret ettik. Tahâvî öncesi usûl-i fıkıh birikiminin Tâhâvî'ye olan katkısı inkar edilemez. Bu açıdan düşünüldüğünde Tahâvî öncesi Hanefî usûl görüşlerine, bize ulaşan kaynakları inceleyerek araştırma yoluna gittik. Diğer taraftan bütün usûl kavramlarını kapsayacak bir şekilde Tahâvî ile ondan önceki usûl görüşlerini mukayeseli olarak ele almanın, bir doktora tezinin çok daha ötesinde bir çalışmayı gerektirdiği kanaatine vardık.

Tahâvî sonrası usûl eserlerinden de, başta Cessâs olmak üzere imkan nispetinde yararlandık. Nitekim bazı kavramların terimleşmesi veya yöntem olarak kabul edilmesi daha sonraki dönemlerde olduğu için, Tahâvî öncesi usûl konularında bunların tespitinde zorlanmakla birlikte, kullanıldıkları bağlamı dikkate alarak bu kavramlara işaret etmeye çalıştık.

Tahâvî ve Cessâs'ın görüşlerini anlatırken diğer mezheplere yaptıkları atıflara, mezheplerin kendi eserlerinden teyid ederek yer vermeye çalıştık. Aynı şekilde Hanefî literatürüne ait görüşleri anlatırken kronolojik sıraya riayet ettik.

Çalışmamız, fûru'-i fıkıh eseri üzerinden fıkıh usûlü kavramlarını ele almak olduğundan bu kavramların kullanıldığı yerlere odaklandık. Kavramları ilk geçtiği yerde hem Arapça hem Türkçe *italik* olarak; daha sonra geçtiği yerlerde ise sadece *italik* olarak

yazdık. Kaynak gösteriminde, kaynak gösterilmiş yazarın sadece bir eseri kullanılmış ise kaynağın ilk geçtiği yerde künye bilgileri tam olarak verilmiş, diğerlerinde yazarın meşhur ismi kullanılmıştır. Yazarın birden fazla eserinin kullanıldığı yerlerde ise eser isimleri geçtiği her yerde meşhur olan kısımları ile kısaltılarak verilmiştir.

Çalışmamız içerisinde geçen ayetleri Kuran'ı Kerim'deki sıra numarası, sûre ismi ve ayet numarası şeklinde ifade ettik. Ayetlerin Türkçe meali için TDV Yayınları'nın Türkçe Meâli'nden yararlandık. Hadislerin ise hadis kitaplarındaki yeri gösterilirken cilt ve sayfa numarası bilgisi verildikten sonra parantez içinde kitap adı, bâb ve hadis numarasını da zikrettik. Hadisleri öncelikle *el-Kutubu't-Tis'a*'da aradık, burada bulamadığımız hadisler için diğer hadis kaynaklarına müracaat ettik.

#### **IV. Konunun Sunumu**

Özet niteliğinde bir fıkıh eseri olan *el-Muhtasar*'da, Tahâvî'nin temas ettiği usûl konuları oldukça azdır. Bu eserde yer alan fûru-i fıkıh konularında Tahâvî'nin fikhî meseleler içerisinde temas ettiği her bir konu ile ilgili görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Ancak çalışmamız itibarıyla her bir konuyu en ince ayrıntısına kadar incelememiz, Tahâvî'nin müstakil bir usûl-i fıkıh eseri bulunmaması hasebiyle mümkün olmadığından, *Cessâs*'ın *el-Muhtasar* şerhi ve Tahâvî'nin diğer eserlerinde yer verdiği usûl-i fıkıh görüşlerinden istifade ederek, onun usûl anlayışını ortaya koyacağını düşündüğümüz önemli bilgileri ve konuları açıklamaya gayret ettik.

Tez; giriş, iki bölüm, sonuç ve bibliyografya'dan oluşmaktadır.

Giriş, iki kısımda incelenmekte olup, ilk kısımda tezin içerik ve yöntemi hakkında bilgi verdik. Bu kapsamda tez konusunun önemi, tezin amacı, sınırlandırılması, sunumu ve kaynakların değerlendirilmesi ile konunun izlenmesindeki yöntemi ele aldık. İkinci kısımda ise Tahâvî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdik.

Birinci bölümde, Tahâvî'nin lafızlara dair görüşlerini, temas ettiği konular çerçevesinde ele aldık. Âmm-hâs, emir-nehî, nâsih-mensûh gibi konuların yer aldığı bu bölümde, örneklerle bu konular hakkındaki anlayışını ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde, Tahâvî'nin delil sıralamasını esas alarak şer'î delillere yer verdik. Kur'an, Sünnet, sahabe kavli, icmâ, kıyas, istihsân, istishâb ve örf delillerine fûru-i fıkhîtan örnekler yoluyla istihrâcına yer verdik. Anlatımda konu bütünlüğü sağlaması ve günümüz tasnifine uygun olması açısından bu delilleri aslî ve ferî deliller şeklinde iki grup halinde inceledik. Son kısımda ise taklid ve ictihad bahsi ile Tahâvî'nin mezhep içi muhalefetine yer vererek konumuzu tamamladık.

Sonuç bölümünde ise yapmış olduğumuz çalışmayla vardığımız sonuçları, Tahâvî'nin usulünün öne çıkan yönlerini ve genel karakteristiğini sunduk. Tahâvî'nin usûl anlayışını ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmanın, Hanefî usûl-i fıkıh literatüründe nasıl bir boşluğu doldurabileceği ve bundan sonra yapılacak olan çalışmalarda hangi hususlara yoğunlaşılması gerektiğine dair öneri ve değerlendirmelerde bulunduk.

## V. Kaynakların Değerlendirilmesi

Araştırma konumuz olan Tahâvî'nin usûl-i fıkıh görüşlerini anlayabilmek için günümüze ulaşan bütün eserlerini imkan nispetinde gözden geçirdik. Fıkıh alanı dışında kalan diğer eserlerine de yeri geldiğinde müracaat ettik.

Tahâvî, *el-Muhtasar*'ın mukaddimesinde, öncelikle İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer verdiğini bizzat ifade etmektedir. Bu bağlamda, Hanefî imamlarının görüşlerini öğrenmek için mezhebin ana kaynaklarına başvurmak zorunlu hale gelmektedir. İmam Muhammed'in zâhiru'r-rivâye eserleri ( *el-Asl*, *Câmiu'l-Kebîr* ve *Câmiu's-Sağîr*), nâdiru'r-rivâye ve ziyâdat eserleri bu kaynaklardan ilk akla gelenlerdir.

Ayrıca Hanefî usûl teorisini anlamak için Tahâvî öncesi olduğu kadar Tahâvî sonrası usûl alimlerini ve eserlerini de incelemek gerekmektedir. Bu amaçla, çalışmamızda Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, *Muhtasaru İhtilâfu'l-Fukahâ* ile *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserlerine, Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*'ına, Serahsî'nin *Temhîdu'l-Usûl fi'l-Usûl*'üne ve Bezdevî'nin görüşleri için Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* gibi Hanefî usûlünün klasik

eserlerine başvurduk. Tahâvî'nin yaşadığı asra yakın olan eserleri, göz önüne alarak istifade ettik ve bu eserlerden görüş aktarırken kronolojik sırayı dikkate aldık.

Bunun dışında usûl-i fıkıh terimleri ve kavramlarının tanımlarına klasik dönem Hanefî usûl eserleri başta olmak üzere modern fıkıh usûlü eserlerinden de yer vermeye çalıştık. Tahâvî ve döneminin fıkıh anlayışı ile ilmî ortamı araştırmak için İslam hukuk tarihi ve ricâl, tabâkat ve şehir tarihi eserlerine de müracaat ettik.

## **VI. Tahâvî'nin Hayatı ve Eserleri**

Bir alimi tanımmanın ön şartı, onun yaşadığı coğrafyayı, içinde yetiştiği sosyal, siyasî ve kültürel ortam ile ilmî birikimini edindiği fikrî çevreyi tanımaktır. Bu sebeple Tahâvî'nin doğup yetiştiği Mısır bölgesinden bahsetmek yerinde olacaktır.

### **Mısır Bölgesinin Siyâsi ve İlmî Yapısı**

Tahâvî'nin yaşadığı dönemde Mısır, Abbasî Devleti'nin bir eyaletidir. Abbâsi Hanedanlığı, Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdulmuttalib b. Haşim'in soyundan gelen ve m. 750-1258 yılları arasında hüküm sürmüş olan bir hanedanlıktır. Hilafet en parlak dönemini Halife Harun Reşid zamanında yaşamıştır. Bu dönemde Çin'den İspanya'ya, İran, Irak, Azerbeycan ve Horasan gibi geniş alana yayılan devletin sınırları, Harun Reşid'in vefatıyla birlikte oğulları arasındaki iktidar mücadelesiyle gerileme dönemine girmiştir. Halife Me'mun bu dönemde, yönetimdeki Arap ve Farisîler'in etkisini dengelemek için Türkler'den oluşan bir ordu kurmuş, kendisinden sonraki halife Mu'tasım döneminde de Türkler'e yönetimde daha çok görev verilmiştir.<sup>4</sup> Bu dönemde yönetimde etkin olan Türkler'in halife seçimine müdahalede buldukları ve istemedikleri halifeleri öldürdükleri dahi iddia edilmiştir.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Mehmet Azimli, "Abbasiler Dönemi'nde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu)", *Dicle Ün., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/ 2, (2002): 32-35; Mahmud Karapınar, *Abbâsiler Dönemi Türkler'in Siyâsi Faaliyetleri, Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, IV/ 352.

<sup>5</sup> Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsiler*, MEB Basımevi, Ankara 1979, s. 98; Emrullah İşler, *Tahâvî (ö. 321-933) ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üni., SBE, Ankara 1993, s.11.

Abbasî Devleti'nde yaşanan iç karışıklıklar ve isyanlar, merkezî otoritenin zayıfladığı dönemde bazı kişi ya da devletlerin bağımsızlıklarını ilan etmesiyle sonuçlanmıştır. Halifeliklerini ilan edenlerden en önemlileri, Endülüs Emevî halifesi Abdurrahman b. Muaviye ile Fas'ta Fatımîler olmuştur. Bağımsızlıklarını ilan edenler ise Kuzey Afrika'da Haricî Midrârîler, Batı Cezâyir'de Rüstemîler, Fas'ta İdrisîler, Tunus'ta Ağlebîler ile Mısır'da Tolunoğulları( h.254-292)'dır.<sup>6</sup>

Tahâvî, Abbasiler'de iç karışıklıkların olduğu ve merkezî otoritenin zayıfladığı bir dönemde yaşamıştır. Mısır'a Ahmed b. Tolun (h. 254/m. 868)'un vali olarak atanması ile Mısır'da yeni bir dönem başlamıştır. Ahmed b. Tolun, Mısır'da siyasî ve idâri otoriteyi sağlamış ve iyi bir yönetim sergilemiştir.<sup>7</sup> Yönetimdeki başarısıyla halifenin gözüne giren Ahmed b. Tolun, kısa bir süre sonra bağımsızlığını ilan etmiştir.<sup>8</sup> Mısır'da bir dönem Ahmed b. Tolun'un kurucusu olduğu Tolunoğulları Devleti hükmetmiştir. Ahmed b. Tolun'un ölümünden sonra oğlu Humavereyh, on iki yıl hüküm sürmüş, onun ölümüyle iç karışıklıklar baş göstermiştir. Yaklaşık on yıl sonra h. 292/ m. 905 Tolunoğulları hanedanlığı yıkılmış ve Mısır yeniden Abbasiler'e katılmıştır.<sup>9</sup>

Tahâvî, hicrî 3. asrın ortaları ile 4. asrın ilk çeyreğinde yaşamıştır. Mısır'da dünyaya gelen Tahâvî, Tolunoğulları Devleti döneminde yaşamıştır. Tolunoğulları hakimiyeti sona erince, Bağdat'ta Abbâsî Devleti yeniden hakim olmuştur. Tahâvî, Mütevekkil ( h. 232-247), Muntasır ( h. 247-248), Müsteîn (h. 248-252), Mu'tez (h. 252-255), Muhtedî (h. 255-256), Mu'temed (h. 256-279), Mu'tezid ( h. 279-289), Muktefî (h. 289-295), Muktedir ( h. 295-320), el-Kâhir (h. 320-322) gibi Abbâsî halifeleri döneminde yaşamıştır.<sup>10</sup>

Tolunoğulları döneminde Mısır'da her açıdan bir kalkınma durumu söz konusuydu. Tahâvî'nin yaşadığı asırda, Abbasî devleti zayıflamasına ve siyasî çalkantılar olmasına rağmen ilmî hayat bundan etkilenmemiştir. Bazı emir, devlet

<sup>6</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, s. 38-39.

<sup>7</sup> Brockelmann C., *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi 1*, çev. Neşet Çağatay, AÜİF. Yayınları, Ankara 1964, s.129.

<sup>8</sup> Ahmet Karadut, "Ebû Cafer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri-I (h. 239-321/m.853-933)", *Diyanet Dergisi*, XIX/ 2, ss. 52-64 (1983), s. 59-60.

<sup>9</sup> Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XLI, İstanbul 2012, ss. 233-236.

<sup>10</sup> Üçok, s. 204; Cessâs, Ebî Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Muhakkikin önsözü), thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2010, I-VIII, I/22; İşler, *Tahâvî ve Ahkâmu'l-Kur'anı*, s.12.

adamlarının ilme ve ulemâya verdikleri destek, eşsiz kütüphanelerin açılmasını ve ilmin canlı kalmasını mümkün kılmıştır.<sup>11</sup> Bu ilmî canlılıktan nasibini alan fıkıh ilmi de bu dönemde birçok alim yetiştirmiş, dört fıkıh mezhebinin olgunlaşması ve Davud-ı Zahirî gibi fıkıh ekollerinin ortaya çıkması yine bu dönemde olmuştur.<sup>12</sup>

Fethedilmesinden beri İslam dünyasının belli başlı ilim merkezlerinden biri olan Mısır'da Suyûtî'nin ifadesiyle üçyüzden fazla sahâbe yaşamıştır.<sup>13</sup> Gerek burada yaşamış olan sahâbeden hadis rivâyeti için bu bölgeye gelen alimler vasıtasıyla, gerekse Medine'de yaşayan İmam Malik (v. h. 179/ m. 795)'ten onun görüşlerinin Mısır'a yayılmasını sağlayan talebeleri sayesinde, hicri ikinci asrın sonunda Mısır'ın çoğunluğu Malikî mezhebini benimsemiştir. Hicrî 198-199 yılında Mısır'a gelen İmam Şafîî de kendi görüşlerini Mısırlılar'a aktarmıştır. Hicri üçüncü asır ile birlikte Mısır'da Malikî ve Şafîî mezhebi müntesipleri arasında çekişme yaşanmıştır.<sup>14</sup>

Bu dönemde İmam Malik ve İmam Şafîîye nispetle İmam Ebû Hanife'nin görüşleri Mısır'da pek bilinmemekteydi. Mısırlılar'ın Hanefî mezhebiyle tanışmaları, Abbasiler döneminde atanan kadılar vasıtasıyla olmuştur. Bu dönemde Hanefilik, sırasıyla devletin atamış olduğu el-Kindî (v. h. 164/m. 781), Tahâvî'nin de hocası olan Bekkâr b. Kuteybe, Ahmed b. Ebî İmrân ile yayılma imkanı bulmuştur.<sup>15</sup> Bu açıdan bakıldığında Tahâvî'nin ilk yerli Hanefî fakihî, müctehid ve muhaddisi olduğu<sup>16</sup> tespiti kanaatimizce de yerinde bir tespittir. Nitekim Suyûtî, Mısır'da Hanefilik'in Tahâvî ile zirveye ulaştığını belirtmiştir.<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire 1966. I-II, II/ 265; Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, MÜİF. Yayınları, İstanbul 2003; s. 319; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 24-25.

<sup>12</sup> Abdullah Nezir Ahmed, *İmam Ebû Cafer Tahâvî el-İmâmu'l-Muhaddisü'l-Fakih*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1991. s.50-73; Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", s. 42.

<sup>13</sup> es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman (v. 849), *Hüsni'l-Muhâdara fî Târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fâdil İbrahim, y.y. 1967, I-II, I/99.

<sup>14</sup> Abdulmecid Mahmud, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhû fî'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire 1975. s. 26.

<sup>15</sup> Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 263-264; Şemsuddîn Ebû Abdullah b. Muhammed b. Osman ez- Zehebî (v. 748), *Tezkiretü'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ Ma'lemî, Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, t.y y.y, I-IV, III/ 810.

<sup>16</sup> Mahmud, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhû fî'l-Hadis*, s.5.

<sup>17</sup> Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 350.



Mısır hükümeti, siyâseten din adamlarının birarada bulunmasına ve halifenin otoritesinden çıkmamasına çaba gösteriyordu.<sup>18</sup> Mısır'daki ılımlı politika ve ilmî teşviğin olumlu sonuçları olduğu gibi olumsuz neticeleri de olmuştur. Olumlu sonuçlardan biri, farklı ekollerden olan fakihlerin, Ahmed b. Tolun'un desteği sayesinde biraraya gelmeleri, bunun sonucunda ilmî yakınlıklar ve fikhî uzlaşmanın daha kolay tesis edilmesidir.<sup>19</sup> Bu siyasetin olumsuz sonuçlarından biri de, Ahmed b. Tolun'un gösterdiği cömertlik karşısında<sup>20</sup> ilim adamlarından siyasi destek beklentisidir. Onun Şam dışında ilim adamlarını toplayıp gölge halife Muvaffak'ı indirme planları yaptığı dahi iddia edilmiştir. Tahâvî'nin hocası Bekkâr b. Kuteybe'nin bu tür beklentileri reddettiği için hapse atıldığı rivayet edilir.<sup>21</sup>

Mısır'daki bu siyasetin dolaylı bir sonucu da Tahâvî'den sonra Mısır'da Hanefilik'in etkisi iyice azalmasıdır. Onun az sayıdaki ve etkisi sınırlı öğrencilerinin de bu duruma yol açtığı söylenebilir. Ancak belki de esas sorun, ılımlı dinî politikaların sürdürüldüğü Mısır'da herhangi bir ekolün öne çıkmaması, dolayısıyla Hanefilik'in de resmî olarak Tahâvî'den sonra o bölgede yaşamamasına neden olmuştur.<sup>22</sup>

## **Tahâvî'nin Hayatı**

### ***Tahâvî'nin Biyografisi***

Tam adı Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Selime el-Ezdî'dir.<sup>23</sup> Ezdî künyesi, Arap kabilelerinin en köklülerinden olan Kahtânîler'e dayanan el- Ezdî

---

<sup>18</sup> Christopher Melchert, "The Formation of Sunni Schools of Law 9th- 10th Centuries" C.E. (*Studies in Islamic Law and Society*, 4), ed. R. Peters & B. Weiss, Leiden 1997., s. 120.

<sup>19</sup> Melchert, "Formation", s. 122.

<sup>20</sup> Ahmed b. Tolun'un fakihlere karşı oldukça cömert olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Fakihlere, alimlere, hafızlara, imamlara ve ehl-i beyten olanlara 10.000 dinar aylık bağladığı nakledilmiştir. Hatta Bekkâr b. Kuteybe tutuklandığında evinde İbn Tolun'un her yıl ödediği paradan 1.000'er dinardan toplam 18.000 dinar kağıt para torbaları bulunduğu nakledilmiştir. Ebû Bekr el-Hatib Ahmed Bağdâdî (v. 463), Tarihû Bağdat ev Medîneti's-Selâm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-XIV, II/ 165; Ebû'l-Fidâ İmâmuddin İsmail b. Ömer İbn Kesir (v. 774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrût 1991, I-XV, XIV/ 1932-1939.

<sup>21</sup> Melchert, "Formation", s. 122.

<sup>22</sup> Melchert, "Formation", s. 123.

<sup>23</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak İbn Nedim, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedim*, thk. Rıza Teceddüd, y.y., t.y., s. 260; es-Suyûtî ( v. 849), *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s.339; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Sem'ânî (v. 562), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Muallimi'l-Yemânî ve Âhârûn, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1977, I-XIII, IX/53; Ebu'l-

kabilesine nispetinden gelmektedir.<sup>24</sup> Tahâvî künyesinin nisbeti hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Mısır'ın Tahâ köyüne nisbetle<sup>25</sup> ya da onun yakınında olan Tahtût köyüne nisbetle<sup>26</sup> bu isimle anıldığı söylenmiştir. Doğum tarihi konusunda h. 228<sup>27</sup>, h. 229<sup>28</sup>, 238<sup>29</sup> ve 239<sup>30</sup> gibi farklı rivayetler olsa da Ebû Yunus b. Said'in Tahâvî'nin kendisine dayandırdığı bir rivayete göre h. 239'dur.<sup>31</sup>

Kaynaklarda Tahâvî'nin hayatına dair oldukça az bilgi yer almaktadır. Mısır'ın ileri gelenlerinden soylu bir aileye mensup olduğu bilinmektedir.<sup>32</sup> İlim ve fazilet dolu bir ailede yetişen Tahâvî'nin ilk hocası, değerli bir alim olan babası Muhammed b. Selâme'dir.<sup>33</sup> Annesi, Mısır'ın önde gelen fakihlerinden olan Müzenî (v. h. 264)'nin kızkardeşi ve İmam Şafîî'nin öğrencisi olan fakihe bir kadındır.<sup>34</sup> Böyle bir ilmî ortamda yetişen Tahâvî, birçok ilimde derinlik kazanmıştır.

---

Fidâ Zeynuddin Kâsım İbn Kutluboğa (v. 879), *Tâcu't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1992, s. 100.

<sup>24</sup> Karadut, Ahmet, "Ebû Cafer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri- I", s. 54.

<sup>25</sup> Ebî'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikân (608-681), *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrût 1978, I-VII, I/ 72; Sem'ânî, IX/53; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III/ 809; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/ 174.

<sup>26</sup> Abdurrahman b. Yunus Ahmed es-Sadeî (v. 347), *Tarîhu İbn Yunus el-Mısri: Tarîhu'l- Mısriyyîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, I-II, I/ 20-21; Şihâbuddin Ebî Abdullah Yâkut el-Hamevî (v. 626), *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdir, Beyrût t.y., I-V, IV/ 22.

<sup>27</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi (v. 1067), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, tsh. Mehmet Şerettin Yaltkaya, Beyrut t.y., I-II, II/1728.

<sup>28</sup> Sem'ânî, IX/54; Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdulkadir İbn Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî (v. 696), *Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Nizâmiyye, Haydarâbâd t.y., I-II, I/ 103; Muhammed Abdul-Hayy el-Leknevî el-Hindî (v. 1304), *Kitâbu Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Bedruddîn Ebû Firâs en-Na'sânî, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1324, s. 32. Kevserî'ye göre, Bağdâdî'nin Tahâvî'yle ilgili aktardıklarına dayanarak en doğru görüş, doğum tarihinin h. 229 olduğudur. Zahid b. Hasen Kevserî, *el-Havî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Cafer et-Tahâvî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır 1995., s. 5.

<sup>29</sup> İbn Hallikân, I/ 72.

<sup>30</sup> Yâkut el-Hamevî, IV/ 22; Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 350; Sem'ânî, IX/54. Kaynaklarda ölüm tarihi konusunda ihtilaf olmadığı ve İbn Nedim'in Tahâvî'nin yaklaşık 80 yıl yaşadığını söylediği düşünüldüğünde kendisi de doğum tarihinin h. 239 olduğu kanısında olmalıdır. bkz. İbn Nedim, s. 260. İbn Kesir ise, Sem'ânî'nin verdiği h. 229 tarihine dayanarak kendisinin 90 yıl yaşamış olacağını nakleder. Bkz. İbn Kesir, XI/ 174.

<sup>31</sup> İbn Yunus, I/ 22; Tahâvî (v. 321), *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s.10; F. Frenkow, "Tahâvî", *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemleri, Tarih, Coğrafya, Ernoğrafya ve Bibliyografya Lügatı)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979. I-XII XI/ 628; Karadut, s. 56.

<sup>32</sup> Frenkow, XI/ 628.

<sup>33</sup> Kuraşî, I/ 103.

<sup>34</sup> Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 350.

Tabakat kitaplarında Tahâvî'nin yaptığı ilmî yolculuklardan yalnızca bir tanesinden bahsedilmektedir. Bu da, h. 268 Mısır'dan Şam'a yaptığı seyahattir.<sup>35</sup> Kudüs, Gazze ve Askâlan'a gittiği ve orada çeşitli alimlerden istifade edip Mısır'a döndüğü de aktarılmıştır.<sup>36</sup>

Tahâvî, yirmili yaşlarında mezhep değiştirmiştir. Neden Şafî mezhebinden Hanefî mezhebine geçtiği şeklinde kendisine yöneltilen bir soruya, “Dayımın (Müzenî), kendisine sorulan sorular karşısında Ebû Hanife'nin eserlerine müracaat ettiğini gördüm. Bu yüzden bu mezhebe geçtim.” şeklinde cevap vermiştir.<sup>37</sup> Başka bir rivâyete göre de dayısının kendisine kızması sonucu mezhep değiştirdiği<sup>38</sup> bilgisi yer alsada Tahâvî gibi bir âlimin böyle bir hadiseye dayanarak mezhep değiştirmiş olması pek makul görünmemektedir. Şafî fihhî okurken, dayısı Müzenî'nin anlattıklarının kendisini delil bakımından iknâ ve tatmin etmemesi<sup>39</sup> daha muhtemeldir.

Tahâvî'nin ifâ ettiği görevlerin ve ilmî tecrübesinin te'lif ettiği eserlere katkı sağladığı muhakkaktır. Kadı Muhammed b. Ubde b. Harb (h. 313)'ın yanında katiplik yapmasının,<sup>40</sup> burada belge ve kayıt/ sicil bilgisi alanında tecrübe sahibi olmasında ve şurû ilminde öne çıkmasında etkili olduğu söylenebilir.<sup>41</sup> Ayrıca kaynaklarda Ahmed b. Tolun için, hür ile evliliğe gücü yettiği halde câriye ile evliliğin cevâzını konu edinen, “*Nikah-ı Milk-i Yemîn*” isimli bir eser hazırladığından bahsedilmiştir.<sup>42</sup> Kaynaklarda kadılık görevini yürüttüğü esnada vakıf mallarını suistimal ettiği gerekçesiyle bir müddet hapiste kaldığı iddia edilmişse de, Mesleme b. Kasım el-Endelûsî'nin aktardığına göre, o, görevi esnasında vuku bulan gayri kanûnî muamelelere itiraz ettiği için bu duruma maruz kalmıştır.<sup>43</sup> Bu rivâyet, onun hukukun tatbikindeki hassasiyetine delildir.

<sup>35</sup> İbn Yunus, I/ 22; Kuraşî, I/ 103; Yâkut el-Hemevî, IV/ 22; Leknevî, s. 32; IX/54; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/30; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III/ 809; İbn Kesîr, XI/ 174.

<sup>36</sup> Frenkow, XI/ 629; Karadut, s. 57, 61.

<sup>37</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s.10; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/28-29; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 17. Diğer bir sebep için bkz. İbn Hallikan, I/71.

<sup>38</sup> İbn Hallikan, I/ 71; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 32; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 19.

<sup>39</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuk Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2006, s. 181.

<sup>40</sup> Kuraşî, I/ 103.

<sup>41</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Muhakkikin önsözü), thk. Sadettin Önal, TDV İsmâ Yayınları, Ankara 1998, I-II, I/ 32.

<sup>42</sup> İbn Nedim, s. 260; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 22-23.

<sup>43</sup> Frenkow, XI/ 629.

Tabakât eserlerinde Tahâvî ile ilgili övgü dolu sözler yer almaktadır. Ebû Said b. Yunus, Mısır'da yaşamış olan alimleri anlattığı eserinde Tahâvî'den, "benzeri olmayan bir fakih"<sup>44</sup> olarak bahseder. Tahâvî'yi "güvenilir, âkil ve eşi olmayan bir fakih" şeklinde niteleyen benzer ifadeler birçok tabâkât kitabında yer almaktadır.<sup>45</sup> Hadislerin tedvin döneminde yaşamış olan Tahâvî, önemli hadis alimlerinin çağdaşdır. Kendisi de çok iyi bir muhaddis olan Tahâvî, hadis konusunda oldukça bilgili, diyânetinden, ahlakından ve faziletinden kimsenin şüphe duymadığı, halefin ve selefin kendisinden övgüyle bahsettiği bir kimse olarak bilinmektedir.<sup>46</sup> Eserlerinin çoğu hadis nakline dayalı olsa da onun her şeyden önce bir fıkıh alimi olduğu, diğer alanlardaki eserlerini de hukukî bir maksatla te'lif ettiği söylenmiştir.<sup>47</sup>

Tahâvî, h. 321 yılında Mısır'da vefat etmiştir.<sup>48</sup> Kabri, İmam Şafîî'nin de kabrinin bulunduğu Kâhire'deki Kârâfe mezarlığındadır.<sup>49</sup> Halef olarak geride Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed et-Tâhâvî (v. h. 351) isminde bir erkek evlat bırakmıştır.<sup>50</sup>

### ***Tahâvî'nin Hocaları ve Öğrencileri***

Tahâvî'nin ilk hocası, kendisinden fıkıh eğitimini aldığı ve aynı zamanda dayısı olan Şafîî mezhebine mensup alim Müzenî'dir.<sup>51</sup> Ondan Şafîî'nin *Müsned*'ini de tahsil etmiş ve öğrencilerine de okutmuştur.<sup>52</sup> Müzenî kıyas ve akıl yürütme konularında İmam

---

<sup>44</sup> İbn Yunus, I/ 22.

<sup>45</sup> İbn Nedim, s. 260; Yâkut el-Hemevî, IV/ 22; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I/ 350; *Tabakâtu'l-Huffâz*, s. 339; Sem'ânî, IX/53; Zehebî (v. 748), *Siyeru Â'lâmu'n-Nübelâ*, XIII/ 29; İbn Kutluboğa, s. 100.

<sup>46</sup> İbn Kesir, XI/ 174; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/33-39; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 12-13.

<sup>47</sup> Frenkow, XI/ 629.

<sup>48</sup> İbn Yunus, I/ 22; İbn Nedim, s. 260; Yâkut el-Hemevî, IV/ 22; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I/ 350; Sem'ânî, IX/53; İbn Kutluboğa, s. 100.

<sup>49</sup> İbn Hallikân, I/ 72; İbn Kesir, XI/ 174; Kuraşî, I/ 103; Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s.14.

<sup>50</sup> Sem'ânî, IX/54; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III/ 811; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 49; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 42-43.

<sup>51</sup> Sem'ânî, IX/54; Kuraşî, I/ 103; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/31. Tahavî, özellikle *Şerhu Meâni'l-Âsâr* eserinde aktardığı Müzenî rivâyetleriyle İmam Şafîî'nin görüşlerini aktarma imkanı bulmuştur. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 6.

<sup>52</sup> Frenkow, XI/ 628-629. İmam Şafîî'nin rivâyetlerini hocası Müzenî'den, öğrenme ve aktarma imkanı bulmuştur. Hocası Müzenî'yi eserlerinde zikretmiştir. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd el-Hakk, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1994, I-V., II/ 201; III/ 280; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1994, I-XVI., II/ 68; IX/ 139.

Şafîî'nin takdirini kazanmış bir alimdir.<sup>53</sup> Tahâvî'nin ondan bu konularda da istifade ettiği muhakkaktır. Ondan sonra Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebî Umran (v. 285)'dan Muhammed b. Semâa kanalıyla İmam Muhammed ile İmam Ebû Yusuf'un görüşlerini öğrenmiştir.<sup>54</sup> Aynı zamanda Kâdî Bekkâr b. Kuteybe (v. 270)'den fıkıh eğitimi almıştır.<sup>55</sup> Sonra Şam'a yolculuk etmiş, ve orada Kâdî Ebû Hâzım Abdu'l-Hamîd (v. h. 292) 'den,<sup>56</sup> İsâ b. Ebân ile İmam Muhammed'in görüşlerini öğrenmiştir. Babası İmam Muhammed'in öğrencisi olan Süleyman b. Şuayb el-Keysânî'den ders almıştır.<sup>57</sup> Bu kişiler dışında Osman b. Sa'd da hocası olarak zikredilmiştir.<sup>58</sup> Kaynaklarda sadece bu isimler yer almasına karşın, bu denli geniş birikime sahip bir alimin yetişmesinde pek çok alimin katkısı olduğu şüphesizdir. İlmî hayatına büyük ölçüde Mısır'da devam eden Tahâvî, buraya gelen sayısız alimden istifade etmiş, rivayetlerde bulunmuş, bu ilmî çeşitlilik sayesinde başta hadis ve fıkıh olmak üzere birçok ilimde derinlik kazanmıştır.<sup>59</sup>

Ahmet Karadut, Tahâvî'nin hocalarını tespit eden Kandehevî'nin, hocalarının toplam sayısını 272'ye kadar çıkardığını aktarır.<sup>60</sup> Tahâvî'nin *Kitâbu's-Şurût*'unu yüksek lisans tezi olarak çalışın Ruhi Özcan da bu hocaların 150'sini isimleriyle zikretmiştir.<sup>61</sup>

Kaynaklarda tamamı zikredilmese de Tahâvî'den rivayette bulunan birçok öğrencisinin bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>62</sup> Oğlu Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Tahâvî (v.

<sup>53</sup> Abdülmecid Mahmud, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, s. 64.

<sup>54</sup> İbn Yunus, I/ 21; Yâkut el-Hemevî, IV/ 22; Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 463; Saymerî, Ebî Abdillah Huseyin b. Ali (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1985, s. 165, 168; İbn Kutluboğa, s. 101, Kevserî, *el-Hâvî*, s. 15. Re'y ehli olarak bilinen Ebî Umran, Tahâvî'nin Müzeni'den ayrıldıktan sonra Hanefî fikhini kavramasında yardımcı olmuştur. Bağdâdî, V/ 141.

<sup>55</sup> Kuraşî, I/ 103; Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 463; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 15. Bekkâr b. Kuteybe, Ahmed b. Tolun döneminde yaşamış ve ondan ilmî teşvik görmüş bir alimdir. Kuteybe'nin Ahmed b. Tolun'un siyâsi destek talebini reddetmesi sebebiyle bir süre hapse atıldığı nakledilmiştir. İbn Kesîr, XIV/ 1932-33. Tahâvî, hocası Bekkâr b. Kuteybe'den, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'da 200'den fazla yerde, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da ise 17 yerde bahsetmektedir.

<sup>56</sup> Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 350; *Tabakâtu'l-Huffâz*, s.339; Saymerî, s.165; Leknevî, *Kitâbu Fevâidi'l-Behiyye*, s. 32; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III/ 809; İbn Kesîr, XI/ 174; İbn Kutluboğa, s. 101; Bağdâdî, Tarih, XI/ 63. Tahâvî, kendisinden rivâyette bulunduğu hocasından *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da dört yerde bahsetmektedir. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 310, 331; IV/ 41, 250.

<sup>57</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 5.

<sup>58</sup> Kuraşî, I/ 103. Tahâvî'nin kendisinden rivâyette bulunduğu alimler ve ondan hadis rivâyet edenler öğrenciler için bkz. Kevserî, *el-Hâvî*, 6-9.

<sup>59</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/31.

<sup>60</sup> Karadut, s. 62.

<sup>61</sup> Ruhi Özcan, *el-Hâvî fî Şurûti't-Tahâvî* (Yüksek Lisans Tezi), Câmîatu Bağdad, Bağdat 1972, I/ 241.

<sup>62</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/32.

h. 351) ile Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyup et-Taberânî (v. h. 360), Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus el-Mısırî, Ebû Bekir Muhammed b. Cafer b. Huseyn el-Bağdâdî, Meymûn b. Hamza el-Ubeydulî isimli öğrencileri bunlardan bazılarıdır.<sup>63</sup> Kendisinden hadis rivayetinde bulunan pek çok öğrencisi olmasına rağmen içlerinde fakih olarak öne çıkan dört öğrencisinden bahsedilmektedir. Bunlar; Ebu Talib Said b. Muhammed el-Berdaî (v.y), Ebu Bekir Muhammed ibn Bedir ibn Abdulaziz (d. 330), Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Dâmeğânî (v.y.) ile Ebu Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Tahâvî'dir.<sup>64</sup> Bu öğrencilerden ikisinin Bağdat'ta olması, Tahâvî sonrası Mısır'da Hanefilik'in etkisinin kalmamasına neden olmuştur. Tahâvî'nin az sayıda ve etkili talebelerinin olmayışı, görüşlerinin nakledilmemesinin bir diğer sebebidir. Nitekim Hanefî ekolündeki hoca-öğrenci geleneğinin etkisi ve literatüre katkısı bilinmektedir. Ebû Hanife'nin görüşleri, öğrencileri Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Züfer olmadan; İsa b. Ebân ile Kerhî'nin görüşleri öğrencisi Cessâs olmadan aktarılamazdı. Mısır'da ise Tahâvî aynı şansa sahip olamamıştır.

### ***Tahâvî'nin İlmî Şahsiyeti***

Mısır'da Tahâvî'nin Hanefilik'in yaygınlaşmasında büyük rolü bulunmaktadır. Hatta Tahâvî'den sonra Mısır'da Hanefilik'in sona erdiği söylenmiştir.<sup>65</sup> Tahâvî'nin ehl-i hadisın meclisinde iken muhaddis, ehl-i re'yn meclisinde iken fakih olduğu aktarılmıştır.<sup>66</sup> Her iki ekolü başarıyla mezcetme çok az âlimin yapabildiği bir iştir. Bu sebeple bu kadar önemli etkileri bulunan bir fakihin ilmi şahsiyeti öne çıkmaktadır.

İbn Âbidin, müctehid fukahâyı yedi tabakaya ayırdığı taksiminde Tahâvî'ye üçüncü tabakada yer vermektedir. Bu tabakada yer alan alimler gibi onun da Ebû Hanife ve ashabından nakledilen fûrû meselelerde onların hüküm istinbâtında takip ettikleri kaideleri aldıklarını, mezhepte hakkında nas bulunmayan konularda da bu kaidelere göre hükme vardıklarını ifade eder.<sup>67</sup> Leknevî de eserinde İbn Kemal Paşa'nın Tahâvî'yi

<sup>63</sup> Kuraşî, I/ 104.

<sup>64</sup> Kuraşî, II/ 37.

<sup>65</sup> Melchert, "The Formation of Sunni Schools of Law", s. 116.

<sup>66</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, XV/ 30.

<sup>67</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005., s.460-461.

üçüncü tabakada, meselede müctehid olarak yer verdiğini aktarmaktadır.<sup>68</sup> Sonraki dönem Hanefî tabakat kitaplarında da bu taksim esas alınmıştır. Leknevî (v. 1304) ise, İmam Ebû Hanife'yi hariç tutarak yaptığı beşli taksimde Tahâvî'yi, Ebû Yusuf ve Muhammed'le birlikte ikinci tabakadaki büyük müctehitlerden saymıştır.<sup>69</sup> Bu tabakada yer alan müctehidler mezhep imamlarını taklid etmekle birlikte hem usûlde, hem de furû hükümlerde muhâlefet edebilir. İbn Kemal Paşa'nın taksimi çeşitli açılardan tenkit edilmiştir. Mâveraünnehirli Hanefî alimi Şihâbüddin Mercânî, bu taksimi sıhhatli bulmaz. Ona göre üçüncü tabakada yer alan Tahâvî, Kudûrî gibi fakihler usûlde ve furû'da Ebû Hanife'ye muhalefet etmez.<sup>70</sup>

Tahâvî, usûl ve furû'da mezhep imamlarına birçok konuda muhalefet etmiş bir müctehiddir.<sup>71</sup> Kevserî de bu sebeple İmam Ebû Hanife'ye tâbi olmakla birlikte onun mutlak müctehid olduğunu söyler.<sup>72</sup> Hatta İmam Ebû Hanife'ye muhalefet ettiği örneklerden hareketle onun İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'le aynı tabakada yer alması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>73</sup>

Tahâvî hakkında çalışması olan Ahmed Nezîr de onun, İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf'la aynı seviyede bir fakih olduğunu, mezhepte mutlak müctehid olduğu sonucuna varmıştır.<sup>74</sup> Bu kanaate varmada Tahâvî'nin hüküm istinbâtında kendine ait bir usûlünün olması ile içtihad edebilme gerekliliklerini taşıması etkili olmuştur.

Tahâvî'nin mensubu olduğu mezhebi salt taklid etmediği, mezhebin kurucu imamlarının görüşlerine muvafık veya muhalefet ettiği görülmektedir. Bu da onun müctehid olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Onun İmam Ebû Hanife'ye üçyüz altmış dörde ulaşan fikhî meselede muhalefet ettiği söylenmiştir.<sup>75</sup> Diğer Hanefî imamları Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer ve Muhammed b. Ziyad'a yeri geldiğinde muhalefette

<sup>68</sup> Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 20-21, 31.

<sup>69</sup> Leknevî (v. 1304), *el-Ecvibetü'l-Fadıla li'l-Es'ileti'l-Aşereti'l-Kâmile* (Muhakkikin önsözü), thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuatu'l-İslâmiyye, Halep 1964., s. 42.

<sup>70</sup> Kevserî (v. 1371), *Hüsni't-Tekâdî fi Sireti İmam Ebî Yusuf el-Kâdî*, y.y. t.y., s. 109-116.

<sup>71</sup> Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 31-32; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 30.

<sup>72</sup> Kevserî (1371), *el-İşfâk ala Ahkâmi't-Talak*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, t.y., s. 41; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ* (Muhakkikin önsözü), I/ 41.

<sup>73</sup> Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 32.

<sup>74</sup> Nezîr Ahmed, s. 155-157.

<sup>75</sup> Nezîr Ahmed, s. 160.

bulunması<sup>76</sup> onun mezhep taassubunda bulunmadığını göstermektedir. Muhalefet ettiği zaman hem kendi delillerini hem de muârizların delillerine yer vermekte, uygun bulmadığı tarafları tenkid etmektedir.

### **Tahâvî'nin Eserleri**

Tahâvî'nin Kuran ilimleri, tefsir, kelam, hadis ve fıkıh gibi farklı alanlarda eserleri bulunmaktadır.<sup>77</sup> Biz bunlardan alanımız olan fıkıh eserlerine ağırlık vererek, diğer eserlerine de kısaca değinmeye çalışacağız.

#### ***Muhtasaru't-Tahâvî (el-Muhtasar fi'l-fikh)***

Tahâvî'nin en bilinen eseri *el-Muhtasar*'dır. Eserin girişinde, bu eseri, mutlaka öğrenilmesi gereken fıkıh konularını biraraya getirmek için yazdığını, bu konulara cevap bulmada İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer verdiğini belirterek eserine başlamıştır.<sup>78</sup>

Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinde, Tahâvî'nin "sağîr" ve "kebîr" olmak üzere iki *Muhtasar*'ından bahsetmektedir.<sup>79</sup> İbn Nedim ve Kuraşî de *Muhtasaru'l-Kebîr* ve *Muhtasaru's-Sağîr* olarak iki muhtasardan söz etmektedir.<sup>80</sup> Şeyh Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, bu karışıklığa son vermekte, incelediği bu nüshanın *Muhtasaru'l-Vasît* olduğunu ve alimlerin şerh etmek için bu nüshayı esas aldığını söylemektedir.<sup>81</sup> Burada Afgânî'nin iki yazma nüshayı esas almakla beraber, Cessâs'ın bu eseri şerh ederken diğer muhtasar nüshalarından bahsetmemesi ve muhtasar ismini mutlak olarak kullanması<sup>82</sup>, yine muhtasarı şerh eden eserlerden bahsedilirken tek bir nüsha olarak bahsedilmesi<sup>83</sup>, tek bir muhtasar nüshası olduğu izlenimini uyandırmaktadır. İbn Kutluboğa'nın Tahâvî'nin tercümesinden bahsederken tek bir muhtasardan bahsetmesi de bu görüşümüzü destekler

<sup>76</sup> Nezâr Ahmed, s. 161.

<sup>77</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, XV/ 28-30.

<sup>78</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 4/ 15.

<sup>79</sup> Katip Çelebi, II/ 1627; İbn Nedim, s. 293.

<sup>80</sup> İbn Nedim, s. 260.

<sup>81</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 5.

<sup>82</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 49.

<sup>83</sup> Saymerî, s. 162; Kuraşî, I/ 104.



niteliktedir.<sup>84</sup> Buna rağmen Cessâs'ın Muhtasar şerhini yayına hazırlayan Said Bektaş, eserin muhakkiki İsmetullah İnâyetullah Muhammed'in, İstanbul'daki Carullah kütüphanesinde bulunan iki nüshadan birinin ilk sayfasında, Tahâvî'nin sağır ve kebîr olmak üzere iki muhtasarı olduğu ve Cessâs'ın da sağır olanı şerhettiğinden bahsetmekte, Afgânî'nin bu mesele üzerinde durmadığını aktarmaktadır.<sup>85</sup> Said Bektaş ise Cessâs'ın, sağır kitabı dışında bir muhtasarı şerhettiği kanaatinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>86</sup> Buradaki görüşlerden edindiğimiz kanaat, sağır ve kebîr şeklinde diğer muhtasarlardan bahsedilse de bizim de inceleme konusu yaptığımız muhtasarın bu ikisi dışında bir muhtasar olduğudur.

Tahâvî'nin *el-Muhtasar* isimli eseri, Hanefî literatüründe yazılmış olan ilk muhtasardır. Kendisinden sonra Kerhî (v. 340) ve Kudûrî (v. 428) muhtasar eserlerini telif ettiler. Sonrasında Merginânî (v. 693), *Bidâyetü'l-Mübtedî*, Necmu'd-dîn Ebû Şuca' (v.652) *el-Hâvî*, Nâsiru'd-dîn Semerkandî (v.656) *en-Nâfi'* isimli muhtasar eserler telif ettiler. Bu türden eserler, Mevsilî (v.683)'nin *el-Muhtar*, Sadru's-Şerîa'nın (v. 747 )'nın *el-Vikâye* ve İbnu's-Saâtî'nin( v. 694) *Mecmau'l-Bahreyn* eserleriyle devam etti. Ebu'l-Berekât Neseî (v. 710)'nin *Kenzu'd-Dekâik* ve Tâcu's-Şerîa (v. 709) 'nın *el-Vikâye* eserini ihtisar ettiği ve *en-Nukâye* ismini verdiği eserler bu türün devamı niteliğindedir. Günümüze gelene kadar da ihtisar geleneği bu şekilde eserler telif edilmek suretiyle zengin bir literatüre sahip olmuştur.<sup>87</sup>

Muhtasar türü eserler, fikhın teşekkül dönemi açısından ilk eserlerdir. Bu eserler şekil ve kurgu itibarıyla geçmiş fıkıh mirasının özeti mahiyetinde olup, mezhebin birikimini aktarma amacı taşırlar. Eserlerin, verdikleri fetvalarla, içinde yaşadıkları toplumun fikhî bilgi ihtiyacına karşılık vermek gibi pratik bir yönü de bulunmaktadır. Aynı zamanda bu mirasa kendi katkılarını da sunan bu eserler, ifade ve yorum açısından değişkenlik gösterse de fıkıh alanında özenli bir çalışmanın veciz ürünleridir.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> İbn Kutluboğa, s. 100-103.

<sup>85</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/50.

<sup>86</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/51.

<sup>87</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 2.

<sup>88</sup> Norman Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*, ed. Colin Imber, Cambridge University Press, Newyork 2010, s. 23, 60.

Tahâvî'nin *el-Muhtasar* isimli eseri, bu alanda yazılmış olan ilk eser olmasının yanında, gerek ana konuları ele alması, gerekse temel kaynaklara ve güvenilir rivayetlere yer vermesi açısından fakihler arasında özel bir yer edinmiştir.<sup>89</sup> Katip Çelebi *Keşfu'z-Zunûn*' da, “*Tahâvî'nin bu eserinde, küçük ve büyük furû' meseleleri Müzenî'nin sıralamasını esas alarak bir araya getirdiğini*”<sup>90</sup> aktarmaktadır.

Tahâvî'nin bu eseri, muhakkikin de bahsettiği üzere, mezhepte ilk ve eşsiz olmasının yanında, rivayet açısından Hanefî imamlarından aktarımlarda bulunması, görüşlerinin kuvveti ve fetvaya esas teşkil edilerek tercih edilmesi açısından da önemlidir.<sup>91</sup> Eserde İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, Hasan b. Ziyad gibi önde gelen mezhep imamlarının görüşlerine de yer verilmektedir. Tahâvî, mezhep imamlarının ihtilaf ettiği konularda bazı görüşleri seçerek, onlara katılmış ve “*و به ناخذ*” “*Biz de aynı görüşteyiz*” ifadesi ile müstakil tercihlerde bulunmuştur.<sup>92</sup> Bazı konularda İmam Ebu Hanife'ye, İmam Ebû Yusuf'a veya İmam Muhammed'e katılmıştır. Bazen de her üç imama muhalefet ederek, İmam Züfer ya da Hasan b. Ziyad'ın görüşünü tercih etmiş ya da hepsine muhalefet ederek, çok az meselede de olsa kişisel içtihadının ulaştığı neticeye göre tercihte bulunmuştur.<sup>93</sup> Tahâvî, imamların farklı görüşte iseler onların yaptığı tercihlerin senedini aktarmakta ve bu tercihlerin sebebini açıklamaktadır. Tahâvî, imamların nasslara dayanan görüşlerinin olmadığı konularda, nassların işaret ettiği şekilde kendi görüşlerini oluşturmakta ve bunu da meseleyi anlatırken açıklamaktadır.<sup>94</sup> Tahâvî'nin eserinde diğer imamların görüşlerini nakledip kendi görüşlerini belirtmediği bazı konular da bulunmaktadır. Mesela, vitir namazında kunut duası okunurken ellerin kaldırılıp kaldırılmaması hakkında diğer imamların görüşlerini aktarmış, kendi görüşünü açıkça zikretmemiştir.<sup>95</sup>

Tahâvî, eserini Müzenî'nin tertibini esas alarak oluşturmuştur. Müzenî'nin Tahâvî'nin dayısı olması ve ona hocalık etmiş olması, eserini onun metoduna ve düzenlemesine göre oluşturmasında etkili olmuş olabilir. Tahâvî, eserine daha sonraki

<sup>89</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 37.

<sup>90</sup> Katip Çelebi, II/ 1627-1628.

<sup>91</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 135.

<sup>92</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 135.

<sup>93</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 4.

<sup>94</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 4; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 135.

<sup>95</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 28; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 682.

fıkıh eserlerine de örnek olacak bir yöntemle, “Kitabu’t-Tahâre” ile başlamış, “Kitâbu’l-Kerâhe” ile eserini tamamlamıştır. Eser, daha sonra gelecek olan diğer muhtasar metinlerinde de olduğu üzere, sadece mezhep imamlarından gelen rivayetlerin yer aldığı, metni uzatmamak gayesiyle delillere yer verilmeyen özet bir metin tarzında yazılmıştır.<sup>96</sup> *El-Muhtasar* isimli bu eser, hacminin küçüklüğüne rağmen, benzer metinlerde bulunmayan, kendisinden sonra gelen eserlerde de yer almayan birçok meseleye yer vermesi açısından önemlidir.<sup>97</sup> Fakîhlerden büyük rağbet gören bu esere birçok şerh yazılmıştır.<sup>98</sup> Bunlardan en meşhuru, Cessâs’ın (v. 370) yazmış olduğu *Şerhu Muhtasaru’t-Tahâvî* adlı 8 ciltlik eserdir.

Bizim inceleme konusu yaptığımız eser, muhakkikin incelemesine göre sadece iki kütüphanede bulunmaktadır: İlki, Mısır’da Ezher Üniversitesi’nde bulunan esas nüsha, diğeri ise İstanbul’da bulunan Seyyid Allame Feyzullah ve Carullah kütüphanelerinde bulunan nüshasıdır. Muhakkik ayrıca, Ezher nüshasının aslını İstanbul nüshalarıyla karşılaştırarak tashihlerde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>99</sup> Tahâvî’nin *el-Muhtasar* isimli bu eseri, Ebu’l-Vefâ Afgânî’nin tahkiki ile 450 sayfa halinde neşredilmiştir.<sup>100</sup>

### ***Şerhu Muhtasaru’t-Tahâvî***

Tahâvî’nin *el-Muhtasar* isimli eserinin birçok şerhi bulunmaktadır.<sup>101</sup> Bu şerhlerden en önemlisi, bizim de araştırmamızda esas aldığımız Cessâs’ın *Şerhu Muhtasaru’t-Tahâvî* isimli eseridir.<sup>102</sup>

Eserle ilgili bilgi ve değerlendirmelere geçmeden önce eserin müellifi Cessâs hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır. Tam adı Ahmed b. Ali Ebû Bekir Fahreddin Râzî Cessâs (v.370), Re’y şehrinde h. 305 yılında dünyaya gelmiştir.

<sup>96</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 136.

<sup>97</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 4.

<sup>98</sup> *el-Muhtasar*’a yazılan diğer şerhler için bkz. tez metni s. 25.

<sup>99</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 9-10.

<sup>100</sup> Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 4. Burada Tahâvî’nin *el-Muhtasar* isimli eserine yapılan tercümeden de bahsetmek yerinde olacaktır. Bizim de zaman zaman başvurduğumuz, Soner Duman’ın notlar ekleyerek tercüme ettiği bu eser 2013 yılında yayımlanmıştır. bkz. Tahâvî, *Mukayeseli Hanefî Fıkhu Tahâvî Muhtasarı*, trc. Soner Duman, Bekâ Yayıncılık, İstanbul 2013.

<sup>101</sup> Tahâvî’nin *Muhtasar*’ı üzerine yazılan diğer şerhler için bkz. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 37.

<sup>102</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 137.

Zamanının önde gelen Hanefî fakihlerinden olan Kerhî'den fıkıh eğitimini almış ve hocasının görüşlerini aktararak Hanefî fıkıh düşüncesinin temellendirilmesinde önemli rol üstlenmiştir. Hanefî usûlü alanında yazılmış ilk sistematik fıkıh usûlü eserinin ona ait olması, mezhepteki değerini ortaya koymaktadır. Cessâs'ın Tahâvî'nin birçok eserine şerh, ihtisâr yazmış, onun görüşlerine vukûfiyetiyle Hanefî usûl-i fıkıh alanının kuruluşuna, sistemâtize edilmesine katkı sağlamıştır. Fıkıh alanında Tahâvî'yle ilgili başlıca şu eserleri bulunmaktadır:

- Tahâvî'nin *İhtilâfu'l-Ulemâ* eserinden faydalanarak yazdığı söylenen *Ahkâmu'l-Kur'an*<sup>103</sup>,

- Tahâvî'nin eserine yazdığı şerh olan, *Şerhu İhtisâru'l-Ulemâ li't-Tahâvî*<sup>104</sup>, ve yine aynı eser üzerine *Muhtasar-ı İhtilâfu'l-Ulemâ li't-Tahâvî*

- Tahâvî'nin *Şurûtu'l-Kebîr* eserine yazdığı *Ta'liku ala Şurûtu't-Tahâvî*,

- Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli eseri üzerine yazdığı *Şerhu Âsâru't-Tahâvî*

- Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli eserleri bulunmaktadır.

Cessâs'ın eserlerine göz attığımızda, hem İmam Muhammed'in eserlerine hem de Tahâvî'nin eserlerine oldukça hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Tahâvî uzmanı sayılabilecek bir konumdadır. Bunun dışında *Şerhu Câmiu's-Sağîr*, *Şerhu Câmiu'l-Kebîr* ve *Ta'liku'l-ala Kitâbi'l-Asl li'l-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî* isimli eserleri de bulunmaktadır.<sup>105</sup> Yine konumuz gereği zikretmemiz gereken bir diğer eseri, Kerhî'nin *Muhtasar* isimli eseri üzerine yapmış olduğu *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî'dir*.<sup>106</sup>

Cessâs'ın değinmemiz gereken en önemli eseri ise, *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli fıkıh usûlü alanında yazmış olduğu eseridir. Eser, Hanefî usûl literatüründe gerek sistematik açıdan gerekse usûl konularını işleyişi açısından en önemli eserlerden biridir. Biz de

<sup>103</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme (v. 620), *Muğnî*, el-Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hâdise, Riyad t.y., I-IX, II/ 124.

<sup>104</sup> İbn Nedim, s. 292; Kevserî, *Hâvî*, s.37.

<sup>105</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 118-121.

<sup>106</sup> Kuraşî, I/ 223.

fürü' konularından yola çıkarak Tahâvî'nin usûl anlayışına yer vermeye çalışırken Cessâs'ın bu eserdeki sistematüğini örnek aldık ve konularımızın tertibinde büyük ölçüde onun kullandığı metodu takip ettik.

Cessâs, şerhi yazma sebebi olarak, arkadaşlarının kendisinden Tahâvî'nin eserini şerhetme talebi üzerine, Allah'ın rızasını gözeterek bu işe başladığını dile getirmektedir.<sup>107</sup> Cessâs, bu eserde, mezhep imamlarının görüşlerini delillerle aktarmakta, bu görüşlerin *Kuran*, *Sünnet* ve *nazardan* kaynaklarına yer vermektedir.<sup>108</sup> Eser, bu yönüyle, güçlü ve sağlam delillere yer vermesi açısından Hanefî kaynakları arasında önemli eserlerden sayılmaktadır.

Cessâs, “كيفية بناؤها علي اصولها”<sup>109</sup> ifadesi ile, fûrûun usûl kaideleri üzerine nasıl bina edildiğini, *Kur'an*'dan, *sünnetten* ve *nazardan* delillerle açıkladığını, şerhi okuyanların buna muttali' olacağını ifade etmektedir.<sup>110</sup> Nitekim kendisi bir konuyu açıklarken, “الاصل في ذلك كذا” ifadesi ile konunun delillerine yer vermekte, daha sonra konuyu, kendi eserlerinden yararlanarak açıklamaktadır.<sup>111</sup> Cessâsa göre, bu şerhi okuyan bir kimseye *kıyas* ve *ictihad*ın kapıları aralanmakta, İmam Muhammed'in usûl kitaplarında yer alan usûl konularını anlama yolu kolaylaşmaktadır.<sup>112</sup>

Cessâs, eserde fûru' meseleleri bölümlere ayırmadan, sadece benzerlerini zikrederek bunların turûk ve vücûhuna değindiğini söylemekte, bunu yapmaktaki amacının eserin ilm-i usûlü kapsayan bir eser oluşturma çabası olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu şerh, herkesin kendisinden istifade edeceği usûl-i fıkıh ve fûru-ı fikhî birlikte kapsayan bir eserdir.<sup>113</sup> Cessâs, eserde delilleri zikretmekle beraber, usûl-i fıkıh ilminin en önemli konusu olan hüküm istinbâtının yollarına değinmekte, fûru' örnekleri genel ve özel ilke ve kâidelere dayanacak şekilde örnekler ve

---

<sup>107</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 140; Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, I/ 195.

<sup>108</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 9.

<sup>109</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* I/ 195. Cessâs'ın buradaki usûl ifadesinin daha farklı bir anlamı olması muhtemeldir. Belki usûl-i fikhînin dayandığı genel ilkeleri, yahut şer'î delilleri kasetmiş olabilir. Cessâs'ın görüşlerini derinlemesine inceleyen çalışmalar ile Cessâs'ın “usûl” kavramına verdiği anlam netleşecektir.

<sup>110</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/140-141; Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, I/ 195.

<sup>111</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 141.

<sup>112</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, I/195.

<sup>113</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* I/196.

benzerleriyle ilişkilendirerek açıklamakta; şerh, bu yönüyle usûl-i fıkıh ilmini genel olarak toplayan bir hüviyet arz etmektedir.<sup>114</sup>

Eser aynı zamanda hükümlerin illetlerini öğrenme yoluyla *istinbât*, *kıyas* ve *ictihâd* melekesi kazandırmakta ve bunların usûl üzerine nasıl binâ edildiğini öğretmektedir.<sup>115</sup> Her meselenin eşbâh ve nezâirine, aralarındaki ilişkiye, illetine, fikhî melekeyi kuvvetlendirecek şekilde yer vermektedir.<sup>116</sup> Cessâs, şerhini, mu'cez ve muhtasar bir şekilde oluşturduğunu söylemekte, bazı yerlerde gereksiz uzatmalardan kaçındığını ifade etmektedir.<sup>117</sup> Muhakkik, bu îcâza karşın kitabın hacminin fazla olduğunu belirtmekte, Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kuran'da* yer verdiği birçok konuyu bu şerhte de genişçe işlediğini ifade etmektedir.<sup>118</sup> Bu eserin bir diğer özelliği de, isimlerini zikretmemekle beraber muhâliflerin ve muâırızların delillerine yer vermesidir. Eserde, karşı mezhepte olanların görüşleri ve bu görüşlere yapılacak muhtemel itirazlar “فان قيل” denilerek aktarılmakta, “قيل له” ile başlayan güçlü gerekçelerle cevap verilmektedir.<sup>119</sup> Eser, Cessâs'ın kendi ifadesiyle belirttiği gibi<sup>120</sup>, genel hilâf konularına, tartışma ve delillere yer vermesi açısından bu yönüyle, mukayeseli fıkıh kitaplarından biri olarak da görülmektedir.<sup>121</sup>

Cessâsın bu şerhte yaptığı bir diğer husus da, Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ında yer alan mezhep imamlarının görüşlerinin aidiyetini tashih etmesidir. İmamlara dayandırılan görüşlerden hatalı bulduklarını belirterek, ilmî hassasiyetle bu tespitlerinin yanlış olma ihtimalini saklı tutarak, bu görüşlerden sahih bulduklarını zikretmektedir.<sup>122</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin mezhebin ana konularını, örneklerle ve yeni bir tavırla yazdığı bu eserine yeni bir boyut kazandırmış, Tahâvî'nin zikrettiği meselelerin kaynaklarını *Kur'an*, *Sünnet*, *icma*, *sahabe kavli*, *kıyas/nazar* ve diğer delillerle

---

<sup>114</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 141.

<sup>115</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 142; Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, I/ 195.

<sup>116</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/142.

<sup>117</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 143; Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, I/196.

<sup>118</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/143-144.

<sup>119</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 9, 141, 149.

<sup>120</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* I/ 195.

<sup>121</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 140.

<sup>122</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 142.

destekleyerek inceleme ve tartışmalarla beraber eserini oluşturmuş<sup>123</sup> ve Tahâvî sonrası mezhep literatürüne önemli bir katkı sağlamıştır. Mezhep içinde diğer şerh ve muhtasar kitaplarına öncülük etmiş, mezhep içinde güvenilir bir konuma erişerek ana bir kaynak, bir başvuru eseri haline gelmiştir.<sup>124</sup>

Bizim esas aldığımız Cessâs'ın *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî* isimli eseri, 4 farklı araştırmacının tahkikiyle ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eserle ilgili bu bilgileri konunun sunumu kısmında değindiğimiz için burada ayrıntılara girmiyoruz.

Cessâs'ın şerhinde izlediği yöntemden bahsedecek olursak; Cessâs genellikle eserde Tahâvî'nin sözleriyle konuya başlamakta, bazen tam haliyle bazen de karışıklığa yer vermeyecek şekilde kısaca Tahâvî'nin sözlerini aktarmaktadır. Cessâs, Tahâvî'den genellikle “ قال ابو جعفر ” diye bahsetmekte, daha sonra kendi görüşlerini ifade etmeye başlarken, “ قال احمد ” veya “ قال ابو بكر ” diye söze başlamakta<sup>125</sup>, bazen de böyle bir giriş yapmaksızın söz konusu konuyu şerh etmektedir.<sup>126</sup> Cessâs, Tahâvî'nin görüşlerini ele alırken, onun mezhep imamlarının aktardığı görüşlerini de aktarmakta ve *Muhtasâr*'da “ و به ناخذ ” ifadesiyle açıkladığı tercihlerine de değinmektedir.<sup>127</sup> Muhakkik, Cessâs'ın bu tavrının, Tahâvî'nin kendi tercihini mezhep imamlarının görüşlerinden ya da müftâ bih olan görüşten ayırmak için açıkça belirtmiş olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>128</sup> Tahâvî'nin görüşünden sonra bazen bir boşluk bırakmak açısından “ مسألة ” diyerek görüşlerine yer vermekte bazen de buna ihtiyaç hissetmemektedir. Eğer bu mesele üzerine eklemek istediği hususlar varsa veya konuyu detaylıca anlatmak isterse “ فصل ” başlığı açarak konuya ilaveler yapmaktadır.<sup>129</sup>

Cessâs, şerhinde hocaları Kerhî, Ebî Hâzım gibi isim zikrederek görüşlerine yer verdiği gibi, isim vermeden de bazı hocalarının görüşlerinden bahsetmektedir.<sup>130</sup> Eserin

<sup>123</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 10, 148.

<sup>124</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/10, 141.

<sup>125</sup> Cessâs'ın bu üslûbunu, öğrencilerinin ya da eseri imlâ edenin yazması da muhtemeldir.

<sup>126</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 148.

<sup>127</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 148.

<sup>128</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 148.

<sup>129</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 148.

<sup>130</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 151.

muhakkiki İsmetullah İnâyetullah Muhamed'e göre, Cessâs'ın şerhinin 5 yazma nüshası<sup>131</sup> bulunmakta olup, bunlardan sadece Konya'da bulunan nüsha<sup>132</sup> tam haldedir.

### ***Cessâs'ın Şerhe Eklediği Bazı Konular***

Cessâs, eserinde Tahâvî'nin değinmediği bazı konulara şerhinde yer vermektedir. Bunlar konumuz kapsamında yer almadığından, birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Mesela, bismelenin Fatihâ suresinden olup olmadığı konusu ve buna dair tartışmalar bunlardan biridir.<sup>133</sup> Cessâs, Tahâvî'nin değinmediği bir başka konuya daha, teşehhüdün farz olup olmaması meselesine de değinir ve Hanefiler'e göre teşehhüdün farz değil vacip olduğu görüşünü aktarır.<sup>134</sup>

Cessâs, aktardığı görüşlerde görüş farklılığı yoksa Hanefî imamlarının ismini zikretmez. Şerhte bazı yerlerde Ebû Hanife'nin ve Ebû Yusuf'un ismini zikretmez, Tahâvî onlarla aynı görüşte ise Tahâvî'nin ismini verir ve görüşün deliline geçer.<sup>135</sup> Cessâs, bazen de Tahâvî'nin ismini zikretmez, aynı görüşte oldukları Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un ismini ve görüşünü aktarmakla yetinir.

### ***Muhtasaru't-Tahavî Üzerine Yapılan Diğer Şerhler***

Tahâvî'nin *el-Muhtasar* isimli eserinin, mezhep içinde alimler tarafından güvenilir bir kaynak kabul edildiğini ve fazlaca rağbet gördüğünü söylemiştik. Eser üzerine, mezhep ulemâsı tarafından birçok şerh yazılmıştır.<sup>136</sup> Bu eserleri kronolojik olarak zikretmek gerekirse;

<sup>131</sup> Bu nüshalar; Mısır'da Dâru'l-Kutub'da olan İtkânî ve Mağrib nüshaları ile Türkiye'de Ahmed-i Sâlis ve Cârullah kütüphanelerinde bulunan nüshalardır.

<sup>132</sup> Konya'da Yusuf Ağa kütüphanesinde dört parça halinde bulunan bu nüsha, 3581, 3582, 3583, 3584 numaraları ile kayıtlıdır. Muhakkik, bu nüshanın bir mikrofilminin Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi İlmî Araştırmalar Merkezi'nde bulunduğunu kaydetmektedir. Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 157.

<sup>133</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/590.

<sup>134</sup> Ebû Abdillâh Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (v. 189), *el-Asl (el-Ma'rûf bi'l-Mebsût)*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kutub, Beyrût 1990. I-V, I/ 241; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 637; Alâuddin Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî (v. 587), *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2005., I/ 213.

<sup>135</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 686-687.

<sup>136</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 137-139.



-Kerhî'nin(v. 340)'nin *el-Muhtasar* üzerine bir şerh yazdığı söylene de elimizde böyle bir eser mevcut olmadığı gibi, eserden bahseden bir kaynak da bulunmamaktadır.<sup>137</sup>

- Cessâs (v. 370)'in *el-Muhtasar* üzerine bir şerhi bulunmaktadır. Bizim de Muhtasar'daki görüşler konusunda sıkça başvurduğumuz bu eser hakkında ayrıntılı bilgi vermiştik. Sadettin Önal'ın belirttiğine göre, 498, 756 numaraları ile Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye'de; 5381-5384 numaraları ile Konya Kütüphanesi'nde; 1076 numarası ile Topkapı Sarayı'nda Üçüncü Ahmet Kütüphanesi'nde; 718 numarası ile İstanbul'da Süleymaniye'deki Carullah Kütüphanesi'nde birer nüshaları bulunmaktadır.<sup>138</sup>

-Saymerî'nin (v. 434) birçok ciltten oluşan şerhi,<sup>139</sup>

-Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed Ekta' (v.474), Ebû Nasr İsbicânî el-Kebîr (v.480), Ali Muhammed b. İsbicâbî<sup>140</sup>(v. 535), Ebû Sehl es-Serahsî'nin<sup>141</sup> (v.490) beş ciltlik şerhi<sup>142</sup>, Bezdevî'nin öğrencisi Muhammed b. Ahmed el-Hacendî el-İsbicânî<sup>143</sup> (v. 630), Ebû Nasr Muhammed b. Veberî'nin iki ciltlik şerhi<sup>144</sup>, Kasım b. Kutluboğa'nın (v.879)<sup>145</sup> şerhleri, kaynaklarda yer alan diğer *Muhtasar* şerhleridir.<sup>146</sup>

Katip Çelebi *el-Muhtasar*'a yazılan bu şerhlere ilâveten Alauddin Ali b. Muhammed Semerkandî ve ve Ebû Bekir Ahmed b. Râzi el-Hanefî'nin dört ciltlik olan şerhlerini saymaktadır.<sup>147</sup>

<sup>137</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 137.

<sup>138</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 137-138.

<sup>139</sup> Katip Çelebi, II/1627-1628; İbn Kutluboğa, s. 26; Ekinci, s. 222.

<sup>140</sup> Bu şerhin Türkiye'de ve Mısır'da birçok yazma nüshası bulunmaktadır. bkz. bk.; Kevserî, *Hâvî*, s. 38-39.

<sup>141</sup> Bu şerhten Allame Kasım, *Tacu't-Terâcîm*'de bahsetmektedir. İbn Kutluboğa, s. 213. bkz. Kevserî, *Hâvî*, s. 38; Ekinci, s.184.

<sup>142</sup> Eser, 595 numarası ile Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. bkz. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/45.

<sup>143</sup> *El-Hâvî* isimli şerhi, İstanbulda Köprülü kütüphanesi el yazmaları bölümündedir. Ekinci, s.185.

<sup>144</sup> Kuraşî, I/104; İbn Kutluboğa, s. 16.

<sup>145</sup> Kuraşî, I/ 105.

<sup>146</sup> Katip Çelebi, II/ 1628; İbn Kutluboğa, s. 101.

<sup>147</sup> Katip Çelebi, II/ 1627-1628.

## *Şerhu Meâni'l-Âsâr*

Tahâvî'nin muhaddis yönünü ön plana çıkaran bu eser, telif ettiği ilk eseridir.<sup>148</sup> Tahâvî'nin, *hilâf* konularını ele aldığı eserdir. Fıkıh konularına mukayeseli olarak yer verdiği ve fikhî konuların inceliklerini anlattığı bu kitap, fıkıh melekesi kazanmak açısından önemlidir.<sup>149</sup> Bu önemine binâen esere birçok telhis ve şerh yazılmıştır. Bunlardan en önemlileri, Kurâşî'nin ve Bedreddin Aynî'nin şerhleridir.<sup>150</sup> Bedreddin Aynî'nin şerhi h.1300 yılında Hindistan'da 2 cilt halinde, daha sonra Mısır'da 4 cilt halinde neşredilmiştir.<sup>151</sup>

Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Asâr* isimli eseri, fıkıh alanında olduğu kadar hadis alanında da önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir.<sup>152</sup> Tahâvî, eserin yazılış gerekçesi olarak, nâsîh ve mensûhlarla ilgili bilgisizliklerinden dolayı, bu hükümlerle nasıl amel edileceğini bilmeyenler bulunduğunu, bu kimselere karşı, peygamberin hadislerinde çelişki bulunmadığını ortaya konulması ihtiyacı üzerine eserini yazdığını ifade eder.<sup>153</sup> Tahâvî, eserinde birbiri ile ihtilaflı görünen hadisler arasında aslında gerçekte ihtilaf bulunmadığını aklî deliller getirerek ortaya koymaktadır. Eserinde muâriz görünen hadislerden hüküm istinbât yöntemi hakkında fikir vermekte, nâsîh ve mensûh olan hadislere yer vermektedir.<sup>154</sup> Muhakkik, Tahâvî'nin, eserinde zayıf ve mevzu' olan hadislere de yer verdiği tespitini yapmaktadır.

Tahâvî, bu eserinde nâsîh ve mensûhun yanı sıra, Kuran, sünnet, icmâ ile sahâbe ve tâbiînin tevâtür derecesine ulaşan görüşlerine de yer verdiğini ifade etmektedir.<sup>155</sup> O, eserini fıkıh bâblarına uygun olarak “Kitabu't-Tahâre” ile başlayıp, “Kitâbu'l-Ferâiz” ile bitirmektedir. Bâb başlıkları altında konuyla ilgili hadislere yer veren Tahâvî, sonrasında kendisinin ve mezhep imamlarının görüşünü açıklamaktadır.

<sup>148</sup> İbn Nedim, s. 260; Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 350; Kuraşî, I/104; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 34. Saymerî, Tahâvî'nin te'lif ettiği ilk eserin *el-Muhtasar* olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Saymerî, s.168.

<sup>149</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 14, 32-33.

<sup>150</sup> Katip Çelebi, II/ 1728.

<sup>151</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 34; Frenkow, XI/ 629.

<sup>152</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr* (Muhakkikin önsözü), V/ 7.

<sup>153</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 11; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 35.

<sup>154</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr* (Muhakkikin önsözü), V/ 12.

<sup>155</sup> Katip Çelebi, II/ 1728; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 11.

Tahâvî, *Şerhu'l-Meâni'l-Asâr*'da şu yöntemi takip etmektedir: Önce, konuyla ilgili hadislere yer vermekte, birbirine zıt görünen tüm hadisleri aktardıktan sonra, فهذا و اما من طريق النظر (: bu konu hadisler açısından bu şekildedir) diyerek konunun hadislerden çıkarılan sonucuna yer vermektedir. Ardından, فنظرنا في ذلك فرأينا (: konuya *nazar* açısından bakacak olursak) ifadesiyle konuyu aklî açıdan da irdeleyen Tahâvî, hadislerden çıkardıklarıyla konuyu yorumlamakta ve (*nazar* açısından meseleye baktığımızda gördük ki...) ifadesiyle kendi görüşüne yer vermektedir.<sup>156</sup>

Tahâvî, bu eserinde fikhî konularla ilgili hadislere yer verdikten sonra, değerlendirmelerini yapmakta, son olarak da imamların görüşlerine yer vererek, kendi tercihlerini dile getirmektedir. Bazen imamlarla aynı görüşte iken bunu احب الينا (: bize göre bu daha uygundur) diyerek ifade etmekte<sup>157</sup>, farklı görüşte ise bunu da belirtmektedir.

Eser Tahâvî'nin ilk eseri olduğu için, Tahâvî'nin bu eserdeki görüşleri, diğer eserleri kadar net olmayabilir, yahut bu görüşler zaman içerisinde değişmiş veya gözden geçirilmiş olabilir. Bu husus dikkate alınarak diğer eserlerindeki görüşlerine de müracaat edilmiştir.

### ***Ahkâmu'l-Kur'an***

*Ahkâmu'l-Kur'an* Tahâvî'nin en bilinen eserlerindedir.<sup>158</sup> Tahâvî'nin tefsir alanında yazdığı bu eserin bilinen tek nüshası, Samsun Vezirköprü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi'nde (no: 814) ile bulunmaktadır.<sup>159</sup> Eserin iki cilt halinde olduğu bilinmekle birlikte, 425 varaktan oluşan birinci cildi tespit edilebilmiştir. Bu kısım, Sadettin Önal tarafından neşredilmiş, iki cilt halinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi tarafından 1995 ve 1998 yılında yayımlanmıştır. Tahâvî'nin fikhî

<sup>156</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 33.

<sup>157</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 308.

<sup>158</sup> İbn Nedim, s. 260; Kuraşî, I/ 104; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I/ 350; İbn Kutluboğa, s. 101.

<sup>159</sup> Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 11; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 36.

konularına göre tasnif ettiği bu eser, bu yönüyle diğer ahkam tefsirlerinden ayrılmaktadır.<sup>160</sup>

Tahâvî'nin bu eseri, elimizdeki nüsha esas alındığında, *Kitâbu't-Tahâret*, *Kitâbu's-Salat*, *Kitâbu'z-Zekat*, *Kitâbu's-Siyâm*, *Kitâbu'l-İtikâf*, *Kitâbu'l-Hac/ Menâsik*, *Kitâbu't-Talak* ve *Kütâbu'l-Mükâtebe* olmak üzere sekiz bölümden müteşekkildir. Eserde, bu bâb başlıkları altında ayet ve sure tertibine dikkat etmeksizin konu ilgili ayetlerin tefsiri yapılmıştır.<sup>161</sup>

Tahâvî'nin tefsirinde yer verdiği nâsih-mensûh konusu, Kur'an'ın sünnetle ve sünnetin Kur'an'la neshi gibi konular Tahâvî'nin usûl-i fıkıh yöntemi bağlamında incelediğimiz konulardır. Ayetlerin muhkem ve müteşâbihlerini belirtmesi, ayetleri sünnet ve sahabe ile tâbiîn sözleriyle açıklaması da onun usûlünü tespit etmede yarar sağlamıştır. Ayrıca Tahâvî, ilgili ayetleri tefsir ederken ilgili hadislere, Hanefî mezhep imamları ile diğer mezhep imamlarının görüşlerine ve delillerine de yer vererek fikhî açıdan zengin bir malzeme sunmuştur. Tahavî'nin eserinde, fakihlerin görüşlerine, delillerine ve bunların değerlendirilmesine yer verdikten sonra, bu görüşlerden hangisini tercih ettiğini beyân etmiştir. Ayrıca eserinde sadece Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerine değil, İmam Malik, İmam Şafîî, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ, Evzaî gibi fakihlerin görüşlerini isimlerini zikrederek yer vermektedir.<sup>162</sup> Bu bakımından tefsiri, mukayeseli fıkıh eseri niteliği taşımaktadır.

*Ahkâmu'l-Kur'an*'ı incelerken göz önünde bulundurduğumuz bir nokta da, Tahâvî'nin bu eseri *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'dan sonra yazmış olduğudur. Daha geç bir dönemde yazıldığı için Tahâvî'nin bu eserdeki görüşleri *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'a göre daha net olacağını düşündük. Bu eserde önceki görüşleri zaman içerisinde değişmiş veya gözden geçirilmiş olabilir. Bu noktayı dikkate alarak eserdeki görüşler anlaşılmaya çalışılmıştır.

<sup>160</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 42.

<sup>161</sup> Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 7.

<sup>162</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 92.

### ***İhtilâfu'l-Ulemâ (İhtilâfu'l-Fukahâ)***

Tahâvî'nin bu eseri 130 kısımdan oluşmaktadır.<sup>163</sup> İbn Nedim de bu eserin 80 kitap hacminde olduğunu ve Tahâvî'nin bu eseri tamamlayamadığını ifade etmiştir.<sup>164</sup> Cessâs'ın ihtisar ettiği bu eser, Abdullah Nezîr tahkiki ile 5 cilt halinde yayımlanmıştır.<sup>165</sup> Tabakât kitaplarında yer alan bu eserin<sup>166</sup> asıl nüshası Sadettin Önal'ın ifadesine göre Tahâvî'nin kayıp kitapları arasındadır.<sup>167</sup>

Bu eser, ilm-i hilâf türünde yazılmış bir eserdir. Tahâvî'nin en bilinen eserlerinden olup, “İhtilâfu'l-Fukahâ sahibi” künyesiyle tanınmasını sağlamıştır. Üzerinde ihtilâf edilen çeşitli fûru meseleleri Hanefî imamların görüşlerine ve delillerine başvurarak yer veren mukâyeseli fıkıh alanında yazılmış bir kitaptır. Tahâvî eserde, ilgili konuda diğer mezheplerin görüşlerine yer verdikten sonra, delilleri kuvvetli ve zayıf olması durumuna göre değerlendirir ve zımnî ya da açık olarak tercihini belirtir.<sup>168</sup> Eserde dört mezhebe ilaveten, o gün yaşayan Evzâî mezhebi ile Nehâî, Osman el-Betî, Sevri, Leys b. Sa'd, İbn Şübrûme, İbn Ebî Leylâ gibi şehir fakihlerinin (*fukahâu'l-emsâr*) görüşlerine yer vermesi bakımından hilâfiyyât alanında olduğu kadar, fıkıh tarihi açısından da önemli bir eserdir.

### ***Akîdetü't-Tahâvî***

Tahâvî'nin usûli'd-dîn/ kelim alanında yazmış olduğu eserdir.<sup>169</sup> İmam Ebû Hanife ve İmâmeyn'in akâide ilişkin görüşlerini nakleden eser, Ehli Sünnet itikadını muhtasar bir şekilde ele almaktadır. Bu eser, Tahâvî'nin en meşhur eserlerinden biri

---

<sup>163</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 36. Eserin el yazmaları için bkz. Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS): Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, Leiden: E.J. Brill, 1967. I-II., I/ 443.

<sup>164</sup> İbn Nedim, s. 260.

<sup>165</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 47.

<sup>166</sup> İbn Nedim, s. 260; Suyûtî, *Hüsnu'l-Muhâdara*, I/ 350; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III/ 810; İbn Kutluboğa, s. 101.

<sup>167</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ* (Muhakkikin önsözü), thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2014., I/47-48.

<sup>168</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ* (Muhakkikin Önsözü), ss. I/ 84-96.

<sup>169</sup> İbn Nedim, s. 260; İbn Kutluboğa, s. 101.

olup, dört mezhep mensupları eserden övgüyle bahsetmiş ve eser üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır.<sup>170</sup>

### ***Şerhu Müşkili'l-Âsâr***

Tahâvî'nin telif ettiği son eserdir.<sup>171</sup> Tahâvî'nin bu eseri İstanbul'daki Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nde (Millet Kütüphanesi'nde) 273-279 numarası ile kayıtlı tam bir nüsha halinde mevcuttur. Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye'de ise 419 numarası ile kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır.<sup>172</sup>

Tahâvî'nin muhtefu'l-hadis alanında yazmış olduğu eseridir. Eser üzerine, İmam Bâcî (v. 474) ile Bedreddin Aynî'nin hocası Cemuliddin Yusuf b. Musa el-Malatî (v. 803) muhtasarlar yazmışlardır. İbn Rüşd el-Cedd (v. 520) de esere bazı itirazlarda bulunarak ihtisar etmiştir.<sup>173</sup> Tahâvî'nin bu eseri üzerine alimler onun hadis alanındaki yetkinliğini öven ifadelerde bulunmuşlardır.<sup>174</sup>

### ***Kendisine Nispet Edilen Diğer Eserler***

#### ***Kitâbu Şurûtu'l-Kebîr***

Tahâvî, bugün noterlik olarak da niteleyebileceğimiz, vesikaları tutma, dosyalama usûlü sahasına giren şurût ilminde de otorite sahibidir. Bu konuda memuriyeti bulunduğu için şurût ilmindeki bilgileri uygulama sahası da bulmuştur.

<sup>170</sup> Katip Çelebi, II/1143; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/41; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 41.

<sup>171</sup> Kuraşî, I/ 104; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 34; İbn Kutluboğa, s. 101. Tahâvî'nin *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'daki usûlü ile *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ındaki usûlünü karşılaştıran bazı çalışmalar, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ın daha ayrıntılı işlenmesi, konuları tasnifi ve delillendirmesinin daha net ve açık olmasından hareketle bu eserin onun son eseri olabileceğini söylemişlerdir. İlgili iddia için bkz. Norman Calder, *Studies in Early Islamic Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993., s. 229, 235. Tabakât kaynaklarında yer alan bilgilere göre ise *Meâni*'nin Tahâvî'nin ilk eseri, *Müşkil*'in ise son eseri olduğu açıktır. Üsluptaki ve konu işlenişindeki farklılığın Tahâvî'nin ilk eserinde gösterdiği ayrıntılı anlatımın, zaten bilinen konuları tekrarlamama isteğinden kaynaklanan bir yöntem farkı olması muhtemeldir.

<sup>172</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 35.

<sup>173</sup> Kuraşî, I/ 104.

<sup>174</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 36.

Taşköprülüzâde ve Katip Çelebi, bu ilimlerle ilgili bilgi verirken Tahâvî'yi mutlaka zikretmektedir.<sup>175</sup>

Tahâvî'nin *Şurûtu'l-Kebîr* isimli eserinin çok az bir kısmının günümüze kadar geldiği düşünülmektedir.<sup>176</sup> Dört yazma nüsha halinde olan bu eserin iki nüshası, 881 ve 882 numarası ile Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'nde, iki nüshası da 139 ve 140 numarası ile Mısır Hidiviyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>177</sup> Tahâvî'nin *Şurûtu'l-Kebîr* ve *Şurûtu's-Sağîr* eserleri, Ruhi Özcan tahkiki ile Bağdat'ta 1974 yılında iki cilt halinde yayımlanmıştır.

### ***Kitâbu Şurûtu'l-Evsat***

Bu eserin de klasik kaynaklarda yer almasına rağmen Tahâvî'nin kayıp eserlerinden olduğu düşünülmektedir.<sup>178</sup>

### ***Kitâbu Şurûtu's-Sağîr***

Bu eser de tabakât kaynaklarında yer almaktadır.<sup>179</sup> Dört yazma nüshası olduğu söylenen bu eserin, iki nüshasının İstanbul'daki Murad Molla Kütüphanesi'nde 745 ve 746 numaraları ile, bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde Kara Mustafa Paşa Bölümü'nde 240 numarası ile, diğer nüshasının da Millet Kütüphanesi'nde Feyzullah Efendi 743 numarası ile kayıtlı olduğu bilinmektedir. Daha önce söylendiği gibi bu eser, Ruhi Özcan tahkikiyle Bağdat'da neşredilmiştir.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> Katip Çelebi, II/ 2146; İsmâuddîn Ahmed Efendi Taşköprîzâde (v. 968), *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuati'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdulvehhab Ebu'n-Nur, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, Kâhîre 1968, I-II, I/ 272; II/ 600. Bazı kaynaklarda Tahâvî'nin bu eserinin Taberî'ye ait olduğu ve ondan çaldığı iddia edilmiştir. Kevserî bu iddialara, Tahâvî'nin hocalarının şurût ilmi alanındaki bilgilerini, Tahâvî'nin bu konudaki ilmî yetkinliği ve Basra, Kûfe ve Bağdat'ta bu ilimle meşgul olup, görev olarak da yaptığı gerekçeleriyle karşı çıkar. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 30-32.

<sup>176</sup> İbn Nedim, s. 260; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I/ 350; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III/ 810; İbn Kesîr, XI/ 174. İbn Kutluboğa, s. 101.

<sup>177</sup> Kuraşî, I/ 277 bk; Tahâvî, *Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), s. 13. Eserin yazmaları için bkz. Sezgin, I/ 441.

<sup>178</sup> İbn Nedim, s. 260; Leknevî, s. 32; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 47. Kevserî, Tahâvî'nin her üç eserinden, *Şurûtu'l-Kebîr*, *Mütevassıt* ve *Sağîr*'inin alimler arasında şöhret bulduğundan bahsetmektedir. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 31, 36.

<sup>179</sup> İbn Nedim, s. 260.

<sup>180</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 47; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 36.

### ***Sihâhu'l-Ahâr***

Brockelman tarafından zikredilen bu eserin Batine kütüphanesinde bulunduğu zikredilmiştir.<sup>181</sup>

### ***Sünenü'l-Me'sûre***

Bu eser, Tahâvî'nin dayısı Müzenî'nin İmam Şafii'den aktardığı rivayetleri içermektedir. Eser, ilk olarak h. 1315 yılında Mısır'da Dr. Abdu'lmu'tî Emin Kal'acî tahkikiyle, ikinci defa olarak h. 1407/ m. 1986 yılında Dâru'l-Ma'rife yayinevi tarafından Beyrut'ta basılmıştır.<sup>182</sup>

### ***Ahkâmu'l-Kirân (Meseletü'l-Kirân)***

İmam Nevevî'nin aktardığına göre bu eser, kırân, temmettu ve ifrât haccı konusunda Hz. peygamberden gelen rivayetlerden oluşan, bin varakı aşan bir eserdir.<sup>183</sup> Eser ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır.

### ***Şerhu Câmiu'l-Kebîr ve Şerhu Câmiu's-Sağîr***

İmam Muhammed'in *Câmiu'l-Kebîr* ve *Câmiu's-Sağîr* isimli eserlerinin şerhi olan bu eserler de, kaynaklarda zikredilmiştir.<sup>184</sup> Her iki eser de maalesef günümüze ulaşmamıştır.

---

<sup>181</sup> Brockelman, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1983, I-XIII, III/ 265; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 45.

<sup>182</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an* ( Muhakkikin önsözü), I/ 45.

<sup>183</sup> Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî Nevevî (v. 923), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahih-i Buhârî*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrût t.y., I-X., VIII/ 136.

<sup>184</sup> İbn Nedim, s. 260; Kuraşî, I/ 104; Leknevî, s. 32; İbn Kutluboğa, s. 101; Katip Çelebi, I/ 562, 568; II/ 1836.



## **Diğer**

*el-Azl, el-Ferâiz, Kısmu'l-Fey ve'l-Ganâim, el-Muhâdir ve's-Sicillât, el-Vesâyâ, Menâkıb-ı Ebî Hanîfe (Ahbâru Ebî Hanîfete ve Ashâbihi), Tarih-i Kebîr, Nevâdiru'l-Fıkhiyye, er-Red ala Kerâbîsî, er-Red ala İsâ b. Ebân, er-Red ala Ebî Ubeyd, Hükmü Arâzi-i Mekke, en-Nevâdir ve'l-Hikâyât, Nakz-ı Kitâbu'l-Müdellesîn alâ Kerâbîsî, Kitâbu'n-Neseb, Kitâbu't-Tesviye beyne Haddesenâ ve Ahberenâ, İhtilâfu'r-Rivâyât ala Mezheb-i Kûfiyyîn, Kitâbu'l-Eşribe, en-Nahl ve Ahkâmuha.*

Tabakât kitapları, Tahâvî'nin bu eserlerinden bahsetmektedir ancak bu eserler günümüze kadar ulaşamamıştır.<sup>185</sup> Bu eserlerin Tahâvî'nin yaşadığı dönemde Bağdat'ta Haşviyye, Mısır'da ise Kerrâmiyye isimindeki kelâmî fırkalar arasındaki mücadele esnasında muhafaza edilemediği sanılmaktadır.<sup>186</sup> Eserlerin sadece isimleri bile Tahâvî'nin fıkıh alanındaki derinliği ve üretkenliği hakkında fikir vermektedir.

## **VII. Tahâvî Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar**

Tahâvî, önemine binâen pek çok alanda çalışmalara konu edilmiştir. Özellikle kelam ve hadis alanında çalışmalara konu edildiğini tespit ettiğimiz Tahâvî, fûru-ı fıkıh açısından da bazı araştırmalarda yer bulmuştur. Bu çalışmalardan en önemli gördüklerimizi şu şekilde sıraladık:

1. Muhammed Saghir Hasan Ma'sûmî, *Imam Tahâwi's İkhtilâf al-Fuqahâ-I*, (Islamic Studies, Vol. 8, No: 3, September 1969, pp. 199-223) ve *Imam Tahâwi's İkhtilâf al-Fuqahâ-II*, (Islamic Studies, Vol. 8, No: 4, December 1969, pp. 265-279)

2. Abdulmecîd Mahmud, *Ebû Cafer et-Tahâvî ve Eseruhu fi'l-Hadis* (Yüksek Lisans Tezi, 1975, Kahire Üni.)

3. Ahmet Karadut, "Ebû Cafer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri (H. 239-321/ M. 853-933)", *Diyanet Dergisi*, XIX/ 2, (1983): 53-64 ve "Ebû Cafer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri II", *Diyanet Dergisi* XX/ 3, (1984): 51-64.

<sup>185</sup> İbn Nedim, s. 260; Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I/ 350; Kuraşî, I/ 104; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 32; Cessâs, *Şerhu Muhtasar* (Muhakkikin önsözü), I/ 47; İbn Kutluboğa, s. 101; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 47; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 22, 37-39.

<sup>186</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 31.

4. Abdullah Nezir Ahmed, *el-İmâm Ebû Cafer et-Tahâvî Fakîhen* (Doktora Tezi, 1988, Ümmü'l-Kurâ Üni. İslam Hukuk Fakültesi)
5. Harun Reşit Demirel, *Ebû Cafer et-Tahâvî- Hayatı-Eserleri ve Meâni'l-Âsâr ile Müşkili'l-Âsâr'daki Hadisçiliği*, Yüksek Lisans Tezi, 1990, Selçuk Üni.)
6. Emrullah İşler, *Tahâvî (ö.321/ 933) ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*, (Doktora Tezi, 1993, Ankara Üni.)
7. Hamza İmâd Tâhâ Şerif, *el-İhtiyârâtü'l-Fıkhiyye li'l-İmâmi't-Tahâvî ve Eseruhâ fî Takrîri Mezhebi'l-Ehnâf Usûlen ve Furûan*, (Yüksek Lisans Tezi, 2006, Kâhire Üni.)
8. Yılmaz Atmaca, *Müzeni ve Tahâvî'nin Muhtasarlarının 'Zekat' Bölümlerinin Kaynak, Muhteva ve Metod Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, 2006, Sakarya Üni.)
9. Muharrem Önder, "Ebû Cafer et-Tahâvî (239-321/ 853-933) ve Şurût İlmi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XI, 2008, s. 365-397.
10. Fation Shabani, "Şerhu Meâni'l-Âsâr" *Eserine Göre Ebû Cafer et-Tahâvî'nin Metodolojisinde Sünnetin Kaynak Değeri ve İbadetlerde Uygulanışı*, (Yüksek Lisans Tezi, 2011, Uludağ Üni.)
11. Abdurrahman Bulut, *Ebû Cafer et-Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi, 2014, Marmara Üni.)
12. Yıldırım Sipahi, Ebû Cafer et-Tahâvî'de İstihsân Delili Sorunu, *Pamukkale Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, Yıl: 3, Sayı: 6, s. 01-23.
13. Carolyn Anne Brunelle, "From Text to Law: Islamic Legal Theory and The Practical Hermeneutics of Abû Ja'far Ahmad al-Tahâwî (D.321/ 933)"<sup>187</sup>, (Degree of Doctor of Philosophy, 2016, Uni. of Pennsylvania)

---

<sup>187</sup> Tahâvî'nin eserlerini hermeutik açıdan inceleyen bu çalışma, bizim inceleme konusu yaptığımız bazı usûl konularına da temas etmesi bakımından istifade ettiğimiz bir araştırmadır. Schhleiermacher tarafından bir yorum metolojisi olarak kurulan hermeneutik, temelde yazılı metin ile ilgili olan gramatikal anlamının ötesinde, bir metnin yazarının zihnindeki ilkeleri ya da düşünceleri açığa çıkarmak için psikolojik bir anlamaya ihtiyaç duyulduğunu ileri sürer. Farklı türleri bulunan bu anlama biçimi, kutsal metinleri doğru anlamayı amaçlayan türü *teolojik hermeneutik* ile tanrıların sözlerini yorumlama faaliyeti için sıkça

### VIII. Tahâvî Öncesi Usûl-i Fıkıh

Hanefî mezhebi, büyük ölçüde İmam Ebû Hanife (v. 150)'nin ve onun yetiştirdiği öğrencilerinin görüşleriyle oluşmaktadır. Bu öğrenciler arasında İmam Züfer (v. 158), İmam Ebû Yusuf (v. 182) ile olan İmam Muhammed Hasan eş-Şeybânî (v. 189) en önemlileridir. İmam Muhammed, bu görüşleri kitaplaştırma açısından ayrı bir yere sahiptir.<sup>188</sup> Yazdığı kitaplarla mezhebin teşekkülünde büyük emeği olan İmam Muhammed'den sonra mezhebin fikhî birikimi üç farklı coğrafi bölgede, Irak, Horasan ve Maveraünnehir'de devam etmiştir.

Tahâvî öncesi Hanefî mezhebi fıkıh birikimine baktığımızda, Irak, Horasan ve Maveraünnehir olmak üzere üç ayrı bölgede yetişmiş fakihlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu alimlerden kronolojik sıraya göre bahsedecek olursak; Irak Bölgesi'nde; Hasan b. Ziyâd (v. 204/ 819), İsa b. Ebân (v. 221/836), Muhammed b. Semâa' ( v. 233/ 848), Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe (v. 270/ 884)(Tahâvî'nin hocalarından), Ebû Hâzım ( v. 292/905) (Tahâvî'nin hocalarından), Musa b. Nasr er-Râzî (III. Yüzyıl), Bekir b. Muhammed el-Âmmî (III/ IX. Yüzyıl), Ebû Saîd el-Berdeî (v.317/ 930), Ebû Cafer et-Tahâvî (v.321); Horasan bölgesinde, Nusayr b. Yahya (v. 268/881), Muhammed b. Seleme (v. 278/ 891); Mâveraünnehir bölgesinde, Ebû Hafs el-Kebîr (v.216/831), Ebû Hafs es-Sağîr (v.264/ 878), Ebû Mansur el-Maturidî (v. 333/ 944) gibi Hanefî mezhebinin alimlerini saymak mümkündür.<sup>189</sup>

Tahavî öncesinde fıkıh konusunda İmam Ebû Hanife'nin oluşturduğu re'yi eksenli fıkın anlayışı hakimdi. Ebû Hanife'nin Müsned'leri olduğu bilinmektedir. İmam

---

kullanılmıştır. bkz. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, ss. 770-774. Brunelle, bu çalışmada "*pratik hermeneutik*" olarak adlandırdığı yöntemle tanrının mesajının ilahi mesajdan ne şekilde çıkarıldığını, Tahâvî özelinde inceleme konusu yapmıştır. Tahâvî'nin yaptığı fıkıh faaliyetini, tanrının mesajının anlaşılması bağlamında gösterdiği enlektüel bir çaba olarak nitelendirmektedir.

<sup>188</sup> Hanefî ekolünün görüşlerini sistematik bir şekilde nakleden ve kaydeden İmam Muhammed'in usûle dair bir eseri elimizde mevcut değildir. Ekolün oluşum sürecinde yer alan ve zahirü'r-rivâye eserleriyle mezhebin tedvininde önemli rol oynayan İmam Muhammed'in usûl anlayışını kendi eserlerinden ortaya koyan bir çalışmaya yer vermek isteriz. Cessâs'tan önceki Hanefî usulünü aydınlatmaya yönelik bu çalışma, tedvin dönemi ve sonrası fakihleri arasında usûl anlayışları arasında bir farklılaşmanın olup olmadığını sorgulamıştır. Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Usûl Anlayışı*, Nizamiye Akademi Yayınları, Ankara 2019.

<sup>189</sup> Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri ( Ebû Hanife'den Hicrî VI. Asrın Sonuna Kadar)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, ss.163-201.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de onun izinden gitmiş, böylece re'y ehli fıkıh anlayışı, hadisten uzak kalmamıştır. Ebû Yusuf'un Basra'ya geldiğinde, “*ehl-i hadis ve ehl-i re'yden birini diğerine tercih etmediği*”<sup>190</sup> şeklindeki sözleri onların bu anlayışını yansıtmaktadır. Tahâvi ile birlikte fıkıh alanında hadislere daha fazla yer verilmek suretiyle, ehl-i rey olarak bilinen Hanefî fikhının ehl-i hadise daha da yakınlaştığını söyleyebiliriz.

İmam Şafî'nin vefatından sonra Halife Memun döneminde siyasî destek bulan Mutezile anlayışı zirve noktasına ulaşmıştır. Bu düşünce akımının güçlü bir şekilde varlığını sürdürmesi, ehl-i re'yin de güçlenmesini sağlamıştır. İlmî açıdan zirve olan bu dönem sonrasında meydana gelen Mihne hareketi<sup>191</sup> ile birlikte Halife Memun, Mu'tasım, Vasi ve Mütevekkil dönemi sonrasında siyasî gücünü kaybetmiştir.<sup>192</sup> Mu'tezile'nin güçlü olduğu dönemlerde Hanefî fıkıh ekolü, görüşlerini daha rahat yayma olanağı bulmuştur.

### IX. Tahâvî'nin Yaşadığı Asırda Usûl-i Fıkıh

Tahâvî'nin yaşadığı hicrî 4. asırdaki usûl-i fıkıh birikimine baktığımızda, İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini derleyen zâhiru'r-rivâye eserlerinden ibaret olduğunu görmekteyiz. Bu döneme ait eserlerdeki fikhî birikimde, furû-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh iç içedir. Bu birikim, imamların fıkıh meseleleri ile beraber serdettikleri görüşlerden oluşmaktadır. Şafî'nin *er-Risâlesi*, Şafii mezhebinde yazılmış olan elimize ulaşan ilk usûl eseri olma özelliğini korumaktadır.<sup>193</sup> Hanefî mezhebinde yazılmış olduğu bilinen derli toplu ilk eser ise Cessâs'ın (v.370) *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli eseridir. Cessâs'tan önce yaşamış olan Kerhî'nin *er-Risâle* isimli

<sup>190</sup> Zehebî, *Tarîhu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-Â'lâm*, Dârul, Kitâbi'l- Arâbî, Beyrut 1993. I-LIII, XII/ 501.

<sup>191</sup> Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmaları sonucunda meydana gelen Mihne hareketinin ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayrışmasını hızlandırdığı iddia edilmiştir. Melchert, “The Formation of Sunni Schools of Law”, s. 362.

<sup>192</sup> George Makdîsî, “The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 10, no:1 (Feb. 1979), pp. 1-8, s. 5-6.

<sup>193</sup> Bu döneme kadar bazı metin ve risâleler olsa da usûl-i fıkıh konusunda Şafî'nin *er-Risâle*'si ilk eser olma özelliğini korumaktadır. Wael b. Hallaq, “Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, *Formation of Islamic Law*, ed. Wael Hallaq, volume 27, Routledge Taylor & Francis Group Routledge 2016. ss. 257-275., s. 260.

asılardan (külli kâidelerden) oluşan risâlesi günümüze ulaşan ilk Hanefî eserleri arasında zikredilebilir.<sup>194</sup> Ayrıca Cessâs, usûl eserinde Kerhî'nin görüşlerini büyük ölçüde aktarmıştır. İsa b. Ebân'ın da *Hucec*'leri olduğu söylenmekte ise de, bu dönemden önce mezhep imamlarının ve fakihlerin görüşlerinden elde ettiğimiz usûl bilgileri dışında bir usûl eseri bulunmamaktadır. Bu bağlamda Tahâvî'ye yakın bir dönemde yaşamış olan Cessâs'ın usûl eserinin, hem Cessâs'ın hem de Hanefî mezhebinin görüşlerini ortaya koyması bakımından önemi ortadadır. Tahâvî'nin kendi eserinde fıkıh konularının delillerine yer verirken izlediği usûle dair yöntem, onun usûl-i fıkıh metodolojisini ortaya koymamızda faydalı olmuştur.

Bu dönemde Tahâvî'yle çağdaş olan Matûridî (v. 333)'nin fıkıh usûlüne dair bir eseri olduğu (*Meâhizu's-Şerîa*) iddia edilmişse de, söz konusu kitabın sistematik bir usûl inşâsına imkan verecek kapsam ve çeşitlilikte olmadığı anlaşılmıştır.<sup>195</sup>

Usûl ilminin ortaya çıktığı dönem olan hicrî 3. yüzyıl, bizim açımızdan bilgisel anlamda karanlık kalan bir dönemdir. Bu asrın sonlarında ehl-i rey ve ehl-i hadis çatışması, akılcılık-nakilcilik tartışmasına dönüşmüştür. W. Hallaq gibi oryantalistlerin iddiasına göre, usûl ilmi de bu yoğun tartışmanın ürünüdür. Hatta O, İmam Şafî'nin *er-Risâle*'sinin bugün bildiğimiz anlamda bir usûl eseri olmamasını da buna bağlamaktadır. O dönemde yaşanan peygamberin otoritesini temellendirme çabası İmam Şafî'yi *er-Risâle*'yi yazmaya yöneltmiştir.<sup>196</sup> Bu dönemdeki sünneti konumlandırma çabası ile mezheplerin oluşumu ve usûl-i fikhin teşekkülü arasında bir bağ olduğu ortadadır. Fakat usûl-i fikhin oluşmasının sebebinin sadece bu tartışmaya indirgemek doğru olmaz. Mezheplerin kendi görüşlerine göre hüküm vermek için genel ilkeler va'z etme ihtiyacı, usûl-i fikhin oluşmasına sebep olmuştur.

---

<sup>194</sup> Kerhî'nin risâlesi, *Risâle fi'l-Usûl*, Debûsî'ye nispet edilen Te'sisu'n-Nazar ile birlikte basılmıştır. Ebû Zeyd es-Debûsî (v. 430) *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesininin Temellendirilmesi*, Ankara Okulu, Ankara 2002.

<sup>195</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 22.

<sup>196</sup> Hallaq, *A History of Legal Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni usûl al fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.s. 37-50; Bedir, "Early Development of Hanafî Usûl al-fıqh (legal theory)" (Doktora Tezi, The University of Manchester, Faculty of Arts, 1999), s.86; Melchert, "The Formation", s. 362.

Mezheplerin kurumsallaşmaya başlamasının hicrî 4. yüzyılın ilk yıllarında olduğu sanılmaktadır.<sup>197</sup> Melchert'in iddiasına göre Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin kurumsallaşmalarını Şafîî ve Hanbelî mezhebinden daha geç tamamlamalarının sebebi, onların hadis taraftarlarıyla daha geç dönemde uzlaşa sağlamalarıdır.<sup>198</sup> Yine onun iddiasına göre hicrî 3. yüzyıl boyunca İslam düşüncesinde hadis taraftarları ağırlık kazanmış ve gelenekçi eğilimler rasyonalist eğilimleri bastırmıştır. Yapılan bazı çalışmalar hadis ağırlıklı anlayışın geçiş dönemini şekillendirdiğini göstermektedir.<sup>199</sup> Bu iddianın haklılığını ehl-i re'yan daha geç kurumsallaşması da doğrulasa da, bu konunun doğru tespiti müstakil bir araştırmayı gerektirmektedir.

Bu yüzyılda her mezhep, kendi fûrû doktriniyle uyumlu usûl teorileri oluşturmaya başlamışlardır. Bu yüzden usûl-i fikhın beslendiği kaynaklar olan fûru-ı fikh ile kelam ilmi, usûl-i fikh literatürünü besleyen iki tarzın (*tarîkatu'l-mütekellimîn ve kitâbetü'l-fukahâ*) ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>200</sup> Yine Melchert'in iddiasına göre, Hanefî mezhebi Kerhî tarafından geriye dönük olarak kurulmuştur.<sup>201</sup> Cessâs'ın usûlünü sistemleştirmede hocası Kerhî'den sıkça bahsetmesi ve genellikle Hanefî mezhebi içindeki hocalarına atıfta bulunması, hoca merkezli mezheb birikimi bağlamında bu iddianın kısmen haklılığını ortaya koymaktadır.

Hanefî usûl tarihi esas itibariyle Bağdat kaynaklıdır.<sup>202</sup> Bu coğrafyada önemli bir yeri olan Kerhî ile ondan önceki Bağdat Hanefîlik birikiminin Cessâs'ın *el-Fusûlü* ile kayıt altına alındığı bilinen bir gerçektir. Bu birikimde Tahâvî'nin görüşleri ve onun aktardıklarının bulunması şüphe götürmez bir gerçektir. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başında kelâmî konularla uyumlu bir usûl anlayışından bahsetmektedir. Bu yüzden onun

---

<sup>197</sup> Makdîsî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, Gelenek Yayınları, İstanbul 1994, s. 16.

<sup>198</sup> Melchert, "The Formation", s. 351; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 24.

<sup>199</sup> Ahmet Temel, "The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-Fiqh between al-Shafî'i and al-Jassas during the 31d/ 9th and Early 4th/ 10th Centuries", *Dissertain in Religious Studies at University of California*, 2014, s. 164-165.

<sup>200</sup> Ebû Zeyd Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun (v. 808), *Mukaddimetu İbn Haldun*, thk. Ali Abdülvahid Vafî, Dâru Nehdâti Mısr, Kâhire 1981. I-III, III/ 1065.

<sup>201</sup> Melchert, "The Formation", s. 125-139. Hanefî fikh birikiminde Kerhî'den önce Tahâvî'nin katkı sağladığı bilinmekte ise de, bazı Şafîî tabakat kitaplarında yer almasının Hanefî literatürü zikredilirken gözden kaçırılmasında etkili olduğu sanılmaktadır. Melchert, "The Formation", s. 356.

<sup>202</sup> Hanefîlik geleneğinde Kufe fikhının yerinin irdelendiği çalışmalarda, Hanefî fikh ve usûl birikiminin esas olarak Bağdat'ta geliştiği te'wid edilmiştir. Melchert, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Madina", *Islamic Law and Society*, vol. 6, no: 3 (1999), pp. 318-347., s. 346-347.

eseri hem kelim hem de usûl eseri olarak geçmektedir. Tahâvî’de de bazı kelâmî konuların yer alması o dönemde henüz alan bazında keskin ayırımların mevcut olmadığını göstermektedir. Saymerî’nin vefatı ile ortadan kalkan Bağdat’taki bu birikim, Orta Asya’da Debûsî’nin girişimi ile yeniden canlandırılmıştır. Debûsî usûl birikimini oluştururken kelimden kaçınmış, kelâmî konuları usûl-i fıkhıtan ayıklama yolunu izlemiştir. Serahsî ve Bezdevî ise bu geleneği sonradan Hanefiler arasında yaygınlaştırarak fıkıh merkezli bir usûl anlayışını merkeze almışlardır. Burada bahsedilmesi gereken bir husus Debûsî’nin Kerhî ve Cessâs’tan aldığı Mutezilî görüş ve birikimleri benimsese de eserine kelimî hususları çok fazla dahil etmediğidir.<sup>203</sup> Oysa Serahsî ve Bezdevî, Mutezilî görüşler konusunda daha duyarlı olmuşlar ve bunları eleştirmekten kaçınmamışlardır.<sup>204</sup> Hicrî üçüncü ve dördüncü asırda Buhâra’da Mervezî, Irak’ta Debûsî ve Mısır’da Tahâvî, öncekilerden devraldıkları Hanefî birikimini düzenleyip, kendilerinden sonrakilere aktarma görevi üstlenmişlerdir. Bu alimler aynı zamanda teşekkül döneminin son isimleri ve klasik dönemin başında sayılabilecek isimlerdir.<sup>205</sup>

Hanefî usûl geleneğinin bu dönüşümü hakkında Bedir şu tespitite bulunmaktadır: *“Hanefî usûl geleneğinin kökleri Bağdat’tadır ve burada fıkıh teorisi kelâmî ilkeler açısından Mutezile kelamıyla yakın bir ilişkide olanlarca geliştirilmiştir. Bu gelenek Orta Asya’ya taşındığı sırada tüm İslam dünyasında Mutezile karşıtı bir kampanya gittikçe yüksek bir sesle yürütülüyordu. Hanefî usûlcüler, fıkıh teorisinin kelâmî temellerinin farkında oldukları için bu kampanyanın kendilerine karşı bir harekete dönüşmemesi için büyük bir yorumlama faaliyetine girdiler. Böylece kelimî öncülleri fıkıh usulüne karıştırmadan salt fıkıh alanında kalan usûl geleneğini başarılı bir biçimde korudular.”*<sup>206</sup>

Bu tespitten hareketle Tahâvî’nin temas ettiği konuların kelâmî görüşlerle sıkı bir ilişki içerisinde olmasının, dönemin fikhî anlayışının sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Onun beyân anlayışı, buna bağlı olarak âmm-hâs, nesih, ictihad gibi konularda Mutezilî kelamı ve akılcı görüşlerinin etkisi olduğu görülmektedir. Onun görüşlerinin usûl

<sup>203</sup> Debûsî’nin az da olsa değindiği kelimî konular için bkz. Hacer Yetkin, *Debûsî’nin Usûl Düşüncesi*, M. Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 2017. s. 99-105.

<sup>204</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 39-40.

<sup>205</sup> Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 52.

<sup>206</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 41.

alanında öne çıkmamasının altında yatan sebep, bu görüşler sebebiyle Hanefî teorisine gelecek eleştirileri önlemek olabilir.

Usûl eserlerinin yazılmaya başlandığı hicrî dördüncü asrın başlarında Hanefî fıkıh geleneği fûru-i fıkıh merkezinde ele alınmaya başlanmıştır. Hadislerin yazımı da hicri üçüncü yüzyılda tamamlanmıştır. Tahâvî, üç Hanefî imamının görüşleri ile belirlenen fıkıh birikiminin, yine dördüncü yüzyılda son şeklini alacak olan usûl teorisi ile uyumlu olmasına önem vermiştir. Bu yüzden sahih olarak nitelenen hadislerin fıkıh doktrini ile çelişmediğini açıklama çabası, onun en önemli uğraşı alanı olmuştur.

Tahâvî'nin yaşadığı dönem, fikhın teşekkül dönemidir. Bu dönemden günümüze ulaşan usûl metni olmaması o dönemde usûl görüşlerin olmadığını değil, ancak bildiğimiz standartlarda bir usûl anlayışının bulunmadığını gösterir. Tahâvî'nin usûle dair metinlerinin elimizde olmayışı, bunların mevcut Sünnî paradigmayla uyumlu bulunmaması ve gözardı edilmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Mevcut eserlerinde Tahâvî usûl konularına doğrudan değil, dolaylı olarak temas etmektedir.<sup>207</sup> Cessâs'ın Mutezilî olduğu iddiasına rağmen söz konusu sansüre uğramamış olması, o birikimin ve Tahâvî'nin anlaşılması açısından hayati önemdedir. Cessâs'ın usûlüyle beraber Hanefî usulü, 4. yüzyılın ikinci yarısında kavramları, konusu, kapsamı, tasnifi ile beraber olgunlaşmış ve sistematik hale gelmiştir.

İsa b. Ebân (v. 221) ile Cessâs (v. 370) arasında geçen yaklaşık 150 yıllık dönemde Hanefî usulüne dair bir yazı günümüze ulaşmamıştır. Mihne, Mutezile karşıtı kelam hareketlerinin ortaya çıkması, ve mezheplerin teşekkülü gibi olayların yer aldığı bu 150 yıl, İslam düşüncesinde çok önemli değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Bu dönemde usûle dair müstakil eserlerin olmaması, bireysel üretimin ön planda olmasıyla açıklanarak “bağımsız üretim dönemi” olarak isimlendirilmiştir.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Wael Hallaq, taklid dönemindeki detaya girmeyen fıkıh anlayışını hicrî 3. yüzyıl sonu ile hicrî 7. yüzyılda yaşayan iki fakih üzerinden karşılaştırır. İcâre akdi üzerinden Tahâvî ile Mevsîlî'nin dönemseller karşılaştırmasını yapar. Mezheplerin oluşmadan önceki taklid döneminde yaşayan Tahâvî'nin ayrıntılara girmeyen anlatımı ile Mevsîlî'nin konuları daha detaylı inceleyen yaklaşımını karşılaştırarak değerlendirir. Wael b. Hallaq, *Authority, Continuity & Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2001., ss.114-120.

<sup>208</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 87. “Karanlık dönem” olarak adlandırılan bizimse “meçhûl dönem” olarak isimlendirdiğimiz bu dönemde, usûl konusundaki boşluğa değinen bir çalışma için bkz. Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-Fiqh*



Bu dönemde fetvâlar ve fakihlerin görüşleri öne çıkmaktadır.<sup>209</sup> Bu açıdan bakıldığında bu dönemde yaşamış olan Tahâvî'nin usûle dair görüşlerini tespit, Hanefî usûl edebiyatındaki kopukluk açısından da önem kazanmaktadır.

Hız. Peygamberin rolünün tanımlanması etrafında oluşan re'y ve hadis taraftarlığı, teşekkül dönemi usûl anlayışını da şekillendiren iki alternatif yaklaşımdır. İslam hukukunun bu dönemi, ehl-i hadis - ehl-i rey çatışması ve kutuplaşması anlaşılman yazılamaz.<sup>210</sup> Irak çevresi re'y taraftarlığının yoğun olduğu yer kabul edilirken, Medine ve Hicâz bölgesi hadis taraftarlarının yoğunlukta olduğu bölgeler olarak görülmüştür. Bu yüzden re'y taraftarları Irak ekolü, hadis taraftarları ise Medine ekolü olarak adlandırılmıştır.<sup>211</sup> Coğrafyadan hareketle yapılan bu adlandırma, aslında hadis ve re'yle meşguliyetin yoğunluğuna göre yapılan bir değerlendirmedir. Kullanılan yöntem farklılığı bu adlandırmada etkili olmuştur. Nitekim ehl-i re'y için *ehl-i kelam*, *ehl-i nazar*, *ehl-i kıyas* gibi isimler de kullanılmıştır.<sup>212</sup> Önceleri şehirlerle ya da bölgelerle anılan fikhın zaman içerisinde artık kişilerle ilişkilendirerek, fikhın topraktan bağımsızlaşması ve daha menkul bir olgu haline geldiği görülmektedir.<sup>213</sup> Tahâvî gibi ehl-i hadis olarak nitelenebileceği halde re'yi de sıkça kullanan alimlerin varlığı bilinmektedir. Tahâvî'yi bu sınıflandırmada bir yere koymak gerekirse belki İbn Nedim'in fikh alanına saydığı sekiz grubun içerisinde yer alan Ebû Hanife'yi takip edenler ile hadis taraftarı fakihler<sup>214</sup> olarak iki gruba da dahil olduğu söylenebilir. Ebû Hanife'yi takip edenler re'y taraftarı olarak bilinse de, Tahâvî'nin muhaddisliği onun

---

*Between al-Shafi'i and al-Jassas during the 3./9. and Early 4./ 10. Centuries*, Basılmamış doktora tezi, San Francisco, August 2014.

<sup>209</sup> Hallaq, *Authority, Continuity & Change in Islamic Law*, s. 120-121. Taklid dönemi fikh anlayışının incelendiği çalışmalarda, Tahâvî'nin tamamlamadığı eseri *Kitâbu İhtilâf beyne'l-Fukâha*'nın bu döneme ait bireysel üretimi gösteren bir te'lif olduğu zikredilmektedir. Devin Stewart, "Muhammad b. Daud al-Zahiri's Manual of Jurisprudence, al-Wusul ila Ma'rifat al-Usul", *The Formation of Islamic Law*, ed. Wael Hallaq, volume 27, Routledge Taylor & Francis Group Routledge 2016. ss. 277-315., s. 288.

<sup>210</sup> Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of the Islamic Law", *Islamic Law and Society*, vol. 8, no:3, Hadith and Fiqh (2001), pp. 383-406., s. 383.

<sup>211</sup> İbn Haldun, *el-Mukaddime*, III/ 1064-5; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm: Arz ve Tahlîlu'l-Tarîkati't-Ta'lîl ve Tatavvurâtıha fî Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût t.y., s. 72-73; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 61.

<sup>212</sup> Makdîsî, "The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History", s. 3.

<sup>213</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, London 1964., s. 58; Makdîsî, "The Significance of the Sunni Schools", s. 2-3; Melchert, "the Formation", s. 47; Oğuzhan Tan, "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep "Dört Hak Mezhep" in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi", *Journal of Islamic Research* 2018; 29 (2): 310-30., s.31.

<sup>214</sup> İbn Nedim, s. 198.

hadis taraftarı olduğunu göstermektedir. O, hadisçi söylemi kabul etmekle beraber, hadisçilerin hiçbir re'y sahibine göstermedikleri ölçüde teveccühe mazhar olmuştur.<sup>215</sup> Hatta ona “*Seni akşam hadis ehli arasında görmüştük. Şimdi ise re'y ehli arasında görüyoruz*”<sup>216</sup> demeleri, her iki anlayışı başarıyla mezceden biri olduğunu göstermektedir.<sup>217</sup> Bu anlamda onun özel bir konumu bulunmaktadır. Tahâvî'nin bu asırda hadisçi ve fukâha metodunu birleştirmesinin yanında, hicrî dördüncü asırdaki ehl-i hadis ve ehl-i rey nitelemelerinin de oldukça geçişken ve dönemin düşünce yapısını yansıtan ifadeler olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu dönem hadis ve re'y taraftarları arasındaki çatışmanın hala canlı olduğu bir dönemdir. Dolayısıyla bu çatışma ve gerilimin İslamî geleneğin aktarımına yansımaları kaçınılmazdır. Tahâvî'nin özellikle sünnet konusundaki tutumu, peygamberin tüm söz ve fiillerini hadis olarak mı değerlendirdiği bu açıdan önemlidir. Tahâvî'nin yaşadığı 3. asrın sonunda Mihne olayları hadis taraftarlarının lehine sonuçlanmış ve sahih hadis mecmuaları oluşturulmuştur. Mihne sonrası Hanbelîler'in etkisinin Bağdat'ta artması ve bunların re'y taraftarı alimlere kuşkuyla yaklaşması sonucunda, Şafî'nin re'y ve hadis taraftarları arasında yapmaya çalıştığı uzlaşma ihtiyacı tekrar ortaya çıkmıştır.<sup>218</sup> Tahâvî, Hanefî re'y geleneğini benimsemişse de hadis taraftarlarının etkin olduğu bir çevrede yetişmiş ve re'y-hadis arasındaki uzlaşmaya büyük katkı sağlamıştır. O, fıkıh ve kelam alanlarında da hadis taraftarlarının yönteminden etkilenmiş ve bu yöntemi ehl-i re'ye taşımıştır. Mısır'da ehl-i hadisin hadis tenkidi metodlarını açıkça kullanan ilk kişi Tahâvî'dir.<sup>219</sup> Böylece Hanefî fıkının hadis temelli dönüşümünde etkin rol oynamıştır.

Tahâvî Mısır'daki Hanefî birikiminin aktarıcısı olmuştur.<sup>220</sup> Nitekim Tahâvî, ölümüne yakın yaptığı bir yolculukta Bağdat'a gitmiş ve oradaki Hanefî fıkıh birikimine vâkıf olmuştur. Ayrıca hocası Bağdatlı fakih Ebî İmran aracılığı ile de buradaki Hanefî

---

<sup>215</sup> Mahmud, Abdulmecid, 175.

<sup>216</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, XV/ 30; Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed el-Askalânî İbn Hacer (v. 852), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1995. I-IX, I/ 279.

<sup>217</sup> Melchert, “Traditionist-Jurists and the Framing of the Islamic Law”, s. 398.

<sup>218</sup> Hallaq, “Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, s. 271; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 100.

<sup>219</sup> Melchert, “Traditionist-Jurists and the Framing of the Islamic Law”, s. 398. Bu tespit kısmen doğrudur. Zira İmam Muhammed'in Hanefî fıkını hadis merkezli ele alma çabası Tahâvî'den öncedir.

<sup>220</sup> Melchert, “How Hanafism Came”, s. 343.

fıkıh birikimine ulaşma imkanı olmuştu.<sup>221</sup> Ulaştığı tüm bu bilgiler ile Mısır'da Hanefî görüşlerinin tanınmasına ve aktarılmasına aracılık etmiştir. Böylece Hanefî fıkıh birikimine Mısır-Bağdat ortak bir fıkıh anlayışı ile katkı sağlamış ve sonraki Hanefî ekolüne köprü olmuştur.

Tahâvî'nin yaşadığı dönemi de kapsayan 100 yılı aşkın zaman dilimi, fıkıh usûlü açısından “karanlık çağ” olarak tabir edilse de biz bu döneme “meçhûl dönem” demeyi uygun bulduk. Nitekim bu dönem hakkındaki bilgilerimizin sınırlı olması bu dönemde ilmî çalışmaların olmadığını değil, bize meçhûl kaldığını göstermektedir. Bu döneme ait eserlerin yazarları her ne kadar belli fikhî geleneklerin içerisinde yetişmişse de tam anlamıyla müesses bir mezhep içerisinde fıkıh ve özellikle fıkıh usûlü üretimi yapmamakta, daha bağımsız bir biçimde tartışmalara katkı sağlamaktadır. Bu dönemde fıkıh usulü tartışmalarının mecrası, her ne kadar hicrî üçüncü asrın sonları itibarıyla fıkıh usûlü mesâilini topluca ele alan bazı eserlerin ortaya çıkmaya başladığı görülse de çoğunlukla haber-i vahid, kıyas, icmâ, umum-husus gibi müstakil bazı konuları ispat ve ret şeklinde ele alan risâleler yahut bazı fıkıh eserlerinin mukaddimeleridir.<sup>222</sup> Bu nedenlerle topluca fıkıh usulü konularını ele alan bir telif literatürü çerçevesinde olmayan ve bir mezhep aidiyeti içerisinde değil mesâil üzerinde bağımsız bir şekilde yapılan bu fıkıh usulü üretim çağını kayıp halka, karanlık çağ gibi tanımlamalar yerine ‘fıkıh usulünün bağımsız te’lif asrı’ şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>223</sup>

Teşekkül dönemi fıkıh kavramları iç içedir ve tanımları henüz netleşmemiştir.<sup>224</sup> Tahâvî bu yüzden sadece kendi dönemindeki tartışmalarla meşgul olmuş, özellikle hadis konusuna ağırlık vermiştir. Eserlerine de yansıdığı üzere usûle dair teknik, terminoloji

<sup>221</sup> Saymerî, s. 158-159; Kuraşî, II/ 90.

<sup>222</sup> Hallaq, İsa b. Eban'ın *kıyas* ve *ictihad er-re'y* konularında yazdığı risaleleri bu türden çalışmalara örnek olarak vermektedir. Wael b.Hallaq, “Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, s. 259.

<sup>223</sup> Ahmet Temel, “Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicrî Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1) 2020: 802-826., s. 806.

<sup>224</sup> Teşekkül dönemi usul kavramlarının netleşmediğini gösterir bir çalışma için bkz. Yıldırım Sipahi, “İslam Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili”, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017.

ve sistematikleşme henüz mevcut değildir.<sup>225</sup> Bu dönemde fıkhıtan anlaşılan ilim, ilimden anlaşılan ise hadis rivâyetidir.<sup>226</sup>

Tahâvî, diğer ekollere yakınlığı bilinmesine rağmen koyu bir Hanefîdir. Onun mezhep mensubiyeti, fûru ve usûl görüşlerine de yansımıştır. Zorunlu olmadıkça mezhebin ana çizgilerinden dışarı çıkmamıştır. Özellikle kendi döneminde Hanefî mezhebinin ana problemi olan hadis konusundaki konumunu belirginleştirmeye odaklanmıştır. Hadis konusunda mezhebe yöneltilen eleştirilere odaklanmış ve bu meselenin çözümüne katkı sağlamıştır.

---

<sup>225</sup> Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 66, 228-229, 235; Calder, Tahâvî'nin *illet* ve *mana* terimleri arasında bir ayırım yapmadığına işaret eder.

<sup>226</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 70; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 1991, s. 49.

## BİRİNCİ BÖLÜM

Bu bölüme “lafızların delâletleri” ile başlamayı uygun bulduk. Birinci bölümde bu konuyu ele almamızın sebebi, Tahâvî’nin öncülük ettiği Cessâs’ın da eserinde lafzın delâletlerine, şer’î delillerden önce yer vermesidir. Lafızların tasnifinde Hanefî usûl-i fıkında yerleşmiş lafız taksimi ve sıralamasını esas almaya çalıştık. Cessâs’ın tertîbini esas alarak Hanefî usûlünün teşekkül sonrası yerleşmiş konu sıralamasına riayet etmeye çalıştık. Ancak Tahâvî’de olduğu gibi Cessâs’ta da lafızların taksimi son şeklini almadığı için dağınık vaziyette idi. Biz de bu sebeple konu bütünlüğü sağlama açısından lafızları günümüz tasnifine yakın bir şekilde ele aldık.

### LAFZIN DELÂLETLERİ

Fıkıh usulünde lafızların delâleti büyük önem taşımaktadır. Fakihler vahyi anlamamızı sağlayan lafızların ve karînelerin delâleti üzerinde önemle durmuşlardır. Lafızların hangi anlamlar için konulduğu, manaya delâlet etmelerindeki açıklık ve kapalılık dereceleri ve bunların delâleti bilinmeden, Kur’an, Sünnet ve diğer delilleri doğru anlamak ve bunlardan isâbetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Biz de bu sebeple bu bölüme lafızlar ile başlayacağız.

Lafızlar farklı açılardan tasnife tâbi tutulmuştur. Sîgaları yani va’z olundukları mana bakımından lafızlar; hâss, âmm, müşterek ve müevvel kısımlarına ayrılmıştır. Manaya delâletinin açıklığı bakımından ise zahir, nass, müfesser, muhkem; kapalılığı bakımından ise hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih kısımlarına ayrılmıştır. Kullanıldığı mana bakımından ise lafızlar, hakikat, mecâz, sarîh, kinaye kısımlarına ayrılmıştır.<sup>227</sup> Biz bu taksimlerden yalnızca Tahâvî’nin zikrettiği kısımlara yer vereceğiz.

Hanefiler, lafızları sekizli taksime tâbi tutmuşlardır:<sup>228</sup> Muhkem, müfesser, nass, zahir, hâfî, müşkil, mücmel ve müteşâbih. Şafiiîler ise bu taksimi dörde ayırarak yapmışlardır: zahir, nass, mücmel, müteşâbih.<sup>229</sup>

<sup>227</sup> Şelebî, s. 74 vd.

<sup>228</sup> Muhammed Edib Salih, *Tefsîru’n-Nusûs fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrût 2008., I/ 122.

<sup>229</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî (v. 505), *el-Mustesfâ min İlmi’l-Usûl*, thk. Muhammed Tâmir, Dâru’l-Hadis, Kâhire 2011, I-II, II/ 27-46.

## 1.1. Lafızlar

Sözlük anlamı olarak istinbât/استنباط , “kaynaktan su çıkarmak”<sup>230</sup> demektir. Istilâhi olarak ise istinbât, “zihnin çabası ve akıl kuvveti ile naslardan manalar çıkarmak”<sup>231</sup> demek olup, fıkıh usûlünün ana kavramlarından biridir.

Tahâvî, istinbât kavramını delillerden hüküm çıkarma yöntemi olarak pek çok yerde kullanmaktadır. O, من جهة الاستنباط (istinbat açısından); من جهة الرأي (rey açısından) şeklinde konuları değerlendirmekte, şer’î ve aklî olarak iki tür delillendirmeye ayrı ayrı yer vermektedir.<sup>232</sup>

Allah, vahiy aracılığı ile kullarına hükümlerini açık ve anlaşılır bir biçimde iletmiştir. “إنما خوطبنا ليبين لنا”<sup>233</sup> Bu sebeple, usûlcülerin temel amacı ve hedefi, Şâri’in kaskdını doğru anlamaya çalışmak olmalıdır. Tahâvî, vahyi anlama çabasında etkili olması gereken bu tavır ile, usûlcülere lafızları anlamada izleyecekleri ilkeleri ve metodu açıklamaktadır. Onun naslardan hüküm çıkarma yöntemine ve istinbâtı ne şekilde kullandığına verilen örneklerle temas edilecektir. Lafızları, sonraki Hanefî usulünde yer verileceği üzere daha ayrıntılı şekilde değil, temel lafızlara yer vererek ele almıştır. Âmm-hâs, zâhir-bâtın, emir-nehî gibi fıkıh usulündeki temel lafızları, zıt kavramlarıyla beraber ele alıp değerlendirdiği için biz de bu şekilde anlatmayı uygun bulduk.

### 1.1.1. Hâs (الخاص)

Hâs, tek başına yalnızca tek bir mana ifade etmek için vaz’ olunan lafızdır.<sup>234</sup> Âlimler hâs lafzın vaz’ olunduğu manaya kesin bir şekilde delâlet ettiğine ve aksine bir delil olmadıkça bu mana dışında anlaşılamayacağı üzerinde ittifak halindedir.

<sup>230</sup> eş-Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî (v. 816), *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1983, s. 22.

<sup>231</sup> Cürcânî, s.22.

<sup>232</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 55, 186.

<sup>233</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 64.

<sup>234</sup> Ebî Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî (v. 490), *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2005, I-II, I/ 132; Şakir Hanbelî, *Fıkıh Usûlü*, trc. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2010, s. 57. Lafızlar konusunun genelinde yer vereceğimiz tanımların neredeyse tamamı, ilk dönem usûl eserleri veya sonrasında kullanılan tanımlardır.

Tahâvî, hâs lafza dair müstakil bir tanım yapmaz. Lafızları yorumlarken hâs lafzı, “*âmm lafzın zıttı*” olarak kullanmaktadır. Tahâvî, hâs lafızların ayetlerin nüzülundan anlaşılmadığını, hâssın ikinci bir delile (tevkîf veya başka bir ayet) ihtiyaç hissettiren lâfız olduğunu ifade eder.<sup>235</sup>

Hanefî usûlcülerin hâs lafzı nasıl tanımladıklarına bakıldığında, Debûsî “*zâtı ve manası ile tek bir manayı ihtivâ eden lafız*”<sup>236</sup>; Bezdevî, “*ayrılıp tek başına olmayı gerektiren tek bir mana için vaz’ edilen lafız*”<sup>237</sup> şeklinde nitelendirmektedirler.

Hâs lafzını sözlük anlamı ile “bir şeye (zamana/mekana/kişiye hâs olma, özellik” anlamında<sup>238</sup> kullandığı gibi ıstılâhî olarak da kullanmıştır.<sup>239</sup> Tahâvî hâs lafzını husûs şeklinde de kullanmıştır. Husûs lafzını “özellik” sözlük anlamıyla<sup>240</sup>, ıstılâhî olarak da âmmın hâs hale getirilmesi<sup>241</sup> şeklinde de kullanmıştır.

Tahâvî’ye göre ayetlerdeki âmm lafızlar, Hz. peygamber tarafından hâs hale getirilmedikçe umûmu üzerine isti’mâl olunur.<sup>242</sup> “*Ey iman edenler, namaza çağrıldığınız zaman*” ayetinde iman edenler âmm bir lafız olup, sünnetle bu açıklanmıştır. Bu lafız hâs hale getirilmiştir. Hür olan erkek ve kadınlar, yolcular, hastalar ve güç yetiremeyenler ayetteki imân edenler kapsamından çıkarılarak ayet tahsîs edilmiştir.<sup>243</sup> “*Hırsız erkeğin ve kadının elini kesin*” ayetinde her hırsızın kastedilmediği, buradaki hırsız lafzının hâs olup, peygamberimiz tarafından sünnetle

---

Tahâvî’nin döneminde henüz terimleşme olmadığı için, özellikle lafızlar konusunda bu tanımlara konu bütünlüğünü sağlamak açısından yer verdik. Anakronizme düşmemek adına, bu tanımların sonraki usûlcülere ait olduğunuz belirtmemiz gerekir.

<sup>235</sup> و كان الخصوص لا يوقف عليه بظاهر التنزيل، إنما يوقف عليه بتوقف ان من الرسول صلى الله عليه وسلم أو من آية أخرى من “التنزيل تدل عليه.” Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 65.

<sup>236</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer Debûsî (v. 430), *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Adnan el-âlî, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrût 2006, s. 94.

<sup>237</sup> Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed Buhârî (v. 710), *Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arâbî, Beyrût 1994, I/ 30.

<sup>238</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 190, 255; II/ 210, 355; *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 16, 149, 251, 324, 333, 387; II/ 222, 234, 252; III/ 18, 74; *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, III/ 292; IV/ 351; VI/ 108; VII/ 13, 411; VIII/ 124; XI/ 362; XIII/ 19; XIV/ 163, 360. Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi’l-Ulemâ*, I/ 478; II/ 242; IV/ 108; V/ 70, 226.

<sup>239</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 112, 147, 191, 292, 294, 322, 399; *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 253, 500; II/ 54, 56, 258; III/ 21; IV/ 90, 142, 144, 180, 212, 214, 296, 300, 358; *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, III/ 275, 359; IV/ 270; V/ 181; VI/ 329; VIII/ 30; IX/ 68; X/ 127; XII/ 155; XIII/ 205; XV/ 340.

<sup>240</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 462; Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi’l-Ulemâ*, IV/ 38.

<sup>241</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 65; *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV/ 358.

<sup>242</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 65.

<sup>243</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 147.

beyân edildiğini söylemiştir.<sup>244</sup> Zekat verilecek malların neler olduğunun hâs lafızla açıklanması da peygamberimiz tarafından yapılmıştır.<sup>245</sup>

Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın önsözünde Kur'an ayetlerini âmm manasına hamletmenin vacip olduğunu ifade etmektedir. “وجوب حملها على عمومها”<sup>246</sup> Bu sebeple o, hâs ifadesini, ancak hâssı gerektirecek bir delil bulunduğu kullanmaktadır. Cessâs, da Hanefî usûlcülerin hâs ve âmm olarak birbirine zıt iki delil bulunduğu, ihtilafı olanı değil, üzerinde ittifak olan delile göre amel ettiklerini belirtmektedir.<sup>247</sup> Mesela, bir ibadetin mübahlığına ve yasaklığına dair birbirine zıt hadisler aktarılmıştır. Bu ibadetteki nehye/yasağa dair haberlerde ittifakı, o ibadetin ibâhâsına dair ihtilafa tercih etmektedir.<sup>248</sup>

Tahâvî, âmm ifadenin bir delil ile hâs hale geldiğini ve tahsîse uğradığını belirtmektedir. Mesela, peygamberin durgun suya bevledilmesini nehyeden hadisleri aktarırken “خص” ifadesini kullanarak, söz konusu nehyin sadece durgun suya tahsis edildiğini, akarsuyun temizleyici olması ve pislik barındırmamasına bağlamaktadır. Bu yüzden onda böyle bir nehyin olmadığını belirtmektedir.<sup>249</sup> İçine pislik düşen suyun hükmü ile köpeğin yaladığı kabın necâseti ile ilgili hadisleri değerlendirmede de Tahâvî, aynı açıklamaları yapmaktadır.<sup>250</sup>

Tahâvî'nin en çok yer verdiği lafız türleri olan emir ve nehiy konularına hâs lafız kapsamında değineceğiz.

### 1.1.1.1. Emir (أمر)

Emir ve nehiy konusu fıkıh usûlü eserlerinin lafzî istinbât metodları bölümünde önemli bir yer tutar. Şer'î mükellefiyetlerin büyük çoğunluğunun emir ve nehiyle ilişkili

<sup>244</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 112.

<sup>245</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 294.

<sup>246</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 64.

<sup>247</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/542.

<sup>248</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/542.

<sup>249</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/15.

<sup>250</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/15.



olduğu, bu iki konu tam olarak bilinmeden hükümlerin bilinemeyeceği söylenmiştir.<sup>251</sup> Emir, tıpkı diğer söz yapıları olan haber, istihbâr, umûm gibi lafzın sîgasından meydana gelir. Sîgası itibarıyla sarîh emir ve sarîh olmayan emir olmak üzere iki kısımdır.<sup>252</sup>

Tahâvî, emir konusunda ıstılâhî bir tanım yapmamaktadır. Fıkhî meseleler hakkında yaptığı kısa açıklamalardan emir hakkındaki fikirlerine ulaşılmaktadır. Tahâvî'nin emir-nehîy konusundaki görüşleri, onun kendi dönemindeki düşünce yapısını anlamak ve bu konunun Tahâvî sonrası usûlcülere etkisini anlama açısından önemlidir.

Tahâvî öncesi emir ve nehîy konusu, İmam Şafîi'nin Risâle'sinde yer almaktadır. İmam Şafîi, Kur'anda yer alan âmm yasaklar/nehîyler ile belli kayıtlarla mukayyed haline gelen ve bu kayıtlar olmadığında mübâh olan yasaklara/ nehîyere yer vermektedir.<sup>253</sup> Tahâvî sonrası Hanefî usûlcüler ise emir/nehîy konusunda lafızların sîgasına dikkat etmişler, dil ve anlam arasındaki ilişkiye yoğunlaşmışlardır.

Emir konusu usûlcüler arasında delâleti açısından ihtilafli bir konudur. Emir sîgası ve neye delâlet ettiği hakkında usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî ekolünde ana görüş, karinelere mücerred emrin, icâba hamledilmesidir. Emir, icâb ve zorunluluk; nehîy yasak veya olumsuz icâb/ zorunluluk ifade eder. Cessâs, hocası Kerhî'den naklettiği görüşe dayanarak, emrin başka bir şeye delâlet ettiğine dair bir kârîne bulununcaya kadar icâba hamledileceği görüşündedir.<sup>254</sup> Emrin diğer anlamları da mecâz olmaktadır. Cessâs, emri; kendinden aşağı olana sarfedilen ve icâb bildiren söz, olarak tanımlamıştır.<sup>255</sup> Eserinde emir konusuna oldukça geniş yer ayıran Cessâs, emirleri Şari'in icâb bildiren hitabı olarak açıklamıştır.<sup>256</sup> Cessâs emrin kısımlarına, delâletine, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşlerine yer vermektedir ve emri; *icâb, nedb, irşâd, ehvât, ibâha, takri'* ve *'t-ta'cîz, vaîd ve 't-tehdîd* olmak üzere yedi kısma ayırmaktadır.<sup>257</sup> Serahsî de emri yedi olarak sınıflandırmıştır.<sup>258</sup> Cessâs'ın yediye ayırdığı emir türleri örnekleriyle beraber incelendiğinde, Tahâvî'nin yapmış olduğu

<sup>251</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 7.

<sup>252</sup> Şakir Hanbelî, s. 61-63.

<sup>253</sup> Şener, *Risâle*, 175-196.

<sup>254</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acil Câsim en-Neşmî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, y.y. 1994, I-IV, II/ 87.

<sup>255</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 79.

<sup>256</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 79-191.

<sup>257</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 80-81.

<sup>258</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 14.

dörtlü taksim dısına çıkmadığı, bu emirleri farklı isimlendirme yoluyla gruplara ayırdığı görülmektedir.<sup>259</sup>

Debûsî de emir konusunda dört farklı yaklaşımdan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, emredilen şeyin güzel olup bunun teşvik edilmesi, emir sigâsının nedb veya icâb kastedildiğine dair bir karine bulununcaya kadar ibâhaya hamledilmesi, emir sigâsının icâb, nedb ve ibâha arasında muhtemel olduğu ve hangisinin kastedildiğine dair bir delâlet bulununcaya kadar tevakkuf edilmesi, sonuncu yaklaşımı da, genellikle anlaşıldığı şekliyle emrin başka bir şeye delâleti olmadığı sürece icâba hamledilmesidir.<sup>260</sup>

#### 1.1.1.1.1. Emir Türleri

##### 1.1.1.1.1.1. Sigâsı Açısından Emir Türleri: İnşâî-İhbârî Emir

Tahâvî'nin emir konusundaki görüşleri İmam Şafî ve Müzenî ile benzerlik göstermektedir. Tahâvî ve Müzenî arasındaki en önemli ayırım, Tahâvî emir ve nehyi, dilin yapısındaki icâb ile açıklar. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'da ve *Ahkâmu'l-Kur'an*'da emir ve nehyin Kuran ve hadisin manasından çıkarılmasına karşı çıkmaktadır.<sup>261</sup> Ona göre emir, genel emir tasnifinde olduğu üzere inşâî (sarih emir) ve ihbârî ( gayr-i sarih) şeklinde iki tür olarak anlaşılır. Emir kipiyle/ sarih emiri ifade etmek için *mezzûm*, icâb gösteren bir lafız ile ya da haber kipiyle/gayri sarih emir için de *merfu*' kavramını kullanmaktadır.<sup>262</sup>

Tahâvî, zikrettiği emir türlerine örnekler verir. Emir kipiyle gelen (sarih emir) örnek olarak Kuran'daki “*Rabbi'ne secde et ve böylece O'na yaklaş*”<sup>263</sup> ile “*Sakın*

<sup>259</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 81.

<sup>260</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 36.

<sup>261</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 53; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VII/ 380.

<sup>262</sup> Usûl-i fıkihta sarih emir; lafızlarla bir işin yapılmasını istemek için bildirilen, istilâ anlamı bulunan, zorunluluk ve kesinlik içeren lafızlardır. Sarih olmayan emir ise haber lafızıyla gerçekleşen, fiil cümlesi ya da isim cümlesinden ibaret lafızlardır. Şakir Hanbelî, s. 62-63.

<sup>263</sup> Alak, 96/ 19.

*günaha ve küfre dalan kimselere boyun eğme*<sup>264</sup> ayetlerini vermektedir. Bu ayetler, doğrudan emir kipiyle gelen emre (sarih emir) örnektir.<sup>265</sup>

Hüküm bildiren ihbâri emre (gayri sarih emre) örnek olarak; “*Ona temiz olanlardan (meleklerden) başkası dokunmamıştır.*”<sup>266</sup> ayetinde geçen ifade, Allah’ın ihbâridir. ( فعلی الإخبار من الله ) Konuya ilişkin hadislerin zâhirinden anlaşılana, Kuran’a sadece temiz olanların dokunacağı ihbâridir. Söz konusu ibâre, nehye de delâlet etmektedir. Bu çıkarımı, ayetteki “لايمسه” ifadesinin ihbârî yolla emir bildirdiğine dayandırmaktadır. Bu tür ihbârî sığa ile gelen kalıpları gayr-i sarih emir kapsamında değerlendirmiştir. “*Bu yüzden cünüb ve abdesti olmayan kimselerin abdest alana kadar Kuran’a dokunmalarını mübah görmüyoruz.*” diyerek konuyla ilgili hükmünü bildirmiştir.<sup>267</sup> “*Mü’min bir delikten iki kez sokulmaz/ısırılmaz*” hadisi de gayr-i sarih emre delâlet etmektedir. Hadiste geçen يلدغ ifadesi ihbâri emirdir.<sup>268</sup>

Tahâvî, emir sığasının çeşitli manalara delâletlerinden örnekler verirken, emir-haber ilişkisine dair bazı örnekler vermektedir. Kuran’daki secde ayetlerini sıraladıktan sonra bunlardan hangisinin emir kipiyle, hangisinin haber kipiyle delâlet ettiği konusunda aklî istidlalde bulunan Tahâvî, Secde suresinde, secde edilecek yer konusundaki ihtilafı bu konuya örnek vermektedir. Tahâvî, Kuran’daki diğer bazı secde ayetlerinde<sup>269</sup> olduğu gibi, bu ayetin ihbâr manasında olup, sarih emir sigasında gelmediği kanısındadır. Ona göre, secde edilecek ayet konusunda ihtilaf varsa, buradaki emir, gayr-i sarih emir olarak, ta’lîm kabilindedir. Necm suresi 62. ayette olduğu gibi secdeden haber veren yerlerde, tilâvet secdesi yapmak gerekir. Alak suresi ilk ayeti ile ondokuzuncu ayetini, haber değil, emir bildiren secde ayetleri olarak değerlendirmektedir. Bu ayetler, İnfitar suresi 1.ayet ile İnşikak suresi 21. ayeti gibi, tilâvet secdesi gerektiren ihbâr ayetleri gibi değildir.<sup>270</sup> Bu minvâlde İbn Abbas’ın

<sup>264</sup> İnsân, 76/ 24.

<sup>265</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 98.

<sup>266</sup> Vâkıâ, 56/ 79.

<sup>267</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 118.

<sup>268</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 97. “*ذلك ان الجزم إذا وقع في هذا، كان وجهه الأمر.*”

<sup>269</sup> Âl-i İmran, 3/ 43; Hicr, 15/ 98.

<sup>270</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 360.

rivayet ettiği hadisi değerlendiren Tahâvî, Necm suresi'ndeki secde ayetindeki gibi, bu hadis de emir sığası ile geçtiği yerlerde secde yapılmadığına kanaat getirmektedir.<sup>271</sup>

Yukarıdaki ayetleri göz önüne aldığımızda Tahâvî, ayet ve hadislerde yapılması istenen, gereklilik bildiren olumlu olumsuz bütün ifadeleri emir olarak nitelendirmektedir. Tahâvî'nin emir ve nehiy şeklinde bir ayırım yapmadan, emir kipine ait tüm yapıları, dilsel açıdan inceleyerek sınıflandırmıştır. Belli bir emir tanımı yapmasa da emri, “*dilsel açıdan kesinlik bildiren bir yapı ile gelen ve olumlu/ olumsuz hüküm bildiren lafız*” olarak ele aldığı görülmektedir. Nitekim Tahâvî, “*Bugünden sonra Kureyşli öldürülmez*” hadisinde yer alan لا يقتل ifadesini de ihbâri emre/gayr-i sarîh emre örnek vermektedir.<sup>272</sup>

#### 1.1.1.1.2. Delâlet Ettiği Şey Açısından Emir Türleri

Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kuran*'da, emrin delâlet ettiği şey açısından kısımlarına yer vermektedir. Emrin icâb ifade eden (الإيجاب), hayrı teşvik ve nedbe delâlet eden (الندب) (إباحة ما قد), önceden yasaklanmış bir şeyin sonradan mübâh kılınması (إباحة ما قد) (كان حضره قبل ذلك) olmak üzere üç türünden bahsetmektedir.<sup>273</sup>

Tahâvî, “*Allah'a ve peygambere itaat edin*”<sup>274</sup> ile “*Siz namazı kılın, zekatı verin*”<sup>275</sup> ayetlerini icâb ifade eden emir türüne örnek vermektedir. “*Bedelini ödeyerek azad olabilmek için sizinle sözleşme yapmak isteyen köle ve cariyelerinizle (sözleşmenin gereğini yerine getirebileceklerine dair) kendileri hakkında olumlu bir kanaatiniz varsa, söz konusu sözleşmeyi yapın.*”<sup>276</sup> ile “*Aranızdaki bekarları, köle ve cariyelerinizden durumları uygun olanları evlendirin.*”<sup>277</sup> ayetlerini de hayra teşvik ve nebd ifade eden emre örnek vermektedir.<sup>278</sup> “*Namaz kılınca da hemen yeryüzüne dağılın, Allah'ın size*

<sup>271</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 361.

<sup>272</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 161.

<sup>273</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 184-185.

<sup>274</sup> Mâide, 5/ 92.

<sup>275</sup> Bakara, 2/ 110.

<sup>276</sup> Nur, 24/ 33.

<sup>277</sup> Nur, 24/ 32.

<sup>278</sup> Hadislerdeki emrin hayra teşvik ve nebd ifade eden örnekleri için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 206-207.

*lütfundan nasibinizi arayın.*"<sup>279</sup> ile *"İhramdan çıktığınızda avlanın."*<sup>280</sup> ayetlerini de nehyden sonra ibâha ifade eden emir türüne örnek olarak vermektedir.<sup>281</sup>

Tahâvî, emrin her zaman vücûb ifade etmediğini çeşitli yerlerde açıklamaktadır.<sup>282</sup> Emrin bu türlerinin dışında bazı emirlerden de bahsetmektedir. Zâhiri emir, bâtını nehiy ifade eden vaîd türünden emir, bunlardan biridir. *"Dilediğinizi yapın!"*<sup>283</sup> ile *"Haydi, gücünün yettiğini vesveseyle yoldan çıkarabilirsen çıkar."*<sup>284</sup> ayetlerini, bu anlamı ifade eden emir türüne dahil etmektedir.<sup>285</sup> Peygamberin *"Utanmadıktan sonra dilediğini yap!"* hadisini de bu tür emir kapsamında değerlendiren Tahâvî, burada emir lafzının bâtınının nehiy ve tehdid ifade ettiğini bildirmektedir.<sup>286</sup> *"Bağış ve ihsanlarınızda çocuklarınıza eşit muamelede bulunun"* hadisini de zâhiri emir, bâtını ise zecr ve tehdid ifade eden emir türüne örnek vermektedir.<sup>287</sup> Tahâvî'nin bu emir türünü ifade ederken lafız terimini kullanmasının, sonraki usûlcülerin emir ve nehiy tanımlarında sîga ve lafız vurgusunda bulunarak dilden hareketle emir ve nehiy belirlemelerine öncülük ettiği ileri sürülmüştür.<sup>288</sup> Onun lafız terimini kullanması, emir ve nehiylerin lafızları ilgilendiren, dilsel açıdan tahlil sonucu anlaşılan yapıları olmasının sonucudur. İmam Muhammed'in emir ve nehiyleri dil ile ilişkilendiren ilk alim olduğu göz önüne alındığında bu yüzden tespit doğru olmakla beraber, eksiktir. İmam Muhammed'i bu konuda takip eden Tahâvî, kendinden sonrakilere de lafızlar ve emir/nehy konularında öncülük etmiştir. Nitekim Tahâvî'nin usûldeki birçok kavramın tanımında sonraki usûlcülere tesir ettiği muhakkaktır.

Tahâvî sonrası usûlcüler, emrin muhtemel anlamları içerisinde öne çıkan anlamını da ortaya koymaya çalışmışlardır. Tahâvî emrin öncelikli anlamı ile ilgili bir yorumda bulunmamıştır. Tahâvî'nin emir konusunda yer verdiği konular; *emrin türleri*,

---

<sup>279</sup> Cuma, 62/ 10.

<sup>280</sup> Mâide, 5/ 2.

<sup>281</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 153; 184-185.

<sup>282</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 181; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 206.

<sup>283</sup> Fussilet, 41/40.

<sup>284</sup> İsrâ, 17/ 64.

<sup>285</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 320.

<sup>286</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 198.

<sup>287</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 71-72.

<sup>288</sup> Carolyne Anne Brunelle, *From Text to Law: Islamic Legal Theory and Practical Hermeneutics of Abû Ja'far Ahmad al-Tahâwî*, Dissertation in Near Eastern Languages and Civilizations Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, 2016, s. 248.

*emirler arası ilişki, emirlerin hukûki niteliği, emredilen şeye gücün yetip yetmemesi, mükellefin, nehyedilen fiili yapma kudretine sahip olup olmadığı, mutlak olarak nehyedilen şeyin mutlak olarak emredilmemesi, nehyedileni bir kez daha yapmanın nehyedilmesi, mükellefin Şâri'in emrine itaatsizliğinin sonucunun ne olduğu gibi konulardır.*<sup>289</sup> Mükellefin sadece güç yetirebildiği fiil ile emrolunduğuna işaret eden “Allah hiç kimseye gücünün yetmeyeceği bir yük yüklemes.”<sup>290</sup> “Allah bir kimseyi, verdiği imkanlar ölçüsünde sorumlu tutar”<sup>291</sup> ayetleri emrin temas ettiği diğer kısımlarındandır.<sup>292</sup>

Emir konusunda Tahâvî'nin kullandığı kavramlar dikkat çekmektedir. Sarih-gayri sarih emir için kullandığı meczûm-merfû kavramları, ondan sonraki dönemde usûlcüler tarafından farklı kavramlara dönüşmüştür. Bu da teşekkül dönemi kavramlaşma sürecinin devam ettiğini ve henüz kavramların tam olarak yerleşmediğini göstermektedir.

#### **1.1.1.1.2. Emrin Takyidi/ Tahsîsi**

Tahâvî'de emrin takyidi ile ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak bir konu hakkında emir ve nehyin çatışması durumunda ne yapılabileceğini sorgulamıştır. Bu durumda, sünnete ittibâ içeren bir emir ile sünnetin böyle bir fiili nehyetme hükmü bir arada bulunduğu, bu konudaki nehy, emredilen şeyden istisnâ edilir.<sup>293</sup>

Tahâvî'nin Kuran'ı sadece temiz olanların okuyabileceği ve mushafa da sadece onların dokunabileceği hükmünü verir. Cessâs'a göre onun delil aldığı “*Ona sadece temiz olanlar dokunsun.*”<sup>294</sup> ayetindeki emir âmm bir ifadedir. Bu ifade sadece meleklerle tahsîs edilemez. Bu yüzden bu lafız, sadece melekleri değil temiz olan herkesi kapsamaktadır.<sup>295</sup>

<sup>289</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 25-26.

<sup>290</sup> Bakara, 2/ 286.

<sup>291</sup> Talak, 65/ 7.

<sup>292</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 26.

<sup>293</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 247.

<sup>294</sup> Vâkıa, 56/ 79.

<sup>295</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 346.

### 1.1.1.1.2. Emrin Delâleti

#### 1.1.1.1.2.1. Emrin Vücûba Delâleti

Tahâvî vücûb kavramını çeşitli yerlerde kullansa da, emrin vücûbundan direkt olarak bahsetmez. Hanefiler'e göre peygamberin ashâbına bir şeyi yapmalarını emretmesi Hanefiler'e açısından vücûb ifade etse de<sup>296</sup> her emir böyle değildir. Buna örnek olarak, Cessâs, Hz.peygamberin namazda teşehhüdü emretmesiyle<sup>297</sup> ile teşehhüdün vacip olduğuna karşı çıkmaktadır.<sup>298</sup> Burada muhataplarının mürsel hadisi kabul etmediğinden, bu hadisi delil getirmelerine itiraz eder. Ona göre buradaki emir vücûb ifade etmez. Fakat Cessâs, sahih bulduğu başka bir hadisi dikkate alarak hadisteki teşehhüd emrinin vücûbuna kâildir.<sup>299</sup>

#### 1.1.1.1.2.2. Emrin Nedbe Delâleti/ Emrin Gereği

Tahâvî'de emrin nedbe delâletine dair bir ifadeye de rastlayamadık. Ancak Cessâs'ın şerhinde Hz. peygamberin, namazda teşehhüdden sonra oturulması emrinde, namaz sonunda ona dua ve salâta bulunmak, buradaki emrin nedbe delâletini ifade eder.<sup>300</sup>

#### 1.1.1.1.2.3. Emrin İbâhâ'ya Delâleti

Cessâs, Tahâvî'nin abdest alma ile ilgili inen ayette geçen, “*Su bulamadığınız vakit teyemmüm edin*” ifadesinin, yıkama işi ile gerçekleşecek eylem yerine teyemmümün *bedel* olduğunu zikredilmiştir, bu yüzden ayetteki teyemmüm emri ibâhaya delâlet eder.<sup>301</sup> Burada Tahâvî'nin görüşü ifade edilmemiştir. Cessâs mezhebin görüşünü vermekle yetinir.

<sup>296</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 714, 716.

<sup>297</sup> Suleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî (v. 275), *es-Sünen*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1950, I-V, (I/ 538).

<sup>298</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 638.

<sup>299</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 639.

<sup>300</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 643.

<sup>301</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 198.

#### 1.1.1.2.4. Emrin Tekrara Delâleti

Tahâvî’de emrin tekrarına ilişkin bir açıklama yoktur. Hanefiler’e göre herhangi bir delil olmadıkça mutlak emir tekrara delâlet etmez.<sup>302</sup> Cessâs, abdest ayetindeki “yüzünüzü yıkayın” emrinin tekrara delâlet etmediğini, bir kere yıkamakla lafzın gerektirdiği vacip olan yıkamanın gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>303</sup> Boşama konusunda da aynı durumun söz konusu olduğunu söyleyen Cessâs, karısına “Eve girersen boşsun” diyen kimsenin, karısının eve bir defa girmesiyle boşanmanın gerçekleşeceğini söylemektedir.<sup>304</sup>

#### 1.1.1.2.5. Emrin Fevr Ya da Terâhî’ye Delâleti

Hanefiler’e göre mutlak emir, terâhî ifade etmekte<sup>305</sup> ise de Cessâs, ashâbımıza göre fevre delâlet eder, demektedir.<sup>306</sup> Serahsî ise Kerhî’nin emrin fevre delâlet ettiği görüşünü nakletmektedir.<sup>307</sup> Tahâvî’de ise emrin fevre veya terâhîye delâlet ettiğine dair bir açıklama bulunmamaktadır.

#### 1.1.1.2. Nehiy (النهي)

Olumsuz icâb olan nehyin çerçevesi daha çok hadislerin yorumlanması ile belirlenmiştir. Tıpkı emirdeki gibi nehy de sîgası itibarıyla sarih ve gayri sarih olarak ikiye ayrılır. Sarih nehy, istîlâ yoluyla bir fiilin kesinlikle yapılmamasını talep için vaz’ olunan lafızdır. Gayr-i sarih nehy ise emir gibi, isim cümlesi veya fiil cümlesi şeklinde vârid olan lafızlardır.<sup>308</sup> Oryantalistler tarafından İmam Şafiî’nin önemli uğraşı olduğu söylenen<sup>309</sup>, görünüşte zıt olan hadisleri uyuşturma çabası Tahâvî de de görülmektedir. Müzenî, *Kitâbu’l-Emr ve’n-Nehy* isimli kitabında emri ve nehyi sınıflandırmaktadır. Ona

<sup>302</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 135.

<sup>303</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 312.

<sup>304</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 312.

<sup>305</sup> Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I/ 510.

<sup>306</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 87.

<sup>307</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 26.

<sup>308</sup> Şakir Hanbelî, s. 92.

<sup>309</sup> Lowry, “Reception of al-Shafi’s Concept of Amr and Nahy in the Thought of His Student al-Muzani”, In *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisî*, ed. Joseph Lowry, Devin Stewart and Shawkat Toorawa, E.J.W. Gibb Memorial Trust, Cambridge 2004, pp. 128-149, s.133.



göre emir ve nehiy, Kuran'daki mukayyed lafızlara delâlet etmektedir. Emirler, aslında nehyden vazgeçme sonucundaki mübâhlığı ifade etmektedir.<sup>310</sup> Müzenî'nin emir ve nehyi sıkı bir ilişki içerisinde görmesi ve genellikle beraber değerlendirmesine, Tahâvî'de de rastlanır.

Tahâvî, dayısı Müzenî gibi emir konusunda açıklamalar yapmamıştır. O, nehyden de örnekler yoluyla bahsetmektedir. Kullanılmış suyun abdest için kullanılıp kullanılmayacağı konusunda delil alınan “*Peygamberimiz, kadınları erkeğin kullandığı su ile, erkekleri de kadınların kullandığı sular ile gusletmekten nehyetti*” hadisini naklederek bu hadisten böyle bir nehiy hükmü çıkarmaktadır.<sup>311</sup> Yine peygamberin “*Sizden biri cünüb iken durgun suda gusletmesin.*”<sup>312</sup> “*Sizden biri durgun suya bevletmesin ve orada cünüpken gusletmesin*”<sup>313</sup> hadislerini de tek tek nehye delâlet etmesi yönüyle zikretmektedir.<sup>314</sup>

Tahâvî, namaz kılınması mekruh görülen zamanlar olarak, güneşin doğuşu, batışı ve tam tepede olduğu vakti haber vermektedir.<sup>315</sup> Bu konu ile ilgili nehiyeler, ilgili mütevâtir haberler ile bildirilmiştir.<sup>316</sup> Cessâs bu vakitlere nafîle namaz kılınamayacak olan iki vakti; ikindiden sonra güneşin batmasına kadar olan süre ile fecrden sonra güneşin doğuşuna kadar süreyi de ilave etmektedir.<sup>317</sup> Bu hadis, aynı zamanda hem farz hem de nafîle namaz kılmaktan nehyedilmeyi beraber düzenlemiştir.<sup>318</sup> Cessâs, bu habere dayanarak, emirde olduğu üzere nehy de, tahsîs edildiğine dair delil bulunmadıkça umûmuna hükmedileceğine ulaşır.<sup>319</sup>

Tahâvî, ehlî eşek etinin yenmesinin nehyi hükmüne, peygamberin hadisleri aracılığı ile ulaşmaktadır.<sup>320</sup> Hadislerden anlaşılan, artığı necis olan hayvanların etinin

<sup>310</sup> Lowry, s.140-146.

<sup>311</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 230.

<sup>312</sup> Ebû Huseyn Müslim b. El-Haccâc Müslim (v. 261), *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2008, I-II, I/ 236.

<sup>313</sup> Ebû Davud, I/ 56; Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yusuf Zeylaî (v. 762), *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y. 1973, I-IV, I/ 37, 255.

<sup>314</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 231-232.

<sup>315</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/ 149; Tahâvî, *Muhtasar*, s.24; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 151; Serahsî, *Mebcut*, I/ 150; Kâsânî, I/ 127.

<sup>316</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 304, 364.

<sup>317</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 527, 540.

<sup>318</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 528.

<sup>319</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 535-536; *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 173.

<sup>320</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 21.

yenmeyeceğidir. Ebû Hanife de bu görüştedir.<sup>321</sup> Sinnevrin etinin mekruh olması hükmüne de buradan hareketle ulaşır.

Tahâvî, nehiylerin mutlaklık ifade edip etmediğine değinmemektedir. Ancak peygamberin bahsettiği mukayyed nehyin, mutlak bir yasak anlamına gelmediğini belirtir. Hadislerde geçen bazı nehylerin bu kapsama girdiğini söylemektedir. Bunlar, soğan ve sarmısak yiyip camiye gitmek<sup>322</sup>, hamile kadınla cinsel ilişkide bulunmak<sup>323</sup>, köpek satışı<sup>324</sup>, çocuklardan birine eşit olmayan bir hediye vermek<sup>325</sup>, atlarla eşekleri çiftleştirmek<sup>326</sup>, hacamat mesleğiyle geçim<sup>327</sup> gibi konular bu minvaldedir. Bunlar hadislerle sâbit olan nehylerdir. Bu yüzden bu fiiller haram olmakla beraber Şâri'in diğer yasaklarıyla aynı seviyede değildir.<sup>328</sup> İmam Şafî, bu türden yasakları şer'an haram olan fiiller gibi addetmekte; Tahâvî ise, bu nehiy türünü tavsiye niteliğinde ve adab-ı muâşeret gereği yasaklanan davranışlar olarak değerlendirmektedir.

Tahâvî sonrası usûlcülerin emri sınıflandırmada ve emrin öncelikli anlamını tespitte, Tahâvî'nin emir ve nehiy kategorilerini dikkate aldıkları muhakkaktır. O, emr/nehyin icâb dışındaki delâletine ve anlamlarına da yönelmiş ve emir ve nehy lafızlarının dilsel tahliliyle yetinmemiştir. Sonraki usûlcüler tarafından, emredilen şeyin iyi, güzel olduğu için emredildiği; yasaklanan fiilin ise çirkin, kötü olduğu için yasaklandığı gibi kelâmî konular da emir ve nehiy kapsamında değerlendirilmiştir. Tahâvî ise tespit edebildiğimiz kadarıyla hüsn ve kubh konularına dair bu tarz açıklamalarda bulunmamıştır.

#### 1.1.1.2.1. Nehyin Kerâheye Delâleti

Tahâvî, nehyin delâleti ile ilgili açıklamalarda bulunur. Bazı durumlarda nehiy kerâheye delâlet etmez. Bu durumlardan biri, gece yarısı cenaze defnetme konusudur. Konu ile ilgili hadisleri aktardıktan sonra, burada nehyin kerâheye delâlet etmediğini,

<sup>321</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 21.

<sup>322</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 238.

<sup>323</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 286.

<sup>324</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 77.

<sup>325</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 89.

<sup>326</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 271.

<sup>327</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 81.

<sup>328</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 77.

Hız. peygamberin gece yarısı defnetmeme uygulamasının cenazeye daha fazla müslümanın katılımını sağlama gerekçesine dayandırarak izah eder.<sup>329</sup>

Tahâvî, nehyin husûsîliğine örnek olarak, peygamberin “*Mescide giren iki rekat namaz kılsın*” emrinin, daha sonraki Cuma günü imamın hutbesi esnasında, namazdan menetmesi ile ilgili rivayetlerle tahsis edildiği görüşündedir. Bu tahsisi, namaz kılma fiilinin yasak olduğu, güneşin doğuşu, batışı ve tam tepede olma zamanlarına kıyas etmekte, oradaki nehy hükümünün mescidde Cuma vakti hutbe okunurken de geçerli olduğu sonucunu çıkarmaktadır.<sup>330</sup>

Altın ve ipeğin erkeğe haram kılınması<sup>331</sup> ile hamile kadınla cinsel ilişki yasağı<sup>332</sup> gibi konulardaki nehyler de mekruhâ delâlet etmektedir. Tahâvî, bağdaş kurarak oturmaktan nehyin kerâhîye delâlet ettiğini, fakat Hız. peygamberin uygulamasıyla daha sonra bu hükümün ibâhâya dönüştüğünü bildirmektedir.<sup>333</sup> Buna göre önceleri yasaklanmış olan bazı hükümler sonradan mübâh hale gelebilir. Bu ya bir nesih sebebiyle olur ya da peygamberin içtihadı yoluyla gerçekleşir. Hamile kadınla cinsel ilişkinin önceleri peygamber tarafından zarar endişesiyle nehyedilip, sonra bu zararın olmadığı anlaşılınca yine peygamber tarafından mübâh kılınması<sup>334</sup> bu tür bir hükme örnektir. Tahâvî, neyhden sonra gelen ibâha örneklerine başka yerlerde de temas etmektedir.<sup>335</sup>

#### 1.1.1.2.2. İbâhâdan Sonra Gelen Nehiy

Tahâvî'ye göre, bazı nehyler ibâhâdan sonra gerçekleşebilir.<sup>336</sup> Bu minvalde, önceden mübah olup nehyedilerek yasak hale gelen fiillerden bahsetmektedir. Önceden

<sup>329</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 513.

<sup>330</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 371.

<sup>331</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 248.

<sup>332</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIV/ 288.

<sup>333</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 279-280.

<sup>334</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIV/ 287; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 46-47.

<sup>335</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 339.

<sup>336</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 316.

mübah olan ipek gömlek giymenin, ipekli bir kumaşla ihrama girerken yasaklanması bu türden bir nehiydir.<sup>337</sup>

Tahâvî'nin nesihten bahsederken vermiş olduğu namazda konuşma yasağı hükmü, aynı zamanda mübahlıktan sonra gelen yasak hükmüne de örnek teşkil etmektedir. Tahâvî, peygamberin uygulaması ile namazlarda konuşma, selama karşılık verme gibi fiillerin mübah olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Hz. peygamberden gelen rivayetlere yer veren Tahâvî, “*Namazlara ve orta namaza devam edin ve Allah için boyun eğerek kalkıp namaza durun*”<sup>338</sup> ayeti ile bu fiillerin neshedildiğini söylemektedir. Burada Tahâvî'nin önceleri mübah olan fiillerin, ayetteki nehiy hükmü ile neshedildiği görüşündedir. Bu örnekten hareketle ibâhadan sonra nehyin bazı konularda mümkün olduğunu görmekteyiz. Mut'a nikahının önceden peygamber tarafından mübah kılınmış ve izin verilmiş iken yine onun hadisi ile bu nikahın nehyedilmesi, bu türden bir nehiydir.<sup>339</sup>

Hanefiler'e göre de nehiy ibâhadan önce de bulunabilir. Cessâs, yasaklanmış olan bir fiilin sonradan mübah hale geldiğini ifade eder. Böylece ondaki mübahlık hükmü kesin olarak kaldırılmış olur. Kabir ziyaretinin önce yasaklanmış iken sonradan peygamber tarafından izin verilmesinde böyle bir durum mevcuttur. Önceden haram olan bir şey sonradan mübah hale geldiyse bunun kesinlikle aktarılması gerekir.<sup>340</sup> Buna göre, vârid olan haberlerde mevcut haramlık ve helallik hükmüne göre amel edilir.

### 1.1.2. Âmm (العام)

Âmm lafız, tek bir manayı göstermek üzere konulmuş olan ve belli bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün şeyleri kapsayan lafızdır.<sup>341</sup>

<sup>337</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kurân*, II/ 53.

<sup>338</sup> Bakara, 2/ 238.

<sup>339</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 26.

<sup>340</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 423.

<sup>341</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 63; Serahsî, *Usûl*, I/ 125; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 118-119.

Tahâvî'nin eserlerini incelediğimizde onun âmm lafza dair müstakil bir tanımına rastlayamadık. Ancak, kendisinin fûru' meseleleri zikrederken yaptığı açıklamalardan âmm lafza dair görüşlerine yer verilecektir.

Tahâvî, âmm lafzını genel, umûm ibaresiyle sözlük anlamı ile kullanmıştır.<sup>342</sup> Âmm lafzını, bütün lafzı kapsayan ayet/ hadisler için ıstılâhî anlamda da kullanmıştır.<sup>343</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an* isimli tefsirinin mukaddimesinde, lafızları değerlendirirken usûlcülerin uyması gereken genel ilkelerden bahsetmektedir. Şâri'in kasdının anlaşılmasında fakihlerin lafızları nasıl anlaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Tahâvî, burada ayetlerin âmm manasını hâs manasına öncelediğini belirtmektedir.<sup>344</sup> Kur'an'da âmm manada ve hâs manada kullanılan ayetler bulunmaktadır. Ona göre, muhalifler aksini iddia etse de, başka bir ayet, ya da hadis gibi ikinci bir delil beklemeden, bu ayetlerle konulduğu manaya göre amel edilmesi gerekir. Bu yüzden, aksini söyleyen bir delil gelmedikçe, ayetlerin âmm manada kullanılması evlâdır.<sup>345</sup> Yaptığı açıklamalarda Tahâvî, lafızların vaz' edildiği manada kullanılmasına vurgu yapmakta ve âmm lafzı da bu kapsamda öne çıkarmaktadır.

Tahâvî'nin âmm lafızla ilgili olarak içine necis bir şey düşen durgun suyun hükmünü örnek verir. Önce kulleteyn<sup>346</sup> miktarına ulaşan suyun pislik barındırmayacağına dair peygamberden gelen haberleri aktarır. Devamında durgun suya bevletmenin nehyedildiği hadis ile içine pislik düşen kabın ve kedi, köpek artığı olan suyun pislik barındırmayacağı ile ilgili hadislerin âmm olduğunu belirtir. Bundan dolayı, kulleteyn hadisinde de suyun miktarına bakılmaksızın diğer necâset ilkelerine göre hareket edilir. Kulleteyn hadisine göre, içine bu miktardaki suya necâset düşünce pis sayılmaması gerekirken, bu hadis de âmm olarak değerlendirilir ve burada suyun miktarına bakılmaksızın pis hükmü verilir. Hadislerdeki tenâkuzun bu şekilde

<sup>342</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 134; II/ 76, 408; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 458; *Cessâs, Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, IV/ 70.

<sup>343</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 65, 77, 85; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 25; XV/ 340; *Cessâs, Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, III/ 73.

<sup>344</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 64-65.

<sup>345</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 65.

<sup>346</sup> Kulle, 104 kiloluk bir su küpüdür. Kulleteyn (iki kulle) diye bilinen hadise göre 208 kg. dan az olan su renk, koku ve tadı değişmese bile içine necâset karışınca pis sayılır. Erdoğan, s. 317.

çözümlendiğini söyleyen Tahâvî, bu hükmün aynı zamanda İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü olduğunu aktarmaktadır.<sup>347</sup>

Tahâvî'nin âmm-hâss hakkındaki görüşleri aslında onun zâhir-bâtın konusundaki tartışma ve fikirlerine dayanmaktadır. Onun ayetlerin zahir manasını bâtın olana tercih etmesi, âmm-hâs anlayışına da etki etmiştir. Tahâvî'nin âmm-hâs lafızlara teknik ifadeler olarak yer vermesi genellikle *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserinde geçmektedir. Bazen *âmm-hâs* terimi yerine, lafızların genel-özel kullanımını ifade etmek için *kullu-ba'd* terimlerini kullanmaktadır.<sup>348</sup>

Tahâvî'nin âmm lafza verdiği örneklerden biri de, oruç hakkında inen “*Ey iman edenler! Her türlü kötülükten koruyup sakınmanız; sorumluluk sahibi, bilinçli ve duyarlı bir mümin olmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılınmıştır.*”<sup>349</sup> ayeti, müminlerin tamamını kapsayan âmm bir ifadedir. Hasta vb. kimseler istisnâ kılınmamıştır.<sup>350</sup> Daha sonra ayetin devamında hasta ve yolcu olanların orucu kaza etmekle, oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin de yoksul doyuracak şekilde fidye verme ruhsatı tanınarak oruç farzietini yerine getirebilecekleri bildirilmiş, güç yetiremeyenler istisnâ edilerek, âmm olan ayet tahsîs edilmiştir.

Âmm-hâss ayırımına hadislerden verilebilecek bir başka örnek, tarım ürünlerinden alınan zekat miktarıdır. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, “*beş veske ulaşmadıkça sadaka(zekat) yoktur*” hâs hadisine dayanarak, beş vesk miktarına ulaşmadıkça buğday, arpa, incir ve üzüm gibi zirâi ürünlerden zekat verilemeyeceğine hükmederken, Tahâvî, “*topraktan çıkan her şey için sadaka vardır.*” âmm hadisine dayanarak, az olsun çok olsun bütün zirâi ürünler için zekat verileceğine hükmetmiştir.<sup>351</sup> Ayette “*Birbirine benzeyen ve benzemeyen asmalı asmasız üzüm bağlarını, ürünleri farklı farklı olan hurmalıkları, ekinleri, zeytinlikleri ve nar bahçelerini yaratan O'dur. Bütün bunlar ürün verdikleri zaman meyvelerinden yiyin ve onları hasad ettiğinizde fakirlerin hakkını da verin.*”<sup>352</sup> buyrulmaktadır. İmam Şafii ve

<sup>347</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/16.

<sup>348</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 77, 79; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 105, 254

<sup>349</sup> Bakara, 2/ 183.

<sup>350</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 436.

<sup>351</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 36-37.

<sup>352</sup> En'am, 6/ 141.

İmam Malik, zirâi ürünlerin zekatı için bu ayeti delil almıştır. Tahâvî de aynı ayeti delil almakla beraber<sup>353</sup>, *Ahkâmu'l-Kur'an*'da beş vesk hadisinin hâs ifade ettiğini, muhataplarının da bunu bildiğini zikrederek<sup>354</sup> hadisin ayeti tahsisini kabul eder bir yorumda bulunmaktadır. Bir diğer kanaatimize göre de ayetle değil, mevcut hadisler arasındaki neshe göre hareket ettiğidir. Cessâs'ın, ikinci hadisin ilkini neshettiğini söylemesi,<sup>355</sup> hadislerin birbirini neshettiğine ulaştırmaktadır.

Tahâvî sonrası Hanefî usûlünde âmm kavramına baktığımızda benzer görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Âmm lafız, bütün fertlerine şamildir ve kesinlik ifade etmektedir. Bu yüzden hâs lafza takdîm edilir.<sup>356</sup> Cessâs'a göre âmm ve hâs lafızlar, birbirlerine bağlıdır.<sup>357</sup> Lafızlarda beraber yer alırlar.<sup>358</sup> Âmm lafza örnek olarak, "Boşananlar üç dönem iddet beklerler"<sup>359</sup> ayetinde geçen boşama ifadesi, hem bâin hem de ricî talakı kapsayan âmm bir lafızdır.<sup>360</sup>

Hanefîler genel olarak başka bir delil yoksa âmm lafız ile amel ederler. Mesela, adet kanı ile ilgili bir ihtilafta İmam Ebû Hanîfe kırmızı, sarı ve bulanık renkte olabilir, der. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bulanık renkteki kan, eğer kendinden önce adet kanı görülmediyse adet kanı sayılmaz. Tahâvî de aynı kanaattedir.<sup>361</sup> Cessâs ise bu meselede İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin görüşünü paylaştığını, İmam Ebû Yusuf'un ise yalnız kaldığını söyleyerek, Tahâvî'ye bir düzeltmede bulunmaktadır.<sup>362</sup> Müstehazanın durumunu belirlemek için serdettikleri bu görüşlerde, Cessâs, Ebû Hanîfe'nin delil aldığı hadislerdeki<sup>363</sup> ifadenin âmm olduğunu belirtmekte, herhangi bir renk, vakit ile sınırlanmadığını, bütün kadınlar için genel olduğunu ifade etmektedir.<sup>364</sup> Tahâvî de burada İmam Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaşmakta ve âmm olan hadisleri delil almaktadır.

<sup>353</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, I/ 453.

<sup>354</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 292.

<sup>355</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I/ 232.

<sup>356</sup> Serahsî, I/ 133.

<sup>357</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 308.

<sup>358</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 10.

<sup>359</sup> Bakara, 2/ 228.

<sup>360</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 136.

<sup>361</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 23.

<sup>362</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/485.

<sup>363</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî (v. 256), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kutubi'İlmiyye, Beyrût 2009, I-VIII, I/91; Müslim, I/262.

<sup>364</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 472.

Hanefiler'e göre haberlerin tertibinde âmmın hâss üzerine tercihine itibar edilir. Mesela, namazını kaçıran kimsenin namazı kaza etmesi hakkındaki rivâyet,<sup>365</sup> âmm olup, vaktin beyânı konusundaki hâs açıklama,<sup>366</sup> onun üzerine binâ edilerek bazı vakitler tahsîs edilmiş olur.<sup>367</sup> Âmm lafızlar, herhangi bir tahsis delili gelinceye kadar umûm üzeredir.<sup>368</sup> Tahâvî'nin namazda rükûa giderken elleri kaldırmama ile ilgili hükmünü<sup>369</sup> Cessâs, Süfyân rivayetiyle gelen hadise<sup>370</sup> dayandırmaktadır. Ona göre bu hadisin lafzının âmm olarak gelmiş olması rükûa giderken elleri kaldırmayı meneder.<sup>371</sup> Dolayısıyla, elleri kaldırmanın yasak olması (hazer), bu âmm lafız delâletiyle anlaşılmaktadır.

Tahâvî, *Muhtasar*'da açıkça umûm ve husus konusuyla bağlantılı olduğunu ifade etmese de, imama uyan kişinin ister açıktan isterse gizli okusun, kıraatte bulunamayacağını söylemektedir.<sup>372</sup> Cessâs da bunun sebebinin ayet ve hadislerin umumûna dikkat etmek olduğunu belirtir. Cessâs, burada delil alınan ayetin<sup>373</sup> umûmunun bu hükmü gerektirdiğini söylemektedir. Ayrıca bu konuda sahâbe kanalıyla gelen hadislerin<sup>374</sup> umûmu de bu yöndedir.<sup>375</sup>

Her ne kadar Tahâvî'nin âmm tanımına vâkîf değilsek de, Cessâs'ın âmm konusundaki görüşlerinin Tahâvî'yle örtüştüğü tahmininde bulunabiliriz. Cessâs, bir konuda birbirine zıt, biri âmm diğeri hâs olan iki haber geldiğinde, insanlar âmm olan haberin isti'malinde ittifak edip, hâsın isti'malinde ihtilaf varsa, âmm olan haberi hâs olana tercih ettiklerini ve ona göre hüküm verdiklerini söylemektedir. Böylece hâs olan haber neshedilmiş olur.<sup>376</sup> İmamın arkasında kıraat edilip edilmeyeceği hakkındaki

<sup>365</sup> “و أقم الصلاة لذكرك” Ebû Abdullah el-Asbâhî Malik b. Enes (v. 179), *el-Muvatta'*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1997, I-II, I/ 14; Müslim, I/ 471.

<sup>366</sup> “من أدرك ركعة من صلاة الغداة قبل طلوع الشمس، فقد أدرك” Buharî, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 211; Müslim, I/ 425.

<sup>367</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 532.

<sup>368</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 602.

<sup>369</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 26.

<sup>370</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel (v. 241), *el-Müsned*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 1995, I-XX, I/388; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî (v. 279), *Sahîhu't-Tirmizî*, Matbaatu'l-Mısriyyeti'l-Ezher, Mısır 1931, II/40; Ebû Davûd, I/ 477.

<sup>371</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 601.

<sup>372</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 27.

<sup>373</sup> A'râf, 7/ 204.

<sup>374</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî (v. 385), Sünenu'd-Dârekutnî, *Âlemu'l-Kutub*, Beyrût t.y., I-II, I/ 326, 333; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 216, 218.

<sup>375</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 650-651.

<sup>376</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 658; *el-Fusûl fi'l-Uşûl*, I/ 407.



haberler için de böyle bir durum söz konusudur. Nehy haberleri üzerinde ittifak olduğu için, buna göre hüküm verilir, imamın arkasında kıraat yasaklanmış olur.<sup>377</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin mürted kişinin İslam'a döndüğünde önceki namazlarını kaza etmesine gerek olmadığı<sup>378</sup>, önceki günahlarının bağışlandığını bildiren ayetin<sup>379</sup> umûmuyla; bir adamın karısını hayızlı iken boşaması durumunda kötü bir iş yapmış olmakla beraber boşamanın gerçekleşmesi hükmüne<sup>380</sup>, üç talakla boşamanın haramlığına<sup>381</sup> ilgili ayetlerin umûmuyla<sup>382</sup> ulaşıldığını ifade eder.

### 1.1.2.1. Tahsîs (تخصيص)

Alimlerin çoğunluğuna göre âmm, umum/genellik için konulmuş bir lafız olduğundan aksine bir delil bulunmadıkça bu genellik üzerine sâbit olur. Hanefîler'e göre genel olarak şer'î illetler tahsis edilebilir.<sup>383</sup> Âmm lafız, kapsamına giren şeylerin bir kısmını kastedecek şekilde, bir delil ile, müstakil ve mukârin bir nass ile veya örf, akıl ile tahsîs edilir. Âmm ifadeler, tahsîs edildikten sonra tahsîs edilmiş kısmı haricinde âmmın hükmü bâki kalır.<sup>384</sup>

Cessâs'a göre “*Su bulamadığınız zaman teyemmüm edin*”<sup>385</sup> ayetinde geçen ifade bütün suları kapsayan âmm bir ifade olup, “abdest alınabilecek su” olarak tahsîs edilmiş ve öyle anlaşılmıştır.<sup>386</sup> Aynı şekilde ayette geçen “*Meyte size haram kılındı*” ifadesi âmm bir ifade olup, hadise<sup>387</sup> göre tabaklanmış deri bu âmmndan tahsis edilerek tabaklandıktan sonra hayvanın derisinin kullanılabilmesine hükmedilmiştir.<sup>388</sup>

<sup>377</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 658.

<sup>378</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 29.

<sup>379</sup> Enfâl, 8/ 38.

<sup>380</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 192; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 735; V/ 27.

<sup>381</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 37.

<sup>382</sup> Mâide, 5/ 87.

<sup>383</sup> Serahsî, *Usûl*, II/272; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV/ 76, 210; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 272.

<sup>384</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 534.

<sup>385</sup> Mâide, 5/ 6.

<sup>386</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 235

<sup>387</sup> Peygamberin hadisine göre “*Deri tabaklanmak ile temiz hale gelir.*” Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (v. 303), *es-Sunen*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1991-1992, I-VII, VII/174.

<sup>388</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 296.

Tahâvî, tahsîs kavramını hem sözlük anlamı<sup>389</sup> ile hem de ıstılâhî anlamda<sup>390</sup> kullanmıştır. O tahsîsin sadece ayet, sünnet veya icmâ ile yapılacağını vurgulayarak, esas olanın âmm mana olduğuna işaret etmiştir.<sup>391</sup> İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in ve İmam Ebû Yusuf'un önceki görüşüne göre teyemmümün toprak ve bu cinsten olan çamur, kireç, alçı taşı vb. ile yapılabilir. Tahâvî, kendi görüşünü açıklarken, İmam Ebû Yusuf'un Emâli'de yer alan, teyemmümün sadece toprakla yapılabileceği görüşünü delil getirir.<sup>392</sup> Cessâs burada ayetteki “*Temiz toprakla teyemmüm edin*”<sup>393</sup> ve “*Yeryüzünü sizin için temizleyici kıldı*” hadisinin umûmundan yeryüzünün tamamını kapsadığı ve herhangi bir şeyle tahsîs edilmediği için İmam Ebû Hanife ve diğer imamların bu görüşte olduklarını söyler.<sup>394</sup> Tahâvî ise, toprak lafzını sadece toprak olarak anlamış, hadisteki lafzı ona hâs kılarak hükmünü buna göre vermiştir.

İmam Ebû Hanife ve diğer imamlara göre, ayetin umûmundan anlaşılan, teyemmümün belli bir vakitle tahsis edilmediğidir. Bu yüzden kişi namazın başında veya sonunda olsun, suyu gördüğü anda teyemmüm bozulur.<sup>395</sup> Yeniden abdest alması gerekir.<sup>396</sup> Tahâvî, teyemmüm alan ve namaza başladıktan sonra namazın sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra suyu gören bir kimsenin abdesti bozulur ve yeniden abdest alarak namazı iade etmelidir görüşündedir.<sup>397</sup> İmam Ebû Hanife, bu kişinin teşehhüd miktarı oturduktan sonra da abdest alması gerektiği görüşünde iken, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise bu kişinin namazdan çıkmış olduğu, yeniden abdest almasına ve namazı iade etmesine gerek olmadığı görüşündedir ki Tahâvî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>398</sup> Cessâs, isnâ aşeriyye<sup>399</sup> olarak da isimlendirilen bu konuda ve benzer

<sup>389</sup> Cessâs, *Kitâbu Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, IV/ 142.

<sup>390</sup> Cessâs, *Kitâbu Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, V/ 226; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 340.

<sup>391</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 339. *والتخصيص، فلا يكون إلا بآية مسطورة أو سنة مأثورة، أو بإجماع من أهل العلم علي ذلك، وإذا لم يكن ذلك موجود، كانت على عمومها إلا ما أجمع عليه منالخصوص منها.*

<sup>392</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/14, 118; Tahâvî, *Muhtasar*, s. 20; Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût t.y., I-XXX, I/ 119; Kâsânî, I/ 35.

<sup>393</sup> Mâide, 5/ 6.

<sup>394</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 421.

<sup>395</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 428.

<sup>396</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 432.

<sup>397</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 21.

<sup>398</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 21.

<sup>399</sup> Serahsî, *Mebsût*, I/ 125; Kâsânî, I/ 85.

diğer meselelerde<sup>400</sup> imamların çoğunun İmam Ebû Hanife ile aynı kanaatte olduklarını aktarmaktadır.<sup>401</sup> Cessâs'a göre, imamların burada ölçü aldıkları temel ilke, bir farzı sonunda değiştiren şeyin başında değiştirmiş gibi olduğudur. Buna göre suyun görülmesiyle namaz sonunda bozulan teyemmüm, namazın başında da bozulmuş olur.<sup>402</sup> Cessâs, burada bir parantez açmakta, her durumda aynı ilkenin imamlarca delil alınmadığını, kiblenin tayini hadisesini örnek vererek açıklamaktadır.<sup>403</sup>

Tahâvî, hâs hüküm bildiren ifadelere hadisten örnek verir. Mehir veremeyecek durumdaki sahabi Leys'e Hz. peygamberin Kuran okuması karşılığında evlenebileceği hükmünün sadece ona hâs olabileceğini söylemektedir.<sup>404</sup> Bu durumun hadisteki kişiye mahsus mu olduğu, yoksa benzer durumdaki kişileri de kapsayıp kapsamadığı tartışılmıştır. Tahâvî yaptığı akıl yürütme ile mehir durumunu icâre ve borç akitleri ile kıyaslar, nasıl ki bu akitlerde belli olmayan bir mal veya menfaat karşılığında akit yapılamıyorsa, mehrin de menfaat ya da mal harici bir şey olması caiz değildir.<sup>405</sup> Dolayısıyla hadisteki hüküm hâslık ifade eder. Fakat buradaki hâs ifadesi teknik anlamda kullanılmamış, hükmün kişiye özel olması anlamında kullanılmıştır.

### **1.1.2.2. Tahsîs Eden Delile Göre Tahsîs Türleri**

#### **1.1.2.2.1. Kuran'ın Mütevâtir Haber ile Tahsîsi**

Hanefiler'de genel kanaate göre Kur'an, ancak mütevâtir sünnet ile tahsîs edilebilir. Tahâvî de, aynı görüştedir. Bu konuya örnek olara hayızlı eşle münâsebet meselesini zikredebiliriz. İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yusuf'a göre koca hayızlı olan eşine örtü altından cinsel açıdan yaklaşabilir.<sup>406</sup> İmam Muhammed ise hayızlı bölge dışında eşine yaklaşabileceği düşüncesindedir. Cessâs, burada Ebû Hanife'nin "*Hayızlı*

---

<sup>400</sup> Çıplak olarak namaz kılan kimsenin elbise bulduğundaki durumu, Cuma namazının çıkma vakti, müstahazanın vaktinin çıkışı, sûre öğrenen ümmînin durumu, güneşin doğusu gibi durumlar buna kıyas edilir. Şeybânî, *el-Asl*, I/ 122; Kâsânî, I/ 57.

<sup>401</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 438.

<sup>402</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 439.

<sup>403</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 440.

<sup>404</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 18.

<sup>405</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 20.

<sup>406</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 22-23.

*iken eşinize yaklaşmayın*”<sup>407</sup> ayetinin umûmunun hayızlı eşe her yönden yaklaşmayı yasakladığını ifade eder. Fakat peygamberden sadır olan mütevatir haberler<sup>408</sup> Kuran’ın umûmunu tahsîs etmiş ve hayızlı eşe yaklaşmanın sınırlarını çizmiştir.<sup>409</sup>

Tahâvî, ikinci namazının geciktirilerek kılınmasının tercih edildiğini, fakat güneş sararmadan önce beyazlık varken kılınmasının uygun olduğunu söylemektedir.<sup>410</sup> Bu görüşün aynı zamanda İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşü olduğunu aktarmaktadır.<sup>411</sup> Cessâs da, bu vaktin ikinci namazının müstehab vakti olduğunu söylemektedir. Tahâvî önce “*Günün başlangıcında ve sonunda ve gecenin gündüze yakın ilk saatlerinde namaz kıl*”<sup>412</sup> ayetine muvafık hüküm vermiştir. Sonra ikinci namazını güneşin sararmasına kadar tehir etmekten nehyeden mütevatir hadis<sup>413</sup> ile ayetin tahsîs edildiği kanaatine ulaşır. Tahsîs sonucunda ayetin geri kalanı hakkında hüküm bâki kalır.<sup>414</sup>

#### 1.1.2.2.2. Âmmın İcmâ ile Tahsîsi

Tahâvî’de âmmın icmâ ile tahsîsine dair bilgiye rastlayamadık. Ancak *Muhtasar* şerhinde bazı bilgiler bulunmaktadır. Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*’da âmmın icmâ ile tahsîsine şu örneği verir: Gusûl abdestinde ağza ve burna su vermek farzdır. Diğer uzuvlar da buna kıyas edilir, burada zahirin yıkanması farzdır. Bu yüzden saç diplerinin de yıkanması gerekir. Bu konuda icmâ oluşmuştur. Ayetin umûmu esas alınsa idi, gusûlde gözlerin içinin de yıkanması gerekecekti, ancak Cessâs böyle bir şeyin gerekli olmadığını, bu hükme de icmâ ile tahsîs etmek suretiyle ulaştıklarını söyler.<sup>415</sup> Kerhî’den

<sup>407</sup> Bakara, 2/ 222.

<sup>408</sup> Peygamberin, hayızlı eşe örtü altından yaklaşılabileceğini bildiren rivayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, I/14; Müslim, I/ 246; Tirmizî, V/199; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm (v. 456), *el-Muhalla*, İdâatu’t-Tıbaâti’l-Muniriyye, Mısır 1349, I-XI, II/ 178; Ebû Bekir Ahmed b. El-Hüseyn Beyhâkî (v. 458), *Kitâbu’s-Sunenu’l-Kebîr*, Dâru Sâdır, Beyrût 1344, I-X, I/312.

<sup>409</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 460-461.

<sup>410</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 24; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 192, 193.

<sup>411</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 194.

<sup>412</sup> Hûd, 11/ 114.

<sup>413</sup> Ebû Dâvud, I/ 286.

<sup>414</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 514.

<sup>415</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 340.

aktarılan hadisin, ayeti tahsis ettiği üzerinde icmâ bulunmaktadır.<sup>416</sup> Bunun gibi örnekler Hanefî usûlünde icmân âmm lafzı tahsîs edebildiğini göstermektedir.

### 1.1.3. Lafzın Delâletinin Açıklık-Kapalılığı Bakımından Lafızlar

#### 1.1.3.1. Muhkem-Müteşabih Lafızlar

Muhkem lafız, konulduğu manaya delâlet eden, manası te'vil ve tahsîs kabul etmeyecek derecede açık olan ve neshe ihtimali bulunmayan lafızdır.<sup>417</sup> Muhkem ve müteşabih lafızlar Şarî'in maksadının anlaşılması ve ortaya konulması açısından önem taşımaktadır. Tahâvî'nin bu konu hakkındaki görüşlerine, onun tefsirinde ve *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'da yaptığı açıklamalardan ulaşılmaktadır.

Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesinde, Alî İmrân suresi 7. ayetine atıfla, Kur'an'da te'vili bilinebilen muhkem ayetler bulunduğunu ve bunların ümmü'l-kitâb (Kitâb'ın esası) olduğunu söyler.<sup>418</sup> Kuran'ın esasını muhkem ayetler oluşturduğu için, müteşabihlerin önce muhkem ayetlerle, sonrasında peygamberin sünneti ile açıklandığını belirtmektedir.<sup>419</sup> Tahâvî, muhkem ve müteşabih ayırımını hadisleri de içine alacak şekilde açıklamaktadır.<sup>420</sup> Onun, muhkem ve müteşabihin kapsamını Kuran ve hadise beraber yer vererek, nass bildiren lafızların tamamına yer vererek genişlettiği görülmektedir. Tahâvî'nin müteşabihlerin manasını aramada muhkem hadislere başvurmasının, onun Kur'an ve Sünneti aynı konumda görmesinin sonucu olduğu söylenebilir. Muhkem ve müteşabih hakkındaki açıklamalarına, tefsirinde bahsettiği diğer zıt lafızlardan (âmm/ hâs; zahir/ bâtın) daha az yer vermektedir.

Tahâvî'nin çağdaşı olan Taberî (v. 310) de muhkem ayetlerin alimler tarafından anlaşılabilirliğini, müteşabih ayetlerin ise anlaşılamayacağını, bu yüzden farklı yorumlara açık olduğunu bildirerek Tahâvî'yle benzer bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>421</sup> Muhkem ve müteşabihi lafızların açıklılığı ve kapalılığı bağlamında değerlendiren ve

<sup>416</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 344.

<sup>417</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 373; Serahsî, I/ 165; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 112.

<sup>418</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, s. 59.

<sup>419</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63, 65.

<sup>420</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 221.

<sup>421</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VI/ 169.

tanımlayan Hanefî fakihleri Kerhî ve Cessâs de aynı kanaattedir.<sup>422</sup> Kerhî, muhkemi “*tek manaya ihtimali olan lafız*”, müteşabihi ise, “*iki veya daha fazla manaya ihtimali olan lafız*” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>423</sup> Tahâvî’nin burada diğer fakihlerden ayrıldığı nokta, muhkem ve müteşabihi, Şârî’in niyetinin ve kasdının anlaşılması noktasında bir tercihin sonucu olduğunu düşünürken, diğer fakihler bu terimlerin metnin anlaşılmasından kaynaklanan tanımlamalar olduğunu düşünmeleridir. Nitekim Cessâs, usûlünde muhkemi “*tek bir manaya delâlet eden lafız*”, müteşâbihi ise “*iki veya daha fazla anlama muhtemel lafız*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>424</sup> Onun da müteşâbihi mücmele benzer tanımlaması, henüz kavramların oluşmadığının kanıtıdır. Cessâsın usûlünde müteşabihe yer verdiği örneklerin aynı anlamı ifade etmelerinden kaynaklanan muğlak anlamlı ifadeler olması, onun terimi bu şekilde tanımladığını da doğrulamaktadır.<sup>425</sup> Oysa Tahâvî’nin müteşabih için verdiği örnekler sadece eş anlamlılıktan değil, Şârî’in kendi niyetinin anlaşılması konusunda alimlere yeterince bilgi vermemiş olmasından da kaynaklanmaktadır. Cessâs’ın Tahâvî’nin muhkem ve müteşabih konusundaki görüşlerini paylaşması, kendisinden sonra gelen Hanefî usûlcülere de temel olmuştur.<sup>426</sup>

Cessâs, selefın muhkemi nâsîh, müteşabihi ise mensûh olarak adlandırdığını aktarması, Tahâvî’nin devamı niteliğindedir. Cessâs, muhkemin sağlam manaya sahip olması ve müteşabihi neshetmesinden ötürü nâsîh dendiğini, müteşabihin ise neshe ihtimali bulunan lafız olduğu için mensûh denildiğini söyler. Ona göre bu anlam, muhkem ve müteşabihin yapısından kaynaklanmaktadır.<sup>427</sup>

Tahâvî, “*Cuma günü namaza çağrıldığınızda..*” ayetinin muhkem ayet olduğunu, ayette geçen nidâdan kasdın ezan olduğunu belirtmektedir.<sup>428</sup> Aynı şekilde, “*İki kız kardeşle birden nikalanmak haram kılındı*”<sup>429</sup> “*..Elinizin altında bulunan cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı.*”<sup>430</sup> ayetlerini muhkem lafızlara; “*Hırsız*

<sup>422</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 205-208; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 280.

<sup>423</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 373.

<sup>424</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 373.

<sup>425</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 205-207.

<sup>426</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 373-377.

<sup>427</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 281.

<sup>428</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 139.

<sup>429</sup> Nisâ, 4/ 23.

<sup>430</sup> Nisâ, 4/ 24.

*erkek veya kadının ellerini kesin*”<sup>431</sup> ile “*Fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar...*”<sup>432</sup> ayetlerini müteşabih lafza örnek olarak vermektedir.<sup>433</sup> Bu örneklere bakıldığında Tahâvî'nin mücmel ve hâfî lafızlarını da müteşâbih lafız kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*'da, muhkem olarak nitelediğimiz, lafzı açık olan ayetler ile Şârî'in kastedtiğinin mana yönünden anlaşılacağını dile getirmekte, müteşabih olan, lafzı kapalı olan ayetler ile de Şârî'in niyet ve kasdının tam olarak anlaşılamayacağını vurgulamaktadır.<sup>434</sup> Burada muhkem/ müteşabih ayırımında Tahâvî'nin Şârî'in kasdına yaptığı vurgu önemlidir. Nitekim sonrasında Hanefî usûlcüler müteşâbihin anlaşılması için başka bir delil yardımıyla Şârî'in murâdını anlamaya dikkat çekmişlerdir.<sup>435</sup>

Tahâvî sonrası usûl-i fıkıh alanında muhkem ve müteşabihler, lafızların açıklık ve kapalılığını ifade eden terimler olarak kullanılmaya devam etmiştir. Hanefî usûlcüler muhkemi, yoruma veya açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak kadar açık lafızlar için, müteşabihi ise kendisinden kastedilen mananın bilinemeyeceği lafızlar için kullanmışlardır.<sup>436</sup>

### 1.1.3.2. Müteşâbih Lafız

Müteşabih lafız, kendisi ile kastedilen mananın hiç kimse tarafından bilinemeyeceği, ancak ilimde üstün mertebeye sahip kişilerce bilinebileceği ölçüde kapalı olan lafızdır.<sup>437</sup> Alimler tarafından ahkâm ayetleri ve hadisleri dışındaki nasslarda müteşâbihler olduğu sonucuna varılmıştır.

Erken dönem Hanefî usûlcüler müteşâbihi, “İki ya da daha fazla anlama ihtimali olan lafız”<sup>438</sup> “birçok şekilde yorumlanabilen lafız”<sup>439</sup> “başka bir delil ile kendisiyle

<sup>431</sup> Mâide, 5/ 38.

<sup>432</sup> Bakara, 2/ 187.

<sup>433</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, II/ 221.

<sup>434</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, II/ 221.

<sup>435</sup> Cessâs, I/166 ; Debûsî, *Takvîmu 'l-Edille*, s. 112.

<sup>436</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I/ 373, Debûsî, s.112; Serahsî, *Usûl*, I/ 165.

<sup>437</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I/ 373; Serahsî, I/ 169;

<sup>438</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I/ 373.

kastedilenin anlaşılabilirliği lafız”<sup>440</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Tahâvî, müteşabihi “Kendisiyle kastedilen manada ihtilâf bulunan lafız” ( المتشابه المختلف في المراد به )<sup>441</sup> şeklinde tanımlamıştır. Tahâvî, Kur’an’daki müteşabih ifadeleri, muhkem ayetlerle ve peygamberin beyanlarıyla, Arap dilinin imkanları, sahâbe ve tabiîn sözleriyle açıklamıştır.<sup>442</sup>

Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*’ın mukaddimesinde, Alî İmrân suresi 7. ayetine atıfla Kur’an’da bazı müteşabih ayetler bulunduğu bahsetmekte, fakat yine aynı ayete atıfla bunların bilinemeyeceğini, bunların Kur’an’ın ana ayetleri olan muhkem ayetlerin temas ettiği ölçüde anlaşılabilirliğini söylemektedir.<sup>443</sup> Müteşabihleri, muhkem ayetlerin zıddı olarak kullanmaktadır.<sup>444</sup>

Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*’da “*Rabbin için namaz kıl ve kurban kes*” ayetinin tefsirini yaparken, namaz, salat ve kurban “النحر” lafızlarının müteşabih olduğunu ve bu lafızlarla tam olarak neyin kastedildiğinin ihtilafı olduğunu söylemektedir.<sup>445</sup> Tahâvî, bu konuda sahâbeden ve tâbiinden gelen farklı görüşlere yer verdikten sonra kendi değerlendirmesini yapmaktadır. O, Hz. Ali’nin de görüşü olan, “namazda sağ elini sol elinin üzerine koymak” şeklindeki tefsiri daha uygun bulur. Çünkü kurban kesmenin ve bayram namazı kılmanın sünnet olduğu konusunda alimler arasında ihtilaf yoktur. Tahâvî, hiçbir ayetin sünnet ifade etmediğini söyler. Bundan dolayı, söz konusu ayetteki delâlet, sünnet olarak anlaşılabilir.<sup>446</sup>

Tahâvî’nin müteşabih lafızlar bağlamında değinebileceğimiz bir diğer örnek de قنوت kunut kelimesidir. “*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah için boyun eğerek (kunut yapanlar olarak) namaza durun.*”<sup>447</sup> ayetinde geçen kunut kelimesi ile ilgili sahabe ve tâbiinden gelen ihtilafa değinmektedir. İbn Abbas’ın kunut’u sabah namazı olarak anladığı, Zeyd b. Erkâm’ın ise kunut’u “namazlarda konuşmama ve itaat”

<sup>439</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II/ 280.

<sup>440</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, s. 112.

<sup>441</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 417.

<sup>442</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 65.

<sup>443</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 59.

<sup>444</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, VIII/ 113.

<sup>445</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 183.

<sup>446</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 185, 186.

<sup>447</sup> Bakara, 2/ 238.



olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Diğer rivayetlere de yer veren Tahâvî, nihâi olarak “namazda konuşmayı, itaat halinde olma” görüşünü tercih etmiştir.<sup>448</sup>

Yukarıda temas ettiğimiz müteşabihin tanımındaki “muğlaklık” ile “Şâri’in kasdının bilinmemesi” şeklinde düşölen ihtilafın temelinde Ali İmran 7. ayetin yorumlanmasındaki, müteşabihleri sadece Allah’ın bilebileceği ya da müteşabihlerin alimler ve Allah tarafından bilinebileceği şeklindeki görüş farklılığı bulunmaktadır. Muhkem ve müteşabih ayetler konusundaki ihtilaf, müteşabih ayetlerin icthad sürecinde yorumlanıp yorumlanmayacağı meselesini de gündeme getirmektedir. Tahâvî’nin müteşâbihe verdiği anlamın iki türlü olduğu görölmektedir. Bu yüzden görüşleri çelişiyor göröntüsü verse de aslında tutarlıdır. Onun müteşâbihleri “anlamının sadece Allah tarafından bilinebileceği” ve “Şâri’in kasdının anlaşılabilirleceği kapalı lafız” şeklinde iki çeşit olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden ahkâma dair nasslardaki müteşâbihliğin alimler tarafından bilinmesi mümkün olmaktadır.

Tahâvî, icthadda bulunurken müteşabih ayetlerin muhkem ayetler aracılığıyla bilinmesi noktasında Cessâs’tan ayrılmaktadır. *Şerhu Müşkilî’l-Âsâr*’da, müteşabih ayetlere ilişkin bir konuda hüküm veremememiz durumunda ne olacağı şeklinde sorduğu bir soruya verdiği cevapta, bunun *icthad er-re’y* ( اجتهد رأيهم ) yolu ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>449</sup> Müteşabih ayetlerin akıl yürütme ile yorumlanacağını söyleyerek icthad yaparken izlediği usûle dair ipuçlarını ortaya koymaktadır. Burada Tahâvî’nin müteşabihi farklı bir anlamda, hükümde müteşabih anlamında kullanmış gözökmektedir. Zira Kur’an’daki müteşabihin aksine, ahkâmdaki müteşâbihler icthad yolu ile bilinebilir. Onun “icthâd yolu ile bilinebilecek müteşâbih” yorumu, Tahâvî’nin müteşâbih lafzı, hâfi, müşkil, mücmeli içine alacak şekilde kullanmasıyla da açıklanabilir.

### 1.1.3.3. Zâhir – Bâtın (Hafî)

Bu başlık altında birbirleriyle olan yakın ilişkisi sebebiyle zâhir ve bâtın kavramına beraber yer vereceğiz.

<sup>448</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 171.

<sup>449</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkilî’l-Âsâr*, II/ 223-225.

Zâhir lafız, anlaşılan manayı kasdetmek için sevkedilsin veya sevkedilmesin, lafzın sîgasından dinleyenin açıkça anladığı sözdür.<sup>450</sup> Tahâvî, zâhire dair görüşlerine *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesinde yer vermektedir. Burada yaptığı açıklamalarda net bir tanım yapmasa da zâhir lafzı “kendisiyle amel edilmesi vacip olan lafız” “lafız ilk akla gelen anlamı” şeklinde ifade etmektedir.<sup>451</sup> “Kur'an ayetinin zâhir manasından anlaşılan budur”<sup>452</sup> veya “hadislerin zahirinden anlaşılan budur”<sup>453</sup> ifadeleri ile de zâhir lafzı kullanmıştır.<sup>454</sup>

Cessâs eserinde zahir lafza yer vermez. Ancak yaptığı tanımdan biz zahir lafız karşılığında kullandığı kanaatine vardık. “Kendisiyle kastedileni ve ona hâs olan zâhir mananın hükmünü içeren lafız”<sup>455</sup> şeklinde tanımladığı nass, zâhir lafız karşılığında kullanılmıştır. Nitekim Gazâlî, İmam Şaffî'nin zâhiri nass olarak isimlendirdiğini aktarmaktadır.<sup>456</sup> Debûsî, zâhir lafzını, “işitenin sadece işitmesiyle açığa çıkan lafız”<sup>457</sup>; Serahsî, “düşünmeden, sadece duymakla kendisinden kasdolunanın anlaşıldığı lafız”<sup>458</sup>; Bezdevî de “sîgası ile işitenin kendisi ile kasdolunan mananın açığa çıktığı her bir kelamı ifade eden lafız”<sup>459</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Zâhir, açıklık derecesi bakımından en kuvvetli lafızlardan biridir. Çünkü, zâhir mana esas olup, aksine delil bulunduğu bu manadan udûl edilmektedir.

Tahâvî, Kur'an ayetlerinin bir zâhir bir de bâtın manalarını olduğunu bildirmektedir. “و كان من القرآن ما قد يخرج على المعنى الذى يكون ظاهرا لمعنى، و يكون آخر و كان من القرآن ما قد يخرج على المعنى الذى يكون باطنا لمعنى آخر”<sup>460</sup> Usûlcülere düşen, üzerinde ihtilaf olan bâtınî manayı değil zâhir

<sup>450</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 163; Şakir Hanbelî, s. 139.

<sup>451</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 132

<sup>452</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 132; II/ 100, 295; Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfî'l-Ulemâ*, II/ 415.

<sup>453</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 149; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 145; V/ 110; XIV/ 113, 434.

<sup>454</sup> Tahâvî, zahir lafzını görüşlerin doğruluğunu ifade etmek için de kullanmıştır. Tahâvî, *Muhtasar*, s. 394, 440. Hallaq, usûl-i fikihta terimleşmenin olmadığı dönemde Tahâvî'nin *zahir* ve *ezhar* lafızlarını, *sahih*, *meşhur*, *ecved* gibi terimlerle aynı anlama gelecek şekilde kullandığı örneğini vermiştir. Hallaq, *Authority, Continuity & Change in Islamic Law*, s. 154-155.

<sup>455</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 59.

<sup>456</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, I/ 384.

<sup>457</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 116.

<sup>458</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 163.

<sup>459</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/ 46.

<sup>460</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 64; II/ 295.

manayı isti'mal etmektir. Tahâvî'nin zahir manayı öncelemesi, onun âmm lafzı da öncelemesi sonucunu doğurmaktadır. “وَ كَانَ الْوَاجِبَ عَلَيْنَا فِي ذَلِكَ اسْتِعْمَالَ ظَاهِرِهِ”<sup>461</sup>

Tahâvî'ye göre ayetler, Şâri'in anlaşılacak için gönderdiği lafızlardır. Bu sebeple onların anlaşılmasında manayı açıklığa kavuşturmak için zâhir manayı esas almak gerekir.<sup>462</sup> Ayet ve hadisler, içlerinde bâtın anlamı barındırsa da zâhir manalarını dikkate alınır. Nitekim o, ayetlerin zâhirine göre hüküm vermenin bâtınına göre te'vil etmekten evlâ olduğunu söylemektedir.<sup>463</sup> Alimlerin bu konuda ihtilaf halinde olduklarını, bir kısım alimin, lafzın zahir manasının bâtınî manadan daha evlâ olmadığı iddiasını nakleden Tahâvî, kendisinin delillere göre hareket ettiğini ifade etmektedir. Lafzın zâhirî anlamına şu örneği vermektedir. Bakara suresi 187. ayette geçen: “ وَكُلُوا ” “*Sabahın beyaz ipliği, siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin, için...*” beyaz iplik ifadesinin, sahabe tarafından zâhir manasıyla anlaşıldığını ifade etmiştir. Hatta sahâbe, yastıklarının altına siyah ve beyaz iplik koymuş ve hava aydınlanıp ipliklere bakarak imsak etmişlerdir. Sahâbe bu örnekte, Hz. peygamber tarafından kendilerine açıklanana kadar (قبل توقيف رسول الله) zâhir mana ile amel etmişlerdir. Bu konu peygamberimize sorulduğunda, ayetteki beyaz ve siyah iplikten kastedilenin, “sabahın aydınlığı” ve “gecenin karanlığı” olduğunu, dolayısıyla tan yerinin ağarmasına kadar yiyip içebileceklerini, beyan etmiştir.<sup>464</sup>

Tahâvî'nin siyah-beyaz iplik örneğinden hareketle ve *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın girişinde yaptığı açıklamalar ile vurguladığı husus, vahyi doğru anlamada hukukçuların hataya düşme ihtimalleri karşısında dikkatli olmalarıdır. Yukarıdaki örnekte Hz. peygamberin, sahâbenin düştüğü yanlış düzeltme durumu, fakihler için olası değildir. Bu sebeple, onlara düşen, vahyi anlama çabası esnasında Hz. peygamberin vurguladığı ve gözettiği esas maksadı tespit edip ona göre hareket etmektir.

<sup>461</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 65.

<sup>462</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 64.

<sup>463</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 64.

<sup>464</sup> Müslim, II/ 766; Ebû Dâvud, hadis no: 2349; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-'Asâr*, II/ 54; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 451-457.

Tahâvî, hukukçuların herhangi bir delil (*hucce, delil, tevkîf*) olmadan, zâhir manadan bâtın manaya geçmemeleri gerektiğini ifade eder.<sup>465</sup> İmam Şafîî de benzer bir yaklaşımla, tevkîf terimini kullanmasa da, bir delil olmadan zâhir manadan ayrılmamak gerektiğini dile getirir.<sup>466</sup>

Tahâvî'nin zâhir lafız kullanımlarına şu örnekler verilebilir. Mesela, Nisa suresi 101. ayette geçen yolculukta namazları kısaltma hükmü, ayetin zâhirinden çıkarılmıştır. Burada, bunu destekleyen rivayetler ve sahâbenin icmâi da bulunmaktadır ve akıl yürütme bu konuda delil alınamaz.<sup>467</sup> Cessâs da Tahâvî'nin zâhir lafız kullanımına dair bazı meselelerden bahsetmektedir. Mesela, çocuğun ve delinin boşamasının geçersiz olduğu hükmünde<sup>468</sup> hadisin<sup>469</sup> zâhiri ile delil getirmektedir.

Zâhir lafzın hükmü, te'vil ihtimali bulunmakla beraber onunla amel etmenin vacip olduğudur. Çünkü ona göre, te'vil edilse dahi zâhir lafızla amel etmek bâtınla amel etmekten evlâdır. (أولي بتأويل الآي من الباطن)<sup>470</sup> Bununla beraber, Tahâvî, sayıları az da olsa, zâhir lafza öncelik vermeyen fakihlerin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>471</sup>

Tahâvî'nin zahir-bâtın anlayışı, onun âmm-hâs anlayışına dayanmaktadır. Muhkem-müteşâbih konusunda olduğu gibi lafızların anlaşılmasında izlediği yol, onun âmm-hâs anlayışında izlediği metodun aynısıdır. Zira *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın girişinde Tahâvî, muhkem-müteşâbih; zâhir-bâtın lafızlarını âmm-hâs görüşleri kapsamında ve bağlamında serdetmektedir.<sup>472</sup>

Tahâvî, zahir lafza diğer bir örnek olarak içkiyi vermektedir. İçki yasaklandığında sahâbenin ayetteki “خمر” hamr'dan kasdın ne olduğunu ve bununla hangi tür içkilerin bu kapsama girdiklerini anlamadıklarını, incir, hurma, arpa suyu vb. ellerindeki bütün içkileri döktüklerini zikretmektedir. Hatta sahabe arasında bu konuda

<sup>465</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 335.

<sup>466</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafîî (v. 204), *er-Risâle*, Matbaatü'l-İlmiyye, Kâhire 1312, s. 146, 156, 268.

<sup>467</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 191; Zahir lafzın kullanımına başka örnekler için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 9; XV/ 465.

<sup>468</sup> Tahâvî, Muhtasar, s.191.

<sup>469</sup> “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır. Uyanıncaya kadar uyuyandan, ayılıncaya kadar deliden, ve bülûğa erinceye kadar çocuktan.” Buhâri, *Câmiu's-Sahih*, VI/ 66.

<sup>470</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 64.

<sup>471</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 64; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 17; IV/ 124.

<sup>472</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 65.

ihtilaf olduğunu zikreden Tahâvî, haram olan içkinin ne olduğunu peygamberin açıkladığını ve bu şekilde zâhirin anlaşıldığını belirtmektedir. Sahâbe burada lafzın zahirinden, önce kendi anladıklarını anlamışlar, sonrasında peygamberin açıklamasıyla ( علي ما ظهر لهم من حكمها ) doğru olanın ne olduğunu öğrenmişlerdir.<sup>473</sup>

Tahâvî'nin zâhir manadan ayrılma konusunda verdiği bir başka örnek şuf'a konusundadır. Ön alım/ rüçhân hakkı demek olan şuf'a, bir mülk satıldığında komşunun öncelik hakkı olduğunu ifade eder. Tahâvî, bazı fıkıhçıların "komşu" "جار" kelimesini "ortak" "شريك" kelimesinin karşılığı olarak anladıklarını belirtir. Halbuki hadiste şuf'a, açıkça komşu için kullanılmıştır. Tahâvî, burada zâhir manadan ayrılmayı eleştirir. ( فكيف تركت الظاهر في هذا ) Ona göre herhangi bir sebep yokken, delile dayanmadan zâhir manadan ayrılmak kabul edilemez. Hadisin zâhirinden ayrılanları, "herhangi bir delil olmadan zâhir mananın dışındaki bir manayla ilişkilendirdikleri" gerekçesiyle "و تعلقت بغيره، مما لا دلالة معه" ifadesiyle eleştirmektedir.<sup>474</sup>

Tahâvî'nin zâhir lafız kullanımına başka bir örnek, mehr konusunda verilebilir. Hadiste geçen peygamberin " *Seni Kur'an'dan bir sure karşılığında evlendirdim* " " و قد زوجتك علي من معك من القرآن " sözünden bunun mehr yerine geçip geçmeyeceği tartışmalarına yer vermektedir. Kur'andan bir sureyi mehr kabul etmeyenler, nakledilen hadiste mehrin zikredilmediğini öne sürmektedir. Bu sebeple mehr-i misl vermek gerekir. Tahâvî burada hadisin zahirine göre amel etmek ( أن حمل ذلك علي الظاهر ) gerektiğini, bu sebeple Kur'andan okunan ayetlerin mehr yerine geçtiğini kabul eder.<sup>475</sup> Tahâvî bu örnek sadedinde, lafzı hadisteki mananın zâhirine hamleder. Eğer bu yapılmayıp başkaları gibi lafzın te'viline gidilirse ( و إن حملت ذلك علي التأويل ), bunun başka te'viller doğuracağı ve hangisinin evlâ olduğunun bilinemeyeceği gerekçesiyle karşı çıkar.<sup>476</sup>

<sup>473</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 65.

<sup>474</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 124. Tahâvî'nin zâhir manadan delilsiz ayrılmamak gerektiği konusunda verdiği diğer örnekler için bkz. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 249; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 348.

<sup>475</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 17.

<sup>476</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 19.

Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*'da da akşam namazı ile yatsı namazı arasındaki nehiylerden bahsettiği bölümde, hadisin zâhirine göre hüküm verdiğini belirtmektedir. Bunun aksini iddia edip bâtın manasına göre yorumlamak için delil getirmek gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>477</sup> (و من ادعى باطنا كان عليه إقامة الدليل عليه) Tahâvî'nin, köle azadı<sup>478</sup>, seniyyânın (iki aylık deve yavrusu) satışının nehiyi<sup>479</sup>, mürtedin öldürülmesi<sup>480</sup>, cennete gideceklerin vasıfları<sup>481</sup>, lukatânın hükmü<sup>482</sup>, korku namazının kılınışı<sup>483</sup> vs. konularda hadislerin zâhiri ile amel ettiğine dair örnekler bulunmaktadır. Bazı yerlerde hadislerin zahiriyle amel etmeyi tercih etmez ve ilgili rivayetleri reddeder.<sup>484</sup>

Tahâvî, bâtın lafzını, zâhirin zıddı olarak kullanmakta, bu da bize onun bu lafzı, hâfî karşılığında kullanmış olabileceğini düşündürmektedir.<sup>485</sup> Kimi zaman da hafî lafzını kullanmaktadır.<sup>486</sup> Debûsî'ye göre hâfî, *“lafzı dışında arız bir delil ile manasının gizli kaldığı şey için kullanılan isim”*<sup>487</sup> olarak ve Bezdevî'ye göre ise *“sığanın dışında arızî bir sebeple kastedilenin manasının gizli kalıp araştırma yapılmaksızın kendisine ulaşılmayan lafız”*<sup>488</sup> dır. Serahsî de hâfîyi *“sigâsındaki arızî delil sebebiyle, söylenmedikçe manası gizli kalan lafız”* olarak tanımlamaktadır.<sup>489</sup> Tahâvî'nin başka bir delille anlaşılan lafız karşılığında kullandığı, bâtın lafzı ile bu tanımlar benzerlik arz etmektedir. Semerkandî'nin hâfî lafzı, zâhir, nass ve müfesserin zıddı olarak kullandığı<sup>490</sup> göz önünde bulundurulduğunda, Tahâvî'nin bu kavramı, Hanefî usûlünde kavramların teşekkül sürecinde kapalılık derecesini ifade eden lafızları kapsayan, genel bir terim olarak kullandığı söylenebilir.

Tahâvî, Talak suresi 1-4. ayetlerin tefsirini yaparken zâhir lafza temas etmektedir. Tahâvî, iddet bekleme ile ilgili ihtilafta, ayetin zâhiri ile amel eder. Ayetin

<sup>477</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, XIV/ 115.

<sup>478</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, II/ 205-206.

<sup>479</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, I/ 131.

<sup>480</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, V/ 56.

<sup>481</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, VIII/ 357.

<sup>482</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili 'l-Âsâr*, XII/ 160.

<sup>483</sup> Tahâvî, *Ahkâmu 'l-Kur'an*, I/ 200.

<sup>484</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni 'l-Âsâr*, I/ 16.

<sup>485</sup> Tahâvî, *Ahkâmu 'l-Kur'an*, I/ 64. “و كان من القرآن ما قد يخرج علي المعني الذي يكون ظاهرا لمعني، وباطنه معني آخر”

<sup>486</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni 'l-Âsâr*, IV/ 149.

<sup>487</sup> Debûsî, *Takvîmu 'l-Edille*, s. 117-118.

<sup>488</sup> Buhârî, *Keşfu 'l-Esrâr*, I/ 51-52.

<sup>489</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 167.

<sup>490</sup> Semerkandî, *Mizân*, I/ 506.

zâhir dışında bir manası olduğuna dair bir delil gelmediği sürece, bâtna hamledilmez.<sup>491</sup> “Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman...”<sup>492</sup> ayetini umûma delâlet eden zâhir lafza örnek göstermektedir.<sup>493</sup> “İnsanları deveye benzeten” hadisi de zâhir manada kullanmış ve bütün insanları kapsadığını ifade ederek, zâhirin umûm ile olan ilişkisine dikkat çekmiştir.<sup>494</sup>

Tahâvî, lafzın zâhir manasından ancak bir delilin varlığı durumunda ayrılacağını belirtmişti. Bu delilinin icmâ, sahâbe kavli ya da Arap dili olabileceğini söylemektedir. “Mehir miktarlarını belirlemiş olduğunuz kadınlara dokunmadan önce boşarsanız, onlara belirlemiş olduğunuz mehrin yarısını vermeniz gerekir”<sup>495</sup> ayetini zâhirine göre yorumlamış, kendileriyle zifafa girmeden boşadıkları eşler için mehrin yarısına hükmetmiştir. Ancak, gerek hulefâ-i râşidîn uygulamaları, gerekse sonraki dönem fukâhasının icmâ ile, ayetteki “dokunma” lafzı, farklı şekilde yorumlandığı için mehrin tam olarak verilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Burada Kur’an’ın zâhir manasından, başka bir delilin, icmâın bulunması sebebiyle te’vile gidilmiştir.<sup>496</sup>

Zâhir manadan ayrılmayı gerektiren başka bir örnek de, miras ayetidir. “Eğer ölenin çocukları sadece kız olup ikiden fazla iseler, bırakılan malın içte ikisi onlarıdır.”<sup>497</sup> “فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك”<sup>497</sup> Miras taksimi, ayetin zâhirinden anlaşıldığı şekilde, iki değil, ikiden fazla kadın iseler üçte iki paya sahip olacakları şeklindedir. Tahâvî, Abdullah b. Abbas’ın, geride kalan iki kadın ise mirasın yarısını, üç ve daha fazla sayıda kadın bulunması durumunda üçte iki oranında paya sahip olacakları görüşünü nakleder. Abdullah b. Abbas’tan sonra gelen fukâha ise, onun görüşünün aksine, geride kalan kadın sayısı iki olsa da mirasın üçte iki oranında olacağına hükmetmiştir. Fukâha bu hükme, başka bir ayetin delâletiyle, kelâlenin durumunu bildiren Nisâ suresi 176. ayetin delâletiyle varmıştır.<sup>498</sup>

<sup>491</sup> “وأن لا يلحق بظاها ما لا يقوم لنا به الحجة أنه باطنها” Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II/ 335.

<sup>492</sup> Cuma, 62/ 9.

<sup>493</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 147.

<sup>494</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, IV/ 106.

<sup>495</sup> Bakara, 2/ 237.

<sup>496</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, II/ 113-114.

<sup>497</sup> Nisâ, 4/ 11.

<sup>498</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, II/ 320-322.

Tahâvî'nin çağdaşı olan Eş'arî (v. 330) de zâhir manadan delilsiz ayrılmamak hususunda Tahâvî ile aynı fikirdedir.<sup>499</sup> Tahâvî, zâhir manadan delilsiz olarak ayrılmamak ve zâhir manayla amel etmenin gerekliliği konusunda ilk dönem Hanefî hukukçularla aynı kanaattedir. Zâhir nassın açık ve net olması, kapalı olmaması, kendisiyle kastedilenin işitilince hemen anlaşılması konusunda Serahsî, Cessâs, Bezdevî'nin tanımlarıyla örtüşmektedir. Tahâvî sonrası usûl geleneğine baktığımızda lafızların delâleti konusunda açıklık-kapalılığı ifade etmek için *zâhir-bâtın* yerine *zâhir-hafî* terimlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Cessâs, Kerhî'nin lafızların manasının açıklık-kapalılık ifade etmesine dair tartışmasında bu terimleri kullanmaktadır.<sup>500</sup>

Sonuç olarak Tahâvî'nin zâhir-bâtın görüşlerini değerlendirdiğimizde onun kendinden önceki Hanefî imamları takip ettiğini söyleyebiliriz. Kendinden sonraki usûlcülere bu görüşleri aktarma açısından önemli yeri olduğu söylenebilir. Ondan sonraki usûlcülerin zâhir-bâtın kavramının içeriğini pek fazla değiştirmedeği, bu iki kavram arasındaki derecelendirmeye ilaveler yaptıkları görülmektedir.

#### 1.1.3.4. Müfesser-Mücmel

Müfesser, te'vil ve tahsise ihtimali olmaksızın nasstan daha fazla açık olan lafızdır.<sup>501</sup> Mücmel ise, kendisinde pek çok mananın yoğunlaştığı, maksadın ibârenin kendisinden anlaşılamayacak derecede karışık olduğu, ancak bir delile başvurmak ve araştırma ve tefekkür etmek suretiyle anlaşılabilen lafızdır.<sup>502</sup>

Tahâvî müfesser-mücmel ifadelerine hadisleri açıklarken yer vermektedir. Manaları açıklanmış ya da daha kapalı olan ifadeler için bu kavramları kullanmıştır.<sup>503</sup> Zekat verilecek zirâi ürünlerin miktarı konusundaki ihtilafta mücmel ve müfesser

<sup>499</sup> Ebu'l-Hasen İbn Ebu'l-Biştir Ali b. İsmail Eş'arî (v. 324), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbas Sabbag, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1994, s. 139.

<sup>500</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 259-260.

<sup>501</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 382; Serahsî, I/ 165; Şakir Hanbelî, s. 141.

<sup>502</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 168; Şakir Hanbelî, s. 148.

<sup>503</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 37; III/ 261.



konusuna değinmektedir. Ona göre müfesser olan, mücmele tercih edilir. Müfesser olan lafız daha açık olduğu için buna göre hüküm verilir.<sup>504</sup>

Tahâvî'ye göre mazmaza, istinşak fiillerini terkederek abdest almış bir kimsenin namazı mekruhtur. Cessâs'a göre abdest ayetinde abdestin farzları müfesser şekilde beyan edilmiş olup herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmamaktadır.<sup>505</sup> Dolayısıyla Tahâvî'nin zikrettiği bu fiiller nassta müfesser şeklinde gelmemiştir ve abdestin farzları arasında sayılamaz.<sup>506</sup> Cessâs'a göre, abdest ayetinde geçen namaz, ya da diğer ayetlerde geçen zekat gibi ifadeler mücmel ifadelerdir, açıklanma ihtiyacı bulunmaktadır.<sup>507</sup> Abdest ayetinde geçen “ارجلکم” ifadesi ise, öncekiler gibi bizatihi mücmel olmayıp, burada kıraat farklılığından dolayı bir mücmellik bulunmaktadır.<sup>508</sup>

#### 1.1.4. Kullanıldığı Mana Bakımından Lafızlar

##### 1.1.4.1. Hakikat

Hakikat, konulduğu manada kullanılan lafızdır.<sup>509</sup> Tahâvî hakikatin tanımına değinmez. Hanefiler'e göre, mutlak lafzın hükmü, kendisinin mecaz olduğuna dair bir delil gelmediği sürece hakikatine hamledilmesidir. Cessâs, nebîz ile abdest alınabileceği hükmünü izah ederken bu konuya da temas etmektedir. Ona göre nebîz mutlak olarak konulmuş bir isimdir.<sup>510</sup> Hanefiler'e göre bu konuda bir delil olmadığı için de lafız hakikatine hamledilmiş, hurma nebîzi ile abdest alınabileceğine hükmedilmiştir.<sup>511</sup>

Tahâvî'nin namaz vakitlerinin tayininde verdiği bir örneği hakikat bağlamında zikredebiliriz. İkinci namazını güneş sararınca kadar tehir edilebileceği hükmünü şerh ederken, Cessâs, söz konusu haberlerde güneş için kullanılan “canlı” “حیة” sıfatının

<sup>504</sup> “المفسرة من ذلك أولي من المجمل” Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 37.

<sup>505</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 303.

<sup>506</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 338.

<sup>507</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 303.

<sup>508</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 325.

<sup>509</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 359; *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 385; Serahsî, *Usûl*, I/ 170.

<sup>510</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 223-224.

<sup>511</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 199.

hakikat manada kullanıldığını söylemektedir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den de “الشمس حية” ifadesinin lafzın hakikati bağlamında kullanıldığına dair bir görüş aktarmaktadır.<sup>512</sup>

Cessâs, ayette geçen “*Namaza kalktığınız zaman..*” ifadesinden lafzın hakikat manasında kullanılmadığını aktarmaktadır. Çünkü hakikat manası olsaydı namaza kıyamdan sonra abdestin vacip olması gerekirdi. Burada kıyamdan kastedilen namaza hazırlık olup, abdest kastedilmektedir. Lafzın kendisinde zikredilmese de bu mana lafzın kapsamında olup, hüküm de buna taalluk etmektedir.<sup>513</sup> Cessâs, “*Kadınlara dokunduğunuzda su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm edin*”<sup>514</sup> ayetinde lafzın hakikatının “el ile dokunma” yı gerektirdiğini söylemektedir.<sup>515</sup> Cessâs, sahâbe arasında bu ayetin anlaşılması konusunda ihtilaf olduğunu, kimisinin dokunmadan cimâi, kimilerinin ise el ile dokunmayı anladıklarını aktarmaktadır. Oysa, bir lafız aynı anda hem hakikat hem de mecaz anlamı ifade edemez. Her iki sıfatın tek bir lafızda toplanması tenâkuz olduğu için mümkün değildir.<sup>516</sup>

Hanefiler'e göre lafız, herhangi bir delil olmadan hakikat manasından mecaza sarfedilemez. Namaz kılma vakitlerini bildiren ayetteki<sup>517</sup> namaz lafzı böyle hakikat manasında olan bir lafızdır.<sup>518</sup> Cessâs, Tahâvî'nin namazlarda Fatiha dışında Kur'an'dan herhangi bir şey okunsa bile namazının geçerli olacağı görüşünde iken, Ebû Yusuf ve Muhammed'in Kur'andan üç kısa ayet ya da bir uzun ayet okunmadan namazın geçerli olmadığı düşüncesindedir.<sup>519</sup> Cessâs burada Ebû Hanife'nin ayette geçen “*Ku'ran'dan kolayınıza geleni okuyun*”<sup>520</sup> ayetinde lafzın hakikatının tahyîr ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre ayetteki bu tahyîr hükmünü iskât etmek, ayeti neshetmek olacağından haber-i vahidle böyle bir şey yapılamaz.<sup>521</sup> Ebû Hanife'nin tek bir ayeti okumakla da namazın geçerli olduğunu söylemesi ayetteki tahyîr hükmünü neshetmek

<sup>512</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 517.

<sup>513</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 331.

<sup>514</sup> Nisa, 4/ 43.

<sup>515</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 383.

<sup>516</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 385.

<sup>517</sup> İsrâ, 17/ 78.

<sup>518</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 665.

<sup>519</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 28; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 688; Kâsânî, I/ 112.

<sup>520</sup> Müzemmil, 73/ 20.

<sup>521</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 689, 691.

olmadığı için onun görüşü daha uygundur.<sup>522</sup> Cessâs'a göre imamların amel ettiği “*Fatiha okunmadan namaz olmaz*”<sup>523</sup> hadisi nefyü'l-kemâle yani namazın Fatiha olmadan tam bir şekilde olmadığına delâlet etmektedir.<sup>524</sup>

Tahâvî hakikat lafzına çok az yer verir. “İşin doğrusu, gerçeği, anlamı, esas maksadı,”işin aslı” vb. anlamlarda hakikat kelimesine sözlük anlamıyla yer vermektedir.<sup>525</sup> Istilâhî olarak ise pek az yer verir.<sup>526</sup> Boşanma konusunda “*فبلغن أجلهنَّ*”<sup>527</sup> ayetinde geçen boşama süresinde kastedilen hakikat manasında “iddet süresinin sona ermesi” olmayıp hakikatte “iddetin sone ermesinin” yaklaşmasını ifade eder.<sup>528</sup> Talak suresi 2. Ayette geçen “*ecel*” ise hakikatte “iddetin sona ermesi” manasında değildir.<sup>529</sup> Hadiste namazda ellerin üstüste konulması olarak aktarılan “*نحر*” kelimesinin, ayetteki “*Namaz kıl, kurban kes*” hakikat manasına dayanarak “ellerin üst üste konulması” değil, “kurban kesmek” olduğunu söyler.<sup>530</sup> Nitekim hadiste geçen “Sizden biri ayrılacağı yere ve oturacağı yere selam versin” hadisinde kastedilen hakikat manasında beraber oturan kişiler ile ayrılacak kişiler” dir.<sup>531</sup> Başka bir hadisteki “Namaza girmek” teki duhûl ifadesinin hakiki manasından kasıt “namaza başlama vaktinin yaklaşması” dır.<sup>532</sup>

#### 1.1.4.2. Mecâz

Mecaz, bir yönü sebebiyle lafzın konulduğu manadan udûl edilmesidir.<sup>533</sup> Tahâvî, mecâz lafzın tanımına da yer vermez.

<sup>522</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 691.

<sup>523</sup> Ahmed b. Hanbel, V/ 323; Müslim, I/ 296; Nesâi, II/ 137.

<sup>524</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 692.

<sup>525</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 353; II/ 74, 117, 120, 415; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 42; IV/ 19, 147, 270; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 130, II/ 277, III/ 96, 176, 316, 417, V/ 214, 311, 314, VI/ 129, VII/ 362, VIII/ 65, 115, 164, 271, 283, X/ 65, 271, 411, IX/ 92, 454, XI/ 96, 480, XII/ 249, XIII/ 39, XV/ 69.

<sup>526</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 279, 409; IV/ 160; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 93; V/ 221; XII/ 507, 511.

<sup>527</sup> Bakara, 2/ 232.

<sup>528</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 99, 382; Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, III/ 48.

<sup>529</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 327; Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, III/ 48.

<sup>530</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 186.

<sup>531</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 382.

<sup>532</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 89.

<sup>533</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I/ 361; *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 385; Serahsî, I/ 170.

Tahâvî, “Kadınlara dokunursanız..”<sup>534</sup> ayetinde geçen “المس” in ne ifade ettiği konusunda ihtilaf bulunduğunu zikretmektedir. Burada kastedilenin kadına el ile dokunma mı yoksa cima’ mı olduğu görüşlerine yer veren Tahavî, peygamberin hadislerine dayanarak ayette kastedilenin cima’ olduğunu delilleriyle beraber zikretmektedir. Bu görüşün aynı zamanda İmam Ebû Hanife, İmam Züfer, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşü olduğunu bildirir.<sup>535</sup> “Gökyüzünü yoğun bir dumanın kapladığı..”<sup>536</sup> ayetinde geçen duhân isimlendirmesi hakikat anlamında olmayıp, “inkarcıların şüphe ve inkar içinde debelenmelerini” ifade eden bir duman olarak mecaz anlamındadır.<sup>537</sup> Yine hadiste geçen “ilmin miktarı” ifadesi de hakiki değil mecazî bir kullanımdır.<sup>538</sup>

Cessâs’a göre su bulunmadığında teyemmüm edilebileceği ile ilgili delil aldıkları hadiste<sup>539</sup>, teyemmüm kelimesi hakikat anlamında değil, teşbih ve mecaz olma yönüyle kullanılmıştır. Çünkü ona göre teyemmüm, hakiki manada hadesi kaldırma özelliği olmayıp, su bulunduğu abdestin gerekmesi, necâset hükmünün toprakla ortadan kalkmadığını, toprak isminin temizleme anlamında mecaz olarak konulduğunu, hakikat manasında konulmadığını göstermektedir.<sup>540</sup> Cessâs, ayette<sup>541</sup> Allah’ın onları unutma olarak unutma fiilinin Allah’a nispetinin hakikat değil mecaz yoluyla olduğunu söylemektedir. Kafirler için kullanılan unutma lafzının, Allah için de kullanılmış olması mecazdır.<sup>542</sup>

Cessâs, Tahâvî’nin mükrehin boşamasının geçerli olduğu hükmünü<sup>543</sup> şerh ederken muhaliflerin delil aldıkları hadisin, Hanefilerce mecaz kullanımı olduğu için delil alınmadığını söyler. İlgili hadislerde ümmetten hatanın, nisyanın ya da

---

<sup>534</sup> Nisa, 4/ 43.

<sup>535</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 98-102.

<sup>536</sup> Duhân, 44/ 10.

<sup>537</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, II/ 424.

<sup>538</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, II/ 286.

<sup>539</sup> “*Ashâb, Resulullah ile birlikte sabah namazı için toprakla teyemmüm ettiler. Bu maksatla avuçlarını toprağa vurup, toprakla yüzlerine bir defa meşhettiler. Sonra tekrar dönüp avuçlarını toprağa bir kez daha vurup, ellerinin tamamı ile ellerinin içlerinden koltuk altlarına, omuzlarına kadar meşhettiler.*” Nesâî, I/ 166-168.

<sup>540</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 305.

<sup>541</sup> Tevbe, 9/ 67.

<sup>542</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 738-739.

<sup>543</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 191.

hoşlanmadığı şeylerin kaldırılması, lafızlarda mecaz olarak kullanılmıştır, başka bir delille desteklenmedikçe delil olarak alınmaz.<sup>544</sup> Cessâs, Tahâvî'nin kocanın yabancı bir kadına “seninle evlendiğimde boşsun” dediğinde boşamanın nikahtan önce gerçekleşmeyeceği hükmünde, buradaki talak ile yemin akdinin talak olarak isimlendirilmesinin hakikat değil mecaz olarak kullanıldığını söylemektedir.<sup>545</sup>

### 1.1.4.3. Sarih

Lafızlar kullanıldığı mana bakımından Hanefiler tarafından hakikat, mecaz, sarih ve kinâye olarak dörde ayrılmıştır.<sup>546</sup> Tahâvî, furu' hükümlerde sarih lafızdan bahsetmektedir. Mesela, kocanın karısını bâin ya da hulu' talak ile boşaması durumunda, iddet dönemi içinde iken karısını kinâi değil, sarih bir lafız ile yeniden boşarsa bu boşamanın geçerli olacağı hükmünü vermektedir.<sup>547</sup> Cessâs bu hükmü şerh ederken onun, Abdullah b. Mesud, Umran b. Huseyn, Ebî Derdâ, Saîd b. Müseyyib gibi sahabe'nin görüşünü delil alındığını söyler.<sup>548</sup> Cessâs, sarih lafız kullanıldığında boşamanın gerçekleşmesi için niyete ihtiyaç duyulmadığını da ilave eder.<sup>549</sup>

Tahâvî, sarih ve kinâyeyi birbirinin zıddı olarak kullanmıştır.<sup>550</sup> Boşamanın gerçekleştiği sarih (kesin) lafızlar ile kinâi (muhtemel) lafızlar şeklinde bahsetmesi bunu göstermektedir. Sarih kelimesini “hükümün sarih”<sup>551</sup> ve “imanın sarih”<sup>552</sup> şeklinde sözlük anlamında da kullanmıştır. Cessâs', Tahâvî'nin sarih lafız kullanımına, peygamberin “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin” hadisinde geçen nehyi örnek vermektedir.<sup>553</sup>

<sup>544</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 10.

<sup>545</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 115.

<sup>546</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 46; Serahsî, *Usûl*, I/ 187.

<sup>547</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 205.

<sup>548</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 134.

<sup>549</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 138.

<sup>550</sup> Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, II/ 412.

<sup>551</sup> Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, III/ 402; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 93; XIV/ 57.

<sup>552</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 323, 326.

<sup>553</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 232.

#### 1.1.4.4. Kinâye

Kinâye, kendisi ile kastedillen mana, akla hemen gelmeyen ve kapalı kalan lafızdır. Bu yüzden kinâye lafzının hükmü niyet ile anlaşılır.<sup>554</sup>

Talak konusunda kinâi lafza değinen Tahâvî, manası muhtemel olan lafza kinâye demektedir.<sup>555</sup> Bir kelimenin imâ edilen uzak anlamı için de kinâye lafzını kullanmıştır.<sup>556</sup> Tahâvî kinâye kullanımına örnek olarak Nahl suresinde geçen “قرية” lafzını vermektedir. Ayetteki “güven ve refah içinde olan belde”den bahsederken kullanılan “ قرية ” lafzından maksat, orada yaşayanlardır. Burada belde halkı, kinâi olarak ifade edilmiştir.<sup>557</sup>

Cessâs da kinâye kullanımına bazı örnekler vermektedir: “Kadınlara dokunduğunuzda su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm edin”<sup>558</sup> ayetinde kadınlara dokunma ile “cimâ” fiilinin kinâye olarak kastedildiğini aktarmaktadır.<sup>559</sup> Ayetten el ile dokunma manası çıkarımlar olmuşsa da tek bir lafızda hem sarih hem de kinâye manası bulunamaz.<sup>560</sup> Ayette geçen “gecenin bir yarısında onunla teheccüd kıl” ifadesinde geçen “o” zamirinin kinâye kullanımı ile Kur’an kıraati kastedilmektedir.<sup>561</sup>

Tahâvî’ye göre, kendisiyle zıfta bulunduğu karısına, boşanmayı kastederek, “sen boşsun”, “sen birsin”, “iddet bekle”, “rahmini temizle” gibi sarih lafızları kullanırsa bir talâk gerçekleşmiş olur. Kişi istemiş olsa bile bu lafızlarla birden fazla talak gerçekleşmez.<sup>562</sup> Cessâs’a göre, “sen berîsin”, “sen başıboş bırakılmışsın”, “rahmini temizle” gibi lafızların kinâi olarak kullanımı da talakı gerçekleştiren lafızlardandır. Cessâs, kinâye olmayıp kendisiyle boşama kastedilen başka lafızlardan da bahsetmektedir.<sup>563</sup> Ancak Cessâs, diğer akitlerde olduğu gibi sadece kinâi lafızlarla

<sup>554</sup> Serahsî, I/ 187.

<sup>555</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, II/ 412.

<sup>556</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 103.

<sup>557</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 81.

<sup>558</sup> Nisa, 4/ 43.

<sup>559</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 384.

<sup>560</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 385.

<sup>561</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 665.

<sup>562</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s.195; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 51.

<sup>563</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 52.

boşamanın gerçekleşmeyeceğini bunun ihtimal ifade ettiğini, gerçek niyetin anlaşılması gerektiğini söylemektedir.<sup>564</sup>

### 1.1.5. Bazı Lafız Türleri

#### 1.1.5.1. Cins İsim

Tahâvî, cins ismi bazı yerlerde konu edinmektedir. Mesela, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da namazda iken önünden kara köpek geçen kişinin namazının bozulup bozulmayacağı meselesinde konu edinmektedir. Hadisi değerlendirdikten sonra aklî açıdan da temellendiren Tahâvî, diğer köpeklerin etinin yenmesinin haram olması ile kara köpek arasında tür açısından fark olmadığını söyler. Hükümde aynı olduklarından hareketle, kara veya başka cins olsun, herhangi bir köpeğin geçmesiyle namazın bozulmayacağı sonucuna varmaktadır. Ehlî eşek etinin yenmemesi de aynı şekildedir. Bu cinse giren her türlü eşeğin eti nasıl haramsa, köpek örneğinde de hüküm verme açısından benzerlik bulunmaktadır. Aynı benzerlik yırtıcı kuş ve hayvanların etinin haramlığı hükmünde de bulunmaktadır.<sup>565</sup> Asr sûresindeki “insan” lafzının da cins isim olduğunu ifade etmiştir.<sup>566</sup>

Hanefîler, “*Şahitsiz ve velisiz nikah olmaz*” hadisinden hareketle hadisteki şahit isminin, hem kadın hem erkeği kapsadığını, iki erkek şahidin veya bir erkek iki kadın şahidin varlığıyla bu şartın sağlanacağını ifade etmektedir.<sup>567</sup> Nitekim Allah, başka bir ayette “*Borçlandığınız zaman iki erkek şahit, eğer iki erkek bulamazsanız bir erkek iki kadın şahit tutun*”<sup>568</sup> buyurarak, şahit isminin hem erkeği hem kadını kapsadığını açıklamaktadır.<sup>569</sup> Bu da şahit isminin cins isim ifade eden bir terim olduğunu göstermektedir. Cessâs, Tahâvî'nin boşamanın gerçekleşeceği lafızlardan bahsederken, mastar şeklinde kullanılan ifade ile de boşamanın gerçekleşeceği hükmünü şerh ederken, talakın cins isim olduğunu ve cins isimlerin o cinsin kapsamına giren herşeyi

<sup>564</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 53.

<sup>565</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 463.

<sup>566</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 258. *فعلم بذلك أنه أريد به الجنس لا الإنسان الواحد.*

<sup>567</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/246.

<sup>568</sup> Bakara, 2/ 282.

<sup>569</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/ 245.

kapsadığını ve herhangi bir aded ile sınırlanmadığını ifade etmektedir.<sup>570</sup> Cins lafza örnek olarak “*ve’s-sariku ve’s-sarikatu*”<sup>571</sup> ifadesini örnek vermektedir.

### 1.1.5.2. Mutlak İsim

Mutlak isim herhangi bir vasıfla kayıtlanmamış isimdir. Tahâvî, abdest alınabilecek sulardan bahsederken kullandığı “su” ifadesinin Cessâs, mutlak olarak anlaşılması gerektiğini, “bir farzı düşüren” ya da “ibadet maksadıyla kullanılan” suyun kastedildiğini aktarmaktadır.<sup>572</sup> Tahâvî’nin ise bu konuda herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

### 1.1.5.3. Edatlar

Tahâvî, Arap diline olan vukûfiyetini hem tefsirinde hem diğer eserlerde göstermektedir. Arap dili ile ilgili yaptığı gramer açıklamalarında bunu görmemiz mümkündür. Tahâvî, Âl-i İmrân suresi 97. ayetin tefsirini yaparken, ayette geçen “güven içinde olma” ifadesinin insanlar dışındaki canlılara izafesine dil ve kıyas açısından karşı çıkmaktadır. Ona göre ayette geçen “*و من دخله كان آمنا*” ifadesinde kullanılan “من” edatı, bunun insanlar için kullanıldığını göstermektedir. Eğer iddia edildiği gibi insan dışındaki varlıklar için kullanılsaydı, “ما” edatı kullanılırdı.<sup>573</sup>

Cessâs, lafızların bir fayda gözetilerek konulduğunu ve herhangi bir delil olmadan onları kaldırmanın uygun olmadığını dile getirmektedir. Örneğin ayette geçen “*Başınızı meshedin*”<sup>574</sup> ifadesinde geçen “ب” harfi ba’ziyyet bağlacı (teb’îz) için olup, kelamın gereğine göre başının bir kısmını meshetmek ile farz olan mesih yerine getirilmiş olacaktır.<sup>575</sup> Abdest alınırken yüzün sınırının ne olduğu, nerede başlayıp nerede bittiği ile ilgili Kerhî’den gelen rivâyete göre, “*el-uzunu mine’r-re’si*”<sup>576</sup>

<sup>570</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, V/ 76-77.

<sup>571</sup> Mâide, 5/ 38.

<sup>572</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 234.

<sup>573</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II/ 314.

<sup>574</sup> Mâide, 5/ 6.

<sup>575</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 317.

<sup>576</sup> Zeylâi, I/ 19.



hadisinde geçen “من” bağlacı ba’ziyyet içindir. Başın bir kısmını yıkamayla farz olan yıkamanın gerçekleşeceği itirazına karşı, bu konuda gelen mütevatir haberler ile yüzün sınırları belirlendiği gerekçesiyle cevap verir.<sup>577</sup> Tahâvî de, abdestte başın ne kadarının meshedileceği konusunda, ilgili hadislere yer verdikten sonra, hadislerdeki başın tamamı ya da alın miktarında meshetme gibi farklı ifadeleri uzlaştırma babında, vacip olan kısmın, başın alın miktarınca meshedileceği, bundan fazlasının fazilet kazanmak için yapıldığını söylemektedir.<sup>578</sup>

Tahâvî, abdest alırken ara vermenin, ya da fiiller arasında takdim tehir yapmanın abdeste zarar vermeyeceği görüşündedir.<sup>579</sup> Cessâs, bu hükmü şerh ederken ayetteki lafza mutabık olduğunu söylemekte ve o da uzuvları peşpeşe yıkamanın gerekmeyeceği hükmüne ulaşmaktadır.<sup>580</sup> Cessâs, burada abdest ayetinde geçen, “إذا قمتم الي الصلوة” ayette geçen “و” harfinin dil kullanımını açısından tertibi gerektirmeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Bu konuda aynı zamanda muhaddis ve fakih olan ünlü dil bilgini Sa’leb b. Yahya’nın görüşüne yer vermektedir.<sup>581</sup> Aynı şekilde ayetteki “ف” harfinin de ta’kib için olduğunda dil bilginleri ittifak halindedir. Nasıl yüzün yıkanmasında tertibe riayet etmiyorsak, diğer uzuvların yıkanmasında da tertibe riayet etmeye gerek yoktur.<sup>582</sup> Cessâs, tertibe delaletle yetinmeyip, tertîbin iskâtını gerektirdiği hükmüne varmaktadır.<sup>583</sup> Cessâs, yine abdest ayetinde “Namaza kalktığınız zaman..” geçen إذا edatının tekrara delâlet etmediğini söylemektedir.<sup>584</sup>

Cessâs, hayızın bitme zamanına işaret etmek için ayetteki “حتى يطهرن” ifadesinin kullanıldığını, bu edattan sonraki mananın ise hayız bittiğinde verilen yaklaşmama hükmünün aksi olacağını, yani nehiy hükmünün ibâha olarak değişeceğini söylemektedir.<sup>585</sup>

<sup>577</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 321-322.

<sup>578</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 31.

<sup>579</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 18;

<sup>580</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 327.

<sup>581</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 328; Muhakkik, Cessâs’ın el-Fusûl’da yaptığı açıklamaya göre bu görüşü başka bir Sa’leb’ten, Cessâs’ın hocası olan dil bilgini Sa’leb’in rivayetini aktardığına işaret etmektedir.

<sup>582</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 330.

<sup>583</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 331.

<sup>584</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 426.

<sup>585</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 468.

Cessâs, Tahâvî'nin karısına “eve girersen boşsun ve boşsun ve boşsun” diyen kişinin karısının eve girmesiyle üç talakın gerçekleşeceğini söylemesini<sup>586</sup>, و harfinin cem’ ifade ettiği bu yüzden şart gerçekleştiğinde üç talakın gerçekleştiği hükmüne varıldığını söylemektedir.<sup>587</sup> Burada Ebû Hanife, yalnızca bir boşamanın gerçekleşeceğini söylemekte iken, Tahâvî, üç talakın gerçekleşeceğini söyleyen Ebû Yusuf ve Muhammed’e katılmaktadır.

Cessâs, Tahâvî'nin bir kimsenin karısına “seni boşamadığımda boşsun” ya da “seni boşamazsam boşsun” demesinde Ebû Hanife’ye göre boşama o kişi ölünceye kadar gerçekleşmez. Ebû Yusuf ve Muhammed ise “seni boşamazsam boşsun” demesinde “seni boşamadığım sürece” olarak değerlendirmişler ki Tahâvî de bu görüştedir.<sup>588</sup> Burada ihtilaf konusu إذا edatına yüklenen anlamdan ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanife, إذا edatının hem şart hem de vakit olarak kullanılabileninden hareketle şüphe barındırdığı için boşanmanın gerçekleşmeyeceğine hükmederken, Ebû Yusuf ve Muhammed ise izâ edatına vakit anlamını (متي) yüklemişlerdir.<sup>589</sup>

#### 1.1.5.4. Gâye

Lafızlarda, sınır bildiren gâye edatları da hüküm verirken dikkate alınmaktadır. Tahâvî, bir kimsenin karısına “birden üçe kadar boşsun” إلى ..... من ya da “Bir ile üç arasında boşsun” dese, Ebû Hanife’ye göre iki boşama gerçekleşir, Ebû Yusuf ve Muhammed’e göre üç boşama meydana gelir. Tahavî burada imamların görüşlerini nakletmekle yetinmiş, kendi görüşünü beyan etmemiştir.<sup>590</sup> Cessâs’a göre ise gâye sözün bir tarafından girer, diğer tarafından çıkmayabilir. Yani lafızda giriş ve çıkış konusunda delâleti kesin olmadığı, şüphe barındırdığı için onunla delil getirmede Ebû Hanife ihtiyatlı davranmış, karı-kocalık daha kesinlik içerdiği için ona göre hüküm vermiştir. Ebû Yusuf ve Muhammed ise lafzın gerçekleşmesine göre hüküm vermişlerdir.<sup>591</sup>

<sup>586</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 197.

<sup>587</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 81.

<sup>588</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 202.

<sup>589</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 104-106.

<sup>590</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 202.

<sup>591</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 103.

Cessâs, abdest ayetinde yıkanacak uzuvların sınırının gayeye kadar olup, onun dışında kalan yerlerin yıkanmasının gerekli olmadığını, dirsek ve topukların ise bu gayeden olduğu için o kısmın da yıkanması gerekli olduğunu söylemektedir.<sup>592</sup> Aynı şekilde “Geceye kadar orucu tamamlayın”<sup>593</sup> ayetinde “ilâ” edatı gâyenin sınırını göstermekte olup, “hatta” konumundadır.<sup>594</sup> Bu şekilde bazı lafızlarda gâyenin sınırı mücmel gibi açıklamaya ihtiyaç göstermektedir.<sup>595</sup>

Cessâs, ayette üç talakla boşanan kadının “Başka bir kocayla evlenene kadar eski kocasına helal olmayacağını” bildiren hatta edatının gâye ile muvakkat olduğunu, gâyenin varlığı ile bu yasağın ortadan kalkacağını, yani başka bir koca ile evlendikten sonra eski kocasına dönme yasağının ortadan kalkacağını söylemektedir.<sup>596</sup> Cessâs’a göre buradaki tahrîmin gayeye bağlanması, onun ortadan kalktığına nehiy hükmünün de kalkacağına delâlet etmektedir.<sup>597</sup>

Cessâs’a göre erkeğin namazda avret yerinin söylendiği hadiste geçen “إلي” edatı dizkapağına kadar ifadesini kapsadığı için dizkapağının da avret yeri olması muhtemeldir. Çünkü ona göre hazer yönüne dikkat etme açısından evlâ olan budur.<sup>598</sup>

### 1.1.5.5. Fâsid İstidlâller

Hanefî fakihler bazı istidlâl yöntemlerini kabul etmemişler ve bunlarla amel etmemişlerdir.<sup>599</sup> Bu tür istidlâller şunlardır:

#### 1.1.5.5.1. el-Mahsûs bi’z-Zikr’in (Delilü’l-Hitâb / Mefhûmu’l-Muhâlefe) Hükümü

Hanefîler’in fâsid olarak nitelediği bu delâlet çeşidi, tahsisin bir türü olarak da görüldüğü için, bu başlık altında zikretmeyi uygun bulduk. Tahâvî, bu tür delâlete *mahsûs bi’z-zikr* (söylenen ile tahsîs) şeklinde yer vermektedir. O, *mahsûs bi’z-zikrin*

<sup>592</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 323.

<sup>593</sup> Bakara, 2/ 187.

<sup>594</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 324.

<sup>595</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 324-325.

<sup>596</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 470.

<sup>597</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 470.

<sup>598</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 697.

<sup>599</sup> Hanefî usûlünde kabul edilen istidlâl türleri için bkz. Edib Salih, *Tefsîru’n-Nusûs*, I/ 381.

kendisinin dışındaki şeylerde hükmü nefyettiğini söyleyerek bu delâletin, bir tür tahsîs olduğuna işaret etmektedir.<sup>600</sup>

*Mefhûmu'l-muhâlefenin* Hanefiler tarafından delil alınmadığı bilinmektedir. Cessâs da buna örnek verir. Hadiste geçtiği üzere amellerin niyetle sâbit olması, niyet bulunmadığında amellerin nefyine delâlet etmez.<sup>601</sup> Bir başka örnekte Cessâs, teyemmüm hükmünü açıklarken, ayette geçen suyun temizlikle kayıt altına alınmasının sebebini izah eder. Bunun dışındaki şeylerle temizliğin olmayacağını iddia edenlere karşı, *el-mahsûs bi'z-zikr*'in hükmünü şu şekilde açıklamaktadır: Ona göre burada söz konusu olan hüküm, temizliğin isbât edilme yoluyla anlaşılmasıdır. Nefy yoluyla, yani karşıt anlam yoluyla anlaşılması değildir. Dolayısıyla burada temizliğin hükmü konusunda nefy ile istidlâlde bulunmak, delâletin hükmünü anlamada yanlış bir yol izlemektir. Buradan Cessâs'ın Hanefiler'in geneli gibi *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olarak kabul edilmemesi fikrinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>602</sup>

#### 1.1.5.5.2. Mefhûmu'l-Muvâfaka

Tahâvî, *mefhûmu'l-muvâfakaya* dair bir yorumda bulunmaz. Cessâs'a göre hurma nebîzi ile abdest almanın mübah olduğu ile ilgili vârid olan hadis, ayetin fahvâsının delâleti ile de desteklenebilir, bu şekilde her ikisi de delil alınmış olur.<sup>603</sup> Ayette geçen, “*Su bulamadığınızda teyemmüm yapın*” ifadesine göre ayetin fahvâ yönünden delâleti, abdestin nebîz ile câiz olmasını gerektirmektedir.<sup>604</sup> Fahvânın delâleti, cumhur tarafından *mefhûmu'l-muvâfaka* olarak isimlendirilmekte olup, hükmün dil ile anlaşılabilen tarafını ifade eder.<sup>605</sup>

<sup>600</sup> Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, II/ 90, 218; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 273; XIV/ 369.

<sup>601</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 308.

<sup>602</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 198-199; *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 291.

<sup>603</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 200.

<sup>604</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 207.

<sup>605</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/ 183.

### 1.1.5.5.3. Mefhûmu'l-Aded

Tahâvî bu tür delâleti, *el-mahsûs bi'z-zikr* kapsamında değerlendirmektedir. Mefhûmu'l-adede bu isimle yer vermemiş, adedle tayin etmenin manayı onun dışındakilerden nefyedeceğini ifade ederek onu bir tür tahsîs olarak gördüğünü bildirmiştir.<sup>606</sup> Mesela, hamile karısını sünnete uygun boşamak isteyen adamın üç talakı tek mi sayılmalıdır? İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yusuf, bu kadının durumunu, yaş küçüklüğü ya da büyüklüğü sebebiyle adet görmeyen kadına benzetir. Önce bir talak gerçekleşir, daha sonra birer ay arayla iki talak daha gerçekleşir ve doğumla beraber iddet biter. İmam Muhammed ve İmam Züfer'in hamileliğin bitimiyle iddetin biteceği görüşünü esas alır. Tahâvî de bu görüştedir.<sup>607</sup> İmamların burada iddetin bitişi için esas aldıkları şeye (ay/ doğum) göre farklı görüşleri olduğunu görmekteyiz.<sup>608</sup> Cessâs, bu konuda İmam Ebû Hanife'nin de İmam Muhammed'le benzer hüküm verdiğini söyleyerek aslında farklı bir delillendirme yapmadıklarını söyler.<sup>609</sup>

### 1.1.6. Kıraat Farklılıklarının Hükme Etkisi

Tahâvî, kıraat farklılıklarının müslümanlar için bir kolaylık olduğu kanaatindedir. Bunu, “*Yedi harf, insanlar için Kuran'da kendi dillerinde olmayan kelimeleri almakta bir genişliktir*”<sup>610</sup> şeklinde ifade etmektedir. Âsım kıraatini tercih eden Tahâvî, bu kıraati kurrâ sayılarının fazla olmasından dolayı diğer kıraatlere tercih ettiğini söyler.<sup>611</sup> Kıraat farklılıklarında bazı anlam farklılıklarına göre tercihte bulunmuştur.<sup>612</sup>

Tahâvî, kıraat farklılıklarının hükmü ne şekilde etkilediğine verdiği örnekler yoluyla değinmektedir. Mâide Suresinde “*..ayaklarınızı da topuklara kadar..*” anlamına gelen, ve “*ارجلکم*” kelimesindeki “*ل*” harfinin nasıl okunacağı ve nereye atfedileceği ile ilgili ihtilafa yer vermektedir. Tahâvî, Hasan el-Basrî, Şa'bî ve Mücahid gibi alimlerin,

<sup>606</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VII/ 398; VIII/ 153.

<sup>607</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 194.

<sup>608</sup> Serahsî, *Mebûsût*, VI/ 10.

<sup>609</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/48.

<sup>610</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 123.

<sup>611</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 262.

<sup>612</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 264.

ayetin başındaki “başlarınızı da meshedin” ifadesine atfederek ve “*ercülikum*” şeklinde lâm harfinin kesreli okuduğu, bundan dolayı da ayakların yıkanması değil meshedilmesi gerektiği görüşünü benimsediklerini aktarmıştır. Tahâvî, İbn Mesud ve İbn Abbas başta olmak üzere bir kısım sahâbilerin ise “dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” ifadesine atfederek, lâm harfini fetha ile “*ercüleküm*” şeklinde okuduklarını, buradan da ayakların yıkanması gerektiği hükmünün çıkardıklarını ifade etmiştir.<sup>613</sup> Tahâvî, tüm rivayet ve görüşleri aktardıktan sonra kendi benimsediği görüşün de ayakların yıkanması hükmü olduğu sonucunu bildirmektedir. Bu görüşün aynı zamanda mezhep imamlarında benimsediği görüş olduğunu ifade eder.<sup>614</sup>

Oruç ayeti ile ilgili kıraat farklılıklarının hükme etkisi bulunmaktadır.<sup>615</sup> Ayetteki “علي الذين يطيقونه”<sup>616</sup> ifadesi, genel olarak oruç tutmaya gücü yetmeyenler şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak bu ifadeyi, fiilin başında olumsuzluk edatı olmadığı için, “Gücü yettiği halde özürsüz olarak oruç tutmayanların fidye verebilecekleri” şeklinde anlayanlar da olmuştur. Ayeti, “Güçlülükle oruç tutanlar” şeklinde anlayan ve böyle kimselerin fidye vererek oruç sorumluluğundan kurtulacaklarını söyleyenler de olmuştur. Bu anlam, Hz. Ayşe ve Tavus’un kelimeyi “يطيقونه” şeklindeki okumalarından çıkarılmıştır.<sup>617</sup>

Tahâvî, Kur’an’ın yazıya geçirilme sürecinde, kıraat farklılıklarına değinmekte, bunun farklı nüshalardan kaynaklanan bir durum olduğunu ve lafzî farklılıklar oluşturduğunu söylemektedir.<sup>618</sup> Kur’an’ın yazıya geçirilmesinde oluşan kıraat farklılıklarının, Hz. peygamberin Cibril’e okuyarak düzelttiği ve sahâbeye aktardığı bilinmektedir. Bu durumu neshe benzeten Tahâvî, bu şekilde ilk kıraatin ortadan kalktığını ve kıraatin düzeltilmiş olan son halinin bilindiğini söylemektedir.<sup>619</sup> Kıraat farklılıklarının ümmet için rahmet olduğunu dile getiren Tahâvî, bu konudaki ihtilafın bu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler.<sup>620</sup>

<sup>613</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 40; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 81-87.

<sup>614</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 40; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 87.

<sup>615</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 421.

<sup>616</sup> Bakara, 2/ 184. Yüce Kuran meali 1 no’lu dipnot.

<sup>617</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 421-423.

<sup>618</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 141.

<sup>619</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 142.

<sup>620</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 142.

## 1.2. Beyan

Tahâvî, Şâriîn hitabını anlamada Kuran, Sünnet ve icmâa başvurmuştur.<sup>621</sup> O, beyan kelimesini genel olarak “beyyene” fiili ile ifade etmekte ve bu terimi Kuran’daki lafızlar ile sünnetin bu lafızları açıklaması için kullanmaktadır.<sup>622</sup> Mâide suresi’ndeki abdest ayetinde, yıkama lafzının nasıl anlaşılacağını peygamberin “*beyân ettiği*” ifadesinde böyle bir kullanım söz konusudur. Beyân terimini, Kuran’daki ayetlerin diğer ayetler yoluyla açıklanması için de kullanmaktadır. Mâide suresi 6. ayetteki “tuhur” kelimesinin, Nisâ suresi 43. ayetteki “gusl” ile beyân edilmesinde, ikinci ayetteki guslün keyfiyetinin de sünnet ile beyân edilmesinde böyle bir kullanım mevcuttur.<sup>623</sup>

Tahâvî öncesi beyan anlayışına baktığımızda İmam Şafî’ın beyân teorisine benzer bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. İmam Şafî’ın Kuran’dan açıkça anlaşılan hükümler (nass), Kuran’da da açıkça olup sünnette açıklanan hükümler, sadece sünnetin açıkladığı hükümler, Kuran ve sünnette olmayıp icthadla ortaya çıkarılan hükümler şeklinde yaptığı dörtlü beyan taksimi bulunmaktadır.<sup>624</sup> Tahâvî, bu tasnife, Kuran’da olmayıp, sünnetin ortaya koyduğu ve Kuran’ın sünneti açıkladığı hükümler şeklinde son bir madde ilave etmiştir.

Tahâvî’nin beyân kullanımı, sonraki usûl geleneği ile benzerdir. Cessâs’a göre beyân, “manadaki kapalılığın giderilmesidir.”<sup>625</sup> Cessâs, beyânın, “*tahsîsu’l-umûm, sarfu’l-ani’l-kelâm ani’l-hakika ile’l-mecâz, bir niyet olmadan...*” şeklinde bazı beyân çeşitlerine yer vermiştir.<sup>626</sup>

### 1.2.1. Nâsîh ve Mensûh (الناسخ و المنسوخ)

Neshin hüküm bildiren nasslarda gerçekleşiyor olması, neshin konusunu fikhın ve fikh usûlünün önemli konularından biri haline getirmektedir.

<sup>621</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 455; III/ 10; IV/ 99.

<sup>622</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 74.

<sup>623</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 87.

<sup>624</sup> Şafî, *Risâle*, 7-9.

<sup>625</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, II/ 6.

<sup>626</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I/ 247.

Nesih, sözlükte; izâle<sup>627</sup>, ref<sup>628</sup>, nakil<sup>629</sup>, tağyir ve tebdil<sup>630</sup> anlamlarına gelmektedir. Cessâs, neshin sözlük anlamlarının neshin hakiki anlamı olmadığını, mecâz olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Bunu da neshin şer'i anlamı ile sözlük anlamı arasında bağlantı bulunmadığına, neshin şer'î bir adlandırma olduğuna dayandırmaktadır.<sup>631</sup> Benzer şekilde, Serahsî de neshi beyan olarak tanımlamakta, onun şer'î bir isim olduğunu vurgulamaktadır.<sup>632</sup>

Tahâvî, neshi, *hükümün ref'i*<sup>633</sup>, *Şâri'in yeni bir hüküm koyması, haramı helale veya helali harama dönüştürmesi*<sup>634</sup> daha önce koyduğu bir kurala uyma zorunluluğunu ortadan kaldırması (recmle beraber celdenin neshedilmesi)<sup>635</sup> (hicretle başlayan mirasçılık hükümünün kaldırılması)<sup>636</sup>, *Kuran ve sünnetin birbirini neshetmesi*<sup>637</sup> (ref<sup>637</sup>), *Kuran'ın ayetleri arasındaki nesih*<sup>638</sup> gibi anlamlar kapsamında kullanmaktadır.

Tahâvî'nin, önceki bir hükümün uygulanma zorunluluğunun ortadan kaldırılması şeklindeki nesih türünü, sonraları Cessâs, hükümün belli bir zamanla sınırlanması şeklinde anlamıştır.<sup>639</sup>

Sahabe ve tabîîn, neshin kapsamını oldukça geniş tutmuşlar, tahsîs, takyîd, istisnâ gibi durumları da bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Eş'arî ( h.324) kendi zamanına kadar olan nesih türlerini dört kısımda özetlemiştir: Tilavetin kaldırılması, Allah'ın önceki ümmetlere gösterdiği zorluklarla imtihan etmeyip onlardan bu zorlukları

<sup>627</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî (v. 400), *es-Sıhah Tâcu'l-Luga ve Sıhâhi'l-Arabiyye*, thk. Şehâbeddin Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1998, I-VI, I/ 377; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr (v. 711), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrût t.y., I-XV, III/61; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hemevî Feyyûmî (v. 770), *Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Rafîû*, Mektebetu Lubnan, Beyrût 1987, s. 230; Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî (v. 1205), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Ali eş-Şiri, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994, I-XX, VII/ 355.

<sup>628</sup> Cürcânî, s. 240.

<sup>629</sup> Cevherî, I/ 377; Feyyûmî, s. 230, Cürcânî, s. 240; Zebîdî, VII/ 355.

<sup>630</sup> İbn Manzûr, III/ 61; Cürcânî, s. 240; Zebîdî, VII/ 355-356.

<sup>631</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, II/ 197-200; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 72.

<sup>632</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 53-54.

<sup>633</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 261.

<sup>634</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 365; XII/ 518.

<sup>635</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 139.

<sup>636</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 61.

<sup>637</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 222; V/ 261; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63.

<sup>638</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 294.

<sup>639</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I/ 355.



kaldırması, Kur'an'ın levh-i mahfuzdan indirilmesi, Kur'an'ın bazı ayetlerinin bazı ayetlerini neshetmesi.<sup>640</sup>

İmam Şafî'nin neshi "farzın terki" şeklinde tanımlaması ile, takyîd, tahsis, istisnâ gibi durumlar, neshin dışında tutulmuştur. Neshi "*şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir hükümle kaldırılması*"<sup>641</sup> şeklinde klasik tarifin İmam Şafî ile başladığı söylenebilir.

Hanefî usûlünde nesih konusunda, genel usûl anlayışında olduğu üzere, "hükmün müddetini beyân" ve "sübutundan sonra hükmün kaldırılması" şeklinde iki ana görüş mevcuttur. Fıkıh usulü literatüründe ilk tanımı benimseyenlerin görüşü *beyân*, ikinci tanımı benimseyenlerin görüşü *ref* olarak isimlendirilmiştir.<sup>642</sup> Cessâs, Serahsî, Bezdevî gibi Hanefî usûlcülerin çoğunluğu neshi, "*beyân*" olarak tanımlamaktadır.<sup>643</sup> "Hükmün müddetinin beyânı" şeklinde tanımlanan bu anlayışa göre, nesih, önceki hükmün uygulanma süresi bitmiştir, bu hüküm uygulanmaz.<sup>644</sup> Cessâs, tefsirinde neshi, "*hükmün ve tilâvetin müddetinin bitmesi*" şeklinde tanımlamakta ve nesih çeşitlerine atıfta bulunmaktadır.<sup>645</sup> Serahsî neshi, "*mensûh hükmün müddetinin açıklanması*" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>646</sup> Bezdevî de neshi, "*Allah katında malum olan mutlak hükmün müddetinin beyanıdır*"<sup>647</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Debûsî de benzer şekilde beyân merkezli bir tanım yapmıştır.<sup>648</sup> Böylece Hanefî usûlcülere göre nesih, "*Allah teala hakkında beyân, kullar açısından ise tebdil*" olmaktadır.<sup>649</sup> Tahâvî de neshi beyânın bir türü olarak değerlendirmektedir. Cessâs da neshi, beyânın alt türü olarak konumlandırarak Hanefî çizgisini devam ettirir.<sup>650</sup> Tahâvî sonrası en yakın tanımlardan

<sup>640</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehdâ, Kâhire 1979, I-II, II/ 276-277.

<sup>641</sup> Şafî, *Risâle*, s. 89.

<sup>642</sup> Şükrü Selim Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mâhiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kayseri 2006, sayı 21, ss. 543-564, XXI/ 2, 547.

<sup>643</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 170; II/ 32, 36; Serahsî, *Usûl*, II/72.

<sup>644</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 199.

<sup>645</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 72.

<sup>646</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 54.

<sup>647</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 300-301.

<sup>648</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 229-230.

<sup>649</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 229; Serahsî, *Usûl*, II/ 54; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 300-301.

<sup>650</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 22.

biri olarak İmam Maturidî'nin "*hükümün ne zamana kadar olduğunun beyân edilmesi*"<sup>651</sup> tanımını da Tahâvî etkisinin görülmesi bakımından önemlidir.

Hanefî usûl alimleri neshi, görüldüğü gibi, beyân kapsamında değerlendirmişlerdir. Tahâvî de neshi beyânın bir türü olarak ele almaktadır. O, aynı zamanda neshi *ref* olarak da tanımlamıştır. Bu bakımdan onun tanımı, usûl alimlerinin neshi ya *beyân* ya da *ref* şeklinde farklı tanımlarının her ikisini birden barındırması açısından önemlidir. Onun neshin her iki anlamına yer vermiş olması, usûl ekollerinin oluşma sürecinde Tahâvî'den de faydalandıkları ve kendi çizgilerine göre ondan istifade ettikleri intibâhını uyandırmaktadır. Tahâvî, neshin sözlük anlamı ile bağlantı kurarken, Cessâs ve sonraki usûlcüler, sözlük anlamından uzaklaştırarak "*beyân*" manasını öne çıkarmışlardır.

Tahâvî, nâsihi: "*kendisiyle amel edilmesi gereken*"; mensûhu da "*kendisiyle amel edilmesine gerek olmayan*" şeklinde vasıflandırmaktadır.<sup>652</sup> O, Kuran'daki ve hadislerdeki nâsih ve mensûha oldukça önem vermektedir. Onun nesih anlayışı, Kuran ve Sünnet anlayışı ile yakından ilgilidir. Kuran ve sünneti aynı konumda gördüğü için, her ikisinin birbirini neshedebileceği<sup>653</sup> üzerinden şekillenmiştir. Tahâvî'nin eserlerine bakıldığında, onun hadislerdeki nâsih ve mensuh örneklerini içerdiği görülmektedir.

Tahâvî'nin ayetler ve hadislerdeki nâsih ve mensûh ile ilgili açıklamalarına *Ahkâmu'l-Kurân* adlı tefsirinin önsözünde yaptığı açıklamalardan ulaşılmaktadır. Onun tefsirinde, "*Ma'rifetu'n-nâsih ve'l-mensûh*" başlıklı bir bâb mevcut olduğu söylenmişse de, biz tefsirin elimize ulaşan kısmında böyle bir bölüme rastlayamadık. Tahâvî, Kuran'da zikredilmeyip, İslam'ın getirdiği bazı hükümlerden bahseder. Buna göre, hicretten sonra muhacirler ve ensar arasındaki birbirine mirasçı olma hükmü bulunmakta idi. Daha sonra Allah, "*Allah'ın kitabında koyduğu esaslara göre kan akrabaları (mirasta) birbiri üzerinde muhacirler ve diğer müminlerden daha çok hak sahibidir.*"<sup>654</sup>

<sup>651</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî Maturidî (v. 333), *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizân Yayınevi, İstanbul 2007, I/ 199.

<sup>652</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 313.

<sup>653</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 221; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 62.

<sup>654</sup> Ahzâb, 33/ 6.

ayeti ile bu hükmü kaldırmıştır. Bu hükümleri, Kur’andan olmayıp, müslümanlara farz kılınan bazı hükümlerin neshinden bahsederken dile getirmektedir.<sup>655</sup>

Tahâvî’nin nesih anlayışının temelini Kur’an ve Sünnete verdiği delil değeri oluşturmaktadır. Kur’an ve Sünnetin, her ikisinin de Allah katından olduğu için, delil olma bakımından eşdeğer kabul etmiş ve birbirlerini nesh edebileceği sonucuna ulaşmıştır.<sup>656</sup>

### 1.2.2. Neshin Mâhiyeti

Tahâvî’nin nesih anlayışına baktığımızda, onun nesih kavramını Kuran ve sünnet için beraber değerlendirdiğini görmekteyiz. Tahâvî, nesih konusunda Kuran ve sünneti aynı delil değerine sahip gördüğü için, her ikisinin birbirini neshedebileceği görüşünde<sup>657</sup> olduğunu söylemiştik. O, neshi kabul etmeyenlerin iddialarına karşılık Kuran ve Sünneti delil olarak tercihinde özellikle nesih kaidesine ve ilkelerine dikkat etmektedir. Özellikle birbine zıt olan hadisleri naklettikten sonra aralarında bir nâsih-mensûh ilişkisi olup olmadığını incelemektedir.<sup>658</sup> Tahâvî, hüküm verirken, birbirine zıt görünen hadislerin zamanına bakarak aralarında bir nâsih-mensûh ilişkisi olup olmadığına da dikkat etmektedir.<sup>659</sup>

Tahâvî, Kur’an ayetlerini birbirleriyle tefsir ederken, nesih konusuna dikkat etmektedir. Hakkında nesih tartışması bulunan ayetleri açıklarken, nâsih ve mensûh olan ayetler ile bunlara dair rivayetlerin tamamına yer vermektedir. Sonrasında ilgili görüşlerden nesih bulunduğu görüşünü katıldığını söyleyerek, neshi kabul ettiğini belirtmektedir. Neshi kabul etmediği ayetler hakkında ise, bunun sebebini açıklamaktadır.

Tahâvî’ye göre nesih iki çeşittir: Birincisi hafif olan hükmün ağırla neshedilmesidir, bu cezalandırma maksadıyla yapılır. İkincisi ise, ağır olan hükmün

<sup>655</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 61.

<sup>656</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 65.

<sup>657</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 62-63.

<sup>658</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 56.

<sup>659</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 88.

hafifle nesh edilmesidir.<sup>660</sup> Hanefî usûlcüleri de bu konuda aynı kanaattedir.<sup>661</sup> Ayrıca o, “Üzerinde icmâ edilen bir şey, o delilin varlığını ortadan kaldıracak başka bir delil bulunmadan neshedilemez.”<sup>662</sup> diyerek neshin varlığını gerekli başka bir sebebe bağlar.

Tahâvî, kendinden sonraki usûlcüler<sup>663</sup> gibi neshin dört türünden bahsetmektedir: Kur’an’ın Kur’an’ı neshi<sup>664</sup>, Kur’an’ın sünneti neshi<sup>665</sup>, Sünnetin Kur’an’ı neshi<sup>666</sup>, Sünnetin Sünnetin neshi.

Tahâvî, neshi kategorilendirme açısından kendinden sonraki usûlcüler ile benzeşmekte ise de onlarla aynı dili kullanmamıştır. Tilavetin neshi için, “*Kur’andan çıkarılma*”, hükmün bâki kalmasını ifade etmek için de “*müminlerin zihninde yer eden*” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Müslümanlara Kuran’ın beşeri bir kanunla inzal edildiğini anlatır. Kuran ayetleri indirilmiş, müslümanların zihnine yerleştirilmiştir. Bunlardan neshedilen kısımlar ise müslümanların zihninde yaşamaya devam etmiştir.

Tahâvî öncesi usûl anlayışına baktığımızda, İmam Ebû Hanife’nin sünnetin Kuran’ı neshetmesi görüşü haricinde Tahâvî’nin Hanefî çizgisiyle aynı görüşü paylaştığı söylenebilir. İmam Ebû Hanife’nin sünnetin Kuran’ı neshedebileceği görüşü ise net olmayıp, sünnetin Kuran’ı takyîd ve tahsîs etme görüşü daha öne çıkmaktadır.<sup>667</sup>

### 1.2.3. Hüküm-Tilâvet İlişkisi Açısından Nesih Türleri

Tahâvî, eserlerinin farklı yerlerinde neshe dair bilgiler verirken hüküm-tilâvet ilişkisi açısından nesih türlerine de yer vermektedir. Kendi tasnifini korumak adına onun yer verdiği şekilde bu kısımlara değinmeye çalışacağız. Onun, kendinden sonraki usûlcüler gibi üç farklı nesih türüne yer verdiği görülmektedir: Hükümün ve tilâvetin birlikte neshi, tilâvetin bırakılarak hükümün neshi, hükümün bırakılarak tilâvetin neshi.

<sup>660</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 427.

<sup>661</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 62-63.

<sup>662</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 469.

<sup>663</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 449.

<sup>664</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 222; II/ 294.

<sup>665</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63.

<sup>666</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/139-141; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 222; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63.

<sup>667</sup> Fatih Tok, “Ebû Hanife’nin Nesih Anlayışı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2015, sayı 24, ss. 7-32, s. 26-27.

Cessâs, hüküm-tilâvet ilişkisi açısından neshin aynı üç türüne yer vermektedir.<sup>668</sup>

### 1.2.3.1. Hükümün Bâki Kalıp Tilâvetin Neshedilmesi

Tahâvî, Bakara Suresinin 106. ayetinin tefsirini yaparken, burada neshin iki türünden bahsetmektedir: Birincisi, tilâveti bâki olmakla beraber hükmü neshedilmiş olan ayetler. İkincisi: Hükümü bâki kalmakla beraber tilâveti neshedilmiş olan ayetler. Ona göre, Hanefî kaynaklarında sadece bu iki tür yer almıştır.<sup>669</sup>

Kur'an'da, hükmü neshedilip, tilâveti bâki olan ayetler bulunmaktadır. *“İçinizden çıkacak sabırlı yirmi kişi, iki yüz kişiyi yenebilir; yüz kişi kafirlerden bin kişiyi bile yenebilir”*<sup>670</sup> ayetinin *“Fakat Allah şu an sizin sorumluluğunuzu hafifletti. Çünkü sizde bir zafiyet bulunduğunu bilmektedir. Ancak bu durumda yine de içinizden sabırlı yüz kişi çıkarsa iki yüz kişiyi yenebilir. Böyle bin kişi çıkarsa iki bin kişiyi Allah'ın izniyle yine yenebilir.”*<sup>671</sup> ayeti ile neshedilmesini, bu tür neshe örnek olarak vermektedir.<sup>672</sup>

Hükümü neshedilip tilâveti bâki kalan nesih türüne başka bir örnek de, Müzzemmil suresindeki ayettir. *“Ey büyük bir iş yüklenen kişi! Geceleri kalk ve gecenin bir kısmını ibadet ve tefekkürle geçir. Gecenin yarısı kadar bir süre veya daha az. Ya da ondan biraz fazla. Sana gelmekte olan ayetleri tane tane, ağır ağır oku.”*<sup>673</sup> ayeti, *“ O halde Kur'an'dan size kolay geleni okuyun. Çünkü Rabbin bazılarınızın hasta, bazılarınızın Allah'ın lütfunu (vereceği rızkı) aramak için seferde, diğer bir kısmınızın da Allah yolunda cihadda olduğunu biliyor. Evet, Kuran'dan size kolay geleni okuyun. (gece ibadetini size kolay gelecek şekilde yapın)”*<sup>674</sup> ayeti ile neshedilmiştir.<sup>675</sup>

Tahâvî tilâveti neshedilen ayetleri de iki kısma ayırmaktadır: Birincisi, hem tilâveti hem hükmü neshedilip, müminlerin kalplerinde (zihinlerinde) de yer almayan

<sup>668</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 253; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 72.

<sup>669</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 270.

<sup>670</sup> Enfal, 8/ 65.

<sup>671</sup> Enfal, 8/ 66.

<sup>672</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 270-271.

<sup>673</sup> Müzzemmil, 73/ 1-4.

<sup>674</sup> Müzzemmil, 73/ 20.

<sup>675</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 271. İmam Şafî de aynı örneği, Kuran ve sünnetin delâletiyle anlaşılan nesih türü için zikretmektedir. bkz. Risâle, s. 187.

ayetler.<sup>676</sup> İkincisi, tilâveti neshedilip, müminlerinden kalplerinde Kur'an harici yer eden ayetler.<sup>677</sup> Bu ikinci kategorinin, hükmü bâki kalıp, tilâveti neshedilen ayetler olduğu anlaşılmaktadır.

Tahâvî, tilâveti neshedilip, hükmü bâki olan neshe yer vermekle beraber böyle bir neshin gerçekleştiğini kabul etmez. Mesela, süt emzirmeden doğan haramlığın gerçekleşmesi için, İmam Şafii beş kere emme ve doyana kadar emme olduğuna itibar etmektedir. Bu konuda dayanağı, Hz. Aişe'den rivayet edilen, *“Allah'ın Kur'an olarak indirdikleri arasında bilinen on tam emzirme haramlık hükmü getirir emri vardı. Sonra bu, beş tam emzirme haramlık hükmü getirir, hükmüyle neshedildi. Resulullah vefat ettiği zaman bunlar Kur'an'dan ayetler olarak okunuyordu.”*<sup>678</sup> rivayetidir. Tahâvî, bu rivâyetle oluşan evlenme yasağı hükmünün neshedildiği görüşüne karşı çıkar. Ona göre, Hz. Aişe'nin Kur'an'da yer alan böyle bir ifadenin çıkarılmasına izin vermesi düşünülemez. Bu yüzden buradaki haramlığın sünnetle ifade edilmiş olacağı fikrine varır.<sup>679</sup> Kendisine göre makul olan, bu tür ayetlerin Kuran olarak nâzil olduğu, sonradan neshedilerek Kur'an'dan çıkarıldığıdır. Kendisi açıkça dile getirmese de, onun sünnet anlayışına göre, bu durumun Hz. peygamber hayatta iken gerçekleşeceği varsayılmaktadır. Böylece bu ayetler, sünnete dahil edilerek, tilâveti neshedilip hükmü bâki olan nesih türüne dahil olmuş olur.<sup>680</sup> Cessâs, da Hz. Aişe'nin rivayet ettiği bu rivayeti, Hz. Peygamber'den sonra böyle bir neshin mümkün olmadığı gerekçesiyle reddeder.<sup>681</sup>

Tilâvetin neshedilip, hükmün bâki bırakıldığı nesih türüne başka bir örnek de şudur: Tahâvî, sahâbe tarafından, peygamber zamanında Berâet suresi uzunluğunda bir sure bulunduğu, fakat bu surenin bir ayet hariç insanların zihninden çıkarıldığını aktarır. Söz konusu ayetin *“Eğer Ademoğlu'nun iki vadi dolu malı olsaydı üçüncü bir vadi daha isterdi. Ademoğlu'nun karnını ancak toprak doyurur.”*<sup>682</sup> olduğunu söyler. Bu ayetin insanların zihninden ve Kuran'dan çıkarılıp sünnet olarak aktarıldığını belirtir. Bu

<sup>676</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 271.

<sup>677</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 273.

<sup>678</sup> Mâlik, II/127-128; Tirmizî, III/ 446-448; Nesâî, VI/ 100-102.

<sup>679</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 314.

<sup>680</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 315.

<sup>681</sup> Cessâs, *el-Fusûlfi'l-Usûl*, II/ 266.

<sup>682</sup> Tirmizî, IV/ 569.

durumu, Kur'an'dan çıkarılan ancak müminlerin zihninde bâki kalan nesih türüne örnek olarak zikreder.<sup>683</sup> Bu türe başka bir örnek de, bir sahabinin bir ayeti ezberledikten sonra, tekrar ayeti okumak istediğinde okuyamaması ve durumu peygambere anlattığında, o ayetin kaldırıldığını ifade etmesini, müminlerin zihinlerinden de kaldırılan nesih türüne örnek vermektedir.<sup>684</sup> Tahâvî, Hz. Ömer'den nakledilen, recm ayetinin önceleri Kur'an'da bulunduğunu, neshedilerek çıkarıldığına dair görüşü aktarır. Ayetin çıkarılmasında, Ebu Bekir, Osman ve Ali'nin de bilgisi bulunduğunu belirtir. Böylece tilaveti kaldırılan bu ayetin hükmü, sünnet yolu ile bâki kalmış olur.<sup>685</sup>

Verilen örnekler değerlendirildiğinde, söz konusu ayetler, Hz. peygamber hayatta iken, sünnete dahil edilerek tilâveti neshedilip hükmü bâki bırakılmıştır. Tahâvî, sünneti *gayr-i metlûv vahiy* olarak gördüğü için, onun bu tür neshin varlığını kabul etmesi kendi Kur'an-sünnet algısı ile uyum içerisindedir. Mensûh olan ayetleri bu şekilde tasnif eden Tahâvî, başka örneklerle de nesih konusunu desteklemiştir. Ona göre hükmü ve tilaveti nesih yoluyla Kur'andan çıkarılan ayetlerin durumu aktardığı şekildedir.<sup>686</sup>

Hükmün baki kalıp tilavetin neshedilmesi türünde, usûlcüler arasındaki görüşlere gelince; Cessâs'a göre Hanefî ulemâsı, Kuran'ın hükmünün kalıp tilâvetinin neshedilmesini câiz görmüştür.<sup>687</sup> Yemin kefareti peşpeşe tutma şartının önceden ayette yer alıp, peygamberin vefatından önce İbn Mesud mushafından çıkarıldığı örneğini vermektedir. Debûsî ve Serahsî de tilâveti neshedilip hükmü bâki kalan bu nesih türünü "*vahy-i gayr-i metlûv*" olarak adlandırmış ve benzer görüşü paylaşmışlardır.<sup>688</sup>

<sup>683</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 273.

<sup>684</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 272.

<sup>685</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 304.

<sup>686</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 279.

<sup>687</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 253.

<sup>688</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 232; Serahsî, *Usûl*, II/ 81; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 359-360.

### 1.2.3.2. Hükümün ve Tilâvetin Neshi

Cessâs, peygamber hayatta iken unutturulma yolu ile hükümün ve tilâvetin beraber neshinin imkan dahilinde olduğu düşüncesindedir.<sup>689</sup> Debûsî ve Bezdevî de benzer şekilde peygamber hayatta iken tilâvetin unutturulma şeklinde neshin mümkün olduğunu dile getirmektedir.<sup>690</sup>

Cessâs, nassa yapılacak ziyadenin de nesih olacağını söylemektedir. “*Zina eden kadın ve erkeğe yüzer değnek vurun*” ayetinin önceden, evlerde hapis ve dille eziyet uygulamasına zıt olmadığını, bu yüzden bunun hakiki bir nesih değil mecâz olduğu düşüncesindedir. Zira burada nassa yapılan bir ziyade söz konusudur. Hanefiler’e göre nassa yapılan ziyade nesihdir.<sup>691</sup> Mesela, abdest ayetinde<sup>692</sup> niyetin şart koşulmayıp, bunun yerine yıkama ifadesinin kullanılması burada niyetin vacip olmadığını göstermektedir. Eğer niyet şarttır ve vaciptir denirse, nassın hükmüne ziyade yapmış olunacağı, bunun da nesih olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadır.<sup>693</sup> Aynı şekilde Cessâs, abdest ayetinde tertibi şart koşmanın nassa ziyade olacağını söylemektedir. Bunun da ayette mübahlığı haram kılmak olup, neshe yol açacağı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır.<sup>694</sup>

Tahâvî, namazda elleri kaldırma ile ilgili hadisin, İbn Ömer’in peygamberi elleri kaldırırken görmesinin, daha sonra peygamberin başka bir uygulamasıyla ortadan kalktığını ve neshedildiğini söylemektedir.<sup>695</sup> Cessâs, namazda elleri kaldırma ile ilgili haberleri rivayet eden sahâbilerin bu hadisin neshedildiğini bilmediklerini, yoksa peygamberin uygulamasına muhâlif böyle bir haber rivayet etmeyecekleri gerekçesiyle karşı çıkmaktadır.<sup>696</sup>

<sup>689</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 256.

<sup>690</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, s. 231-232; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/ 356-357.

<sup>691</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 275-276.

<sup>692</sup> Mâide, 5/ 6.

<sup>693</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 302-303, 308.

<sup>694</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 329.

<sup>695</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 225. Muhaddis Beyhâkî (v. 458), Tahâvî’nin nesih iddiasına, burada neshin bulunmadığı eleştirisiyle karşı çıkar. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Taha Çelik, “Raf’ul-Yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhâkî’nin Tahâvî’ye İtirazları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 2018, c. 16 sayı 1, ss. 33-58, XVI/ 1, 2018, ss. 33-58.

<sup>696</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 605.



Tahâvî, nesih konusunda oldukça hassas davranmaktadır. Sabah namazının vakti ile ilgili olarak, Hz. peygamberin uygulamasının konuyla ilgili Hz. Aişe rivâyetini<sup>697</sup> neshettiğini söylemiştir. Sahâbenin aydınlık vaktinde kılınabileceği ile ilgili olarak yaptıkları icmân geçerli olmadığını söylemektedir. Çünkü böyle bir nesihten sonra yapılan icmâ geçersizdir.<sup>698</sup> Dolayısıyla Tahâvî'ye göre fecrin vakti, tağlis vakti ile beraber girmekte ve isfâr vakti ile beraber çıkmaktadır. Hz. peygamberin uygulaması bu yöndedir, Hanefî imamları; İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu kanaattedir.<sup>699</sup>

#### 1.2.4. Nâsih-Mensûhun Türü Açısından Nesih Çeşitleri

Bu başlık altında hangi delillerin hangileri tarafından neshedilebileceği konusuna temas edilecektir. Delillerin kat'îlik ve zannîlik derecelerine göre aralarındaki nâsih-mensûh ilişkisinin ne şekilde olacağını açıklamaya çalışacağız.

##### 1.2.4.1. Kur'an'ın Sünnetle Neshi

Kuran'ın sünnet ile neshedilip edilmeyeceği konusu İslam hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bu tartışmanın kaynağını ise, Kuran ve sünnetin aynı delil değerine sahip olup olmadığı konusu oluşturmaktadır.<sup>700</sup> Kuran'ın sünnet tarafından neshedilebileceğini söyleyenler de bu neshin sadece mütevatir sünnet ile gerçekleşebileceği görüşündedir. Hanefî usûl alimlerinin çoğunluğu da bu kanaattedir.<sup>701</sup>

Tahâvî, mütevatir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşündedir.<sup>702</sup> Ona göre Kur'an ve sünnet, her ikisi de Allah katından olduğu için birbirlerini neshedebilir.<sup>703</sup>

---

<sup>697</sup> Hz. Aişe'den rivâyet edilen söz konusu hadis şudur: "Hz. Peygamberle sabah namazını isfâr vakti kılar, tağlis vaktine bırakmazdık. Namazı bitirip ayrıldığımızda tağlis vakti girdiğini anlardık." Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 182-183.

<sup>698</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 184.

<sup>699</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 184.

<sup>700</sup> Talat Koçyiğit, "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI, (1963), ss. 93-108. 100-108.

<sup>701</sup> Kaynak?

<sup>702</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 222.

<sup>703</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 221; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kuran*, I/ 64.

“بل هما عنه ينسخ بهما ما شاء امن القرآن، كما ينسخ منهما ما شاء بالقرآن”<sup>704</sup> ifadesiyle Allah, Kur’andan nasıl istediği ayeti neshediyorsa, sünnetin de ayeti neshedebileceğini söylemektedir. Ona göre peygamberin bir uygulaması veya sözü, önceki bir ayete aykırı ise, sünnetin Kuran’ı neshettiği söylenebilir.<sup>705</sup> Şafiiiler’in<sup>706</sup> aksine Hanefiler’in birçoğu mütevâtir sünnetin Kuranı neshetmesi konusunda aynı kanaattedir.<sup>707</sup> Örneğin Tahâvî, “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir mal bırakmışsa, anaya, babaya, ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması –Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı”<sup>708</sup> ayetinin, peygamberin “Vârise vasiyyet yoktur”<sup>709</sup> hadisi ile neshedildiğini söylemektedir.<sup>710</sup> Tahâvî, nesih olmadığını savunanlara karşı yaptığı açıklamalardan sonra, burada nesih bulunduğunu; Kur’anın sünneti neshedebileceği gibi sünnetin de Kuran’ı neshedebileceğini söylemektedir.<sup>711</sup> Cessâs da bu örnekte hadisin ilgili ayeti neshini kabul etmektedir.<sup>712</sup> Debûsî de Cessâs’ın görüşüne katılmakta ve neshi kabul etmekte iken<sup>713</sup>, Bezdevî, buradaki neshin varlığını kabul etmekle beraber, nâsihin hadis olmadığını, ilgili ayetin, miras ayetleriyle neshedildiğini ifade etmiştir.<sup>714</sup> Tahâvî’nin burada Bakara 180. ayetini, hadisle neshetmesi, kendisi açıkça söylemese de haber-i vâhidin de Kuran’ı neshedeceğini kanaati taşıdığı anlaşılmaktadır. Böylece, âhad haber ile mütevatir haberi nesih konusunda aynı seviyeye çıkarmaktadır. Hanefiler’de ahâd haberin delil değeri tartışmalı iken Tahâvî’nin nesih konusunda ahâd haberi bu kadar önemsemesi dikkate değerdir. Bu konuda İmam Şafî’yle aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Haber, ahâd tarikle gelse de meşhur olduğundan Cessâs ve Debûsî’ye göre ayeti neshedebilir. Buradaki farklılık, Tahâvî’nin meşhur haberi ahâd içerisinde değerlendirmesinden ileri gelmektedir.

<sup>704</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kuran*, I/ 64.

<sup>705</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kuran*, I/ 62-65.

<sup>706</sup> Gazalî, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1980, s.292; Şafîî, *Risâle*, s.106-108.

<sup>707</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 112-113.

<sup>708</sup> Bakara, 2/ 180.

<sup>709</sup> Ebû Dâvud, III/114; Tirmizî, IV/376.

<sup>710</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 63.

<sup>711</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 63.

<sup>712</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, II/ 361.

<sup>713</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, s. 240-241.

<sup>714</sup> Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/ 338-339.

Hanefî usûlcüler neshin, “*hükümün müddetinin tebyîni*” olduğunu söylemektedir. Kitapla sabit olan bir hükmün, Hz. peygamber tarafından *gayri metluv vahiy* ile süresi açıklanabildiği gibi, Kitab’ın mücmelinin, ibârelerinin, hükmün süresinin sünnetle açıklanması da mümkündür.<sup>715</sup> Tahâvî, bu konuda mezhebiyle aynı kanaati paylaşmaktadır. Nisâ suresi 15. ayetin tefsirinde, zina eden kadınların önce evlerde hapsedilme olan had cezasının, sonradan “*Size bir çıkar yol göstereyim mi?*” hadisi ile, kırbaç ve recm olarak düzenlendiğini söylemektedir.<sup>716</sup> Nur suresi 2. ayette belirtilen “*Zina eden kadın ve erkeğe yüz celde vurun*” ayetinin nüzûlundan önce peygamberin bu hükmü verdiğini, sünnetin Kur’an’ı neshine itiraz edenlere cevap olarak zikretmektedir. Burada Tahâvî’ye göre Allah önce Hz. peygamberin diliyle bir çözüm yolu sunmuş, sonrasında zina eden bekarlar hakkındaki Nur suresindeki ayeti indirmiştir. Tahâvî, “*Eğer Allah isteseydi, bu ayetin nüzûlundan önce zinâ edenlerin hepsini kapsayacak bir ayet indirebilirdi. Fakat Allah, bunun yerine peygamberi vasıtasıyla Kur’andaki hükmü neshetmiştir.*”<sup>717</sup> demektedir. Burada Tahâvî, Kuran’ın Kuranı neshetmesi gibi, sünnetin de Kuranı neshedebileceğini söylemektedir.<sup>718</sup> Çünkü ona göre, her ikisi de Allah katından olup, bunlardan biri diğerini neshedebilir.<sup>719</sup> Neshi beyân olarak anlamasıyla Hanefî usûlüyle ve kendi sünnet anlayışıyla tutarlılık arz etmektedir.

Cessâs, şahitlik için ayette belirtilen “*Erkeklerden iki kişiyi şahit tutun, eğer iki erkek bulamazsanız, bir erkek iki kadın şahit tutun*”<sup>720</sup> ayetinde, muhâliflerin uygulamaları olan yeminiyle beraber bir şahidin şehâdetini kabul etmek ilkesi ile çatıştığını söylemektedir. Ona göre bir şahit ve yemin, ayetteki iki kadın ve bir erkeğin şahitliğine tekâbul etmemektedir. Bununla beraber bu konuda gelen hadisi esas almaları<sup>721</sup>, haber-i vâhidin Kuran ayetini neshetmesi sonucunu doğurmaktadır.<sup>722</sup> Cessâs, haberi vahid-in Kuran’ı neshetmesinin câiz olmadığını söylemekle beraber böyle

<sup>715</sup> Muhammed b. İzzeddin b. Abdülaziz b. Firişte İbn Melek (v. 821), *Şerhu'l-Menâr*, Dâru't-Tibaâti'l-Âmire, İstanbul 1396, s. 718.

<sup>716</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 139-140.

<sup>717</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 221-222.

<sup>718</sup> Tahâvî, *Müşkili'l-Asâr*, I/221, 222; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 62.

<sup>719</sup> Tahâvî, *Müşkili'l-Asâr*, I/ 221; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kuran*, I/ 64.

<sup>720</sup> Bakara, 282.

<sup>721</sup> Cessâs, *el-Fusûl*'de bu konuyu işlerken peygamberin “*Hüküm bir şahit ve yeminle beraber olur*” hadisini esas almakta ve Hanefîler’in buna göre hüküm verdiğini söylemektedir. Haber-i vâhidin Kur’an ayetini neshetmesinin câiz olmamasıyla beraber buna göre hüküm verdiklerini aktarmaktadır. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/193;

<sup>722</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 208-209.

bir durumun olduğunu aktarmaktadır.<sup>723</sup> Cessâs'a göre, ahâd haberle Kuran nassına ziyade yapmak nesihdir, bu yüzden bunu caiz görmez.<sup>724</sup> Tahâvî, ahad haberle mütevâtir haber arasında net bir ayırım yapmaz. Bu yüzden âhâd haber de Kur'an'ı nesheder.

Tahâvî Kuran'ın sünnetle nesh edilebileceğine dair bazı örnekler vermektedir.<sup>725</sup> Kuran'da belirtilmiş olan zina eden erkek ve kadına verilen ceza hükmünün, peygamberin diliyle neshedilip yeni bir hüküm getirildiğini söylemektedir.<sup>726</sup> Ayette geçen, “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Şayet şahitlik ederlerse ölüm onları alıp götürünceye ya da Allah onlara bir çıkar yol gösterinceye kadar onları evlerde alıkoyun”<sup>727</sup> ayeti, peygamberin “Benden öğrenin. Allah o kadınlara bir çıkar yol gösterdi. Evli olmayan evli olmayanla zina etmişse, yüz celde (kırbaç) ve bir yıl sürgün vardır. Evli olan evli olanla zina etmişse, onun için de yüz celde ve recm vardır.”<sup>728</sup> hadisiyle neshedilmiştir. Tahâvî'ye göre ayette geçen, “Allah onlara bir çıkar yol gösterinceye kadar” ifadesindeki çıkış yolu, Allah'ın Hz. peygamberin diliyle beyan etmesiyle ortaya çıkmış ve söz konusu ceza hükmü ihdâs edilmiştir.<sup>729</sup>

Tahâvî'nin, sünnetin ayeti neshetmesi ile ilgili verdiği bir diğer örnek de, Mâide suresinde geçen abdest ayetinden çıkarılan, her namaz için yeni bir abdest alınması hükmü, Hz. peygamberin öğleyi ve ikinci namazlarını aynı abdestle kıldığı uygulaması ile neshedilmiştir. Bu yüzden her namaz vakti için başka bir sebep olmadıkça, abdest alınmasına gerek yoktur.<sup>730</sup>

Tahâvî'nin bu konudaki görüşü Hanefî usûlcüler'le aynıdır. Sadece kendinden sonraki usûlcülerin aksine sünnetin Kur'an'ı neshi konusunda âhâd-meşhur-mütevâtir haber ayırımı yapmaz. O, Kuran ve sünneti vahyin birer parçası olarak gördüğü için, birbirlerini neshetmesini de, vahyin vahyi neshi olarak görmektedir.<sup>731</sup>

<sup>723</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 193.

<sup>724</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 338, 689.

<sup>725</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kuran*, I/ 61.

<sup>726</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63.

<sup>727</sup> Nisâ, 4/ 15.

<sup>728</sup> Buhârî, I/ 30; Müslim, II/ 12.

<sup>729</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 139; *Ahkâmu'l-Kuran*, I/ 63.

<sup>730</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 70-73.

<sup>731</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 221.

#### 1.2.4.2. Sünnetin Kur'an'la Neshi

Tahâvî, Kuran'ın sünneti neshedebileceği görüşündedir.<sup>732</sup> *Şerhu Meâni'l-Asâr*'da Cünüb ve Hayız Bâbı'nda, her şekilde cinsel organa dokunmamayı emreden hadisleri zikrederken, sadece abdeste hazırlık babında bu yasağın olduğunu aktarmaktadır. Tahâvî'nin aktardığı hadiste,<sup>733</sup> Hz. peygamber bevlederken ona selam veren bir sahabinin selamına karşılık vermek için işinin bitmesini beklemiştir.<sup>734</sup> Tahâvî, aktardığı başka bir hadiste, Hz. peygamberin bevlederken kendisine selam veren ve konuşan sahabilere cevap vermediğini, Maide Suresindeki “*Namaza kalktığınız zaman...*” ayeti inene kadar bu durum sürdüğünü ifade eder.<sup>735</sup> Tahâvî, bu hadisi yorumlarken, “*söz konusu ayet inmeden önce cünüb kişi hakkındaki hüküm, konuşmaması ve selama karşılık vermemesi idi*”, der. Bu ayet ile Allah bu hükmü neshetmiş, tahareti namaza özel bir hazırlık olarak vacip kılmıştır.<sup>736</sup> Böylece ilgili ayet, hadisi neshetmiş olmaktadır.<sup>737</sup>

İslam hukukçularının geneli de Kur'an'ın sünneti neshedeceği görüşündedir. Tahâvî'nin bu konuda yer verdiği örneklerden birisi, kiblenin değişmesi meselesidir. Tahâvî, önceleri Hz. Peygamberin uygulamasında olduğu üzere kible olarak Kudüs'e doğru yönelmenin, “*Ey Muhammed, Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu, görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Ey müslümanlar, sizler de nerede olursanız olun, namazda yüzlerinizi o tarafa çevirin.*”<sup>738</sup> ayeti ile neshedildiğini açıklamaktadır.<sup>739</sup> Hanefilerden Serahsî, kible olarak Beyti'l-Makdise yönelmenin, daha sonra ayetteki “*Yüzünü mescidi harama dön*”<sup>740</sup> ayeti ile neshedildiğini söylemektedir.<sup>741</sup> Cessâs da kiblenin değişiminin, ayetin Hz. peygamberin uygulamasını neshetmesi ile

<sup>732</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63.

<sup>733</sup> Müslim, I/ 281.

<sup>734</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 85.

<sup>735</sup> Hadisin tahriri için bkz. Ahmed b. Hanbel, IV/177; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 85.

<sup>736</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 85-89.

<sup>737</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 88-89.

<sup>738</sup> Bakara, 2/ 144.

<sup>739</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63.

<sup>740</sup> Bakara, 114.

<sup>741</sup> Serahsî, *Usûl*, II/76.

gerçekleştiğini aktarmaktadır.<sup>742</sup> Başka bir örnekte, Ramazan geceleri eşlere cinsel açıdan yaklaşma haramlığının “Allah, oruç geceleri eşlere yaklaşmayı helal kıldı”<sup>743</sup> ayeti ile neshedildiğini söylemektedir.<sup>744</sup>

Tahâvî, bu konuda ayrıca namazda kunutun/ dua edilmesinin neshedilmesini örnek vermektedir. Namazlarda Hz. peygamberin rükûdan sonra kunut yaptığını, bazı müşrik ve münafıklara beddua ettiğini, daha sonra “Allah dilerse ya tevbelerini kabul eder yahut zalim olmaları sebebiyle onlara azap eder.”<sup>745</sup> ayeti ile bu uygulamanın neshedilip, Hz. peygamberin bu nesihden sonra kunut yapmadığını aktarmaktadır.<sup>746</sup> Cessâs, ise buradaki neshin hadisle olduğunu aktarır. Hz. peygamberin önceleri diğer namazlarda da kunut okurken daha sonra kendi uygulamasıyla önceki uygulamasını neshettiğini söylemektedir.<sup>747</sup> Kunut duasının, önceden diğer rekatlarda da okunduğunun fakat daha sonra Kays b. Tâlik’in naklettiği bir haber<sup>748</sup> ile neshedildiğini belirtir.<sup>749</sup> Bu haberden sonra vitr namazının diğer rekatlarında kunut duasının okunması vacip değil, nafile olmuştur.

Tahâvî’nin sünnetin neshi bağlamında yer verdiği örneklerden birisi de namazda konuşma yasağı meselesidir. Tahâvî, önceleri namazda konuşmak, selam vermek gibi fiillerin mübah olduğunu, ilgili rivayetleri aktardıktan sonra, “Namazlara ve orta namaza devam edin ve Allah için boyun eğerek kalkıp namaza durun.”<sup>750</sup> ayeti ile bu fiillerin neshedildiğini ifade etmektedir. Tefsirinde de, ayetin sünneti neshine örnek vermektedir. Borç karşılığında hürlerin satışı önceleri sünnetle sabit iken, sonra Bakara suresi 28. ayeti “..Eğer zor durumda iseler..” ile neshedilmiştir.<sup>751</sup>

Cessâs da sünneti, Kur’an’da yer almayan vahiy olarak görmektedir. O da Tahâvî gibi Kur’anla sünneti ontolojik açıdan eşdeğer görmekte, bu yüzden Kur’anla sünnetin

<sup>742</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 325.

<sup>743</sup> Bakara, 2/ 187.

<sup>744</sup> Leknevî, *Fevâtihu’r-Rehâmût bi Şerhi Müsellemu’s-Sübût*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2002, I-II, II/53.

<sup>745</sup> Al-i İmrân, 3/ 128.

<sup>746</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 246.

<sup>747</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/v672.

<sup>748</sup> Ahmed b. Hanebel, IV/ 22; Ebû Dâvud, II/140; Tirmizî, II/334.

<sup>749</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 680.

<sup>750</sup> Bakara, 2/ 238.

<sup>751</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 61.

neshinin mümkün olduğunu söylemektedir.<sup>752</sup> Cessâs'ın bu konudaki yaklaşımı Tahâvî ile büyük benzerlik göstermektedir. O da Kur'an'ı *vahy-i metlûv* ve *vahy-i gayri metlûv* şeklinde ikiye ayırmış ve sünneti "*vahy-i gayri metlûv*" olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden Kur'an ve Sünnet aynı seviyede iki delil oldukları için birbirini neshedebilir.<sup>753</sup> Fakat burada Tahâvî mütevâtir haber ile âhâd haber arasında nesh bağlamında bir ayırım yapmamaktadır. Cessâs ise diğer Hanefî usûlcüler gibi yalnızca mütevâtir sünnetin Kur'an'ı neshedeceği kanaatindedir. İmam Şafîî ise ancak Kuran'ın Kur'an'ı, Sünnetin de Sünneti neshedeceği görüşündedir. Ona göre sünnet, nass bulunan konularda Kuran'a tâbidir, Kuran'ı neshedemez.<sup>754</sup>

### 1.2.4.3. Kur'an'ın Kur'anla Neshi

Aynı tür delillerin birbirini neshi konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hanefî usûlcüler bu konuda görüş birliğindedir. Kur'anın Kur'anla, sünnetin sünnetle neshini câiz görmüşlerdir.<sup>755</sup>

Tahâvî, Kur'andaki ayetlerin birbirlerini neshedip etmediğini, hüküm çıkarırken dikkate almaktadır.<sup>756</sup> Ayetler arasındaki nesih örneği olarak, talak konusundaki örneği verebiliriz. "*Ey peygamber, eşlerine de ki: Eğer siz dünya hayatını ve dünyanın zînet ve güzelliklerini arzu ediyorsanız, gelin size boşanma tazminatlarınızı vereyim ve sizi güzellikle boşayayım.*"<sup>757</sup> ayetini tefsirinde, Said b. Müseyyib'in rivayetine yer vermekte, buna göre bu boşamanın kendisiyle zifaf gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin bütün eşler için geçerli olduğunu söylemektedir. Daha sonra bu hükmün, "*Mehir miktarlarını belirlemiş olduğunuz kadınları zifafa girmeden boşarsanız, onlara belirlemiş olduğunuz mehrin yarısını vermeniz gerekir.*"<sup>758</sup> ayeti ile neshedildiğini belirten rivayetlere yer vermektedir. Tahâvî'nin ayetin tefsirinde yaptığı açıklamalardan ve "zifaf olmadan eşini boşayan kocanın mehrin yarısını eşine vermesi gerektiği"

<sup>752</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 259.

<sup>753</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 324; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 243-245; Serahsî, *Usûl*, II/ 74-75.

<sup>754</sup> Şafîî, *Risâle*, s. 181.

<sup>755</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 323-324; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 25-26.

<sup>756</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 143.

<sup>757</sup> Ahzâb, 33/ 28.

<sup>758</sup> Bakara, 2/ 237.

hükümünün neshinden sonra, Bakara Suresi 237. ayet ile hüküm vermiştir.<sup>759</sup> Tahavî'nin bu örneğinde sağlıklı bir örnek/mukayese olmadığı, neshedildiği belirtilen ilk ayetin *muhâlaa* (anlaşmalı boşanma) ile, diğer ayetin ise zifafa girilmeden boşanan eşlerin mehri ilgili olduğu görülmektedir. Kendisiyle zifafa girilmeden boşanan eşlere mehrin yarısının verilmesi hükmü, Bakara Suresi 241. Ayette “*Boşanmış kadınların da örfe uygun olarak nafaka hakları vardır*” ayetinin Bakara 237. ayetle neshi ile (tebyîn) ile anlaşılmalıdır.<sup>760</sup>

Tahâvî'nin ayetin ayeti neshettiği bir başka örnek de zimmet ehli arasında hüküm verme konusundadır. “*İster aralarında hüküm ver, istersen onlardan yüz çevir*”<sup>761</sup> ayetinin “*Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet, onların arzu ve heveslerine uyma*”<sup>762</sup> ayeti ile neshedildiğini ifade etmektedir. Tahâvî'nin ilgili rivayetlere yer verdikten sonra yaptığı değerlendirmede, “*onlar hakkında hüküm vermenin Müslümanların imamının görevi olduğu ve bu görevi terketme yetkisine bulunmadığı*”<sup>763</sup> hükmünü çıkarırken nesih kabulü ile hareket ettiği görülmektedir. Zimmet ehli bir suç işlediği takdirde Müslümanların hükmüne başvurdıkları takdirde imam istediği gibi hüküm verir. Bu hususta onun hüküm vermesinin sabit olduğu kanaatinde olanlar, ayetin neshedildiğini kabul ederler.

Tahâvî'nin ayetler hakkında nesih iddiasını kabul etmediği yerler de bulunmaktadır. Mesela, “*Oruca dayanamayanlar ise tutamadığı her gün için bir yoksulu doyuracak kadar fidye versin*”<sup>764</sup> ayetinin neshedilip edilmediğine dair ihtilafı zikretmektedir. Bu ayet indiğinde zenginler oruç tutmayıp fidye vermiş, oruç sadece fakirlerin yaptığı bir ibadet gibi anlaşılmalıdır. Bu durumun, “*Sizden bu aya erişen kimse o ayda orucunu tutsun.*”<sup>765</sup> ayeti ile neshedildiğini söyleyenlerin rivayetlerini aktarır. Ayetin mensûh olduğunu iddia edenler, önceleri bütün insanların oruca karşılık fakir doyurma suretiyle fidye verebildikleri, nihayetinde Allah'ın bu uygulamayı neshettiği kanaatindedir. Ayetin mensûh olmadığını ileri sürenler de, ayeti “*yutîkunehu*”

<sup>759</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 368-371.

<sup>760</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 89-92.

<sup>761</sup> Mâide, 5/ 42.

<sup>762</sup> Mâide, 5/ 49.

<sup>763</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 142.

<sup>764</sup> Bakara, 2/ 184.

<sup>765</sup> Bakara, 2/ 185.



(dayanma) şeklinde değil, “yutavvekûnehu” (mükellefiyet) şeklinde okumuş ve ayette geçen “fakiri doyuracak kadar yemek” görevini de oruca dayanabilenlere değil, mükelleflere vermiştir. Buna göre Ramazan ayının orucu, bizatihi o ayda, zahmetsiz ve meşakkatsiz oruç tutmaya güç yetirebilen mukimlere farz kılınmış olmaktadır. Sonuç olarak da kendi kanaatini paylaşan Tahâvî, buradaki nesih iddiasını kabul etmez.<sup>766</sup> Ona göre ayetteki fakir doyurma hükmü başka ayetlerle sâbit olup mensûh değildir. Ayette kastedilen yeniden oruca güç yetirebilmesi umulmayan, aciz kimselerdir. Dolayısıyla oruç tutamayan kimse, imkanı dahilinde ve onun yerini tutabilecek olan şeyi yani fakir doyurma emrini yerine getirir.

#### 1.2.4.4. Sünnetin Sünneti Neshi

Sünnetin sünnetle neshedilmesi, mezhepler arasında görüş birliği bulunan bir konudur. Buna göre peygamberin bir hadisi veya uygulaması, peygamber tarafından başka bir hadis ya da uygulama ile neshedilebilir.

Tahâvî sahâbenin Hz. Peygamberin sözüyle sâbit olan bir hükmün, yine ondan nakledilen başka bir söz ya da uygulama ile neshini pek çok yerde zikretmektedir.<sup>767</sup> Hatta bazı sahâbîlerin (Ebû Hureyre gibi) sonraki hadisi bilmediklerinden mensûh hükme göre hareket ettiklerinden bahseder.<sup>768</sup>

Tahâvî, hadislerde nâsîh mensûha birçok örnek vermektedir. Bunlardan biri, müstehâzânın her namaz vakti için abdest alacağını bildiren hadis, müstehâzânın öğle ile ikindi, akşam ve yatsı için tek abdest alacağı, sabah namazını da tek abdestle kılacağını bildiren hadis ile neshedilmiştir. Bu yüzden ikinci hadis ile amel eder.<sup>769</sup> Tahâvî, bunu açıklarken, nâsîh olan rivâyeti bırakıp, mensûh olanla fetvâ vermeyi uygun bulmadığını, bu yüzden mensûh olan rivâyetle amel etmediğini söyler. Çünkü ona göre, rivâyetin nâsîh olduğu sâbit olduğunda, onunla amel etmek zorunlu hale gelmektedir.<sup>770</sup> Ancak, konuyla ilgili hadisleri aktardıktan sonra Tahâvî, İmam Ebû Hanife, İmam

<sup>766</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 420.

<sup>767</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 425; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 279; IV/ 122-126; 247, 368.

<sup>768</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 425.

<sup>769</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 101.

<sup>770</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 105.

Muhammed'in müstehâzanın hades durumunun her namaz için abdesti gerektireceğinden hareketle ilk rivâyeti delil almakta ve her namaz için müstehâzânın abdest alması gerektiği görüşünde olduğunu nakletmektedir.<sup>771</sup> Burada Tahâvî'nin hadisteki neshi kabul etmiş olsa da imamların fetvasına göre hareket ettiği görülmektedir. Bazı konularda muhâlefet eden bir âlimin bu tercihi, mezhep imamlarına bağlılık sebebiyle mi yaptığı yoksa kendisine ulaşan başka bir rivâyet sebebiyle mi böyle düşündüğünü tespit edemedik.

İmam Ebû Yusuf'un Ebû Hanife'den naklettiğine göre öğle namazının vakti, nesnelerin gölgesinin iki katı kadar oluncaya kadar çıkmaz. Ardından Tahâvî, Hasan b. Ziyad ve başka nakillerden gelen Ebû Hanife'nin nesnelerin gölgesi kendisi kadar olduğunda öğle namazının vaktinin çıkacağı görüşünü aktarmakta, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de bu görüşte olduğunu, kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini kaydetmektedir.<sup>772</sup> Cessâs, Ebû Hanife'nin ilk görüşünün daha meşhur olduğunu, öğle ve ikinci vakitleri arasında boş vakit kalmadığı için, bir namazın vakti çıkıp diğerinin vakti girdiği için Ebû Hanife'nin ilk görüşünün daha doğru olduğunu söylemektedir.<sup>773</sup> Cessâs hem ayetten<sup>774</sup> hem de Cibril hadisinden<sup>775</sup> delil getirerek Ebû Hanife'nin görüşünü desteklemektedir. Hadiste, Cibril'in herşeyin gölgesi kendisini kadar olduğunda gelip öğle namazı kıldığını, bu yüzden Ebû Hanife'nin ilk görüşünün daha doğru olduğunu kaydeden Cessâs, "*Öğle namazının sonu ikinci vakti girinceye kadardır*"<sup>776</sup> hadisinden hareketle hem öğle hem ikinci aynı vakitte kılınmayacağı görüşüyle de bunu pekiştirmektedir.<sup>777</sup> Ayrıca Cessâs, İbn Abbas hadisinde öğle namazının vaktinin ikinci namazının vaktinde kılındığına dair bir rivayet gelmişse de

<sup>771</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 107.

<sup>772</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 23; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 159; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 493.

<sup>773</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/493.

<sup>774</sup> "*Ey peygamber! Günün başlangıcında ve sonunda ve gecenin gündüze yakın ilk saatlerinde namaz kıl.*" Hud, 11/ 114.

<sup>775</sup> "...Öğleyi, güneş (tepeden batıya) meyledince kıldı. Bu sırada gölge ayakkabı bağı kadardı. Sonra ikindiye, gölge ayakkabı bağının misli ve adam boyu olunca kıldı. Sonra akşamı, güneş batınca kıldı. Sonra yatsıyı, ufuktaki aydınlık kaybolunca kıldı. Sonra, sabahı, şafak sökünce kıldı. Sonra ertesi günün öğlesini, gölge, adam boyu olunca kıldı. Sonra ikindiye, kişinin gölgesi iki misli olunca kıldı. Sonra akşamı, güneş batınca kıldı. Sonra yatsıyı, gecenin üçte birine veya yarısına doğru kıldı. Sonra sabahı kıldı ve ortalık ağardı." Dârekutni, I/ 261; Beyhâkî, I/ 361-362, 365.

<sup>776</sup> Dârekutni, I/ 261; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 149.

<sup>777</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 495.

bunun ilk hadisle neshedilmiş olduğunu söylemektedir.<sup>778</sup> Cessâs, Ebû Hanife'nin görüşünü desteklemek için, peygamberin ikinci namazının vaktinin kısalığını bildiren diğer rivayetlerini<sup>779</sup> de aktarmaktadır.<sup>780</sup>

Tahâvî, İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in kişi namaza başlarken "subhaneke.." ile başlayan duayı eğer imamsa ve kıraatin açıktan yapıldığı bir namazı kıldırıyorsa, bu duayı gizli olarak söylemesi ardından kıraati açıktan yapması gerektiğini aktarır. Tahâvî ise, kişinin istiâzeden önce hem subhaneke ile başlayan hem de "veccehtu.. " ile başlayan duayı, istediğini sıralama ile okuyacağını söyler.<sup>781</sup> Cessâs'a göre burada Ebû Hanife'nin görüşü ayete<sup>782</sup> daha muvafıktır, diğerlerinin delil almış olduğu hadis, başka bir hadis ile neshedildiği için onu delil almaz.<sup>783</sup>

Tahâvî, hadisteki neshe bir başka örnek olarak, Hz. Peygamberden aktarılan köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanarak temizleneceği hükmünün, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadiste üç kere yıkanması gerektiği hükmü ile neshedildiğini söylemektedir.<sup>784</sup> Bu nesih söz konusu olmasaydı yedi kere yıkamak daha evlâ olacağı için önceki rivayetle amel edeceğini de ilave eder. Tahâvî, başka bir örnekte sahabeden gelen, peygamberle beraber ashabının akşam namazını mescidde kıldıkları rivayetinin, daha sonra sahabeden bir kısmının akşam namazlarını evde kılmaları uygulaması ile neshedildiği görüşündedir, çünkü ashabın Hz. peygamberin uygulamasının aksine bir şey yapmaları mümkün olmadığından, onların bu fiilini, bunun neshedilmiş olması durumuna hamletmektedir.<sup>785</sup> Tahâvî, bazı hadislerde geçen baş gibi ayakların da meshedilmesi gerektiği hükmünün, sonraki hadislerdeki yıkama uygulamasıyla neshedilmesi de hadisteki nesihlerden sayar.<sup>786</sup>

Tahâvî'nin sünnetin sünneti neshi için verdiği örneklerden birisi de, oruç borcu ile ölen kimsenin oruç borçlarını velisinin tutup tutamayacağı meselesidir. Hz. peygamberin "*Kim üzerinde oruç yükümlülüğü ile ölürse velisi onun adına oruç*

<sup>778</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 496, 508.

<sup>779</sup> Ahmed b. Hanbel, II/ 111, 121; Buhari, *Câmiu's-Sahih*, I/ 204; Tirmizî, V/ 141.

<sup>780</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 496-497.

<sup>781</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/3; Tahâvî, *Muhtasar*, s. 26; Serahsî, *Mebûsât*, I/12; Kâsânî, I/ 202.

<sup>782</sup> Tûr, 48.

<sup>783</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 582-583.

<sup>784</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 23.

<sup>785</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 364.

<sup>786</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 39.

tutabilir.”<sup>787</sup> hadisini zikreder. Ardından Hz. Aişe’den gelen “Onun adına fakirlere yemek yedirin” görüşü ile İbn Abbas’ın “Hiç kimse, bir başkası adına namaz kılamaz ve oruç tutamaz. Ancak onun adına her gün bir müd ölçek buğday verebilir” sözlerine yer verir.<sup>788</sup> Bu rivayet ve görüşleri değerlendiren Tahâvî, Hz. Aişe ve İbn Abbas’ın, peygamberin hükmüne muhalefet etmelerinin mümkün olmadığını, bu sebeple peygamberden gelen başka bir rivayete göre hareket ederek bu görüşlere sahip olduklarını dile getirir. Dolayısıyla Tahâvî, “bu hadisin neshedildiğini, sahâbenin de görüşlerini bu doğrultuda değiştirdiklerini anlamaktayız” diyerek dolaylı olarak hadisi yine başka bir hadisin neshettiğini ve bu bilgiye sahâbe kanalıyla ulaştığını söyler.<sup>789</sup>

Tahâvî, sünnetin sünneti nehyetmesine örnek olarak verebileceğimiz, altın ve ipeğin önceki rivayetlerde mübah iken, peygamberin sonraki rivayetlerini verir. İbâha olan bu hüküm de kerâheye dönüşmüştür.<sup>790</sup> Peygamberin hayızlı kadınla cimâyı yasaklayan rivayetlerinin, başka bir hadis ile neshedilmesi ve hayızlı kadınla cimân mübah kılınması<sup>791</sup> da hadisin neshine dair örneklerdendir. Kuran’ın üç harf üzere indirildiği rivâyetinin, Kuran’ın yedi harf üzere indirildiği rivâyeti ile neshedilmesi,<sup>792</sup> rivâyetlerin birlikte değerlendirilmesi ile birlikte, hadisin başka bir hadisi neshetmesi sonucunu doğurmuştur.

Tahâvî’nin hadislerde geçen nesh örneklerine, bir rivâyetin başka bir rivâyeti neshettiğine dair eserinde birçok örnek vermektedir.<sup>793</sup> Biz bunların tamamına yer vermeyip, bazı örneklerle yetinmeyi uygun bulduk.

#### 1.2.4.5. İcmân, Kitap ve Mütevatir Sünneti Neshi

İcmâ ile nesih konusuna Hanefiler’den en erken değinenlerden biri İsâ b. Ebân’dır. Onun bu konudaki görüşleri, Cessâs vasıtasıyla bize ulaşmıştır. Cessâs İsâ b. Ebân’ın “Birbirine zıt iki haber rivayet edildiği zaman insanlar hangisi üzerinde icmâ’

<sup>787</sup> Buhari, II/ 42; Müslim, III/ 153.

<sup>788</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 428.

<sup>789</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 427-430.

<sup>790</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 248.

<sup>791</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 40.

<sup>792</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 135-137.

<sup>793</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 57, 58, 173, 184, 230, 364; II/ 34; III/ 26, 139; IV/ 131, 187, 220; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 72, 428, 429, II/ 130.

etmişlerse, o haber diğerinin nâsihidir.”<sup>794</sup> sözünü aktarmaktadır. Cessâs, İsbâ b. Ebân’ın, icmân kesin olarak delil oluşundan hareketle icmân neshine izin veren bu sözünü eleştirmektedir. Ona göre Hz. peygamberden sonra nesih mümkün olmayacağı, icmâ da Hz. peygamber’den sonra gerçekleşeceği için, gerçek anlamda icmân neshinden söz edilemez.<sup>795</sup> Serahsî de icmâ ile neshe Hanefiler’den bazılarının cevâz verdiğini, ancak çoğunluğun icmâyla neshi câiz görmediğini ifade etmiştir. O da icmân peygamber sonrası gerçekleştiğini, neshin ise Hz. peygamberden sonra gerçekleşmesinin mümkün olmadığını gerekçe göstererek icmâ ile neshin câiz olmadığını dile getirmiştir.<sup>796</sup> Bezdevî de, Serahsi ile aynı gerekçe ile icmân nâsih olmayacağı fikrini savunur.<sup>797</sup> İcmân nâsih olduğunu kabul eden alimlerin bizzat nâsihin icmâ değil, icmân dayandığı asl olan Kur’an ve sünnetten delilin nâsih olduğu fikrinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda icmân nâsih olduğu kabul edilse dahi bu neshin hakiki değil, mecâzi bir nesih olduğu görülmektedir.<sup>798</sup>

Tahâvî, icmâ ile neshi birçok fikhî meselede uygulamaktadır. *Şerhu Meâni’l-Asâr* kitabının vitr namazı bölümünde, vitr namazının gecenin son kısmında kılınan bir rekat olduğunu ifade eden hadisler<sup>799</sup> aktarmaktadır. Sonrasında vitrin bir rekat olmadığını ifade eden hadisler aktaran Tahâvî, Hz. Aişe kanalıyla, peygamberin vitri üç rekat kılıp arasına fasıla koymadığını söylemektedir.<sup>800</sup> Tahâvî, daha sonra vitrin tek rekat olduğunu söyleyen ve üç rekat olduğunu ifade eden rivâyetleri mana açısından değerlendirmekte, hadisteki vitrin tek rekat olduğu ifadesinin, çifte eklenen bir rekat olduğunu söylemektedir. Bu açıklamadan sonra vitrin bir rekattan fazla olduğu üzerinde icmâ bulunduğunu aktaran Tahâvî, bu icmân konuyla ilgili önceki hadisleri neshettiğini söylemektedir. Tahâvî, ümmetin dalâlet üzerine icmâ etmeyeceğini söyleyen peygamberin sözünü hatırlatır. Buna göre, vitri çoğaltma konusunda ümmette oluşan ve hadislerin aksini gösteren bu icmâ, konuyla ilgili hadisleri nesheder.<sup>801</sup>

<sup>794</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 290.

<sup>795</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 290.

<sup>796</sup> Serahsî, II/ 66-67.

<sup>797</sup> Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/ 333-334.

<sup>798</sup> Merve Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 61.

<sup>799</sup> Müslim, I/ 518.

<sup>800</sup> Ahmed b. Hanbel, VI/ 155; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 281, 282.

<sup>801</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 227-299.

Tahâvî'nin caiz gördüğü icmâ ile nesih konusunda dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Burada Tahâvî'nin neshedebileceğini söylediği icmâ, bir nassın teyid ettiği, nassın üzerine binâ edilen bir icmâdır. Hiçbir alimin itiraz etmemesi de bu durumu doğrulamaktadır. Tahâvî'nin icmâ ile nesih için verdiği örnekler, onun kastedtiği icmân nassa dayanan bir icmâ olduğunu düşündürmektedir. Tahâvî'nin görüşü bu açıdan değerlendirildiğinde mezhebinin usûl anlayışını teyid eder niteliktedir.

Tahâvî, vitr namazının kılınışında ümmetin icmâ'nın olmasını, bu icmân peygamberin önceki vitri, yedi kıldığı uygulamasını neshettiğine delil olarak örnek vermekte, ümmetin icmâ'nın sünneti neshedebileceğini söylemektedir.<sup>802</sup> Ancak Tahâvî'nin bu hükme varmada, sahâbenin başka uygulamalarından da delil getirmesi, sünnetin neshini, başlı başına icmâa dayandırmadığını göstermektedir.

#### 1.2.4.6. Kur'an ve Sünnetin Kıyasla Neshi

Hanefî usûlcüleri, genel olarak kıyasla neshin câiz olmadığı düşüncesindedir. Bunu da kıyasın zann-ı gâlip ifade ettiği için kendisinden daha güçlü olan bir delil neshedemeyeceğine dayandırmaktadır. Cessâs, Bezdevî ve Serahsî gibi Hanefî ulemasının önde gelenleri de aynı kanaattedir.<sup>803</sup> Tahâvî'nin bu konuya dair görüşlerine rastlayamadığımız için bu konu hakkında sadece Hanefî usûlcülerinin görüşlerini aktarmakla yetindik.

Tahâvî'nin nesh konusuna bu kadar önem vermesi ehli hadis tarafından tenkit edilmiştir. Onlara göre nesih yoluyla bazı hadislerin i'mâl edilmemesi doğru değildir.<sup>804</sup> Hatta İbn Receb, bu konuda Tahâvî'yi "*bazı hadislerin terkinde icmâ oluştuğu*" ifadesini yanlış ve aşırı bir yorum olarak görür.<sup>805</sup> Fakat tüm bu ithamlar Tahâvî'nin nesh anlayışının yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ehl-i hadis de, Tahâvî de hadisleri değerlendirmede cem' ve telif metodunu kullanmıştır. Hadisçilerin metodlarını kullanmasına rağmen Tahâvî'nin hadisleri terk etmekle suçlanması, mezhep

<sup>802</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 292.

<sup>803</sup> Cessâs, *el-Fusû fi'l-Usûl*, II/ 319-320; Serahsî, *Usûl*, II/ 66; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 331.

<sup>804</sup> Söz konusu ithamlar için bkz. Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb (v. 795), *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Subhi es-Samerrâî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1985, I-II, I/ 332.

<sup>805</sup> İbn Receb, I/ 325-332.

taassubundan kaynaklanmış olabilir. Nitekim onun hadislerin doğru anlaşılması konusundaki tavrı ortadadır. Bu tür ithamların Tahâvî'nin ehl-i hadisten ehl-i re'ye yönelmesinden kaynaklanması muhtemeldir.

Sonuç olarak, nesih konusu bize sünnetin konumunu anlatması açısından da önemlidir. Tahâvî'nin Kuran ve sünneti, nesih konusundaki yaklaşımından hareketle, delil olma açısından aynı değerde gördüğü anlaşılmaktadır. Buradan hareketle de nesih konusunda Kur'an ve sünnetin birbirini neshedeceğini söyler. Onun nesih anlayışı, Kur'an-sünnet anlayışı ile tutarlı ve mezhebi ile uyum içerisindedir.

Tahâvî'nin Kur'an ve Sünnet arasında kesin çizgiler çizmemiş olması ve esnek yorumlarda bulunması, onun Kur'an'ın inzâl sürecine olan hakimiyetini ortaya koymaktadır. İndirgemeci ve mutlakiyetçi bir anlayış yerine daha bütüncül bir anlayışla baktığı görülmektedir. Bu durum, usûl ekollerinin henüz oluşmadığı dönemdeki esnek bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.

### 1.3. Tevkîfî Hüküm

Tahâvî bazı hükümlerin sadece Allah'ın bildirmesi yoluyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Kur'an'daki surelerin bildirilmesinin tevkîfî olarak gerçekleştiğini söyler. Bu yolla gelen hükümler, re'y ve akıl yürütmeye yer bırakmamaktadır.<sup>806</sup>

Tahâvî, misvak kullanma ile ilgili peygamberin, "*Ümmetime zor gelmeseydi her namaz vaktinde misvak kullanmalarını emrederdim*" hadisinden hareketle misvak kullanmanın hükmü hakkında hadisi aktardıktan sonra, bunun mahiyetinin sadece tevkîfî olarak bilinebileceğini söylemektedir. Konuyla ilgili İbn Merzûk hadisini garib olarak değerlendirmektedir.<sup>807</sup>

Cessâs, Allah'ın tevkîfî yolla koymuş olduğu ve kıyas ya da ichtihad yapmaya mahal vermeyecek hükümlerden bahsetmektedir. Ona göre namaz rekatlarının sayısı, hayzın en az süresinin üç gün ve en çok süresinin on gün olması, nifasın azami süresinin

<sup>806</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 106; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 405; IV/ 248.

<sup>807</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 43.

kırk gün olarak belirlenmesi gibi hükümler tevkîfî olarak belirlenmiştir. Sahâbeden kimsenin bu konulara itiraz etmemiş olması da bu konuda icmâ olduğunu göstermektedir.<sup>808</sup> Bu tür hükümlerin en önemli özelliği, kıyas ya da ictihad yoluyla da olsa bizim bu miktarlar hakkında herhangi bir belirlemede bulunamıyor oluşumuz ve bunların tevkîf ve ittifak yoluyla belirlenmesidir.<sup>809</sup>

#### 1.4. Tahâvî'ye Göre Hüküm Kısımları

Tahâvî, hüküm çeşitlerine de değinmektedir. Tahâvî, teklifî ve vad'î hüküm ayırımı yapmaz. Tefsirinde, ayetten çıkarılan manalara değinirken, “*ayetten farz, nedb, hayra teşvik ya da ibâha manalarından birinin çıkarılacağını*”<sup>810</sup> söylemektedir. Kurban kesme örneğinde, ayetin manasının *farz, nedbi haddu ala'l-hayr*, ya da *ibâha* manalarından biri olduğunu söylerken<sup>811</sup> de aynı hüküm çeşitlerine temas eder.

Tahâvî'ye göre sebep varsa hüküm vardır.<sup>812</sup> Cessâs, suda eğer necâset varsa nasıl abdest almama hükmü geçerli oluyorsa, elbise ve bedende bulunan pisliğin de namaza engel teşkil etmesini bu duruma örnek vermektedir.<sup>813</sup>

##### 1.4.1. Farz / Vâcip

Tahâvî, farz ifadesini<sup>814</sup> pek çok yerde kullanmaktadır. Emir türlerine yer verdiği kısımda icâb ve farzı birbirinin yerine kullanmaktadır.<sup>815</sup> Tahâvî, bir şeyin farz mı yoksa vâcip mi olduğu noktasında açıklamalara gitmektedir. Namazlardaki son oturuşa dair hadisleri sıraladıktan sonra, bunların farza delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>816</sup>

Tahâvî, farz ile ilgili bilgiler verirken, bir şey farz ise, onda nafilelik hükmünün olmadığını ifade etmektedir. Buna örnek olarak cenaze namazını veren Tahâvî, cenaze

<sup>808</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 483.

<sup>809</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 484, 489.

<sup>810</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 185.

<sup>811</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 185.

<sup>812</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 250.

<sup>813</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 250.

<sup>814</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 185.

<sup>815</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 184-185.

<sup>816</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 276.



namazının farz olduğunu, ölü üzerine ikinci bir namaz kılınarak nafil bir ibadet yapmanın mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>817</sup> Tahâvî, yolcu için farz olan namazın iki rekat olduğunu ayet ve ilgili mütevatir haberlerden delille aktarmaktadır.<sup>818</sup> Abdest alırken başın ne kadarının meshedileceği ile ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra, alın miktarı meshetmenin farz olan miktar olduğunu ifade etmektedir.<sup>819</sup>

Tahâvî taharete kullanılacak sulardan bahsederken, yeraltı sularının yağmur suyu gibi temizleyici vasfının olup olmadığını tartışmış, sonunda ise bununla farzların edasının yerine getirebilecek temizleyici vasfı bulunmadığına “و منع أداء الفرائض به” hükmetmiştir.<sup>820</sup>

Tahâvî farz ve vâcip terimleri arasında Hanefî usûlünde, sonradan oluşacak olan ayırımı değinmez. İki kavramı eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanır. Mesela, vacib olan sehiv secdesinin nasıl yapılacağını izah ederken bu terimi kullanır. Sehiv secdesinin selamdan önce duaların okunarak secdenin yapılacağını söylemekte,<sup>821</sup> Kâsânî gibi selamdan sonra tekbir getirilerek, duaların okunarak, sehiv secdesinin yapılacağını söyleyen alimlerden<sup>822</sup> ayrılmaktadır. Başka bir örnekte, “*Hac veya umre yapan kimsenin bunlar arasında sa'y etmesinde bir sakınca yoktur.*”<sup>823</sup> ayetinde geçen “فلا جناح” ifadesinin vücûb ifade ettiğini, bu yüzden hac ve umre yapan bir kimsenin Safa ve Merve tepeleri arasında say' yapmasının vacip olduğunu dile getirmektedir. Başka bir ayette geçen “...*Tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur.*”<sup>824</sup> ayetinde geçen “فلا جناح” ifadesinin ise boşanmış eşlerin birbirlerine dönmeleri konusunda muhayyerlik ifade ettiğini bildirmektedir. Dolayısıyla aynı ibâre bazen vücûb, bazen muhayyerlik anlamına gelmektedir.<sup>825</sup>

<sup>817</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 293.

<sup>818</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 423.

<sup>819</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 78.

<sup>820</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 89.

<sup>821</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 439.

<sup>822</sup> Kâsânî, I/ 541.

<sup>823</sup> Bakara, 2/ 158.

<sup>824</sup> Bakara, 2/ 230.

<sup>825</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 415; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 101.

Cessâs, şerhin bir yerinde vücûbun tanımına yer vermektedir. Ona göre vücûb, fiili terketmek konusunda şeriatın mesâğ vermediği ve bağlayıcı olan şeydir.<sup>826</sup> Cessâs, Tahâvî'nin misvak kullanmanın hükmünü ifade ederken delil aldığı “*Her Müslümanın misvak kullanması vâciptir*”<sup>827</sup> hadisinde geçen vücûbun edeb/ âdâb manasında olduğunu ve bir kesinlik ifade etmediğini kaydetmektedir.<sup>828</sup> Cessâs beraber vârid olan iki farzdan birini ihlâl etmenin diğerini etkilemeyeceği görüşündedir. Nasıl ki namazı terketmek oruç fiiline etki etmiyorsa, abdestte tertibi terketmek yıkama fiiline etki etmez, dolayısıyla tertibe riayet etmek gerekmez.<sup>829</sup>

Cessâs'a göre aynı cinsten iki vacip birarada bulunamaz. Teyemmüm ve abdest fiilinin vücûb olma noktasında cem'edilemeyeceğini örnek göstermektedir.<sup>830</sup> Cessâs, usûlde bir farzın başka bir farzın yapılmasını engellemeyeceğini, bu açıdan bakıldığında nehyin ve nafilinin birbirinden ayrıldığını söylemektedir.<sup>831</sup> Namaz kılmanın yasak olduğu vakitleri haber veren rivayetlerde, tavaf namazı ve nafil namazı gibi aynı cinsten başka namazların da nehyedilmiş olması, nehyin burada vakte değil, namaz fiiline taalluk edildiğini göstermektedir.<sup>832</sup>

Cessâs, rivayet edilen iki haberden birinde vücûp hükmü diğerinde onu nefyeden bir hüküm varsa, vücûb haberine uymanın daha evlâ olduğu görüşündedir.<sup>833</sup> Cessâs, Tahâvî'nin namaz kılınması yasak olan vakitlerden bahsederken, sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar ve ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar nafil namaz kılınmasının yasak olması hükmünü şerh eder. Tahâvî'nin bu iki vakitte tilavet secdesi, cenaze namazı kılınabileceğini söylediğini, sadece tavaf namazı ve nezir kılamayacağı görüşünü aktarırken Hanefilerce tilavet secdesinin vacip olduğunu söyleyerek delillendirmektedir.<sup>834</sup> Ona göre tavaf namazı, lüzumu fiiline müteallık olup tilavet secdesinden ayrılmaktadır.<sup>835</sup>

---

<sup>826</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 388.

<sup>827</sup> Müslim, II/ 581.

<sup>828</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 301.

<sup>829</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 330.

<sup>830</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 444.

<sup>831</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 536.

<sup>832</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 536, 538.

<sup>833</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 720.

<sup>834</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 543.

<sup>835</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 543.

#### 1.4.2. Nedb

Tahâvî, nedb kavramına da yer verir. Mesela Hz. peygamberin hadisinde geçen ezan duası yapmanın vücûba mı nedbe mi delâlet edeceğini, ilgili hadisleri verip tartıştıktan sonra, bu duayı yapmanın nedbe ve istihbâba delâlet edeceğini, bunun fazilet kazanma ve hayır umularak yapıldığını söylemektedir.<sup>836</sup>

Tahâvî, mescide girildiğinde iki rekat nafilâ namaz kılma ile ilgili hadisleri aktardıktan sonra, bunu hasen gördüğünü ifade etmekte, peygamberin “*Evde kılınan namaz en efdâl olanıdır*” hadisine binâen de nafilâ namazları evde kılmanın daha efdâl olduğunu söylemektedir.<sup>837</sup> Mendûb olan bayram namazları ve fitr sadakası, Kuran’dan ayetle değil sünnetle konulmuştur. Onun mendûb kategorisinde değerlendirdiği bu emirler, “*nedbetün ile’l-hayr*”<sup>838</sup> ifadesiyle tanımladığı, Hz. peygamberin sünnetiyle sabit olan fiillerdir.

Hanefî usûlcüler de nedb örnekleri verir. Cessâs, köpeğin yaladığı kabı yedi kere yıkamak ile ilgili vârid olan hadiste, üç kere yıkamanın nedb olduğu, üçten fazla yıkamanın vâcib olmadığına hükmetmiştir.<sup>839</sup> Büyük veya küçük abdest sonucu istincânın gerekmesi halinde istincâ için kullanılacak taş sayısının üçle sınırlanmasının nedb olduğunu ifade etmektedir.<sup>840</sup> Bu konuda gelen haberler değerlendirildiğinde üç sayısına varıldığını, bu sayıdan az olan miktarın da caiz olduğunu söylemektedir. Cessâs’a göre bir sebeple başlayan nafilâ, onu yapmayla sevap kazandıracak bir menduptur. İkindiden sonra mescide giren kimsenin, iki rekat nafilâ namaz kılmasının kendisine hadisle mendûp olması buna örnektir.<sup>841</sup> Buradan hareketle hadisteki emrin nedbe delâlet ettiği söylenebilir.

Cessâs, Tahâvî’nin *Muhtasar*’da değinmediği bir konu olan bismelenin Fatihâ suresinden olup olmadığı meselesine değinir ve onun sureye dahil olmayıp sure başlarında yer alması ve sureye onunla başlanmasının nedb yönü olduğunu

<sup>836</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 146.

<sup>837</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 339.

<sup>838</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 243.

<sup>839</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 279.

<sup>840</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 351.

<sup>841</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 542.

aktarmaktadır.<sup>842</sup> Tahâvî bu konuya *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da değinmekte, bismelenin Fatiha suresinden olmayıp, ayet olmadığı sonucuna vardıktan sonra, onun namazlarda cehrî olarak okunmasını nefyeden, İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed görüşüne katılmaktadır.<sup>843</sup>

Cessâs, teşehhüde peygambere sâlat getirmenin Şafiiler<sup>844</sup> gibi farz olmadığını, Hanefiler'de nedbe delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>845</sup> Hatta Cessâs'a göre bu konuda hem eser hem de nazar cihetinden nedbe delâlet etmekte, namazda farz olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>846</sup> Cessâs, Tahâvî'nin kocanın boşadığı karısına ric'atinin şahit tutma ile gerçekleşeceği, ancak bunun dışında cinsel ilişki ya da öpme gibi fillerle de ricatin gerçekleşeceği hükmünü<sup>847</sup> şerh ederken, şahit yerine bu fiilleri yapmanın tavsiye edilmese de mendûb olduğunu ve şahitlik yerine mazeret kabilinden değerlendirildiğini söylemektedir.<sup>848</sup>

### 1.4.3. Müstehâb

Tahâvî müstehâb kavramına “استحب” şeklinde yer vermektedir.<sup>849</sup> Hz. peygamberin emrettiği üzere farz olan namazlar ile nafîle olanları ayırt etmeyi müstehâb olarak gördüklerini ifade etmektedir.<sup>850</sup> Sabah namazından önce mescidde iki rekât namaz kılmanın mekruh görülmesini bu bağlamda değerlendirmekte, sahabeden gelen iki rekâtı evde kıldıktan sonra mescide giderek sabah namazı kılınması rivayetlerini örnek olarak vermekte,<sup>851</sup> kıyasen ve *nazaran* da, insanların bu namazı evde kılmalarının daha efdâl olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>852</sup>

<sup>842</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 591.

<sup>843</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 205.

<sup>844</sup> İbn Kudâme, *Muğni*, II/ 228.

<sup>845</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/641; Serahsî, *Mebûsât*, I/29; Kâsânî, I/ 213.

<sup>846</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 645.

<sup>847</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 192.

<sup>848</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 22.

<sup>849</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 189.

<sup>850</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 374.

<sup>851</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 375.

<sup>852</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 377.

Tahâvî, kunut dualarını uzatarak okumanın peygamberin hadisiyle müstehâb kılındığını söylemektedir.<sup>853</sup> Tahâvî, namaz vakitlerinden bahsederken ikinci namazının son vaktinin güneşin batması olduğunu söylemektedir.<sup>854</sup> Cessâs, bu görüşü şerh ederken ikinci namazının müstehâb olduğu vakitten bahsetmektedir. Ebû Hureyre'den aktarılan rivayete göre<sup>855</sup>, güneşin sarardığı zamana kadar ikinci namazını tehir etmek mekruh olarak görülmüş, ikinci namazının vaktinin güneşin sararmadığı zaman olarak aktaran rivayetlerin<sup>856</sup>, ikinci namazının müstehâb olarak kılındığı zamanı gösterdiğini belirtmiştir.<sup>857</sup>

Tahâvî, akşam namazının vaktinden bahsederken Ebû Hanife'nin akşam namazının vaktinin sonunun kırmızıdan sonraki beyazlık olduğu görüşünü aktarmakta ve kendisinin de aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>858</sup> Ebû Yusuf'a ve Muhammed'e göre ise beyazdan önceki kızılılık namazın son vaktidir.<sup>859</sup> Cessâs, Ebû Hanife'nin, dolayısıyla Tahâvî'nin görüşünü temellendirirken ilk olarak, İsrâ suresi 78. Ayete dayandırmakta, ayetteki “duluk” ve “gasaki'l-leyl” ifadelerini yorumlayan Cessâs, ayetin diğer görüşlerin yanlışlığına ve Ebû Hanife'nin görüşünün sıhhatine delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>860</sup> Cessâs ayrıca hadislerden de delil getirmekte, akşam namazının ilk ve son vaktini bildiren rivayetlerin<sup>861</sup>, ya da akşam namazının ertelenebileceğini bildiren rivayetlerin<sup>862</sup>, muhâliflerin görüşü olan tek bir vakitle akşam namazının sınırlı olduğu görüşünü çürüttüğünü ifade etmektedir.<sup>863</sup> Cessâs, hadislerdeki akşamın ilk vaktinde kılınmasının müstehâb olduğunu, fakat vaktin sonunu bildiren ifadelerden de tek bir vakte indirgenmediğini söylemektedir.<sup>864</sup> Cessâs, aynı şekilde yatsı namazında da, gecenin yarısı geçtikten sonra, gecenin üçte biri geçtikten sonra

---

<sup>853</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 299.

<sup>854</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 23; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 149.

<sup>855</sup> “Kim güneşin batmasından önce ikinci vaktinden bir rekât kılsa namazı idrak etmiş olur.” Buhâri, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 211; Müslim, I/ 424.

<sup>856</sup> Ahmed b. Hanbel, II/ 210; Tirmizî, I/ 284; Müslim, I/ 426-427; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 150.

<sup>857</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 499.

<sup>858</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 23.

<sup>859</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 155.

<sup>860</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 501-502.

<sup>861</sup> Ebû Dâvud, I/ 279-280.

<sup>862</sup> Buhâri, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 238; Müslim, I/ 392.

<sup>863</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 503-504.

<sup>864</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 505.

kılmanın, müstehâb vakitte kılınmış olacağını söylemektedir.<sup>865</sup> Cessâs, Tahâvî'nin öğle namazının kışın erken kılınıp, yazın geç vakitte kılınmasının tercih edildiği hükmünü aktarırken, Tahâvî'nin peygamberin uygulamasını<sup>866</sup> delil aldığını, bunu, öğle namazının kılınması için müstehâb olan vakitler olarak niteleyerek ifade etmektedir.<sup>867</sup> Ona göre bu vaktin müstehab vakit olduğu konusunda icmâ oluşmuştur.<sup>868</sup> Tahâvî, öğle namazının kış günlerinde erken, yaz günlerinde serinlik zamanı kılınması için tehir edilmesini, İbn Merzûk hadisi ile birlikte diğer hadislerden delil getirilerek müstehâb kılındığını söylemektedir.<sup>869</sup>

#### 1.4.4. Kerâhe

Tahâvî *mekruh* kavramına yer vermekte, mescide *na'leyn/neâl* ile girmenin ve namaz kılmanın mekruh olmadığını, böyle olunca kabirler arasında onunla dolaşmanın da mekruh olmayacağını söylemekte, bu görüşün aynı zamanda İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü olduğunu söylemektedir.<sup>870</sup>

Tahâvî, mekruh kavramına, kerâhiyye<sup>871</sup> şeklinde de yer vermektedir. Akşam namazının vaktinin darlığından ötürü, peygamberin uygulamasından hareketle, bu namazda uzun sûre kıraatini mekruh olduğunu söylemektedir.<sup>872</sup> Cuma günü imam hutbe verirken insanların elbisesiyle oynaması, namaz kılması, konuşması gibi başka fiillerden nehyolunduğunu, bu davranışların mekruh olduğunu hadisten delil göstererek söylemektedir.<sup>873</sup>

Tahâvî'ye göre abdest alırken kulakları meshetme, ağız çalkalama, burna su çekmek fiillerinden birini terkeden bir kimsenin kıldığı namaz da mekruhtur.<sup>874</sup> Bu fiilleri terkedenin yeniden abdest alıp, namazını iade etmesi gerekir. Eğer kişi,

<sup>865</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 510.

<sup>866</sup> İlgili rivayetler için bkz. Buhâri, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 307; Ebû Dâvud, I/ 278; Dârekutnî, I/ 250; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/188.

<sup>867</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 511.

<sup>868</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 513.

<sup>869</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 186.

<sup>870</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 512.

<sup>871</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 189.

<sup>872</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 214.

<sup>873</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 366-368.

<sup>874</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 18.

guslettiğinde bu fiillerden birini terkederse, guslü yeniden alıp bu gusülle kıldığı namazlarını da iade etmesi gerekir. Cessâs, buradan bu fiillerin, mazmaza ve istinşakin abdestin farzlarından olmadığı çıkarımını yapmakta ve bunların abdestin farzları gibi müfesser olarak gelmediği için bu hükme varıldığını söylemektedir. Ona göre eğer bu fiillerin farz olduğunu söylersek nassa ziyade yapmış oluruz.<sup>875</sup>

Tahâvî, peygamberin kedinin artığının temiz olması ile ilgili hadisleri aktardıktan sonra, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'la beraber kedilerin artığı olan suyun temiz olup, mübah hükmünde olduğunu söylerken, bu hadisi delil kabul etmeyip, kedi artığının mekruh olduğu görüşünde olan kimselerden de bahsetmektedir.<sup>876</sup> Fakat Tahâvî, peygamberin hadisine muhâlif bir rivayet olmadığından hareketle, artığının mekruh olduğu hükmüne ulaşılamayacağını söylemektedir.<sup>877</sup>

Tahâvî, peygamberden nakledilen erkeğin kadının artığı olan suyla temizlenip abdest alabileceği ve alamayacağı ile ilgili hadisleri sıraladıktan sonra, erkeğin kadının artığı olan suyla abdest almasını mekruh görenler olduğunu, ancak Hz. Aişe kanalıyla gelen, Hz. peygamberin ve kendisinin bir kaptı yıkandığını bildiren rivayeti delil alıp bunu caiz görenler olduğunu da ifade etmektedir.<sup>878</sup> Kendisinin de ikinci görüşü olduğunu ifade eden Tahâvî, beraber yıkanmanın câiz olduğu görüşünde olduğunu söylemektedir.<sup>879</sup> Hadisteki peygamberin önce yıkanmasından hareketle de, erkeğin artığının kadın için caiz olduğu hükmüne ulaşmaktadır.<sup>880</sup>

Tahâvî'ye göre, cünüb ve hayız hallerinde Kuran kıraati<sup>881</sup> ile ikindiden sonra namaz kılmak<sup>882</sup>, sabah namazından önce iki rekat namaz kılmak<sup>883</sup>, namaz kılan kişiye selam vermek<sup>884</sup>, iddet bekleyen kadının evden çıkması<sup>885</sup>, ipek elbise giymek<sup>886</sup> mekruh

<sup>875</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 338.

<sup>876</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 19.

<sup>877</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 19.

<sup>878</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 24.

<sup>879</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 25.

<sup>880</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 26.

<sup>881</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 88.

<sup>882</sup> Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 414; Müslim, I/ 572; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 302; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 540.

<sup>883</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 374.

<sup>884</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 457.

<sup>885</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 141.

<sup>886</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, IV/ 48-49.

fiillerdendir. Tahâvî, yolcunun ezansız ve kametsiz olarak namaz kılmasını mekruh görmüştür.<sup>887</sup> Cessâs da, kadının ezan okumasını bu mekruh hükmüne ilave etmiştir.<sup>888</sup>

Tahâvî, erkeğe altın ve ipeğin yasak olması ile ilgili rivayetlerin kerâheye delâlet ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bunların mekruh olması, ibâhadan sonra peygamberin yasaklanması ile olmuştur. Hatta peygamberin bu konuda ibâhaya delâlet eden rivayetlerinin, yasakladığına dair rivayetler tarafından neshedildiğini söylemektedir.<sup>889</sup>

Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da kerâhelerden bahsettiği başlık altında, bağdaş kurarak oturmanın mekruh olduğuna dair peygamberden gelen rivayetler bulunduğu, fakat daha sonra peygamberin bunu mübah kıldığını bildiren rivayetler geldikten sonra bu kerâhe hükmünün ortadan kalktığı bildirir.<sup>890</sup>

#### 1.4.5. İbâha

Tahâvî, ibâha kavramına yer yer değinmekte, *ibâhayı* nehyin zıddı,<sup>891</sup> mekruhun zıddı,<sup>892</sup> veya haramın/hazerin zıddı<sup>893</sup> olarak kullanmaktadır. Mesela, gece yarısı cenaze defnetmenin yasaklığı ile ilgili hadisleri sıraladıktan sonra bunun mübah olduğunu ifade eden bir hadisi aktarmakta ve bu hadisin cenazeyi gece yarısı defnetmenin ibâhasına delil olduğunu söylemektedir.<sup>894</sup>

Tahâvî, başka bir yerde, vitrin nasıl kılınacağı ile ilgili hadisleri değerlendirirken, vitrin tek kılınacağı şeklinde anlayanların, vitri tek kılma ibâhasını, muhayyerlik ile ilişkilendirerek, mübahlığı, *serbestlik* ile eş anlamlı kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>895</sup> Benzer bir kullanımı abdest alırken azâların kaç kere yıkanacağı meselesinde de görmekteyiz.<sup>896</sup>

<sup>887</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 25.

<sup>888</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 563-564.

<sup>889</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 248.

<sup>890</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 279.

<sup>891</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 152.

<sup>892</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 186, 189.

<sup>893</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 99; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 57.

<sup>894</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 513.

<sup>895</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 292.

<sup>896</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 75.



Tahâvî, ibâha kavramını, korku namazı kılanların kiblede yüz çevirebileceklerini, özür sebebiyle bunun mübah kılındığını belirtirken, ibâha kavramını, “izin verme” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>897</sup> Yine namazların yolculukta iken kısaltılabileceği ruhtasını ifade ederken ayetin delil alınarak, ibâha kavramını kullanması<sup>898</sup>, “izin verme, ruhsat” anlamında kullanıldığını teyid etmektedir.

Tahâvî, kuyuya düşen bir şeyin onun içindeki suyun rengini, kokusunu, tadını değiştirmedikçe, o suyun kullanılabilmesini ifade eden hadisleri aktarırken *ibâha* kavramını tercih etmiştir.<sup>899</sup> Aynı şekilde hükmün mübahlığını ifade etmek için genellikle *ibâha* kelimesini kullanmaktadır.<sup>900</sup> Onun *ibâhayı* genel olarak helal kılma manasında ele aldığı görülmektedir. Örneğin, hayızlı kadınla örtü üzerinden intifanın helalliğini *ibahâ* kavramı ile ifade etmiştir.<sup>901</sup>

Tahâvî, abdest olmadan, hades durumunda Allah’ı zikretmek, Kuran okumak gibi fiillerin helalliğini ifade etmek için de *ibâha* kavramını tercih etmiştir.<sup>902</sup> Tahâvî, tek parça elbiseyle namaz kılınabileceğini ifade ederken İbn Ömer rivayetine dayanarak bunun mübah olduğunu belirtmektedir.<sup>903</sup>

Tahâvî hayız konusundaki rivayetleri değerlendirirken, farklı yorumların doğru olduğunu ifade etmek için *ibâha* kavramını kullanmaktadır. Bu kullanımı, *ibâhanın* caiz olan/ doğru/ uygun olan anlamında kullandığını göstermektedir.<sup>904</sup> Peygamberimizin hadisi gereği, kedi artığı olan su ile abdest almak mübâh kılınmıştır.<sup>905</sup> Yine suda yaşayan hayvanların ölüsünün helal olduğu ile ilgili hadis, bu hayvanları yemenin mübah olduğu hükmünü doğurmaktadır.<sup>906</sup>

Cessâs, Tahâvî’nin içine pislik düşen suyun hükmünden bahsederken verdiği haramlık hükmünü Kuran ayetlerine dayandırmaktadır. Cessâs, suyun necasetten uzak olması durumunda onu kullanmanın mübah haline geleceğini belirtmektedir. Çünkü ona

---

<sup>897</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 314.

<sup>898</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 425.

<sup>899</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 12.

<sup>900</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 53.

<sup>901</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, III/ 40.

<sup>902</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 87.

<sup>903</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 379.

<sup>904</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, III/ 38.

<sup>905</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 228.

<sup>906</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 274.

göre necâsetin varlığı ibâha hükmünü ortadan kaldırmaktadır. Fakat mübâh olan bu suyu kullanmak vacip olmayıp, haramdan kaçınmak vaciptir.<sup>907</sup> Farklı kaplarda olan ve hangisinin temiz hangisinin pis olduğu bilinmeyen sular konusunda da Cessâs, bu suları birleştirerek hangi yönü pis ya da temiz oluşu ağır basıyorsa ona göre hüküm verileceği, böyle bir taharri<sup>908</sup> sonucunda bu su pis olacağı için haramlık yönünün ibâha yönüne ağır basacağını söylemektedir. Cessâs bu durumu, iki adamın cariyesi olup, bu adamlardan her biriyle cinsel ilişkiye girmesinin haram olduğu duruma benzetmektedir. Burada da haramlık yönü, ibâha yönüne ağır basmaktadır.<sup>909</sup>

Cessâs, bir konuda hüküm verdiklerinde aslolan ibâha hükmü olduğunu, nehy haberi ya da yasaklama emrinin sonradan gelerek haramlık hükmünü doğurduğunu aktarmaktadır.<sup>910</sup> Köpeğin yaladığı kabı üç kez yıkamanın vacip, devamının nedb olduğuna hadisle ulaşılır. Hadiste üç, ve yedi sayısı arasında muhayyer bırakılması, üç sayısından fazlasının nedb olduğunu göstermektedir.<sup>911</sup> Bu sayıların bazısının neden nedb, bazısının da vacip olduğunu, bir delâlet ile bu hükme varıldığını söyleyerek cevap vermektedir.<sup>912</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin ehl-i kitabın yiyeceklerinin müslümanlara helal olduğunu belirten ayet<sup>913</sup>in umumundan bütün ehl-i kitabın ve müşriklerin artıklarının mübah olduğu sonucunu çıkarttığını söylemektedir.<sup>914</sup> Cessâs, “*Su bulamadığınızda teyemmüm edin*” ayetinden su bulunmadığında teyemmüm etmenin mübâh olduğu sonucuna ulaşıldığını söylemektedir.<sup>915</sup> Aynı ayetten Cessâs, hasta için de teyemmüm yapmanın mübâh olduğu sonucuna ulaşıldığını söylemektedir.<sup>916</sup> Cessâs'a göre, hasta için teyemmümün mübah olduğu hükmü, ayetin umûmünden tahsîs edilerek çıkarılmıştır.<sup>917</sup>

<sup>907</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 240.

<sup>908</sup> Taharrî, pek çok konuda İslam hukukunda uygulanagelen bir hüküm olup, farklı örnekler için bkz., Kiblenin tayini, elbisede namaza engel bir necâsetin olup olmadığını araştırmak, vs. Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 290, 291, 292.

<sup>909</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 248.

<sup>910</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 278.

<sup>911</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 282.

<sup>912</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 280.

<sup>913</sup> Mâide, 5/ 5.

<sup>914</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 411.

<sup>915</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 424.

<sup>916</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 427.

<sup>917</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/ 106; Serahsî, *Mebisût*, I/ 112; Kâsânî, I/ 55; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 443.

Tahâvî'nin yatsı namazını gecenin üçte birlik kısmı geçmeden önce kılınmasında acele etmeyi tercih etmesi, bu mümkün olmazsa gecenin yarısında kılınmasını söyleyerek, kişinin özürsüz olarak bu vakte kadar ertelemesiyle kötü bir iş yapmış olacağını söylemektedir.<sup>918</sup> Cessâs da yatsı namazını gecenin üçte birlik diliminin sonuna kadar ertelemenin müstehab olduğunu ifade etmekte, peygamberin ilgili hadisini delil getirmektedir.<sup>919</sup> Aynı zamanda Cessâs, peygamberin bu hadisini efdaliyet bağlamında değerlendirmekte, yatsı namazını gecenin yarısına ertelemenin mekruh görülmediğini ifade etmektedir.<sup>920</sup> Ona göre hadis, gece yarısına kadar tehirin cevazına delâlet ettiği gibi, fecrin doğuşuna kadar yatsı namazının kılınabileceğine, bunun mübâh olduğuna delâlet etmektedir.<sup>921</sup>

Erkeğe altın ve ipeğin haram olması hükmünün, peygamberin hadisiyle nehiyden önce mübah olduğu,<sup>922</sup> abdestte bir defa yıkamanın yeterli olduğunu, bundan fazla yıkamanın mübah olması;<sup>923</sup> Safa ve Merve arasında sa'y yapmanın mübahlığı;<sup>924</sup> kadının kocasına kendi malından infak etmesinin mübahlığı<sup>925</sup> örneklerinde Tahâvî'nin ibâha kelimesini, izin verme/ câiz olma / helal kılma manasında kullandığını görmekteyiz. Su bulunduğunda teyemmüme cevâz verilmediğini ifade etmek için “ و لم ء الماء ” ifadesini kullanması da bu manayı doğrulamaktadır.<sup>926</sup> Tahâvî, ibâha kelimesini “*ruhsat/izin verme*” anlamında kullanmaktadır. “*Hasta veya yolcu olanların başka aylarda oruç tutsun*”<sup>927</sup> ayetinde geçen hasta ve yolcuya tanınan oruç tutmama ruhsatını ifade etmek için “أباح بالمرضي” ifadesini kullanmaktadır.

Cessâs, ibâha kavramını Tahâvî gibi ele almıştır. İbâhayı ele alırken, mübahın zıddı olan hazer/yasak kılma kelimesini sıkça kullanmaktadır. Ona göre bir meselede ibâha ve hazer ifade eden rivayetler mevcut olursa, hazer durumunu bildiren haberleri

<sup>918</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 24.

<sup>919</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/147; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 520.

<sup>920</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 521.

<sup>921</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 522.

<sup>922</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 246-248.

<sup>923</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 75.

<sup>924</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 98.

<sup>925</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, II/ 24.

<sup>926</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 89, 99.

<sup>927</sup> Bakara, 2/ 185.

dikkate almak evlâdır.<sup>928</sup> Biri hazer diğeri ibâha ifade eden iki haber geldiğinde hazer hükmünün ibâhaya tercih edilmesi gerektiğini Cessâs hem şerhte hem de diğer kitaplarında tekrar etmektedir.<sup>929</sup> Cessâs, Tahâvî'nin sadece Fatiha suresinin okunmasıyla kişinin namazının geçerli olacağı hükmünü<sup>930</sup> aktarıırken, bu konuda gelen haberlerin<sup>931</sup>, sadece Fatiha suresini okumakla namazı mübah kıldığını söylemektedir.<sup>932</sup> Cessâs'ın ibâha lafzını, helal olma/câiz olma anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Karısını tek talakla boşayıp, iddeti bitince onunla nikahının mübâh olması hükmünde de bu anlam mevcuttur.<sup>933</sup>

## 1.5. Hükümle İlgili Diğer Kavramlar

### 1.5.1. Bedel

Tahâvî, daha sonra oluşan usûl-i fıkıh kavramları arasında çok rastlamadığımız “*bedel*” kavramından söz etmektedir. Mesela, su bulunmadığında teyemmüm yapılması hükmünde, bu durumda yapılan teyemmümün abdestin yerine geçerek bedel olduğunu ifade etmektedir.<sup>934</sup> Cessâs'a göre bedel ve mübeddelin birarada bulunması düşünülemez. Bu yüzden, teyemmüm abdestin bedeli olduğu için su bulunmadığında abdest yerine teyemmüm alınacağını söylemiştir.<sup>935</sup> Ona göre teyemmüm, farz olan yıkamanın bedeli olduğu için su bulunduğunda teyemmüm hükmü sâkit olur ve abdest alınması gerekir.<sup>936</sup> Böylece Cessâs'a göre bedelin hükmü, mübeddel olmadığı zaman geçerli olmuş olur. Zira, usulde bedelin hükmünün asılla beraber bulunduğu bir durum düşünülemez.<sup>937</sup> Ona göre, kişinin mesh süresi dolduğunda namazda bile olsa, ayaklarını yıkama farzı ortaya çıkar. Çünkü mest süresinin geçmesi, bedelin hükmünü iptal eder ve

<sup>928</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 465.

<sup>929</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 532; *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 294; Zeynüddin Muhammed Mısıfî İbn Nüceym (v. 970), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1983, s. 109.

<sup>930</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 28.

<sup>931</sup> Ebû Davud, I/ 512; Tirmizî, II/ 3.

<sup>932</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 688.

<sup>933</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 21, 37.

<sup>934</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 99.

<sup>935</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 310, 436.

<sup>936</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 423.

<sup>937</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 436.

aslî hüküm olan ayakların yıkanması farzına dönülür.<sup>938</sup> *Bedel ve mübeddel anh* bir arada olamaz ki bunun usulde birçok örneği mevcuttur.<sup>939</sup>

### 1.5.2. İhtiyat

Hanefiler ihtiyât prensibini hüküm vermede dikkate almışlardır. Tahâvî de fikhî hükümlerde ihtiyâta riâyet etmektedir. Mesela, içine necâset düşen suyun tadı, rengi ve kokusu değiştiyse bu suyun necis olduğunu ve onu kullanmanın haram olduğunu dile getirirken ihtiyata dikkat eder. Fakat Cessâs, mezhep içinde verilen bazı görüşlerin bu durumun istisnâsı olduğunu kaydetmektedir. Peygamberimizin, köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanmasını<sup>940</sup> emreden hadisi böyledir. Çünkü burada suyun rengi, kokusunu ve tadını değiştiren bir durum olmadığı halde kapların yıkanması ihtiyaten emredilmiştir. Buna göre Hanefiler, uykudan uyanınca ellerin yıkanması<sup>941</sup> gibi hükümleri de bu ihtiyat prensibine göre vermişlerdir.<sup>942</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin eti yenen hayvanların artığının helal olduğu, fakat gezen tavuğun artığının mekruh olduğu hükmünü aktarırken, bu hükmün ihtiyata göre böyle verildiğini aktarmaktadır.<sup>943</sup> Çünkü ona göre biz ihtiyatla emrolunduk.<sup>944</sup> Cessâs, hayvan artıklarının temizliği hakkında hüküm verirken, haram ve mübah olma noktasında gelen rivayetler aynı konumdalarsa, haramlığa dikkat etmek evlâ olduğunu söylemektedir.<sup>945</sup> Su bulunmadığında teyemmüm yapıp, suya ulaşıldığında abdest almanın gerekmesi, ihtiyatı tercih edilerek varılan bir durumdur.<sup>946</sup>

Tahâvî, her namaz için abdest alınması gerektiğini düşünenlerin delil aldıkları hadisleri sıraladıktan sonra, Cabir b. Abdullah'ın rivayet ettiği bir hadiste, peygamberin öğle ve ikinci namazı aynı abdestle kıldığı rivayetini delil alarak, İbn Bürde rivayetinde

<sup>938</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/ 94; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 436.

<sup>939</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 455.

<sup>940</sup> Buhâri, *Câmiu's-Sahih*, I/ 75; Müslim, I/ 234.

<sup>941</sup> Buhari, *Câmiu's-Sahih*, I/ 72; Müslim, I/ 234.

<sup>942</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 241.

<sup>943</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 275.

<sup>944</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 289.

<sup>945</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 286.

<sup>946</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 289.

geçen her namaz için abdest almanın vücûb ifade etmediğini, fazilet umularak böyle yapıldığını aktarmaktadır.<sup>947</sup>

Cessâs, lafızlar bibiriyle çelişse ya da aksini gösterse bile mümkün olduğunca birbirini ihmal etmeden, tüm lafızlarla amel etme eğiliminde olduklarını söylemektedir.<sup>948</sup> Ona göre hazer ve ibâha bildiren haberler birada geldiğinde hazere hamletmenin evlâ olması,<sup>949</sup> Hanefiler tarafından ihtiyatın önemsendiğini gösterir.

Cessâs, Tahâvî'nin namazın nasıl kılındığını anlatırken elleri kulak hizasına kadar kaldırma fiilinin Hanefilerce tâate uygun olduğu için böyle yaptıklarını söyler. Ona göre bu konuda gelen rivayetler farklı olsa da en fazla şeyi içeren habere uymak daha evlâdır.<sup>950</sup> Bu da Hanefilerin özellikle ibadetler konusunda ihtiyât prensibine göre hareket ettiklerini göstermektedir.

### 1.5.3. Ruhsat

Tahâvî'nin ruhsat kelimesini farklı anlamlarda kullandığı görülmektedir. “*Bir fûlin terkini câiz görmemek*”<sup>951</sup> ile “*izin*”<sup>952</sup> anlamı bunlardan bazılarıdır. Tahâvî, abdestli değilken selam vermek, su bulunmadığında namazı kaçırmamak için, teyemmümle cenaze ve bayram namazlarını kılmak gibi durumlarda *ruhsat* verdiklerini ifade etmektedir.<sup>953</sup>

Tahâvî, peygamberin nehyettiği bir ibadeti daha sonra nafîle olarak yapılmasına ruhsat verdiğini ifade etmek için, *ruhsat* kelimesini kullanmaktadır.<sup>954</sup> Tahâvî, işitme engeli olduğu için ezanı ve kâmeti duyamayan birine namazın vaktinin girdiğini anlamak konusunda ruhsat tanınmasında,<sup>955</sup> “*hastalık sebebiyle izin verme*” anlamı

<sup>947</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 42.

<sup>948</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 468-469.

<sup>949</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 541.

<sup>950</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 576.

<sup>951</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 70.

<sup>952</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 107.

<sup>953</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 86.

<sup>954</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 316.

<sup>955</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 148.

taşımaktadır. Tahâvî, tefsirinde de Ramazan ayında oruç tutamayan kimsenin fidye verebileceğini ifade ederken ruhsat kelimesini kullanmaktadır.<sup>956</sup>

Tahâvî, cünüb bir kimsenin su bulamadığında namaz kılabilmek için teyemmüm etmesine cevâz verildiğini ifade ederken “رخصنا” terimini kullanmaktadır.<sup>957</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin verdiği, mukim kimse için bir gün ve bir gece, yolcular için üç gün ve üç gece olan mesh süresinin açıklamasında, bu mesh süresinin belirlenmesinde ruhsat yönüne göre değerlendirme yapıldığını belirtmektedir.<sup>958</sup> Hanefilerce, Hasan-ı Basrî'den gelen bir rivayete göre mesh müddetinin başlangıcı olarak giyme zamanının esas alındığını aktaran Cessâs<sup>959</sup>, burada ruhsatın temizliğin olduğu zaman esas alınarak belirlendiğini aktarmaktadır.<sup>960</sup> Cessâs'a göre asl olan abdestte ayakları yıkamaktır, ruhsat ise meshetmek olup, süresi Hz. peygamberin hadiste anlattığına göre başlangıcı belirlenmiştir. Ne zaman ruhsat ortadan kalkarsa, asl olan yıkama fiiline dönülür.<sup>961</sup>

Cessâs, Hanefiler'in müstehazanın her namaz vakti için abdest almasını ruhsat olarak gördüklerini bildirmektedir. Ona göre bu ruhsat, hadesi ortadan kaldırmamakta, her namaz vakti için verilen bir ruhsat olmaktadır. Mestin çıkması, ya da mesh süresinin dolması gibi diğer durumlardaki gibi, istihâze ortadan kalktığında ruhsat da ortadan kalkar.<sup>962</sup> Cessâs'ın burada mezhep imamalarının istihâze ruhsatı için namaz fiiline değil, vakte itibar ettiklerine dikkat çekmektedir. Mestler üzerine mesh gibi diğer konulardan da örnek vererek usulde ruhsatın fiile değil vakte bağlı verildiğine dikkat çekmektedir.<sup>963</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin bulutlu günlerde kişinin sabah ve öğle namazını ertelemesi, ikinci namazını kılmakta acele etmesi, akşam namazını ertelemesi ve yatsı namazını

<sup>956</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 419.

<sup>957</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 99.

<sup>958</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 452.

<sup>959</sup> Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya Nevevî (v. 676), *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût t.y., I-IX, I/ 487.

<sup>960</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 453.

<sup>961</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 454.

<sup>962</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 476.

<sup>963</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 478.

kılmakta acele etmesi hükmünü<sup>964</sup> açıklarken, burada vaktin net bilinmemesi konusunda hastalık ve yolculuk durumundaki gibi bir özür bulunduğunu ve Hanefiler'e göre öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazlarının cem' edilebileceği hükmünün verildiğini söylemektedir.<sup>965</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin şiddetli korku bulunması durumunda gittiği yöne yönelerek namaz kılabilceği hükmüne bir özür durumu sebebiyle ulaştığını söylemektedir. Normalde ayetteki<sup>966</sup> hükme göre kişinin kibleye yönelerek namaz kılması gerekirken, şiddetli korku durumu gibi bir özür sebebiyle mükellef kişiye bu özre binâen gittiği yöne doğru namaz kılmasına ruhsat verilmiştir.<sup>967</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin yolculuk ve mukimken kılınan namazlarda kıraatin aynı olduğunu belirttiği hükme,<sup>968</sup> bir ilave yaparak yolculuk halinin hükümleri hafifletmeye vesile olduğunu, peygamberin uygulamalarının da yolculukta kıraati uzun tutmak üzerine bir nakil gelmediğini söyleyerek bu durumdaki kişinin istediğini okumakta serbest olduğunu, isterse kıraati kısa tutabileceğini belirtmektedir.<sup>969</sup>

Tahâvî, zorluğun nefyinin, ya tahyîr ya icâb manalarından birine delâlet edeceğini, fakat bu manalardan birine de ancak kitap, sünnet veya icmâdan bir delil ile delâlet edeceğini söylemektedir. Bu bağlamda ayetteki, Allah'ın sizden zorluğu kaldırmak ister ayeti ile Nisa 101. ayetinin ifadelerine ve peygamberin seferde namazları kısalttığı mütevatir haberlerinden hareketle, ruhsat hükmüne ulaşılmasını örnek vermekte, benzer bir durumun, Bakara suresi 158. ayetinde geçen hac ve umreye niyet eden birinin her ikisini sa'y etmesinde bir sakınca bulunmadığı hükmüne de aynı yolla ulaşıldığını söylemektedir.<sup>970</sup> Tahâvî, hastanın namazda iken rükûa gitmeden, oturarak namazını kılabilceğini, kendisinden kıyâm farziyetinin düşeceği konusundaki ruhsat hükümlerini de hadislere dayandırarak söylemektedir.<sup>971</sup>

---

<sup>964</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 24.

<sup>965</sup> Şeybânî, *el-Asl*; I/ 147; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 547; Serahsî, *Mabsût*, I/ 149.

<sup>966</sup> Bakara, 2/ 144.

<sup>967</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 565.

<sup>968</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 28.

<sup>969</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 683.

<sup>970</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 416.

<sup>971</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 407.



Tahâvî, Ramazan ayı içerisinde hastalık veya yolculuk sebebiyle farz olan orucu tutamayanlara Bakara suresi 184. ayete dayanarak ruhsat tanındığını, Ramazan'da hasta ve yolcu olan kimselerden bu orucu gücü yetebilenler için başka zamanda tutmak, gücü yetemeyenler için ise fidye vermek veya fakir (miskin) doyurmak gibi seçenekler ile bu farziyetin kendilerinden düşeceğini bildirmektedir.<sup>972</sup> Ayette geçen “*fe iddetu min eyyâmi uhar*” ifadesi, Tahâvî'ye göre, bu ayda tutulması gereken orucu terketme konusunda bir ruhsat olmuş olmakta, Ramazan ayı dışında bu orucun kazası yapılmaktadır.<sup>973</sup>

### Genel Değerlendirme

Buraya kadar Tahâvî'nin lafızlar konusunda değindiği konu ve kavramları ele aldık. Görülmektedir ki, Tahâvî, sadece kendi döneminde bahis konusu edilen konulara değinmektedir. Hâs-âmm kavramlarına ve tahsis konusuna değinmektedir. Fakat bu konulara sistemli şekilde temas etmez. Emir-nehiy konularında da sadece kendi belirlediği emir türlerine yer verir, sonraki dönemde oluşacak olan ayrıntılı anlatım ve detaylı sınıflandırma bulunmamaktadır. Zahir ve batın kavramlarına, âmm ve hâs ile bağlantılı olarak yer verir, ancak lafızların açıklık kapalılık derecesi için aradaki başka derecelendirmelere yer vermez. Sadece temel lafız kalıplarına değinir. Hakikat, mecaz gibi kavramlara da oldukça az temas eder.

Tahâvî, nâsîh ve mensûh kavramına büyük önem vermektedir. Hadislerin anlaşılmasında temel ölçü aldığı nesih konusuna eserlerinde sıkça yer verir. Neshi, Hanefî usûlünde olduğu üzere beyânın bir türü olarak ele alır. Çeşitlerine direkt olarak yer vermese de verdiği fûru örneklerden çıkarımda bulduklarımıza değindik. Nesh konusunda Tahâvî'nin zikredilmesi gereken en önemli farkı, sünnetin Kur'an'ı neshetmesi konusunda herhangi bir kayıt koymamasıdır. Diğer Hanefî usûlcüler gibi mütevâtir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği kaydı koymaz. Bu konuda âhâd haber ile mütevâtir haber arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre sahih gördüğü her tür haber Kur'an'ı neshedebilir.

<sup>972</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 419-421; 436.

<sup>973</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 436.

Şer'î hükümler konusunda teklifi ve vad'î hüküm ayırımı bulunmamaktadır. Farz ve vâcip kavramlarına değinir ancak aralarında bir fark gözetmediği anlaşılmaktadır. Mekruh ve nedb kavramına bildiğimiz şekliyle temas eder. İbâha kavramına daha geniş bir anlam çerçevesi içinde değinir. Ruhsat kavramına yer vermekle beraber, azimet kavramına değinmez.

Tahâvî'nin lafızlar anlayışında kavramlaşma öncesinin özellikleri görülmektedir. Usûl-i fikhın teşekkül dönemi olması, tüm kavram ve terimlerin bulunmaması ya da bildiğimiz anlamda kullanılmamasının sebebidir. Bu dönemde yer verilen kavramlarda tam bir terimleşme söz konusu değildir. Kavramlar yarı teknik anlamda kullanılmış, bugün bildiğimiz şekliyle ıstılâhî anlamlarına henüz ulaşmamışlardır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TAHÂVÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA DELİLLER

Usûlcülerin hükümlerin kaynağı olan delillere yaklaşımı, özellikle kat'î deliller konusunda, büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Biz Tahâvî'nin bu delillerin hangilerine eserlerinde yer verdiğini ve deliller hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Tahâvî, hüküm istinbât ve istihrâcında Hanefî mezhebinin çizgisini takip etmektedir. Saymerî, Ebû Hanife'nin izlediği yöntem olarak onun ağzından şu ifadeleri nakletmektedir: *“Allah'ın kitabında bulduğumu alırım. Eğer onda bulamazsam, peygamberin sünnetinde ve güvenilir râvilerden rivâyet edilen sahih hadisleri alırım. Ondan sonra sahâbe görüşlerinden istediğimi alır istediğimi bırakırım. İbrahim, Hasan b. Sirin, Şa'bi, Saîd b. Müseyyib gibi ictihad eden kimselere gelince, ben de onlar gibi ictihadda bulunurum.”*<sup>974</sup> Tahâvî de Ebû Hanife'nin yöntemini takip etmiştir.

Tahâvî, bir konu hakkında hüküm verebilmek için, Kuran'dan, Sünnet'ten veya icmâdan bir delil getirmek gerektiğini bildirmektedir.<sup>975</sup> Cessâs, Tahâvî'nin ele aldığı konuları şerhedip, delillerle temellendirirken Kur'an, sahih sünnet (âsâr)ten delil getirmektedir.<sup>976</sup> Kendi söyledikleri ile Cessâs'ın ifadelerinden, Tahâvî'nin Kuran, sünnet, icma vd. şeklinde devam eden Hanefî usûlündeki delil hiyerarşisine riayet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Cessâs, konuları işlerken Kur'andan, sünnetten, icmâdan delil getirmekte, kimi zaman *“min ciheti'n-nazar”* diyerek aklî istidlâllere girmekte ve delil sıralamasına uygun davranmaktadır. Onun bazı yerlerde muhaliflerine, bu delillere aykırı hüküm verdikleri eleştirisi bulunmaktadır. Mesela, İmam Şafî'nin tek sözle talakı üç talakın gerçekleştiği ve bunun sünnetten delili olduğunu görüşüne, Kuran'a, Sünnete ve icmâa aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkar.<sup>977</sup>

Tahâvî, hüküm istinbâtında kullandığı ana delilleri muhaliflerin de kulllanmalarını beklemektedir. Ona göre kendi görüşüne karşı çıkan muârizları da

<sup>974</sup> Saymerî, s. 24.

<sup>975</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 99.

<sup>976</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 256.

<sup>977</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 35.

Kuran, sünnet ve icmâdan delil getirmelidir.<sup>978</sup> Şer'î delilleri kullanma sıralamasına baktığımızda, Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, nazar (re'y/ aklî çıkarım/ istihrâc/ istinbât/ icthâd) olduğu görülmektedir. Biz de bu sıralamaya göre Tahâvî'nin delillere ne şekilde değindiğini ortaya koyduk.

## 2.1. ASLÎ DELİLLER

Biz bu bölümde Tahâvî'nin fikhî çözümlerinde müracaat ettiği kaynakları, usûl-i fıkhîtaki ifadesiyle aslî ve fer'î deliller olarak inceleyeceğiz. Tahâvî böyle bir ayırım yapmamaktadır. Ancak biz okuyucuya kolaylık sağlamak ve konuyu daha iyi ortaya koymak açısından günümüzdeki tasnife benzer bir sıralama yapmayı uygun bulduk. Buna göre, aslî deliller içerisinde *Kur'an*, *Sünnet*, *icmâ* ve *kıyası*; fer'î deliller içerisinde de *sahabe kavli*, *istihsân*, *istishâb*, *örf*, *şer'u men kablena*, diğer akıl yürütme yöntemleri ile *icthâd*ı ele almayı uygun bulduk.

### 2.1.1. Kur'an ( القرآن )

Kur'an, ihtivâ ettiği hükümler ile amel edilmek üzere gönderilmiş olan temel ve aslî kaynaktır. Kur'an'ın aslî kaynak olduğu usûlcüler arasında tartışma olmayan bir konudur.<sup>979</sup> Tahâvî, *Kitâb* ve *Kur'an* ifadesi ile en temel kaynak olan Kur'an'a sıkça yer vermektedir.<sup>980</sup> Kur'an'ın lafız ve mana itibarıyla Allah'ın keliması olduğunu ifade etmektedir.<sup>981</sup>

Kur'an, Tahâvî'nin şer'î meseleler hakkında ilk olarak başvurduğu delildir.<sup>982</sup> (*La vahye ille'l-Kur'an*) rivayetini açıklarken, Kur'an'ın vahyin en üstün derecesi olduğunu dile getirir. Ona göre Kur'an dışında, vahiy olan sünnet de vahyin bir

<sup>978</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 455.

<sup>979</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 291; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 27; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 63.

<sup>980</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63, 65, 70, 90, 98.

<sup>981</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63.

<sup>982</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 416, 455; III/10; III/176; IV/ 99; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 295; VIV/ 206, 210; X/ 17, 108; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 335.

parçasıdır. Fakat Kur'an sünnete göre derece bakımından daha üstündür.<sup>983</sup> Kur'an'dan hüküm çıkarırken ayetlerin siyâk/sibakına dikkat etmektedir. Ayetlerin tefsirinde nüzûl sebebini de göz önünde bulunduran Tahâvî, hüküm çıkarmada bunu dikkate almaktadır.<sup>984</sup> Eserlerinin tamamında bu yöntemi izleyen Tahâvî'nin kendinden önceki ve sonraki usûlcülerle aynı yolu takip ettiğini söyleyebiliriz.

Tahâvî'nin Kur'an'ı her bakımdan öncelediği konusuna bir örnek olarak şu verilebilir: Şahitlikten bahsettiği bir konuda ilgili hadisi zikrettikten sonra, bundan daha üstün bir delil olarak Kur'an'dan bir ayet zikreder. Burada kullandığı ifade, onun Kur'an'ı her zaman sünnetten üstün bir delil gördüğüne işaret etmektedir.<sup>985</sup> ( ما هو أعلي (من هذا

Tahâvî, pek çok meselede Kur'an ayetlerinden delil getirmektedir. Mesela, müslüman bir kimsenin, nikahta kafir biri için velî olamayacağını Kur'andaki şu ayetten delille dile getirmektedir.<sup>986</sup> “Mümin erkekler ve mümin kadınlar ise birbirlerinin dostu ve yardımcısıdır.”<sup>987</sup> Cessâs, da Müslüman ve kafirin birbirlerine mirasçı olamamalarından hareketle, nikahta velî olmanın mirasçılık hükmünden aşağı olamayacağı sonucunu çıkarmakta ve nihakta velî olamayacaklarını söylemektedir.<sup>988</sup> Cessâs, Ebû Hanîfe'nin, nikah akdinin velinin izni olmadan caiz olması hususunda üç açıdan delil getirdiğini aktarır: *Kitap, sünnet, nazar*.<sup>989</sup>

Tahâvî, hüküm verirken ayetlerin umûmuna ve zâhirine göre hareket etmiştir. Az ya da çok olsun suya düşen pisliğin suyu kirletip kirletmeyeceği konusunda, eğer onun rengi, kokusu ve tadını değiştirecek ölçüde olursa necîs olacağı hükmünü vermektedir. Cessâs, Tahâvî'nin bu görüşünde “Size hâbâis haram kılındı”<sup>990</sup> ve “Size meyte ve dem

<sup>983</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/ 466-471. لا وحي سوى القرآن. يريد به أن القرآن لما كان في أعلى مراتب الوحي التي منها القرآن.

<sup>984</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 111, 167; III/ 38, 40, 325; IV/ 172, 333; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 119, 134,160, 245; II/ 94, 245, 410, 411.

<sup>985</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 293-294.

<sup>986</sup> Tahâvî; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/ 249.

<sup>987</sup> Tevbe, 9/ 71.

<sup>988</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/ 249.

<sup>989</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/ 256.

<sup>990</sup> A'râf, 7/ 157.

*haram kıldı*”<sup>991</sup> ayetlerini delil almıştır. Ona göre, söz konusu ayetlerin umûmu, içine necâset düşen suları kullanmanın haramlığına delâlet etmektedir.<sup>992</sup>

Tahâvî'nin, Kur'an'ı delil olarak kullandığı açıktır. Ancak bazı yerlerde “te'vilinde ittifak edilen Kur'an ayetini”<sup>993</sup> delil getirdiğini söylemesi, ihtilaflı olanları delil olarak kullanmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Onun, ifade ettiği hükümler farklı olsa da hüküm kaynağı olmak ve bağlayıcılık açısından Kur'an ve sünnet arasından fark görmemesi, usûl anlayışı ile tutarlı bir durumdur. Ona göre her ikisinin kaynağı birdir, aralarında ifade edilmiş bakımından fark bulunmaktadır. Buna göre ayetler, Allah'ın te'lifiyle bildirilmiş iken, sünnet Hz. peygamber tarafından te'lif edilmiştir.

### 2.1.1.1. Kur'an'ın İnzâl Süreci

Kur'an ayetlerinin inzâl ve bir araya getirilme süreci hakkında fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur. Tahâvî, Kur'an ayetlerinin tevkîfî şekilde bildirildiğini aktarır.<sup>994</sup> Buna göre, yazıya geçirilme aşamasında, Kur'an ayetlerinin sıralaması, Hz. peygamber tarafından bizzat belirtilmiştir.<sup>995</sup> Bu görüşünü, surelerin konumu ile ilgili bir tartışmada ortaya koyar. Enfâl ve Berâe surelerinin tek bir sure mi yoksa iki farklı sure mi olduğuna ilişkin bir tartışmada, bunların ayrı sûreler olduğunu savunur. Surelerin tevkîfî yolla belirlendiğini izah eder.<sup>996</sup> Tahâvî, Muavezeteyn surelerinin Kur'an'dan olduğunu ispatlamak için sahabenin rivayetlerini delil gösterir.<sup>997</sup> Bu yolla, Kur'an'ın bir araya getirilme sürecinin rivayete dayandığını teyid eder.

Tahâvî, Kur'an'ın tek harfini inkar edenin kafir olacağını dile getirmektedir.<sup>998</sup> Hz. Aişe'den, Kur'an'da süt emzirme ile ilgili yasağın önceleri on kere emme iken, sonradan beş kere emme olarak nakledildiği rivayeti bulunmaktadır. Tahâvî, böyle bir şeyin Kur'an'da olan bir şeyin inkar edilme tehlikesine dikkat çekmekte, böyle bir

<sup>991</sup> Mâide, 5/ 3.

<sup>992</sup> Cessâs, Şerhu'l-Muhtasar, I/ 239.

<sup>993</sup> Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, III/ 176.

<sup>994</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, III/ 405.

<sup>995</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, I/ 121.

<sup>996</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, III/ 410-411.

<sup>997</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, I/ 117.

<sup>998</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, V/ 313.

iddianın Kur'an'ın sıhhatine zarar vereceğini söylemektedir. Ona göre burada nesih bulunmaktadır.<sup>999</sup> Dolayısıyla bu tür bazı ifadelerin Kur'an'da yer aldığını fakat sonradan çıkarıldığını söylemek doğru değildir, olsa olsa neshedilmiştir.

Tahâvî'ye göre Kur'an, bize geliş süreci itibarıyla korunmuştur. Bu yüzden, Kur'an'ın Hz. peygamber tarafından aktarılma ve yazıya geçirilme aşamalarından bize ulaşan herhangi bir şeyi inkar eden, kâfir olur ve tevbe etmesi gerekir.<sup>1000</sup> Tahâvî, Kur'an'ın inzâl sürecine ilişkin bu hassasiyeti taşıırken, onun neshedilen bazı ayetlerin hükmünün hadis yoluyla aktarıldığını söylemesi, kendi vahiy anlayışıyla tutarlıdır. Buna göre, Kur'an'dan nesih yoluyla hükmü kaldırılan bazı ifadeler, hadis yolu ile iade edilir, yeni hüküm verilmiş olur.<sup>1001</sup> Onun iâde ile kastı, Kur'an'ın inzâl sürecinde neshedilen hükümlerin hadisle ortaya konmuş olmasıdır. Kuran'ın hükmü tamamen ortadan kalkmaz, sünnet yolu ile yeni bir hükme dönüşür.

Tahâvî, Kur'an'ın yazım veya cem'i sürecinde, Kur'an'a alınmayan bazı ayetler olduğu iddiasını, nâsîh-mensûh bağlamında değerlendirmektedir. Aksi mümkün değildir, böyle bir düşünce, onun Kur'an anlayışıyla bağdaşmaz.<sup>1002</sup> Kur'an'ın aktarılmasında korunmuş olduğu inancında olsa da, bu süreçteki insan faktörünü gözardı etmez. Nur suresinin 27. ayeti ile ilgili bir ihtilafta, isti'nâs ve isti'zân kelimelerindeki ihtilaftan bahsederken, İbn Abbas'tan aktardığı rivayete göre vahiy katiplerinin de hata yapma ihtimaline dikkat çeker.<sup>1003</sup> Kurtûbî ve Râzî gibi müfessirler ise, İbn Abbas rivâyetini, Kur'an'ın tevâtür yolu ile oluştuğu ve bu durumun Kur'an'ın sıhhatine zarar vereceği gerekçesiyle reddeder.<sup>1004</sup>

---

<sup>999</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 312-313.

<sup>1000</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 141.

<sup>1001</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 313.

<sup>1002</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 491.

<sup>1003</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 249-251.

<sup>1004</sup> Vahiy katiplerinin hata yapma ihtimalini, bu konuda sahâbe icmâi olduğuna dayanarak reddeden Kurtubî ve Râzî'nin açıklamaları için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî (v. 671), *el-Câmi' li Ahkâmu'l-Kur'an*, tsh. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru'l-Âlemu'l-Kütüb, Riyâd 2003, I-XX, XII/ 214; Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn Râzî (v. 606), *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1990, I-XXXII, III/ 199.

### 2.1.1.2. Kur'an-Sünnet Arasındaki İlişki

Tahâvî, Kur'an ve sünneti, vahyin iki farklı türü olarak görmektedir. O'na göre, her ikisi de Allah katından olup, ontolojik açıdan aralarında bir farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur'an ve sünnet, bağlayıcılık açısından da aynı değerdedir. Yalnızca delil değeri açısından bir öncelik-sonralık durumu söz konusudur. Vahyin iki farklı türü olan, *vahy-i methuv* olan Kur'an ile *vahy-i gayr-ı methuv* olan sünnet birbirini tamamlamaktadır. Bu yüzden onun Kur'an-sünnet anlayışını beraber ele almak, usûl anlayışını anlamak açısından daha uygundur.

Tahâvî'nin Kur'an ve sünneti birbirini tamamlayan kaynaklar olarak görmesi ve aynı değeri vermesi, sonraki usûlcüler ile benzerlik gösterse de tam olarak aynı değildir. Tahâvî'den sonraki usûl anlayışında delil sıralaması aynı şekilde devam etmiştir. Ancak Kur'an ve sünnet arasında belirgin bir ayırım yapmamış olması, sünnete Kur'an kadar delil değeri vermesi, kendi usûl anlayışının özelliklerindedir.

Tahâvî'nin Kur'an-sünnet anlayışı İmam Şafiî ile benzerlik arz etmektedir.<sup>1005</sup> Kur'an ve Sünneti vahyin iki formu olarak ele alma, Şafiî'nin beyân anlayışında da bulunmaktadır.<sup>1006</sup> Tahâvî'nin Kur'an ve sünnet arasında delil değeri açısından bir fark gördüğü anlaşılıyor. Kur'an'ı bu konuda önceleyen Tahâvî, kendisinden önceki İmam Şafiî gibi Kur'an ve sünnet arasında ayırım yapsa da, sünnet onun için de önemli bir delildir.<sup>1007</sup> Tahâvî sonrası usûlcülerde de Kur'an'ın daha kuvvetli bir delil olduğu konusunda ittifak vardır. Âhâd haber gibi sünnetin bazı kısımlarında farklı görüşler bulunmaktadır. Sonuç olarak, hüküm kaynağı olması ve bağlayıcılık açısından bakıldığında Kur'an ve Sünnet arasında bir fark görmeyen Tahâvî, sadece te'lif açısından bir ayırım yapmaktadır.

### 2.1.2. Sünnet (السنة )

Sünnetin genel olarak bir hüküm kaynağı olması usûlcüler arasında tartışmasız kabul edilmekle beraber, onun türleri ve Hz. peygambere âdiyeti ile ilgili farklı kriterler

<sup>1005</sup> Şafiî, *Risâle*, s. 79.

<sup>1006</sup> Şafiî, *Risâle*, s. 7.

<sup>1007</sup> Şafiî, *Risâle*, s. 79-80.



ve görüşler mevcuttur. Fıkıh usûlü eserlerinde sünnetin anlaşılması, usûlcülerin hadislerle ilgili nasıl bir tavır içinde olduklarına bağlıdır. Bu başlık altında Tahâvî'nin, hadisleri nasıl değerlendirdiği ve ne şekilde sınıflandırdığını, haber-i vahidleri nereye konumlandığını anlamaya çalıştık.

### 2.1.2.1. Hadis-Sünnet İlişkisi

Sünnet ve hadis kavramları Hz. peygamberin otoritesinin tanımlanmasında anlamak zorunda olduğumuz önemli iki kavramdır. Bu kavramlar hicri ikinci asırda eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı. Sonraki dönemde anlaşıldığı şekliyle ise hadis, nakledilen rivayeti kastederken, sünnet sadece rivâyeti değil yaşanan ortamı ve bağlamı ifade eder.<sup>1008</sup> Kavramsal ayrışmanın oluşmadığı bu dönemde ise sünnet sadece Hz. Peygamberden aktarılanı ifade etmediği gibi, hadis de sadece ondan aktarılan sözler için kullanılmıyordu. Bu yüzden ilk dönem hadis-sünnet derlemelerinde hadisler ile sahabe ve tabiîn sözleri bir arada bulunmaktadır. Sünnetin bu yapısı oryantalistler tarafından eleştirilmiştir. Schacht, aşırı bir yorumla sünnetin ilk dönem Müslümanlar için örften öte bir anlam taşımadığını ifade eder. Fazlurrahman buna cevap olarak, cahiliyeden gelen ve Arap örf ve geleneğinin bir uzantısı saydığı “yaşayan sünnet” kavramını kabul ederken, ondan farklı olarak yaşayan sünnet içindeki nebevî karaktere dikkat çekmiştir.<sup>1009</sup> Kırbaçoğlu da Fazlurrahman'ın bu görüşüne katılmaktadır.<sup>1010</sup>

Hadis taraftarları Hz. Peygamber'in sözleri için “hadis” teknik terimini kullanırken, re'yy taraftarları hadis yerine “haber” veya “sünnet” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.<sup>1011</sup> Hadis ve sünnetin aynı şey olduğunu ilk kez İmam Şafî söylemiştir.<sup>1012</sup> Şafîîler, İmam Şafî sayesinde hadis taraftarlarının görüşleriyle daha erken uzlaşma imkanı bulmuşlardı. Aslında Hanefîler de hadis taraftarlarının söylemiyle ve delilleriyle Tahâvî sayesinde erken bir dönemde tanışma imkanı bulmuşlardı. Fakat

<sup>1008</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep, Sünnet*, s. 75-76; Mehmet Özşenel, İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları (Şeybânî Örneği), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 17.

<sup>1009</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s.76; Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Islamic Research Institute, İslamabad 1984, s. 1-23.

<sup>1010</sup> Hayri Kırbaçoğlu, Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 89-148.

<sup>1011</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 98.

<sup>1012</sup> Şafî, *Risâle*, s. 453-456.

onun görüşleri bilmediğimiz bir sebeple yaygınlık kazanmadığı için olsa gerek, Hanefîler'in (ehl-i re'y) ehl-i hadisle gerçekten uzlaşmaları hicri yedinci yüzyılda mümkün olabilmıştır.<sup>1013</sup>

Erken dönem usûl-i fıkıh edebiyatında Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarını anlatmak için kullanılan terim, genellikle haberdir.<sup>1014</sup> Erken dönem Hanefî usûlcülerden olan İsa b. Ebân, haberi, sözlük anlamındaki “aktarılan bilgi” ve “hadisi de içeren bilgi” olacak şekilde tasnif etmiştir. Burada sözlük anlamı ve dinî anlamı içiçedir. Sonradan Hanefî usûl geleneğinde kabul edilen mütevâtir, meşhur ve ahâd haber şeklindeki tasnif bu tasnifte mevcuttur.<sup>1015</sup> Burada İsa b. Ebân'dan bahsetmemizin sebebi Tahâvî'nin ona bir reddiye yazmış olmasıdır. Tabakât kitaplarında ismi zikredilse de eser elimizde mevcut değildir.<sup>1016</sup> Eserin içeriğine vâkıf olamasak da bu esere dayanarak Tahâvî'nin, İsa b. Ebân'ın haber teorisinden farklı fikirleri olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Hanefî fakihî İsa b. Ebân'ın haber teorisindeki en önemli ayrımı, Hz. peygamberin uygulamaları ve sonraki dönemde toplumun müşterek bilgisi dışında kalan ahâd haberlerin kabulünü, râvilerin fıkıh ve re'y bilgisine bırakmasıdır.<sup>1017</sup> Bu yüzden Ebû Hureyre'yi, naklettiği ahâd haberleri her türlü aklî değerlendirmenin üzerinde tutan ve bağlayıcı addeden yaklaşımı yüzünden eleştirmiştir. İsa b. Ebân üzerine yapılan bir çalışma, bu dönemde Hz. peygamberin otoritesi meselesinin fakihleri meşgul eden en önemli konu olduğunu göstermektedir.<sup>1018</sup> İsa b. Ebân'ın görüşlerinin Cessâs tarafından nakledilmiş olması, Hanefî sünnet teorisinin şekillenmesi açısından oldukça önemlidir.

Oluşum dönemi Hanefî literatüründe Tahâvî'nin haber teorisine yer verilmemesi, onun Hanefî tarihinde istisnâî bir konuma sahip olmasından kaynaklanmış olabilir.<sup>1019</sup> Onun, isnâda karşı çıkan İsa b. Ebân'ın aksine, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'da hadislerin senedlerine bolca yer vermesi, hadis taraftarlarının yöntemini kullandığını

<sup>1013</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 168.

<sup>1014</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 88.

<sup>1015</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 35-52; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 89-91.

<sup>1016</sup> Tahâvî eserlerinde İsa b. Ebân'ın rivâyetlerine ve yorumlarına yer vermekle beraber, bu yerlerde haber teorisine yaptığı itirazları hakkında yeterli fikir vermez. bkz. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 14, 18, 32; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 256; Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, III/ 46, 403; IV/ 158, 200; V/ 44.

<sup>1017</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 99.

<sup>1018</sup> Bedir, “En Early Response to ash-Shafi’î: İsa b. Abân on Prophetic Report (Khabar)”, *Islamic Law and Society*, 9: 3 (2002), ss. 285-311.

<sup>1019</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 96; Bedir, “Early Development”, s. 294.

göstermektedir. Bu noktada Hanefîler'in hadis anlayışından ehl-i hadise yakın durmasıyla ayrıldığı söylenebilir. Hanefî usûl teorisi İsa b. Ebân'ın isnada kuşkuyla yaklaşan görüşünü devam ettirmiştir. Tahâvî zaman zaman aksi doğrultuda eğilimi olsa da, o da Hanefî fıkıh doktrininin ana çizgisini değiştirmeyi aklından geçirmemiştir.<sup>1020</sup>

Fıkıh usûlünde sünnete, Bezdevî'ye kadar usûl kitaplarında aslî delillerden ikincisi olarak haber başlığı altında yer verilirken, Bezdevî eserinde sünnet başlığını tercih etmiştir.<sup>1021</sup> Bunun nedeni, toplumun normu/yasası demek olan sünnet kavramının Hz. peygamber'in söz ve uygulamalarının adı olan hadis kavramı ile özdeşleşmesidir. Onun yaşadığı dönemde sünnet kavramı, terminoloji içinde yerleşmiştir. Bezdevî bölümün başlığında sünnet kavramını kullanmasına rağmen, eserinde haber kavramına da genişçe yer vermektedir. Âhâd haberlerin dinin esasına ilişkin kural koyamayacağı şeklindeki Hanefî geleneğini sürdürmektedir. Ona göre de dinin esasları meşhur ve mütevâtir haberlerle tespit edilebilir. Bu konuda İmam Şâfî' den ayrılmaktadır.

### 2.1.2.2. Hadis-Eser-Haber Kavramları

Hadis, bir kavram olarak hicrî III. asırda derlenen malzemeyi ifade eder. Hadis teriminin hicrî IV. asırdan itibaren kavram olarak yerleştiği bilinmektedir.

Tahâvî, sünnet için *eser*,<sup>1022</sup> *hadis*, *haber* vs. gibi çeşitli terimler kullanmaktadır. O, hadis terimini Hz. peygamberin hadisleri<sup>1023</sup> için de, sahabenin birbirinden naklettiği haberler<sup>1024</sup> için de kullanmıştır. İmam Muhammed de sünnet terimini Hz. Peygamber'e, eser terimini de sahabeye atfederek ikisi arasında bir ayırım yapmıştır. Sünnet kelimesinde böyle bir ayırım olup olmadığı ise net değildir.<sup>1025</sup> Bu durum, sonraki dönem usûlcülerinin hadisi, sadece Hz. peygamberden gelen haberler için kullanmalarından farklıdır.<sup>1026</sup> Nitekim İsa b. Ebân da *haber* terimini, sünnet veya hadis

<sup>1020</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep, Sünnet*, s. 100.

<sup>1021</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/ 359.

<sup>1022</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 481.

<sup>1023</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 72, 75, 84.

<sup>1024</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 118; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 258.

<sup>1025</sup> Şeybânî, *Hucce alâ Ehl-i Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Kilânî, Âlemü'l-Kutub, Beyrût 1971, II/ 575; Taş, s. 121.

<sup>1026</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 31-175; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s.183-228; Serahsî, *Usûl*, II/ 76.

anlamına gelecek şekilde daha sık kullanmıştır.<sup>1027</sup> Cessâs, haber konusunu üç ana başlık altında inceler: Mütevâtir, âhâd ve mürsel haberler. Cessâs, hadis ve sünnet terimlerini kullanmakla beraber, selefî İsb b. Ebân gibi haber/ahbâr terimlerini de fazlaca kullanmıştır.<sup>1028</sup> Bunun sebebi, haber teriminin sünnet/hadise göre bilgi değeri ve sorgulanmaya açık olması olabilir. Daha rasyonel bir anlamı olan haber terimi, usûl-i fıkıh eserlerinde daha sık dile getirilmektedir.

Tahâvî, genellikle *hadis* terimini kullanmaktadır. *Haber* lafzına ise hadisle eş anlamlı olarak daha az yer vermiştir. Onun Hz. peygamberden gelen rivayetler için *hadis* ve *haber* teriminin ikisini de kullanması<sup>1029</sup>, bu iki kavram arasında anlam ayrımı yapmadığını göstermektedir. Sonraki usûlcülerde ise *hadis*, genel olarak Hz. peygamberden gelen rivayetler için kullanılmıştır. Tahâvî, daha çok tartışmalı haberler için *hadis* terimini kullanırken, *ahâdis* şeklinde birden fazla haber için de bu terimi kullanmıştır. Fakat genellikle hadis terimiyle bazı tartışmalı hadisleri nitelemiştir.<sup>1030</sup> *Âsâr* terimini de çok kişi tarafından aktarılan haberler için kullanmıştır. Başın meshedilmesi,<sup>1031</sup> ayakların yıkanması<sup>1032</sup> gibi konular ile ilgili rivayetlerde böyle bir kullanım söz konusudur. *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli eserinde de, fikhî konularla ilgili hadisleri aktardıktan sonra, konunun “*âsâr tarikinden*” hükmünü açıklamış, sonra aklî değerlendirmelerine geçmiştir.<sup>1033</sup> Bu gibi yerlerde *âsâr* terimini, hadisler için genel bir terim olarak kullanmıştır. *Âsâr* terimini bazen de Hz. peygamberden sonra sahabe arasında aktarılan rivayetler için kullanmıştır.<sup>1034</sup> Onun *âsâr* terimini Hz. peygamber dışında aktarılan rivayetler için de kullanması, kendisini İmam Şafîî'den ve sonraki usûlcülerden ayırmaktadır. İmam Şafîî, *âsâr* terimini, *vahy-i gayri metlûv* olan sünnet için kullandığı gibi sahabe haberleri için de kullanmıştır.<sup>1035</sup> Diğer usûlcüler de *âsâr* terimini, Hz. peygamber zamanında ve sonrasında olan rivayetler için kullanmıştır.<sup>1036</sup>

<sup>1027</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 35; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 89-91.

<sup>1028</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 30.

<sup>1029</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 113, 124, 141, 191.

<sup>1030</sup> Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 21, 75.

<sup>1031</sup> Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 77.

<sup>1032</sup> Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 81, 85.

<sup>1033</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 31-33.

<sup>1034</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 59, 85.

<sup>1035</sup> Şafîî, *Risâle*, s. 96.

<sup>1036</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 198; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s.183-228; Serahsî, *Usûl*, II/ 64.

*Âsâr* ve *hadis* terimini birbirine denk kavramlar olarak kullanması bu noktada farklılık arz etmektedir.

*Hadis, haber, âsâr* terimleri sözlü haberler için kullanılırken, Tahâvî, sünnet ifadesi ile bu haberleri ve rivayetlerin uygulamasını birlikte kastedmiştir.<sup>1037</sup> Tahâvî, sünnet ismini, Kur’anda yer almayan, Hz. peygamber tarafından konulan hükümleri ifade etmek için de kullanmıştır.<sup>1038</sup> O, sünnet terimi ile Hz. peygamberin müslümanlarca örnek alınan uygulamalarını ifade etmiştir.<sup>1039</sup> Ayrıca sünnet terimini, *sunnetu Ömer*,<sup>1040</sup> *sunnetu ashâbu Rasulullah*<sup>1041</sup> şeklinde, sahabe için de kullanmıştır.<sup>1042</sup> Tahâvî burada, *adet* anlamında kullanmış olduğu sahabe sünnetinin delil olarak kullandığı Hz. peygamberin sünneti olmadığını söylemektedir. Ona göre sünnet, Hz. peygamber, sahabe ve onun raşid halifelerin sünneti için kullanılabilir.<sup>1043</sup> Bu kullanımları, onun sünnet kelimesinin kapsamını daha geniş tuttuğunu göstermektedir.

Tahâvî, *sünnet* kelimesini, herhangi bir konudaki fikhî hüküm için de kullanmıştır. *Ezanın sünneti*<sup>1044</sup>, *namazın sünneti*<sup>1045</sup> ve *öğle namazının kılınışı*<sup>1046</sup> ile ilgili sünnet ifadeleri bu türdendir. Tahâvî, namazın sonunda oturma konusunda, bâb başlığı altındaki rivayetleri değerlendirirken, sahabenin sünnet olduğunu söylediği şeyin, Hz. peygamberden gelmemiş olabileceğini, sünnet kelimesi ile başka bir kimsenin görüşünün de kastedilebileceğini söyler. Ona göre, sünnetin kapsamı daha geniştir. Sadece Hz. peygamberden gelen haberler değil, sahâbe kavilleri, başka görüşler ya da hulefâyî râşidin uygulamaları da sünnet kapsamına girmektedir.<sup>1047</sup> Burada İmam Şafii’nin sünneti, Hz. peygambere has kullanımı düşünüldüğünde, Tahâvî’nin terimin kapsamını genişlettiği görülmektedir.

---

<sup>1037</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 98, 243.

<sup>1038</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 185, 187.

<sup>1039</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 147, 149, 176, 192.

<sup>1040</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 389.

<sup>1041</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/142.

<sup>1042</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/80.

<sup>1043</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/80.

<sup>1044</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 142.

<sup>1045</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 258.

<sup>1046</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 88.

<sup>1047</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 258.

Tahâvî, sünnet için kullandığı ifadeler arasında “kendisiyle amel edilen sünnet”<sup>1048</sup> tanımlaması da yer almaktadır. Tahâvî, öğle namazının vakti konusunda ilgili rivayetlere yer verip değerlendirme yaptıktan sonra, “bize göre sünnet olan, Hz. peygamberin Ebû Mesud ve Enes’ten gelen şekliyle kıldığı namazdır”<sup>1049</sup> demektedir. Bu yönüyle onun sünneti, “rivayetlerin en doğrusunu almak ve amel etmek” olarak anladığı da söylenebilir.

Tüm bu kullanımlara bakıldığında Tahâvî’nin geçen terimleri Hz. peygambere hâs kullanmadığı görülür. Tahâvî, Hz. peygamber’den aktarılan rivâyet ve uygulamalar ile sahâbe ve tâbiîn görüşleri için farklı terimler kullanmaz. Bu dönemde terim ve kavramların daha esnek kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Tahâvî’nin usûl anlayışını değerlendirmede sıkça başvurduğumuz Cessâs da, hadisleri nitelemeye farklı adlandırmalarda bulunmaktadır. Delil aldığı hadisler için *hadis*, *ahbâr*<sup>1050</sup>, *âsâr*<sup>1051</sup> gibi isimlendirmeler kullanır. Teşehhüd için oturulduğunda yapılan fiillerden bahsederken sünnet kelimesinin bir kullanımına dikkat çekmektedir. Orada “*sünnetü’s-salat*” ifadesindeki sünnetin, Hz. peygamberin sünnetine delâlet etmediğini, sünnet kelimesinin Hz. peygamber dışındaki uygulamaları nitelemek için de kullanıldığına, yine Hz. peygamberin “*Siz benim sünnetim üzerinesiniz, benden sonra da hulefâ-i râşidin sünneti üzerine*”<sup>1052</sup> sözüyle işaret etmektedir.<sup>1053</sup> Debûsî ve Serahsî sünneti ifade etmek için *haber* terimini hadisten daha çok kullanmaktadır.<sup>1054</sup> Cessâs sünnet terimini Hz. peygamberin söz ve fiilleri için kullanırken,<sup>1055</sup> diğer usûlcüler bu tanıma sahabeyi de ilave ederler.<sup>1056</sup> Tahâvî *sünneti*, bu tanım içerisindeki tüm unsurları kapsayacak şekilde kullanır.

---

<sup>1048</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 366.

<sup>1049</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 188.

<sup>1050</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 343.

<sup>1051</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 344.

<sup>1052</sup> Ahmed b. Hanbel, IV/ 126; Tirmizî, V/ 43.

<sup>1053</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 627.

<sup>1054</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III/ 31-175; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, s. 183-228; Serahsî, *Usûl*, II/ 97; Bedir, *The Early Development of Hanafi Usul*, s. 126.

<sup>1055</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III/ 235.

<sup>1056</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, s. 77-78; Serahsî, *Usûl*, I/ 114; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II/ 520.

### 2.1.2.3. Sünnetin Delil Değeri

Tahâvî, Hz. peygamberin sünnetini; vahiy kaynaklı olan ve İslam hukukunun ikinci kaynağını oluşturan hadisler ile Hz. peygamberin uyulması vacip olmayan beşerî fiilleri/ icthadları olarak iki kategoride ele almaktadır.

Tahâvî, Hz. peygamberden gelene ittibâ etmenin daha evlâ olduğunu her fırsatta dile getirmektedir.<sup>1057</sup> Allah'ın Kuran'daki sözüne nasıl tâbi olunuyorsa, peygamberin sözüne de öyle tâbî' olunması gerektiği konusunda “*Resul size ne veriyorsa onu alın, neyi yasaklıyorsa ondan sakının*”<sup>1058</sup> ayetini delil almaktadır.<sup>1059</sup> Bunun yanında, Hz. peygambere itaati<sup>1060</sup> ve onun insanlara Allah'ın kitabını açıklama<sup>1061</sup> vasfına dikkat çekerek ilgili ayetleri aktardıktan sonra, “وان ما حرم رسول الله فهو مثل ما حرم الله” “*Hz. peygamberin haram kılmasının, Allah'ın haram kılması gibi olduğunu*”<sup>1062</sup> söyleyerek sünnetin teşriî değerini ve Hz. peygamberin şârî sıfatını vurgulamaktadır.<sup>1063</sup> Tahâvî'ye göre, bu ayetler ışığında bize düşen, Allah resulünün Kuran'dan bize getirdiklerine uymak nasıl vacip ise, Hz. peygamberin kavlen ve fiilen bize getirdiği sünnetine uymanın da bizim için vacip olduğudur.<sup>1064</sup>

Hadis taraftarları (Tahâvî de dahil) sünneti hadisle bir kabul ederek onu nass kavramı içine dahil etmektedir. Lafzî mütevâtirin yok denecek kadar az olduğu üzerinde ittifak bulunmaktadır. Bu yüzden Hz. peygamberin ağzından çıkan her şeyin aynı şekilde kaydedildiği tam olarak iddia edilemez. Bu noktada fıkıh usûlünün dil konularına ilişkin ortaya koyduğu prensiplerin Hz. peygamberin sözlerini anlamak için de kullanılıp kullanılmayacağı meselesi ortaya çıkmaktadır. Bezdevî'ye kadar bu konuda net bir ifade bulunmamaktadır. O ise “*Bil ki, Hz. Peygamber'in sünneti, emir, nehiy, hâs, âmm ve*

---

<sup>1057</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 361.

<sup>1058</sup> Haşr, 59/ 7.

<sup>1059</sup> İslam alimleri bu ayete dayanarak Peygamberin emrettiği her şeyi yapmanın ve yasaklamış olduğu her şeyden kaçınmanın gerekli olduğu hükmünü çıkarmışlardır. Bu ayet, aslında ganimet ve feyin dağıtılmasıyla ilgilidir. bkz. *Yüce Kur'an Açıklamalı-Yorumlu Meali*, hazırlayanlar: Abdülkadir Şener, M.Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınevleri, Tıbyân Yayıncılık, İzmir 2016, s. 588 dipnot no: 3.

<sup>1060</sup> Nisa, 4/ 64.

<sup>1061</sup> İbrahim, 14/ 4.

<sup>1062</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 60.

<sup>1063</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 59.

<sup>1064</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 59-60.

*diğer dil bölümlerini de kapsar. Sünnet bu bölümleri açıklarken Kitab'ın yardımcıdır*"<sup>1065</sup> cümlesiyle dil konularının sünneti açıklarken önemine işaret eder.

Kur'an ve Sünnet, Hz. peygambere ulaşma yolu itibarıyla değerlendirilmektedir: *Vahy-i zâhir* ve *vahy-i bâtın*. *Vahy-i zâhir* olan Kur'an ile, Hz. peygamberin sünneti olan *vahy-i bâtın* birbirini tamamlamaktadır. Hz. peygamberin teemmül ve ictihadla ulaştığı hükümleri içeren *vahy-i bâtın*, *vahy-i zâhir* ile düzeltilmediği sürece Hz. peygamberin ictihadları ve fiilleri vahiy kabilinden sayılır.<sup>1066</sup> Cessâs'ın sünnetin vahiy ile olan ilişkisine değinirken, sünnetin bir kısmının vahiy olduğunu, bir bölümünün ise Allah Resulü'nin ictihâdı olduğunu belirtirken kastı da budur.<sup>1067</sup> Tahâvî, Kur'an dışındaki vahye, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın önsözünde yer vermiştir.<sup>1068</sup> Onun burada "*Kur'an dışı vahiy*" ifadesiyle kastedtiği şey sünnettir. Dolayısıyla Tahâvî de Cessâs da, sünnetin lafzen ve manen vahiy olan Kur'an'dan ayrı bir nitelik (*vahy-i metluv- vahy-i gayr-i metlûv*) taşıdığını düşünse de onu nass kapsamında değerlendirmiştir.

#### **2.1.2.4. Sünnetin Fonksiyonları**

Sünnetin birçok fonksiyonu bulunmaktadır. Bazen Kur'an'da belirtilen şeyleri teyid eder ya da Kur'an'da belirtilen bir hükmü açıklar. Bazen de Kuran'da belirtilmeyen konular hakkında hükümler ortaya koyar. Tahâvî, sünnetin tüm fonksiyonlarından bahsetmektedir. Ancak aşağıda zikredeceğimiz sünnet çeşitleri Tahâvî'nin isimlendirmesi değildir, bizim tasarrufta bulunarak bahsettiğimiz çeşitlerdir.

##### **2.1.2.4.1. Takrîfî Sünnet**

Kur'anda bulunan hükümleri teyid eden sünnettir.<sup>1069</sup> Bu sünnetin hükmü de Kur'an'ın hükümleri gibidir. Mesela, üç talakla karısını boşan kimseye Hz. peygamberin

<sup>1065</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/ 359.

<sup>1066</sup> Eş'arîler ve Mutezile'nin çoğunluğu, vahy-i bâtını, hata ve doğruya ihtimali olması sebebiyle kabul etmezler. Fakat İmam Malik, Şafîî, Ebu Yusuf ve hadis alimlerinin çoğunluğu bunu câiz görürler. Tahâvî'nin de vahyi bâtını kabul edenler arasında olduğu söylenebilir.

<sup>1067</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 239-243.

<sup>1068</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 59.

<sup>1069</sup> Şakir Hanbelî, s. 216.



itirazda bulunmaması, tasdik edici sünnete örnektir.<sup>1070</sup> Tahâvî, Hz. peygamberin sahâbenin yanında yaptığı filleri onaylaması, sessiz kalması kabilinden olan bu sünnete çokça yer vermektedir.<sup>1071</sup>

#### 2.1.2.4.2. Beyânî Sünnet

Kur’andaki bir nassın hükmünü açıklayan sünnettir. Bunu üç şekilde yapar: Kuran’ın mücmelini/müşkili beyân eder, âmmını tahsîs eder veya mutlakını takyîd eder.<sup>1072</sup> Namazın vakitleri ve hükümleri, ibadetlerin nasıl yapılacağı sünnetin açıklamasıyla sabit olmuştur. Tahâvî, sünnetin Kur’anı beyân yönüne zaman zaman temas etmektedir. Mesela, “Eğer cünüb iseniz iyice temizlenin”<sup>1073</sup> “Cünüb iken de boy abdesti almadıkça namaz kılmayın”<sup>1074</sup> ayetlerinde geçen cünüb kelimesinden kastın ne olduğu ve gusletmenin keyfiyetini Hz. peygamberin beyân ettiğini zikretmektedir. “بين لنا أيضا علي لسان رسوله”<sup>1075</sup>

Tahâvî, tefsirinde ayetleri Hz. peygamberin hadisleri ile açıklama yoluna gitmektedir. “بينه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم” (: Kur’an’ı, Hz. peygamberin diliyle açıklamıştır) ifadesiyle Kur’an’ı hadislerle açıklamayı tercihinin sebebini zikreder.<sup>1076</sup> Mâide suresinde “Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” ayetini açıklarken, ayetteki غسل (:yıkama) ifadesinin sayı belirtmediğini, kaç kere yıkanacağını hadisle açıklandığını söylemektedir.<sup>1077</sup> Tahâvî, Cuma suresinde ise “Ey iman edenler, Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman..”<sup>1078</sup> ayetinin tefsirini yaparken, ezanın keyfiyetinin peygamberin hadisleriyle açıklandığını belirtmektedir.<sup>1079</sup>

<sup>1070</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 64.

<sup>1071</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 67; II/354; III/ 188; 4/ 232, 248 384; VI/ 64, 115, 331.

<sup>1072</sup> Sünnetin âmmı tahsîs fonksiyonu için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IX/ 117.

<sup>1073</sup> Mâide, 5/ 6.

<sup>1074</sup> Nisâ, 4/ 43.

<sup>1075</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 87.

<sup>1076</sup> Benzer ifadeler için bkz. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 63, 87, 93, 185; II/ 8, 38, 55, 56, 133.

<sup>1077</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 30; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 75.

<sup>1078</sup> Cuma, 62/ 9.

<sup>1079</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 139.

Tahâvî, tefsirinin farklı yerlerinde, Kur'an'da açıklanmayan (لم يبين) bazı ayetlerin, Hz. peygamber tarafından açıklandığını belirtir.<sup>1080</sup> Mesela, ayette, abdestin nasıl alınacağını belirtmemiş, (فلم يبين لنا) bu sünnet/hadis vasıtasıyla bize bildirilmiştir.<sup>1081</sup> Tahâvî, kurban bayramı namazının sünnetle beyân edildiğini söyler.<sup>1082</sup> Ayette, “*kurban kes*” ifadesinde açıklanmayan, kurbanın nasıl kesileceğinin de sünnetle açıklandığını söyler. Cünüb iken yapılacak temizliğin/tuhurun keyfiyeti<sup>1083</sup> ile hayızlı kadının durumunun açıklanması<sup>1084</sup> gibi durumlar da yine peygamberin hadisi ile öğrenilmiştir. Namazda ellerin ne şekilde bağlanacağı ile ilgili rivayetlerin de sünnetle ortaya konulduğunu söyler. Tahâvî'ye göre bu tür farzlar tevkîfi<sup>1085</sup> olarak Hz. peygamberden öğrenilmiştir. Bu konularda re'y ve istinbâta yer yoktur.<sup>1086</sup>

Hanefi usûlcüler, peygamberin fiilerinin Kuran'ın mücmelini beyan eden, açıklayan vasfına temas eder. Cessâs, Hz. peygamberin hakkında hüküm verdiği her rivâyetin Kur'an ayetlerini hem içerdiğini hem de düzenlediğini belirtir.<sup>1087</sup> Hz. peygamberin namazın rekatlarının sayısını göstererek açıklaması, ya da abdest ayetinde ayrıntıları geçmeyen abdest alınırken yapılacak fiilleri göstermesi, kapalı yerleri açıklamış ve mücmeli beyan etmiş olmaktadır.<sup>1088</sup> Cessâs, peygamberin fiilleri demek olan sünnetin bizim için bağlayıcı olduğu da ifade eder. Ona göre “*Başınızı meshedin*” ifadesi, peygamberin fiili ile, abdest alırken, farz olan mesh miktarının ne kadar olduğunu, başın ne şekilde meshedileceğini göstermesi yoluyla açıklığa kavuşmuş ve sünnet, burada açıklayıcı bir fonksiyon icrâ etmiştir. Bu şekilde Hz. peygamberin uygulaması bizim için vâcib hale gelmiş ve bağlayıcı olmuştur.<sup>1089</sup> Cessâs, namaz

<sup>1080</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 74, 87, 119.

<sup>1081</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 74.

<sup>1082</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 185, 187.

<sup>1083</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 87.

<sup>1084</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 119, 124.

<sup>1085</sup> *Tevkîfî*: Akılla belirleme imkanı olmayan, bizzat şeriat tarafından ne ve nasıl olacağı belirlenen şeyler. Meselâ, namazların rekatleri, vakitleri, şartları, rükünleri, Kur'an ayetlerinin sûrelere yerleştirilişi vb. tevkîfidir. bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensâr Yayınları, İstanbul 2016, s. 577.

<sup>1086</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 186.

<sup>1087</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 385.

<sup>1088</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 339.

<sup>1089</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 318, 325. Ayrıca bkz. *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 223, 231.

vakitlerinin tayini<sup>1090</sup>, guslün nasıl yapıldığı<sup>1091</sup>, teyemmümün nasıl yapıldığı<sup>1092</sup> gibi konularda Hz. Peygamberin uygulamalarının Kuran'ı açıklayıcı özelliğine yer yer temas etmektedir.<sup>1093</sup>

#### 2.1.2.4.3. İnşâî Sünnet

Kuran'da hükmü belirtilmeyen konular hakkında yeni hükümler koyan sünnettir. Beyâni sünnetle aynı hükmü taşır. Tahâvî, sünnetin teşri' değerine tefsirinde temas etmektedir. Ona göre Kur'an'da emredilene nasıl tâbi olup, nehyettiklerinden sakınıyorsak, Hz. peygamberin sünneti için de aynı durum söz konusudur. Kur'anda yer almayıp, Hz. peygamberin farz kıldığı bazı hükümler bulunmaktadır. Tahâvî, buna örnek olarak, kible olarak Beytü'l-Makdise yönelme ile hicretle beraber getirilen ensar-muhacir arasındaki mirasçılık uygulamalarını zikretmektedir.<sup>1094</sup> Kur'anda ipek ve altın ile ilgili bir haramlık bildiren bir ayet bulunmazken, Hz. peygamberin hadisiyle bu metalleri erkeğe yasaklaması hükmü de sünnetin inşâî yönüne örnektir.<sup>1095</sup>

#### 2.1.2.5. Hadislerin Teâruzu Durumu

Tahâvî, hadislerle amel etme konusunda azami gayreti sarfetmektedir. Onun bu çabası, bir hadisin kendisine ulaşan tüm rivayetlerini ve farklı varyantlarını aktarmasında görülebilir. Çünkü ona göre, tüm rivayetleri almadan sahih gördüğü haberle yetinmek, gerçeğe ulaşmada haksızlıktır. Sahâbe ve tâbiîn fukâhasının bu hadislerin tamamını aktarmaları, rivâyet ve manayı birlikte aktarıp, aslı muhafaza etmek anlamına gelmektedir. Araştırmacının buradaki maksadı anlaması için bu rivâyetlerin tamamını birlikte değerlendirmesi gerekmektedir.<sup>1096</sup>

Tahâvî, mümkün olduğunca hadislerdeki teâruzu gidermeye çalışmaktadır. Bunun için önce hadislerin ayetlerle tefsirine çalışmış, hadislerin anlaşılmasında

<sup>1090</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 491.

<sup>1091</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/ 23; Serahsî, *Mebûsût*, I/ 44; Kâsânî, I/ 34; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 410.

<sup>1092</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 414.

<sup>1093</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 325.

<sup>1094</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 61.

<sup>1095</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 244.

<sup>1096</sup> Kevserî, *el-Hâvî fî Sireti't-Tahâvî*, s. 204.

Kur'an'a başvurmuştur.<sup>1097</sup> Sonra diğer hadislerle karşılaştırmıştır. Bunu “peygamberden duyulan bir şeyin terkedilmemesi gerektiği ve bu konuda râvilere hüsn-ü zan beslediğini”<sup>1098</sup> ifade ederek yapar. O, hadisler arasında görünen bir teâruz varsa, bu hadisleri sıhhat açısından inceler. Bunlardan zayıf olanı bırakıp, kuvvetli olanı delil olarak alır. Eğer sıhhat bakımından eşit iseler, hadisleri te’vil etme yoluna gider. Kendisi bu durumu: “Hadisleri mümkün olduğunca birbirine zıt olan halleriyle değil, üzerinde ittifak edilen şekline hamletmek gerekir, hadiste görmediğimiz bir taraf olabilir.”<sup>1099</sup> diyerek ifade etmektedir.

Tahâvî'nin sünnet anlayışında, hadislerin teâruzunda nesih önemli bir yer tutar. O, Hanefî usûlünün genel çizgisine bağlılığını sünnet alanında da göstermektedir. Nitekim Saymerî, hadis konusunda İmam Ebû Hanife'nin hadislerin nâsîh ve mensûhuna dikkat ettiğini aktarır. Onun, Hz. peygamberden ve ashâbından gelen haberlerde nesih olup olmadığına dikkat etmiştir. Çünkü “Allah'ın kitabında nâsîh ve mensûh bulunduğu gibi, hadiste de nâsîh ve mensûhun bulunduğunu” söylemiştir.<sup>1100</sup> Tahâvî, hadisler birbiriyle teâruz ettiğinde ve aralarını cem' etmek mümkün olmadığında, zıt olan hadislerin vürûd zamanına bakar. Sonraki tarihli bir hadisin önceki hadisi neshedeceğini ve tarihi yeni olan hadisin delil alınacağını söylemektedir.<sup>1101</sup> Tahâvî'nin bu görüşü, Hanefî usûlcülerin hadislerin teâruzu durumunda söz konusu hadislerin tarihine bakarak tercihte bulunmaları yöntemiyle paralellik arz etmektedir.<sup>1102</sup>

Tahâvî, Hz. peygamberin bir konuda kendi emrinin daha önceki fiilini/uygulamasını neshettiğine dair örnekler sunmaktadır.<sup>1103</sup> Bu konuyu, rükû ve secdede neyin okunacağına dair hadisleri anlatırken dile getirmektedir. O, peygamberin arka safta tek başına kalan kişinin namazının olmadığını ve iade etmesi gerektiği hakkındaki

<sup>1097</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 352; II/ 160, 206; IX/ 370.

<sup>1098</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 23.

<sup>1099</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, I/ 388; I/434; Sa'd Beşir Esad Şerif, el-İmâm Ebû Cafer et-Tahâvî ve Menhecuhu fi'l-Fikhi'l-İslâmî, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Amman 1997, s. 31.

<sup>1100</sup> Saymerî, s. 11.

<sup>1101</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 204.

<sup>1102</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 13-21.

<sup>1103</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 235, 236.

hadisi, namazın mütekâmil olmayacağı şeklinde yorumlamıştır. Yoksa namazın şartlarını yerine getirmeme ya da caiz olmaması demek değildir.<sup>1104</sup>

Tahâvî, birbirine zıt görünen rivâyetlerin aslında öyle olmadığını pek çok konuda bütün rivayetleri sıraladıktan sonra, “فتبنت الآثار ... و لا تضاد” ifadesiyle dile getirmektedir.<sup>1105</sup> O, bir konu ile ilgili farklı rivayetleri sıraladıktan sonra, bu rivayet farklılığının sebebinin, sahâbenin kendi re’y veya içtihadı olmadığını vurgular. Bu görüş ve rivayet farklılıklarının her bir râvinin Hz. peygamberden duyduğu veya gördüğü uygulamalara dayanmaktadır.<sup>1106</sup> Tahâvî’nin hadislerdeki teâruzu gidermeye çalıştığı, hadislerdeki teâruzun gerçek manada bir teâruz olmadığını söylediği pek çok örnek vardır.<sup>1107</sup> O, böyle durumlarda, Hz. peygamberin Allah’ın nehyettiği bir şeyi yapmayacağını, sadece emrettiklerini uyguladığını söylemektedir. Eğer hadisler arasında buna uygun olmayan bir zıtlık söz konusu ise, bu hadis râvilerinden<sup>1108</sup> ya da hadisin farklı şekilde yorumlanmasından<sup>1109</sup> kaynaklanmaktadır.

Tahâvî’nin hadis anlayışı ehl-i hadisi ve ehl-i re’yin yöntemini cem’ eden bir mâhiyettir. Ehl-i hadis rivâyetleri sahih olmadığında almaz. Mesela, şahitsiz nikah kıyılmayacağı konusunda farklı lafızlarla Hz. peygamberden gelen “*Şahitsiz nikah olmaz*” “*Ancak iki şahitle nikah tamam olur*” hadislerini aktarmaktadır. Cessâs, bu hadislerin çeşitli lafızlarla gelen, aynı manayı ihtivâ eden hadisler olduğunu söyler. Cessâs, Tahâvî’nin görüşünü zikrettikten sonra, hadisçilerin söz konusu hadisleri gerek ricâl gerekse irsâl yönünden değerlendirmelere tâbi tuttuğunu, mezkûr hadisleri sıhhat yönünden kabul etmediklerini dile getirmekte, fakat aynı hadislerin kendisi açısından fakihlerce kabul edildiğini ve bu noktada ehl-i hadisten ayrıldıklarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Tahâvî’ye göre fakihler, hadisleri kabul hususunda hadisçilerden farklı bir yol izlemektedir.<sup>1110</sup> Başka bir yerde de Tahâvî, sahâbeden herhangi biri yerine tüm fakihlerin görüşünü reddetmenin, bunu yapan kişilere cehâlet

<sup>1104</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 394-395.

<sup>1105</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 230.

<sup>1106</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 415; II/ 97, 153, 208; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 381.

<sup>1107</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 350.

<sup>1108</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 73.

<sup>1109</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 325.

<sup>1110</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/ 244.

olarak yeteceğini ifade etmektedir.<sup>1111</sup> Cessâs, Tahâvî'nin bu görüşünü şerhin farklı yerlerinde te'yid etmekte, hadisçilerin zayıf gördüğü rivayetleri hüküm verirken delil olarak kabul ettiklerini, hadisleri kabul noktasında hadisçilerin metodu ile fukâha metodunun farklı olduğunu<sup>1112</sup> dile getirmektedir. Tahâvî ise bu konuda her iki tarafın yöntemini mezcetmektedir. Ehl-i hadis tarafından hadis eleştirisi için geliştirilen isnâd merkezli konu ve kavramları fıkıh usûlünde kullanmıştır. Aynı zamanda ehl-i re'y gibi sıhhati zayıf da olsa fukâhâ kriterlerine uyan hadisleri delil almıştır. Bu yüzden hadislerin isnâdına büyük önem vermiştir. Farklı isnâdlarla gelen hadisleri diğer rivâyetlerle karşılaştırmıştır.<sup>1113</sup> Râvilerin güvenilirliğini, sikâ olup olmadığını araştırmış,<sup>1114</sup> hadis ilminde kullanılan cerh ve ta'dil metodlarını kullanmıştır.<sup>1115</sup> Hadisteki anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan ifadeleri açıklaması, doğru yorumun hangisi olduğunu beyân etmesi, onun hadisleri anlamada isnâd kadar metin tenkidi ve kritiğine verdiği önemi de göstermektedir.

Tahâvî'nin sünneti delil aldığı pek çok örnek bulunmaktadır. Kadının velisinin onu evlendirme konusunda engellemesi ya da ihmalkâr davranması durumunda, hakimin takdir yetkisini kullanabileceğini ve eğer aralarında denklik varsa hakimin bu evliliği gerçekleştirebileceğini ifade eder.<sup>1116</sup> Bu görüşünü temellendirmede Hz. peygamberin şu hadisini delil getirmektedir:<sup>1117</sup> *“İçinizden bir kadın, velisiz evlendiği takdirde nikahı geçersizdir. Eğer anlaşmazlığa düşerseniz, sultan(hâkim) velisi olmayan kimsenin velisidir.”*<sup>1118</sup>

Tahâvî'nin sabah namazı vaktinin, namazı bir kısmı karanlık vakte bir kısmı da etrafın aydınlandığı vakte denk düşecek şekilde kılmanın tercih edildiği, eğer buna imkan bulunamazsa aydınlıkta kılmanın karanlıkta kılmaktan daha faziletli olduğunu söyler.<sup>1119</sup> Cessâs bu konuda gelen rivayetlerin cem edilmek suretiyle oluşturulduğunu

---

<sup>1111</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 394.

<sup>1112</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 342-343.

<sup>1113</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 96; 149, 236, 275; II/ 163; VII/ 459; IX/ 372.

<sup>1114</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 108, 206.

<sup>1115</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 72.

<sup>1116</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 175.

<sup>1117</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/ 250.

<sup>1118</sup> Beyhâkî, VII/ 105.

<sup>1119</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s.24.

söylemektedir. Ona göre Tahâvî, bu konuda gelen haberlerin tamamıyla amel etmek için, hepsiyle delil getirmiş ve bunları cem' etmek suretiyle hüküm vermiştir.<sup>1120</sup>

Hanefi usûlcüler nass varken diğer delillere başvurmaz. Bu yüzden hadis varsa o delil alınır. Cessâs, mümkün olduğunca hadislerin her birini değerlendirme yoluna gittiklerini söylemektedir. Mesela, tabaklanmamış deri hakkında farklı rivayetler olduğunu aktaran Cessâs, bu rivayetleri cem'etmek suretiyle, tabaklanmadan önce derisini ve kemiğinin kullanılamayacağını söyleyen rivayetler ile tabaklandıktan sonra deriden istifade edilebileceğini söyleyen rivayetleri birlikte değerlendirir.<sup>1121</sup> Hadislerin teâruzunda ise başka delillere başvurur. *“Bir konuda gelen haberler birbiriyle çelişiyorsa, usûlden onu destekleyen başka deliller getirmek gerekir. Usûlden desteği olan delil, daha evlâdır.”*<sup>1122</sup> demektedir.

Cessâs, abdest alırken başı bir kere meshetmenin Hanefiler'de yeterli olduğu hükmüne, bu konuda sahabeden gelen Hz. peygamberin uygulamaları örnek alınarak ulaşıldığını söylemektedir.<sup>1123</sup> Hz. peygamberin başka zamanlarda yaptığı uygulamaları delil alan diğer mezhepler de üç kere meshetmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Cessâs'a göre başı üç kere meshetmek sünnet olsaydı, bu konuda bize gelen haberlerin diğer abdest uzuvlarını yıkama konusunda olduğu gibi, mütevâtir olması gerekirdi.<sup>1124</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l Asâr*'da ilgili hadislere yer verdikten sonra, abdest uzuvlarını üç kere yıkama hükmünün farz değil, fazilet gereği yapıldığını söylemektedir.<sup>1125</sup>

Cessâs'a göre Hz peygamberin yalnızca fiili Hanefilerce vücûba delâlet etmez. Sözü ve fiilin birarada bulunması gerekir.<sup>1126</sup> Sünnetin fonksiyonlarından bahsederken, peygamberin yaptığı her fiilin her zaman efdâle işaret etmediğini, bazen mübah bazen de talimen yaptığı uygulamaları olduğundan bahsetmektedir.<sup>1127</sup> Ona göre, Hz.peygamberin *“Ümmetime ağır gelmesinden korkmasaydım, yatsı namazını gecenin üçte birlik*

<sup>1120</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/146; Serahsî, *Mebûsât*, I/145; Kâsânî, I/ 124; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 523.

<sup>1121</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 295.

<sup>1122</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 551.

<sup>1123</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 313.

<sup>1124</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 315.

<sup>1125</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 30, 178.

<sup>1126</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 567.

<sup>1127</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 517, 524.

*diliminin sonuna tehir ederdim*” demesi, her zaman bu şekilde yapmadığını, burada tehirin daha faziletli olduğunu göstermektedir.<sup>1128</sup>

Hanefiler’e göre, Hz. peygamberin emri/sözü ile fiili/uygulaması birarada bulunursa, emri/ sözü daha evlâdır.<sup>1129</sup> Sabah namazının vakti ile ilgili bize gelen rivayetlerde, fiil konusunda bir çatışma olduğunu fakat aydınlık vakitte kılması ile ilgili rivayetinde bir çatışma bulunmadığı için bu konudaki emrin dikkate alınması gerekir.

1130

Cessâs’a göre, Hz. peygamberin beyan ifade eden fiili/ sünneti, nedbe dair bir delil gelmediği sürece vücûb ifade eder. Kur’anda mücmel olarak gelen namazın kılınışını göstermesi böyledir. Tertib sahibi kimsenin beş vakitten namazdan az namazı kazaya kalmış ise tertibe dikkat etme konusunda İmam Ebû Hanife’nin görüşünü nakleden Cessâs, Tahâvî’nin de aynı görüşü paylaştığını belirtir.<sup>1131</sup>

Tahâvî, İmam Ebû Hanife’nin hayızlı iken kocasının boşadığı ve rucû’ ettiği kadının, adeti bittiğinde temizlik süresinde iken boşayabileceği hükmünü aktardıktan sonra, kendisinin bu konuda İmam Ebû Yusuf’un İmlâ’daki görüşüne katılır. Buna göre, kadın başka bir adet dönemi geçirip temizlendikten sonra, kocası onu boşayabilir.<sup>1132</sup> Cessâs’a göre İmam Muhammed, aktardığı İmam Ebû Hanife’nin görüşüne katılırken, Kerhî’den İmam Muhammed’in İmam Ebû Yusuf’a katıldığını söyleyen bir görüş nakledilmiştir.<sup>1133</sup> İmam Ebû Hanife’ye göre kocanın ric’atıyla iddet bitmiş olup, iki boşama ile hayız arasına bir fasılaya gerek yoktur. Sadece iki boşama ile iddet arasına bir fasılaya ihtiyaç duyulur. Cessâs, İmam Ebû Hanife’nin burada hayızdan sonraki temizlik döneminde boşamanın gerçekleşeceği ile ilgili kendisine gelen haberlerin<sup>1134</sup> tamamını değerlendirdiğini söyler. Cessâs, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in

<sup>1128</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 517.

<sup>1129</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 49; *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 524, 527.

<sup>1130</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 524.

<sup>1131</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 703-704.

<sup>1132</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 192.

<sup>1133</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, III/ 53; Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, V/ 30; Serahsî, *Mebûsât*, II/ 617; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid İbnü’l-Hümâm (v. 861), *Şerhu Fethu’l-Kadir*, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, y.y. 1970, I-X, III/ 482.

<sup>1134</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, III/ 53; Buhârî, *Câmiu’s-Sahih*, VI/ 163; Müslim, II/ 1095.



ise, Hz. peygamberin başka bir hadisine dayanarak hüküm verdiğini, kendisinin ise İmam Ebû Hanife'nin görüşünü daha doğru bulduğunu ifade eder.<sup>1135</sup>

Haberlerin teâruzunda Hanefî usûlcülerin konumuna baktığımızda, İsa b. Ebân'ın rivayetler arasını cem' metoduyla değerlendirdiği, neshin alanını sınırladığını görmekteyiz. Buna göre birbirine zıt iki haberin tarihleri bilinmediğinde önce cem' metodunu uygulamaya bu mümkün olmadığında neshe başvurmaya yönelmiştir. İsa b. Ebân'a kadarki dönemde Hanefî fıkıh usûlünde neshe başvurma şartının olmadığı iddia edilmiştir.<sup>1136</sup> Kerhî sonrası Cessâs'la beraber sistemleşen haberlerin teâruzunda neshe daha geniş yer verilmeye başlanmıştır.

Tahâvî'nin bütün hadisleri değerlendirmeye çalışması, zayıf ve sahih hadislerin tamamına yer vermesi sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple özellikle Şafiiler'den Beyhâkî hadis ilmini bilmemekle ve güvenilir râvilerden rivâyette bulunmamakla,<sup>1137</sup> İbn Teymiyye tarafından ise hadislerin illetlerini bilmediği iddiasıyla eleştirilmiştir.<sup>1138</sup> Kevserî, İbn Teymiyye'nin Tahâvî'ye yönelik bu eleştirisinde haksız olduğunu söylemiştir. Tahâvî'nin hadis, ilelu'l-hadis, nâsîh ve mensûh hadisler konusunda derin bilgi sahibi bir alim olduğu kanaatindedir.<sup>1139</sup> Onun bütün rivâyetleri ele alıp değerlendirmesi, bütüncül bakış açısıyla bakmak, yanlış ve tutarsız yorumların önünü almak içindir.

Tahâvî'ye hadisleri değerlendirme konusunda yöneltilen bir başka iddia da isnad tenkidi konusundadır. Melchert'in iddiasına göre o, *Şerhu Müşkili'l-Hadis*'te yer alan hadisleri İmam Şafî'nin yöntemine göre incelemiş ve hadis kritiğine girmemiştir. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'daki hadisleri ise zayıf olanları tespit etmek için isnad kritiğine tâbi

<sup>1135</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 31-32.

<sup>1136</sup> İlgili iddia ve konunun detayları için bkz. Halil İbrahim Turhan, "Hicrî İlk Beş Asırda Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sayı 3 (2017), ss. 1825-1872.

<sup>1137</sup> İbn Hacer, I/ 277; Abdulhay Hasan İdris Kettânî (v. 1382), *Terâtibu'l-İdâriyye*, trc. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, I-III, II/ 372. Beyhâkî, ayrıca Tahâvî'yi Hanefî görüşüne uyan râvinin görüşünü almakla, aynı râvinin Hanefî görüşüne uymayan rivâyetini ise reddetmekle suçlamıştır. Beyhâkî, *Marifetü's-Sunen ve'l-Âsâr*, tahrir: Abdulmu'ti Emin Kal'aci, Câmîatü'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, Karaçi 1991, I-XIV, I/ 148, 344-345.

<sup>1138</sup> Ebu'l-Abbas Takiyuddin Abdülhalim İbn Teymiyye (v. 728), *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyâd 1986, I-IX, VIII/ 165.

<sup>1139</sup> Kevserî, *Makâlâtu'l-Kevserî*, Râtib Hakimi, Humus 1968, s. 470-473; *el-Hâvî*, s. 26.

tutmuştur.<sup>1140</sup> Hadisleri değerlendirmede keyfî bir tutum gösterdiği intibânı uyandıran bu iddia yanlıştır. Çünkü Tahâvî her iki kitabında izlediği üslûp gereği hadislerle ilgili daha az ya da çok açıklama yapmaktadır. Hadisleri değerlendirmede İmam Şafîî başta olmak üzere ehl-i hadisin yöntemlerini hep uygulamıştır. Bu anlamda onun hadis tenkidi noktasında farklı bir uygulama yaptığı düşünülemez.

İsnad kritiği hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında oluşmaya başlamıştır. Sahâbe ve tabiîn haberleri noktasında Tahâvî'nin isnâd tenkidini uyguladığını görmekteyiz. Ancak kendisinden sonraki dönemde olduğu gibi keskin bir isnad eleştirisi yapmamıştır. Meselâ Hanefîler ile Malikiler arasında ihtilâflı bir konu olan mess-i zeker sebebiyle yani cinsel organa dokunduktan sonra abdest almanın gerekip gerekmeyeceği konusunda Tahâvî ilgili rivâyetleri iyi bir isnâd kritiğine tâbi tutar. Karşı görüşe ait rivâyetleri sened açısından sada sahih bulan Tahâvî, ferce dokunmaktan ötürü abdestin gerekmeyeceğine hükmeder. Bu görüş aynı zamanda İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de görüşüdür.<sup>1141</sup>

Tahâvî, Hanefî fakihlere hadis konusunda yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve Hanefî fikhının tutarlılığını ispatlamak için<sup>1142</sup> konuyla ilgili rivâyetlerin tamamını ele almış ve birlikte değerlendirmiş, Hanefîler'in zannedildiği gibi hadisleri delil almada çekingen davranmadığını ortaya koymuştur.<sup>1143</sup> Tahâvî, hadisleri fikhî bakış açısıyla yorumlamaya çalışmıştır. Onun Kur'an ve sünnet ruhuna vukufiyeti, nassları Şâri'in maksadını gerçekleştirilmeye yönelik anlamasına yardımcı olmuştur. Kendisi bunu "*Hadislerin manalarını bu şekilde doğru anlayabilir miyiz?*"<sup>1144</sup> şeklinde ifade etmektedir. "*Fıkıh açısından bu hadislerde ne gibi fayda var?*"<sup>1145</sup> ifadesiyle de onun hadisleri dikkate alma ve onlarla amel etme hassasiyetine işaret etmektedir.

---

<sup>1140</sup> Melchert, "Traditionist-Jurisprudents", s. 398.

<sup>1141</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 43-48.

<sup>1142</sup> Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 79, 228-229.

<sup>1143</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, s. 12-13.

<sup>1144</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 206.

<sup>1145</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 264.

### 2.1.2.6. Hz. Peygamberin İctihadı

Hz. peygamberin filleri üç kısma ayrılmaktadır: Yeme, içme gibi insan tabiatı gereği yaptıkları; namaz, oruç gibi ibadet maksadıyla yaptıkları; alışveriş, evlenme gibi muamelât cinsinden yaptıkları. Hz. peygamberin yaratılış gereği, tabîî olarak yaptığı fiiller mübahlık ifade eder. Eğer bu fiiller ona has değilse, Kur’andaki bir hükmü açıklamak, mücmeli beyan, mutlakı takyîd veya âmmı tahsîs etmek ise bu bir beyandır ve hükmü de beyan hükmüdür.<sup>1146</sup>

Peygamberin şahsi içtihadı sünnetin insanî boyutudur. Bu başlık altında Hz. peygamberin beşerî yönü öne çıkan ve Müslümanları bağlamayan görüş ve fiilleri kastedilmektedir. Tahâvî, Hz. peygamberin günlük hayatta yaptığı fiillerin hadis değeri olmadığı düşüncesindedir. O da diğer usûlcüler gibi, insanî vasıf taşıyan bu tür fiillerin sünnet olmadığını söyler.<sup>1147</sup> Dolayısıyla bunlara tâbî olmak gerekmez. Cessâs da, Hz. peygamberin fiillerini, icâb, nehiy ya da tavsiye olup olmaması açısından sınıflandırmaktadır.<sup>1148</sup> Serahsî ise farz, vacip ve aradaki diğer kategoriler açısından benzer sınıflandırmalar yapmaktadır.<sup>1149</sup>

Tahâvî’ye göre, Hz. peygamberin fiilleri her zaman vücûb ifade etmez. *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’ın birçok yerinde, muhaliflerin aksine, hadisin mutlak icâb ifade etmediğini söyler. Ona göre, Hz peygamberin fiili, bir tercihi, icâbı göstermeyebilir.<sup>1150</sup> Abdest alırken uzuvları üçer defa yıkamanın<sup>1151</sup> ve Cuma günü gusletmenin,<sup>1152</sup> Hz. peygamberin sabah namazını aydınlık vaktine yakın kılmasının<sup>1153</sup> farz değil, fazilet gereği olması, sünnetin her zaman vücûb ifade etmediğinin delilidir. Hanefîler’in<sup>1154</sup> de bu kanaatte olduğu yukarıda geçmişti.

Tahâvî de Cessâs<sup>1155</sup> ve Serahsî<sup>1156</sup> gibi, Hz. Peygamberin, hakkında vahiy bulunmayan konularda kendi aklî düşüncesi doğrultusunda hareket ettiğini (*ictihad er-*

<sup>1146</sup> Şakir Hanbelî, s. 254-255.

<sup>1147</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, II/ 89.

<sup>1148</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 76-88.

<sup>1149</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 67.

<sup>1150</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 30, 120, 178.

<sup>1151</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 30.

<sup>1152</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 120.

<sup>1153</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 178.

<sup>1154</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/517, 524, 567. bkz. tez metni s. 40.

<sup>1155</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II/ 93-98.

re'y) söylemektedir.<sup>1157</sup> Hz. peygamberin vahiy olan sünnet ile kendi zannına dayanarak söylediklerini ayıran Tahâvî, birincisine itaatin zorunlu olduğunu, ikincisinde ise Hz. peygamberin diğer insanlar gibi yanılma ihtimali bulunduğundan, ona tâbî olmanın zorunlu olmadığını söyler.<sup>1158</sup> Bunu yaparken Tahâvî, onlardan farklı düşünmektedir. Serahsî ve Cessâs, Hz. peygamberin sahabeye danışıp karar vermesi (müşavere) ve peygamberlik dışı hareket etmesi, ya da ahkâma dair konularda aklî değerlendirmeler yapmasının, sonradan vahiyle düzenlendiğini söylemektedir.<sup>1159</sup> Buna göre Cessâs ve Serahsî, Hz. peygamberin içtihadının diğer içtihatlardan farklı olduğu düşüncesindedir. Allah onun içtihadında hata yapmasına izin verse bile, onun içtihadını düzeltmektedir. Hz. peygamberin içtihadına Allah'ın müdahalesinin olması, bu içtihadı vahye yakın bir konuma getirmektedir. Böylece kimse Hz. peygamberin içtihadına aykırı davranamaz.<sup>1160</sup> Tahâvî'nin Hz. peygamberin içtihadı ile ilgili görüşü ise tamamen farklıdır. Ona göre, diğer insanların zannı gibi peygamberin içtihadı da bir zandır/görüşdür. Dolayısıyla yanlış ve doğru olma ihtimalini barındırmaktadır.<sup>1161</sup> Bu görüşten anlaşılan Tahâvî'nin Hz. peygamberin içtihadını vahiy mertebesinde görmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Diğer usûlcülerle arasında olan görüş farklılığının temelinde, içtihadı yükledikleri anlam farklılığı bulunmaktadır. Sonraki usûlcüler içtihadı fikhî meselelere hasrederken Tahâvî içtihadı, Hz. peygamber'in fikhî meseleler hakkındaki içtihadları ve akıl yürütmelerinin tamamı için kullanmaktadır. Onun nazarında içtihad, aklî faaliyetlerin bütünüdür.

Tahâvî, Hz. peygamberin içtihadını iki kategoride değerlendirmektedir. Birincisi; Hz. peygamberin fikhî sorulara verilen cevapları, içtihadının bir kısmıdır. O, buna göre, kazâ bildiren hüküm (يُحْكَم) ile fetvâyı birbirinden ayırmaktadır. Karısını boşayan erkeğin iddet süresince nafaka ve süknâ sorumluluğu yerine, sadece örf'e göre karısının bakımını karşılama yönünde bir fetva vermesi, böyle bir anlayıştan kaynaklanmaktadır.<sup>1162</sup>

---

<sup>1156</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 70-71.

<sup>1157</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 270.

<sup>1158</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 270.

<sup>1159</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 97; Serahsî, *Usûl*, II/ 71-72.

<sup>1160</sup> Cessâs, *Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 97; Serahsî, *Usûl*, II/ 71-72.

<sup>1161</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 48; IV/ 270.

<sup>1162</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 370.

Hız. peygamberin içtihadının ikinci kısmı ise; günlük hayatta, insanî ilişkilerdeki bazı durumlar hakkında akıl yürütmesidir. Bu konuda diğer insanlardan bir farkı yoktur. Hurma ağacının aşılmasında kendi kanaatini açıklaması, daha sonra bu konudaki görüşleri doğru çıkmayınca, bunu bilen insanlara havale etmesi bu kabildendir.<sup>1163</sup> Hız. peygamber, önceleri hamile kadınla cinsel ilişkiden nehyetmiştir. Sonrasında Rumlarda ve Acemlerde bunun zararlı olmadığını görerek izin vermiştir.<sup>1164</sup> Onun bu içtihadı da aynı minvaldedir. Ayakta su içmenin hadislerde nehyedilmiş olmasının, fikhî bir bağlayıcılığının olmadığı, insan sağlığına zararlı olduğu için yasaklanması da böyledir. Bu içtihadlar, Tahavî'nin içinde yaşadığı Arap toplumunun yapısını, diğer toplumlarla mukayese ederek yaptığı örfî bir yorum olarak değerlendirilebilir. Tahâvî, Hız. peygamberin bu türden yasaklarını, helal-haram bildirme ya da vahyi nakletme cinsinden değil, bir uyarı, şefkat,<sup>1165</sup> tahzîr/ sakındırma<sup>1166</sup> veya insani görüş serdetme olarak değerlendirmektedir.<sup>1167</sup>

Tahâvî, sünnet konusunda sahabeden nakledilen bazı haberlerin Hız. Peygamberin emrine veya sünnetine işaret etmeyebileceğini bildirmektedir. Cessâs da aynı kanaattedir.<sup>1168</sup> Fakat ikisi de rivayetlerin Hız. Peygamberden hiç değiştirilmeden aktarılması gerektiğini savunmaktadır. Arada bir çelişki varmış intibâi uyandıran bu kanaatlerinin hadis ve re'y taraftarları arasındaki uzlaşma denemesinden kaynaklanmış olabilir. Tahâvî'nin rivâyetleri değerlendirirken onları nass mertebesine çıkaran yaklaşımda, pratikte sınırlamaya gittiği görülmektedir.

### 2.1.2.6.1. Hız. Peygamberin Yanılmazlığı (İsmet Sıfatı)

Burada yeri gelmişken Hız. Peygamberin içtihadında yanılması ve onun ismet sıfatının birarada bulunmasına değinmek gerekir. İmam Şafii ve sonraki usûlcüler peygamberin hata yapmadığını ifade etmek için *masum/ismet* sıfatını kullanırken, Tahâvî bunun yerine *muhâl* terimini kullanmaktadır. Ona göre Hız. peygamberin

<sup>1163</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 423-426; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 48; IV/ 270.

<sup>1164</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 287; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 47; IV/ 270.

<sup>1165</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 270.

<sup>1166</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIV/285.

<sup>1167</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 48; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIV/285.

<sup>1168</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 197-198.

Allah'ın nehyettiği bir fiili yapma ihtimali muhâldir/imkansızdır.<sup>1169</sup> Tahâvî, Abdullah b. Ubey b. Selûl'un cenaze namazı kılması ile ilgili rivayetleri inceledikten sonra "*Münafıklardan birisi öldüğünde asla onun namazını kılma, kabri başında durup ona dua da etme.*"<sup>1170</sup> ayetine dayanarak, cenaze namazının kılınmayacağını bildiren rivâyetleri tercih etmiştir. Diğer rivâyetlerin râvîlerin vehmini içerdiğini ileri sürerek reddeder.<sup>1171</sup>

Tahâvî peygamberin peygamberlik gereği yaptığı fiiller ile ona mahsus olan fiilleri ayırmaktadır. Hz. peygamberin eşini öptüğünde orucunun bozulmaması ona hâs bir durumdur. Sonradan başka rivâyetler ile ashâbına bu fiili yapmaktan nehyeder ve orucunun bozulacağını söyler.<sup>1172</sup> Hz. Peygamberin uyuduktan sonra abdest almadan namaz kılması ise başka bir durumdur. Onun oturarak uyuduktan sonra abdest almayıp, "*Benim gözlerim uyur fakat kalbim uyumaz*" demesinde ise, abdesti gerektirmeyen bir uyku durumu mevcuttur.<sup>1173</sup> Nitekim sonradan abdesti gerektiren uyku durumları başka rivayetler ile açıklanmıştır. Tahâvî burada abdestin zorunlu olduğu halleri uykunun illetine odaklanarak tespit etmiştir. Buna göre kasların rahatladığı tam bir uyku durumuna geçtiği haller abdesti gerektirir, oturarak, kafayı yaslayarak uyumakta aynı illet bulunmaz. Oryantalistlerin peygamberin oturarak uyuyup uyandığında abdest almayışını ona hâs olduğunu söylemesi, bunun da peygamberin keyfi olarak algılanacak hükümlerin, fikhın geneline zarar vereceği iddiası<sup>1174</sup> bu nedenle yanlıştır. Hadislerin arka planı ve amacının anlaşılması, bu yanlış genellemeyi önleyecektir. Tahâvî'ye göre peygamberin uygulamalarında farklılık ve zıtlık bulunmaması bunu gerektirir.

Tahâvî, sonraki usûlcülerin de Hz. peygamberin hata yapmaması için delil aldıkları "*O, arzu ve heveslerine göre de konuşmuyor. Konuştuğu kendisine indirilen vahiyden başka bir şey değildir.*"<sup>1175</sup> ayetinden hareketle, Hz. peygamberin hadislerinde

<sup>1169</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 73.

<sup>1170</sup> Tevbe, 9/ 84.

<sup>1171</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 73.

<sup>1172</sup> İbn Kuteybe de aynı hadis ile ilgili farklı rivâyetlere yer vermiştir ve hadislerdeki zıtlık olmadığını ifade etmiştir. Hz. peygamberin eşini öpünce orucunun bozulmamasını ve uykusunun abdest gerektirmemesini onun ismet sıfatıyla izah eder. Tahâvî gibi fikhî yorum ve izahlara girmez. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (v. 276), *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût 1988. s. 187.

<sup>1173</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 351-354.

<sup>1174</sup> Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 230.

<sup>1175</sup> Necm, 53/ 3-5.

çelişki ya da zıtlık olmayacağını ifade etmektedir.<sup>1176</sup> Dolayısıyla Tahâvî, direkt olarak söylemese de onun hadis anlayışında Hz. peygamberin hataları vahiy kontrolünde olduğu için, hata yapmaması fikri yer almaktadır.

### 2.1.2.7. Sünneti Nazara Tercih Etmesi

Hanefî usûlcülerin sünnet varken, kıyasa ve diğer akıl yürütme metodlarına başvurmadığı bilinmektedir. Tahâvî'nin de birçok meselede *âsârı*/hadisleri kıyasa/nazara öncelediğini görmekteyiz.<sup>1177</sup> *Şerhu Meâni'l-Asâr* eserinde, ehli eşek etinin haram olması konusunda, konuyla ilgili helal ve haram olduğuna dair rivayetleri sıraladıktan sonra, *“peygamberden tevatür seviyesinde gelen hadislerin haramlığa işaret ettiğini, bu yüzden bu konuda kimsenin aksine bir şey söyleyemeyeceğini”* dile getirerek hadisi önceleyen bir tercihte bulunmaktadır.<sup>1178</sup> Tahâvî, daha sonra sünneti kıyasa neden tercih ettiğini şu şekilde açıklamaktadır: *“Nazarı dikkate alırsak, yasak hükmünün, kendi türünün kapsamına giren her şeyi içine alması gerektiğinden dolayı, ehli olduğu için, vahşi eşek gibi, ehli eşek etinin de helal olması gerekirdi. Bu konuda Resulullahtan gelen habere uymak daha evlâdır. Bu aynı zamanda Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un da görüşüdür.”*<sup>1179</sup>

Tahâvî'nin İmam Ebû Hanife'ye muhalefette bulunarak hadisi delil olarak aldığı bir başka mesele, at etinin yenip yenmemesi konusundadır. Konuyla ilgili cevâza ve kerâheye delâlet eden hadisleri sıraladıktan sonra Tahâvî, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: *“At etinin yenmesinin caiz olduğuna dair Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'den gelen görüş de bu yöndedir, onlar bu konudaki mütevâtir haberlerle delil getirmişlerdir. Bu konuda nâzar tariki ile delil getirilmiş olsaydı, ehli at eti ile ehli eşek eti arasında bir fark olmaması gerekirdi, ancak bu konuda peygamberden gelen ve*

<sup>1176</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 10.

<sup>1177</sup> Bu konuda örneklerin bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, s. 32, 36, 48, 50, 69; Cessâs, *Şerhu'l Muhtasar*, II/ 78, 113, 119, 245, 268, 313, 462.

<sup>1178</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 210.

<sup>1179</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 210.

*tevâtür derecesine ulaşan haberlere uymak, nazar ile delil getirmekten daha evlâdır.*"<sup>1180</sup> Bu yüzden at eti yemenin câiz olduğuna dair haberlerle amel eder.

Tahâvî'nin hadisi öncelemesine borçlar hukukundan da örnek verilebilir. Hibeden rucû' meselesinde, hibeden rucûnun caiz olmasına ve olmamasına dair rivayetleri sıraladıktan sonra, "*Bu hadislerde karı-koca, kan hısımlığı gibi sayılmıştır, bu yüzden her birinin hibe ettiği kişiye yapacağı rücu'dan menedilmiştir, biz de aynı görüşteyiz. Bu konuda nazarı terkettik ve söz konusu haberleri, diğerleri kabul etmese de onlarla amel ettik. Çünkü nazara göre, kişi, akraba olmadığı müddetçe, hibesinden dönemez, çünkü hibe ettiği mal kendi mülkiyetinden çıkmıştır, hibe ettiği kişinin mülkiyetine geçmiştir. Dolayısıyla başkasının mülkünde onun rızası olmadan tasarrufta bulunamaz. Hadislere uymak ve imamları taklid etmek daha evlâdır. Bu yüzden biz de onlara uyuyoruz.*"<sup>1181</sup> değerlendirmesini yapmakta ve hadis yeterli sıhhat derecesine ulaşmasa da hadisi tercih edip delil olarak almaktadır.

Tahâvî, vitir namazından sonra nafîle namaz kılmanın hükmü konusunda bunu peygamberin uygulamasına dayandırmakta; bu konuda *nazarda* veya icmâda bir asıl olmadığı için sünnete göre hüküm verdiğini ifade etmektedir. İmam Ebû Hanife ile İmam Ebû Yusuf'un da aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.<sup>1182</sup> Kullanılabilecek olan sülâhlerden bahsederken, Hz. peygamberin "*Durgun suya bevletmeyin*" hadisini delil olarak kullanması, akıl ve kıyas ele alınacak olursa uygun düşmeyen bir hüküm iken, Tahâvî, burada hadisi delil almıştır. Zira, bevletmek suyun tadını, kokusunu rengini değiştirmese de, söz konusu vasıflar bulunmasa da az ya da çok miktardaki su da olsa hüküm böyledir.<sup>1183</sup>

*Nazar*, kıyas konusu içerisinde anlatacağımız üzere Tahâvî'nin sıkça kullandığı kelâmî bir agümandır. Bütün aklî değerlendirmeleri kapsamaktadır. Hadis teâruzunda *nazarı* pek çok yerde kullanmaktadır. Birbirine zıt görünen iki hadis geldiğinde, doğru ve tercih edilebilir rivâyeti tespit etmek için Tahâvî, *nazara* başvurduğunu belirtir.<sup>1184</sup>

<sup>1180</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 211.

<sup>1181</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 84.

<sup>1182</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 343.

<sup>1183</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 232.

<sup>1184</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 142.



Tahâvî yöntem olarak kullandığı *nazar* sonucunda, üzerinde ittifak edilen *asla* ulaşmaktadır.<sup>1185</sup>

Tahâvî, hüküm istihrâcında akla geniş yer vermesine rağmen, Hz. peygamberin hadisini öncelemektedir. Tahâvî, pek çok yerde *istihrâc* ve *istinbât* ya da *re*'y ile değil, hadise göre hareket ettiğini, *tevkîfî* olarak hükme vardığını söylemektedir.<sup>1186</sup> Çünkü ona göre, hiç kimsenin Hz. peygamberin koyduğu hükmü terketme hakkı yoktur, eğer imamlar hadisle amel etmemişlerse, bu, ilgili rivayetler kendilerine ulaşmadığı içindir.<sup>1187</sup> Tahâvî'nin akla, *re*'ye, *nazar* deliline büyük önem verip kullanmasına rağmen, hadis/sünnetle çatışması durumunda, sıhhat derecesi zayıf da olsa hadisle amel etmesi, Hz. peygamber'e ittibâ konusundaki hassasiyetini gösterir.

### 2.1.2.8. Rivâyet Yönünden Hadis Türleri

Hadis alimleri, hadisleri sened açısından genel olarak mütevâtir ve âhâd haber olmak üzere ikili bir taksime tâbi tutmuşlardır.<sup>1188</sup> Hanefî usûlcüleri, bu iki çeşit arasında meşhur habere de yer vererek üçlü bir sınıflandırma yapmışlardır.<sup>1189</sup> Tahâvî'nin ehl-i hadis gibi ikili taksim yaptığı bilinmektedir. Ancak İsâ b. Ebân'ın mütevâtir haber ve âhâd haber arasında meşhur haber kategorisini de oluşturduğu üçlü taksim, Hanefî usûlünde takip edilmiştir.

#### 2.1.2.8.1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir haber, Hz. peygamberden görüp işitenin aldığı şekliyle, her dönemde yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarılan haberlerdir. Kur'an'ın nakli, beş vakit namaz ve rekat sayıları, zekat miktarı mütevâtir haberler

<sup>1185</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 142.

<sup>1186</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 191; II/ 92, 208, 227.

<sup>1187</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 300.

<sup>1188</sup> Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fî Ulûlu'l-Hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbaatu'l-İslâmiyye, Halep 1972, s. 24.

<sup>1189</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, III/ 35-38; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 220; Serahsî, *Usûl*, I/ 292.

yoluyla sabittir.<sup>1190</sup> İlm-i yakîn ifade ettiği için mütevâtir haberi inkâr eden tekfir olunur.<sup>1191</sup>

Hicri III. asırda mütevâtir kelimesi, sonraki usûlcülerin kullandığı anlamda teknik bir terim olarak kullanılmamaktadır. Tahâvî'nin kullanımı da göz önüne alındığında “çoğunluğun aktardığı haber” anlamının daha yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir.

Tahâvî, *âsârün mütevâtiretun* ifadesi ile mütevatir haberlere yer vermektedir.<sup>1192</sup> O da diğer alimler gibi, hüküm verirken mütevâtir haberlerle amel eder.<sup>1193</sup> Mütevâtir kanalla gelen hadislerin, diğer hadislerden farklı olduğunu, bu haberlerle amel edilmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir.<sup>1194</sup> Yolcu ve mukim için mestler üzerine mesh süresinin belirlenmesi<sup>1195</sup>, ikinci namazından sonra güneş batana kadar namaz kılmanın neyhi<sup>1196</sup> ve namazda tekbir getirmek<sup>1197</sup> gibi konularda hüküm verirken mütevâtir hadisleri delil almaktadır. Cessâs'a göre mestler üzerine meshetme ile ilgili gelen rivayetler, mütevâtir haber derecesindedir. Bu haberlerle delil getirilmesi, Kuran'ın yıkama hükmünün muhalifine bir hüküm olan meshetme hükmünün verilmesini sağlamaktadır. Bu da ancak mütevatir haber ile olur.<sup>1198</sup>

Tahâvî'ye göre mütevâtir haberi inkar eden kafir olur. Kur'an'ın nakli de mütevâtir haberler yoluyla gerçekleştiği için, Kur'andan herhangi bir şeyi inkar eden bu nedenle tekfir edilir.<sup>1199</sup> Bu sebeple Kur'an ayetleri ve ümmetin kabul ettiği mütevâtir hadisleri terketmek caiz değildir.<sup>1200</sup>

Tahâvî, mütevatir haber ile ilgili detaylı açıklama yapmaz. Ancak onun kullanım alanlarından, isnâdı güvenilir haberler için de mütevâtir terimini kullandığı

<sup>1190</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 35-36; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 220; Serahsî, *Usûl*, I/ 291; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/ 360-361; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 232-237.

<sup>1191</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 292.

<sup>1192</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 95, 511; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 248.

<sup>1193</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 46.

<sup>1194</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 83, 95; III/ 46.

<sup>1195</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 81.

<sup>1196</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 304.

<sup>1197</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 222.

<sup>1198</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 450.

<sup>1199</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 131-132.

<sup>1200</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, II/ 54.

görülmektedir.<sup>1201</sup> Tahâvî, mütevatir haber ile ahâd haberi birbirine zıt haberler olarak görmektedir. Mütevatir haberi tanımlamak için *naklu'l-cemâa* ifadesini kullanmaktadır. Bu terimin zıddı olarak, haber-i vahidi tanımladığı *naklu'l-âhâd* ifadesi yer almaktadır.<sup>1202</sup> Ona göre bir topluluğun aktardığı haber (*naklu'l-cemâa*), bir kişinin aktardığı haber (*naklu'l-âhâd*)e göre güvenilirlik açısından daha kuvvetlidir.<sup>1203</sup>

Tahâvî, Kuran'ın Hz. Osman zamanında cem' edilmesinde icmâ oluştuğunu, *en-nakl bi'l-icmâm* delil olduğunu, *ahâd haberin* ise bu konuda delil olmadığını söyler.<sup>1204</sup> Ona göre, İslam ve şeriata ilişkin hükümler yine aynı yolla, mütevatir haberler ile sabit olmuştur. Namaz vakitlerinin belirlenmesi, zekatın hangi mallardan verileceği gibi vacip hüküm bildiren konular da mütevâtir haber yoluyla bildirilmiştir.<sup>1205</sup> Burada *en-nakl bi'l-icmâ* olarak nitelediği haberlerden kasıt mütevâtir haberlerdir.

Hanefî usûlünde haberler genel olarak mütevâtir ve âhâd haber olarak ikiye ayrılmaktadır.<sup>1206</sup> Cessâs da İsbâ b. Ebân gibi, mütevâtirlerin örneği olarak Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indiği, Hz. Muhammed'in bir din tebliğ ettiği, namaz, oruç, hac, zekat gibi temel ibadetlerin kabulü olan haberleri saymaktadır.<sup>1207</sup> İmam Şafîî de bu tür haberlere “toplumun genelinin aktardığı bilgi” demek olan “*haberul-âmmeh*” ifadesini kullanmıştır.<sup>1208</sup>

Cessâs, mütevatir haberle sabit olan diğer dinî hükümlerden bahseder. Namaz kılınması yasak olan vakitler, mütevâtir hadisler ile<sup>1209</sup> nehyedilmiştir.<sup>1210</sup> Namazın nasıl kılınacağıyla ilgili haberler, örneğin namazda Fatihâdan sonra sure okunması,<sup>1211</sup> rukûya giderken tekbir getirilmesi<sup>1212</sup> gibi haberler de mütevâtir nakillerle sâbit olmuştur.<sup>1213</sup>

<sup>1201</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 248.

<sup>1202</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 350.

<sup>1203</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 350.

<sup>1204</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 131-132.

<sup>1205</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 131; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 338-339.

<sup>1206</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 37.

<sup>1207</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 35-38.

<sup>1208</sup> Şafîî, *Risâle*, 197; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 115.

<sup>1209</sup> Buhâri, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 212; Müslim, I/ 567, 568.

<sup>1210</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 527.

<sup>1211</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 596.

<sup>1212</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 598.

<sup>1213</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 596.

Tahâvî'nin, hadis mütevâtir olarak gelmediyse onunla amel etmediği konusunda Cessâs, bazı örnekler vermektedir. Bunlardan biri, Tahâvî'nin uyumak ya da ihtiyaç gidermek dışındaki bir sebeple abdesti bozulan kimseye istincânın farz olmadığı konusunda, ayeti delil almıştır. Cessâs, bu konuda aktarılan rivayet, mütevâtir olmadığı için mezhepte onunla amel edilmediğini zikreder. Eğer istincâ konusunda, diğer abdest âzâlarının yıkanması gibi Hz. peygamberden mütevâtir nakille gelmiş bir haber olsaydı, o zaman vacip hükmü verileceğini söylemektedir.<sup>1214</sup> Cessâs, Tahâvî'nin değinmediği bir konu olan besmelenin Kur'andan olup olmadığı meselesinde, eğer bize diğer ayetler gibi mütevâtir haberle gelmiş olsaydı surelere dahil olacağını söyleyebileceğimizi ancak böyle mütevâtir nakille gelmiş bir haber bulunmadığını söyler.

Cessâs, mütevâtir haberle delil getirmenin önemine değinme sadedinde, Kur'andaki kadına dokunma ile teyemmüm gerekeceği ayetinde, el ile dokunmanın değil cimân kastedildiğini aktarırken, eğer sünnette bu konu ile ilgili gelen rivayetler mütevâtir haber derecesinde olsaydı, kadına dokunma ile abdestin vacip olması gerekeceğini söylemektedir.<sup>1215</sup> Cessâs, Tahâvî'nin bir kimsenin cinsel organına dokunması ile abdestinin bozulması konusunda, bu konuda dayanılan haberlerin ahâd haber seviyesinde kaldığından bahsetmekte, insanların ihtiyaç duyduğu herkesin bilmesi gereken böyle bir konuda gelen haberin mütevâtir bir haber olması gerektiğini söylemektedir. Umûmu'l-belvâ dediğimiz bu tür meselelerde, rivâyetin bağlayıcı olması için mütevâtir haber şeklinde vârid olması gerekmektedir.<sup>1216</sup> Fakat bu konuda gelen rivayetlerin tamamı, zayıf hadis olarak nitelenen haberler<sup>1217</sup> olduğu için hüküm ispatı konusunda tevâtür derecesine ulaşmış haberlerle aynı derecede olmaları mümkün değildir.<sup>1218</sup>

Tahâvî'nin mütevâtir haberle amel ettiği başka bir konu ise deriyle kaplanmış çorapların üzerine meshedilmesidir. Deriyle kaplanmamış olan çoraplar, sık dokunmuş, suyu geçirmeyen ve şeffaf olmayan çoraplar da olsalar, bunlar üzerine meshedilemez. O,

<sup>1214</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 347-348.

<sup>1215</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 387.

<sup>1216</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 388.

<sup>1217</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 73-74.

<sup>1218</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 391.

bu konuda İmam Ebû Hanife'nin görüşünü tercih etmektedir.<sup>1219</sup> İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise, bu çoraplar üzerine meshedilebilir demiştir. İmam Ebû Hanife'nin bu konuda esas aldığı delil, ayette farz olan yıkama fiilinin ancak mütevâtir bir haberle terkedilebileceğidir. Oysa, çoraplar üzerine mesh ile ilgili haber<sup>1220</sup>, ahâd haberdır. Rivayet açısından zayıf kabul edilmiştir ve bu yüzden delil alınmamıştır.<sup>1221</sup> Tahâvî'nin de burada ahâd haberi kabul etmeyerek İmam Ebû Hanife'yle aynı yolu takip ettiği anlaşılmaktadır.

Tahâvî, öğle ve ikindi namazlarında imamın kıraati gizli yapması, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rekâtı ile sabah namazının tamamında ise kıraati açıktan yapması gerektiği görüşündedir.<sup>1222</sup> Cessâs burada Tahâvî'nin hükme varırken aldığı delilin Hz. peygamberden hem kavli hem de amelî olarak gelen mütevâtir haber olduğunu söylemektedir.<sup>1223</sup> Tahâvî, burada sünneti delil almakla önceki söylediklerine kıyasen farklı bir görüş beyân etmediğini söylemekte, diğer imamların da aynı kanaatte olduklarını aktarmaktadır.<sup>1224</sup> Cessâs'a göre Hz. peygamberden kavlen ve fiilen mütevâtir nakille gelen bir haber karşısında ihtilaf etme imkanı yoktur.<sup>1225</sup> Hanefî usûlcülerin mütevâtir haberle amel etme konusunda genel görüşü de bu yöndedir.

### 2.1.2.8.2. Mürsel Haber

Mürsel haber, isnadında kopukluk olan haberdır.<sup>1226</sup> Bu dönemde mürsel, mevkûf, mevsûl ve munkatî' haber birbirinin yerine kullanılan terimlerdir. Hepsi de isnâdında sorun olan zayıf haberleri nitelemektedir. Hadis ıstılahında mevkûf, “*sahâbenin söz ve filleri, bunlarla ilgili haber veya senedi sahâbede kalan, öteye geçmeyen hadis*” olarak nitelendirilmektedir. Bu durumda hadisin merfû olma ihtimali de söz konusudur. Merfû ise, “*senedi nasıl olursa olsun, Hz. Peygamber'e açıkça veya*

<sup>1219</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 21-22.

<sup>1220</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. er-Rebeî İbn Mâce (v. 273), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1996, I-III, I/ 186; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 97.

<sup>1221</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/92; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 456; Serahsî, *Mebûsât*, I/ 102; Kâsânî, I/ 10.

<sup>1222</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 27-28.

<sup>1223</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 662.

<sup>1224</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 209.

<sup>1225</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 722.

<sup>1226</sup> Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî (v. 643), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Şâm 1984, s. 53; Aydınlı, s. 213-215.

*hükmen nispet edilen hadis*” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>1227</sup> Bu tür haberlerde râvî kendisinin görüşmüş olma ihtimali olmayan ilk kaynağa, Hz. Peygamber’e haberi isnâd etmektedir. Bu yüzden aslında zayıf haberdir. Tahâvî, rivayetleri değerlendirirken isnâdın sıhhatine önem vermekte, geliş yolu, hadisin metni ve râvîlerin güvenilirliğine göre hadislerle amel etmektedir.<sup>1228</sup> Bu yüzden isnâdında kopukluk bulunan, kendince zayıf gördüğü mürsel haberler ile amel etmemeyi tercih eder.<sup>1229</sup> Ona göre, haberin mürsel veya mevsûl olması açısından pek bir fark bulunmamaktadır. Zaten hadisin irsâli açısından ittifak olursa hadisin hükmü bağlayıcı olur ve onunla amel etmek gerekir.<sup>1230</sup> Hanefîler’in hükümlerin ispatı konusunda mürsel hadis ile amel ettikleri bilinmektedir.<sup>1231</sup> Namazda kıyamda iken ya da otururken uyuyan kimsenin abdest almasına gerek olmadığına<sup>1232</sup> Cessâs, mürsel haberle amel etmektedir.<sup>1233</sup> Tahâvî bu konuda Cessâs’tan farklı düşünmektedir. Hadisi zayıf bulup amel etmez, ona göre bu durumda uyuyan kimsenin abdesti bozular.<sup>1234</sup> Buna karşılık Cessâs, mürsel haberi kabul ettiğini bazı yerlerde beyan etmekte<sup>1235</sup> ise de bazen onunla amel etmez. Mesela, teşehhüdün vücûba delâlet etmesi konusunda gelen bir hadisi<sup>1236</sup> mürsel olduğu ve isnâdında kopukluk bulunduğu gerekçesiyle kabul etmez.<sup>1237</sup> Tahâvî’nin istisnâları olsa da genel olarak bu konuda mezhep imamlarıyla aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Tahâvî, isnadında kopukluk bulunan *munkatî*’ haberle de amel etmeme eğilimindedir.<sup>1238</sup> Onun bu konudaki kanaati, “*munkatî*’ hadisle bu konuda nasıl delil getirilebilir?” ifadesinden anlaşılmaktadır.<sup>1239</sup> Farklı konularda hadisleri değerlendirirken isnadında kopukluk olan hadis için *munkatî*’ isimlendirmesinde

<sup>1227</sup> Aydınlı, s. 175-176.

<sup>1228</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 96.

<sup>1229</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, VII/ 67. Tahâvî’nin mevkuf veya mürsel olarak zikrettiği haberler için bkz. *el-Muhtasar*, s. 42, 48, 147, 149.

<sup>1230</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, IV/ 245.

<sup>1231</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, I/145.

<sup>1232</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 375.

<sup>1233</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 376.

<sup>1234</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 379; Serahsî, *Mebûsât*, I/ 78; Kâsânî, I/ 31; İbnü’l-Hümâm, I/ 43.

<sup>1235</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 399.

<sup>1236</sup> Ebû Davud, I/ 538.

<sup>1237</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 638.

<sup>1238</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, VII/ 67.

<sup>1239</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 75.

bulunmaktadır.<sup>1240</sup> Ona göre bu tür haberler, güvenilirlik açısından zayıf olup, bunlarla hüküm inşâ edilemez.

Hanefîler'in geneline göre sahabe ve tâbiîn mürselleri kabul edilir. Çünkü bu dönemde hadislerin Hz. peygambere isnadsız nispet edilmesi yaygındır.<sup>1241</sup> Cessâs, sahabe ve tâbiîn mürsellerinin kabulünü tarihsel gerçekliğin bir sonucu olarak görür, yani isnadın olmadığı dönemde isnadı şart koşmaz. Tahâvî ise sahabe mürsellerinin kabul edilmesini onların zaten güvenilir kişiler olma hükmüne dayandırır. Nitekim sahâbe kavliyle ve tâbiîn haberleriyle amel etme konusunda diğer Hanefî usûlcülerden daha fazla meşgul olmuştur.

### 2.1.2.8.3. Meşhur Haber

Meşhur haber, her tabakada/ nesilde en az üç kişinin rivayet etmiş olduğu veya en az üç farklı senedle rivayet edilmiş olan hadistir.<sup>1242</sup> Meşhur haber, mütevâtir haber seviyesine ulaşmamış ancak kuvvet derecesi bakımından ahâd haberden daha üstün olan haberdir. Hanefî usûlcüler meşhur haberi mütevâtir haber ile ahâd haber arasında bir yerde konumlandırmışlardır.<sup>1243</sup> Muhaddisler tarafından ahâd haberin içinde değerlendirilen meşhur haber, fakihler tarafından ilk asırda ahâd olarak nakledilmekle beraber, ikinci ve üçüncü nesilde tevâtür seviyesine ulaşan haberdir.<sup>1244</sup>

Tahâvî, kendinden önce İsa b. Ebân gibi, kendinden sonra da Cessâs gibi<sup>1245</sup>, meşhur haber kategorisini mütevâtir haber içerisinde değerlendirmektedir. O, muhaliflerini zayıf isnada sahip haberleri delil olarak kullanan muhâliflerini eleştirir ve bu tür zayıf haberlerle amel etmediğini söyler.<sup>1246</sup> Tahâvî'nin zayıf isnada sahip olarak nitelediği bu haberler, alimlerin meşhur haber kategorisinde değerlendirdiği rivayetlerdir.

<sup>1240</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 95.

<sup>1241</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 146.

<sup>1242</sup> Aydınlı, s. 178-179.

<sup>1243</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 271; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 211; Serahsî, *Usûl*, I/ 299; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/ 21-22.

<sup>1244</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 211; Serahsî, *Usûl*, I/ 292; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/ 534.

<sup>1245</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 47.

<sup>1246</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, VI/ 162-165.

Tahâvî'nin yaşadığı asırda mütevâtir haber ile meşhur haber arasında anlamda bir ayırım olup olmadığı bilinmemektedir. Meşhur haberin sonradan ıstılâhî bir anlam kazandığı düşünülmektedir. Zira İmam Ebû Hanife'nin ve öğrencilerinin kullandıkları “meşhur” ve “ma'ruf” tabirleri kelimelerin lügat manalarına uygun olarak o rivayetin birçok kimse tarafından bilinir ve tanınır olmasını ifade etmektedir.<sup>1247</sup> Tahâvî de selefleri gibi mütevâtir haberi literal anlamda kullandığından, meşhur habere ayrı olarak değinmez.

Tahâvî, meşhur haberi delil olarak kullanmaktadır. Kadına dokunmak ile abdest bozulmaz. Cinsel organa dokunmakla yeniden abdestin gerekmez.<sup>1248</sup> Bu konularda Hz. Aişe'den gelen Hz. peygamberin kendisini öptükten sonra namaza devam etmesi<sup>1249</sup> ile peygamberimiz namazda iken secdeye ayağına dokunması ve onun namaza devam etmesi<sup>1250</sup> ve buna benzer diğer rivayetleri delil almıştır. Tüm bu hükümler, meşhur haberler ile sabittir.<sup>1251</sup> Teyemmümün nasıl yapılacağı da meşhur haberler<sup>1252</sup> yolu ile öğrenilmiştir.<sup>1253</sup>

Hanefi fakihî İsâ b. Ebân haberi üçe ayırmaktadır: *Mütevâtir haber*, *haberu'l-cemâa* ve *haberu'l-vâhid*. *Haberu'l-cemâa*, mütevâtirin altındaki bir topluluk tarafından rivâyet edilen haberlerdir.<sup>1254</sup> Hanefîler'in meşhur haber olarak adlandırdığı haberlerin, *haberu'l-cemâa* içinde yer aldığı söylenebilir. İsâ b. Ebân'ın mest üzerine mesih, zina eden evli kişilerin recmi ve gecikme faizi gibi örnekleri meşhur haber kategorisindedir. Bunları ikili bir değerlendirmeye tâbi tutar. Recm örneğinde, inkar edenler tekfir edilmez, fakat dalâlette olurlar, der. Mest üzerine mesih ve ribe'n-nesîe örneklerinde ise bu haberleri inkar eden, dalâletle suçlanmaz, yalnızca günahkar olarak değerlendirir.<sup>1255</sup> Debûsî'ye göre meşhur haberler “*ilm-i tuma'nîne*”<sup>1256</sup> dediği, kalbimizin doğrulukları

<sup>1247</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, IV/ 351; İsmail Hakkı Ünal, Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, s. 144.

<sup>1248</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 380.

<sup>1249</sup> İbn Mâce, I/ 168; Ebû Davud, I/ 124; Tirmizi, I/ 133-139; Dârekutnî, I/ 137.

<sup>1250</sup> Müslim, I/ 352; Tirmizi, V/ 489; Darekutnî, I/ 144; Beyhaki, I/ 127.

<sup>1251</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 381.

<sup>1252</sup> Ammâr b. Yasir, Muhammed b. Sâbit, İbrahim b. İshak gibi râvilerden gelen söz konusu haberler için bkz. Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 414-418.

<sup>1253</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 418.

<sup>1254</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 37.

<sup>1255</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 48; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 137.

<sup>1256</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 212.



hakkında kesinlik değil de sükûn ve dinginlik hissettiği bilgi üretir. Bezdevî de hadis tasnifinde Hanefî usûlünde olan mütevâtir, meşhur ve âhâd haber kısımlarına yer vermektedir.<sup>1257</sup>

Tahâvî mütevâtir ve meşhur haber arasında net bir ayırım yapmamaktadır. Nitekim, Hanefîler'in genelinde meşhur haber ile amelî mütevâtir arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Meşhur haberin ilk üç asırda tevâtür seviyesine ulaşmaması ancak bu haberi inkar edenin küfre düşmesi ithamı, amelî tevatür ile arasındaki benzeşen yönlerdir. Tahâvî de meşhur haberi, bu tür amelî mütevâtir gibi değerlendirmiştir.

#### 2.1.2.8.4. Âhâd Haber

Hanefî usûlcüler âhâd haberi, “*mütevâtir ve meşhur haberin altında olmak üzere bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve manen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygambere ulaşan haber*”<sup>1258</sup> şeklinde tanımlamışlardır.

Tahâvî, haber-i vâhîde teknik terimler olarak yer vermiştir. *Haber-i vâhid*,<sup>1259</sup> *âhâd haberler*<sup>1260</sup> ve *naklu'l-âhâd*<sup>1261</sup> ifadeleri ile bu tür rivayetleri tanımlamaktadır. Bunun yanında rivâyetinde teferrüd edilen/tek kalınan,<sup>1262</sup> bununla beraber kabul edilen haberler şeklinde âhâd habere yer vermektedir. Onun haber-i vâhidlere yaklaşımı ehl-i hadise benzemektedir. Tahâvî tek râviden rivayet edilen haberi kabul etmek ve onunla amel etmenin peygamberin sünnetini ihyâ etmek açısından uygun olduğunu söyler.<sup>1263</sup> Onun metodu, hadisi mümkün olduğunca dikkate almak ve onunla amel etmek şeklindedir. Buna rağmen bazı durumlarda durumda âhâd haberle isti'mâl etmez. Namazda konuşma yasağı ile ilgili ihtilafta, haber-i vâhîdi kabul edip onunla amel etmek isteyenlerden bahseder, ona göre ise bu hadis neshedilmiştir.<sup>1264</sup>

<sup>1257</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/ 360.

<sup>1258</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 63; Serahsî, *Usûl*, I/ 290; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 228; Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XIV/ 355-363.

<sup>1259</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 95, 449.

<sup>1260</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 132.

<sup>1261</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 350.

<sup>1262</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 70.

<sup>1263</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 191.

<sup>1264</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 449-452.

Tahâvî, mütevâtir haber ile haber-i vahidi birbirine zıt kavramlar olarak ele almaktadır. Bu yüzden güvenilirlik açısından âhâd haber daha zayıftır, hadisin sıhhatini sorguladıktan sonra gerekli şartları taşıyorsa onunla amel eder. Hanefiler’de olduğu üzere âhâd haberin kabulü ile ilgili bazı şartlar koymaktadır. Tahâvî, Kur’an’dan bir harfî inkar edenin kafir olacağı ile ilgili ihtilafta, eğer bu haberi bir topluluk naklediyorsa, mütevâtir haberle nakledilen haberi inkar ettiği için, kafir sayılacağını söyler. Eğer haber âhâd ise, âhâd haberle getirilen bir bilgiyi inkar eden kafir olmaz. Çünkü bu tür konularda âhâd haberin delil alınmadığını söyleyerek, âhâd haberin delil değerini ortaya koyar.<sup>1265</sup>

Tahâvî’nin zaman zaman ahâd haberin kabulü noktasında mezhep imamlarından farklı bir duruş sergilediği de görülmektedir. Mesela, İmam Ebû Hanife su bulunmadığında nebîz ile abdest alınabileceği hükmünü verirken, ilgili hadisi/ahâd haberi delil almaktadır. Ancak Tahâvî bu konuda İmam Ebû Yusuf’la aynı görüşte olup, söz konusu haber-i vahide belki de vâkıf olmadığı için, onu delil almayı değil, kıyasa göre hüküm vermeyi tercih etmiştir.<sup>1266</sup> Bu da mezhep içinde genel kabul olan, kıyas ve haber-i vâhid çatışır, haber-i vâhid delil alınır, ilkesi ile çelişen bir durumdur. Zira Cessâs’a göre kıyası terkedip, haber-i vahidi delil almak, Hanefiler’e göre daha evlâdır.<sup>1267</sup> İmam Muhammed ise bu noktada mezhep imamları içinde orta yolcu bir tutum sergilemektedir. O, nebîz ile önce abdest alınması, sonra da teyemmüm yapılması gerektiğini söyler. Cessâs’a göre bunun sebebi, İmam Muhammed’in hadis ve kıyas arasını uzlaştırma düşüncesidir. Hadise göre abdest alınması, kıyasa göre de teyemmüm yapılması gerektiği için, ihtiyatlı davranmış ve iki delili cem’ etmeyi tercih etmiştir.<sup>1268</sup>

Hanefî usûlcüler ise gerekli şartları taşıyorsa haber-i vahidle amel eder. Unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmaması ile ilgili ahâd haberin delil alınması ve namazda kahkaha atan kimsenin abdestinin bozulması ile ilgili haber- vâhid usûlî kıyasa öncelenmiştir.<sup>1269</sup> Cessâs da gerekli şartları taşıyorsa haber-i vahidlerle amel etmeye çalışır. Haber-i vâhidin ravîsinin tek kalması yüzünden reddedilmesi gerektiğine itiraz

<sup>1265</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 131-132.

<sup>1266</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 95-96; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 199, 200, 210.

<sup>1267</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 211.

<sup>1268</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 226.

<sup>1269</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 211. Âhâd haberin kabulü için başka örnekler için bkz. Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 221.

etmekte, eğer tek kişiye dayandığı gerekçesiyle bu haberi reddedersek, yaş hurma hakkında aktarılan hadisi<sup>1270</sup> de reddetmemiz gerektiğini söyleyerek karşı çıkmaktadır. Çünkü bu haberin râvisi hakkında pek bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>1271</sup> Âhâd haberin kabulü konusunda, ahâd haberin her biriyle imkan nispetinde amel edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre her biri ayrı değerlendirilmeli, mümkün olduğunca *haber* sâkıt edilmemelidir.<sup>1272</sup> Cessâs'a göre ahâd haber, Kur'andan bir ayet ile teâruz halinde olamaz. Kur'an lafzı, âhâd haber ile hükmü icâbtan nedbe dönüştüremez.<sup>1273</sup>

Tahâvî öncesi İmam Şafîî'nin haber-i vâhidlere yaklaşımı, onları Kur'an seviyesine çıkarma kabilindedir. İmam Şafîî haber-i vahidi kendi başına delil kabul eder. Ona uymayı farz olarak görür.<sup>1274</sup> Serahsî de haber-i vahidin yakîn ifade edip etmemesi ile ilgili olarak, meşhur fakihlerin, adil kimsenin haber-i vahid ile amel ettiğini ancak, haber-i vahidin yakînî bilgi ifade etmediğini belirtmektedir.<sup>1275</sup> Tahâvî sonrası haber-i vâhidler ile ilgili duruma baktığımızda, Serahsî'nin bu tür rivayetlerde râvi ve metin tenkidi yaptığı görülmektedir. Debûsî de, ahâd haberle amel etmeye mesafeli yaklaşmakta, rivâyetin Hz. peygambere aidiyetini incelemektedir.<sup>1276</sup> Tahâvî ise, âhâd habere kesin bilgi bildiren haberler gözüyle bakmasa da, onların Hz. peygambere ait olma ihtimaline binâen, sıhhati zayıf da olsa i'mâline çalışmıştır.

Ahâd haberler karşısında kıyası öncelemek, İmam Ebû Hanife ve onun yolunu izleyen re'y taraftarlarının metodudur. İmam Şafîî, âhâd haberin sahih olduğu anda sünnet konumunda olacağını söyler. Hanefiler ise, âhâd haberin senedi sahih olsa da bu hadislerin kabulünü (kıyas, usûl) gibi kendi sistematik düşüncelerine aykırı olmama şartına bağlarlar. Cessâs, Hanefiler gibi âhâd haberin kabulünü birtakım şartlara bağlamaktadır. O, açıkça ifade etmese de mütevâtirle ilgili söyledikleri düşünüldüğünde, onun İslam'ın temel esaslarının ancak mütevâtirle sabit olduğu konusunda Tahâvî'yle aynı düşüncededir. Buna karşılık esasa ilişkin olmayan kuralların tespitinde âhâd

<sup>1270</sup> Malik, II/ 624; Tirmizî, III/ 528; Zeylaî, IV/ 40.

<sup>1271</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 215.

<sup>1272</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 222.

<sup>1273</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 693.

<sup>1274</sup> Şafîî, *Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 213, 224, 247.

<sup>1275</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 321.

<sup>1276</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 220-222.

haberlerin bağlayıcı olduğunu düşünmektedir.<sup>1277</sup> Ona göre âhâd haberler bilgi üretmez ancak amelî konularda yani fıkhîta kaynak olarak kullanılabilir. Çünkü bu tür haberler kesin bilgi olmasa da bir tür bilgidir.<sup>1278</sup> Cessâs, âhâd haberleri değerlendirmede adına bazen “*şevâhidu’l-usûl*”, bazen de “*fıkıh*”, “*re’y ictihâdı*” olarak isimlendirdiği bir tavır benimser. Buna göre toplum değil de bireyler aracılığıyla aktarılan bir haberin doğruluk değeri hiçbir zaman kesin değildir.<sup>1279</sup> Bu yüzden bu tür haberler fikhın sistematik süzgecinden<sup>1280</sup> geçirilerek kabul edilmelidir.

Cessâs âhâd haberlerin kabulünü özellikle râvilerle ilgili birtakım şartlara bağlarken, aslında Ebû Hureyre’nin şahsında isnâd sisteminin zaafına dikkat çeker.<sup>1281</sup> Rivâyetleri şüpheli bu tür haberleri kıyasa ve içtihada ters düşmediği zaman kabul edileceğini söylemektedir.<sup>1282</sup> Tahâvî’nin de isnâda önem verme konusunda ehli hadis gibi düşündüğü bilindiğinden onun âhâd habere daha fazla yer vermesi anlaşılabilir bir durumdur. Âhâd haberler insanlar tarafından uygulanarak amelî tevâtür haline gelmiş olabilir. Bu tür haberler, lafzen mütevâtir olmasa da ümmetin amelî ile tevâtür derecesine ulaştığı için Hanefîler tarafından mütevâtir gibi addedilir.<sup>1283</sup> Tahâvî’nin âhâd haberler konusundaki kanaati de budur.<sup>1284</sup>

#### 2.1.2.8.4.1. Müstefiz Haber (خبر مستفيض)

Müstefiz haber, senedinin başından sonuna kadar her tabakada ravi sayısı üçten aşağı düşmemekle beraber mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadistir. Sened ve metnin durumuna göre makbul veya merdûd olabilir.<sup>1285</sup> Ahâd haber kapsamında ele alınmaktadır. Hanefîler tarafından zayıf olarak nitelenen bu haberler hüküm vermede delil olarak kullanılır, aynı zamanda nazârî bilgi ifade eder.<sup>1286</sup>

<sup>1277</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III, 63-109.

<sup>1278</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III/ 90.

<sup>1279</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III/ 239-243.

<sup>1280</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 131.

<sup>1281</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 123.

<sup>1282</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III/ 135-137.

<sup>1283</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, thk. Muhammed Sadık Kumhânî, Beyr’ut 1992, I-V, I/ 386.

<sup>1284</sup> Cessâs, *Kitâbu Şerhu Muhtasari’l-Ulemâ*, V/ 107.

<sup>1285</sup> Aydınlı, s. 224-225.

<sup>1286</sup> Zekeriyâ Güler, “Müstefiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 135-136.

Tahâvî, müstefiz habere “خير مستفيض” ifadesiyle yer vermektedir. Çocuğunu öldüren babaya kısas uygulanmayacağı ile ilgili müstefiz bir haber aktaran Tahâvî, bu haberin âhâd tarikiyle geldiğini ancak tevâtür seviyesine gelerek şöhret bulduğunu ifade eder.<sup>1287</sup> Buradan onun müstefiz haberi, âhâd haberin içerisinde gördüğü fakat manevî tevâtür olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Tahâvî, hadisleri değerlendirirken merfu’ hadis olarak nitelediği, isnadı sahih haberlere de yer vermektedir.<sup>1288</sup> Cessâs, Tahâvî’nin vitir namazı dışındaki herhangi bir namazda kunut duası okunmayacağına dair görüşünü<sup>1289</sup> şerh ederken önce bu konuda müstefiz haber olduğunu, daha sonra peygamberin diğer namazlarda kunutu bıraktığına dair haberler üzerine kunut duasının terki konusunda fakihlerin icmâi oluştuğunu belirtmektedir.<sup>1290</sup> Ona göre söz konusu icmâ ile kunut duasını bildiren haberler neshedilmiştir.<sup>1291</sup>

Hanefî usûlcülere göre, müstefiz haberlerin sıhhati meşhur derecesinde olmasa da delil alınmıştır. Buna binâen herkesin bilmesi gereken konularda da müstefiz haberler ile delillendirme yapılabilir.<sup>1292</sup> Teşehhüd için oturulduğunda neyin okunacağı ile ilgili bazı haberler, bu gerekçe ile kabul edilmiştir.

#### 2.1.2.8.4.2. Garîb Haber

Garib haber, senedinin herhangi bir tabakasında tek bir râviden rivâyet edilen haberdir. Hadisi, sikâ râvilerden, zayıf râvilerle beraber sadece bir sikâ râvinin rivâyet etmesi durumudur. Hz. peygamberden rivâyet eden sahâbî veya sâhabîden rivâyet eden tâbîin tek kalmış olabilir.<sup>1293</sup> Hanefîler bu haberi de âhâd haberin içerisinde değerlendirmiştir.<sup>1294</sup>

<sup>1287</sup> Cessâs, *Kitâbu Şerhu Muhtasari'l-Ulemâ*, V/ 107.

<sup>1288</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 312.

<sup>1289</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 28.

<sup>1290</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 671.

<sup>1291</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 671.

<sup>1292</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 632.

<sup>1293</sup> Aydınlı, s. 85; Apaydın, XIV/ 355-363.

<sup>1294</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 220.

Tahâvî, garîb hadisın tanımına direkt olarak yer vermemekte, fakat ilgili hadislerle yaptığı değerlendirmelerde garib haber isimlendirmesini yapmaktadır. Mesela, misvak kullanımıyla ilgili İbn Merzûk'tan aktarılan rivâyeti garib olarak niteleyen Tahâvî, İbn Merzûk'un hadisi rivâyette tek kaldığını söylemektedir.<sup>1295</sup> Buradan hareketle Tahâvî'nin, râvinin rivâyetinde tek kaldığı hadisi, garib olarak tanımladığını söyleyebiliriz. Onun garip hadisi, diğer usûlcüler gibi âhâd haber sınıfında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Yine aynı örnekten hareketle, Tahâvî'nin bu tür hadisle amel etmediğini de ekleyebiliriz.

### Değerlendirme

Tahâvî'nin sünnet anlayışına baktığımızda, eserlerinde *hadis, sünnet, eser, haber* gibi kavramları ve sahabe sözlerini ifade etmek için ortak terimler kullanmış olduğunu görüyoruz. Bu, onun fikhın teşekkül sürecinde yaşamasından ve kavramların henüz tam olarak oturmamasından kaynaklanmaktadır.

Tahâvî, imkan dahilinde hadislerle amel etme eğilimindedir. Onun hadisleri birbiriyle açıklama ve hadislerin aslında uyum içerisinde olduğunu ispatlama çabasının altında bu düşünce yatmaktadır. Hadisleri, diğer hadisler ya da Kur'an ışığında değerlendirmiştir. Genel Hanefî mantığına göre, ahâd haberin Kur'anla eşdeğer olması mümkün görünmemektedir. Tahâvî'nin ise âhâd haberle meşhur haberi kasdetmiş olması mümkündür. Bu açıdan bakıldığında sünnet anlayışı, Kur'an'la sıkı bir ilişki içerisinde olup, onun usûl anlayışı ile uyum halindedir. Ayrıca nesh konusu, Tahâvî'nin hadis anlayışında önemli ve merkezî bir yer tutar.

Tahâvî'nin fakihliğinin muhaddisliğine, muhaddisliğinin de fakihliğine etkisi büyüktür. Onun usûl-i fıkıh bilgisinin hadisleri daha iyi anlamasını sağladığına işaret edilmiştir.<sup>1296</sup> Aynı zamanda hadis ekolünden gelip re'y ekolünü tanınması ve her iki anlayışı başarıyla mezcetmesi onun istisnâî konumuna işaret eder.

<sup>1295</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 43.

<sup>1296</sup> Batılı araştırmacı Norman Calder de, eserinde Tahâvî ve İbn Kuteybe'nin hadis eserlerini karşılaştırır. Eserlerin yöntem ve teknik açısından benzer olduğunu ifade eden Calder, Tahâvî'nin usûl-i fıkıh bilgisine, âmm/hass gibi kavramlar ve diğer teknik terimleri yerinde kullanmasına atıfta bulunarak onun eserinin

Tahâvî'nin kendisine ulaşan rivâyetleri fikhî çözümlenmelerde hemen kullanmayıp, râvî ve metin tenkidine tabi tuttuğu görülmektedir. Bu anlamda onun ehl-i hadisin, hadis tenkidi metodlarını başarıyla uyguladığını söylemek gerekir. Bu metod, aynı zamanda onun rivâyetleri kullanmada titiz davranmasının sonucudur. Kendisine ulaşan tüm rivâyetleri değerlendirmesi ve sıkı bir süzgeçten geçirmesi, teşri' fonksiyonu olan sünnetin sağlam ve güvenilir bir kaynak olmasını sağlama çabasıdır.

### 2.1.3. İcmâ' (إجماع)

Sözlük anlamı “fikir birliği etmek, bir işi sağlam yapmak, dağınık bir şeyi bir araya toplamak”<sup>1297</sup> demek olan icmâ, ıstılahta “Hz.peygamber'in vefatından sonra, dinî bir konu hakkında bir asırda yaşayan müctehidler/ümmeğin görüş birliğine varmalarıdır.”<sup>1298</sup> Hanefî usûlcülerin usûl anlayışında olduğu gibi Tahâvî'ye göre de icmâ, hüküm istinbâtında İslam hukukunun delil kaynaklarından biridir. Eserlerinde icmâa dair ıstılâhî bir tanım yapmamıştır. Onun icmâ anlayışını meseleler arasına serpiştirdiği fikirlerinden çıkartmamız mümkündür.

Tahâvî'ye göre de icmâ kesin ve bağlayıcı bir delildir.<sup>1299</sup> Eserlerinde icmâa dair çok az açıklama bulunmaktadır. Muhtemelen kendisinin yaşadığı asırda icmâ ile ilgili konular oldukça net olduğu için, sonraki dönemde oluşan icmâ ile ilgili tartışma sebepleri gündeminde olmamıştır. O, icmâ' kelimesine “أجمعوا” ve “إجماع” “المجتمع” “عليها” terimleri şeklinde yer vermektedir.<sup>1300</sup> Hanefî usûlünde olduğu üzere icmâ, Kur'an ve Sünnetten sonra, delil alınacak üçüncü kaynak olarak kullanılmaktadır.<sup>1301</sup> Fıtır sadakasının hangi maddelerden verileceği konusunda Kur'an'da ve Sünnette birşey

---

Kuteybe'nin eserinden daha üstün olduğuna işaret eder. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 228-229.

<sup>1297</sup> İbn Manzûr, IX/ 408-409.

<sup>1298</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 258; Serahsî, *Usûl*, I/ 299; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 37.

<sup>1299</sup> Ona göre icma kesin ve bağlayıcı bir delildir. bkz. “إجماع المسلمين علي ما وصفنا، دليل صحيح و حجة قاطعة.” Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 56, 158, 309, 332.

<sup>1300</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 11-12, 24, 31, 44-45. İmam Muhammed de icmâa, icmâ edilmesi, ittifak edilmesi, üzerinde ihtilaf olmayan gibi benzer ifadelerle yer vermiştir. Şeybânî, *Hucce*, I/ 310, 392; II/ 184, 327; IV/ 61, 178; V/ 107.

<sup>1301</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 210; XIII/ 40; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 416; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 371.

bulamadığını, ancak icmâda bununla ilgili delil bulunduğunu söyler.<sup>1302</sup> Bu gibi, Kur'an ve Sünnette açıklanmayan konular için icmâ', başvurulacak üçüncü kaynaktır. Hz. Ömer zamanında divanların kurulması, ümmühâtu'l-evlâdın satışı<sup>1303</sup>, içki haddi<sup>1304</sup>, üç talakla boşama<sup>1305</sup>, peygamberin vefatından sonra ganimetlerden zevi'l-erhâma pay ayrılıp ayrılmaması<sup>1306</sup> gibi konularda icmâ ile hükme varılmıştır.

Tahâvî icmânın birtakım vasıflarına temas etmektedir. Re'ye dayalı icmâ "ثم أجمعوا رأيهم"<sup>1307</sup> ifadesiyle, icmânın aklî yönüne; icmânın başka bir delilden istisnâ olduğunu söylemesi<sup>1308</sup> ile de icmânın *asla* dayanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Tahâvî'nin icma' için hüccet kelimesini kullanması (فذلك إجماع و حجة)<sup>1309</sup> (كان إجماعهم) <sup>1310</sup> Cessâs'ın kullanımından<sup>1311</sup> öncedir. Cessâs icmâ ile ilgili daha ayrıntılı konulara ve tartışmalara girmekte, Tahâvî'de görülmeyen bir sistematik ve kapsamlı anlatım göze çarpmaktadır. O icmânın delil oluşu, konusu, icmâi gerçekleştirecek kişiler, icmânın vasıfları, icmânın gerçekleşme şartları, icmâ-ı ehl-i medine, azınlığın çoğunluğa hilafının icmân oluşumuna etkisi, ihtilaftan sonraki icmâ, gibi konulara temas etmiştir.<sup>1312</sup>

### 2.1.3.1. İcmân Delil Değeri

Hicrî ikinci asırda kuramsallaşan icmânın, hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asırda aslî bir delil olarak yerleştiği düşünülmektedir.<sup>1313</sup> Tahâvî öncesi Hanefî usûlcüler arasında icmâ, delil olarak ve kavram olarak yer almaktadır. İmam Muhammed, teravîh namazı ibadetinin müslümanların ittifakıyla belirlendiğini, onların ittifakının bağlayıcı

<sup>1302</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 35.

<sup>1303</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 56, 309.

<sup>1304</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 158.

<sup>1305</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 56-57.

<sup>1306</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 309.

<sup>1307</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 235, 277.

<sup>1308</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 34. "و إجماعهم حجة كالإستثناء"

<sup>1309</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 227.

<sup>1310</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 309.

<sup>1311</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III/ 271.

<sup>1312</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III/ 255-313.

<sup>1313</sup> Temel, "Fıkıh Usûlünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları", s. 807.



olduğunu söylemiştir.<sup>1314</sup> Kur'an ayetlerinin aktarılması,<sup>1315</sup> bir araya getirilmesi yoluyla cem'i, icmâ vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu, icmân işlevini ve önemini ortaya koymaktadır. İcmân bunun dışında birçok fonksiyonu bulunmaktadır. Kur'an ayetlerini veya hadisleri açıklayıp te'vil etmesi,<sup>1316</sup> Kur'andaki âmm ifadeleri tahsis etmesi,<sup>1317</sup> zayıf hadisleri te'yid ve takviye etmesi,<sup>1318</sup> kıyasa veya diğer akıl yürütme metodlarına asl teşkil etmesi,<sup>1319</sup> yeni bir hüküm ortaya koyması<sup>1320</sup> bu işlevlerinden bazılarıdır.

### 2.1.3.2. İcmâ Gerçekleştirecek Kişiler

Tahâvî, icmâa katılacak kişiler hakkında, yani kimlerin icmâ' yapacağı hakkında net bir bilgi vermemektedir. «أجمعوا»<sup>1321</sup> ve «أجمع»<sup>1322</sup> şeklinde yer verdiği icmâ yapacak kişiler net değildir. Ancak o, insanların icmâ (أجمع الناس),<sup>1323</sup> müslümanların icmâ (إجماع المسلمين),<sup>1324</sup> ümmetin icmâ (إجماع من الأمة),<sup>1325</sup> herkesin icmâ (إجماع أهل الحديث),<sup>1326</sup> hadis ehlinin icmâ (إجماع من جميع اصحاب),<sup>1327</sup> ilim ehlinin icmâ (إجماع من اهل العلم /متفقين أهل العلم جميعا),<sup>1328</sup> sahabenin icmâ (رسول الله),<sup>1329</sup> fukahânın icmâ,<sup>1330</sup> alimlerin icmâ,<sup>1331</sup> imamların icmâ,<sup>1332</sup> muhaliflerimizin icmâ,<sup>1333</sup> halifelerin icmâ<sup>1334</sup> şeklinde icmâ kullanımları

<sup>1314</sup> Şeybânî, *Muvatta'* (İmam Malik'in Muvatta adlı eserinin Şeybânî rivayeti), Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984, s. 91.

<sup>1315</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/ 476.

<sup>1316</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 269; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 358; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 190.

<sup>1317</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 117; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 233.

<sup>1318</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 314; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 41.

<sup>1319</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 139-143; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 175, 434.

<sup>1320</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 114; XI/ 173, 414; XIV/ 458.

<sup>1321</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 447.

<sup>1322</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 443.

<sup>1323</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/ 477.

<sup>1324</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 230, 318, 366; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 114; XIII/ 352.

<sup>1325</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 291; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 117, 206, 210; X/ 108; XIV/ 206.

<sup>1326</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 41.

<sup>1327</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 381.

<sup>1328</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 99; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 34; VIII/ 295; 10/17; XI/ 420; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 75; II/ 271.

<sup>1329</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 234.

<sup>1330</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 98, 296.

<sup>1331</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 96; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 17.

<sup>1332</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 240.

<sup>1333</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 247.

<sup>1334</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 47.

bulunmaktadır. Onun genel anlayışına baktığımızda tüm bu ifadelerde geçen, icmâi yapacak kişilerin bu konuda yetkin kimseler olan fakihler olduğu anlaşılmaktadır.

Tahâvî de diğer usûlcüler gibi esas olan icmâi sahabe icmâi olarak anlamıştır. Sahabe icmâina örnek olarak yırtıcı hayvanların derisinin kullanılması meselesi verilebilir. Hadise göre bu hayvanlar necis olduğu için, Hz. peygamberin izin verdiği “tabaklanmakla temizlenen deriler” kapsamına girmemektedir. Ancak sahabenin bu konudaki icmâina dayanarak Tahâvî, kerih görülse de bu tür derilerin kullanımına izin verildiğini söylemektedir.<sup>1335</sup> Burada âmm olan hükümden istisnâ, icmâ yolu ile gerçekleşmiştir. Bu şekilde gerçekleşen bir başka örnek, ihramlı iken avlanma meselesidir. Burada avlanma yasağı ayetle sâbit iken, ihramlı iken öldürülmesine izin verilen beş hayvan türü,<sup>1336</sup> ilgili hadise dayanarak yapılan icmâ yoluyla âmmdan istisnâ edilmiştir.<sup>1337</sup> Aynı şekilde, namazların yolculuk zamanında kısaltılması hükmü,<sup>1338</sup> temettu’ haccının yapılma şekli,<sup>1339</sup> had cezası uygulanacak hırsızlık suçunun vasıfları<sup>1340</sup> gibi hükümler, icmâin âmmı tahsis etmesi ile gerçekleşmiştir.

İcmâ için verilebilecek bir diğer örnek, namazda kaç kere tekbir alınacağı ile ilgilidir. Sahabe ve tâbîinden gelen 9 tekbir ve 12 tekbir rivayetlerine yer veren Tahâvî, her iki grubun da delil aldığı hadisleri zikreder. Sonrasında iki grubun görüşlerinin bayram namazlarındaki gibi 9 tekbir noktasında buluştuğu, bu konuda icmâ oluştuğu için o görüşü esas alır ve hadislerdeki çelişkiyi da gidermiş olur.<sup>1341</sup> Tahâvî, bu sonuca ulaşırken görüşlerin ortak paydasını esas almıştır. Onun bu hükme varırken izlediği yol, icmâin aklî çıkarım yöntemlerine yakınlığını vurgulamaktadır.

Tahâvî, icmâi tam bir ittifak olarak değil, bir konu hakkındaki genel görüş birliği olarak anlamaktadır. İmam Ebû Hanife ve ashabı ile Medine ehli ve İbn Ebî Leyla arasında oluşan ihtilafta böyle bir durum söz konusudur. Onun icmâi, sınırlı sayıda insanla gerçekleşmesi şeklinde anlaması, görüş birliği anlamını öne çıkarmaktadır.

<sup>1335</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 280-299.

<sup>1336</sup> “Harem bölgesinde ve ihramlı iken sadece şu beş hayvan öldürülebilir: Akrep, fare, karga, çaylak, saldırgan köpek.” Hadis için bkz. Buhârî, *Câmiu's-Sahih*, III/ 281; Müslim, I/ 76; Şeybânî, *el-Hucce*, s. 428.

<sup>1337</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 110-117.

<sup>1338</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 191.

<sup>1339</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 232.

<sup>1340</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 167.

<sup>1341</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 343-350.

Tahâvî'nin akşam namazının son vakti konusunda İmam Ebû Hanife'den farklı görüşte olan İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşünü aktarırken, onların aynı kanaatte olduklarını ifade etmede *icmâ'* kavramını kullanması, onun *icmâ'*ı, “görüş birliği” anlamında kullandığını te'yid etmektedir.<sup>1342</sup> Yine sahabeden birinin sorusuna verilen cevabın görüş birliğiyle alındığını ifade etmek için *icmâ* terimini kullanması,<sup>1343</sup> bu terimi sonraki dönem ıstılâhî anlamından daha geniş kapsamlı ele aldığını düşündürmektedir. Tahâvî gibi önceleri Şafîî iken sonra müstakil görüşleriyle öne çıkan Taberî'nin (v. 310/ 923) de, *icmâ* “âlimlerin ittifakı” şeklinde anlaması,<sup>1344</sup> bu dönemde *icmâ* kavramının nasıl anlaşıldığı hakkında fikir vermektedir.

### 2.1.3.3. İcmân Çeşitleri/ Sukûtî İcmâ

İsa b. Ebân ve Kerhî gibi erken dönem Hanefî fakihleri, sukûtî *icmâ* kabul etmez.<sup>1345</sup> Cessâs ve sonraki usûlcüler ise kabul eder.<sup>1346</sup> Tahâvî'nin *icmâ* anlatırken bir grup sahabenin yaptığı görüş birliğine, diğer sahabilerin itirazda bulunmamış olmasından bahseder. Verilen bir hüküm konusunda kimsenin itirazda bulunmaması, fikir birliği ve *icmâ*dır.<sup>1347</sup> Bu tür *icmâ*da onların sessiz kalmaları, görüş birliği olarak anlaşılabilir. Bu anlamda onun *icmâ* olarak gördüğü çoğu meselede sukûtî *icmâ* varlığından bahsedilebilir. Bu *icmâ* için verilebilecek bir örnek, Hz. peygamberin akrabalarına humustan pay dağıtılmasıdır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dağıtılmayacağı görüşündedir. Sahabeden buna karşı çıkan kimsenin olmaması sukûtî *icmâ* niteliğindedir. Hz. Ali halife olduğunda buna karşı çıkmamış, bu uygulamayı devam ettirmiştir.<sup>1349</sup> Müslümanlardan alınacak öşür miktarının belirlenmesinde Hz. Ömer'in, peygamberin huzurunda on dirhemde bir

<sup>1342</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 155.

<sup>1343</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 220.

<sup>1344</sup> İmâd Muhammed Kerîm, *el-Ârâu'l-Usûliyyeli'l-İmam Muhammed b. Cerîr et-Taberî*, Dâru'n-Nûr, 2018, s. 315-326.

<sup>1345</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 229; Cessâs, *el-Fusû fi'l-Usûl*, III/ 288; Serahsî, *Usûl*, I/ 304.

<sup>1346</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 285, 289; Serahsî, *Usûl*, I/ 303.

<sup>1347</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, II/ 32, 47.

<sup>1348</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 118; II/ 32; III/ 234.

<sup>1349</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 234.

dirhem öşür alınacağı tayininde, ona kimsenin itiraz etmemiş olması da böyledir.<sup>1350</sup> Bu örneklerdeki icmâ, sonrakilerin sukûtî icmâ' olarak nitelediği icmâdır.

Cessâs da sukûtî icmâdan bahseder. Tahâvî'nin tek seferde söylenen üç talakın tek talak sayılacağı hükmünü şerh ederken, buna Kuran ve Sünnetten sonra, Ömer, Ali, Abdullah b. Mesud, İbn Abbas, İbn Ömer, Umran b. Huseyn gibi sahabeden ve tâbiînden gelen uygulamaları ve bunlara kimsenin itirazının olmamasını, icmâ ile delillendirme sadedinde zikretmektedir.<sup>1351</sup>

Tahâvî'nin icmâa verdiği anlamlardan biri görüş birliği iken, bunun topyekün bir ittifak olduğundan söz edilemez. Hac konusunda “*müslümanların icmâa ulaşması*” (فإنهم جميعا مجمعون) ndan bahsederken, aynı konuda hakkında İbn Abbas'ın başka bir görüşüne yer verir.<sup>1352</sup> Devamında bazı fakihlerin İbn Abbas'ın bu görüşünü benimsediğini de ekler.<sup>1353</sup> Bu da Tahâvî'nin icmâ anlayışında mutlak bir ittifakı düşünmediğini göstermektedir. Nitekim İmam Şafî'nin harbî karşısında müste'menin öldürülemeyeceği konusunda “*Bu konuda ihtilaf yoktur*” (لا خلاف) sözünü kullanması karşısında, “*Şafî'nin kastedtiği tam bir icmâ değildir*” (ليس ما ذكره الشافعي إجماع) diyerek İmam Ebû Yusuf'tan nakledilen muhalif bir görüşü dile getirir.<sup>1354</sup> Buradan anlaşılana, üzerinde ihtilaf olmayan görüş ittifakını da icmâ olarak nitelediğidir. İcmân fikir birliği olarak anlaşılması çağdaşı Taberî de de görülmektedir.<sup>1355</sup>

Buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşılana, Tahâvî'nin sonraki Hanefî usûlcüler tarafından da benimsenen icmâ' tanımı “*ihtilaf olmayan görüş birliği*” ile beraber, “*ihtilaf bulunan görüş birliği*” anlamını da benimsediğidir. Yani çoğunluğun fikir birliğini de icmâ olarak anlayan Tahâvî'nin bu yaklaşımı, Cessâs'ta ve sonraki usûlcülerde de görülür. Onun icmân neshedilmesi noktasında da sonraki usûlcülerden ayrıldığı görülmektedir. Erken dönem usûl anlayışında nesih genellikle Kur'an ve Sünnet için geçerlidir. İcmân sadece neshedeceğini söyleyen ve icmân neshedilme

<sup>1350</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, II/ 32.

<sup>1351</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/39.

<sup>1352</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 107.

<sup>1353</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 108.

<sup>1354</sup> Cessâs, *Kitâbu Muhtasar-ı İhtilâf-ı Ulemâ*, V/ 159.

<sup>1355</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed et-Taberî (v. 310), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1984, I-X, II/ 186.

durumunu gündemlerine almayan sonraki usûlcüler, bir konuda icmân değişmesini “yeni bir icmâ” oluşması şeklinde anlamışlardır. Bu konudaki dayanakları, nesih konusunun Hz. peygamberin hayatta olduğu döneme ait bir kavram olması ve sadece Kuran ile Sünnette câri olduğudur. İcmân neshedilmesi ise Hz.peygamberden sonra olacağı için mümkün değildir.<sup>1356</sup> Tahâvî ise icmân neshedilebileceğini söyleyerek onlardan ayrılmaktadır.

Tahâvî, üzerinde icmâ olan bir şeyin sübûtu kesin ise, bunun neshine dair delil bulunmadıkça icmân geçerli olduğunu söyler. “Ölüm döşeğine düşüp vasiyet edeceğiniz zaman içinizden iki adil şahit bulundurun.”<sup>1357</sup> ayetinin “İçinizden iki adil şahit bulundurun.”<sup>1358</sup> ayeti ile neshedildiği söylenmiştir. Fakihlerin bu ayetlerin neshi konusundaki görüşüne karşılık, sahabeden bazı kişilerin burada nesih olmadığı konusundaki icmâna dayanarak neshi kabul etmez.<sup>1359</sup>

#### 2.1.3.4. İcmân Senedi

Tahâvî, icmâ’ yapılabilmesi için, üzerinde icmâ edilecek bir *asıl*ın gerekli olduğu düşüncesindedir. İcmâda, bir ayet veya hadis olmak üzere asla dayanmaktadır. Mesela, peygamberin hadisini asıl kabul ederek, kendisine mahrem olan bir kadın ile, haram olduğunu bilerek, evlenen adamın eğer muhsan ise had cezası verileceği konusunda icmâ’ bulunduğunu bildirmektedir.<sup>1360</sup> Aynı zamanda o, fukâhanın *icmân*ını asıl kabul etmekte, bazen *kıyas*ı onun üzerine dayandırmakta, yani fakihlerin *icmân*ını başka bir *kıyas* için *asıl* kılmaktadır.<sup>1361</sup> Tahâvî, fakihlerin belirli bir konudaki *icmân*ını, farklı bir meseleye *kıyas*en delil getirmektedir. Buna örnek olarak, fakihlerin vakti giren bir namazı kılan çocuğun, o namaz vaktinde buluşa girmesi durumunda, namazı tekrar kılması gerektiği görüşünde *icmâ* ettiklerini, bu duruma *kıyas*en haccın da namaz gibi olduğunu söylemektedir.

---

<sup>1356</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 52.

<sup>1357</sup> Mâide, 5/ 106.

<sup>1358</sup> Talak, 65/ 2.

<sup>1359</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 469.

<sup>1360</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 149.

<sup>1361</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 108.

Tahâvî, Talak suresi 6. ayette geçen “ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ ” ifadeye göre, hamile karısını bâin talakla boşayan adamın, eşinin nafakasını karşılama yükümlülüğü hakkında icmâ’ edildiğini söylemektedir.<sup>1362</sup>

Tahâvî, fitr sadakasının iki müdd<sup>1363</sup> buğday olarak verilmesi hükmünde Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın icmâları olduğunu zikretmesi<sup>1364</sup>, icmâ kavramını, “*halifelerin icmâi*” anlamında kullandığını da göstermektedir. Başka bir yerde de benzer bir kullanımda bulunmakta, Tahâvî, Hz. Ali ve Hz. Ömer’in rehnin kıymetinin deynin miktarı olarak belirledikleri hüküm üzerinde icmâ ettiklerini ifade etmektedir.<sup>1365</sup> Cessâs da icmâ kelimesini farklı anlamlarda kullanmaktadır. Bazen “*ümmetin icmâi*” anlamında, bazen “*fakihlerin ittifakı*” anlamında, “*fukahâ-i emsâr/ belli bir bölgenin fukâhasının icmâi*”,<sup>1366</sup> bazen “*Hanefî mezhebi içerisinde görüş birliği*” anlamında, bazen de “*Hanefî ve Şafî mezheplerinde görüş birliği*”<sup>1367</sup> anlamında kullandığı görülmektedir. Tahâvî’nin mürtedin dine döndükten sonra önceki namazları kaza etmesine gerek olmadığı hükmünü, “*ittifâku’l-cemî*” “*müslümanların tamamının icmâsı*” ile de desteklendiğini söylemektedir.<sup>1368</sup>

Tahâvî, icmâ kavramını pek çok yerde kullanmaktadır.<sup>1369</sup> Mesela, kuyuların temizlenmesi konusunda, içine pislik düşen kuyunun temizliğiyle ilgili, kuyunun içindeki çamur çıkarılmadıkça ve duvarları temizlenmedikçe temiz olmayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Tahâvî, bu sonuca *nazar* yolu ile ulaştığını dile getirmektedir. Fakat bu şekilde bir temizliğin mümkün olmayacağı, kuyunun çamurunun çıkarmanın vacip olmayacağı üzerinde icma’ olduğunu “*أجمعوا*” sözüyle ifade etmekte ve

<sup>1362</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, III/ 72. İcma ile ilgili başka örnekler için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, IV/ 392-393.

<sup>1363</sup> Müdd: Bölgelere göre değişen bir çeşit kuru tahıl ölçüğü. Iraklılara göre iki rıtl, 260 dirhemlik bir kaptır. Hicazlılara göre bir rıtl-ı hicâzî ile bir rıtlın üçte biri kadardır. Bir müd, bir sa’ın dörtte birine eşittir. Erdoğan, s. 412. Buna göre 1 müd, 687 gr. dır. Cengiz Kallek, “Müdd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXI/ ss. 457-459.

<sup>1364</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, II/ 47.

<sup>1365</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, IV/ 103.

<sup>1366</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 633.

<sup>1367</sup> Teşehhüd için ilk oturuşta Hanefî ve Şafîler’in ittifakı anlamında bkz. Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 628.

<sup>1368</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Muhtasar*, I/ 736.

<sup>1369</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 283.

dolayısıyla duvarları yıkamadan da kuyunun temiz hale geleceğini dile getirmektedir.<sup>1370</sup> Burada zarurete binâen istihsân sebebiyle, mezhebin yerleşmiş ilkesinden vazgeçilmiştir. Bu konu hakkında icmâ oluştuğu için de istihsânen câiz görülmüştür. Tahâvî, ticaret malı dışındaki mallarını alıp satıyorsa bu mallardan zekat verileceği,<sup>1371</sup> yolcu olan kişinin hades olmadığı müddetçe tek abdestle bütün namazları kılabilceği,<sup>1372</sup> kadının kendi malından zekat vererek çocuğunun nafakasını karşılamasına gerek olmadığı,<sup>1373</sup> Ramazan günü cünüb halde uyanan kimsenin orucunun bozulmadığı, gusl alarak orucuna devam edebileceği,<sup>1374</sup> fitr sadakasının buğday ve hurmadan bir sa' alınacağı<sup>1375</sup> konularında, alimlerin icmâi bulunduğunu zikretmiştir.

İcmân teorik temellendirmesinde Tahâvî'nin en çok kullandığı argümanlardan biri ümmetin dalâlet üzerinde ittifak etmeyeceği<sup>1376</sup> yönündeki hadislerdir. Bunun yanında müslümanların iyi gördüğü (hasen) şeylerin iyi, kötü gördüğü şeylerin kötü olması, icmân temel dayanaklarından bir diğeridir. Cessâs ve sonraki usûlcüler de icmân temellendirmesinde aynı gerekçeye dayanırlar.<sup>1377</sup> Cessâs'ın yaşadığı dönemde icmân oluşma şartları, imkanı gibi konular üzerinde de durulmuştur. Tahâvî'nin icmâ anlayışı geçiş döneminin özelliklerini barındırmaktadır.

### 2.1.3.5. İcmâda Asrın İnkırâzı

İcmâi gerçekleştirenlerin tamamının ölmesiyle icmân sona erip ermeyeceği konusu tartışmalıdır. İcmâda asrın inkırâzını Hanefiler kabul etmez. Buna göre icmân gerçekleşmesi için asrın inkırâzı şart değildir.<sup>1378</sup> Tahâvî, asrın inkırâzını gündemine almamıştır. Ancak onun, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in humustan pay dağıtılması

<sup>1370</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 148.

<sup>1371</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 283.

<sup>1372</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 44.

<sup>1373</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, II/ 24.

<sup>1374</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, II/ 106.

<sup>1375</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, II/ 47.

<sup>1376</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 292. (لأن الله عز و جل لم يكن ليجمعهم علي ضلال) Benzer ifadeler için bkz. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 206; XV/ 170.

<sup>1377</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 265-266.

<sup>1378</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 307.

örneğinde Hz. Ali'nin kendi bilgisine rağmen icmâa aykırı hareket etmemesi, icmâi devam ettirmiş olması<sup>1379</sup> asrın ınkırâzını dikkate almadığını göstermektedir.

### 2.1.3.6. İcmâ ile Nesih Münasebeti

Tahâvî “*en-nesh bi'l-icmâ*”ı kabul etmektedir. Sonraki usûl geleneği ise bunu reddeder. Cessâs ve Zerkeşî, Hanefiler'den İsa b. Ebân'ın “*el-icmâu nâsîh*”i kabul ettiğini aktarmaktadır.<sup>1380</sup> Serahsî'nin isim vermeden icmân neshini kabul eden Hanefî olarak zikrettiği kişi de İsa b. Eban olmalıdır. Fakat bu görüşü aktarmakla beraber, Cessâs ve Serahsî icmân neshini kabul etmez.<sup>1381</sup> Onlara göre nesh sadece peygamberin yaşadığı devirde gerçekleşir. İcmâ ise Hz. peygamberden sonra vuku bulmaktadır. Dolayısıyla icmân neshetmesi ve neshedilmesi mümkün değildir.<sup>1382</sup> Bezdevî ise icmân başka bir icmâ ile neshini caiz görmektedir.<sup>1383</sup>

İcmâ ile Kur'an ayetlerinin neshedilmeyeceği konusunda ittifak vardır. Tahâvî'nin bu konudan bahsetmemesinden hareketle onun da aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sünnetin, icmâ ile neshi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Tahâvî, icmân sünneti neshedebileceği kanaatindedir.<sup>1384</sup> Sahâbenin nakil üzerinde icmânın yanlışlıktan uzak olması ile bir görüş üzerinde icmâ etmiş olmalarını da yanlıştan uzak görür. Ashâbın peygamberden sonra farklı bir şey üzerinde icmâ etmiş olmaları, onların icmânı peygamber zamanındaki durumu nesheder bir delil kılar. Bu yüzden vitr namazı konusunda gelen hadislere aykırı şekilde davranan ve icmâ eden fakihlerin icmâi, sünneti neshetmiştir.<sup>1385</sup> İcmân hadisi neshetmesinin örnekleri arasında, namazda konuşma yasağının yine hadise dayanan icma ile neshedilmesi,<sup>1386</sup>

<sup>1379</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 234.

<sup>1380</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 311; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî (v. 794), *Bahru'l-Muhîti fi Usûli'l-Fıkhi*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, I-VI, IV/ 129.

<sup>1381</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 311; Serahsî, *Usûl*, II/ 52; Zerkeşî, IV/ 129-132.

<sup>1382</sup> Cessâs, *el-Fusu fi'l-Usûl*, III/ 311; Serahsî, *Usûl*, II/ 52; Zerkeşî, IV/ 128-129.

<sup>1383</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 262.

<sup>1384</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 56.

<sup>1385</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 291-292.

<sup>1386</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 448.



namazda rükûa giderken ellerin kaldırılması,<sup>1387</sup> ihrama girmek,<sup>1388</sup> hacda avlanma yasağı<sup>1389</sup> gibi meseleler sayılabilir.

Tahâvînin başka bir hadise dayanan icmâa dayanarak bir hadisin neshedildiğini söylemesi,<sup>1390</sup> kanaatimizce de hadisin hadisi neshetmesi olarak da ele alınabilir. Burada tam olarak icmân hadisi neshinden ziyade, icmân dayandığı hadisin başka bir hadisi neshettiği, ehl-i ilmin icmânının, bu neshi tekid edici mahiyette olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.1.3.6.1. Sahabe İcmâi ile Sünnetin Neshi

Tahâvî, sahabe icmâından çeşitli yerlerde bahsetmektedir.<sup>1391</sup> İmâm Muhammed de eserlerinde sahabe ve tabiîn icmâi örneklerine yer vermiştir.<sup>1392</sup> Cessâs, İmâm Muhammed'in Kur'an ve sünnetten sonra teşri' kaynakları arasında "*sahabenin icmâ ettikleri - ihtilaf ettikleri*" şeklindeki sözüyle bu icmâ türüne yer vermektedir.<sup>1393</sup> Bu sözün devamında naklettiği İmâm Muhammed'in "*Müslümanların güzel gördükleri ve ona benzeyen*" sözü de her devirde icmân gerçekleşebileceğine delildir.

Tahâvî'ye göre icmânın hadisi neshettiğini söylemiştik. Mesela, cenaze namazında kaç kere tekbir getirileceği hususunda Hz. Ömer'in sahabeye danışması ve onların icmâıyla 4 tekbir ile kılınmasına hüküm verilmesi<sup>1394</sup> anlatılmıştı. Hz. Ömer'in mut'a nikanının nehyedildiğini söylemesi ve sahabenin bunu sükut ederek onaylaması, Tahâvî'yi, bu konuda oluşan sukûtî icmân hadisi neshettiği sonucuna ulaştırmaktadır.<sup>1395</sup> Ancak burada Hz. Ömer'in başka bir hadisin mut'ayı mübah gören hadisi neshettiğini bilmesi muhtemeldir. Bu yüzden bu konuda icmân değil söz konusu hadisin nâsih olduğu, sahabe icmânının destekleyici bir delil olduğu söylenebilir.

<sup>1387</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 167.

<sup>1388</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 158.

<sup>1389</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 283.

<sup>1390</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 158-159, 167, 465.

<sup>1391</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 166.

<sup>1392</sup> Şeybânî, *el-Hucce*, I/ 64, 315; II/ 184-185; IV/ 284.

<sup>1393</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 271.

<sup>1394</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 496.

<sup>1395</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 27.

### 2.1.3.7. İcmâ-Örf İlişkisi

Tahâvî'nin terminolojisinde “*amel*” ve “*icmâ*” kavramları yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır. İcmânın, ümmetin amelini/ uygulamasını ve örfü de içeren daha geniş bir kapsamı olduğu söylenebilir. Ümmetin ya da fakihlerin ameli/uygulaması, aynı konudaki hadisin neshedildiğini gösterir.<sup>1396</sup> Çünkü Tahâvî'ye göre onlar alim kimseler olup, sebepsiz yere hadise aykırı hareket etmezler.<sup>1397</sup> İddet bekleyen kadın hakkındaki sürme yasağı,<sup>1398</sup> ölen çocukların cenaze namazının kılınması<sup>1399</sup> gibi konularda fakihlerin hadise aykırı uygulamaları, ilgili hadislerin neshedildiğini göstermektedir. Bu sebeple ona göre icmâ hadisi nesheder, başka bir delil de icmâ neshedebilir.

Fakihlerin uygulaması, Hz. peygamberin hadisini uygulama ve aktarma yönünde olduğu için önemlidir.<sup>1400</sup> Çünkü bu, zaman zaman kendi fikirlerine göre hareket etseler de esas itibarıyla onların hadise tâbi olduklarını göstermektedir. Tahâvî, icmâ bir nevi toplumun hafızası olarak görmektedir.<sup>1401</sup> O icmâ da tıpkı sahabe kavli/ uygulaması gibi sünnetin sonraki nesillere aktarılması konusunda önemsemektedir.

### 2.1.3.8. İcmâ-ı Ehl-i Medine

Hanefî usûlünde icmâdan bahsedilirken Kufe, Irak ve Medine ehlinin icmâından da bahsedilmiştir.<sup>1402</sup> Tahâvî, icmâ için belli bir bölge tayin etmemiştir. “*Fukâha-i emsâr*” in orada bulunduğunu söyleyerek Mekke-Medine'ye ayrı bir önem vermekle beraber, “*sâir-i buldân*” olarak ifade ettiği diğer bölgeler için de aynı durumun geçerli olduğunu, oralarda da icmâ' yapmaya ehil alim kimseler bulunduğuna işaret etmektedir.<sup>1403</sup> Nitekim başka yerlerde de Hicaz ehli, Irak ehli ve diğer yerlerde önde gelen alimlerin icmân imkanına değinmektedir.<sup>1404</sup> Hanefî usûlcüleri de icmâ için belli

<sup>1396</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, II/ 407; XII/ 288; XV/ 158-159, 170, 454.

<sup>1397</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 291, 449; II/ 54; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 407.

<sup>1398</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, III/ 178.

<sup>1399</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 509.

<sup>1400</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, XIV/ 123.

<sup>1401</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/ 477.

<sup>1402</sup> Şeybânî, *el-Hucce*, I/ 327, 497, 533; III/ 35; IV/ 365.

<sup>1403</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, XII/ 288.

<sup>1404</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, X/ 15; XV/ 158-159.

bir bölge ve zaman tayin etmeye karşı çıkarlar. Onlara göre de her devirde ve bölgede icmân gerçekleşmesi mümkündür.<sup>1405</sup>

Tahâvî, “*icmâi ehl-i Medine*”ye özel bir önem verdiğini belli etmektedir. Medine fukahası ile İbn Ebî Leyla’nın bir tarafta, İmam Ebû Hanife ve ashâbının diğer tarafta olduğu bir ihtilafta, İbn Ebî Leylâ ve Medine fakihlerinin görüşünü tercih eder. Medine fakihlerini, icmâları sebebiyle seçtiğini söylerken, devamında muhaliflerin görüşünü de çürütür.<sup>1406</sup>

Onun icmâi belli bir beldeye hasretmediği, tüm müslümanları kapsayacak şekilde tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Tahâvî’nin, icmâi her devirde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu söylemesi ve her asırda icmâi gerçekleştirebilecek alimler olduğuna vurgu yapması,<sup>1407</sup> icmâa teorik bir delil olmanın ötesinde dinamik bir yapı kazandırmıştır.

### **Değerlendirme**

Tahâvî’nin anlayışında icmâ ile ilgili kavramsal sorun göze çarpmaktadır. Her ne kadar icmâ kavramı İmam Şafî’de bildiğimiz anlamda tanımlanmış olsa da, ilk dönem alimlerinden olan Tahâvî’nin kendi ifadelerinden icmâi daha esnek tanımladığı görülmektedir. Onun kullandığı ittifak etmek (اتفقوا), icmâ yapmak (أجمعوا) ifadelerinin istilâhî anlamda değil, “*genel bir görüş birliği*” anlamında lügâvî larak kullandığı kanaatine varılmıştır.

Tahâvî’nin sahabe dışındaki kişilerin de icmâından bahsetmesi, onun icmâi sadece sahabe dönemine hâs görmediğini, sonraki dönemlerde de icmâ meydana gelebileceği görüşünde olduğunu göstermektedir. Onun zikrettiği icmâ çeşitleri arasında gerçekleşme veya kuvvetlilik açısından bir ayırım gözetmediğine dair bir ipucu bulamadık.

<sup>1405</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III/ 321-324.

<sup>1406</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Asâr*, XII/ 39-40.

<sup>1407</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, II/ 41; *Şerhu Müşkili’l-Asâr*, XIV/ 477.

#### 2.1.4. Kıyas (قياس)

Tahâvî'nin kıyas anlayışına, eserlerinde kıyası delil olarak aldığı örneklerden çıkarımda bulunarak ulaştık. Bu kavramı, kendinden önceki kıyas kullanımını da göz önünde bulundurarak, daha geniş bir çerçevede ele aldığı görülmektedir. Kıyasla ilgili istilâhî bir tanım yapmamakla beraber, verdiği örneklerden ve kullanım şekillerinden hareketle kıyas kavramını, *nazar*, *aklî delil*, *min ciheti'l-ma'kûl*, *ictihad*, *mezhebin görüşü*, *genel kural* anlamlarında kullanmaktadır.

##### 2.1.4.1. Kıyas / Nazar Kavramları ve Mâhiyeti

*Kıyas*, sözlükte ölçmek ve karşılaştırmak demektir.<sup>1408</sup> Tahâvî, kıyas kelimesini sözlük anlamında da kullanmıştır.<sup>1409</sup> Usûl bilginleri ise *kıyası*, “*her iki olayı hükmün illetinde müsâvî oluşları sebebiyle, hükmü, hakkında bir şer’î nass bulunan hükümde müsâvî kılmak*”, “*nassla verilmiş olan hükmü re’y metodunu kullanarak hakkında nass olmayan olayda uygulamak*”<sup>1410</sup> şeklinde tanımlamaktadırlar. İmam Muhammed de kıyas kelimesini hem sözlük anlamında<sup>1411</sup> hem de istilâhî manada<sup>1412</sup> kullanmıştır. Şafî kıyas konusunda bir tanım yapmamakla beraber, “*hakkında hüküm bulunmayan meselenin hükmüne ulaşmak için yapılan ictihad*”<sup>1413</sup> ı kıyas olarak niteleyerek kıyas ve içtihadı birbirini tamamlayan kavramlar olarak ele almıştır. Tahâvî, akıl yürütme ile sadece *kıyası* kastedmez. Ona göre akıl yürütmenin dayandığı *asıl*, nass olabileceği gibi, *kıyas*, *örf*, *istishâb* ve *istihsân* gibi diğer aklî deliller de olabilir. Tahâvî, *kıyas* ve *nazar* ifadelerini beraber kullanarak, *nazar* kavramı ile yalnızca *kıyası* kastedmediğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>1414</sup> Onun *nazar* terimini tercih etmesi, zaten akıl yürütmede daha kapsamlı ve serbest bir metod kullandığını göstermektedir. Tahâvî'nin kıyas için

<sup>1408</sup> Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî (v. 1205), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali eş-Şîri, Dâru'l-Fîkr, Beyrût 1994, I-XX, I/ 4094.

<sup>1409</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 207.

<sup>1410</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/ 249.

<sup>1411</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/ 247; *el-Hucce*, II/ 356-357.

<sup>1412</sup> Şeybânî, *el-Hucce*, I/ 19, 45; II/ 183, 327, 730; III/ 193.

<sup>1413</sup> Şafî, *Risâle*, s.477, 479.

<sup>1414</sup> Kıyas ve nazar terimlerinin beraber kullanımları için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 31, 44, 70; III/ 73; IV/ 144.

kullandığı diğer terimler arasında *misl/ benzer* (مثل ذلك في القياس),<sup>1415</sup> *kezâlike* (والقياس) (أنه إذا كان ذلك كذلك),<sup>1416</sup> *kemâ* (كما),<sup>1417</sup> *ahrâ* (أحري)<sup>1418</sup> ve *sevâun* (سواء)<sup>1419</sup> gibi terimler de bulunmaktadır.

*Nazar*, fikhî kıyasın dışındaki pek çok akıl yürütmeyi içermektedir. Gazalî, fikhî *nazar*ın onda dokuzunun kıyas dışındaki akıl yürütmelerden ibaret olduğunu söyleyerek bunu te'yd eder.<sup>1420</sup> Nitekim Cüveynî de dört tür şer'î *nazar*dan bahsederken kıyası da içeren aklî çıkarımlara yer vermektedir.<sup>1421</sup> Mutezilîler tarafından<sup>1422</sup> daha çok kelam alanında kullanılmış olan *nazar* kavramı, Tahâvî gibi erken dönem fakihlerinin de akıl yürütmek için başvurdukları bir yöntem iken sonraki dönem usûl geleneği tarafından da benimsenmiştir. Cessâs, Allah'ın birliği vs. delillendirmek için bu delili kullanmıştır. Daha çok kelâmî bir argüman olarak anlaşıldığı için, onun kıyası da kapsayacak şekilde genel akıl yürütmeler için kullanılan *nazar*,<sup>1423</sup> sonradan fikhî çıkarım özelinde de kullanılmıştır. Tahâvî'nin *nazar*ı fikhî hüküm çıkarmada kullanmış olması, döneminde usûl kavramları ve terimlerinin henüz sistemleşmiş ve yerleşmiş olmadığını göstermektedir. Sonrakilerin bu kavramı usûl-i fıkıhta kullanırken kıyası tercih ederek *nazar*ı kelâmî bir argüman olarak bırakmaları bunu doğrular. Tahâvî, ictehad ve *nazara* farklı anlamlar yüklemiştir. İctihadı daha çok genel teorik tartışmalar için kullanırken, *nazar*ı kendi akıl yürütme faaliyeti olarak kullanmıştır.

Tahâvî, *nazar* kavramını sıkça kullanmaktadır.<sup>1424</sup> Neredeyse her fikhî konusunun sonunda meseleye “*nazar*” açısından bakmak gerektiğini ifade ederek

<sup>1415</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 140; *misl* terimini kıyas için kullandığı diğer yerler için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 205; X/ 351; XI/ 507.

<sup>1416</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 437.

<sup>1417</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 359.

<sup>1418</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 352; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 18.

<sup>1419</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 77.

<sup>1420</sup> Gazalî, *Esâsu'l-Kıyas*, thk. Fehd b. Muhammed, Şirketu'l-Ubeykan, Riyâd 1993, s. 40.

<sup>1421</sup> İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah Cuveynî (v. 478), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb, Doha 1978, I-II, I/ 96; bk, Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 89.

<sup>1422</sup> Ebu'l-Hasan Abdülcebbar Kâdı Abdülcebbar (v. 415), *el-Muğni fî Ebvâvi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Dâru'l-Misriyye, Kahire, 1963, s. 59; Muhammed b. Ali Ebu'l-Hüseyn Basrî (v. 436), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-II, II/ 206.

<sup>1423</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, IV/ 76.

<sup>1424</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 48, 53, 109; III/ 38.

değerlendirmeler yapmaktadır. (فنلتمس ذلك من طريق النظر)<sup>1425</sup> *Nazarı* birbiriyle çelişen hadislerin veya farklı görüşlerin arasını uzlaştırmak için kullanmaktadır.<sup>1426</sup> Doğru olan görüşe ulaşmak için bu yöntemle başvurduğunu sıkça dile getirmektedir: (رجعنا إلي النظر) .<sup>1427</sup> Mesela, küçük çocuğun cenaze namazının kılınıp kılınmaması hakkında ilgili hadisleri sıralayıp değerlendirme yaptıktan sonra, (فهذا وجه هذا الباب من طريق الآثار) “*bu hadis açısından böyledir*” diyerek, (و أما جهه من طريق النظر) “*konuya nazar açısından bakacak olursak*” diyerek aklî bakış açısı getirmekte ve *nazarı* konuyu destekleyici mahiyette bir delil olarak kullanmaktadır.<sup>1428</sup> Tahâvî, konuyu incelerken, rivayetler farklı anlamlara ihtimali olduğunda, görüşlerden sahih olanını ortaya çıkarmak için *nazara* başvurduğunu ifade eder.<sup>1429</sup> Meseleyi *nazar* açısından inceledikten sonra, “*Nazar açısından durum böyledir, ben de bu görüşü tercih ediyorum*” diyerek, kanaatini ifade etmektedir.<sup>1430</sup> Tahâvî’nin, şer’î delillerden sonra, *nazar* açısından konuyu incelerken, yapmaya çalıştığı şey, Kur’an, sünnet veya icmâdan konuya ilişkin bir *asl* arayarak, yaptığı kıyas ve benzetmelerle konuya aklî açıklamalar sağlamak ve fikhî çıkarımda bulunmaktır.<sup>1431</sup>

*Nazar* terimi, *kıyastan* daha geniş kapsamlıdır. Tahâvî, bu terimi, *kıyas* terimi dışındaki aklî delilleri de kapsadığı ve Kur’an’ı Kerim’de geçtiği için tercih etmektedir. *Nazar* teriminin yanında bazen “*i’tibar*”, “*istihrâc*”, ve “*re’y*” gibi kavramlarını ve fiil kiplerini ve bazen de “*sahih nazar*” ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadesiyle akıl yürütmenin başlı başına bir değerinin olmadığına dikkat çekmek istemiş olabileceği gibi akıl yürütmeye dayanarak aykırı fikirler öne süren kimselere de cevap vermiş olabilir. Akıl yürütmenin sahih olması, mu’teber bir *asla* dayanmasına bağlıdır. Tahâvî akıl yürütürken ele aldığı meseleyi sürekli bir *asilla* mukayese etmekte, adeta akılla istişhâdda bulunmaktadır. Nitekim kendisi, “*Akl yürütme yolu ve usulün şahitliğine*

<sup>1425</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 109.

<sup>1426</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, IV/ 412; VIII/ 73; X/ 108.

<sup>1427</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 113.

<sup>1428</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 509; IV/ 231.

<sup>1429</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 113, 132, 141, 209,

<sup>1430</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 241.

<sup>1431</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 407; X/ 108.

başvurarak konuyu incelediğini” söylemektedir.<sup>1432</sup> ( التمسنا حكم ذلك من طريق النظر ) ifadesini kullanan Tahâvî'nin burada kasdettiği .( والاستشهاد بالأصول المتفق عليها. “üzerinde ittifak edilen asıllar” dan maksadın “fakihlerin ittifak halinde oldukları fikhî hükümler” şeklinde anlamak, uygun görünmektedir.

Tahâvî, *nazar* kelimesini salt kıyas anlamında da kullanmaktadır. Mesela, abdest alırken başın ne kadarının meshedileceği ile ilgili farklı görüşleri zikrederken, bu konuda kıyas yapmanın evlâ olacağını ( بالنظر أولي ) dile getirmekte ve mestler üzerine meshetme ile bu durumu karşılaştırmaktadır. Bunun sonucunda da başın meshedilmesinde farz olan miktarı belirlemektedir.<sup>1433</sup>

Tahâvî'ye göre *nazar* ve kıyas<sup>1434</sup> kullanım açısından bakıldığında eş anlamlı gibi durmakta ise de birbirlerini tam olarak karşılamazlar. Kullanım şekline bakıldığında onun *nazar* kavramını kıyası da kapsayacak şekilde tüm akıl yürütme sürecini içeren bir şemsiye kavram olarak anlamaktadır. Bu yüzden aynı anlama gelmekle beraber aralarında bir umum-husûs ilişkisi bulunur. *Nazar* âmm bir kavram, kıyas ise hasır.

#### 2.1.4.2. Kıyasın Delil Olarak Kullanılması

Tahâvî'nin hemen her konuda kıyası delil olarak kullandığını söyleyebiliriz. Aklî bir istidlâl metodu olarak kıyası, gerek tefsirinde gerekse diğer eserlerinde konuları açıklarken sıkça kullanmaktadır. Hanefî usûlcüler de kıyasa, Kur'an, Sünnet, icmâdan sonra bu üç asıldan istinbât edilen bir kaynak olarak yer vermektedir.<sup>1435</sup>

*Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da, teyemmüm bâbında, teyemmümün nasıl yapılacağını anlatırken *kıyas* delilinden faydalanmaktadır. Teyemmümün yüz için bir vuruş, dirseklere kadar kollar için bir vuruş olduğunu aktarmakta, teyemmümle ilgili ayet geldikten sonra yüz için bir vuruş, iki el için birer vuruş olduğunu ifade etmektedir.<sup>1436</sup> Tahâvî daha sonra teyemmümün yüz için bir vuruş, avuç içi için bir vuruş olduğunu

<sup>1432</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 421.

<sup>1433</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 78-79.

<sup>1434</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 278.

<sup>1435</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV/ 75; Serahsî, *Usûl*, I/ 279.

<sup>1436</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 110.

ifade eden rivayetleri<sup>1437</sup> aktarmaktadır. Bundan sonra teyemmümün yüz için bir vuruş, dirseklere kadar eller için bir vuruş olduğu rivayetini aktaran Tahâvî, bunların değerlendirmesine geçmektedir. “*Teyemmümün nasıl yapılacağı konusunda rivayetlerde ihtilaf olduğu için, bu konuda rivayetlerden sahih olanı belirlemek ve ona itibar etmek için, nazara müracaat ederiz. (raca’na ile’n-nazar) Böylece abdestin Allah’ın kitabında zikrettiği uzuvlara has olduğunu görürüz. Teyemmüm abdest gibi olmadığından, baş ve ayaklar gibi bir kısım azâlardan yıkama hükmü düşer. Teyemmüm edilmesi gereken azaların, abdestte yıkanması gereken kısımları olması gerekir, çünkü Allah, teyemmümü abdeste bedel kılmıştır. Su bulunduğu anda ellerin ne kadarının yıkanması gerekiyorsa, su bulunmadığında da ellerin o kısmının meshedilmesi gerekir. Böylece kıyasa göre, teyemmüm edilmesi gereken kısım, ellerin dirseklere kadar meshidir.*”<sup>1438</sup>

Tahâvî’nin kıyası delil olarak kullandığı bir diğer mesele, abdest alırken besmele çekmek gerekip gerekmediği konusundadır. (من طريق النظر) diyerek bu meseleyi değerlendirmeye başlayan Tahâvî, abdesti, bey’, icâre, nikah gibi sözlü tasarrufun gerekmediği akitler ile karşılaştırdıktan sonra, namazdaki tekbir, hacdaki telbiye gibi ibadetlerde bir rükün olup olmadığını sorgulamakta, besmele zikredilmeden kesilen kurbanın caiz olup olmayacağı meselesini tartışmaktadır. Sonra abdestin kurban gibi olmadığını, setr-i avret ve abdest gibi namazın sebeplerinden olmadığı için besmelesiz abdestin abdeste zarar vermeyeceği sonucuna varır. Bu görüşün İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in aynı görüşte olduğunu nakletmektedir.<sup>1439</sup> Bilindiği gibi ibadetlerle ilgili konularda kıyas câri değildir. Tahâvî, sadaka-i fitrın hangi maddelerden verileceği konusunda, yemin keffareti ile kıyas yapmakta, yemin kefaretinde, buğdaydan yarım sa’ verilmesi hükmüne kıyasla sadaka-i fitrın da buğdaydan aynı oranda, diğer maddelerden, arpa ve hurmadan ise hadiste belirtildiği üzere birer sa’ verilmesi gerektiği hükmünün verildiğini belirtmektedir.<sup>1440</sup>

<sup>1437</sup> Buhârî, *Câmiu’s-Sahîh*, I/ 110, 111.

<sup>1438</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 113,114.

<sup>1439</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, I/ 29.

<sup>1440</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, II/ 45, 47.



Tahâvî'nin (القياس يوجب ذلك) diyerek kıyası delil aldığı başka örnekler bulunmaktadır.<sup>1441</sup> Eti yenebilen hayvanların artığı necistir, suya düşmüşsa o suyu da kirletir. O, insanın kan ve pis olan artıklarını da eti yenebilen hayvanlara kıyas etmiş, necis kılma bakımından aynı durumda olduklarını söyleyerek insan kan ve dışkısının da necisliğine hükmetmiştir.<sup>1442</sup> Kafir birine, müslüman karşısında canı ve malı haram olduğu için kısas yapılamaz, el kesme cezası uygulanamaz. Fakat bunlarla anlaşma yapıldığında ve zimmet ehli olduklarında müslümanlar gibi muamele yapılır, kısas ve el kesme gibi cezalar uygulanır. Burada ehl-i zimmetin canı, müslümanların mallarında helallik/haramlık durumlarına kıyas edilerek kısas cezası uygulanabileceğine hükmedilmiştir.<sup>1443</sup>

### 2.1.4.3. Kıyasın Rükünleri

Tahâvî kıyas yaparken zaman zaman illet kelimesini kullanmış ve *asl, fer', hukm* gibi kıyasın rükünlerine yer vermişse de bu isimlendirmeleri sistematik bir biçimde kıyasın rükünleri olarak yapmamıştır. Onun "*hukm*" kelimesini de kıyas bağlamında kullandığı görülmektedir. "*Namazın hükmüne bakmamız gerekir*" sözünde böyle bir kullanım mevcuttur.<sup>1444</sup> Bazı yerlerde de "*asl*"<sup>1445</sup> ve "*illet*"<sup>1446</sup> terimlerine kıyas bağlamında yer vermektedir. Namazın illeti (لعلة الصلاة)<sup>1447</sup> vs gibi. Kölelik ile ilgili bir konuda Ebû Hanife ve ashabının kıyas yaptığı bir konuda "*onlar şöyle illet getirmişlerdir*" (اعتل لهم معتل) diyerek illetten bahsetmiştir.<sup>1448</sup> Ancak bunları, kıyasın teknik terimleri olarak zikredip zikretmediği net değildir.

Tahâvî'nin illet için kullandığı terimlerden biri de *ma'nâ*dır. *Ma'nâ* kelimesi ile bazen şer'î anlamı (*illet*) bazen de sözlük anlamını kasetmektedir. Tahâvî, Hz.

<sup>1441</sup> Kıyası delil aldığı farklı meseleler için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 59; XI/ 195-198; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 26, 31, 98, 143, 277, 332; II/ 25, 293.

<sup>1442</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 108.

<sup>1443</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 278-279.

<sup>1444</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 428.

<sup>1445</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 254; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 355.

<sup>1446</sup> İlet terimini kıyas bağlamında zikrettiği diğer yerler için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 308; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 386.

<sup>1447</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 254.

<sup>1448</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 195.

Osman'ın Minâ'da namazı 4 rekat olarak kılmasına, “*Osman, düşündüğü bir sebepten (ma'nâ) dan dolayı namazı tam kılmıştır.*” diyerek *ma'nâ* kelimesini *illet* anlamında kullanmıştır. Aynı şekilde “*lakin başka bir sebepten (ma'nâ) dolayı*” şeklindeki ifadelerinde, *ma'nâ* terimini açıkça *illet* anlamında kullandığı görülmektedir. Yolculuk esnasında namazların dört yerine iki kılınmasının *illetinin* sefer olduğu tespitinde de böyledir.<sup>1449</sup> Tahâvî, *illet*, *mana*, gibi kavramların tamamını eş anlamlı olarak kullanmıştır. İmam Şafî' de gördüğümüz bu kullanımı devam ettirmiştir.

Tahâvî'nin kıyası delil olarak Hanefî imamlara muhalefette bulunmuştur. Mesela o, ağız dolusu kusmuğun abdesti bozacağı kanaatindedir. İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise kusmuk ağız dolusu olsa bile abdesti bozmaz.<sup>1450</sup> Tahâvî, Ebû Yusuf'un abdesti bozacağı görüşünü aktarırken kendisinin de aynı kanaatte olduğunu belirtmektedir.<sup>1451</sup> Cessâs, bu meseleyi anlatırken Ebu Hanife'nin illetlendirmesine yer vermekte, onun necâsetin çıkış yerine odaklandığını, kusmuğun karından değil kafadan çıkıp temiz olduğu konusunda ittifak, hatta icmâ'<sup>1452</sup> bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>1453</sup> Nass üzerine illetlendirmenin, çıkarım yapılan illetten daha evlâ olduğunu dile getirmektedir.<sup>1454</sup> Cessâs, mezhebin bu konudaki görüşü “*Sizden biriniz kustuğunda namazı bırakıp gidip abdest alsın*”<sup>1455</sup> ve aynı anlamı içeren benzer hadislere kıyasla abdestin bozulacağıdır.<sup>1456</sup> Cessâs burada imamların hadislerin umûmuna dayanarak, *illet* olarak belirlediği şeyin vücuttan necâsetin çıkması ve çıkış yeri olduğunu söyler.<sup>1457</sup> O, burada kendisinin de aynı görüşte olduğu İmam Ebû Hanife'nin görüşlerinin delillendirmesine daha fazla yer vermekte, İmam Ebû Yusuf ve Tahâvî'nin görüşünün ayrıntılarına girmemektedir.<sup>1458</sup>

Tahâvî'nin, kıyas yaparken *illetin* hükümle alakası olmayan unsurlardan ayıklanması demek olan “*tenkîhu'l-menât*” yöntemini kullandığı anlaşılmaktadır.

<sup>1449</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 427, 428.

<sup>1450</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/43; Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr meâ Şerhihi en-Nâfi'l-Kebîr*, Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1986, s. 72; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 373.

<sup>1451</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 18; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 373; Serahsî, *Mebûsât*, I/74; Kâsânî, I/ 25.

<sup>1452</sup> Bu konu hakkında bkz. Nevevî *el-Mecmû'*, II/ 551.

<sup>1453</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 374

<sup>1454</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 369.

<sup>1455</sup> İbn Mâce, I/ 386; Dârekutnî, I/ 155.

<sup>1456</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 362-363.

<sup>1457</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 369.

<sup>1458</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 363-374.

Mesela, Hz. Muhammed, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere bir kısım müslüman Mina'da namazları kısaltmış, Mina'de mukim olanlar ise namazları kısaltmamışlardır. Burada namazı kısaltma gerekçesini anlamak için meseleyi inceleyen Tahâvî, eğer hac sebebiyle namazlar kısaltılsaydı bütün müslümanlar kısaltırdı. Oranın mukimleri namazı kısaltmadıysa, bu demek ki hac sebebiyle olmamıştır. Buradan hareketle bu kasrın kısaltmayı gerektiren bir yolculuk sebebiyle olduğu sonucuna varır. Tahâvî burada şöyle söyler: “*Peygamber ve ashabı hac sebebiyle Mina'da namazı kısaltmamışlar. Geriye tek seçenek kalıyor, yolculuk sebebiyle kısaltmışlar.*”<sup>1459</sup>

#### 2.1.4.4. Kıyas Çeşitleri

İmam Şafî üç tür kıyas ile istidlâlde bulunmuştur:<sup>1460</sup> *Kıyas el-ma'nâ*, *kıyas-ı şebih* ve *daha kuvvetli bir delil kıyası*. Tahâvî'nin kıyas anlayışına bakıldığında bu türlerin hepsini kapsadığı görülmektedir. Hanefiler en çok *illet kıyası* ve *delâlet kıyasını* kullanmışlardır. İstihsân da *kıyas-ı hafî* olarak adlandırılrsa da genellikle müstakil bir delil olarak değerlendirilmiştir.<sup>1461</sup>

##### 2.1.4.4.1. İlet kıyası (*kıyas el-ma'nâ*, *kıyas el-illâh*)

İlet kıyası olarak bilinen bu kıyas türü, usûlcüler tarafından Kur'an ve Sünnette yer alan bir asıl ile aynı illeti taşıdığı için, hükmü diğer meseleye de verilen kıyastır. Tahâvî, çoğu yerde illet kıyasını kullanmıştır. Mesela, ihrama giren erkek ihram süresince elbise giyemez. Tahâvî burada yasağın sebebine odaklanmıştır. Nasıl ki muhrim kimsenin başına sarık vs. bişey sarması yasaktır, muhrim kimsenin gömleğini çıkarırken kafasını kapatmasının da buna kıyasla yasak olması gerekirdi. Fakat Tahâvî burada nehyin sebebine/ *illete* odaklanmış, beden örtülmesini kafanın örtülmesi ile kıyaslamıştır. Gömleğin kafadan çıkarılırken başın örtülmesi amaçlanmadığından buradaki yasağın sarık yasağı gibi olmadığını düşünerek, gömlek giymenin ibâhâsına

<sup>1459</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 417-418.

<sup>1460</sup> Şafî, *Risâle*, s.477. Şâfi'i'nin kıyas anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Soner Duman, Şafî'nin Kıyas Anlayışı, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

<sup>1461</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 155.

hükmetmiştir.<sup>1462</sup> Abdest alınacak suyu kirleten sebepler<sup>1463</sup> bâin talakla boşanan kadının iddet ve nafakası,<sup>1464</sup> zekat verilirken gümüşün, basılmış dirheme kıyas edilmesi<sup>1465</sup> gibi konularda kıyas yoluyla hükme varırken, kıyasa esas alınan meselenin sebebinin yeni olayda da olup olmadığını incelemiştir. Sonraki Hanefî usûl geleneği bu türü, kıyasın *illeti* bağlamında kullanmıştır.

#### 2.1.4.4.2. Kıyas-ı şebeh

Usûlcüler tarafından hükmün muallel olmadığı veya illetin bilinmediği durumlarda, naslar arasında araştırılarak hükmün benzerlerine kıyas edilmesidir. İmam Şafîî'nin *kıyas-ı şebeh*<sup>1466</sup> olarak nitelediği bu türde, illetin varlığından ziyade benzerlik ön plana çıkarılmıştır. Tahâvî iki olayı kıyas ederken bu kıyas çeşidini de kullanmıştır. Bu türe örnek olarak zekat verilecek malların nelerden ve ne zaman verileceği ile ilgili tartışma zikredilebilir. Belli miktara ulaşmayan tarım ürünlerinden zekat verilmez. Madenler keylî (ölçülebilir), tarım ürünleri veznî (tartılabilir), hayvanlar ise ma'dûd (sayılabilir) olarak vasıflandırılmıştır. Keylî ve veznî olma, ma'duda göre birbirine daha benzerdir. İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf bu gerekçeye dayanarak, yeraltından çıkan madenler için de zekat verileceğine hükmetmişlerdir.<sup>1467</sup> Kadının kocasına kendi malından zekat verip veremeyeceği konusunda, kızkardeşin erkek kardeşinden fakir olması durumunda ona zekat verebileceği hükmüne kıyas edilerek kadının da kocasına zekat verebileceği sonucuna ulaşır.<sup>1468</sup> Na'leynin meste benzeyip benzememesine kıyas ederek ayak görünmezse meshedilebileceği sonucuna varmasında<sup>1469</sup> da, benzetme yoluyla yaptığı kıyas etkili olmuştur.

<sup>1462</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 138-139; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 411.

<sup>1463</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 26.

<sup>1464</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 73.

<sup>1465</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 264.

<sup>1466</sup> Şafîî, *Risâle*, s. 476.

<sup>1467</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 267-268.

<sup>1468</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 25.

<sup>1469</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 98.

#### 2.1.4.4.3. Daha kuvvetli bir delil kıyası (*ahrâ ve evlâ kıyası*) (أولوي /أحري)

*Evlâ kıyas*, fer'deki illetin asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu kıyastır. İmam Şafî'nin “*Bir şey birkaç asla benzer, bu durumda en evlâ ve en benzer olanına ilhâk edilir*”<sup>1470</sup> dediği kıyas türü budur. Bazı usûlcüler tarafından bu kıyas türünün “*kıyas-ı şebah*” veya “*kıyas bi galebeti'l-eşbâh*” olduğu da söylenmiştir.

Tahâvî, az da olsa bu kıyasa başvurmaktadır. Ondan sonraki dönemde Hanefî usûlcüler bu türü, dilden istihrâc etmiş, *delâlet kıyası* olarak nitelemiştir. Arapça'nın gramerinden hareketle bu tür delâleti kıyasın çeşitlerinden biri olarak belirlemişlerdir. İmam Şafî'nin de kullanmış olduğu bu kıyas çeşidini, Tahâvî de delil olarak kullanmıştır. Mesela, kadının ihramında başını örtmesi ancak yüzünü örtmemesine kıyasen erkeğin yüzünü örtmemesi daha evlâdır, bu yüzden yüzünü örtmez.<sup>1471</sup> Koca, karısıyla cinsel ilişkiye girdiğini ikrar edip, onun çocuk iddiasını reddederse, nesep ona bağlanmaz. Bu duruma kıyasen adamın cinsel ilişkiye girdiği cariyesinin çocuğunu reddetmesi evleviyetle (أحري) geçerli olur.<sup>1472</sup>

Tahâvî, bu türe çeşitli örnekler vermektedir. Nafile namazda elleri bağlamanın, farz olan namazlarda yapılmasının daha evlâ olması,<sup>1473</sup> münafıkların cenaze namazının kılınmamasının kafirler için cenaze namazı kılınmamasına kıyasla daha evlâ olması,<sup>1474</sup> mu'tekifin oruç tutmasının zorunlu olmadığına kıyasla onun itikafına ara verebilmesinin evleviyetle mümkün olması,<sup>1475</sup> ödünç alınan malın kiralamaya kıyas edilerek intifâ hakkı bulunduğu için tazmin edilmemeye daha layık olması gerekirken, fakihlerin tazmine hükmetmesi<sup>1476</sup> altın ve gümüş kullanma nehyinin sadece devlet başkanına kıyasla halk için evleviyetle söz konusu olduğunda<sup>1477</sup> gibi hükümlerde bu türden kıyasın örnekleri bulunmaktadır.

<sup>1470</sup> Şafî, *er-Risâle*, s. 244.

<sup>1471</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 411.

<sup>1472</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 117.

<sup>1473</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 189.

<sup>1474</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 80-81.

<sup>1475</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 351-352.

<sup>1476</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 303.

<sup>1477</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 266.

Tahâvî kullandığı kıyas çeşitleri açısından İmam Şafî'yi takip etmiştir.<sup>1478</sup> Onun istidlâlde bulunduğu kıyas türlerinin tamamını kullanmıştır.<sup>1479</sup>

#### 2.1.4.5. Hadis-Kıyas Çatışması Durumunda Tercih

Hadis-kıyas çatışması durumunda Hanefî alimler genellikle hadisin öne alınması görüşündedir.<sup>1480</sup> Tahâvî'nin bu konuyla ilgili görüşü, rivâyeti ve kıyası değerlendirerek sonucunu daha isabetli bulduğu delile göre amel etmektir. Tahâvî kıyası kullanarak hadislerle ulaştığı sonucun aynısına, kimi zaman da farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Namazda iki secde arasında ne okunacağı,<sup>1481</sup> kölenin efendisinden izinsiz evlenmesi ve bu evlilikten doğacak çocuğun statüsü,<sup>1482</sup> cenaze namazında salavât okunması,<sup>1483</sup> vitr namazında rükûdan önce kunut duası okunması,<sup>1484</sup> velâ satışı ve hibesinden nehyolunması,<sup>1485</sup> abdestte başın ne kadarının meshedileceği<sup>1486</sup> gibi konularda kıyas, hadisi destekleyecek biçimde aynı sonuca ulaştırmaktadır. Namazın ilk rekatını kılan kimsenin tamamını idrak etmiş sayılacağı,<sup>1487</sup> âzâd ettiği kölesinden başka mirasçısı olmayan kişinin mirasının azadlı köleye verilip verilmemesi,<sup>1488</sup> abdesti gerektiren vücut kirleri hakkında<sup>1489</sup> da kıyas sonucu varılan hüküm hadisin/rivayetlerin gerektirdiğinden farklı bir hüküm olmaktadır. Bu durumlarda Tahâvî kıyasla amel ederek ilgili rivayeti bırakmayı tercih eder. Burada sıkı bir hadisçi olan Tahâvî'nin hadis varken kıyası tercih etmesi dikkate değer bir konudur. Onun bu konudaki yaklaşımı olayın niteliğine göre değişmektedir. Tahâvî'nin Hanefî hukuk mantığına sahip bir fakih olarak, kıyası hadise tercih ettiği bu gibi durumlarda maslahatı önemseydiği ve buna göre hüküm verdiği görülmektedir.

<sup>1478</sup> Şafî, *Risâle*, s. 473-480.

<sup>1479</sup> Kıyas örnekleri için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 26, 114; II/ 138-139; III/ 73; IV/ 266; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 411; X/ 303, 351, 417-418; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 264.

<sup>1480</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/ 33; Serahsî, *Usûl*, I/ 328.

<sup>1481</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 191.

<sup>1482</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 49-59.

<sup>1483</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 118.

<sup>1484</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 372-373.

<sup>1485</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 531.

<sup>1486</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 31.

<sup>1487</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 97;

<sup>1488</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 15-16.

<sup>1489</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 53.

Hadise göre fahzın (baldırın) erkeklerde avret yeri olmaması gerekirken, Tahâvî, kadınlarda avret mahalline kıyasla fahzın erkekler için de avret yeri olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>1490</sup> Hadislere göre at eti yemek mübah iken, o, bu eti yemenin haramlığına kıyasla ulaşan İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed gibi düşünmeyip, İmam Ebû Yusuf gibi hadislerle amel etmiş ve at eti yemenin mübahlığına hükmetmiştir.<sup>1491</sup>

Tahâvî, hurma nebizi dışındaki nebizlerle abdest alınamadığı gibi, hurma nebîzi ile de abdest alınamayacağı görüşünde olan İmam Ebû Yusuf'a katılmaktadır.<sup>1492</sup> Bu konuda *nazarı* delil aldığını söylemektedir.<sup>1493</sup> Cessâs'a göre imamların burada esas aldıkları husus, *eserin nazara* mukaddem kılınmasıdır.<sup>1494</sup> Yani bir konuda nass varsa, bu âhâd haber cinsinden de olsa, kıyasa karşı haber-i vâhid öncelenir ve onunla amel edilir.<sup>1495</sup> Çünkü, nebîzle abdest alınacağı konusundaki haber, usûlî kıyasa aykırıdır ve kıyas terkedilerek hadis delil olarak alınır.<sup>1496</sup>

Görüldüğü kadarıyla o, hadis ve kıyas çatıştığında, daha kuvvetli bulduğu delile göre amel etmiş ve diğer delili bırakmıştır. Bazı konularda onun Hanefî imamlara muhalefet edecek tarzındaki tavrı, mezhepteki ictihâdi yönünü göstermesi bakımından önemlidir.

#### 2.1.4.6. Kıyas-İstihsân Münasebeti

Tahâvî, istihsânı “*kıyas-ı hafî*” olarak isimlendiren Hanefî usûlcüler gibi bir isimlendirme yapmamakta, bazı konularda kıyasen meselenin hükmü başka iken, istihsânen başka türlü olduğunu izah ederek, kıyas-istihsân arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmektedir. Akıl yürütme sürecinde kıyasın alternatifini olarak gördüğü anlaşılan bu yöntemi, zaman zaman birbirinin yerine tercih etmekte ve bu tercihi göre hükme varmaktadır.

<sup>1490</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 399-414.

<sup>1491</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 63-77.

<sup>1492</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 95-96; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 199.

<sup>1493</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 96.

<sup>1494</sup> Cessâs, aynı örneği, usûl kitabında da vermekte ve Ebû Hanife ve diğer imamların verdiği bu hükmün, *eserin kıyasa öncelenmesi/ tercih edilmesi sonucu verildiğini* söylemektedir. *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV/ 247.

<sup>1495</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 199-200.

<sup>1496</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 210.

Biz burada kıyas konusu olduğu için onun kıyası tercih ederek delil getirdiği örnekleri almayı uygun bulduk. Tahâvî'nin kıyasla delil getirdiği örneklerden biri şudur: Bir grup insana ait olan eğik bir duvarın, mülkiyetinde olan insanlardan bazılarına bildirildiği ve uyarıldığı halde, düzeltilmeyip duvarın yıkılmasıyla altında bir şey telef olursa kıyasa göre duvar sahiplerinin hiçbirisi tazminle yükümlü olmaz. Çünkü, Tahâvî'nin de savunduğu bu görüşe göre, ortaklardan hiçbirisi diğerlerinin kararı olmadan duvarı yıkamaz.<sup>1497</sup> İmam Ebû Hanife ise bu konuda istihsâna göre hükmetmiş ve duvarın eğik olduğu kime ya da kimlere bildirildiyse, o kişi ya da kişilerin, duvardaki ortaklığı miktarınca tazmini üstleneceğini belirtmiştir. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise bu kişi tazminatın yarısını ödemekle yükümlü olur.<sup>1498</sup> Onlar, bu durumu adam yaralama, yılan ısırması, ya da yırtıcı hayvan yaralamasına kıyas etmişler, duvarın yıkılmasında da diğer hissedarları tek bir kişi gibi düşünüp tazminatın yarısına hükmetmişlerdir.<sup>1499</sup> Cessâs, Kerhî'nin, İmam Muhammed'in bu davanın mahkemeye götürülüp, hakimin kamu yararı gereğince duvarın ortada olmayan sahiplerine ait olan kısmı da dahil olmak üzere hepsinin yıkılmasına hükmetmesi ve buna şahit tutması gerektiği, bunu yapmadığı takdirde ihmalkar davrandığı için tazminle yükümlü olacağı görüşünü nakletmektedir. Cessâs, ise, bu durumu yük taşımak için kiralanan hayvana belirlenenden fazla yük taşıtınca, fazlalık miktar için tazminle yükümlü tutulmaya benzeterek (kıyasla), duvarın yol açtığı zarar için de sadece kendi hissesine düşen miktar kadar tazminle yükümlü tutulması gerektiğini savunmaktadır.<sup>1500</sup>

Tahâvî, kölenin birini yaralaması durumunda efendisinin köleyi azad etmeyip, yaralı şahıs da iyileşirse ne olacağı konusunu tartışır. Bu durumda efendi, kölenin işlediği suçun diyetini üstlenip, köleyi elinde tutsa, yaralı şahıs ise yarası kötüleşip sonradan ölürse, diyetin ne olacağı hakkında Ebû Hanife'nin *"kıyasa göre, efendinin kölesini fidye karşılığı kurtarmış olması gerekir ancak burada ben kıyası terk ediyorum, efendiye o andan itibaren seçme hakkı tanıyorum"* dediğini aktarır. Tahâvî'nin aynı görüşte olduğu İmam Ebû Yusuf ise, *"Ben kıyas hükmünü esas alıyorum. Efendi dilerse"*

<sup>1497</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 253.

<sup>1498</sup> Şeybânî, *el-Asl*, IV/ 596; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VI/ 79; Serahsî, *Mebûsût*, XXVII/ 10; Kâsânî, X/ 4733.

<sup>1499</sup> Kâsânî, X/ 4733.

<sup>1500</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VI/ 80.



*kölesini karşı tarafa verir, önceki verdiğini geri alır. Dilerse diyetin tamamını ödeyerek kölesini kurtarır.*"<sup>1501</sup> demektedir. Cessâs, Tahâvî'nin aktarmış olduğu İmam Ebû Yusuf'un bu görüşünün hatalı yazılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Ebû Yusuf'un sahih olan görüşüne göre, efendinin muhayyerlik hakkı yoktur, bu yüzden diyet ödemesi gerekir.<sup>1502</sup> Cessâs, ayrıca yukarıda İmam Ebû Hanife'ye atfedilen görüşün de kitaplarında yer almadığını, İmam Muhammed'in *Kitâbu'd-Diyât*'ta<sup>1503</sup> bu görüşü kendisinin ve Ebû Yusuf'un ilk görüşü olarak yer vermektedir.<sup>1504</sup> Cessâs, İmam Muhammed'in aktardığına göre İmam Ebû Yusuf'un ilk görüşünün istihsân, sonraki görüşünün ise kıyasa göre verildiğini söylemektedir. Ona göre İmam Muhammed, Ebû Hanife'nin bu iki görüşten hangisine katıldığına yer vermez.<sup>1505</sup>

Cessâs da kıyasın zikredildiği bazı meselelerde, kıyası delil aldıklarını ve istihsânı bıraktıklarını söylemektedir. Buna örnek olarak selem bahsinde, malın vasıfları konusunda satıcı ve müşterinin ihtilaf ederse, kıyasa göre selem konusu malın iadesi gerekirken, istihsânen bu ihtilafta müslemûn ileyhın görüşünün alınması gerekir. Burada "*ne'huzû*" ifadesiyle kıyasa göre hüküm verdiklerini ve selem konusu malın iadesinin gerekeceğini söyler.<sup>1506</sup>

#### 2.1.4.7. Kıyasın Cârî Olmadığı Konular

Tahâvî, akla hüküm istinbâtında genişçe yer vermesine rağmen, bazı konuların *re'y*, *istihrâc* ve *istinbât*la bilinmeyeceğini, sadece nakille bilineceğini söylemektedir.<sup>1507</sup> Çünkü kıyas, Kuran, Sünnet ve icmâda bulunmayan konular hakkında yapılır.<sup>1508</sup> Bazen icmâi saymadan Kuran ve Sünnette yer almayan konuda kıyas yaptığını belirtmiştir.<sup>1509</sup> Hakkında tevkîfî hüküm bulunmayan konularda kıyas câizdir ve onunla amel edilir.<sup>1510</sup> Nitekim ukûbâta ilişkin hükümler tevkîfî olarak belirlenir.

<sup>1501</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VI/ 88; Serahsî, *Mebûsût*, XXVII/ 35; Kâsânî, X/ 4690.

<sup>1502</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VI/ 88.

<sup>1503</sup> Serahsî, *Mebûsût*, IV/595.

<sup>1504</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VI/ 88.

<sup>1505</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VI/ 88.

<sup>1506</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV/ 240.

<sup>1507</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 91, 92.

<sup>1508</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 108,142.

<sup>1509</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 230.

<sup>1510</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 427.

Bunlarda kıyâs câri değildir.<sup>1511</sup> Bunun gibi miktar, sayı bildiren hükümler kıyasla belirlenmez. Tahâvî, dile ait konuların, dilde yer alan gramer kurallarının da kıyas konusu dışında kaldığını söylemektedir.<sup>1512</sup> Onun dilde kıyas olmayacağı düşüncesi, nassın delâletinin kıyas kabul edilip edilmeyeceği konusundaki ihtilafta, nassın delâletini kıyas olarak görmediği sonucuna ulaştırmaktadır. Nitekim Serahsî ve Debûsî de aynı kanaattedir.<sup>1513</sup> İmam Şafî ise bu tür delâletleri de kıyas kapsamında görmektedir.<sup>1514</sup>

Tahâvî, delillendirmede aklı kullanmadığı zamanlarda bunu izah etmektedir. Mesela taharet bahsinde, kuyuların temizlenmesinde, içine bir hayvan leşi düşen kuyunun suyundan bir miktar çıkarmakla temiz olacağını hükmedilmesi ile ilgili hadisleri delil aldıklarını belirten Tahâvî, eğer akıl ile delillendirme yapsalardı kuyunun, duvarının da yıkanmasıyla temiz olacağını söylemektedir. Oysa icmâa göre kuyudan belli miktarda su çıkarılmasıyla kuyunun temiz olacağına hükmedilmektedir. Tahâvî, aynı zamanda, bu görüşün İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşü olduğunu da aktarmaktadır.<sup>1515</sup> Onun her konuda kıyası kullanmadığını, yine onun kendi ifadelerinden anlamaktayız. ( نظرنا في ذلك فوجدناه مما لا يوصل الي استخراجه من )<sup>1516</sup> *جهة القياس والإستنباط* Bu konuda delil aldığı şey kıyas ve istinbât değil, ayet ve hadisler üzerine oluşmuş icmâdır. Ancak o dayandığı delili icmâ olarak nitelemez, hadislerle amel ettiğini söyler.

Tahâvî, kıyasa aklî deliller bağlamında sıkça yer vermekle beraber bazı konularda kıyas yapmamış ve bu konuların sadece tevkîfî yolla, yani nakil ile bilinebileceğini söylemiştir. Hakkında nass veya mütevâtir haber bulunan konularda, namaz vakitlerinin belirlenmesinde kıyas ve istinbâta yer yoktur.<sup>1517</sup> Ceza hukukuna ilişkin konularda, kıyas yolu ile değil, tevkîfî olarak hükme varılır.<sup>1518</sup> Cezaların şahsa ve konuya özel olarak verildiğini söylemektedir. İçki içen kimseye uygulanan had ile

<sup>1511</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 152.

<sup>1512</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 240.

<sup>1513</sup> Serahsî, *Usûl*, I/ 236; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 130.

<sup>1514</sup> Şafî, *Risâle*, s. 512.

<sup>1515</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 18.

<sup>1516</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 196.

<sup>1517</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 338-339.

<sup>1518</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 152.

domuz eti yiyen ya da leş yiyenin ceza hükmünü örnek vermekte, zinâ, kazif gibi suçlara verilen cezaların farklı olmasını da bu düşüncesine dayandırmaktadır.<sup>1519</sup>

Mina'da okunacak Arefe hutbesinin vakti,<sup>1520</sup> Arafat'ın ne kadarının vakfe yeri olduğu,<sup>1521</sup> kurbanın hangi günlerde kesileceği,<sup>1522</sup> teşrik günlerinin üçüncü gününde umre yapmanın yasaklanması<sup>1523</sup> gibi ibadete ilişkin konularda ancak nakil ile bilgi sahibi olunabileceğini dile getirmiş, re'y ve kıyasa başvurmamıştır.

### Değerlendirme

Kıyas kuralları fikhî bir kuralı belirtmekten ziyade, fikhî görüşlerin ve yorumların tutarlılığı sadedinde bir yöntem olarak kullanılmıştır. Tahâvî kıyasın farklı türlerine yer vermekle beraber, bunları isimlendirmemektedir. Kıyası daha çok akli devreye sokan bir düşünme biçimi şeklinde genel olarak algıladığı görülmektedir. Onun genel olarak yer verdiği kıyas türleri, ondan sonraki usûlcüler tarafından bir kısmı isimlendirilerek kıyas çeşitleri olarak sistemleştirilmiştir.

Tahâvî'nin *illet*, *mana*, *sebeb* gibi kıyasa ilişkin kavramları eş anlamlı kullanması, bunların teknik terim olarak henüz yerleşmediğini gösterir. Tüm bu kavramların aynı anlama gelecek şekilde kıyasın *illeti* için kullanılması, kavramlaşma öncesi yarı teknik terimler olduğunu göstermektedir. Bu kavramların arasında henüz belli bir ayırım ya da sınıflandırma mevcut değildir.

Teknik terim ve kavramların bu dönemde oluşmamış olması, aynı zamanda bu kavramların bir süreç içinde oluştuğunu göstermektedir. Yaşanan olaylar sonucu duyulan çözüm üretme ihtiyacı, tecrübe ve pratik hayatın kavramların oluşması ve fikhî usûlünde terimleşmesinde temel bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Tahâvî'nin sonraki usûlcülerin yaptığı şekilde kıyası sınıflandırma gibi bir uğraşı da olmamıştır. O, daha çok kıyasın genel bir akıl yürütme yöntemi olarak usûl-i fikhînin genel bütünlüğü içerisinde tutarlı bir şekilde uygulanmasına gayret etmiştir.

<sup>1519</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 152.

<sup>1520</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 130.

<sup>1521</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 135.

<sup>1522</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 208.

<sup>1523</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 227.

### 2.1.5. Diğer Akıl Yürütme Metodları

Teşekkül dönemi fıkıh anlayışında aklın, vahyi anlamada ve tatbik edilmesinde ne derecede rol oynayacağı tartışılmıştır.<sup>1524</sup> Akıl (re'y) – nakil (eser) ayrışmasının temelinde de bu tartışma yer almaktadır.<sup>1525</sup> Bu bakımdan bu dönemde akıl yürütme faaliyetleri için kullanılan kavramların bilinmesi önemlidir.

Tahâvî, akıl yürütme faaliyeti için birçok kavram kullanmaktadır. Bunlar içerisinde *re'y*, *istinbât*, *istihrâc*, *darbu'l-emsâl* kavramları da bulunmaktadır.<sup>1526</sup> O, bu kavramları bazen tek başına, bazen de farklı bağlamlarla kullanmaktadır. İstinbât ve re'y açısından (من جهة الرأي والاستنباط) <sup>1527</sup> (من جهة الإستنباط و من جهة الرأي) , والاستخراج <sup>1528</sup> kıyas ve *darbu'l-emsâl* açısından (استعمال القياس و ضرب الأمثال) , والاستنباط <sup>1529</sup> ifadeleri ile ilgili meseleyi hükme bağlamaktadır. Bu kavramlar içerisinde en genel olanı *re'y*dir. O, bu terimi icthad faaliyeti için de kullanmıştır. Kitap, sünnet ve icmâda bulunmayan konularda yapılan aklî çıkarım faaliyetini (اجتهاد الرأي) <sup>1530</sup> şeklinde *re'y* kapsamında görmüştür. Hanefî usûlcüler kıyas ve icthad arasında umum-husus ilişkisi olduğu söylemişlerdir.<sup>1531</sup> Bu sebeple kıyas kelimesinin yerine icthad kelimesinin kullanımının mecâzen olduğu sonucuna varırlar.<sup>1532</sup> Cessâs da kıyas ve icthâd konusunu, aralarındaki yakın ilişkiye dayanarak beraber ele almıştır.<sup>1533</sup>

*Re'y*, *istinbât* ve *istihrâc* kavramları, fakihin hüküm çıkarırken, icthadda bulunurken kullandığı yöntemleri ifade etmesi açısından birbiriyle yakın ilişkisi olan kavramlardır. Tahâvî'nin *re'y*, *istinbât* ve *istihrâca* ayrı olarak yer vermesi, bu

<sup>1524</sup> Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 120-122; *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1999.s. 26-29.

<sup>1525</sup> Adnan Koşum, "Akıl-Nakil Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, 2008, ss. 87-98.

<sup>1526</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 99; 191, 339, 416; II/ 135, 167, 208; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 154; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 6, 55; IV/ 411; X/ 181; XV/ 407.

<sup>1527</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 186; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 248.

<sup>1528</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 91, 227.

<sup>1529</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 339.

<sup>1530</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 40.

<sup>1531</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 396.

<sup>1532</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 396.

<sup>1533</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV/ 7-13.

kavramları farklı gördüğünü göstermektedir.<sup>1534</sup> Fakat bunları eş anlamlı olarak kullandığı da olmuştur.<sup>1535</sup> Bu tür akıl yürütmelerin karşısında tevkîfi bilgiyi koymaktadır.<sup>1536</sup> Ona göre akılla bilinmesi mümkün olmayan, tevkîfi yolla gelen bu tür bilgiler istinbâtın üzerindedir.<sup>1537</sup> Sahabenin kendi ictihadiyle hükme varmasını da *re'y* kavramıyla niteler.<sup>1538</sup>

Hicrî 3. asırda ehl-i hadis ve ehl-i rey arasındaki tartışmaların temelinde aklın fıkha müdahil olup olamayacağı ve fikhî kıyasın kullanımının sınırları yer almaktadır.<sup>1539</sup> Bu sebeple ehl-i hadisin muhaliflerini *re'yi* fazla kullanmakla ithamları *re'y*in olumsuz anlaşılmasına sebep olmuştur. Tahâvî, eh-i hadise daha yakın durmasına, iyi bir hadis âlimi ve taraftarı olmasına rağmen, *re'yi* kullanmaktan, aklî yürütmelerle hükme varmaktan çekinmemiştir. Onun *re'yi* ictihadla beraber kullanması, tevkîf bulunduğu *re'y*den kaçınması, *re'ye* başvurduğunda Kuran, Sünnet, icmâ gibi aslî delilleri dayanak noktası olarak alması, kullandığı *re'y*in bağımsız ve keyfî bir akıl yürütme faaliyeti olmadığını göstermektedir. “*Ay yarıldı*”<sup>1540</sup> ayetinin tefsirinde bu tür yanlış te'villeri ve *re'y* kullanımlarını eleştirmektedir.<sup>1541</sup> Bununla beraber *re'y*in doğru kullanımı övdüğü, güzel ve doğru bir biçimde kullanılan bu yöntemi teşvik ettiği de görülmektedir. (وقد استخرج بعض من) <sup>1543</sup>(استخرجا حسنا) <sup>1542</sup>(أدق استخراج و أحسنه) و قد استخرج بعض من (فمن لطيف ما يستخرج في مثل هذا) <sup>1544</sup>(استخرج عن النبي في هذا معني حسنا) <sup>1545</sup>

Kullanım şekline bakıldığında Tahâvî'nin tüm bu akıl yürütme yöntemlerini, ser'î kaynaklardan hüküm çıkarmak için sıkça kullandığını, hem ictihad sürecini hem de varılan hükmü belirtmek için *re'yi* genel bir düşünsel faaliyet anlamında kullandığı söylenebilir. Hanefî usûlünde akla bir delil olarak yer verilmiştir.<sup>1546</sup> Hanefîler

<sup>1534</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 284.

<sup>1535</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 114.

<sup>1536</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 248; V/ 426; VI/ 331; VIII/ 347; IX/ 485; XI/ 374-375; XII/ 57; XIII/ 222.

<sup>1537</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VII/ 233.

<sup>1538</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 122.

<sup>1539</sup> Koşum, s. 88.

<sup>1540</sup> Kamer, 54/ 6.

<sup>1541</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 182-183.

<sup>1542</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 358.

<sup>1543</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/ 99.

<sup>1544</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 415.

<sup>1545</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 371.

<sup>1546</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I/ 377.

tarafından *re*'y kavramı kıyas ve istihsânı içine alan bir akıl yürütme olarak sunulmakta, istihsânın da kıyastan başka bir şey olmadığı görüşü kabul edildiğinde *re*'yin de kıyas demek olduğu kabul edilmektedir.

Kavramların sağlıklı olarak anlaşılabilmesi, onların tarihsel süreçte kazandığı anlamların anlaşılmasına bağlıdır. Fıkıhın temel amaçlarından olan vahye ilişkin bilginin insanlar tarafından anlaşılıp uygulanması, *re*'yin anlaşılmasına bağlıdır. Zira *re*'y kullanımı, şer'î bilginin insana ve topluma uygulanması için gereklidir. İlk dönemlerde *re*'yin olumsuz olarak algılanmadığı, zaman içerisinde keyfî kullanımına bir tepki olarak, insan aklına güvensizlik üzerinden olumsuz bir anlam yüklendiği anlaşılmaktadır.

Hanefî gelenekte ithâm edildiği gibi *re*'yin keyfî değil, nassın hizmetinde kullanıldığı bilinmektedir. *Re*'y konusunda uğradıkları menfî kanaatin, iletişim eksikliği ve mezhep taassubundan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim karşılıklı etkileşim arttıkça bu olumsuz tutum da değişmiştir. Tahâvî'nin hadislerle verdiği değer ve titizlik, eser varken rivâyeti tercih etmemesi, Hanefîler'in zannedildiği gibi kayıtsız şartsız bir *re*'y ekolü olmadığını, ortaya koymaktadır.

## 2.2. FER'Î DELİLLER

Tahâvî'nin hüküm çıkarmada dayandığı deliller arasında aslî ve ferî deliller şeklinde bir ayırım yapmadığını belirtmiştik. Ancak konuyu daha iyi ortaya koyabilmek için günümüzdeki delil tasnifine benzer bu şekilde bir sıralama yapmayı uygun bulduk. Ferî deliller arasında *sahabe kavli*, *istihsân*, *istishâb*, *örf*, *şer'u men kablenâ* ile *ictihad* delillerine yer verdik.

### 2.2.1. Sahâbe Kavli / Uygulaması ( قول / عمل الصحابي )

Sahabe kavli ve delil değeri usûlcüler arasında tartışmalı bir konudur.<sup>1547</sup> Sahâbe kavline Tahâvî, Kuran ve sünnetten sonra başvurmakta ise de biz, yaptığımız aslî-fer'î

<sup>1547</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Bir Değerlendirme”, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, Fıkıh Usûlü İncelemeleri, ed. Tuncay Başoğlu, TDV Yayınları, ss. 71-83. s.75.

deliller ayırımına göre, sahabe kavlini de fer'î deliller bahsinde ele almayı uygun bulduk. Bu başlık altında önce sahâbe kavramının mahiyetine, sonrasında Tahâvî'nin ne şekilde delil aldığına değineceğiz.

### 2.2.1.1. Sahabe Kavli, Mâhiyeti ve Delil Değeri

Alimler, bir sahabinin hukuki sonuç doğuran bir konudaki uygulaması, fetvası veya yargı kararı için genellikle “*kavlu's-sahabi*” ifadesini kullanmıştır. Sahabi kavli için “*mezhebu's-sahabi*” ve “*re'yu's-sahabi*” ifadeleri de kullanılır. Alimler sahâbe görüşünün ictihâdi konularda ise delil olmadığı görüşünde ittifak halindedirler. Çünkü müctehid başka sahâbiler bulunmaktadır ve onların da aynı konu hakkında ictheadlârı olabilir.<sup>1548</sup> “*Peygamber zamanında biz şöyle yapardık ve şöyle derdik*” demenin delil olduğunda ise ittifak bulunmaktadır.<sup>1549</sup> Sahâbe görüşünün, bir kısım sahâbenin amel edip, diğerlerinin sessiz kaldığı durumda delil olduğu konusunda da ittifak bulunmaktadır. İhtilaf konusu olan husus, umûmu'l-belvâ konularında ve sonrakilerin amelinin sahâbe kavline muhalif olması durumunda delil olup olmayacağıdır.

Hanefîler,<sup>1550</sup> İmam Şafî'nin eski görüşü<sup>1551</sup> ve Hanbelîler'in çoğunluğu<sup>1552</sup> ile İmam Malik<sup>1553</sup>, sahâbe kavlinin kendinden sonrakiler için bir delil olduğu görüşündedir ve sahabe kavlini kıyasa önelemektedir. İmam Şafî'nin sonraki görüşü<sup>1554</sup> ise sahâbe kavlinin kıyasla desteklenmeden delil olmayacağı şeklindedir. Hanefîler'den bazıları da bu son görüşü paylaşmaktadır ve sahâbe kavlinin mutlak bir delil olmadığı görüşündedir.<sup>1555</sup> Ebû Hanife Kur'an, Sünnetten sonra sahabe kavli/icmâına yer vermektedir. Onun icthead usulünde tâbiîn fetvaları bağlayıcı olmamasına karşın, sahabe

<sup>1548</sup> Ebû Abdullah Muhammed el-Havlânî Şevkânî (v. 1250), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût t.y., s. 36.

<sup>1549</sup> Gazâlî, *Mustesfâ*, I/ 122; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rehâmût*, II/162.

<sup>1550</sup> Serahsî, *Usûl*, I/113; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 938.

<sup>1551</sup> Ebû İshak Cemâleddin İbrahim Şirâzî (v. 476), *et-Tabsrâ fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1980, s. 395.

<sup>1552</sup> Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Futuhî İbnü'n-Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-Münîr bi Muhtasari't-Tahrîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezih Hammâd, Câmîatu Melik Aziz, Dımaşk 1980, I-III, IV/ 422.

<sup>1553</sup> Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib (v. 646), *Muhtasaru'l-Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Nezir Hamadû, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2006, I-II, II/ 68, 69.

<sup>1554</sup> Şafî, *Risâle*, s. 597.

<sup>1555</sup> Şevkânî, s. 361.

kavli önemli yer tutmaktadır.<sup>1556</sup> İmam Şafî de sahabe kavline delil sıralamasında Kuran, Sünnet ve icmâdan sonra yer vermektedir.<sup>1557</sup>

Sahâbe kavlinin hüccet olduğu görüşünde olanlar, birçok delil sıralamaktadır.<sup>1558</sup> Tahâvî, sahabe kavli için de “*âsâr*” ve “*hadis*” kelimelerini kullanmaktadır.<sup>1559</sup> Zaman zaman *akvâlu’s-sâhabe*<sup>1560</sup> ifadesi ile sahabe görüşlerine yer vermektedir. Tahâvî’nin delil sıralaması, Kur’an, Sünnet, icmâ, sahâbe ve tâbiînden tevâtür seviyesindeki haberler (*et-tevâtür min kavli’s-sahabe ve tâbiîhim*)<sup>1561</sup> şeklindedir. Buradaki tevâtür kelimesi sahabe icmâmı akla getirirse de Tahâvî’nin kasdı net değildir. Onun oruç tutmadan mescidde itikafa girme konusunda başvurduğu delilleri; Kur’an, sünnet, akvâl-i sahâbe, nazar, kıyas şeklinde sıraladıktan sonra sahabe İbn Ömer’in görüşünü delil alması<sup>1562</sup> delil sıralamasında sahabe görüşüne verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca *Muhtasar* isimli eserinin önsözünde fakihlere izlemeleri gereken metodu anlatırken sahabe kavline delil sıralamasında Kur’an ve Sünnetten sonra yer vermesi<sup>1563</sup> bu tutumunu destekler. Tahâvî’nin sahabe kavline icmâdan önce mi yoksa sonra mı yer verdiği net olmamakla beraber, pratikteki duruma baktığımızda onun sahabe kavlini kimi zaman sünnetle beraber, hatta onu neshedebilecek mertebede gördüğü ve delil sıralamasında icmâdan önce yer verdiği söylenebilir.

Cessâs, Bağdatlı fakih Ebû Said el-Berdâî (v. 317)’nin başka bir delil ile çatışmayan sahabe kavlinin vahye/sünnete dayandığı için delil olduğu görüşünü aktarmıştır. Buna göre vahye dayanmayan, sahabenin kendi içtihadı olan görüşü bile, diğer fakihlerin içtihadına ve kıyasa öncelenir.<sup>1564</sup> Serahsî, sahabe haberlerini kıyasla çatışması durumunda delil olarak kullanmaktadır.<sup>1565</sup> Tahâvî, dönem olarak Berdâî’ye yakındır. O da sahabe görüşünün *nazarın* üzerinde olduğu düşüncesindedir. Buna örnek

---

<sup>1556</sup> Ebû Zehra, s. 273.

<sup>1557</sup> Şafî, *Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, s. 275.

<sup>1558</sup> İbn Kayyım, sahabe kavlinin hücciyeti konusunda 46 delil sıralamaktadır. bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyım (v. 751), *İ’lâmu’l-Muvakkîin an Rabbi’l-Âlemîn*, tahrir: Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1998, I-IV, IV/ 128-148.

<sup>1559</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, III/ 259, IV/ 84; *Ahkâmu’l-Kur’an*, II/ 226.

<sup>1560</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II/ 369.

<sup>1561</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 11.

<sup>1562</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 475-476.

<sup>1563</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 11.

<sup>1564</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III/ 197-198, 300; Serahsî, *Usûl*, II/ 84.

<sup>1565</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 285.



olarak daru'l-harpte iken müslüman olan kadının, müslüman beldeye gelmeden kocasıyla boşanma durumunun nasıl olacağı ile ilgili İmam Ebu Hanife, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in sahabeden İbn Ömer'in görüşünü tercih eder. Buna göre, boşama gerçekleşmez ve kadın iddet süresi içindedir. Tahâvî de aynı hükme başka bir sahabî olan İbn Abbas'ın rivayeti ile ulaşmaktadır.<sup>1566</sup> Hanefî imamlarının bu sonuca kendilerine ulaşan sahabe kavillerini delil olarak ulaşımları, bu görüşleri kıyasa önceliklerini doğrulamaktadır. Tahâvî, “*eimmet-i ehl-i ilm*” olarak nitelediği sahabenin görüşlerini delil almış, “*onlara ittibâin nazardan evlâ olduğunu*”<sup>1567</sup> dile getirmiştir.

Tahâvî, sahabe ve tâbiîn haberleri konusunda fakihlerin kriterlerinin belirleyici olduğu düşüncesindedir. Ceninin diyeti konusunda diğer rivayetler yerine İbn Müleyh'in haberini delil kabul ederek onbirbin dirheme hükmedilmesinde böyle bir tercih söz konusudur.<sup>1568</sup> Hanefî usûlcüleri Cessâs ve Serahsî de, diyet miktarı gibi kıyasla bilinemeyecek konularda sahabe ve tâbiîn kavlini kıyasa öncelemektedir.<sup>1569</sup>

### 2.2.1.2. Sahâbe Kavlinin Delil Olarak Kullanması

Tahâvî, sâhâbe ve tabiîn sözlerini diğer delillerden sonra kullanmıştır.<sup>1570</sup> Bazı hadislere sahabe ve tâbiîn isnadının tamamını zikrederek yer vermesi,<sup>1571</sup> Hanefî mezhebindeki diğer fakihlere göre sahabe ve tabiîn görüşlerine daha fazla yer verdiğini göstermektedir. Ömer b. Hattab, İbn Mesud, Ali b. Ebû Talip, Ebî Hureyre, Hz. Ayşe, İbn Abbas, İbn Ömer, Enes b. Malik gibi sahabîler ile Said b. El-Cubeyr, Said b. El-Müseyyib, İbrahim en-Nehâî, Mücahid, Hasan el-Basrî, Ata b. Ebî Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî gibi tâbiîn sözlerine yer vermiştir. O, aynı görüşte olmadığı konularda dahi bütün

<sup>1566</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 258-259.

<sup>1567</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 84.

<sup>1568</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 420.

<sup>1569</sup> Cessâs burada Kerhîden alıntı yapmaktadır. Cessâs, *Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 174-175; Serahsî, *Usûl*, II/ 85.

<sup>1570</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 26, 32, 34; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 55; II/ 354; III/ 107; V/ 383; VI/ 115; VIII/ 445.

<sup>1571</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 17-18.

hadislere ulaşma ve haberleri zikretme sadedinde bu türden rivayetlere yer vermektedir.<sup>1572</sup>

Tahâvî, sahâbe ve tâbiîn sözlerine tefsirinde ve diğer hadis eserlerinde yer vermiştir. Abdullah ibn Abbas'ın “*Kur'an dışında vahiy yoktur*” sözünü açıklarken, bu sözün Kur'an'ın vahyin en üst mertebesi olduğuna işaret ettiğini vurgular. O, bu sözü, sünnetin de vahiy olduğunu kabul etmesine rağmen gündemine almış ve yorumlamıştır.<sup>1573</sup> Bu da, onun sahâbe kavline verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca, Kamer Suresi 54/ 1 ayetini yorumlarken, Ali b. Ebî Talip, İbn Mesud, İbn Abbas, Enes gibi sahâbilerin görüşlerine yer verdikten sonra onlar için *kudve* ve *huccet* ( القودة والحجة ) ifadelerini kullanmış, onların ilim sahibi kimseler olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>1574</sup> Hatta sonrasında sahâbe görüşünü kendi re'yelerine dayanarak reddeden bazı tâbiînden bahsederek onları eleştirmesi,<sup>1575</sup> sahâbe sözlerine verdiği değeri ortaya koymaktadır. Birbirine muhalif iki rivayeti değerlendirirken sahâbi olan Abdullah b. Mesud ve tâbiînden olan İbn Mücahid rivayetleri arasında tercih durumunda kaldığında, Abdullah b. Mesud'u tercih etmesi, gerekçe olarak da onun Hz. peygambere olan yakın konumunu göstermesi,<sup>1576</sup> onun delil sıralamasında sahâbe-tâbiîn arasında mevcut olan Hz. peygambere yakınlık durumuna riâyet ettiğini göstermektedir.

Tahâvî'ye göre sahâbenin zaman olarak peygambere yakın olması, olaylara şahitliği açısından onların yorumunu ve görüşlerini daha önemli hale getirmektedir. Onun Ebû Bekir, Ömer ve Ali, Osman, Talha b. Ubeydullah, Sad b. Ebî Vakkas, Ubeyde b. Cerrah,<sup>1577</sup> Ebî Zer<sup>1578</sup> gibi bazı sahâbenin meziyetlerine yer vermesi ve konumunu methetmesi, sahâbenin faziletine işaret etmesi,<sup>1579</sup> sahâbenin kendi re'yine değil tevkife dayalı olarak görüş bildirdiklerini vurgulaması,<sup>1580</sup> insanların en bilgilisi olduklarını

<sup>1572</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 45, 48, 53; *Ahkâmu'l-Kur'an*, 81-82, 97, 113-114.

<sup>1573</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/ 466-471.

<sup>1574</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 182.

<sup>1575</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 182-183.

<sup>1576</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 117.

<sup>1577</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 180-198.

<sup>1578</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 10; IX/ 178-198.

<sup>1579</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 281; VII/ 196-200; IX/ 198.

<sup>1580</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 67; II/ 354; III/ 188; 4/ 232, 248 384; VI/ 64, 115, 331; VIII/ 445; X/ 89; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 135, 153, 167.

belirtmesi,<sup>1581</sup> sahabeyi sorun çözüme merci olarak görmesi,<sup>1582</sup> onların peygamberden aldıkları hadisin te'vilini en iyi bilen kimseler olduğunu vurgulaması,<sup>1583</sup> olaylara şahit olduğuna dikkat çekmesi,<sup>1584</sup> Kur'an'ı en iyi te'vil eden kimseler olduğunu söylemesi,<sup>1585</sup> Hadid suresi 10. ayeti delil getirerek Kur'an'da da sahabenin meziyetlerine dikkat çekildiğini belirtmesi,<sup>1586</sup> onların insanlar arasındaki üstün konumuna dikkat çekmektir.

Tahâvî, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinden ayrılmayı eleştirmektedir, ona göre böyle davranmak, kişinin kendini Allah'ın kitabı ve peygamberinden üstün görmesi anlamına gelir.<sup>1587</sup> Bu konuda A'raf Suresi 146.'daki “ *Ben yeryüzünde hak hukuk tanımayarak kibirlenip böbürlenmiş kimseleri ayetlerimi anlamaktan daima alıkoyacağım*” ayetini zikreder. Onların kavillerini gözardı etmek Kur'anı anlamaya da engel olur. Sahâbe ve tâbiîn, peygamberin uygulamalarını gördüğü ve ona en yakın zaman diliminde yaşadıkları için görüşleri önemlidir. Sahâbe uygulamaları ve görüşleri bu bağlamda İslam hukukçularının ekseriyeti tarafından delil alınmıştır. Hicrî üçüncü asırda hadisler henüz yazılmadığından, hadisler ile sahâbe ve tâbiîn sözleri bir arada bulunmaktadır. Buhârî'nin eserinde de hadislerle birarada bulunan sahâbe ve tâbiîn sözleri, hadislerin korunmasında ve naklinde onların taşıdığı önemi göstermektedir.

Tahâvî, kendi görüşüne göre yılın her günü umre yapmanın mübah olduğunu söyler. Hz. Aişe'den gelen bir rivayette ise, yılın 4 günü umre yapılamayacağı, diğer günler için umrenin mübah olduğunu aktarır. Ona göre Hz. Aişe bunu kendi re'yiyle değil, tevkîfe dayanarak, bu konudaki hadise göre söylemiştir.<sup>1588</sup> Bu yüzden sahabeden buna benzer bir rivayet gelmemiş olsa da, onun görüşüyle amel etmeyi uygun bulur. Onun Hz. Aişe'nin görüşünü delil alması, sahabe kavlinin de peygamberin hadislerinden sonra bir delil değeri taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Aynı konuyla ilgili tâbiîn olan Tavus'tan gelen bir rivayeti de, onun kendi re'yi olmadığı gerekçesiyle hadis

<sup>1581</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 288.

<sup>1582</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 260.

<sup>1583</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 100.

<sup>1584</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 381.

<sup>1585</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 12.

<sup>1586</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 207.

<sup>1587</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 184. *و نعوذ بالله من خلاف أصحاب رسول الله، والخروج عن مذاهبيهم، فإن ذلك كالاستكبار عن كتاب الله، وعن مذاهب أصحاب رسول الله و تابعيهم فيه، كان حرباً أن يمنعه الله فهمه.*

<sup>1588</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 226-227.

kapsamında değerlendirmesi, tâbiîn haberlerini de bu anlamda değerli gördüğünü göstermektedir.

Tahâvî, Arafatta vakfe yapılacak yer ile ilgili hadisi aktardıktan sonra Abdullah b. Zübeyr, İbn Abbas, Urve gibi sahabilerin konuyla ilgili aktardıkları rivayete yer verir. Bu rivayete göre Arafat'ta durulmayacak bir yerden bahseder, bu yukarıda hadiste bahsedilmemiş, sahabe sözleriyle istisnâ edilmiştir. Tahâvî burada sahabenin *re'y*, *istinbât*, *makâsıd* veya *darbu'l-emsâle* göre görüş bildirmedişini, bu görüşlerini mutlaka peygambere dayandırdıklarını ifade etmektedir. İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de sahabenin bu sözüne göre hareket etmiş ve Arafat'ta durulması yasak olan bu yeri bildirmişlerdir.<sup>1589</sup>

Tahâvî, önceki Ramazanda tutamadığı oruçlarının kazasını yapmadan diğer Ramazan ayına erişen kimsenin durumu konusunda İmam Ebû Hanife, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bu günlerin kazası dışında bir şey yapmasına gerek olmadığını söylerken, İmam Malik, İmam Şafî ve İbn Abbas'ın ve Ebû Hureyre'nin bu konuda kişinin unuttuğu her gün için bir fakir doyurması gerektiği görüşünü nakleder. Hanefi imamlarının görüşü, kıyasa uygun olandır. Tahâvî, bu konuda kıyasa aykırı da olsa İbn Abbas'ın ve Ebû Hureyre'nin görüşünü dikkate alarak onu benimsemiştir.<sup>1590</sup> İlgili sahabe görüşlerinin imamlara ulaşmamış olması ya da ulaşsa da imamların kıyası daha kuvvetli bir delil olarak görmüş olması mümkündür. İbn Abbas ve Ebû Hureyre'nin görüşü, bizzat şeriat tarafından nasıl olacağı belirlenmiş (tevkîfi) bir hüküm olup, *re'y* ve *istinbâta* dayanmamaktadır. Bu örnekler dışında, Ömer b. Hattab'ın, cünüb ve hayızlı iken Kuran kıraatinden menetmesini, bu durumda iken kıraatin mekruh olması,<sup>1591</sup> sahabeden Amr'a, sadece iltikâu'l-hitaneyn sonucu gusl gerekeceği konusunda, sahabeden kimsenin itirazda bulunmaması,<sup>1592</sup> yabânî bir hayvan öldüren kimseye had gerekmediği konusunda İbn Abbas'ın görüşünü delil almasında<sup>1593</sup> olduğu gibi Tahâvî'nin sahâbe kavliyle amel ettiği pek çok örnek bulunmaktadır.

<sup>1589</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 134-135.

<sup>1590</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 411-416.

<sup>1591</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 90.

<sup>1592</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/59.

<sup>1593</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, IX/ 442.

### 2.2.1.3. Sahabe Kavli- Sünnet Münasebeti/ Sünnetin Sahabe Kavlindeki Yansımaları

Tahâvî'ye göre sahâbe ve tâbiîn sözleri ve uygulamaları sünnet mesabesindedir. Sünnetin parçası ve devamı niteliğindedir. Bu yüzden aslında sahâbe kavli derken bir nevi sünnetten bahsetmeye devam edeceğiz.

Tahâvî, *haber*, *hadis*, *eser* ve *sünnet* kelimelerini hem peygamberin hadisleri için hem de sahabe görüşleri için kullanmıştır. Ondan sonraki dönemde ise fakihler, peygamberin hadisleri için *hadis*, diğer rivayetler için *âsâr* terimini kullanmışlardır.<sup>1594</sup> Tahâvî, sahabenin peygamberden direkt olarak aldığı haberler için *ahz* terimini kullanmaktadır.<sup>1595</sup> Onun sonraki usûlcülerden ayrıldığı bir başka nokta da tâbiîn görüşlerine de onlardan daha fazla yer vermesidir.<sup>1596</sup> Hanefiler, sahabe, tâbiîn ve tebei-tâbiîn devrindeki ilim adamlarının aktardığı rivâyetleri esas almışlar, bu üç neslin dışındaki rivâyetlere ise şüpheyle yaklaşmışlardır. Üçüncü nesilden olan İmam Ebû Hanife'nin yorumlarıyla da İslam'ın temel ilkeleri, mezhep olarak kurumsallaşmıştır.

Erken dönemde şekillenen ve ehl-i hadisin benimsediği anlayışa göre sahabe, isnâd/râvi kritiğinin dışında tutulmuştur. Bu sebeple, Ebû Hureyre gibi sahabenin aktardığı haberleri koşulsuz aktaranlar eleştiriye tabi tutulmuştur. Hanefî fakihî İsb. Ebân ise isnâda ayrı bir önem vermiştir. Tahâvî isnâd eleştirisi yapmakla beraber, sahâbe ve tâbiîn haberlerini kullanma konusunda daha esnektir. Bu yüzden tümüyle sahabe ve tâbiîn'in isnâddan muaf tutulması anlayışından bahsedilemez.

Tahâvî'nin sahabe kavlini sünnetin devamı niteliğinde gördüğünü söylemiştik. Çünkü sahabe görüşleri de Hz. peygamberin uygulamalarına dayanmaktadır. Namaz, hac, oruç gibi ibadet ile ilgili konularda gelen haberlerin re'y, istinbât ve istihrâca değil, tevkîfe dayalı olduğunu ifade etmesi, bunu doğrulamaktadır.<sup>1597</sup> Evlere izin almadan girmekten nehy,<sup>1598</sup> yolculuk esnasında üç kişiden ikisinin gizlice konuşmaktan

<sup>1594</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III/ 198; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s.183-228; Serahsî, *Usûl*, II/ 64.

<sup>1595</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 68; II/ 284; III/107.

<sup>1596</sup> Tâbiînden İbrahim en-Nehâî 'nin görüşünün delil alınması örneği için bkz. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 226.

<sup>1597</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 284; XI/ 374; XII/ 57; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 186; II/ 96, 135, 153-154, 167, 208, 226.

<sup>1598</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 248.

nehyedilmesi,<sup>1599</sup> şehirdeki büyük camiler dışında Cuma namazını cemaatle kılmama ruhsatı,<sup>1600</sup> ipek elbise giymenin mekruh olması,<sup>1601</sup> kölenin efendisine rabbî diye seslenmesinin nehyedilmesi,<sup>1602</sup> haddi gerektiren suçları devlet başkanının affetme yetkisinin bulunmaması<sup>1603</sup> gibi konular, sahabe kavli yoluyla Hz. peygamber uygulamalarının aktarılması sonucu bilinmektedir.

Tahâvî, sahâbe kavliyle iki türlü istidlâlde bulunmaktadır: Sahâbe kavlinin nassla beraber olduğu durum ve sahabe kavliyle beraber bir nassın bulunmadığı durum ki ihtilaf noktası da burasıdır. Tahâvî, ilk türden sahabe kavlini diğer alimlerin de ittifak ettiği bir delil olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu türden sahabe kavli, özellikle ictihadî konularda nassın desteklediği bir delildir.<sup>1604</sup> Tahâvî bu tür sahabe kavline örnek olarak, dârul-harbte birini öldüren katilin, öldürdüğü kişinin selebini<sup>1605</sup> alıp alamayacağı durumunu örnek vermektedir. Buna göre dârul-harppte müslüman biri, kafiri öldürürse, onun selebini alabilir, fakat bu seleb beşte bir bölünmesi gereken ganimetle aynı değildir. İlgili hadisleri<sup>1606</sup> aktardıktan sonra, bu ganimetin katilin olamayacağını söyleyen alimlerin görüşünü belirtir.<sup>1607</sup> Daha sonra, bu ilk tür sahabe kavline olan itirazları aktaran Tahâvî, katilin ganimet alacağı görüşünde olanların, görüşlerini, Resulullah'ın Hendek günü ganimetleri öldürenlere vermemesinin, Bedir'deki uygulamasını neshettiğine dayandırmaktadır. Ancak Tahâvî, Bedir günü savaşanlara ganimet dağıtılması uygulamanın neshedilmediğini düşünmektedir. Ona göre Hz. peygamber, o günkü uygulamasını başka bir sebepten yapmış olmalıdır. Hadisler ve yaptığı aklî değerlendirmeler bu sonucu doğurmaktadır. Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf gibi sahabilerden nakillerde bulunan Tahâvî, sahabe kavlinde sözü edilen selebi ganimetler gibi değerlendirir. İbn Abbas'a bir adamın gelerek ganimetler hakkında soru sorması üzerine İbn Abbas'ın "*Selb ve at, ganimettendir.*"<sup>1608</sup> rivayetini aktarır.<sup>1609</sup>

<sup>1599</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 42.

<sup>1600</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 188; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 145.

<sup>1601</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 48-49.

<sup>1602</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 232.

<sup>1603</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 386.

<sup>1604</sup> Şevkânî, s. 360, 361.

<sup>1605</sup> Seleb: Ölen bir kimsenin üzerindeki elbisesi, silahı, parası ve bindiği hayvanı ve bunun üzerindeki eğeri, gemi vb. eşyası, teçhizat. Erdoğan, s. 500-501.

<sup>1606</sup> Ebû Dâvud, III/ 72.

<sup>1607</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 225.

<sup>1608</sup> Malik, II/ 455.

Tahâvî, sonrasında şu değerlendirmede bulunmaktadır: Bu görüş, İbn Abbas'ın selebi humustan (beşte birlik ganimetten) olmak üzere onu ganimetlerden saydığına delil olmaktadır. Hz. peygamberin Bedir günkü savaşanlara ganimet vermesi uygulamasını bilmesine rağmen, İbn Abbas'ın böyle bir görüş beyanı, bunun mensûh olmadığını göstermektedir.<sup>1610</sup> Tahâvî'nin bu tercihi, İbn Abbas ve diğer bazı sahabilerin görüşleriyle delil getirmesi, bu konuda usûlcülerin dile getirdiği “selbi belirleyen imam olduğu görüşüyle” uyum halinde olup, sahâbeden birinin görüşünün delil alınabileceğini de teyid etmektedir. Bu konuda Malikîler,<sup>1611</sup> selbi, öldürene verme işini belirleyen sadece imam olduğunu, o belirlemediği takdirde ganimetten sayılacağı görüşündedir. Şaffîler ve Hanbelîler ise öldürülenin selbinin, imam izin versin ya da vermesin, her durumda öldürülene verileceği görüşündedir.<sup>1612</sup>

Tahâvî'nin delil getirdiği ve ihtilaf konusu olan ikinci tür sahâbe kavli ise, beraberinde bir nass bulunmayıp sadece sahâbe kavliyle delil getirmektir. Buna örnek olarak, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da, “İkinci ve sabah namazından sonra kılınan tavaf namazı babı” nda, gece ve gündüz tavaf namazı kılmanın mübahlığını ifade eden hadislere yer vermektedir. Hz. peygamberin, “*Ey Abdülmuttalip oğulları, Gece ve gündüz, herhangi bir saatte, bu evi(Kabeyi) tavaf etmekten kimseyi menetmeyin.*”<sup>1613</sup> hadisini aktarır. Daha sonra namaz kılınması yasak olan vakitlerde, nafîle namaz kılınmadığı gibi tavaf namazı da kılınmayacağını söyleyen İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşünü aktaran Tahâvî, sahâbeden üç kişinin, Hz. Ömer, Muaz b. Afrâ ve İbn Ömer'in görüşüyle delil getirmektedir. Hz. Ömer'in, Kabe'yi sabah namazından sonra tavaf ettiği ve güneş doğunca iki rekat tavaf namazı kıldığı rivayetini<sup>1614</sup> delil alarak, namaz kılması yasaklanan bu vakitlerde de tavaf namazı kılınabileceğini söyler.<sup>1615</sup> O, bu konuda sadece İbn Ömer'in görüşü ile yetinmemiş, kıyasla da bu görüşü teyid etmiştir. Onun *nazar* ismini verdiği bu akıl yürütme ile, sabah namazından

<sup>1609</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 203.

<sup>1610</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 225-232.

<sup>1611</sup> Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (v. 520), *Bidâyeti'l-Müctehid ve Nihâyeti'l-Muktesid*, el-Mektebetü't-Ticâretü'l-Kübrâ, y.y. t.y., I-II, I/ 408; Kâsânî, VII/ 114, 115.

<sup>1612</sup> Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Şirbinî (v. 977), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2006, I-IV, III/ 99.

<sup>1613</sup> Ahmed b. Hanbel, IV/ 80; Tirmizî, III/ 211; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 186; Dârekutnî, II/ 266.

<sup>1614</sup> Tirmizî, III/ 211, 212; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 187; Beyhâkî, V/ 91.

<sup>1615</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 187-189.

sonra güneş doğuncaya kadar, cenâze ve kaçırılmış oldukları namazları kaza etmenin mübahlığı ve bu vakitlerde nafîle namazının mekrûh olmasından hareketle, bu vakitlerde kılınacak tavaf namazının vücûbiyeti ile cenâze namazının vücûbiyetini eşdeğer tutar. *Nazar* sonucu tavaf namazının da kılınabileceğine hükmetmektedir.<sup>1616</sup> Bu ikinci tercihten de anlaşılıyor ki, Tahâvî, sadece sahâbe kavlini yeterli görmemiş, ona kıyastan bir destek bulduktan sonra amel etmiştir. Tahâvî'nin kıyasla uyuşması halinde sahâbe kavliyle amel etmesi, İmam Şafî'nin sonraki görüşü ve bazı Hanefîler ile uyum halindedir.<sup>1617</sup>

Tahâvî, Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayet konusundaki ihtilafta, bu rivayetin peygambere mi yoksa Ebû Hureyre'ye mi ait olduğu tartışılırken, Ebû Hureyre'nin de peygamberden almadığı bir şeyi nakletmeyeceği, kendi re'yiye göre hareket etmediği gerekçesiyle ilgili rivayeti hadis olarak değerlendirmektedir.<sup>1618</sup> Benzer şekilde peygamberin eşleri konusunda gelen bir rivayet için sahabenin bu konuda istihrâc ve istinbâta bulunmadığına, bu görüşü peygamberden aldığına dayanarak sahabenin rivayetini de hadis olarak değerlendirmiştir.<sup>1619</sup> Aynı gerekçeyi Hz. Ali'nin aktardığı bir rivayet için de dile getirmektedir.<sup>1620</sup> Hz. Ali ve Ebû Hureyre'nin aktardığı haberi, sahabinin peygamberden aktardığı habere denk görmesi (مكافئا)<sup>1621</sup>, hatta ilkinin daha sonra gelmesi sebebiyle önceki haberi neshettiğini söylemesi,<sup>1622</sup> Tahâvî'nin sahabenin birbirinden aktardığı haberler ile Hz. peygamberin hadisi arasında bir fark görmediğini ortaya koymaktadır. Başka bir yerde de Evzâî'nin rivayetini, hadis mi yoksa peygamberin sözünü şerh mahiyetinde mi belli olmadığını, fakat tefsir de olsa onun kendi re'yi, istinbâtı ve istihrâcı olmadığı için Hz. peygamberin sözü gibi değerlendirdiğini dile getirmektedir.<sup>1623</sup>

<sup>1616</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/188-189.

<sup>1617</sup> Şerîf, s. 58.

<sup>1618</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 232; VI/ 64.

<sup>1619</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 331. “فمن هذه الجهة أدخلنا هذا الحديث في أحاديث رسول الله.”

<sup>1620</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 378.

<sup>1621</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 185.

<sup>1622</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 186.

<sup>1623</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 347.



#### 2.2.1.4. Sahâbe Kavli ile Nesih

Tahâvî, sünnet bahsinde de geçtiği üzere, nesih konusuna büyük önem vermiştir. Hadislerin teâruzunda ve doğru anlaşılmasında dikkate aldığı neshi, sünnetin devamı olarak gördüğü sahâbe kavli için de kullanmıştır. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'ın bir yerinde neshedilmiş olan “Ölüm döşeğine düşüp vasiyet edeceğiniz zaman içinizden iki adil şahit bulundurun.”<sup>1624</sup> ayetini zikreder. Sahabe ve tâbiîn sözlerini delil getirerek ayetin neshedilmediğini iddia eder. Bunlardan tâbiîn olan Hasan el-Basrî'nin görüşünü istisnâ ederek, gerek Hz. peygamberin uygulamaları gerekse sahabe fiillerine dayanarak buradaki neshi kabul etmez.<sup>1625</sup> Eşini üç talakla boşayan kişinin durumu, içki haddinin belirlenmesi ve ümmü'l-veledlerin satışının yasaklaması gibi konuların da sahabe kavlinin neshi ile sabit olduğunu bildirir.

Tahâvî, sahabe kavlinin nesih için delil kabul etmesi ile de sonraki usûlcülerden ayrılmaktadır. O, bu neshin imkanını, sahabenin üstün özelliklerine<sup>1626</sup> güvenilirliğine<sup>1627</sup> ve sünnetin anlamına direkt şahit olmalarına bağlamaktadır. “*El-adl fi'r-rivâye*”, “*adl fi'r-re'y*” gibi özellikleri, onların sebepsiz yere hadisi terketmesini engellemiştir.<sup>1628</sup> Ayrıca, hiçbir sahabinin aktardığı hadise muhalefet etmeyeceğini, hadisle ilgili başka bir durum olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>1629</sup> Böyle durumlarda sahabenin hadisin neshedildiği bilgisine sahip olup olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>1630</sup>

Namazda iftitah tekbiri esnasında ellerin kaldırılmasına gerek olmadığı hakkında hem Ali'nin ve İbn Ömer'in uygulamasını, hadise muhalif de olsa tercih etmektedir. Bu konudaki gerekçesi, Ali'nin ve İbn Ömer'in peygamberin fiilini bildiği ve neshedilmiş olduğu için böyle davrandığıdır.<sup>1631</sup> Ölünün arkasından oruç borcunun tutmayı caiz gören hadis, İbn Abbas ve Aişe'den gelen rivayetle neshedilmiş ve delil alınmıştır.<sup>1632</sup>

<sup>1624</sup> Mâide, 5/ 106.

<sup>1625</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 457-471.

<sup>1626</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 181; VI/ 317; VII/ 426, VIII/ 347, XI/ 486; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 145.

<sup>1627</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 163, 178; VI/ 176; VII/ 345; XI/ 486; XII/ 481; XV/ 167, 455; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 23.

<sup>1628</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 23; IV/ 100.

<sup>1629</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 126; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 411.

<sup>1630</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VII/ 391; XIV/121; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 248, 316; III/ 147.

<sup>1631</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV/ 34, 50.

<sup>1632</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 428-429.

Mescidde oruç tutmadan itikafa girmekten nehyedilmek konusunda İbn Abbas'tan gelen haberin, hadise muhalif olmasına rağmen delil alınması<sup>1633</sup> gibi örnekler, Tahâvî tarafından sahabe kavli ve uygulamasının delil alındığını göstermektedir. Hatta Tahâvî, sahabe ve tâbiîn görüşleri yoluyla neshedilen hadislerin bilgisine sahip olmayı önemsemiştir.<sup>1634</sup> Bu anlamda onun peygamberden sonra onun sünnetini koruma çabası ve hassasiyetiyle bu haberleri değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Tahâvî'nin sünnetin esas maksadına önem vermesi ve anlamaya çalışması, sahabe kavline de özel bir önem vermesini sağlamış, hatta kimi yerde sünneti nesheder dereceye çıkarmıştır. Peygamberden sonra ashâbının icmâıyla verilen içki haddinin miktarının tespiti ve ümmü'l-veledlerin (efendisinden çocuk doğurmuş câriyelerin) satılmasının yasaklanması gibi konular,<sup>1635</sup> sahabe icmâının sünneti neshetmesi<sup>1636</sup> veya yeni şeriat ortaya koyduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

#### 2.2.1.5. Sahabe İctihadı

Tahâvî, sonraki usûlcüler gibi “*sahabe içtihadı*” gibi bir terimden bahsetmez. Ancak onun bazı yerlerde sahabenin re'yini delil aldığını görmek mümkündür. Hibeden rücu' meselesinde sahabî Kâdî Şurayh'in (v. 80)<sup>1637</sup> görüşünü kıyasa tercih etmesi<sup>1638</sup>, sahabe içtihadını öncelediğini göstermektedir.

#### 2.2.1.6. Sahabenin Rivayetinde Muhalif Ameli

Sahâbeden birinin kendi rivâyetine aykırı görüşü veya ameli bulunduğu ne yapılacağı, sahâbinin görüşünün mü yoksa rivâyetinin mi tercih edileceği konusunda ise

<sup>1633</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 472.

<sup>1634</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI/ 486, 491.

<sup>1635</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 496; III/ 158.

<sup>1636</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 56.

<sup>1637</sup> Kâdî Şurayh'in sahabeden değil tâbiinden olduğu da söylenmiştir. Hanefî mezhebinde tâbiîn görüşlerinin hüküm kaynağı olarak görülemeyeceği yaklaşımı ağırlıklı olmakla birlikte ikinci bir yaklaşıma göre başkalarıyla birlikte kendisine daha sahâbe döneminde fetva verme yetkisi tanınmış olan Şurayh'in özellikle meşhur hükümleri sahâbe görüşü gibi değerlendirilip birçok yerde hadis diye nitelendirilmiştir. Şükrü Özen, “Kâdî Şüreyh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV, ss. 119-121, İstanbul 2001.

<sup>1638</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 83-84.

farklı görüşler mevcuttur. Bu konuda Şafîiler,<sup>1639</sup> Hanbelîler<sup>1640</sup> ve Malikîler, sahâbînin rivâyetinin, onun görüşüne önceleneceğini söylemektedirler. Şafîiler, sahâbînin görüşünün, hadisin muhtemel manalarından biriyle uyuşması şartını koymaktadırlar.<sup>1641</sup> Hanefîlerin çoğunluğu ise, sahâbînin rivâyetinin değil, görüşünün tercih edilmesi gerektiği kanaatindedir. Hanefîler'e göre asıl delil olan sahâbînin görüşüdür, hadisin kıymeti ve değeri ile ilgili tartışmalar, onun görüşüne etki ettiği için, görüşünü şekillendiren ya da etki etmeyen de hadistir.<sup>1642</sup> Sahâbînin görüşünün rivâyetine muhalefeti, konuyla ilgili hadisin mensûh olmasından ve dolayısıyla o hadisle amel etmemesinden kaynaklanıyor olabilir.<sup>1643</sup> Sahabinin rivayetine öncelik verenler ise, rivâyeti sahabinin unutmuş olabileceği, konuya delâletini bilemeyebileceği, nass muârizı bir görüşü tercih etmiş olabileceğinden hareketle işin aslında sahâbînin görüşünün, rivayetine aykırı olmadığını söylemektedir.<sup>1644</sup> Tahâvî ise bu konuda, sahabinin görüşünü, rivâyetine tercih etmektedir. *Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr*'da, köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi için yedi kere yıkanması, bunlardan birinin toprakla yapılabileceği, temizliğin ancak bu yolla olması gerektiğini ifade eden hadisleri<sup>1645</sup> ve Ebû Hüreyre'nin bunu destekleyen rivayetini sıralamaktadır. Daha sonra Tahâvî, köpek artığı ile pislenen kapların, diğer necâsetlerin giderilmesi için yapılan temizlik ile temiz hale geleceğini ifade eden hadislere yer vermektedir.<sup>1646</sup> Tahâvî, bu hadisleri değerlendirirken, bevl ve gâita gibi necâsetlerin giderilmesinin, köpek artığının temizlenmesinden daha ağır olduğunu dile getirmektedir. Sonrasında o, Ebû Hüreyre'nin kendi rivâyetine aykırı olan, köpek ve kedinin artığının üç kere yıkanmakla temiz hale geleceği görüşünü aktarmaktadır. Bundan sonra Tahâvî, Ebû Hüreyre'nin görüşünü, rivâyetine tercih etmektedir. Bunu, şu şekilde açıklamaktadır: *“Peygamberden rivâyet edileni bildiği halde, Ebû Hureyre, kedi ve köpek artığı olan kabın temizlenmesi için üç kere yıkanması gerektiğini söylemektedir. Bununla yedi kere yıkanma hükmü neshedilmiştir. Çünkü bu konuda Ebû Hureyre hakkında hüsnü zanda bulunup, onun*

<sup>1639</sup> Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1992, I-VI, IV/ 439; Şirâzî, s.343.

<sup>1640</sup> İbn Kayyim, III/ 38.

<sup>1641</sup> Râzî, *Mahsûl*, IV/ 439, 440.

<sup>1642</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 782-784.

<sup>1643</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/ 783, 784.

<sup>1644</sup> İbn Kayyim, III/ 38.

<sup>1645</sup> Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 234; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 21.

<sup>1646</sup> Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, I/ 233; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 22.

peygamberden işittiği bir şeyi terkedeceği fikrine kapılmıyoruz. Rivâyetini kabul etmeyip, görüşünü dikkate alıyoruz.”<sup>1647</sup> Hanefîler’in görüşü de, köpeğin yaladığı kabın üç kere yıkanmakla temiz hale geleceğidir.<sup>1648</sup> Bu konuda mezhebinin görüşüyle uyum halinde olan Tahâvî, kabın yedi kere yıkanmakla temiz olacağını söyleyen Malikîler,<sup>1649</sup> Şafîiler<sup>1650</sup> ve Hanbelîler<sup>1651</sup> den ayrılmaktadır.

Tahâvî, sahabe kavli ile fiili arasındaki zıtlığı telif etme çabasıdır. Hz. Aişe’nin, peygamberin kadının saç uzatmasını kerih görmesi haberini nakletmesine rağmen saçını uzatmasını buna örnektir. Hz. peygamberin gerçek maksadını bildiği ve ona göre davrandığına dayandırarak Hz. Aişe’nin uygulamasını, nakline önceler.<sup>1652</sup> İmam Şafî’de ise sahabe kavli, ameline tercih edilir. Cessâs ise bu noktada, peygamberin hadisinin te’vil edilemeyeceğini, böyle yapılırsa sahabenin kendi görüşü olacağı gerekçesiyle karşı çıkar.<sup>1653</sup> Bu sebeple İbn Ömer’in peygamberden aktardığı habere muhalif uygulamasını “gayr-ı câiz” bulmaktadır.<sup>1654</sup> Tahâvî, sahabe kavli ve fiili konusunda net bir açıklamada bulunmaz. Ancak onun genel prensibi, hadisi aktaran râvi onun iç yüzüne vâkıf olduğu için yorumlayabileceğidir.<sup>1655</sup> Bu noktada Cessâs’tan ayrıldığını söyleyebiliriz.

Tahâvî’ye göre, sahâbenin aktardığı bir rivâyetin aksine davranması muhakkak bir sebebe mebnidir. Bu sebeplerden en başta geleni de ilgili rivâyetin neshedilmiş olmasıdır.<sup>1656</sup> Tahâvî, sahabeden İbn Ömer’in, gece namazıyla ilgili rivayet ettiği hadisin hilâfına amel ettiğini aktarmaktadır.<sup>1657</sup> Yine ona göre Hz.Ömer’in Zü’lyedeyn hadisini<sup>1658</sup> bildiği halde ona aykırı amel etmiş olması, söz konusu hadisteki namazda

---

<sup>1647</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 21-24. Beyhâkî, Tahâvî’yi burada neshi, haberin önüne geçirmesinden ötürü eleştirmiştir. Beyhâkî, *Ma’rifetu’s-Sunen ve’l-Âsâr*, II/ 302. Beyhâkî’nin Tahâvî’yi eleştirdiği diğer yerlerden edindiğimiz intibâ, onun ehl-i hadisten ayrılması yönüyle Tahâvî’yi tenkid ettiğidir. Bu gibi yerler için bkz. Beyhâkî, *Ma’rifetu’s-Sunen ve’l-Âsâr*, I/ 217, 401; II/ 92, 428, 444; XIV/ 287.

<sup>1648</sup> Kaynak, imam muhammed bak.

<sup>1649</sup> İbn Rüşd, I/ 29.

<sup>1650</sup> Şirbînî, I/ 78.

<sup>1651</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I/ 45.

<sup>1652</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III/ 163.

<sup>1653</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 68.

<sup>1654</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 69.

<sup>1655</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 304; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 100.

<sup>1656</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 23; IV/ 100.

<sup>1657</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 335.

<sup>1658</sup> İbn Ömer’den rivâyet edilen hadise göre, Resulullah cemaate iki rekat namaz kıldırıp ve yanılarak selam verdi. Zülyedeyn ona: Namaz eksildi mi ey Allah’ın Resülü? diye sordu. Allah Rasulü. “Hayır”

konuşma mübahlığının neshedildiğini gösterir.<sup>1659</sup> Hadise göre namazda yanılarak konuşmanın namazı kesintiye uğratmayacağı sabit olmuştur. Fakat neshedildikten sonra bu hüküm de ortadan kalkmıştır. Nitekim İmam Muhammed, zü'l-yedeyn hadisinin mensuh olup, namazda konuşmanın mübah olduğu zamanda meydana geldiğini söylemiştir.<sup>1660</sup>

Tahâvî, sahabenin rivayet ettiği haber ile Hz. peygamberin hadisi farklı olduğunda, genellikle hadisi tercih etmektedir. Çünkü ona göre hadis güvenilir ise, sahabe sözüne göre amel edilmeye daha evlâdır.<sup>1661</sup> Buna karşın kimi yerde de peygamberin hadisi ile aynı doğrultuda olmayan sahabe sözlerini uyuşturma çabası içine girer.<sup>1662</sup> Hadisler ile sahabe/tâbiîn sözlerinin ihtilaf halinde olmasını (لما اختلفوا), birbiriyle açıklayarak uyuşturmaya çalışır.<sup>1663</sup> İbn Abbas'ın rivayet ettiği habere göre balık ölüsü yemenin kerâhine, hadise göre ise nehiy ifade etmesinde böyle bir görüş farklılığı söz konusudur. Sahabe görüşleri ile hadisler arasındaki böyle bir görüş ayrılığı durumunda, hadislerle bu görüşlerin arasını bulmak gerektiğini ifade eder.<sup>1664</sup>

Tahâvî'nin yapmış olduğu, sahabe ile hadislerin arasını te'lif etme çabası, İmam Şafii'de görülmez. Ona göre sahabe kavli, hadisten/sünnetten delil olma açısından daha alt seviyededir. Sonraki usûlcüler, sahabe sözlerine yer verseler de tâbiîne özel bir yer vermemektedir. Tahâvî'nin, hadislerle sahâbe sözlerini te'lif etmeye muvaffak kılan Allah'a hamd etmesi<sup>1665</sup>, onun maksadının, şeriatın iç bütünlüğü ve tutarlılığını sağlama çabası içinde olduğunu göstermektedir.

---

deyip iki rekat kıldıktan sonra selam vermiş, arkasından iki sehv secdesi yapmış, sonra da selam vermiştir. Hadis için bkz. Buhârî, *Salat*, 88, *Sehv*, 3; Müslim, *Mesâcid*, 97; Ebû Dâvud, *Salat*, 189.

<sup>1659</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 448.

<sup>1660</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, I/ 257.

<sup>1661</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 383, 477.

<sup>1662</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 110-111; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 211; X/ 213.

<sup>1663</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 211; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 109.

<sup>1664</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 213; XI/ 172.

<sup>1665</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 15.

### 2.2.1.7. Sahâbe İcmâi

Tahâvî, bazı yerlerde de sahabînin uygulamasına diğer sahabeden kimsenin itiraz etmediğini zikretmektedir.<sup>1666</sup> Bu gibi yerlerde sahâbe icmâi vardır. Mesela, yolculukta iken namazları kısaltma,<sup>1667</sup> namazda rükûya giderken ve secdede ellerin kaldırılması<sup>1668</sup> hükümlerine sahabeden kimsenin itirazda bulunmamış olması, bu duruma örnektir. Cessâs da benzer şekilde sahabe icmâmı delil aldığını ifade eder. Su bulunmadığında nebîz suyu ile abdest alınabileceği konusunda, İbn Abbas, İkrime ve Ebi'l-Âliye gibi sahâbilerin aynı görüşte olduğunu, onların bu konuda Hz. peygamberin hadisini<sup>1669</sup> delil aldıklarını ve sahabeye bu konuda kimsenin muhalefet etmemiş olduğunu aktarmaktadır.<sup>1670</sup> Onun zaman zaman “*seleften buna karşı gelen birini bilmiyoruz*” şeklindeki ifadeleri<sup>1671</sup> sahabe icmâmına delildir. Ona göre bir konuda ihtilaf varsa ilk asır olan seleftin amelini delil almak ve ona uymak daha evlâdır.<sup>1672</sup> Bu minvalde namazda bismelinin açıktan değil de gizliden söylenmesi,<sup>1673</sup> Hz. Ömer’in kazf haddini, sarhoşun boşamasına kıyasla belirlemesinde,<sup>1674</sup> üç talakın tek talak sayılmasında,<sup>1675</sup> boşama konusunda karısına muhayyerlik veren kimseye kıyasla meclis muhayyerliklerinin oluşması,<sup>1676</sup> kocası maraz-ı mevttte ölen kadının mirasçı olacağı,<sup>1677</sup> karşı cinse veya cinsel organa dokunma ile abdestin bozulmayacağı<sup>1678</sup> gibi konularda sahabe icmâi bulunmaktadır. İlk asrın önde gelenleri olan seleften kimsenin buna itirazının olmaması, bu konudaki icmâi te’yid etmektedir.<sup>1679</sup>

<sup>1666</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 19.

<sup>1667</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 420.

<sup>1668</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 227.

<sup>1669</sup> Ebû Bekir Abdullah Muhammed b. İbrahim Ebû Şeybe (v. 235), *Kitâbu'l-Musannef fî Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dâru't-Tâc, Beyrût 1989, I-VII, I/122; Zeylaî, I/ 143.

<sup>1670</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 200-201.

<sup>1671</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 268.

<sup>1672</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 587.

<sup>1673</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 588.

<sup>1674</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 15.

<sup>1675</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 196; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 61.

<sup>1676</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 196; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 66.

<sup>1677</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 119, 126; 150; *Ahkâmu'l-Kurân*, I/ 359, 438.

<sup>1678</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 383.

<sup>1679</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 400.

### 2.2.1.8. Sahabe Görüşlerinin İhtilafı Olması

Tahâvî, sahabeden gelen haberlerin birbiriyle çelişmesi durumunda, kıyasa, istihraça ve istinbâta yer verdiğini söyler.<sup>1680</sup> Selem akdindeki satış, normalde yanında olmayan malı satma kuralı gereğince nehyedilmişken, bu kuraldan istisnâ edilerek meşru kılınmıştır. Hz. peygamberden bir istisna niteliğinde tevkîfi bir haber gelene kadar, *re'y*, *istinbât*, *kıyas* ve *darbu'l-emsâlin* yapılabileceğini söylemiştir.<sup>1681</sup> Genel olarak sahâbe kavli ihtilafı olduğunda başka bir delile ihtiyaç duymuştur.

Tahâvî, bazı yerlerde sahabe kavlini Hanefî imamlarının görüşlerine muhalif de olsa delil almaktadır. Mesela, ihrama girme konusunda farklı tariklerle gelen rivayetleri uyuşturma yoluna giderken, İmam Ebû Hanife ve arkadaşlarına muhalif de olsa sahabe kavlini esas aldığını belirtmektedir.<sup>1682</sup>

### Değerlendirme

Tahâvî fıkıh usûlü anlayışında sahabe kavline, Kuran sünnet ve icmâdan sonra yer vermektedir. Onun deliller hiyerarşisinde nass ve icmâdan sonra bir değere sahiptir. Bu onun hukuk anlayışının merkezine Kuran ve Sünneti yerleştirmesinin tabii bir sonucudur.

Sahabenin her zaman Hz. peygamberin uygulamasını aynen alıp almadığı, onların her zaman tevkife göre hareket ettiğini söylemek mümkün müdür? Tahâvî, sahabenin peygamberi samimiyetle izleyen takip eden, örnek alan, uygulayan insanlar olduğu inancına sahiptir. Onların nassları daha iyi bilen ve anlayan olmaları, aynı zamanda samimi bir gayret içinde bulunmaları bu güveni sağlamıştır. Sahabeye olan sonsuz itimadı, insiyatif alma ihtimalini ikinci plana atmakta, insani zaaflarını ya da hata yapma ihtimalini gözardı etme sonucunu doğurmaktadır. Sünnet ile sahâbe kavli arasında bir ayırım yapmaz. Tahâvî'nin sünneti koruma endişesi ve hassasiyetine sahip olduğu muhakkaktır. Rivayetleri değerlendirirken hiçbirini gözden kaçırmamasında bu hassasiyet görülmektedir. Ancak sahabe kavillerini ve tâbiîn görüşlerini hadislerin önüne

<sup>1680</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 191.

<sup>1681</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 135.

<sup>1682</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/ 142-143.

geçirmesi, ya hadislerin de yorumlanabileceğine ya da sahabe görüşlerinin reddedilemez olduğu fikrine ulaştırmaktadır. Burada şöyle bir eleştiri de getirilebilir. Tahâvî'nin sahabe için saydığı özellikler başka insanlar için de kullanılabilir. Tahâvî'nin sahabe ve tâbiîn için zikrettiği özellikleri “*ehl-i ilm*” olarak nitelediği fakihler için de kullanması <sup>1683</sup> her dönem mevcut olan ilim sahibi insanların bu hadisleri yorumlayabileceği anlamına gelebilir mi? Tahavinin sünnete ve sahâbe kavline bakışı birlikte değerlendirildiğinde sonuç olarak onun nassların ruhunu anladığını, metne dayalı bir anlayıştan ziyade maksada dayalı bir din anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.2.2. İstihsân (استحسان)

İstihsân fıkıh usulünde gerek tanımı gerekse delil olarak alınması bakımından oldukça tartışmalı bir konudur. İmam Şafî'nin kınadığı, Tahâvî sonrası ve öncesi Hanefî usûlcülerin ise delil aldığı istihsânı, onun nasıl anladığı bu bağlamda önem kazanmaktadır. Eserlerinde istihsânı nasıl tanımladığı ile ilgili bir bilgiye rastlayamadık. Ancak onun istihsânı delil olarak kullandığı, bazen de delil alan Hanefî imamlara muhalefet ederek kıyasla amel ettiğinden hareketle istihsân anlayışına ulaşmaya çalıştık.

#### 2.2.2.1. İstihsân Kavramı ve Mâhiyeti

İstihsân, sözlükte bir şeyi güzel görmek demektir. <sup>1684</sup> İstîlâhî olarak ise, “*müçtehidin, benzerlerinde olan hükmün aksini, gördüğü daha kuvvetli bir delil sebebiyle tercih etmesidir.*” <sup>1685</sup>

Erken dönemde Iraklı fakihler tarafından kıyastan vazgeçmeyi ifade eden bir terim olarak anlaşılan istihsân, Hanefî alimler tarafından sıkça delil olarak kullanılmıştır. İstihsânla ilgili ilk tanımın Kerhî'ye ait olduğu düşünülmektedir. Kerhî, istihsânı, “*Bir konuda daha kuvvetli bir sebebi dikkate alarak, o konuda, benzer*

<sup>1683</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 407; III/ 178; VII/ 405; XII/ 288; XV/ 167, 455; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 496.

<sup>1684</sup> İbn Manzûr, II/ 258.

<sup>1685</sup> Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/ 234.



*konularda kabul edilen hükmü vermekten vazgeçmek.”*<sup>1686</sup> şeklinde tanımlamıştır. Cessâs da istihsân konusunu illetle bağlantı kurarak açıklamaktadır. O, istihsânı, “*İlletin ve hükmün terk edilmesini gerektiren delilin bir arada bulunması durumunda, hükmün bu delil sebebiyle terk edilmesi*” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bir konuda hem illet hem de hükmün terk edilmesini gerektiren bir delil bulunduğu hükmün bu delilden dolayı terk edilmesi istihsândır.<sup>1687</sup> Debûsi de istihsânın celî (açık) kıyas ile çelişen bir delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>1688</sup> Yapılan tanımlar göz önüne alındığında, istihsân konusu ile kıyas konusunun Hanefî alimler tarafından birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Tahâvî'nin müstakil bir istihsân tanımına rastlamamakla beraber verdiği örneklerden hareketle onun da Hanefîler içindeki genel çizgiyi takip ettiği söylenebilir. Ondan sonraki dönemde Serahsî ve Bezdevî de istihsân ile ilgili açıklamalarında istihsânın kıyasla olan ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bezdevî, istihsânın bir kıyası bırakıp, daha kuvvetli olan başka bir kıyası benimsemek anlamına geldiğini;<sup>1689</sup> Serahsî ise istihsânın, üzerinde düşünülmeden akla gelen kıyasa aykırı olan bir delil olup, üzerinde düşünüldüğünde bu aykırı delilin kuvvetli olduğunun ortaya çıktığını ve bu kuvvetli delil ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>1690</sup>

İstihsân konusunda yapılan tanım ve değerlendirmelerden anlaşılan, onun delil olarak kullanılması değil, kullanılan yöntemin istihsân olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Bu konudaki görüş ayrılığının lafzî bir isimlendirmeye dayalı olduğu anlaşılmaktadır.

#### **2.2.2.2. İstihsânın Delil Olarak Kullanması**

*Kitap, Sünnet veya icmâd*deki daha kuvvetli bir delil sebebiyle kıyası terketmek olarak anlaşılan istihsâna, Tahâvî, akıl yürütme metodlarından biri olarak başvurmaktadır. Tahavî bazen kıyası terk ederek hadisi esas almakta bazen de *istihsâna* başvurmayarak kıyasla amel etmektedir. Cessâs, Tahâvî'nin isimlendirme yapmadığı

<sup>1686</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV/ 234.

<sup>1687</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV/ 234.

<sup>1688</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 404.

<sup>1689</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV/ 7-10.

<sup>1690</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 200.

halde verdiği bazı hükümlerden hareketle, bu sonuçlara *istihsânen* vardığını aktarmaktadır.

Tahâvî direkt olarak istihsân tanımı yapmaz ve istihsâna ayrı bir konu halinde yer vermez. Tahâvî'nin *istihsân* anlayışının ipuçlarını onun ifadelerinde yakalamak mümkündür: “*Hâze ehabbu ileynâ*” *fekâne mâ zehebe ileyhi Ebû Zeyd min zâlike indenâ hasenun*” “*vellezi ketebnâ min hâze esahhu indenâ*” “*ve bihî ne'hûzu*” gibi seçtiği ibareler *istihsân* delilini kullandığını çağrıştırmaktadır. Ayrıca *Muhtasar*'da kıyası ve istihsânı delil olarak kullandığını belirttiği yerler, bu delili kullandığının somut örnekleridir.<sup>1691</sup>

Tahâvî'nin istihsân yöntemini nasıl kullandığını anlamamız için vereceğimiz örnekler daha açıklayıcı olacaktır. Mesela, *İhtilâfu'l-Fukâhâ* isimli eserinde, müdebber köle üzerinde hak iddia eden iki ortak hakkında, Tahâvî, müdebber kölenin oğlu olduğunu iddia eden kimsenin kıyasa göre sözüne itibar edilmezken, istihsân yaparak bu kişinin sözünü kabul ettiğini ve taşınmaz malın yarısının onun olduğunu, diğer yarısının da çocuk olduğu zaman kıymetinin yarısının verileceğini söylemektedir.<sup>1692</sup>

Tahâvî, başka bir örnekte kıran haccı yapan kimsenin ihramlı iken kefarete gerektiren bir şey yaptığında, iki katı kefarete cezası gerektirdiği görüşüne, İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in istihsân yolu ile ulaştığını, kendisinin ise kıyas yaparak bu hükme vardığını belirtmektedir.<sup>1693</sup>

Cessâs, Tahâvî'nin İmam Ebû Hanife'nin nebîz suyu ile abdest alınabileceği hükmünü aktarırken kıyasa aykırı hüküm verdiği bahsetmiştir.<sup>1694</sup> Burada kastedilen kıyasın, şer'î nass olduğu, hüküm verilirken esas alınan ayet ve hadislerden anlaşılmaktadır. Tahâvî'nin esas aldığı, İmam Ebû Yusuf'un görüşü ise diğer nebîzlerle abdest alınmadığı gibi hurma nebîzi ile de abdest alınamayacağıdır. Burada İmam Ebû Yusuf, kıyasa göre hüküm verirken, Ebû Hanife, kıyasa aykırı hüküm vererek nass sebebiyle istihsânda bulunmaktadır.<sup>1695</sup> Cessâs, bu durumu açıklarken, bir konuda nass varsa, eserin nazara mukaddem kılınacağı ilkesinden hareket eder. İçine pislik düşen

<sup>1691</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 141, 183, 255, 259.

<sup>1692</sup> Cessâs, *Kitâbu Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, IV/ 87.

<sup>1693</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 206.

<sup>1694</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 199.

<sup>1695</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 199.

suların insanların maslahatına binâen istihsânen temizliğine hükmedilmesinde de benzer bir durum vardır.<sup>1696</sup>

### 2.2.2.3. İstihsân Mukabilinde Kıyası Delil Olarak Kullanması

Hanefî usûlünde kıyas ve istihsânın birbirinin mukâbilinde delil alınması görülen bir durumdur.<sup>1697</sup> Tahâvî'nin bazen istihsân delilini kullanmaz, kıyasla amel eder. Mesela, bir şahıs bir kölenin kendisine ait olduğunu iddia ettiğinde, köle inkar ederse İmam Ebû Hanife kıyasa göre kölenin sahibine ait olduğunu söyler. Tahâvî de onunla aynı görüştedir. Ebû Yusuf ise, bu konuda “*Ben istihsana göre hüküm veririm, o şahsın sözünü kabul ederim ve onun elinde olduğu şahsın kölesi olduğuna hükmetmem.*”<sup>1698</sup> demiştir. Cessâs, burada İmam Ebû Hanife'nin kölenin gâip olup da sonradan ortaya çıkarsa ve köle iken azad edildiğini iddia etse nasıl o sözü kabul edilmezse, şimdiki iddiasının da dikkate alınmayacağını, kölenin köleliği konusundaki itirafıyla bu bilgi kesinleştiği için, değerine itibar edilmeyip, şu an mülkiyetinde olduğu adamın kölesi olduğunu söylemektedir. İmam Ebû Yusuf ise, kölenin kölelik itirafının şimdiye ait olmadığını, bu yüzden başkasının kölesi olduğu kesin olmadığını, hatta bu sözü ben “aslî olarak hürüm” demek olacağı için, onun sözüne itibar edileceğini söylemekte ve istihsâna göre hüküm vermektedir.<sup>1699</sup>

Bir kişi aynı mecliste karısına olan sertlik ve şiddetini göstermek için îlâ yapar ve dört ay on gün ondan uzak kalırsa İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yusuf'a göre istihsânen bir bâin talak gerçekleşir. İmam Muhammed ise kıyas ile amel ederek üç bâin talakın gerçekleşeceğine hükmetmiştir. Tahâvî burada kıyası tercih eden İmam Muhammed'in görüşünü esas alır.<sup>1700</sup> Tahâvî mezhep imamlarına muhalefet etme pahasına kıyasla amel etmiştir. İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in istihsanla delil getirdiği bazı meselelerde de kıyasla hükme varmıştır. ( بل )

<sup>1696</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 272.

<sup>1697</sup> İstihsân mukâbilinde kıyas kullanımı için bkz. Şeybânî, *Câmiu's-Sağîr*, s. 286, 298, 406.

<sup>1698</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 342.

<sup>1699</sup> Şeybânî, *Câmiu's-Sağîr*, s. 382; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VIII/ 152; Kâsânî, VI/ 256; İbnü'l-Hümâm, VII/ 265.

<sup>1700</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 211; Tahâvî'nin istihsanı tercih eden Hanefî imamlara muhalefet ederek kıyası delil aldığı diğer örnekler için bkz. *Muhtasar*, s. 48, 62, 91-92, 210, 211, 253, 255, 342, 372.

(القياس عندنا في ذلك، ما ذكروا أنهم استحسَنوه)<sup>1701</sup> Tahâvî, bazı konularda da kıyasen ve istihsânen konunun hükmünü belirtmiş fakat kendi tercihini açıklamamıştır. Bu gibi durumlarda son yazdığı delili aldığı kanaati hâsıl olmuştur.<sup>1702</sup>

#### 2.2.2.4. Kıyas Mukabilinde İstihsânı Delil Olarak Kullanması

Hanefî usûlünde bazı durumlarda kıyasın bırakılıp istihsânla amel edildiği olmuştur.<sup>1703</sup> Tahâvî'nin de kıyası bırakıp istihsânla amel ettiği meseleler bulunmaktadır. Bu durumu (استحسانا و ليس بقياس)<sup>1704</sup> şeklinde ifade eder. Mesela, bir kimsenin kendisine vacip kıldığı kurbanlık hayvan önceden yeterli şişmanlıkta iken, sonradan kurbanlık olamayacak kadar zayıf hale gelse, bunu kurbanlık olarak kesebileceğini, kıyasa göre bu yeterli olmamakla beraber istihsânen yeterli gördüğünü söylemektedir.<sup>1705</sup> Cessâs, da bu konuda eğer kişi zengin ise buna cevâz verilmediğini, ama kişi fakir ise, gücü yetmeyeceği için bu kurbanın geçerli sayıldığını aktarmaktadır. Cessâs, Tahâvî'nin zengin olan kimsenin zayıf kurbanına nasıl izin verdiğini anlam verememekte, işin başında nasıl bu kurban kurbanlık olamıyorsa, sonradan da olmaması gerektiğini söylemekte, ancak yine de ihtiyatlı davranarak belki bu konuda Tahâvî'nin kendilerine ulaşmayan bir rivayete göre hareket etmiş olabileceğini söylemektedir.<sup>1706</sup> Cessâs, kıyasa göre bu hayvan sonradan tek gözlü olursa, başlangıçta nasıl tek gözlü iken kurban olamıyorsa sonraki durumunda da olamayacağını söylemektedir.<sup>1707</sup>

Tahâvî'nin istihsânla amel ettiği bir diğer mesele şudur: Bir kimsenin evinden yola doğru bir su oluğu çıksa ve bu oluk bir kimsenin üstüne düşüp ölümüne sebep olursa oluğun kime ait olduğu araştırılır. Oluğun nerden çıktığı ve kime ait olduğu

<sup>1701</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/ 206.

<sup>1702</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 385.

<sup>1703</sup> Kıyas mukâbilinde istihsân kullanımı için bkz. Şeybânî, *Câmiu's-Sağîr*, s. 116, 260, 376, 501.

<sup>1704</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 303, 304.

<sup>1705</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 303. Tahâvî'nin istihsânı delil olarak kullandığı diğer örnekler için bkz. *Muhtasar*, s. 245, 304, 338-339, 402.

<sup>1706</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VII/ 364.

<sup>1707</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VII/ 364; Kâsânî, 5/76; İbnü'l-Hümâm, VIII/ 434. Ayrıca zimmette olan vâcibin kemâl sıfatıyla edâ edileceği ve nâkîsa ile edilemeyeceği hakkında bkz. Serahsî, *Mebûsût*, XII/ 16.

bilinmiyorsa kıyasa göre kişinin tazminle yükümlü olmaması gerekir. Ancak istihsânen bu durumda telef olan şeyin tazminatının yarısı ödenir.<sup>1708</sup>

Tahâvî'nin istihsânla amel ettiği bir başka örnek şudur: İki kişinin yanlışlıkla birbirlerinin kurbanını kesmesi durumunda her birinin kurbanı geçerlidir. Taraflar birbirlerinden kendi kurbanını herhangi bir tazminat ödemediği için geri alır. Bu hükmü kıyasa göre değil, istihsâna göre vermiştir.<sup>1709</sup> Cessâs'a göre burada Tahâvî kıyasa göre hüküm verseydi, tarafların birbirlerinden tazminat almaları ya da kurbanlarından eksik olan kısmı karşılımları gerekirdi, aksi takdirde kurbanları geçerli olmazdı. Çünkü Cessâs'a göre kıyas, kurbanın sahibinin niyetiyle yapılan bir ibadettir, burada niyet bulunmadığı için geçerli olmaması gerekir. Fakat yine ona göre istihsân, pek çok insanın örfen kendi kurbanlarını kendilerinin kesmediği, başkalarına kesmek için izin verdiği için bu kurbanları geçerli saymak daha uygundur.<sup>1710</sup>

İstihsânı, delilsiz keyfi olarak hüküm vermek şeklinde niteleyen usûlcüler de bulunmaktadır. İstihsânı ilk eleştiren kişi İmam Şafî'dir. Ona göre istihsân delilsiz, keyfi bir çıkarımdır. Fakihler meşru olan kıyastan vazgeçerlerse şeriata aykırı hareket etmiş olurlar.<sup>1711</sup> İstihsâna şiddetle karşı çıkan bir diğer usûlcü İbn Hazm'dır. İbn Hazm, istihsânın burhana dayanmadığını, fakihlerin kıyasla ulaştıkları sonuçtan kendi heveslerine göre vazgeçtiklerini iddia etmiştir. Hatta İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* isimli eserinde istihsânı kullanan Hanefîler'i eleştirirken, Tahâvî'yi ayrı bir yere koyarak, onun istihsânı reddeden tek Hanefî fakih olduğunu iddia etmiştir.<sup>1712</sup> Tahâvî'nin bize ulaşan eserlerinde istihsânı kınayan, onu kötüleyen bir ifade bulunmamaktadır. Bu yüzden İbn Hazm'ın bu iddiasının dayanağı da anlaşılabilir. Onun eserlerinde bu iddiayı doğrulayan bir bilgi bulunmadığı gibi aksine istihsânı delil

---

<sup>1708</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 252.

<sup>1709</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 357.

<sup>1710</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, VII/ 366; Serahsî, *Mebûsât*, II/17; Kâsânî, V/ 67; İbnü'l-Hümâm, VIII/ 437.

<sup>1711</sup> Şafî, *Risâle*, s. 507.

<sup>1712</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbâtu'l-Âsime, Kâhire 1970, I-IV, I/ 75; IV/ 299; Bardakoğlu, "İstihsân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 340. Bazı kaynaklarda geçtiğine göre istihsânı reddeden bu Hanefî fakihin, Ebû Yusuf'un öğrencisi Bişr Gıyâs el-Merîsî olduğu sanılmaktadır. bkz. Yıldırım Sipahi, Ebû Cafer et-Tahâvî'de İstihsân Delili Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3 sayı:6, Eylül 2016, ss.1-23, s. 9-10.

olarak kullandığını gösteren örnekler bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın bu iddiası Tahâvî'nin kendi ifadeleri ile geçersiz kılınmıştır.<sup>1713</sup>

## Değerlendirme

İstihsân aslında fikhın dinamik yapısına, zamanın gereklerine ve değişen sosyal şartlara uyum sağlamada kolaylık sağlayan bir yöntemdir. Kerhî'nin ince bir kıyas olarak nitelediği istihsânı, kıyasa ve akıl yürütme yöntemlerine sıkça yer veren Tahâvî'nin de kullanması onun usûl anlayışıyla tutarlıdır. Nitekim kıyas ile yakın ilişkili gördüğü ve beraber ele aldığı istihsân deliline zaman zaman başvurmuştur. Ayrıca istihsânı delil alanların sıkça yer verdiği, “*Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir*” şeklindeki yaygın kanaati sahabe ve ümmet için kullanması, onun istihsânı delil olarak kabul etmesinin gerekçesi sayılabilir.

### 2.2.3. İstishâb (استصحاب)

*Berâet-i zimmenin* asıl olması, yani bir şeyin bulunduğu hâl üzerine kalması olarak anlaşılan istihsâb delili, fıkıh usûlcüleri tarafından farklı çeşitleriyle ele alınmıştır. Tahâvî'nin ise istishâba kavram olarak yer verdiğine rastlayamadık. Fakat onun ibâha kavramını ele alırken, nehyedilmeden önce eşyada aslolanın mübahlık olduğuna işaret etmesi, *istishâbu'l-hali* isimlendirmeden de olsa kullandığını göstermektedir.

#### 2.2.3.1. İstishâb Kavramı, Mâhiyeti ve Delil Olarak Kullanması

İstishâb, sözlükte beraber olmak, beraberliğin devamını istemek anlamındadır.<sup>1714</sup> Istilâhî olarak İbn Kayyim tarafından “*önceden varlığı sabit olan bir*

---

<sup>1713</sup> Bu noktada zikretmemiz gereken bir başka çalışma da Yıldırım Sipahî'nin Tahâvî'nin istihsân delilini kullanımını konu edindiği makalesidir. Söz konusu makale için bkz. Yıldırım Sipahi, Ebû Cafer et-Tahâvî'de İstihsân Delili Sorunu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3 sayı:6, Eylül 2016, ss.1-23. Bu çalışmada Sipahi, Tahâvî'nin istihsânı reddettiğine dair bir ifadeye rastlamadığını, istihsân konusunda ne düşündüğünün net bir şekilde ortaya konamayacağını iddia etmiştir. Buna karşılık istihsânı kullandığına dair örnekler zikretmiştir. Biz de, gerek üslûbundan gerekse eserlerindeki istihsân delili kullanımından Tahâvî'nin istihsânı delil aldığı kanaatindeyiz.

<sup>1714</sup> İbn Manzûr, I/ 519-520.

*hükümün varlığının, yokluğu sabit olan bir hükümün yokluğunun da devamına karar vermek” şeklinde tanımlanmıştır.*<sup>1715</sup>

İstishâb tabiri Hanefî mezhebi imamları tarafından kullanılmamıştır. İmam Malik’in fetvâlarında bir yöntem olarak kullanılan istishâbı, Tahâvî’nin eserlerinde bulamadık. Cessâs’ta da bu kavrama rastlayamadık. Ona yakın dönemde yaşamış olan Şâşî (v. 344)’nin istishâbla ilgili değerlendirmelerde bulunmuş olması,<sup>1716</sup> Tahâvî’nin de bu kavrama vâkıf olduğunu, ondan sonraki bir dönemde bu kavramın istilâhî olarak kullanıldığını göstermektedir. Serahsî de Şâşî gibi istishâba “*delilsiz istidlâl metodları*”ndan biri olarak yer vermiştir.<sup>1717</sup>

Tahâvî’nin ibâha kavramı ile değindiği bazı meseleler bu konu kapsamına girmektedir. Onun neyhden önceki mübahlık (مباحا قبل نهی)<sup>1718</sup> “*hazerden önceki ibâha*” (إباحة ما قد كان حظه)<sup>1719</sup> ifadeleriyle kastedtiği şey, *ibâha-i asliyyedir*. Mesela, erkeğin altın ve ipek kullanması haram olma yasağı gelmeden önce mübah idi. Çünkü eşyada aslolan ibâhâdır. Fakat bu konuda gelen hadis ile altın ve ipek kullanımı nehyedilmiştir.<sup>1720</sup>

Tahâvî akıl yürütme yollarından biri olarak *istishâb* deliline başvurmaktadır. “*Ölmüş hayvanın derisinden yararlanmayın*” şeklindeki haberleri rivâyet açısından inceleyen Tahâvî, ölmüş hayvanın derisinin tabaklandığı zaman temiz olacağını bildiren rivâyetleri tercih etmektedir. Daha sonra bu görüşünü teyid etmek için aklî delillerini sıralamakta ve *istishâben* onların temiz olduğunu ispatlamaktadır.

### 2.2.3.2. Kaynağı İstishâb Olan Bazı Küllî Kâideler

Küllî kâideler, benzer meselelere verilmiş hükümlerin ortak yanlarını, dayandıkları genel prensiplerle açıklamak suretiyle bir hukuk felsefesi oluşturması bakımından önemlidir. Tahâvî, kavram olarak kendisinden sonra şekillenen istishâba

<sup>1715</sup> İbn Kayyım, I/ 339.

<sup>1716</sup> Ebû Ali Nizameddin Ahmed b. Muhammed Şâşî (v. 344), *Usûli’ş-Şâşî*, thk. Muhammed Ekrem Nedvî, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 2000, s. 389.

<sup>1717</sup> Serahsî, *Usûl*, II/ 223.

<sup>1718</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, I/ 221.

<sup>1719</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/ 185.

<sup>1720</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asâr*, IV/ 246-248.

kaynaklık edecek bazı küllî prensiplerden bahsetmektedir. Onun bu küllî kâidelere dayanarak verdiği hükümler, sonraki dönem usûlcülerinin tümevarım yoluyla şekillendirdiği yöntemlerden biri olan *istishâb*ın oluşturduğu bazı genel prensiplerdir. Burada onun *istishâb* anlayışını yansıtan bu küllî kâidelerden birkaç tanesine yer verilecektir.

Tahâvî fikhî meselelerin çözümünde *istishâb* prensibini dikkate almıştır. Mesela, Tahâvî'ye göre temizlik konusunda kesin bir bilgiye sahip olan kimsenin, kirlendiğine dair şüphesi temizliğine zarar vermez. Aynı şekilde hadesi/ kirlilik konusunda kesin bir bilgiye sahip ise, tahareti konusundaki şüphe onun temizliğine zarar vermez.<sup>1721</sup> Cessâs bu konudaki aslın, Hz. peygamberin namazda iken abdestinin bozulduğuna dair şüphe oluşan fakat bundan emin olmayan kişinin namaza devam edebileceğini aktaran rivayet<sup>1722</sup> olduğunu söyler. Cessâs, bu rivayetten hareketle, *asl* olarak temizlik konusunda yakîn bilgiye sahip olan kişinin, şüphe ile o konuya dair hükmün ortadan kalkmayacağını; aynı şekilde hades konusunda yakîn bilgiye sahipse şüphe ile bu durumun devam edeceğini söyleyerek, bu konuda bir *asl*, genel kural koymaktadır.<sup>1723</sup>

Tâhâvî, aynı ilkeye, *Şerhu Meâni'l-Asâr*'da, namazda selam vermenin sünnet mi yoksa farz mı olduğu konusundaki ihtilafta da yer vermektedir. Burada Hz. peygamberin, namazda üçüncü mü yoksa dördüncü rekatta mı kaldığı konusunda şüpheye düşen kimsenin, kesin olan bilgiye göre hareket edip, şüpheli olanı terketmesi rivâyetini aktarırken değinmektedir. (فليبين علي اليقين و يدع الشك)<sup>1724</sup> Şüpheli olanı bırakıp, yakîne göre hareket etmenin daha doğru olduğunu söyler. Bu yüzden ihtiyaten az olana göre hareket etmek gerekir. Namazda üçüncü rekatta imiş gibi hareket edilir. Çünkü ona göre hüküm, kesin olan bilgiye göre verilir. (البناء علي اليقين)<sup>1725</sup> Bu ilkeye göre, hakkında kesin bilgiye sahip olunan durum hakkında sonradan bir değişiklik olduğuna dair bir şüphe oluşursa, başlangıçtaki kesin bilgiye göre hareket edilir. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'de üçüncü madde, Mecelle'de dördüncü madde olarak yer alan “*Şekk ile yakîn zâil olmaz*” maddesi aynı zamanda kendisinden birtakım ilkelerin de türetildiği,

<sup>1721</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 403.

<sup>1722</sup> Ebû Dâvud, I/ 123; Müslim, I/ 276.

<sup>1723</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 404.

<sup>1724</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 275.

<sup>1725</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 432-433.



diğer bazı ilkeleri de kapsayan küllî kâidelerin ana kâidelerinden birisidir. Mecelle’de yer alan 5. - 12. maddeler bu maddenin kapsamına girer.<sup>1726</sup>

“Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.” şeklinde sonradan küllî kâide ile ifade edilecek olan prensibin yansımaları Tahâvî’nin fikhî değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*’ında bu prensibe kaynaklık edecek bir meseleden bahsedebiliriz. Komşusunun duvarına ilave yapmak isteyen kimsenin bunun ona zarar vermeden yapması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü zarar vermek ve zarara uğramak müslümana yakışmaz. Mümkün olduğunca zararı ortadan kaldırmak gerekir.<sup>1727</sup>

#### 2.2.4. Örf (عرف)

Örf ile insanlar arasında uygulanagelen adet ve muameleler kastedilmektedir.<sup>1728</sup> Dört mezhep de örfü delil olarak kullanmaktadır. Hanefiler “Örf ile bilinen, nass ile şart koşulmuş gibidir” ibaresi ile örfü verdikleri delil değerini ortaya koymuşlardır.<sup>1729</sup>

Tahâvî, örfü delil olarak kullanmakta, *âdetu’l-müslimîn* (عادة المسلمين) ifadesi ile örfü kastedtiği anlaşılmaktadır.<sup>1730</sup> O, örf kavramını, sahabenin kendi aralarında yaptıkları uygulamalar, adet anlamında da kullanmaktadır.<sup>1731</sup> Birbirine zıt olan hadisleri değerlendirip tercihte bulunurken, müslümanların ameli ile uyuşup uyuşmadıklarına bakmakta, eğer bu konuda müslümanların âdeti varsa o rivayeti tercih etmektedir.<sup>1732</sup> Bu yönden bakıldığında, Tahâvî’nin örfü, hadis teâruzunda destekleyici bir delil olarak da kullandığı görülmektedir.

Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Asâr*’da peygamberin terliğin teki veya ayakkabının tekini giymekten menetmesi hakkındaki hadisleri aktarır. Sahâbeden birinin tek

---

<sup>1726</sup> Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Küllî Kâideleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2001, s. 37-38.

<sup>1727</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, VI/ 200-211.

<sup>1728</sup> Ahmet Ziyât ve ahr., *Mu’cemu’l-Vasît*, Mecmâu’l-Lugati’l-Arabî, Kâhire 1960, I-II, II/ 595.

<sup>1729</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XV/ 171.

<sup>1730</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 509. Hanefî usûlünde erken dönemde örf ve adet terimleri yerine, insanların uygulamaları için çeşitli ifade kalıpları kullanılmış, bunlarla kavli ve ameli örfü işaret edilmiştir. Şeybânî, *el-Asl*, III/ 152, 214, 243, 268; *el-Hucce*, I/ 475, 492; II/ 568, 609.

<sup>1731</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 295.

<sup>1732</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/ 507-510.

ayakkabı veya tek terlikle yürümesini yasaklamıştır. Tahâvî, ayakkabı veya terliğin tekini giymenin, insanlar indinde ( *inde'n-nâs*), değersiz ve nâhoş bir davranış olarak görüldüğünü söyler. Buradaki yasak toplumun âdetine/ uygulamasına dayanmaktadır.<sup>1733</sup>

Tahâvî, ümmetin ameliyle uyuşan hadisleri, ilgili konudaki diğer hadislere tercih etmektedir. Hadisle müslümanların amelinin çatışmasına örnek olacak bir mesele, küçük yaşta ölen çocuğun cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı meselesidir. Burada Tahâvî, her iki görüşü destekleyen görüşlere yer verir. Önce çocuğun cenaze namazının kılınmayacağı hakkındaki hadisleri aktarır. Buna delil olarak, Hz. Aişe'nin aktardığı peygamberimizin oğlu İbrahim'in cenaze namazını kılmamasını zikreder.<sup>1734</sup> Daha sonra çocuğun cenaze namazının kılınmasının vacip olması ile ilgili başka bir hadis aktarmaktadır. Hz. Aişe kanalıyla gelen bu hadise göre, ensardan biri peygamberimize gelmiş ve ölen çocuğunun cenaze namazını kılmıştır.<sup>1735</sup> Tahâvî, burada konunun netleşmesi için *müslümanların ameline* bakmayı uygun bulur. “*Bu konuda hadisler zıt olduğunda, konuyla ilgili müslümanların süregelen ameline bakmamız gerekir.*”<sup>1736</sup> Müslümanların bilinen âdeti, ölen çocukların cenaze namazının kılınacağıdır. Buna dayanarak, bu âdetin önceki hadis ve uygulamaları neshettiği sonucuna varır.<sup>1737</sup>

Bakara 282. ayette geçen “*Katip de Allah'ın öğrettiği şekilde borcu yazmaktan çekinmesin.*”<sup>1738</sup> ayetinde Tahâvî, yazmakla kastedilenin, *insanların örfen* kendi aralarında bu borcu yazdırması ve buna şahit tutması olduğunu söyler.<sup>1739</sup> Onun *örfü*, esaslarını koyduğu ilm-i şurût için de delil olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Cessâs da diğer Hanefiler gibi örfü delil almaktadır. Mesela bir kişiyi gördüm diyen kimsenin, görmekten dörtte birinin anlaşılması *örfen* olur. Başın ne kadarının meshedileceği ile ilgili hükme de aynı yolla varır.<sup>1740</sup> Tahâvî, ricî talakta iddet bekleyen kadının iddetinde, en düşük süre olarak İmam Ebû Hanife'nin altmış gün tayin ettiğini

<sup>1733</sup> Tahâvî, *Müşkili'l-Âsâr*, 384-389.

<sup>1734</sup> İlgili hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, VI/ 267; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 292; Zeylaî, II/ 280.

<sup>1735</sup> İlgili hadis için bkz. Nesâî, I/ 633; Ahmed b. Hanbel, VI/ 208, 41; Zeylaî, Nasbu'r-Râye, II/ 280.

<sup>1736</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 507-510.

<sup>1737</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 507-509.

<sup>1738</sup> Bakara, 2/ 282.

<sup>1739</sup> Tahâvî, *Şurût-ı Sağîr*, thk. Ruhi Özcan, y.y. t.y., I-II, I/ 3.

<sup>1740</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 319.

söyler.<sup>1741</sup> Cessâs, bu sürenin tayininde farklı açıklamalar olsa da İmam Ebû Hanife'nin iki aya itibar etmesinde temizlik ve hayızın olağan sürelerinin bu şekilde olduğu, bu konuda Ebû Hanife'nin *örf* ve *âdeti* dikkate aldığını söylemektedir. Nitekim Allah da âyise ve küçük kadının iddet süresini, üç ay olarak belirlemiştir.<sup>1742</sup>

Tahâvî, yerin ve zamanın değişmesiyle örfün değişebileceğini kabul etmiş ve fikhî çözümlerinde bunu dikkate almıştır. Onun fikhî meselelerin çözümünde örfü göz önünde bulundurması, sosyal realiteyi dikkate aldığını göstermektedir.

### 2.2.5. Şer'u Men Kablenâ (شرع من قبلنا)

Bizden önceki şeriatlarla gelen uygulamaların, neshedildiğine delâlet olmadığı müddetçe bizim için geçerli/bağlayıcı olup olmadığı öteden beri tartışılmıştır. İslam hukukçuları bu konuda ihtilaf halindedir. Hanefiler<sup>1743</sup>, Malikîler<sup>1744</sup> ve Şaffîler'den bazıları<sup>1745</sup> ile Hanbelîler<sup>1746</sup>, öncekilerin şeriatının bizim için bağlayıcı olduğu görüşünde iken, Şaffîler'den bir kısım alim<sup>1747</sup> ile Hanbelîler'in bazıları,<sup>1748</sup> bizim için bağlayıcı olmadığı görüşündedir.

Tahâvî *şer'u men kablenâ* konusunda orta bir yol izlemektedir. Ona göre bizden öncekilerin şeriatı, bizim şeriatımızda, Allah kelamı ile neshedildiğine air bir şey söylenmediği sürece, bizim için bir delildir. Buna delil olarak, ayette “*Ey Peygamber, sen de onların yolundan git.*”<sup>1749</sup> emriyle kastedilenin, geçmiş peygamberler olduğunu söylemektedir.<sup>1750</sup> Tahâvî, *şer'u men kablenâ* için hadisten de delil getirmektedir. İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivâyette, Hz. peygamberin, Ehl-i Kitap reisleri gibi saçını uzattığı rivayet edilmektedir. Tahâvî'ye göre, kendi inançlarının gereği yaptıkları

<sup>1741</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 206.

<sup>1742</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V/ 144.

<sup>1743</sup> Leknevî, *Fevâtihu'r-Rehâmût*, II/ 148.

<sup>1744</sup> Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed Âmidî (v. 631), *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Hidiviyye, Kâhire, 1914, I-IV, IV/ 190.

<sup>1745</sup> Âmidî, IV/ 190.

<sup>1746</sup> İbn Kudâme, *Ravzâtu'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh âlâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim Ali Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1994, I-III, I/ 83-84.

<sup>1747</sup> Âmidî, *İhkâm*, IV/ 190.

<sup>1748</sup> İbn Kudâme, *Ravzâtu'n-Nâzır*, I/ 84.

<sup>1749</sup> En'am, 6/ 90.

<sup>1750</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V/ 173.

ihtimali olsa bile, Hz. peygamberin saçını Ehl-i Kitap gibi uzatmakta bir beis görmemesi, öncekilerin şeriatını kabul ettiğini göstermektedir.<sup>1751</sup>

Tahâvî, peygamberimizin önceki şeriatlarda geçen uygulamaları delil aldığını, aksine bir şey emredilmediyse ehli kitabın uygulamalarını delil aldığını çeşitli yerlerde dile getirmektedir.<sup>1752</sup> Dolayısıyla ona göre, önceki peygamberlerin şeriatına, neshedildiğine dair bir şey söylenmediği sürece ittibâ' edilmesi gerekir.<sup>1753</sup> Bu minvalde öncekilerin şeriatından neshedilen bir uygulama olarak, hayızlı iken kadınlarla konuşmamak, pişirdiğini yememek, onlara yaklaşmamak gerektiğini söyleyen Yahudiler'in aksine, bu fiillerin neshedildiğini söyler. Hz. Peygamber'in hayızlı kadına örtü üzerinden cinsel intifayı caiz kılmasını örnek vermektedir.<sup>1754</sup> Yahudilerin uygulaması, “*Sana kadınların hayız hallerini sorarlar, De ki: O bir eziyettir. Bu sebeple hayız halindeyken kadınlardan uzak durun*”<sup>1755</sup> ayeti ile Hz. peygamberin bu konudaki hadisiyle nesh edilmiştir.<sup>1756</sup>

Sonuç Tahâvî “*şer’u men kablenâ*” hakkında, Hanefiler’in geneli gibi düşünmektedir. Başka yerlerde de, Her peygamberin, kendinden önceki peygamberin şeriatine uymasını, Allah’ın önceki şeriatı neshettiğine dair bir şey söylemediği sürece caiz olduğunu dile getirmektedir.<sup>1757</sup>

## 2.3. İCTİHAD VE TAKLİD

### 2.3.1. İctihad (اجتهاد)

İctihad, şer’î delillerden hüküm çıkarma yöntemi olarak fıkıh usûlünde sık kullanılan yöntemlerden biridir. Hatta fıkıhın eksenini ictihad faaliyeti oluşturmakta, fıkıh deyince içtihad, fakih deyince müctehid akla gelmektedir.<sup>1758</sup>

<sup>1751</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 271, 272.

<sup>1752</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 39.

<sup>1753</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 39; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 119-120, 185, 186, 275.

<sup>1754</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 39.

<sup>1755</sup> Bakara, 2/ 222.

<sup>1756</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 119, 251-253.

<sup>1757</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 279.

<sup>1758</sup> Muhammed b. Afîfî Hudarî (v. 1345), *Usûlu'l-Fıkh*, Dârul-Hadîs, Kâhire 2003., s. 359.

Usûl alimlerinin nasslardan hüküm çıkarma ve yorumlamadaki yöntem farklılıkları mezheplerin temelini oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında, mezheplerin oluşumuna yol açan ana sebep, ictehad farklılıklarıdır. Bu da fıkıh düşüncesinin eksenini oluşturan ictehadın<sup>1759</sup> önemini ortaya koymaktadır.

### 2.3.1.1. İctihad Kavramı, Mâhiyeti ve Delil Olarak Kullanılması

İctihad, fıkha dinamizm kazandıran, zamana ve şartlara göre hükümlerin yeniden yorumlanmasına imkan veren bir faaliyettir. Gerek Hz. Peygamberin kendi ictehadları, gerekse ashabından ehil olanları ictehadı teşvik etmesi, kişinin ictehadında hata yapsa da ecirle mükafatlandırılma müjdesi, bizatihi doğruyu arama çabasının değerine işaret etmektedir. Tahâvî de fıkıh usûlünün uğraşı alanı olan ictehadın iç bütünlüğü ve tutarlılığı ile ilgili temel ilkeler ortaya koymaya çalışmıştır.

Tahâvî, şer'î delillerden hüküm çıkarma konusunda olanca gayretini sarfetmektedir. Hüküm istinbâtında ayetlerden, hadislerden, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden başka, kendi re'yi, akli ve kıyası da kullanarak konulara yaklaşmaktadır. Onun re'yi ve ictehadı, hakkında nass bulunmayan konularda çok fazla kullanması, bu yorumlama faaliyetine verdiği önemi göstermektedir. Zira fikhî oluşturan ictehadır.

Tahâvî, ictehadın Kur'anda, sünnette ve icmâda bulunmayan konular hakkında yapıldığını söylemekte, onun Hanefî imamları gibi ictehadı diğer şer'î delillerden sonra yer verdiği görülmektedir.<sup>1760</sup> O, ictehad kavramına genellikle re'yi ile beraber yer vermektedir.<sup>1761</sup> (إجتihad الرأى)<sup>1762</sup> Cessâs da ictehadı, *re'yi ictehadı* şeklinde ifade etmiştir.<sup>1763</sup> Ayrıca Tahâvî'nin ictehad ve taharrî<sup>1764</sup> kavramlarını beraber kullanması,<sup>1765</sup>

<sup>1759</sup> Hudarî, s. 361.

<sup>1760</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIV/ 210.

<sup>1761</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 237.

<sup>1762</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 237. "Re'yi ictehadı" kavramının ilk kez Hz. Peygamber döneminde kullanıldığı söylenmiştir. Yunus Apaydın, "İctihad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 432-445.

<sup>1763</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 177, 182, 184-188.

<sup>1764</sup> Taharrî: Erdoğan, s. 534. İslam hukuk literatüründe ictehadın bir türü olarak anlaşılan taharrînin fikhî bir terim olarak ilk kez Serahsî ile beraber tanımladığı ifade edilmiştir. İhsan Akay, "İslam Hukukunda Bir İctihad Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî", *Turkish Studies*, 2018, c. XIII, s. 8, ss. 1-22. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tahâvî tarafından da kullanılan bu terim, ictehadî faaliyet anlamında anlaşılmakta ve kullanılmaktadır.

ictihadın doğruyu arama faaliyeti kapsamında bir akıl yürütme yöntemi olduğunu doğrulamaktadır. Kur'an'da, sünnette, icmâda hükmü belirtilmeyen konular hakkında ictihada başvurulduğunu belirtmesi<sup>1766</sup> genel manadaki bu kullanımına uygundur. İctihad yöntemine, muhkem ve müteşabihler konusunda da başvurmuştur.<sup>1767</sup>

İctihad kavramına اجتهد<sup>1768</sup>, اجتهد<sup>1769</sup> ve الرأي<sup>1770</sup> şeklinde yer vermiştir. O, ictihadın bir re'y faaliyeti olduğunu ve akıl yürütme gibi bunu da herkesin yapabileceğini söylerken (والإجتهد للناس جميعا),<sup>1771</sup> ictihada ehil kimselerin akıl yürütmesini kasetmiş olmalıdır. Buna göre ictihada ehil kimselerin, ictihad yöntem ve metodlarını kullanarak yaptığı doğruyu arama faaliyeti ictihaddir.<sup>1772</sup> Müctehid kavramını kullanmaz. Ancak buradan ictihadı herkesin yapabileceği anlamı da çıkarılamaz. İctihada ehil olan ve belli yöntemleri kullanan herkesin ictihad yapabileceği şeklinde anlamak gerekir. Nitekim Cessâs da insanları ictihad ehli olan ve ictihad ehli olmayan şeklinde bir ayırma tâbi tutarak aynı şeyi söylemektedir.<sup>1773</sup>

İctihâdın keyfiyetine dair bazı bilgiler verir. Fakihlere sorulan “Müteşabihler sizi hüküm vermekten alıkoyuyor mu?” sorusuna verdiği cevapta Tahavî, fakihlerin kendi re'yelerine göre ictihad ettiklerini söylemiştir. (فكان ما أداهما إليه اجتهدهما، هو ما رأيا في )<sup>1774</sup> Devamında ictihad edenlere 2 sevap, hata edenlere tek sevap olduğunu müjdeler.<sup>1775</sup> Sonrasında “Bu fakihlerin hüküm vermede aklî çıkarımı kullandığını gösterir. Allah onları doğru cevabı bulmakla mükellef kılmaz. Fakat aklî çıkarım yapmaya sevkeder.”<sup>1776</sup> Bu yüzden kadılar / fakihler, doğru hükme ulaşmak için

<sup>1765</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, X/ 278.

<sup>1766</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, IX/ 210; XIII/ 40; Şerhu Meâni'l-Âsâr, III/ 237.

<sup>1767</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, II/ 223.

<sup>1768</sup> Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, IV/ 270.

<sup>1769</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, IX/ 206.

<sup>1770</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, XIII/ 40.

<sup>1771</sup> Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, III/ 237.

<sup>1772</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, XIII/ 40.

<sup>1773</sup> Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usûl, II/ 371.

<sup>1774</sup> Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, III/ 237.

<sup>1775</sup> Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, III/ 237; Şerhu Müşkili'l-Âsâr, VIII/ 267.

<sup>1776</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, II/ 223-224; XIII/ 40; IX/ 206; Şerhu Meâni'l-Âsâr, IV/ 270.

yaptıkları ictihadda başarısız olmaları durumunda sorumlu tutulmaz.<sup>1777</sup> İctihadda bulunan, bu çabasının karşılığını, ecrini alır.<sup>1778</sup>

Tahâvî, mezhep içinde müstakil tercihlerde bulunmaktadır. Mezhep imamlarıyla aynı görüşte olduğu gibi kendi tercihini yansıtan görüşleri de bulunmaktadır. Bu nokta Tahâvî'ye yöneltilen, sadece kendine has bir ictihad örneği sergilemediği eleştirisi<sup>1779</sup> bu anlamda doğru gözükmemektedir. Tahâvî'nin ictihâdını gösteren bazı örneklerden bahsetmek yerinde olacaktır. O, nikahta velâyet hakkını düşüren sebeplerden biri olarak munkatı' gaybeti zikretmektedir. Tahâvî, İbn Semâa'nın Ebû Yusuf'tan aktardığı bir rivayette, bu munkatı' gaybet miktarını açıklarken, Bağdat ve Rey şehirleri arasındaki mesafe kadar yani 20 merhale<sup>1780</sup> olduğunu belirtir. Cessâs'a göre munkatı' gaybetin miktarı konusundaki bu takdir, Tahâvî'nin ictihadıdır.<sup>1781</sup> Başka bir ictihad örneği olarak, mestte bir yırtık oluşmuş ve üç parmak görünecek kadarsa, yeniden meshedilmesi gerekir. Bu miktardan aşağı ise meshetmek gerekmez. Cessâs, bu görüşü açıklarken söz konusu yırtık miktarının azlığının ve çokluğunun belirlenmesinde ictihâd tariki ile hareket edildiğini söyler.<sup>1782</sup> Usûlde başka bir konuda, başı meshetmede üç parmak olarak belirlenen ölçünün burada da dikkate alındığını ilave eder.<sup>1783</sup>

İctihad konusunda Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerine de yer verir. Tahâvî, abdest ve gusül alınacak su miktarını açıklarken imamların farklı görüşlerini aktarmaktadır. Kendisi, bir sa'ın 8 Bağdat rıtlı olduğunu söyleyen İmam Ebu Hanife ve İmam Muhammed'le aynı görüştedir. İmam Ebû Yusuf'a göre bir sa' 5 tam rıtl ve üçte bir rıtdır.<sup>1784</sup> İmamlar, bu görüşlere ictihad yoluyla varmıştır. Tahâvî de burada İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in görüşünü uygun bulmuş ve tercih etmiştir.

Cessâs da mezhepte olan bazı ictihad örneklerine yer vermiştir: Ayrı kaplarda olup hangisinin temiz hangisinin pis olduğu anlaşılamayan suları birleştirerek taharride

<sup>1777</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 210.

<sup>1778</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 237.

<sup>1779</sup> Necmettin Çalışkan, *Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu, Tahâvî'nin Ahkâmı'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsârı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018, s. 124.

<sup>1780</sup> Munkatı': Yolcu bir kimsenin 20 günde katedeceği mesafe.

<sup>1781</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV/ 250.

<sup>1782</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 457.

<sup>1783</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 458.

<sup>1784</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 410. *Bir sa'*: Dört müdd alan hacim ölçü birimi. Bin kırk dirhem buğday veya arpa alan bir ölçek. Erdoğan, s. 487. *Rıtl*: Sıvı maddeler için kullanılan yüz otuz dirhemlik bir ölçek. Sa'ın sekizde biri. Erdoğan, s. 480.

bulunup, suyun temizliğine hükmetmek,<sup>1785</sup> içine necâset düşen suyun temiz olup olmayacağına hükmetmek,<sup>1786</sup> kuyunun temizliğine hükmetmek için çıkarılması gereken su miktarı, kirlilik belirten necâset miktarının tayini,<sup>1787</sup> necâseti gideren maddelerin tespiti,<sup>1788</sup> helak olan malların değerinin biçilmesi, karı-kocanın nafakasının belirlenmesi gibi konuları, icthad ederek ulaşılan hükümler olarak zikretmiştir. *Şerhu 'l-Muhtasar*'da yer alan icthâd konusu bu meselelerde Tahâvî'nin ismi geçmemektedir. Ancak onun ismi, Hanefî mezhebi imamlarıyla aynı kanaatte olduğu için ayrıca zikredilmemiş olmalıdır.

Tahâvî, hadis ehlinin sahip olduğu kriterleri dikkate aldığı için icthadda bulunurken mümkün olduğunca hadisleri kullanmıştır. Kendisinden sonraki Hanefî usûlcüleri de aynı metodu izlemiştir. Cessâs, icthad yaparken hadise/esere dayanabileceklerini, fakat bir konuda eser varsa, zayıf bile olsa hadisi icthada önceliklerini belirtmektedir.<sup>1789</sup> Debûsî ise ahâd hadislerle getirdiği bazı kriterler ile Tahâvî'den farklı olarak, hadislerin tamamını aynı değerde görmemiş, bu yüzden hüküm verirken bir kısmını dikkate almamıştır. İmam Şafiî de beşerî yorum yöntemlerine mesafeli yaklaştığı halde, icthad etmekten kaçınmamıştır. İctihada, beyânın çeşitlerinden biri olarak yer vermiştir. Mesela Kabenin tespitinde icthadın kaçınılmaz olduğunu söyleyen İmam Şafiî, icthadın nass ve haberin olmadığı durumlarda kıyastan ibaret olduğunu<sup>1790</sup> söyleyerek icthadın kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.

### 2.3.1.2. İctihadın Sonucu ve Bağlayıcılığı

İctihadda hata-isabet meselesi ve buna bağlı olarak icthadın bağlayıcılığı konusu fıkıh usûlünde tartışılan konuların başında gelmektedir. İslam alimlerinin büyük çoğunluğuna göre ehlinden sadır olan ve mahallinde yapılan bütün icthadlar, kullar açısından aynı saygınlığa sahiptir.<sup>1791</sup>

<sup>1785</sup> Cessâs, *Şerhu 'l-Muhtasar*, I/ 249.

<sup>1786</sup> Cessâs, *Şerhu 'l-Muhtasar*, I/ 249.

<sup>1787</sup> Cessâs, *Şerhu 'l-Muhtasar*, I/ 269.

<sup>1788</sup> Cessâs, *Şerhu 'l-Muhtasar*, I/ 360.

<sup>1789</sup> Cessâs, *Şerhu 'l-Muhtasar*, I/ 264.

<sup>1790</sup> Şafiî, *Risâle*, s. 477.

<sup>1791</sup> Hudarî, s. 365, 369



İctihad faaliyeti epistemolojik açıdan zannî bir alanı ifade ettiği için<sup>1792</sup> farklı icthadların olması gayet tabidir. Hicrî 5. asırda mezhepler, aynı türden icthadların kümелendiği ekoller etrafında oluşmuştur.

İctihad, doğruya ve yanlış sonuca ulaştırma potansiyeli taşıyan bir faaliyettir.<sup>1793</sup> Hz. peygamberin sahabenin kendi re'yelerini kullanmalarına izin vermesi, icthadın mübah olduğunu göstermiştir. Bu da, kadıların hüküm vermede icthad etmelerine temel teşkil etmiştir.<sup>1794</sup> İctihadın meşruiyetini diğer fakihler gibi, peygamberin Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken sorduğu soruya cevaben, Kur'an ve sünnette bulamadığı konular hakkında icthad edeceğini söyleyen hadise dayandırmaktadır.<sup>1795</sup> Abdullah b. Mesud'un kendisine sorulan, mehirsiz evlenen kadının durumu hakkında, kendi re'yine göre hüküm verdiğini, eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise kendisine ait olduğunu söylemesi<sup>1796</sup> icthad faaliyetinin sonucuna değil sürece odaklanıldığını gösteren önemli örneklerden biridir.

Tahâvî, fikhî bir meselede icthad eden kişinin doğruya ulaşmakla mükellef olmadığını, hatayla sonuçlanan bir icthadda bulunsa bile icthad sorumluluğunu yerine getirmiş olacağını söylemektedir.<sup>1797</sup> Tahâvî'nin icthad ile ilgili görüşlerine dayanak yaptığı hadislerden en önemlisi, kâdının hüküm verirken nasıl bir yöntem izlediği ile ilgili hadistir. Kâdı, hüküm verirken hata da edebilir. İctihadda isabet etmek de hata yapmak ihtimali de mevcuttur.<sup>1798</sup> Bu yüzden kâdının icthad sonucu sorgulanamaz. İctihâdî bilginin kesin değil zann ifade ettiği, alimler tarafından kabul edilmiştir. Tahâvî de icthadın başka bir icthadla nakzedilmeyeceği kanaatindedir. Bu yüzden birbirine zıt olan içtihatlarla rastlamak mümkündür.<sup>1799</sup> O, doğru görüşe başka bir icthadla ulaşılabiliriyorsa öncekinden vazgeçilebileceğini söylemiştir.<sup>1800</sup> Bir kimse kible yönünü bilmeden, inceleme ve araştırma yoluyla bulduğu bir yöne doğru namaz kılsa bunun caiz olduğunu söyler. Hatta daha sonra kiblenin başka bir yönde olduğunu öğrense bile

---

<sup>1792</sup> Hudarî, s. 365.

<sup>1793</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 209.

<sup>1794</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 266-267.

<sup>1795</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 212-213.

<sup>1796</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 215.

<sup>1797</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 270; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 209.

<sup>1798</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII/ 267; IX/ 209-210.

<sup>1799</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 210-211.

<sup>1800</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 41.

namazını iade etmesi gerekmez.<sup>1801</sup> Cessâs, burada Tahâvî'nin kible tayininde ictihad tariki ile hareket ettiğini, imkan nisbetinde araştırma yaparak ictihâd delilini kullanmış olduğunu, ictihad ettiği için de kible tayininde yanılan kimsenin namazı iadesine gerek olmadığını söylemektedir.<sup>1802</sup> Cessâs'a göre de ictihad, içtihadı nakzetmez. Müctehidin kible tayininde bir yöne yönelip namaz kıldıktan sonra içtihadından vazgeçip kible için başka bir yönde karar kılıp namaz kılması, kendi içtihadını ortadan kaldırmaz. Ona göre ictihad ancak yeni bir nass veya icmâ ile<sup>1803</sup> yani sadece yakînî bilgi ile nakz olur.<sup>1804</sup> Çünkü müctehid ictihâdından dönebilir. İlk ictihadı, onun yeni bir ictihad yapmasına engel değildir. Bu şekilde ilk ictihadı bozulmuş da olmaz.<sup>1805</sup>

Fıkhî bir meselede ictihadda bulunan kişi, kendisine ulaşan görüşler ve aklî melekesi ölçüsünde bütün çabayı sarfeder. Sonradan kendisine ulaşan başka deliller doğrultusunda ictihadını değiştirebilir.<sup>1806</sup> Tahâvî'ye göre ictihad, mutlaka Kur'an'da, sünnette, icmâda bulunmayan konularda yapılan, tevkîfin bulunmadığı yerlerde işletilen bir delil değildir.<sup>1807</sup> Bir konuda hadis olduğu bilinmeden ictihad yapılması da mümkündür.<sup>1808</sup> Eğer bu ictihadın sonunda varılan hükmün aksine bir hadis ya da başka bir delil öğrenilirse bu delile müracaat edilir.<sup>1809</sup> Tahâvî'nin ictihad yaparken, “muhtemeldir ki”, “gerçek te'vili ancak Allah bilir”, “bulduğumuz en uygun tevîl budur” “bu hadisin te'vilinde bizim gücümüzün yettiği en güzel te'vil budur” gibi ihtiyatlı ifadeler kullanması hakikate ulaşmayı hedefleyen, ilim adamı sorumluluğunu taşıdığını göstermektedir.<sup>1810</sup>

### 2.3.1.3. İctihadın Cârî Olmadığı Meseleler

İctihad, kıyas gibi diğer akıl yürütme faaliyetleri arasında yer aldığı, hatta onların tamamını kapsadığı için, akıl yürütmenin geçerli olmadığı yerlerde ictihad da yapılamaz.

<sup>1801</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 26.

<sup>1802</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 569.

<sup>1803</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 572.

<sup>1804</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 440.

<sup>1805</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/572; Serahsî, *Mebsût*, I/192; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/ 111.

<sup>1806</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 270.

<sup>1807</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 237.

<sup>1808</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 278.

<sup>1809</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 58.

<sup>1810</sup> Bu gibi ifadeler için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 199, 396, 457; VIII/ 175.

Bu durumu Tahâvî'nin, tevkîfin zıddı olarak gördüğü tüm aklî istidlâl yöntemleri için söyleyebiliriz. Bu noktada İmam Şafî'nin kıyas ve icthadı aynı anlamda gören<sup>1811</sup> yaklaşımı ile Tahâvî'nin icthadı kıyası da kapsayacak şekilde ele alan yaklaşımının benzeştiğini vurgulamak yerinde olacaktır.

Tahâvî, aklı, hüküm istinbâtında en geniş şekilde yer vererek kullanmaktadır. Ancak, bazı meselelerin akıl ile bilinemeyeceğini ve istinbât yapılamayacağını söylemekte, bu tür konularda peygamberin sünneti ile amel edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>1812</sup> Hac ve umre bittikten sonra Safa ve Merve arasında tavaf yapmaya gerek olmadığı<sup>1813</sup> ile Arefe günü vakfe yapma<sup>1814</sup> gibi ibadet ile ilgili hükümlere re'y ile değil tevkîfî olarak ulaşıldığını söylemektedir. Re'y ile tevkîfî zıt kavramlar olarak gördüğünü eserlerinde dile getirmektedir.<sup>1815</sup> Bu yüzden tevkîfin bulunduğu yerde icthad ve taharrîye yer yoktur.<sup>1816</sup>

### Değerlendirme

Tahâvî'nin icthad anlayışına bakıldığında, icthadın doğruya ulaşma amacı taşıyan fakat bu iddiada bulunmayan zihni bir çaba olduğu vurgusu bulunmaktadır.<sup>1817</sup> Bu çabayı sarfedenlerin övülmesi,<sup>1818</sup> esas olanın doğruyu arama faaliyeti olduğunu ortaya koymaktadır.

Mezhep imamları, sahabenin icthad ederken kullandıkları yöntemi geliştirerek kendi icthadlarını ve yöntemlerini oluşturmuşlardır. Bu durumun örneklerine klasik dönem fıkıh eserlerinde rastlanmaktadır. Tahâvî icthad konusunda klasik dönem ve sonraki dönem Hanefî usûlcülerle aynı yolu izlemiştir. Bu konuda içtihadı kıyas ile aynı gören İmam Şafî ile de yakınlık göstermektedir. Tahâvî'nin icthad örneklerine fazlaca yer vermediği görülmektedir. Ancak onun böyle bir çabası bulunmadığı, genel ilkeleri vermekle yetindiği söylenebilir. Fıkıh usûlü sadece icthad etmenin yöntemini

<sup>1811</sup> Şafî, *Risâle*, s. 479.

<sup>1812</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 186; II/ 91, 92.

<sup>1813</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 96.

<sup>1814</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 135.

<sup>1815</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/ 226.

<sup>1816</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X/ 278.

<sup>1817</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 208.

<sup>1818</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 40, 273.

göstermekle kalmayıp fıkıh doktrininin tutarlı olmasını sağlamayı amaçlar. Bu açıdan bakıldığında onun da icthadların diğer icthadlarla uyum içerisinde olabilmesi için bazı ilkeler vaz' ettiği görülmektedir.

### 2.3.2. Taklid (تقليد)

Taklid ve icthad kavramları birbiriyle yakın ilişkili kavramlardır. Bu sebeple Tahâvî'nin icthad ile ilgili görüşlerine ve icthad anlayışına burada değinmek yerinde olacaktır.

Fıkıh usûlünde “*Delilsiz olarak birinin görüşünü kabul etmek*”<sup>1819</sup> anlamındaki taklid kavramı, mezheplerin oluşmasından sonra hicri 4. asrın sonu ile 5. asırda ortaya çıkmış bir kavramdır. Bir mezhebe bağlanmanın tutarlı olması ve pratik yararları, insanları belli icthadların oluşturduğu mezhepleri ittibâyâya yöneltmiştir. Müctehid imamlardan sonra icthad faaliyetinde gerileme başlamış, hicrî dördüncü asırda artan bu zayıflama sonucunda icthadın yerini taklid almıştır.<sup>1820</sup> Dördüncü yüzyılda mezheplerin oluşumu ile beraber, belli bir mezhebe bağlanma ve onun görüşlerini taklid etme yerleşmiştir.

Tahâvî taklid kavramını “*taklîdu'l-ğānem*”<sup>1821</sup> veya “*taklîdu'l-hay*”<sup>1822</sup> şeklinde sözlük anlamıyla kullandığı gibi, istilâhî olarak da kullanmaktadır. (تقليد أهل العلم، )<sup>1823</sup> Taklidi, genel olarak ilim ehlini ve fakihleri taklit ya da hicrî 3. asırdaki diğer fakihler gibi, sahabeyi taklid olarak anlamıştır. (وجب أن نقلد في هذا القول محمد بن كعب، )<sup>1824</sup> Taklid kavramını sadece kişiye izâfe etmeyip “*âsârı taklid etmek*”<sup>1825</sup> olarak da kullanmıştır. Mukallid şeklinde bir kullanımına ise rastlayamadık. Mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan taklid, telfik gibi

<sup>1819</sup> Cürçânî, s. 64; Hudarî, s. 370.

<sup>1820</sup> Adnan Memduhoğlu, Sahabenin İctihad Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, tez, s. 445.

<sup>1821</sup> Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, II/ 74.

<sup>1822</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 294, 296.

<sup>1823</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 84.

<sup>1824</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 45. Sahâbeyi ve tabiîni taklit etmek olarak anladığı diğer yerler için bkz. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 392; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 79; II/ 33; III/ 45, 309; IV/ 96; Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ*, IV/ 341.

<sup>1825</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/ 259.

kavramlar, kurumsallaşmanın henüz oluşmadığı bu dönemde kavram olarak yerleşmiş değildi.

Cessâs da taklid kavramının tanımına değinmemiş, taklidi iki kısma ayırmıştır.<sup>1826</sup> Müctehid olmayanın müctehidi taklidi ve müctehidin kendisinden üstün olan bir müctehidi taklidi. Cessâs'ın yer verdiği taklidin ikinci türünde, taklidin ictihadla olan yakın ilişkisine vurgu bulunmaktadır. Debûsî, “*kişinin düşünmeden nazar ve istidlâlde dayanmadan birine tâbi olmak*” şeklinde ifade ettiği taklidi dört kısma ayırmaktadır.<sup>1827</sup> Serahsî ve Bezdevî ise taklidin tanımına yer vermemiştir. Tariflerin genelinde, kişinin kendisinin delillerden istidlâlde bulunmayıp başka birinin görüşüne tâbi olması anlamı bulunmaktadır.

Tahâvî'nin istidlâlleri ve akıl yürütmeleri dikkate alındığında, genellikle Hanefî imamları taklid etmiş, bazı görüşlerinde kendisi de ictihadda bulunmuştur. Tahâvî, mezhep imamlarından gelen görüşler farklı ise bir kısmını diğerine tercih etmiş, tercih ettiği görüşü neden tercih ettiğini de açıklamıştır. Hakkında Hanefî mezhebi imamlarından bir nass bulunmayan konularda, diğer nasslardan ya da bu konu hakkındaki nassların işaretinden hüküm çıkarma yoluna gitmiştir.<sup>1828</sup> Nitekim İbn Kemal Paşa, müctehidleri yedi tabakaya ayırdığı eserinde Tahâvî'ye üçüncü tabakada yer vermektedir. Tahâvî'nin usûl ve fûruda Hanefî imamlarını taklid etmeyip, ictihad yapabilecek seviyede olduğu söylenmiştir.<sup>1829</sup> Bu sebeple onun, Hanefî mezhebi imamlarının koyduğu külli kaide ve ilkelerden hareketle mezhepte hüküm istihrâcında bulunabilecek müctehitlerden biri olduğu dile getirilmiştir.<sup>1830</sup> Buradan hareketle Tahâvî'nin hem usûl hem fûru' konularında mezhepte kimseyi taklid etmeyecek fikhî yeterliğe sahip olduğu ve ictihadda bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>1831</sup> Hatta Kevserî, kendisiyle ilgili “*Ebû Hanîfe'nin mezhebine intisâb etmekle birlikte mutlak müctehid mertebesinde olduğundan şüphe bulunmadığı*”<sup>1832</sup> nı söylemektedir. Dehlevî de

<sup>1826</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 371-372.

<sup>1827</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 403 -406.

<sup>1828</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 4.

<sup>1829</sup> Tahâvî, *Ahkâmû'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 23.

<sup>1830</sup> Tahâvî, *Ahkâmû'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 23.

<sup>1831</sup> Tahâvî, *Ahkâmû'l-Kur'an* (Muhakkikin önsözü), I/ 24.

<sup>1832</sup> Kevserî, *el-İşfâk*, s. 41; Cessâs, *Kitâbu Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ* (Muhakkikin önsözü), I/ 41.

*Bustânu'l-Muhaddisîn* isimli eserinde, Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına bakılmasıyla bile onun mukallid değil, müctehid olduğunu belirtmiştir.<sup>1833</sup>

İctihad ehliyetine sahip bir kişinin taklilde bulunması alimlerce caiz görülmemiştir. Bu yüzden Tahâvî'yi de mukallid olarak nitelemek uygun değildir. Kendisini öyle nitelemese de müctehid olduğunu söylemek daha uygundur. Nitekim tabakât kitapları da kendisine mezhepte müctehid olarak yer vermiştir.<sup>1834</sup> Tahâvî'nin mukallid değil müctehid olduğu netleştikten sonra onun Hanefî fakihler arasında nerede yer aldığı tartışılmıştır. Müctehidlikteki mertebesi, mutlak müctehid mi yoksa mukayyed müctehid mi olduğu araştırılmıştır.<sup>1835</sup> Muhaddis Dehlevî de, Tahâvî'nin Hanefî mezhebini sadece taklid etmediğini, onun Ebû Hanife'ye muhâlefet edebilecek derecede müctehid olduğunu söylemiştir.<sup>1836</sup> Zehebî de Tahâvî'nin sahabe ve tabiîn dönemi sonrasındaki taklid çağında, taklid edilen imamlardan biri olduğunu söylemiştir.<sup>1837</sup>

### 2.3.3. Tahâvî'nin Mezhep İçi Muhalefeti

Tahâvî'nin fikhî görüşlerine genel olarak baktığımızda Hanefî mezhebi imamlarıyla aynı çizgide olduğunu görmekteyiz. Tahâvî bazı konularda ise mezhep içinde tek başına kalmakta ve diğer imamlardan ayrılmaktadır. Hayızlı kadının adeti kesildiğinde gusledene kadar kendisiyle cinsel ilişkide bulunulamayacağı meselesi, buna örnek verilebilir.<sup>1838</sup> Cessâs, bu konuda mezhebin görüşünün farklı olduğunu, hayızlı kadınla on gün geçtikten sonra cinsel ilişkide bulunulabileceğini aktarmaktadır.<sup>1839</sup> Cessâs, Tahâvî'nin burada ayetteki “*yaklaşmayın*” ifadesini delil aldığını belirtirken, Hanefî imamlarının ise ayetteki “*يطهرن*” ifadesinin kıraat farklılıklarının anlama etkisini delil almışlardır. Buna göre, bu kelime tahfîf (şeddesiz) okunuşuyla hayızın

<sup>1833</sup> Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 31.

<sup>1834</sup> Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 247.

<sup>1835</sup> Bu konuya tezin giriş kısmında Tahâvî'nin ilmî kişiliği anlatılırken değinilmiştir. bkz. tez metni s. 16-17.

<sup>1836</sup> Şah Veliyullah Dehlevî (v. 1239), *Bustanu'l-Muhaddisîn*, trc. Ali Osman Koçkuzu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 193; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 31-32.

<sup>1837</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, VIII/ 91.

<sup>1838</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 22.

<sup>1839</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I/ 337; Serahsî, *Mebûsût*, III/ 150; Kâsânî, I/ 39.

bitmesine kesin olarak, taskîl (şeddeli) okunuşuyla ise hayızın bitmesine ihtimal şeklinde delâlet ettiği için gusletme gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır.<sup>1840</sup>

Tahâvî birçok fûru' meselede muhalefet etmiştir. Mezhep imamlarının tamamına muhalefet ettiği örneklerden birisi, ikinci namazının en son kılınabileceği vakit konusundaki ihtilaftır. İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, güneşin batmasının son anına kadar ikinci namazının kılınabileceği görüşündedir. Tahâvî ise, alimlerin güneş sarardıktan sonra kaza namazı kılınamayacağı icmândan hareket etmektedir. Kıyasa göre kaza namazı kılınamayacağı bir vakitte farz namaz da kılınmaz. Dolayısıyla güneş sararmaya başladıktan sonra ikinci namazı kılınmaz. Bu görüşüyle yukarıda belirttiğimiz mezhep imamlarına muhalafet etmiş olmaktadır.<sup>1841</sup> Bu ihtilafların çoğunlukla fikhî meseleleri değerlendirmeki yöntem farklılıklarından kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla onun imamlara muhalefetinin de muvafakatının de taklidî değil, tahkiki olduğu görülmektedir.

Tahâvî, İmam Ebû Hanife'ye atfedilen bazı görüşlerin tespitinde de bazı düzeltmelerde bulunmaktadır. Mesela, ricî talak bekleyen kadının iddetinin tasdik edilebileceği en düşük süre hakkında İmam Ebû Hanife'nin 60 gün görüşüne dair yapılan açıklamalarda, görüşün tefsirinde İmam Ebû Yusuf'tan ve Hasan b. Ziyad'dan farklı açıklamalar gelmiştir. Tahâvî, Hasan b. Ziyad'ın açıklamalarını İmam Ebû Hanife'nin görüşüne daha uygun bulduğunu ifade eder.<sup>1842</sup>

Sa'd b. Şerif de yüksek lisans tezine konu ettiği çalışmasında, Tahâvî'nin mezhep imamlarına muhalefet ettiği fıkıh konularından on iki tanesini ayrıntılı olarak delilleri ve Tahâvî'nin tercihleriyle birlikte<sup>1843</sup>, yirmi iki fikhî meseleyi de özet şekilde sadece Tahâvî'nin tercihini belirterek yer vermiştir.<sup>1844</sup>

Tahâvî'nin Şafîî ekolünden beslenmiş olması ve onların görüşlerini de biliyor olması, sonraki görüşlerini oluşturmasında muhakkak etkili olmuştur. Nitekim bazı konularda Hanefî olan hocası İbn Ebî Umran'ın görüşünü doğru bulmamış, Müzenî'nin

<sup>1840</sup> Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/ 467-468.

<sup>1841</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/ 151; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 171-174. Tahâvî'nin mezhep içi muhalefetini gösteren başka örnekler için bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, s. 15, 111, 128, 130-131, 228-229.

<sup>1842</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 206.

<sup>1843</sup> Şerîf, s. 69-162.

<sup>1844</sup> Şerîf, s.162-182.

görüşünü tercih etmiştir.<sup>1845</sup> Buradan hareketle onun mezhepleşme olgusunun keskin çizgilerle belirlenmediği bir dönemde farklı ekollerden beslendiği ve ekoller arası çatışma ortamından uzak durduğu söylenebilir. Ehl-i rey ile ehl-i hadis arasındaki çatışmadan uzak kaldığı ve ilmî çerçevenin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Tahâvî'nin Hanefî mezhebine geçiş süreci değerlendirildiğinde, onun Hanefî mezhebinin görüşlerini daha tutarlı ve akla uygun bulmasının etkisinin büyük olduğu görülmektedir. Tahâvî, aynı çizgiyi devam ettirerek, mezhep içerisinde görüşlerini daima, Kuran ve sünnet ölçeğinden geçirmiş, daha sonra akıl yürütme yöntemlerini kullanarak, akıl ve mantığa uygun bulduklarını kabul etmiş, uygun bulmadıklarını ise mezhep imamı dahi olsa eleştirmiş ve muhalefet etmiştir. Onun bu tavrı, ilmî disiplinindeki bağımsız duruşunu göstermesi açısından önemlidir.

---

<sup>1845</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I/ 96-97.



## SONUÇ

Fıkıh usûlünde mezhepleşme öncesi dönemde fikhî tartışmaların rolü önem arz etmektedir. Fırû-i fikhın dayandığı ana prensipler etrafında oluşmaya başlayan mezheplerin kurumsallaşması tamamlandığında fıkıh usûlü de tam olarak şekillenmiştir. Mezhepleşme süreci içerisinde, fıkıh usûlünün gelişimini takip etmek bu bağlamda önemlidir. Mezheplerin oluşmaya devam ettiği ve fıkıh usûlünün henüz tekâmülünü tamamlamadığı teşekkül dönemi, tarihî sürecin anlaşılması açısından da gereklidir. Bu sâiklerle araştırmamıza konu ettiğimiz, hicri üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başında yaşamış Tahâvî'nin usûl görüşlerini incelememiz sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Tahâvî'nin yaşadığı çağ, usûl-i fıkıh konularının henüz sistematik bir biçimde ele alınmadığı bir dönemdir. Usûl-i fikhın teşekkül devri olarak niteleyebileceğimiz bu dönem, Cessâs'ın sistematik bir usûl-i fıkıh eseri ortaya koymasına kadar sürmüştür. Tahâvî'nin yaşadığı asırda bazı usûl kavramlarının henüz oluşmaması, eserlerinde bütün usûl konularına yer vermemesi, mevcut konuların da dağınık vaziyette ve bir sistematik içinde ele alınmamış olması, bu dönemin geçiş dönemi olduğunun göstergesidir.

Tahâvî'nin fırû meseleleri ele alışı ve delillerden hüküm çıkarma yöntemlerini incelediğimizde Hanefî usûl anlayışının dışına çıkmadığını görmekteyiz. Usûl konularında genel olarak kendinden önceki Hanefî imamların yöntem ve delilleri, onun da dayanak noktasını oluşturmaktadır. Onun kendisinden önceki Hanefî usûl anlayışını takip edip temellendirmesi, Hanefî usûlündeki devamlılık ve tutarlılığı sağlaması açısından önemlidir. Bununla beraber usûl anlayışında kendine mahsus bir metodu olduğu söylenebilir. Delil sıralamasında klasik Hanefî çizgisini takip etmekle birlikte, Kur'an ve sünneti eşdeğer olarak konumlandırması, sahâbe ve tâbiîn görüşlerine diğer Hanefî usûlcülerden daha fazla başvurması, *nâzar/ kıyasa* geniş yer vermesi, onun usûl anlayışının farklılaşan yönleridir.

Tâhâvî'nin lafızlar konusunda öne çıkan görüşlerini ele aldığımızda şu sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz:

Emir konusunda Tahâvî'nin görüşlerine bakacak olursak; İmam Muhammed'in nahiv ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye dikkat çeken ilk Hanefî fakihî olduğu bilinmektedir. Tahâvî'nin emir türlerini ifade ederken lafız terimini kullanmasının, bu anlamda Hanefî imamlarından aldığı bilgi birikimini devam ettirdiği söylenebilir. Ayrıca o, sonraki usûlcülerin emir ve nehiy tanımlarında sîga ve lafız vurgusunda bulunarak dilden hareketle emir ve nehyi tanımlamalarına öncülük etmiştir. Emir konusunda Tahâvî'nin kullandığı kavramlar da dikkat çekmektedir. Sarih-gayri sarih emir için kullandığı meczûm-merfû kavramları, ondan sonraki dönemde usûlcüler tarafından farklı kavramlara dönüşmüştür. Bu da teşekkül dönemi kavramlaşma sürecinin devam ettiğini ve henüz kavramların tam olarak yerleşmediğini göstermektedir.

Tahâvî'nin âmm-hâs lafızlar hakkındaki görüşü ise Hanefî usûlündeki gibidir. O da âmm lafzı, hâs lafza önceler. Aksini gerektirecek bir delil bulunmadığında âmm lafzı esas almaktadır. Zâhir lafzı batın lafza; muhkem lafzı müteşâbih lafza mukaddem kılması da onun âmm-hâs anlayışının sonucudur.

Lafızları isimlendirmede daha genel, şemsiye kavramları tercih etmektedir. Lafızların açıklık ve kapalılığını ifade etmede bu durum görülmektedir. Müteşâbih lafzı, hâfi, müşkil, mücmel lafızları içine alacak şekilde değerlendirmiştir. Onun özellikle lafızlar konusunda ana kavramlara değinmesi, sonraki dönemde usûlcülerin bu kavramlar arasında farklı lafız çeşitlerine yer vermesi, geçiş döneminin özelliklerindedir.

Tahâvî'nin en önem verdiği konuların başında nesih gelmektedir. Özellikle hadislerin anlaşılmasında neshi merkezî bir yere konumlandırmıştır. Hadislerin teâruzunda pek çok kez neshe başvurmuştur. Onun nesih konusuna bu kadar önem vermesi ehli hadis tarafından tenkit edilmiştir. Muhaddislere göre, nesih yoluyla bazı hadislerin i'mâl edilmemesi, doğru değildir. Hatta İbn Recep, bu konuda Tahâvî'yi "*bazı hadislerin terkinde icmâ olduğu*" ifadesini yanlış ve aşırı bir yorum olarak eleştirmiştir. Fakat kanaatimizce bütün bu ithamlar Tahâvî'nin nesih anlayışının yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ehl-i hadis gibi Tahâvî de hadisleri değerlendirmede cem' ve telif metodunu kullanmıştır. Muhaddislerin metodlarını kullanmasına rağmen Tahâvî'nin hadisleri terk etmekle suçlanması, mezhep

taassubundan kaynaklanmış olabilir. Nitekim onun hadislerin doğru anlaşılması konusundaki dikkat ve hassasiyeti ortadadır. Bu tür ithamların Tahâvî'nin ehl-i hadisten ehl-i re'ye yönelmesinden kaynaklanması muhtemeldir.

Nesih konusundaki yöntemi bize, Tahâvî'nin sünneti nasıl konumlandığını da göstermektedir. Hanefî fıkıh usûlünde bilinen, mütevatir sünnetin Kur'an'ı neshettiğidir. Ancak Tahâvî, sünnetin Kur'an'ı neshedeceğini söylerken ahâd haberi de bu kapsamda değerlendirmektedir. Diğer Hanefî usûlcüler gibi mütevâtir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği kaydı koymaz. Bu konuda âhâd haber ile mütevâtir haber arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre sahih gördüğü her tür haber Kur'an'ı neshedebilir. Tahâvî'nin mütevâtir ve âhâd haber ayırmaksızın, Kuran ve sünnetin birbirini neshedebileceğini söylemesi, onların delil değerini aynı seviyede gördüğüne işaret etmektedir. Çünkü Kur'an ve Sünneti eş değer konumlandırmakta ve her ikisini de vahyin birer parçası olarak görmektedir. Genel Hanefî mantığına göre, ahâd haberin Kur'anla eşdeğer olması mümkün görünmemektedir. Tahâvî'nin ise âhâd haberle meşhur haberi kasetmiş olması mümkündür. Onun nesih anlayışı, âhâd haberin neshi konusunda farklılık gösterse de genel itibarıyla mezhebinin Kur'an-sünnet anlayışı ile tutarlı ve uyum içerisindedir.

Tahâvî, nâsîh ve mensûh kavramına büyük önem vermektedir. Hadislerin anlaşılmasında temel ölçü aldığı nesih konusuna eserlerinde sıkça yer verir. Neshi, Hanefî usûlünde olduğu üzere beyânın bir türü olarak ele alır. Nesih konusunda Tahâvî'nin zikredilmesi gereken en önemli farkı, sünnetin Kur'an'ı neshetmesi konusunda herhangi bir ön şart koşmamasıdır.

Tahâvî'nin lafızlar konusunda değindiği konu ve kavramlar ele alındığında görülmektedir ki, Tahâvî, sadece kendi döneminde ihtilaf edilen konulara değinmiştir. Hâs-âmm kavramlarına ve tahsis konusuna değinmektedir. Fakat bu konulara sistemli şekilde temas etmez. Emir-nehiy konularında da sadece kendi belirlediği emir türlerine yer verir, sonraki dönemde oluşacak olan ayrıntılı anlatım ve detaylı sınıflandırma bulunmamaktadır. Zahir ve batın kavramlarına, âmm ve hâs ile bağlantılı olarak yer verir, ancak lafızların açıklık kapalılık derecesi için aradaki başka derecelendirmelere yer vermez. Sadece temel lafız kalıplarına değinir. Hakikat, mecaz gibi kavramlara da oldukça az temas eder.

Şer'î hükümler konusunda teklifi ve vad'î hüküm ayırımı bulunmamaktadır. Farz ve vâcip kavramlarına değinir ancak aralarında bir fark gözetmediği anlaşılmaktadır. Mekruh ve nedb kavramına bildiğimiz şekliyle temas eder. İbâha kavramına daha geniş bir anlam çerçevesi içinde değinir. Ruhsat kavramına yer vermekle beraber, azimet kavramına değinmez.

Tahâvî'nin lafızlar anlayışında kavramlaşma öncesinin özellikleri görülmektedir. Usûl-i fikhin teşekkül dönemi olması, tüm kavram ve terimlerin bulunmaması ya da bildiğimiz anlamda kullanılmamasının temel sebebidir. Bu dönemde yer verilen kavramlarda tam bir terimleşme söz konusu değildir. Kavramlar yarı teknik anlamda kullanılmış, bugün bildiğimiz şekliyle ıstılâhî anlamlarına henüz ulaşmamışlardır.

Tahâvî'nin şer'î deliller konusundaki görüşlerine bakacak olursak;

#### **Aslî Deliller:**

**Kitap:** Tahâvî, hükümlerin kaynağı olarak Kur'an'ı birinci sırada görmektedir. Ancak aynı sonuca çıkması bakımından hadisle iç içe bir Kur'an anlayışı bulunmaktadır.

**Sünnet:** Tahâvî'nin sünnet anlayışına baktığımızda, eserlerinde *hadis*, *sünnet*, *eser*, *haber* gibi kavramları ve sahabe sözlerini ifade etmek için ortak terimler kullanmış olduğunu görüyoruz. Bu, onun fikhin teşekkül sürecinde yaşamasından ve kavramların henüz tam olarak oturmamasından kaynaklanmaktadır.

Tahâvî, imkan dahilinde hadislerle amel etme eğilimindedir. Onun hadisleri birbiriyle açıklama ve hadislerin aslında uyum içerisinde olduğunu ispatlama çabasının altında bu düşünce yatmaktadır. Hadisleri, diğer hadisler ya da Kur'an ışığında değerlendirmiştir. Onun sünnet anlayışı, Kur'an'la sıkı bir ilişki içerisinde. Ayrıca nesh konusu, Tahâvî'nin hadis anlayışında önemli ve merkezî bir yer tutar.

Tahâvî'nin fakihliğinin muhaddisliğine, muhaddisliğinin de fakihliğine etkisi büyüktür. Onun usûl-i fikh bilgisi, hadisleri daha iyi anlamasına yardımcı olmuştur. Hadis ekolünden gelip re'y ekolünü tanınması; her iki anlayışa vûkûfiyetini sağlamış; bunu fikh usûlünde başarıyla mezcetmiştir.

Tahâvî'nin kendisine ulaşan rivâyetleri fikhî çözümlenmelerde hemen kullanmayıp, râvî ve metin tenkidine tabi tuttuğu görülmektedir. Bu anlamda onun ehl-i

hadisin, hadis tenkidi metodlarını Hanefî ekolünde başarıyla uyguladığını söylemek gerekir. Bu metod, aynı zamanda onun rivâyetleri kullanmada titiz davranmasının sonucudur. Kendisine ulaşan tüm rivâyetleri değerlendirmesi ve sıkı bir süzgeçten geçirmesi, teşri' fonksiyonu olan sünnetin sağlam ve güvenilir bir kaynak olmasını sağlama çabasından kaynaklanmaktadır.

**İcmâ:** Tahâvî'nin anlayışında icmâ ile ilgili kavramsal sorun göze çarpmaktadır. Her ne kadar icmâ kavramı İmam Şafîî'de bildiğimiz anlamda tanımlanmış olsa da, ilk dönem alimlerinden olan Tahâvî'nin kendi ifadelerinden icmâi daha esnek tanımladığı görülmektedir. Onun kullandığı ittifak etmek (اتفقوا), icmâ yapmak (أجمعوا) ifadelerinin istilâhî anlamda değil, “genel bir görüş birliği” anlamında lügâvî olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bu kullanımın, daha sonra oluşturulan icmâ tanımından daha gerçekçi bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Tahâvî'nin sahabe dışındaki kişilerin de icmâından bahsetmesi, onun icmâi sadece sahabe dönemine hâs görmediğini, sonraki dönemlerde de icmâ meydana gelebileceği görüşünde olduğunu göstermektedir. Onun zikrettiği icmâ çeşitleri arasında gerçekleşme veya kuvvetlilik açısından bir ayırım gözetmediğine dair bir ipucu bulamadık.

Hanefiler'in çoğunluğunun icmâ ile neshi kabul etmediği bilinmektedir. Tahâvî ise icmâ ile neshi câiz görmektedir. Tahâvî icmâ ile neshin, özellikle sahabe icmâi ile neshin vukû bulduğuna dair örnekler vermekte, bu görüşüyle mezhep içinde ayrılmaktadır. Burada Tahâvî'nin neshedebileceğini söylediği icmâ, bir nassın teyid ettiği, nassın üzerine binâ edilen bir icmâdır. Görünürdeki bu görüş farklılığı incelendiğinde, onun neshini kabul ettiği icmâmın, Kur'andan veya sünnetten bir senedi olduğu, dolaylı olarak bu iki ana delilin neshini kabul etmesiyle de Hanefî usûl-i fıkıh teorisiyle uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

**Nazar:** Tahâvî'nin *nazarı* fikhî hüküm çıkarmada kullanmış olması, döneminde usûl kavramları ve terimlerinin henüz sistemleşmiş ve yerleşmiş olmadığını göstermektedir. Sonrakilerin bu kavramı usûl-i fıkıhta kullanırken kıyası tercih ederek, *nazarı* kelâmî bir argüman olarak bırakmaları, bunu doğrular. Tahâvî, ictihad ve *nazara* farklı anlamlar yüklemiştir. İctihadi daha çok genel teorik tartışmalar için kullanırken, *nazarı* kendi akıl yürütme faaliyeti olarak kullanmıştır.

Tahâvî'ye göre *nazar* ve kıyas kullanım açısından bakıldığında eş anlamlı gibi durmakta ise de birbirlerini tam olarak karşılamaz. Kullanım şekline bakıldığında o, *nazar* kavramını kıyası da kapsayacak şekilde tüm akıl yürütme sürecini içeren bir şemsiye kavram olarak anlamaktadır. Bu yüzden aynı anlama gelmekle beraber aralarında bir umum-husûs ilişkisi bulunur. *Nazar* âmm bir kavram, kıyas ise hastır. Onun kelama ait bir kavram olan *nazarı*, usûl-i fıkıhta kullanması, Cessâs sonrası şer'î kıyasın usûl-i fıkıhta daha az kullanılması ile beraber *nazarın* yine kelamî alanda sınırlı kalmasıyla sonuçlanmıştır. Bu da *nazar* anlayışı özelinde geçiş dönemi kavramlarının esnekliğini göstermesi bakımından önemlidir.

**Kıyas:** Tahâvî, kıyasın farklı türlerine yer vermekle beraber, bunları isimlendirmemiştir. Onun kıyası sınıflandırma gibi bir uğraşı olmamıştır. O, daha çok kıyasın genel bir akıl yürütme yöntemi olarak usûl-i fikhın genel bütünlüğü içerisinde tutarlı bir şekilde uygulanmasına gayret etmiştir. Onun genel olarak yer verdiği kıyas türleri, sonraki usûlcüler tarafından bir kısmı isimlendirilerek ve detaylandırılarak kıyas çeşitleri olarak sistemleştirilmiştir. İmam Şafiî'de görüldüğü üzere, *illet*, *mana*, *sebeb* gibi kıyasa ilişkin kavramları eş anlamlı kullanması, bunların ıstılâhî olarak henüz yerleşmediğini gösterir. Tüm bu kavramların aynı anlama gelecek şekilde kıyasın *illeti* için kullanılması, kavramlaşma öncesi yarı teknik terimler olduğunu göstermektedir. Bu kavramlar arasında henüz belli bir ayırım ya da sınıflandırma mevcut değildir.

**Hadis-kıyas çatışması:** İyi bir muhaddis olan Tahâvî'nin hadis varken kıyası tercih etmesi, dikkate değer bir konudur. Onun bu konudaki yaklaşımı olayın niteliğine göre değişmektedir. Tahâvî'nin Hanefî hukuk mantığına sahip bir fakih olarak, kıyası hadise tercih ettiği durumlarda maslahatı önemseydiği ve buna göre hüküm verdiği görülmektedir. Görüldüğü kadarıyla o, hadis ve kıyas çatıştığında, daha kuvvetli bulduğu delile göre amel etmiş ve diğer delili bırakmıştır. Bu tür teâruz durumlarında Hanefî imamlara muhalefet edecek tarzdaki tavrı, mezhepteki ictihâdi yönünü göstermesi bakımından önemlidir.

### **Fer'î Deliller:**

**İstihsân:** Ulaştığımız sonuçlardan biri de İbn Hazm'ın Tahâvî'yi istihsanı reddeden tek Hanefî fakih olduğu iddiasının yanlış olmasıdır. İbn Hazm'ın iddiasının aksine Tahâvî eserlerinde örneklerle istihsânı delil olarak kabul etmiş ve kullanmıştır.

**Sahabe kavli:** Tahâvî'nin sünnetin esas maksadına önem vermesi ve anlamaya çalışması, sahabe kavline de özel bir önem vermesini sağlamış, hatta kimi yerde sünneti nesheder dereceye çıkarmıştır. Peygamberden sonra ashâbının icmâıyla verilen içki haddinin miktarının tespiti ve ümmü'l-veledlerin (efendisinden çocuk doğurmuş câriyelerin) satılmasının yasaklanması gibi konular, sahabe icmâının sünneti neshetmesi bakımından önemlidir.

Burada sahabenin her zaman Hz. peygamberin uygulamasını aynen alıp almadığı, onların her zaman tevkife göre hareket ettiğini söylemek mümkün müdür? sorusu gündeme gelmektedir. Tahâvî, sahabenin peygamberi samimiyetle izleyen takip eden, örnek alan, uygulayan insanlar olduğu inancına sahiptir. Onların nassları daha iyi bilen ve anlayan olmaları, aynı zamanda samimi bir gayret içinde bulunmaları bu güveni sağlamıştır. Sahabeyle olan sonsuz itimadı, insiyatif alma ihtimalini ikinci plana atmakta, insani zaafalarını ya da hata yapma ihtimalini gözardı etme sonucunu doğurmaktadır. Sünnet ile sahâbe kavli arasında bir ayırım yapmaz. Tahâvî'nin sünneti koruma endişesi ve hassasiyetine sahip olduğu muhakkaktır. Rivayetleri değerlendirirken hiçbirini gözden kaçırmamasında bu hassasiyet görülmektedir. Ancak sahabe kavillerini ve tâbiîn görüşlerini hadislerin önüne geçirmesi, ya hadislerin de yorumlanabileceğine ya da sahabe görüşlerinin reddedilemez olduğu fikrine ulaştırmaktadır. Burada şöyle bir eleştiri de getirilebilir. Tahâvî'nin sahabe için saydığı özellikler başka insanlar için de kullanılabilir. Tahâvî'nin sahabe ve tâbiîn için zikrettiği özellikleri “*ehl-i ilm*” olarak nitelediği fakihler için de kullanması her dönem mevcut olan ilim sahibi insanların bu hadisleri yorumlayabileceği anlamına gelebilir mi? Tahavinin sünnete ve sahâbe kavline bakışı birlikte değerlendirildiğinde sonuç olarak onun nassların ruhunu anladığını, metne dayalı bir anlayıştan ziyade maksada dayalı bir din anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

**Örf:** Tahâvî, Müslümanların uygulamasını, yerin ve zamanın değişmesiyle örfün değişmesini fikhî meselelerde delil olarak kullanmıştır. Onun fikhî meselelerin çözümünde örfü göz önünde bulundurması, içinde yaşadığı toplumu dikkate aldığını göstermektedir. Fikhî konuların çözümünde insanların uygulamalarını, örfü dikkate alarak sosyal realiteden bağımsız olmayan bir hukuk anlayışına sahip olduğunu ortaya koymuştur.

**Şer'u men kablena:** Tahâvî *şer'u men kahlenâ* hakkında, Hanefiler'in geneli gibi düşünmektedir. Her peygamberin, kendinden önceki peygamberin şeriatine uymasını, Allah'ın önceki şeriatı neshettiğine dair bir şey söylemediği sürece caiz olduğunu dile getirmektedir.

**Akıl:** Hicrî 3. asırda ehl-i hadis ve ehl-i rey arasındaki tartışmaların temelinde aklın fikha müdahil olup olamayacağı ve fikhî kıyasın kullanımının sınırları yer almaktadır. Bu sebeple ehl-i hadisin muhaliflerini *re*'yi fazla kullanmakla ithamları *re*'yin olumsuz anlaşılmasına sebep olmuştur. Tahâvî, eh-i hadise daha yakın durmasına, iyi bir hadis âlimi ve taraftarı olmasına rağmen, *re*'yi kullanmaktan, akli yürütmelerle hükme varmaktan çekinmemiştir. Onun *re*'yi icihadla beraber kullanması, tevkif (nass) bulunduğu *re*'yden kaçınması, *re*'ye başvurduğunda Kuran, Sünnet, icmâ gibi aslî delilleri dayanak noktası olarak alması, kullandığı *re*'yin bağımsız ve keyfî bir akıl yürütme faaliyeti olmadığını göstermektedir. Gerek nassların anlaşılma ve uygulanmasında gerekse nasslar arası boşluğun doldurulmasında *re*'yi kullanmıştır. Bunun yanında *re*'y, *ictihad*, *istinbât*, *istihrâc* gibi kavramlardan akıl yürütme için sıkça söz etmiştir.

Hanefî geleneğin, *re*'yi ithâm edildiği gibi keyfî değil, nassın hizmetinde kullanıldığı bilinmektedir. *Re*'y konusunda oluşan menfî kanaatin, iletişim eksikliği ve mezhep taassubundan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim karşılıklı etkileşim artıkça bu olumsuz tutum da değişmiştir. Tahâvî'nin hadislere verdiği değer ve titizlik, *hadis/ eser* varken kıyası tercih etmemesi, Hanefiler'in zannedildiği gibi kayıtsız şartsız bir *re*'y ekolü olmadığını, ortaya koymaktadır.

**İctihad:** Tahâvî'nin icihad anlayışına bakıldığında, icihadın doğruya ulaşma amacı taşıyan fakat bu iddiada bulunmayan zihni bir çaba olduğu vurgusu



bulunmaktadır. Bu çabayı sarfedenlerin övülmesi, esas olanın doğruyu arama faaliyeti olduğunu ortaya koymaktadır.

Tahâvî ictihad konusunda klasik dönem ve sonraki dönem Hanefî usûlcülerle aynı yolu izlemiştir. Kıyası ictihâdın bir parçası olarak değerlendirmesiyle, içtihadı kıyas ile aynı gören İmam Şafî ile de benzerlik göstermektedir. Tahâvî'nin ictihad örneklerine fazlaca yer vermediği görülmektedir. Ancak onun böyle bir böyle bir çabası bulunmadığı, genel ilkeleri vermekle yetindiği söylenebilir. Fıkıh usûlü sadece ictihad etmenin yöntemini göstermekle kalmayıp fıkıh doktrininin tutarlı olmasını sağlamayı amaçlar. Bu açıdan bakıldığında onun da ictihadların diğer ictihadlarla uyum içerisinde olması için bazı ilkeler vaz' ettiği görülmektedir.

**Taklid:** Taklidi, genel olarak ilim ehlini ve fakihleri taklid ya da hicrî 3. asırdaki diğer fakihler gibi, sahabeyi taklid olarak anlamıştır. Mukallid şeklinde bir kullanımına ise rastlayamadık. Mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan taklid, telfik gibi kavramlar, kurumsallaşmanın henüz oluşmadığı bu dönemde kavram olarak yerleşmiş değildi. Teşekkül döneminde kavramların henüz oturmamış olması, görüş farklılıklarının daha özgür bir biçimde ifade edilmesini sağlamıştır. Buradan hareketle onun mezhepleşme olgusunun keskin çizgilerle belirlenmediği bir dönemde farklı ekollerden beslendiği ve ekoller arası çatışma ortamından uzak durduğu söylenebilir. Ehl-i rey ile ehl-i hadis arasındaki çatışmadan uzak kaldığı ve ilmî çerçevenin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Tahâvî'nin usûl-i fıkıh anlayışı genel olarak değerlendirildiğinde şu hususlar görülmektedir: O da, İmam Şafî'nin Risâle'de değindiği konular; âmm/hâs, nâsîh/mensûh, muhkem/müteşâbih, tebyîn, haber-i vâhid ve kıyas çatışması gibi konulara değinmiştir. Tahâvî de bu konuların aynısına ve bazı ilave konulara temas etmektedir. Beyân anlayışı, lafızlar, illeti *ma'na* olarak tanımlaması gibi konularda İmam Şafî ile benzerlik gösterse de; *eser/hadisi nazara* mukaddem kılması ile *istihsân* gibi konularda Hanefî imamlar çizgisini muhafaza etmiştir. Aynı şekilde *âmm-hâs*, *muhkem-müteşâbih*, *zâhir-bâtın*, *emir-nehî* gibi konularda mevcut Hanefî çizgisini takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuların tasnifinde kendinden sonraki usûlcülerle aynı tasnifi yapmamakta, konuları daha genel olarak, konunun daha merkezî problemlerine

işaret edecek şekilde ele almaktadır. Ele aldığı konular düşünüldüğünde kendi döneminde mevcut ihtilâflı meselelerden hareketle sadece o konuları ve tartışmaları kısa/öz biçimde ele almıştır. Onun yaptığı sınıflandırmalar sonraki dönemde daha ayrıntılı şekilde ele alınmış ve sistematik hale getirilmiştir. Böylece klasik Hanefî usûl-i fikh konu ve sistematîği oluşmuştur.

Sonuç olarak Tahâvî, teşekkül dönemi fikh usûlü açısından önemli bir ilmî şahsiyettir. Yaşadığı dönemde usûl-i fikh ile fûrû-ı fikh içiçedir. Tahâvî'nin usûl görüşleri daha sonraki dönemde yazılan eserler gibi sistematik değildir. Konular fikh meselelerinin arasına serpiştirilmiş haldedir. Usûl-i fikhın teşekkül dönemi olduğu için bunu doğal karşılamak gerekir. Zaman içerisinde usûl-i fikh eserleri içerik ve sistematik olarak olgunlaşmışlardır. Fikh usûlüne dair konu ve kavramları oldukça genel ve esnek bir şekilde kullanmış, usûl-i fikh birikiminin sonraki döneme taşınmasında ve sistematize edilmesinde önemli rol oynamıştır.

Tahâvî'nin Kur'an ve Sünnet arasında kesin çizgiler çizmemiş olması ve esnek yorumlarda bulunması, onun Kur'an'ın inzâl sürecine olan hakimiyetini ortaya koymaktadır. Fikh teorisine, indirgemeci ve mutlakiyetçi bir anlayış yerine daha bütüncül bir anlayışla baktığı görülmektedir. Bu durum, usûl ekollerinin henüz oluşmadığı dönemdeki esnek bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.

Tahâvî ehli hadisin ehl-i re'y ile yakınlaşmasına büyük katkı sağlamıştır. Bu anlamda onun İmam Şafî'nin aynı yoldaki çabasını sürdürdüğü söylenebilir. Ehl-i reyin, sanıldığı gibi hadisten uzak olmadığını, katıksız ve nasstan bağımsız bir re'y anlayışına sahip olmadığını ortaya koymuştur. Muhaddis kimliğiyle sürdürdüğü bu çabanın etkisiyle ehl-i hadis ile ehl-i re'y uzlaşmasına katkı sağlamıştır.

**Mezhepteki konumu:** Tahâvî'nin istidlâlleri ve akıl yürütmeleri dikkate alındığında, genellikle Hanefî imamları taklid etmiş, ihtilâflı bazı konularda ise ictihadda bulunmuştur. Bu ihtilâfların çoğunlukla fikhî meseleleri değerlendirmedeki yöntem farklılıklarından kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla onun imamlara muhalefetinin veya muvafakatinin, taklidî değil, tahkiki olduğu görülmektedir. Bu yüzden Tahâvî'yi de mukallid olarak nitelemek uygun değildir.

Müctehid olarak kaçınıcı tabakada yer aldığı konusundaki ihtilâf söz konusu olduğunda, incelememiz sonucu, Kemal Paşa'nın taksiminin aksine onun ikinci tabakada yer aldığı neticesine ulaştık. Buna göre, Tahâvî'nin hem usûl hem fûru konularında mezhepte kimseyi taklid etmeyecek fikhî yeterliğe sahip olduğu ve ictihadda bulunduğu kanaatine vardık.

Tahâvî'nin temas ettiği konuların kelâmî görüşlerle sıkı bir ilişki içerisinde olmasının, dönemin fikhî anlayışının sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Onun beyân anlayışı, buna bağlı olarak âmm-hâs, nesih, ictihad gibi konularda Mutezilî kelâmı ve akılcı görüşlerinin etkisi olduğu görülmektedir. Onun görüşlerinin usûl alanında öne çıkmamasının altında yatan sebep, bu görüşler sebebiyle Hanefî teorisine gelecek eleştirileri önlemek olabilir.

Tahâvî, diğer ekollere yakınlığı bilinmesine rağmen koyu bir Hanefîdir. Onun mezhep mensubiyeti, fûru ve usûl görüşlerine de yansımıştır. Zorunlu olmadıkça mezhebin ana çizgilerinden dışarı çıkmamıştır. Özellikle kendi döneminde Hanefî mezhebinin ana problemi olan hadis konusundaki konumunu netleştirmeye çalışmıştır. Tahâvî, Hanefî imamlarının görüşleri ile belirlenen fıkıh birikiminin, yine hicrî dördüncü asırda son şeklini alacak olan usûl teorisi ile uyumlu olmasına önem vermiştir. Bu yüzden sahih olarak nitelenen hadislerin fıkıh doktrini ile çelişmediğini açıklama çabası, onun en önemli uğraşı alanı olmuştur. Hadis konusunda mezhebe yöneltilen eleştirilere odaklanmış ve bu meselenin çözümüne katkı sağlamıştır.

Tahâvî Mısır'daki Hanefî birikiminin aktarıcısı olmuştur. Bağdat'tan edindiği fıkıh birikimini Mısır'a taşımış, tüm bu bilgiler ile Mısır'da Hanefî görüşlerinin tanınmasına ve aktarılmasına aracılık etmiştir. Böylece Hanefî fıkıh birikimine Mısır-Bağdat ortak bir fıkıh anlayışı ile katkı sağlamış ve sonraki Hanefî ekolüne köprü olmuştur. Bu bağlamda Tahâvî'nin Hanefî usûlünde İmam Muhammed sonrası usûl-i fıkıh anlayışı ile Cessâs arasında köprü vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu çalışma ile hedeflenen, Tahâvî'nin usûl anlayışının İslam hukuk tarihindeki katkısını ortaya koymak olduğu kadar, onun usûlünün arka planındaki genel ilke ve prensiplerin günümüz usûl-i fikhî için neler sunduğudur. Çalışmamız sonucunda Tahâvî'nin usûl anlayışının en öne çıkan özelliği, metin ve lafızları sadece literal değil,

aynı zamanda makâsıd/gâye bağlamında ele almasıdır. Bunun sonucu da, fikhî çözümlerinde bütüncül bir bakış açısının hâkim olmasıdır. Onun sünneti, akli, örfü daha geniş ve kapsamlı algılaması, günümüz fikhî usûlü anlayışına ne söylemektedir? Bu konuda net fikirler ya da çözüm önerileri sunacak durumda olmadığımızı teslim etmeliyiz. Ancak onun, teorisinin pratiğe yansımada gösterdiği esnek bakış açısının, dönemin ve toplumun ihtiyacına göre geliştirdiği fikhî çözümlerin, hukuk dinâminizmine sağlayacağı fayda ortadadır. Bu sebeple, Tahâvî'nin hukuk anlayışının dayandığı ilkelerin, bugün usûl-i fikhînin yeniden ele alınmasında ve çözüm bekleyen sorunlarında katkı sunacağını ifade edebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (v. 241), *el-Müsned*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1995. I-XX.
- Ahmed, Abdullah Nezir, *Ebû Cafer et-Tahâvî el-Îmâmu'l-Muhaddisu'l-Fakîh*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1991.
- Ahmet Ziyât ve ahr., *Mu'cemu'l-Vasît*, Mecmau'l-Lügati'l-Arabî, Kâhire, 1960. I-II.
- Akay, İhsan, İslam Hukukunda Bir İctihad Yöntemi Olarak Taharrî/Tevahhî, *Turkish Studies*, c. 13, sayı 17, 2018, ss. 1-22.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed (v. 631), *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Hidiviyye, Kâhire 1914. I-IV.
- Apaydın, Yunus, “Haber-i Vâhid” , *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 355-363.
- Apaydın, Yunus, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2000, c. XXI, ss. 432-445.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Azimli, Mehmet, “Abbasiler Dönemi'nde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu)”, *Dicle Ün., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/ 2, (2002).
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatib Ahmed (v. 463), *Tarîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y. I-XIV.
- Bardakoğlu, “İstihsân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 339-347.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebu'l-Hüseyin (v. 436), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-II.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Bedir, “En Early Response to ash-Shafi’î: Isâ b. Abân on Prophetic Report (Khabar)”, *Islamic Law and Society*, 9: 3(2002)

- Bedir, Murteza, “Early Development of Hanafî Usûl al-fîqh (Legal Theory)” (Doktora Tezi, The University of Manchester, Faculty of Arts, 1999.
- Bedir, Murteza, *Fıkıh Mezhep, Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, Dem Yayınları, İstanbul 2017.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. El-Hüseyin (v. 458), *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr*, tahrir: Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Câmiatü'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, Karaçi 1991. I-XIV.
- Beyhaki, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn (v. 458), *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr*, Dâru Sâdır, Beyrût 1344. I-X.
- Brockelmann, Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi 1*, çev.: Neşet Çağatay, AÜİF. Yayınları, Ankara 1964.
- Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Ârâbi*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1983, I-XIII.
- Brunelle, Carolyn Anne, “*From Text to Law: Islamic Legal Theory and The Practical Hermeneutics of Abu Ja'far Ahmad al-Tahawi (d. 321/933)*”, Dissertation in Near Eastern Languages and Civilizations Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, 2016.
- Buhârî, Alauddin Abdilaziz b. Ahmed (v. 710), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1994. I-IV.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim (v. 256), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009. I-VIII.
- Câbirî, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Cabirî, Muhammed Âbid (v. 2010), *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Calder, Norman, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*, ed. By Colin Imber, Cambridge University Press, New York 2010.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993.

- Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kumhânî, Beyrut 1992. I-V.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşmî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, yy. 1994. I-IV.
- Cessâs, *Kitâbu Muhtasarı İhtilâfu'l-Ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2014. I-V.
- Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2010. I- VIII.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (v. 400), *es-Sıhah Tâcü'l-Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Şehabeddin Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1998. I-VI.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah (v. 478), *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb, Doha 1978, I-II.
- Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed (v. 816), *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1983.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 1991.
- Çalışkan, Necmettin, *Kur'an'ın İki Fıkhî Okunuşu, Tahâvî'nin Ahkâmu'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsârı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018.
- Çeker, Huzeyfe, Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri ( Ebû Hanife'den Hicrî VI. Asrın Sonuna Kadar), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 19, 2012, ss. 163-201.
- Çelik, Taha, “Raf'ul-Yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 2018, c. 16 sayı 1, ss. 33-58.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer (v. 385), *Sünenü'd-Dârekutnî*, Âlemu'l-Kutub, Beyrût, t.y. I-II.
- Debûsî, Ebû Zeyd (v. 430) *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ( v. 430), *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Adnan el-Alî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2006.

- Dehlevî, Şah Veliyyullah (v. 1239), *Bustanu'l-Muhaddisîn*, trc. Ali Osman Koçkuzu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- Dönmez, İbrahim Kafi, “Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Bir Değerlendirme”, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu, TDV Yayınları, 71-83.
- Duman, Soner, Şafîî'nin Kıyas Anlayışı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- Ebû Davûd, Suleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî (v. 275), *es-Sunen*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1950. I-V.
- Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah Muhammed b. İbrahim (v. 235), *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dâru't-Tâc, Beyrût 1989. I-VII.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife*, trc.: Osman Keskiöğlü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslam Hukuk Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2006.
- Emîn, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire 1966. I-II.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail ( v. 324), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyidin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehdâ, Kahire 1979. I-II.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail (v. 324), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbas Sabbağ, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1994.
- Fazlurrahman (v. 1409), *Islamic Methodology in History*, Islamic Research Institute, İslamabad 1984.
- Feyyûmî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (v. 770), *el-Misbâhu'l-Münîr*, Mektebetu Lubnan, Beyrût 1987.
- Frenkow, F., “Tahâvî”, *İslam Ansiklopedisi (İslam âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979. I-XII.



- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505), *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Dîmaşk 1980.
- Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (v. 505), *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2011. I-II.
- Gazalî, Ebû Hamid (v. 505), *Esâsu'l-Kiyas*, thk. Fehd b. Muhammed, Şirketü'l-Ubeykan, Riyâd 1993.
- Gencer, Bedri, “Ekmelüddîn Bâbertî İslam Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması”, *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, ed.: Selçuk Coşkun, Bayburt Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2014.
- Güler, Zekeriya, “Müstefiz Haber” , *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c. XXXII, İstanbul 2006, ss. 135-136.
- Hallaq, Wael b., *Authority, Continuity & Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Hallaq, Wael b., “Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, *Formation of Islamic Law*, ed. Wael Hallaq, volume 27, Routledge Taylor&Francis Group Routledge 2016. ss. 257-275.
- Hallaq, Wael B., *A History of Legal Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usûl al fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Hamevî, Şihâbuddin Ebî Abdullah Yâkut (v. 626), *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrût t.y., I-V, IV/ 22.
- Hanbelî, Şakir, *Fıkıh Usûlü*, trc. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2010.
- Has, Şükrü Selim, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mâhiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kayseri 2006, sayı 21, ss. 543-564.
- Hudarî, Muhammed b. Afifi (v. 1345), *Usûlu'l-Fıkıh*, Dârul-Hadîs, Kahire 2003.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed el-Askalânî (v. 852), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1995. I-IX.

- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed (v. 808), *Mukaddimetu İbn Haldun*, thk. Ali Abdülvahid Vafi, Dâru Nehdati Mısır, Kahire 1981. I-III.
- İbn Hallikân, Ebi'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir ( 608-681), *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrût 1978, I-VII.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (v. 456), *el-Muhalla*, İdâatu't-Tibaâti'l-Muniriyye, Mısır 1349. I-XI.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbâtu'l-Âsime, Kâhire 1970, I-IV.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye (v. 751), *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemîn*, tahrir: Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998. I-IV.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmuddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (v. 774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrût 1991, I-XV.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn (v. 620), *Ravzâtu'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh âlâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim Ali Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1994. I-III.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffukiddin, *el-Muğni*, el-Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hâdise, Riyad t.y., I-IX.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276), *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütubi's-Sekâfiyye, Beyrût 1988.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddin Kâsım İbn Kutluboğa (v. 879), *Tâcu't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1992, s. 100.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Er-Rebeî (v. 273), *Sünenu İbn Mâce*, thk. Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1996. I-III.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (v. 711), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrût t.y. I-XV.

- İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin b. Abdülaziz b. Firişte (v. 821), *Şerhu'l-Menâr*, Dâru't-Tibaâti'l-Âmire, İstanbul 1396.
- İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak (v. 385), *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedim*, thk. Rıza Teceddüd, y.y., t.y.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Muhammed Mısırlı (v. 970), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1983.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed (v. 795), *Şerhu İleli't-Tirmîzî*, thk. Subhi es-Samerrâî, Âlemü'l-Kütüb Beyrût 1985. I-II.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 520), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, y.y. t.y. I-II.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyüddin Abdülhalim (v. 728), *Minhâcu's-Sünne ti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyâd 1986. I-IX.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer (v. 646), *Muhtasaru'l-Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Nezir Hamadû, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2006. I-II.
- İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Futuhî, *Şerhu Kevkebi'l-Münîr bi Muhtasari't-Tahrîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezih Hammâd, Câmîatu'l-Melik Abdülaziz, Dımaşk 1980. I-III.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid (v. 861), *Şerhu Fethu'l-Kadir*, thk. Mustafa el-Bâbi el-Halebî, y.y. 1970, I-X.
- İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Şâm 1984.
- İbnü's-Sıddık, Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed (v. 1380), *el-Hidâye fî Tahrîci Ehâdisi'l-Bidâye*, thk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1987. I-VIII.
- İşler, Emrullah, *Tahâvî (ö. 321-933) ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993.

- Kâdı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr (v. 415), *el-Muğnî fî Ebvâvi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1963.
- Kallek, Cengiz, "Müdd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXI/ ss. 457-459.
- Karadut, Ahmet, "Ebû Cafer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri- I (h. 239-321/m.853-933)", *Diyanet Dergisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, XIX/ 2, ss. 52-64, y.y. (1983).
- Karadut, Ahmet, "Ebû Cafer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri- II (h. 239-321/m.853-933)", *Diyanet Dergisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, XX/ 3, ss. 50-64, y.y. (1984).
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Karapınar, Mahmud, "Abbâsiler Dönemi Türkler'in Siyâsî Faaliyetleri", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mesud (v. 587), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2005. I-X.
- Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (v. 1067), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Beyrut t.y., I-II.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, MÜİF. Yayınları, İstanbul 2003.
- Kerîm, İmâd Muhammed, *el-Ârâu'l-Usûliyyeli'l-İmam Muhammed b. Cerîr et-Taberî*, Dâru'n-Nûr, Ammân 2018.
- Kettânî, Abdulhay Hasan İdris (v. 1382), *Terâtibu'l-İdâriyye*, trc. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1991. I-III.
- Kevserî, Muhammed Zahid (v. 1371), *el-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Cafer et-Tahâvî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır 1995.
- Kevserî, Muhammed Zahid (v. 1371), *el-İşfâk ala Ahkâmi't-Talak*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire t.y.
- Kevserî, Muhammed Zahid (v. 1371), *Hüsni't-Tekâdî fî Sîreti İmam Ebî Yusuf el-Kâdî*, y.y. t.y.
- Kevserî, Muhammed Zahid (v. 1371), *Makâlâtü'l-Kevserî*, Ratib Hakimi, Humus 1968.

Kırbaşoğlu, Hayri, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

Koçyiğit, Talat “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI, (1963), ss. 93-108.

Koşum, Adnan, “Akıl-Nakil Ayırışmasının Fıkıhî Boyutları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 12, 2008, ss. 87-98.

Kurâşî, Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdulkadir İbn Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî (v. 696), *Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Dâiretü'l- Meârifî'l Nizâmiyye, Haydarâbâd t.y., I-II.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v. 671), *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'an*, tsh. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 2003. I-XX.

Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Mahmud (v. 1225), *Fevâtihi'r-Rehâmut bi Şerhi Müsellemu's-Sübût*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2002. I-II.

Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay (v. 1304), *el-Ecvibetü'l-Fadıla li'l-Es'ileti'l-Aşereti'l-Kâmile*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuâtu'l-İslamiyye, Halep 1964.

Lowry, “Reception of al-Shafi's Concept of Amr and Nahy in the Thought of His Student al-Muzani”, *In Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi*, ed. Joseph Lowry, Devin Stewart and Shawkat Toorawa, E.J.W. Gibb Memorial Trust, Cambridge 2004. pp. 128-149.

Mahmud, Abdulmecid, *Ebû Cafer et-Tahâvî ve Eseruhu fî'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire 1975.

Makdisi, George, “The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 10, no.1. (Feb., 1979), pp.1-8.

Makdîsî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, Gelenek Yayınları, İstanbul 1994.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî (v. 179), *el-Muvattâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1997. I-II.
- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî (v. 333), *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizân Yayınevi, İstanbul 2007.
- Melchert, Christopher, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, vol. 6, no: 3 (1999), pp. 318-347.
- Melchert, Christopher, "The Formation of Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries" C.E, (*Studies in Islamic Law and Society*, 4), ed. R. Peters & B. Weiss, Leiden 1997.
- Melchert, Christopher, "The Formation of Sunni Schools of Law", *Formation of Islamic Law*, ed. Wael b. Hallaq, volume 27, Routledge Taylor & Francis Group, Routledge 2016, pp. 351-366.
- Melchert, Christopher, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, vol. 8, no: 3, Hadith and Fiqh (2001), pp. 383-406.
- Memduhoğlu, Adnan, Sahabenin İctihad Anlayışı, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Merginânî, Ebûl-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (v. 593), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Muhammed Tâmir, Hafız Aşur, dâru's-Selâm, Kâhire 2000. I-IV.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. El-Haccâc (v. 261), *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2008. I-II.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303), *es-Sunen*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1991-1992. I-VII.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya (v. 676), *el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb, Dâru'l-Fikr*, Beyrût t.y. I-IX.
- Nevevî, Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed Kastallani (v. 923), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahih-i Buhârî*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrût t.y., I-X.
- Özdemir, Merve, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.
- Özen, Şükrü, “Kâdî Şüreyh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV, ss. 119-121, İstanbul 2001.
- Özkuyumcu, Nadir, “Tolunoğulları”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLI, İstanbul 2012. ss. 233-236.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları (Şeybânî Örneği)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyin (v. 606), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1992. I-VI.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Ömer b. Hüseyin (v. 606), *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1990. I-XXXII.
- Ruhi Özcan, *el-Hâvî fî Şurûti't-Tahâvî* (Yüksek Lisans Tezi), Câmîiatu Bağdâd, Bağdat 1972.
- Sadeî, Abdurrahman b. Yunus Ahmed (v. 347), *Tarîhu İbn Yunus el-Mısırî: Tarîhu'l-Mısriyyîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, I-V.
- Salih, Muhammed Edib, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 2008.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali ( v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, London 1964.
- Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî (v. 562), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Muallimi'l-Yemânî ve Âhârûn, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1977, I-XIII.
- Smerkandî, Ebû Bekir Alaeddin Muhammed b. Ahmed (v. 539), *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukul fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Dâru'n-Nur, Amman 2017.

- Serâhsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (v. 490), *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrût 2005. I-II.
- Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût t.y., I-XXX.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS): Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, Leiden: E.J. Brill, 1967. I-II.
- Sipahi, Yıldırım, "Ebû Cafer et-Tahâvî'de İstihsân Delili Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: III, sayı:6, ss.1-23.
- Sipahi, Yıldırım, "İslam Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili", Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017.
- Stewart, Devin, "Muhammad b. Daud al-Zahiri's Manual of Jurisprudence, al-Wusul ila Ma'rifat al-Usul", *The Formation of Islamic Law*, ed. Wael Hallaq, pp. 277-315.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman (v. 849), *Hüsni'l-Muhâdara fî Târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fâdil İbrahim, y.y. m. 1967. I-II.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman (v. 849), *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 339.
- Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris (v. 204), *er-Risâle*, Matbaatü'l-İlmiyye, Kâhire 1312.
- Şafîî, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Şâşî, Ebû Ali Nizameddin Ahmed b. Muhammed (v. 344), *Usûli's-Şâşî*, thk. Muhammed Ekrem Nedvî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2000.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlu'l-Ahkâm: Arz ve Tahlîlu't-Tarîkati't-Ta'lîl ve Tatavvurâtihâ fî Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût t.y.
- Şerîf, Sa'd Beşîr Esad, el-İmâm Ebû Cafer et-Tahâvî ve Menhecuhu fî'l-Fıkhî'l-İslâmî, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye Külliyyetu'd-Dirâsati'l-Ulyâ, Amman 1997.



- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed el-Havlânî (v. 1250), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, t.y.
- Şeybânî, Ebî Abdullah Muhammed b. Hasen (v. 189), *el-Câmiu's-Sağîr mea Şerhihi en-Nâfi'l-Kebîr*, Âlemü'l-Kutub, Beyrût 1986.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen (v. 189), *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Hasan el-Kilânî, Âlemü'l-Kutub, Beyrût 1971.
- Şeybânî, *el-Asl (el-Ma'ruf bi'l-Mebsût)*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kutub, Beyrût 1990. I-V.
- Şeybânî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000.
- Şeybânî, *Muvatta'* (İmam Malik'in Muvatta adlı eserinin Şeybânî rivayeti) Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim (v. 476), *et-Tabsirâ fî Usûli'l-Fikh*, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1980.
- Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed (v. 977), *Muğnî'l-Muhtâc ila Marifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2006. I-IV.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed (v. 310), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1984, I-X, II/ 186.
- Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Sadettin Önal, Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, Ankara 1998. I-II.
- Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, trc. Mustafa Genç, Bekâ Yayıncılık, İstanbul t.y., I-III.
- Tahâvî, Ebî Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (v. 321), *Muhtasarü't-Tahâvî* (Muhakkikin önsözü), thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, y.y. 1986.
- Tahâvî, *Hadislerle İslam Fıkhı*, trc. Beşir Eryarsoy, Bekâ Yayıncılık, İstanbul 2007. I-VII.
- Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd el-Hakk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994. I-V.

- Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994. I-XVI.
- Tahâvî, *Şurût-ı Sağîr*, thk. Ruhi Özcan, y.y. t.y., I-II.
- Tahâvî, *Mukayeseli Hanefî Fıkhı Tahâvî Muhtasarı*, trc. Soner Duman, Bekâ Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Tan, Oğuzhan, “Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep “Dört Hak Mezheb”in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi”, *Journal of Islamic Research*, 2018; 29 (2): ss. 310-330.
- Taş, Aydın, *İmam Muhammed'in Usûl Anlayışı*, Nizamiye Akademi Yayınları, Ankara 2019.
- Taşköprîzâde, İsmâuddin Ahmed Efendi (v. 968), *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuati'l-Ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdulvehhâb Ebu'n-Nur, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, Kâhire 1968. I-II.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fî Ulûlu'l-Hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbaatu'l-İslâmiyye, Halep 1972.
- Temel, Ahmet, “Fıkıh Usûlünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicrî Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1) 2020.
- Temel, Ahmet, “The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usûl al-Fıqh between al-Shafi'i and al-Jassas during the 3rd/ 9th and Early 4th/ 10th Centuries” Dissertain in Religious Studies at University of California, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ (v. 279), *Sahîhu't-Tirmizî*, Matbaatu'l-Mısriyyeti'l-Ezher, Mısır 1931. I-XIII.
- Tok, Fatih, “Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 24, (2015/2), ss. 7-32.
- Tok, Fatih, “Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2015, sayı 24, ss. 7-32.

- Turhan, Halil İbrahim, “Hicrî İlk Beş Asırda Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi” , *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sayı 3 (2017), ss. 1825-1872.
- Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsiler*, MEB Basımevi, Ankara 1979.
- Ünal, İsmail Hakkı, Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.
- Yetkin, Hacer, *Debûsî'nin Usûl Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2001.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsiler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, c. I, ss. 49-56.
- Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli, Hazırlayanlar: Abdülkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tibyân Yayıncılık*, İzmir 2016.
- Zebidî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed (v. 1205), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994. I-XX.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah b. Muhammed b. Osman (v. 748), *Siyeru Â'lâmu'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, y.y., t.y., I-XXV.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah b. Muhammed b. Osman (v. 748), *Tezkiretü'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ Ma'lemî, Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, t.y y.y, I-IV, III/ 810.
- Zehebî, *Tarihü'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-Â'lâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, Beyrut 1990, I-LIII.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah (v. 794), *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992. I-VI.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yusuf (v. 762), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y. 1973. I-IV.

