

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**



**TAHÂVÎ VE BEYHAKÎ'DE HADİS
(ŞERHU MEÂNİ'L - ÂSÂR VE MA'RİFETU'S - SÜNEN
ÖRNEĞİ)**

TAHA ÇELİK

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. MAHMUT YEŞİL**

KONYA-2017



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	--

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Taha ÇELİK
	Numarası	118106033002
	Ana Bilim / Bilim	Temel İslam Bilimleri / Hadis
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut YEŞİL
	Tezin Adı	TAHÂVÎ VE BEYHAKÎ'DE HADİS (ŞERHU MEÂNİ'L - ÂSÂR VE MA'RİFETU'S - SÜNEN ÖRNEĞİ)

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan TAHÂVÎ VE BEYHAKÎ'DE HADİS (ŞERHU MEÂNİ'L - ÂSÂR VE MA'RİFETU'S - SÜNEN ÖRNEĞİ) başlıklı bu çalışma 16/06/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Mahmut YEŞİL	
2	Prof. Dr.	Bilal SAKLAN	
3	Prof. Dr.	Ahmet ÖNKAL	
4	Prof. Dr.	Zekeriya GÜLER	
5	Prof. Dr.	Talat SAKALLI	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Taha ÇELİK		
	Numarası	118106033002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / HADİS		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	TAHÂVÎ VE BEYHAKÎ'DE HADİS (ŞERHU MEÂNİ'L - ÂSÂR VE MA'RİFETU'S - SÜNEN ÖRNEĞİ)			

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


Taha ÇELİK



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Taha ÇELİK		
	Numarası	118106033002		
	Ana Bilim / Bilim	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / HADİS		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut YEŞİL		
Tezin Adı	TAHÂVÎ VE BEYHAKÎ'DE HADİS (ŞERHU MEÂNİ'L - ÂSÂR VE MA'RİFETU'S - SÜNEN ÖRNEĞİ)			

Bu çalışmada Tahâvî'nin Şerhu Meani'l-Asar'ı ile Beyhakî'nin Ma'rifetü's-Sünen isimli eseri mukayese edilmiştir. Şerhu Meâni'l-Âsâr Tahâvî'nin, hadisler arasında gerçekte ihtilaf olmadığını isbat etmeye çalıştığı bir eser olması yanında Hanefî mezhebinin fikhî görüşlerini hadislerle temellendirmeye çalıştığı önemli bir kaynaktır. Beyhakî, Şafî'nin görüş ve delillerini bir araya getirmek için Ma'rifetü's-Sünen'i telif etmiş, bu eserinde Tahâvî'ye birçok konuda itirazlarda bulunmuştur. Ma'rifetü's-Sünen bu yönüyle Şerhu Meâni'l-Âsâr'a bir reddiye niteliği taşımaktadır. Tahâvî ve Beyhakî'nin söz konusu eserlerini ele aldığımız bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın önemi, metodu ve kaynaklarından bahsedilmiş ardından kısaca Tahâvî ve Beyhakî'nin hayat ve eserlerine yer verilmiştir. Birinci bölümde tezin konusunu teşkil eden iki eser ele alınmıştır. Eserler, telif amacı, telif metodu ve kendisinden sonrakilere etkileri gibi konular açısından tahlil edilmiştir. İkinci bölümde, Beyhakî'nin eserinde Tahâvî'ye yöneltmiş olduğu tenkitler tasvirî bir anlatımla zikredilmiştir. Üçüncü bölümde ise söz konusu tenkid konularından altı tanesi, müelliflerden önce ve sonra yaşamış olan âlimlerin konuya ilişkin görüşleri de göz önünde bulundurulmak suretiyle mukayese edilmiş detaylı bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tahâvî, Beyhakî, Hanefi, Şafî, Mezhep, İhtilaf.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Taha ÇELİK		
	Student Number	118106033002		
	Department	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / HADİS		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Mahmut YEŞİL		
Title of the Thesis/Dissertation	HADİTH ACCORDİNG TO TAHAWİ AND BAYHAQİ (THE EXAMPLE OF SHARH MAÂNI AL-ÂSÂR AND MARİFA AL SUNAN)			

In this study, Tahawi's work *Sharh Maani al-Asar* and Bayhaqî's work *Ma'rifat al-Sunan* were compared. In *Sharh Maani al-Asar*, Tahâwî tried to prove that there is no actual conflict between hadiths. It is also an important resource that attempts to base Hanafi views on hadiths. Bayhaqî has authored *Ma'rifat al-Sunan* in order to bring together the views and arguments of the Shafiî school of law. In this work he has made many objections to Tahawi. *Ma'rifat al-Sunan* thus carries a rejection character to *Sharh Maani al-Asar*. This study that deals with the works of Tahawi and Beyhakî is composed of three parts. The introduction contains the importance, methods and sources of the study. Then the life and works of Tahawi and Bayhaqî are briefly mentioned. In the first part, the two works constituting the subject of the thesis are discussed. The works have been analyzed in terms of purpose, method and their effects on later scholarship. In the second part, the criticisms that Bayhaqî directed towards Tahawi are mentioned with a descriptive narrative. In the third chapter, six of the topics that are subject to dispute were analyzed in detail in comparison with the opinions of the scholars who lived before and after the authors.

Key words: Tahawi, Bayhaqî, Hanafi, Shafiî, School of law, Conflict.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	v
ÖNSÖZ	x
KISALTMALAR	xii

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI	4
2. ARAŞTIRMANIN METODU.....	6
3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	8
4. TAHÂVÎ ve BEYHAKÎ’NİN HAYATLARI ve ESERLERİ	11
4.1. TAHÂVÎ’NİN HAYATI ve ESERLERİ.....	11
4.2. BEYHAKÎ’NİN HAYATI ve ESERLERİ	15

BİRİNCİ BÖLÜM

TAHÂVÎ’NİN ŞERHU MEÂNİ’L-ÂSÂR’I İLE BEYHAKÎ’NİN MARİFETÜ’S- SÜNEN VE’L-ÂSÂR’ININ DEĞERLENDİRİLMESİ

1.1. TAHÂVÎ’NİN ŞERHU MEÂNİ’L-ÂSÂR’I.....	20
1.2. BEYHAKÎ’NİN MA’RİFETÜ’S-SÜNEN VE’L-ÂSÂR’I.....	24
1.2.1. Eserin Te’lif Amacı	25
1.2.2. Eserin Mukaddimesi	27
1.2.3. Eserin Te’lif Metodu.....	31
1.2.3.1. İmam Şâfiî’nin Görüşlerini Aktarma	31
1.2.3.2. İmam Şâfiî’nin Rivayetlerine Yer Verme.....	34
1.2.3.3. Hadislerin Tahrici	37
1.2.3.4. Hadislerin Mutabi ve Şahitlerini Zikretme	38
1.2.3.5. İsnad Tenkidi	40
1.2.3.6. Muhtevâ Tenkidi.....	44
1.2.3.7. Muhaliflerin Görüşlerini ve Delillerini Nakletme	45
1.2.3.8. Hadisler Hakkında Hüküm Verme	46
1.2.3.9. Garîbu’l-Hadisi Açıklama.....	47

1.2.4. Eserin Kaynakları	47
1.2.5. Eserin Kendinden Sonrakilere Etkisi	51

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSAR VE MARİFETÜ'S-SÜNEN VE'L-ÂSÂR ÇERÇEVESİNDE BEYHAKÎ'NİN TAHÂVÎ'YE İTİRAZ ETTİĞİ KONULAR

2.1. Kemik ve Tezekle Taharetlenme	54
2.2. Köpeğin Yaladığı Kabın Temizliği.....	56
2.3. Kedinin Artığı	60
2.4. Suların Temizliği	63
2.5. Durgun Suların Temizliği	65
2.6. İkinci Namazının Vakti	66
2.7. Besmeleyi açıktan okumak	69
2.8. Rukû'da Zikir.....	72
2.9. İlk ve Son Teşehhütte Oturmanın Keyfiyeti	74
2.10. Sabah Namazında Kunut	76
2.11. Namazı Evinde Kılıp Cemaate de Yetişen Kimse	78
2.12. Sehv Secdesi	80
2.13. Henüz Yeme Çağına Gelmemiş Çocuğun İdrarı	82
2.14. Namaz Kılmanın Nehyedildiği Vakitler	84
2.15. İkinci Namazından Sonra İki Rekât Nafile Namaz	87
2.16. Vitr Namazı	89
2.17. Vitr Namazının Binek Üzerinde Kılınması	93
2.18. Sabah Namazının Sünneti	95
2.19. Akşam Namazında Kıraat	97
2.20. Korku Namazı	100
2.21. Mescitte Cenaze Namazı Kılınması.....	103
2.22. Develerin Zekâtı	106
2.23. Fıtr Sadakasının Miktarı	110
2.24. Çocuklara Oruç Tutturulması	114
2.25. İhramlının Koku Sürünmesi.....	115
2.26. Rasulullah (s) Hangi Niyetle İhrama Girmişti?	118

2.27. Kâbe'yi Görünce Ellerin Kaldırılması	120
2.28. Akabe Cemresine Taş Atma Vakti	122
2.29. Kadının Mahremsiz Yolculuktan Menedilmesi	125
2.30. Alışveriş Yapanların Muhayyerliği	127
2.31. Meyvelerin Olgunlaşmadan Satılması	131
2.32. Musarrâtın Satılması	134
2.33. Rehin Bırakılan Malın Tazmini	136
2.34. İflas Edenin Malının Durumu	139
2.35. Şuf'a	142
2.36. Hibeden Vazgeçme	144
2.37. Mürtedin Mirası	146
2.38. Savaşta Öldürülen Kimsenin Selebi	148
2.39. Ganimetin Dağıtılması	151
2.40. Güçlü ve Sağlıklı Kimselere Zekât	155
2.41. Müşrik İken Nikâhlandıktan Sonra İslam'a Giren ve Nikâhı Altında Dörtten Fazla Hanımı Bulunan Erkeğin Durumu	157
2.42. Daru'l-harpte Müslüman Olup Daru'l-İslam'a Gelen ve Ardından Müslüman Olarak Kocasını Çıkagelen Kadının Nikâhı	160
2.43. Bir Topluluğun Üzerine Saçılanın Kapışılması/Yağmalanması	164
2.44. Erkeğin, Hamileliğin Kendisinden Olmadığı İddiasıyla Karısıyla Lanetleşmesi	166
2.45. Kasâmenin Yapılışı	168
2.46. Bir Kâfiri Öldüren Müslümana Kısas Uygulanır mı?	171
2.47. Kılıçtan başka bir şeyle kısas	173
2.48. Zina Eden Bekârın Sürgün Edilmesi	175
2.49. Mahremi İle Nikâhlanan Kimse	179
2.50. El Kesmeyi Gerektiren Hırsızlık	181
2.51. Esirlerin Fidyeye Olarak Verilmesi	186
2.52. Mekke'nin Fethi	188
2.53. Fethedilen Toprakların Paylaştırılması	193
2.54. Hayvanda Kurban Edilmeye Mani Olan Kusurlar	195
2.55. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm	197

2.56. Çocuğun Kendisinden Olduğu İddiası ve Kâif'in Tesbitine İtibar	199
DEĞERLENDİRME	202

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BEYHAKÎ'NİN TAHAVÎ'YE İTİRAZ ETTİĞİ BAZI KONULAR ÇERÇEVESİNDE ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR İLE MARİFETÜ'S-SÜNEN VE'L-ÂSÂR MUKAYESESİ

3.1. "MESSÜ'Z-ZEKER..." / CİNSEL UZVA DOKUNMAKTAN DOLAYI ABDEST	206
3.1.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları	206
3.1.1.1. Cinsel Uzva Dokunmak Abdesti Bozar	206
3.1.1.2. Cinsel Uzva Dokunmak Abdesti Bozmaz	227
3.1.2. Değerlendirme	232
3.2. SABAH NAMAZININ EN FAZİLETLİ VAKTİ	236
3.2.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları	236
3.2.1.1. Sabah Namazının Efdal Vakti Karanlık/Vaktin İlk Girdiği Andır	236
3.2.1.2. Sabah Namazının Efdal Vakti Aydınlık/Güneşin Doğuşuna Yakın Zaman Dilimidir	245
3.2.2. Değerlendirme	265
3.3. NAMAZDA ELLERİN KALDIRILMASI	271
3.3.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları	274
3.3.1.1. Namazda Rukûya Giderken ve Rukûdan Doğrulurken Eller Kaldırılır	275
3.3.1.2. Namazda İftitah Tekbiri Haricinde Eller Kaldırılmaz	285
3.3.2. Değerlendirme:	292
3.4. VELİSİZ NİKÂH	297
3.4.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları	299
3.4.1.1. Velisiz Kıyılan Nikâh Batıldır	299
3.4.1.2. Velisiz Nikâh Caizdir	317
3.4.2. Değerlendirme	322
3.5. MEDİNE'NİN HAREM OLMASI	325
3.5.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları:	325
3.5.1.1. Medine Haremdir	326
3.5.1.2. Medine Harem Değildir:	332

3.5.2. Değerlendirme	337
3.6. VAKIFLAR	342
3.6.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları:	342
3.6.1.1. Vakıf Mülkiyetten Çıkar	343
3.6.1.2. Vakıf Mülkiyetten Çıkmaz	345
3.6.2. Değerlendirme	353
SONUÇ	357
BİBLİYOGRAFYA	361

ÖNSÖZ

İslam tarihinde hadisler etrafında cereyan eden tartışmalar, ehl-i hadis ve ehl-i rey isimleri ile anılan bir gruplaşma ve iki farklı hadis yaklaşımının ortaya çıkması ile neticelenmiştir. Temelde sahabe ihtilafına dayanan söz konusu tartışmalar, esasında mezheplerin doğuşuna etki eden en önemli amillerdendir. Mezheplerin teşekkülünden sonra daha çok Hanefî ve Şafîî ihtilafı gibi algılanmaya başlanan ehl-i hadis ve ehl-i re'y farklılaşması zaman zaman farklı bir yaklaşımı ifade etmekten ziyade “hadis ve re'yden birini diğerine tercih eden” şeklinde bir yargıya dönüşebilmiştir. Özellikle re'y ehlinin önemli temsilcileri olarak görülen Hanefî âlimler, re'y ve kıyası hadislere tercih etmek ve hadisleri kendi re'yeri çerçevesinde tevil etmekle itham edilmişlerdir. Kur'an ve Sünnet kaynaklı olmayan bilginin muteber kabul edilmediği bir ortamda özellikle hadislerden istifade konusunda bir zaafî akla getiren bu ithama karşı bir savunma mekanizması oluşmuş, mezhebin fikhî görüşlerinde hadislere dayandığını isbat etmek zorunlu hale gelmiştir. Hanefî âlimlerin hadis eserleri bu açıdan ziyadesiyle önem kazanmıştır.

Şerhu Meâni'l-Âsâr Tahâvî'nin, Hanefî mezhebinin fikhî görüşlerini hadislerle temellendirmeye çalıştığı bir eser olması ve mezhebin kurucu imamlarının görüş ve delilleri ile kendisinden önceki müktesebâtı ihtiva etmesi sebebiyle “hadise gereken değeri vermemekle” itham edilen bir mezhep için büyük önem taşıyan bir kaynak olmuştur. Hanefî âlimlere birçok konuda muhalefet eden Şafîîlerin de ilgi odağı haline gelen esere cevap vermek, delillerinin sıhhati ve istinbatlarının doğruluğunu isbat için bir gereklilik olmuş ve bu görevi Şafîî muhaddis Beyhakî üstlenmiştir. Bu maksatla, Tahâvî'ye cevap niteliğinde telif ettiği eseri *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* önemli Şafîî kaynaklar arasında yerini almıştır.

Tahâvî ve Beyhakî'nin bahsi geçen eserlerini konu edindiğimiz tezimiz giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın önemi, metodu ve kaynaklarından bahsedilmiş, ardından kısaca Tahâvî ve Beyhakî'nin hayatları ve eserlerine yer verilmiştir. Birinci bölümde tezin konusunu teşkil eden iki eser ele alınmıştır. İkinci bölümde, Beyhakî'nin eserinde Tahâvî'ye yöneltmiş olduğu tenkitler tasvirî bir anlatımla serdedilmiştir. Üçüncü bölümde ise söz konusu tenkid konularından birkaçı,

müelliflerden önce ve sonra yaşamış olan âlimlerin konuya ilişkin görüşleri de göz önünde bulundurulmak suretiyle detaylı bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Tez hazırlanırken her aşamada görüş, tenkit ve katkılarını esirgemeyen ve kelime kelime okuma zahmetine katlanan danışman hocam Prof. Dr. Mahmut Yeşil'e şükranlarımı arz ederim. Ayrıca altı ayda bir toplanma vaktini beklemeden neredeyse her on beş günde bir danışmanımla yapmış olduğumuz değerlendirme toplantılarına katılmak suretiyle tezin o zamana kadar hazırlamış olduğum kısmını okuyarak yönlendirici ve yapıcı tenkitlerini esirgemeyen Prof. Dr. Bilal Saklan ve Prof. Dr. Ahmet Önkal hocalarıma, savunmamız esnasında değerli görüşleriyle tezimize önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. Zekeriya Güler ve Prof. Dr. Talat Sakallı hocalarıma, tezin son okumasındaki yardımlarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Ali Çoban ve Yrd. Doç. Dr. Murat Ak'a, sadece bir maille, talep ettiğimiz onlarca eserin fotokopilerini gönderme zahmetinde bulunan İSAM kütüphanesi yönetici ve çalışanlarına müteşekkirdiğimi ifade etmek isterim.

Çalışmam esnasında gösterdiği engin sabır, hoşgörü ve desteğinden dolayı eşime, tez süresince kendilerinden mahrum bıraktığım vakte rağmen küçük yürekleriyle büyük olgunluk gösteren çocuklarıma, yoğun çalışma temposunda madden ve manen her daim yanımda hissettiğim annem ve babama teşekkürü borç bilirim.

Gayret bizden, muvaffakiyet sadece Allah'tandır.

Taha ÇELİK

Meram 2017

KISALTMALAR

b.	: ibn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
(c.c)	: Celle Celâluhû
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphanesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
s.	: Sayfa
(s)	: Sallallâhu aleyhi ve Sellem
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: Sayı
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ty.	: Basım Tarihi Yok
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Üni.	: Üniversitesi
Yay.	: Yayınları/Yayıncılık
yy.	: Basım Yeri Yok

GİRİŞ

İslam tarihinde Rasulullah'ın (s) vefatından sonra fikrî ihtilaflar baş göstermiş; siyâsî, itikâdî ve fikhî gruplaşmalar başlamıştır. Sahabe ve tabiûn dönemlerinden sonra daha da artan bu ihtilaflar genellikle Kur'an'ı Kerim, hadisler, sahabe ve tabiûn sözleri, re'ÿ ve icma üzerine olmuştur.¹ Dinin ana ilkelerinden ziyade fer'î konuları etrafında cereyan eden bu görüş ayrılıkları zamanla belirginleşerek mezhepleri meydana getirmiştir. Kur'an ve Sünnet'te dinin temel prensipleri ana hatlarıyla bulunurken bunların ayrıntıları ile ilgili hususların açık bir şekilde yer almaması, Sahabe döneminden itibaren gündemden düşmeyen kader meselesi, kabile asabiyeti ile siyâsî ve sosyokültürel sebepler mezheplerin doğuşuna zemin hazırlamış olan faktörlerdir.²

Siyâsî, fikhî ve itikâdî olmak üzere üç kategoride incelenen mezheplerin teşekkülünde hadislerin önemli bir yeri vardır. Özellikle fikhî mezheplerin öncüleri görüşlerini genelde Kur'an ve hadislere dayandırmışlardır. Kur'an ayetlerinde anlatım tafsîlî olmaktan ziyade icmâlî bir üslup üzerine bina edildiği için âlimler, genişleyen İslam topraklarında karşılaşılan çok çeşitli ve yeni problemlerin çözümlerini Sünnet'te aramışlardır. Bu arayışlar esnasında müctehidler arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Müctehid imamlar arasında görülen bu hadis kaynaklı ihtilâfların temelinde hadisin müctehide ulaşmamış olması, ulaşmış olmasına rağmen müctehidin hadisi zayıf kabul etmesi, hadisin kabulü hususunda bazı ictihâdî özel şartlar ileri sürmesi, rivayeti unutmuş olması, rivayetin delâleti konusunda farklı düşünceye sahip olması yahut öne sürülen delâleti huccet olarak kabul etmemesi ve rivayetin zayıf, mensuh ya da te'vîle açık olduğuna delâlet eden başka deliller bulunması gibi sebepler yatmaktadır.³

Hadis merkezli ihtilaflar mezheplerin teşekkülüne etki ettiği gibi mezhepler de hadisler etrafında cereyan eden ihtilaflarda belirleyici olmuşlardır. Fikhî meselelerde

¹ Ebû Zehre, *İslam'da Siyâsî İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 62-80.

² Üzüm, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 532.

³ İbn Teymiye, *Raf'u'l-Melâm*, s. 9-35. Ayrıca bkz. Şimşek, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi", s. 127.

bir mezhep müctehidinin usulünü benimseyen âlim, ekseriyetle onun hadisteki usulüne de tabi olmuştur. Hatta mezhep mensubiyeti öyle noktaya ulaşmıştır ki *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hiç birinden herhangi bir mezhebe intisab ettiğine dair bir bilgi menkul olmamasına rağmen -farklı kanaatler belirtilmiş olmakla birlikte- hepsi bir mezhebe nisbet edilmiştir.⁴ Bu çaba temelde ehl-i hadis-ehl-i rey ihtilafının bir neticesi olarak da değerlendirilebilir. Literatürün en muteber hadis kaynaklarını telif eden müelliflerin kendi mezhebine mensup olması hadisleri görüşlerine mesned alma noktasında en müstakim olma iddiasını da destekleyen bir unsur olarak kullanılabilmektedir. Ehl-i hadis-ehl-i rey tartışmalarının hadisi kaynak olarak önceleyen yahut kendi reyini esas alan tartışmasına indirgenmesi, hadisleri referans alma işine farklı bir boyut kazandırmıştır. Zira ilk dönemlerde Kur'an ve Sünnet'in hüküm belirtmediği alanlarda re'ye müracaat edenler kastedilerek kullanılan ehl-i rey kavramı naslara yaklaşım tarzındaki benzerlikten dolayı zamanla Hanefî mezhebine yakıştırılan ve “birçok konuda hadisleri terk edip re'ye tabi olan grup” manasında kullanılan bir terim olmuştur. Bu manada kullanılışı ile tahkir amacı da hissettiren bu isimlendirmeye bizzat bazı Hanefî âlimler itiraz etmiş ve kendilerinden “ashab-ı rey” olarak değil “ashabu'l-hadis ve'l-meâni” olarak bahsetmişlerdir.⁵

Genelde daha geniş bir kesime şamil olmakla birlikte özelde Hanefî ve Şafîî âlimlerin birbirlerine muhalefeti için kullanılmaya başlayan “ehl-i re'y-ehl-i hadis ihtilâfi”, hadisleri delil olarak kullanma ve hadisleri anlamlandırma noktasındaki metodolojik farklılığı ifade etmektedir. Yoksa, “Şafîî âlimlerin hadisleri mesned olarak kullandıkları, Hanefîlerin ise daha ziyade re'ye önem verdikleri” şeklindeki bir yargı gerçeği yansıtmamaktadır. Âlimler benimsedikleri usul gereği hadislerden hüküm çıkarma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hadisler için öne sürmüş oldukları sıhhat kriterlerinden dolayı da aynı konudaki muhtelif hadisleri esas almışlar ve farklı neticelere ulaşmışlardır. Hanefî ve Şafîî kanaatin farklılaşmasındaki önemli

⁴ *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin mezhepleri ile ilgili muhtelif tesbitler yapılmıştır. Özellikle tabakât müelliflerinin onları kendi mezheplerine nisbet etmeye çalıştıkları görülmektedir. Söz konusu tesbitlerin sıhhati hususunda net bir sonuca varmak mümkün değildir. Çünkü alimlerin ortak görüşü müelliflerin hiç birinden herhangi bir mezhebi benimsediğine dair bir bilgi nakledilmediği şeklindedir. Bununla birlikte özellikle Buhârî Şafîî olmasa da birçok Şafîî âlimin onu Şafîî kabul ettiği bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Nu'mânî, *el-Îmâm İbn Mâce*, s. 122-127. Buhârî'nin fikhî mezhebine dair Aynî'nin değerlendirmeleri için bkz. Sakallı, *Aynî ve Hadis*, s. 236-237.

⁵ Pezdevi, *Kenzü'l-Vusûl*, I, 16. (Erdem, Mehmet, “Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”, s. 95.)

etkenlerden biri budur. Lakin bu farklılaşmanın etkisiyle, taraflar haklılıklarını isbat sadedinde bazen ihtilafın boyutlarını farklı noktalara taşımışlar ve ehl-i re'y dedikleri grubun yani Hanefîlerin hadis bilmediklerini söylemişlerdir. Yahut da onları hadis rivayetinde itimat edilemeyecek raviler olmakla itham etmişlerdir. Ehl-i re'yin temsilcisi olarak görülmeye başlayan Ebu Hanife (150/767) hadisler konusunda en çok eleştirilen âlimlerdendir. Hakkında sıklıkla, çok az hadis bildiği, zayıf bir ravi olduğu, hadisleri reyîyle terk ettiği gibi tenkitler dile getirilmiştir. Bu ithamların hepsi âlimler tarafından cevaplandırılmış sadece Hanefîye değil diğer mezheplere mensup birçok ulemâ tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. Nitekim Ebu Hanife'ye nispet edilen bir *Müsned* mevcuttur -eserin aidiyeti tartışılabilir- bu onun çok sayıda hadis rivayet ettiği gerçeğini değiştirmemektedir. Ayrıca Ebu Hanife'nin talebeleri ve mezhebin diğer kurucu imamları Ebu Yusuf (182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (189/805) günümüze ulaşan hadis eserleri mevcuttur. Bununla birlikte Hanefî mezhebi her dönemde hadisler konusunda tenkit edilegelmiştir. Mezhebe karşı sergilenen bu tavır hadisler yönünden bir müdafaayı gerekli kılmış özellikle mezhebin görüşlerine mesned teşkil eden rivayetlerin derlenmesi önem kazanmıştır.

Şerhu Meâni'l-Âsâr, Hanefî mezhebinin merfû mevkûf ve maktû rivayetlerden delillerinin bir araya getirildiği önemli bir kaynaktır. Tahâvî (321/933) eserde muhaliflerin delillerine de yer vermiş, rivayetleri mukayese ederek kendi görüşlerinin doğruluğunu ve hadislere dayandığını ispat etmeye gayret etmiştir. İsmi zikredilmeyen muhalif grubu ekseriyetle Şafiiler oluşturmaktadır. Ehl-i rey olmakla itham ettikleri Hanefî mezhebinin hadislerle irtibatını geniş bir şekilde işleyen ilk eser olması ve özellikle Şafiî'ye tenkitler ihtiva etmesi *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı Şafiî âlimlerin gündemine taşımıştır. Şafiî mezhebine olan sıkı tabiiyetiyle meşhur olan beşinci asır muhaddisi Beyhakî (458/1066) Tahâvî'nin delillerinin zayıf, fikhî istinbatlarının asılsız ve tenkitlerinin de mesnetsiz olduğunu ortaya koyabilmek maksadıyla *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ı telif etmiştir. Söz konusu iki kaynağı hicrî ilk iki asırda âlimlerin gündeminde geniş yer tutan ehl-i hadis ehl-i re'y ihtilafının bir hasılası olarak değerlendirmek mümkündür.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

Çalışmamızın konusunu, hicrî III ve IV. asrın önemli Hanefî âlimlerinden Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli eseri ile hicrî V. asrın önde gelen Şafîî muhaddislerinden Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* isimli eserinin mukayese edilmesi oluşturmaktadır. Beyhakî'nin Tahâvî'ye itirazda bulunduğu noktalar tesbit edilecek ve seçilen örnek konular çerçevesinde mukayese yapılacaktır.

Tahâvî (321/933) ve Beyhakî (458/1066) müntesibi oldukları mezhepler açısından ziyadesiyle önem taşıyan iki âlimdir. Tahâvî, hadislerin tasnif döneminin son çeyreğinde yaşamış, yirmi yaşlarına kadar Şafîî, sonrasında Hanefî mezhebini benimsemiş, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin talebelerinin tedrisinden geçerek fıkıh ilmini; İmam Nesaî (303/915) ve Müzenî (264/878) gibi büyük âlimlerden de hadis ilmini öğrenmiştir. Hanefî mezhebinin teşekkülü ve yayılmasında büyük rol oynayan Tahavî'nin hadis ve fıkıh ilimlerine dair çok kıymetli eserleri vardır. Eserlerinde Hanefî fikhını hadislerle temellendirmeye çalışmış olması hasebiyle mezhebin tarihî gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Ayrıca o, Hanefî mezhebinin büyük imamlarından herhangi bir rivayet nakledilmeyen konulara dair hadisler zikretmiş olmasıyla da dikkat çeken bir âlimdir.⁶

Beyhakî de yaşadığı dönemin büyük âlimlerinin rahle-i tedrisinden geçmiş, Şafîî fakihî ve muhaddis bir âlimdir. Hâkim en-Nîsabûrî (405/1014), İbn Fûrek (406/1015), Cüveynî (478/1085) gibi önemli âlimlerden ilim öğrenmiştir. Mensubu olduğu Şafîî fikhının üstünlüğünü savunmuş ve bu alanda çok kıymetli eserler vermiştir. Eserleri sayesinde Şafîî fikhı daha geniş bölgelere yayılmış ve buralarda yer edinmiştir.⁷

Tezde, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Asâr*'ı ve *Beyhakî'nin Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* isimli eserleri ele alınacaktır. Hanefî mezhebinin sistemleştiği dönemde kaleme alınmış olan *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Hanefî literatüründe önemli bir yere sahiptir. *Ma'rifetü's-Sünen* de Beyhakî'nin Şafîî fikhının temelini oluşturan hadisler, sahabe kavilleri ile tabiûn sözlerini topladığı ve bunların sağlamlıklarını ispat etmeye çalıştığı, Şafîî fikhı açısından büyük önem arz eden bir eserdir.

⁶ İltaş, "Tahâvî", *DİA*, XXIX, 385-388.

⁷ Kandemir, "Beyhakî", *DİA*, VI, 58-61.

Tahâvî ve Beyhakî'nin eserlerinde yer verdikleri rivayetler İslam dünyasında en fazla kabul görmüş iki mezhebin fikhî görüşlerine mesned teşkil eden hadisler ve sahabe ve tâbûn kavilleri olduğu için haddi zatında yapacağımız iş belli konular çerçevesinde iki büyük mezhebin mukayesesi olacaktır. Mukayese yapılırken bir fikhî ya da usûlcü değil de bir hadisçi gözüyle konular ele alınacağı için hadis ilmine ilişkin teknik detaylara olabildiğince değinilecek ve mezhebin teşekkülünün temelinde yatan dinamikler de tesbit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamızın amacı, Hanefî fikhının dayandığı delilleri ihtiva eden ve mezhep açısından da büyük önemi haiz Tahâvî'nin *Şerh-u Meâni'l-Âsâr*'ını, Şafîî fikhına mesnet teşkil eden rivayetleri toplayarak mezhebin savunuculuğunu yapmaya ve üstünlüğünü ispatlamaya çalışan Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* isimli eseri ile karşılaştırmak suretiyle araştırmacılara, sistemleşme ve yayılma dönemindeki iki büyük mezhebe dair mukâyeseli bir çerçeve arz edebilmektir.

Çalışmada şu sorulara cevap aranacaktır:

1. Hanefî âlimlerce büyük önem atfedilen *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ın mezhebe kaynaklık değeri nedir ve mezhebin delillerini aktarma ve savunmada ne derece başarılıdır?
2. Beyhakî'nin itirazda bulunduğu noktalar nelerdir? Bu itirazlarının sebepleri nedir ve tenkitlerinde ne derece isabetlidir?
3. Tahâvî ve Beyhakî öncesi ve sonrası âlimlerin söz konusu ihtilaf konularına yaklaşımı nasıl olmuştur?
4. Tahâvî ve Beyhakî'nin değerlendirmeleri kendilerinden sonra gelen âlimleri etkilemiş midir?
5. Tahâvî ve Beyhakî'nin hadislerle ilgili yapmış oldukları değerlendirmelerde mezhep mensubiyeti nasıl bir rol oynamıştır?
6. Ehl-i hadis-ehl-i rey tartışmaları göz önüne alındığında, müelliflerimizin mezhep delillerini ihtiva eden eserleri incelendikten sonra söz konusu ihtilaf nasıl değerlendirilebilir?

Çalışmamızın amacı zikredilen sorulara cevap arayarak, Hanefî ve Şafîî mezhepleri arasındaki hadis merkezli ihtilafları anlamlandırma çabalarına küçük de olsa bir katkı sağlayabilmektir.

2. ARAŞTIRMANIN METODU

İncelediğimiz eserler oldukça hacimli olduğu için tekrar tekrar okuma imkânı bulunamayacağı hususu evvel emirde dikkate alınmış ve ona göre bir okuma planı yapılmıştır. Zira okumaya geçmeden önce konuya dair eksiklerin tamamlanması ve dilimizde ve diğer dillerde yapılmış olan klasik yahut modern literatürün gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Hanefî ve Şafîî mezhebi klasiklerinden özellikle Tahâvî'den önce telif edilmiş olanlar tetkik edildi. Ayrıca Hanefî, Şafîî, Tahâvî, Beyhakî, mezhep, ihtilaf gibi kavramları konu edinen kitap, makale ve akademik tez türünden çalışmalar okundu. *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Ma'rifetü's-Sünen* okunurken aranması gereken ipuçları ve kriterler tesbit edildi. Zihinde belli bir altyapı oluştuğuna kanaat getirildikten sonra eserlerin okunmasına geçildi. Konuya esas olan Beyhakî'nin itirazları olduğu için okuma *Ma'rifetü's-Sünen* eksenli devam etti. *Ma'rifetü's-Sünen*'den Beyhakî'nin itiraz noktaları tesbit edildikçe *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'a müracaat edilerek gerekli notlar alındı ve fişler tutuldu. Eserler çok ciltli olduğu için tamamlanması uzun zaman aldı. Sonrasında ise yazım aşamasına geçildi.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden eserleri iyi anlayabilmek için öncelikle müelliflerine dair okuyucunun zihninde bir birikim oluşması gerekmektedir. Bu sebeple çalışmamızda ilk olarak müelliflerimizin hayatları, ilmî serüvenleri ve eserlerine dair muhtasar bilgi verildi. Burada hem Tahâvî'nin hem Beyhakî'nin hayat ve eserlerine dair dilimizde ve diğer dillerde çok sayıda çalışma bulunduğu ve yine doğrudan müelliflerimize dair olmasa da onlarla alakalı birçok akademik eserde uzun uzadıya defalarca anlatıldığı için geniş malumat verilmedi. Tarih kitapları, rical eserleri ve bizzat müelliflere dair yazılmış olan eserler taranarak daha önce tezlerde işlenmiş olduğu için çok uzun olmamak kaydıyla müelliflerimizin ilim ve düşünce dünyasını anlamak için bir altyapı oluşturmaya yönelik bir anlatımda bulunuldu.

Tezin birinci bölümünde konuya esas olan eserler *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Ma'rifetü's-Sünen*'e dair bilgilendirmede bulunuldu. Görüntü olarak da dikkat çektiği şekliyle *Şerhu Meâni'l-Âsâr* çok muhtasar anlatılırken *Ma'rifetü's-Sünen*'e dair oldukça tafsilatlı malumat verildi. *Şerhu Meâni'l-Âsâr* üzerine Türkçe ve Arapça çok sayıda çalışma bulunduğu için malumun ilamı yapılmaması adına böyle bir yol tercih edildi. *Ma'rifetü's-Sünen* ise önemi her dönem ifade edilmiş ve âlimlerin başucu

kitapları arasında yer almışsa da tesbit edilebildiği kadarıyla üzerine müstakil çalışma yapılmamış bir eserdir. Özellikle dilimizde, bazı akademik çalışmalarda eserin isminden ve Tahâvî'ye itiraz sadedinde telif edildiğinden bahs edilmesi haricinde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple *Ma'rifetü's-Sünen* hakkında detaylı bir sunumun faydalı olacağını düşündük. Bu bölümde Tabakat ve rical türü eserler ile Hanefî ve Şafîî literatürü taramak suretiyle *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Ma'rifetü's-Sünen*'e dair izler aradık.

İkinci bölümü Beyhakî'nin Tahâvî'ye itirazda bulunduğu konulara hasrettik. Bu bölümde okumalarımız esnasında tesbit etmiş olduğumuz konuları aktardık, kısa tesbit ve değerlendirmelerde bulduk. Beyhakî birkaç konu dışında Tahâvî'nin ismini doğrudan zikretmeden tenkitlerine yer verdiği için bu tesbitler esnasında çok titiz davranmamız icap etti. Bu sebeple bazı konular defaatle okundu. Beyhakî'nin üslubuna dair yapmış olduğumuz tesbitlerden hareketle Tahâvî'yi hedef aldığını gördük ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'dan cümle cümle tevsik ederek tenkitlerin Tahâvî'ye yapıldığından emin olduk. İlgili bölümde bu konuya ilişkin detaylı bilgi yer almaktadır.

Üçüncü bölüm birinci ve ikinci bölümlerde hazırlanan zemin üzerine bina edildi. Önceki bölümde tesbit edilmiş olan konulardan bir kısmı bu bölümde tahlil edildi. Bu konular seçilirken temsil gücünün yüksek ve diğer konuları ele almaktan müstağni kılacak vasıfta olmalarına azami ölçüde dikkat edildi. Belli kriterler dahilinde incelemeye alınan konularda Tahâvî ve Beyhakî'nin tahlilleri ile yetinilmeyip mezheplerin doğuşundan geç dönemlere kadar telif edilmiş eserler taranarak konuya ve özellikle de Tahâvî Beyhakî ihtilafına temas edilen malumat arandı. Bu bölümde çerçeve oldukça geniş tutuldu fakat okunan her eserden ziyade meseleye herhangi bir farklılık getiren âlimin telifine atıfta bulunuldu ve görüşü aktarıldı. Müelliflerimiz ve söz konusu âlimlerin görüşleri çerçevesinde değerlendirmelerde bulunuldu.

Ayrıca tezin tamamında;

- Zikredilen ayetlerin mealleri için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı meal ile Hasan Basri Çantay mealinden istifade edilmiştir. Ayetlere dipnotta, sûre ismi, sûre numarası ve ayet numarası ile atıfta bulunulmuştur.

- Hadisler dipnotta gösterilirken, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*'nin (Concordance) telifinde benimsenmiş olan atıf sistemi esas alınmıştır.
- Metnin dipnotlarında istifade edilen eserler tam künye ile verilmemiş, tam künye ve müelliflerin tam isimleri sadece bibliyografyada zikredilmiştir.
- Dipnotlarda okuyucuya fayda sağlamadığı ve karışıklıklara sebep olduğu düşüncesiyle a.e. (aynı eser) ve a.g.e. (adı geçen eser) şeklinde kısaltmalar kullanılmamıştır.
- Eserler dipnotlarda zikredilirken -müellifin diğer eserleriyle karışma ihtimali yoksa- mümkün olduğunca ihtisar edilmiştir. Kısaltma yapılırken hangi eserinin kullanıldığı okuyucu tarafından anlaşılabilir tasarruflarda bulunulmuş, karışma olmaması için özen gösterilmiştir.
- Bir klasik kaynağa, başka bir çalışma vasıtasıyla ulaşılmışsa dipnotta her ikisi de zikredilmiştir.
- Tezde zikredilen âlimlerin isimleri, ilk geçtiği yerde vefat tarihiyle birlikte verilmiştir. Alimlerin vefat tarihleri, tam isimleri ve atıfta bulunulacak eserlerin tam künyeleri konusunda İSAM kütüphanesi web sayfası, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* ve “Şamile” programından istifade edilmiştir.

3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın giriş bölümünde Tahâvî ve Beyhakî'ye dair genel bir çerçeve arz etmesi açısından hayatlarıyla ilgili malumat verildiği için ilk müracaat edilen kaynaklar ricâl, tabakât ve tarih eserleri olmuştur. Bu bağlamda Hatîb el-Bağdadî'nin (463/1071) *Târîhu Bağdad'*, İbnü'n-Nedîm'in (385/995) *el-Fihrist*'i, Sem'ânî'nin (562/1167) *el-Ensâb*'ı, Sübkî'nin (771/1370) *Tabakâtü's-Şâfiyeti'l-Kübrâ*'sı, İbn Hallikan'ın (681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân*'ı, Kuraşî'nin (775/1373) *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*'si, Zehebî'nin (748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sı, Safedî'nin (764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ı, İbn Hacer'in (852/1449) *Lisânü'l-Mîzan*'ı gibi eserler sık kullandığımız kaynaklar arasındadır.

Çalışmamızın birinci bölümünü Tahâvî ve Beyhakî'nin eserlerini incelemeye ayırdığımız için bu bölümü oluştururken yoğunlaştığımız iki eser *Şerhu Meâni'l-Âsâr ile Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* olmuştur. Bunların yanı sıra iç bütünlük arz etmesi

açısından müelliflerin bizzat kendilerine ait olan ve konumuzu ilgilendiren eserleri de sıklıkla kullandığımız kaynaklardır. Tahâvî'nin hadisler arasındaki ihtilafların giderilmesine dair telif ettiği *Müşkilü'l-Âsâr*'ı, Hanefî mezhebinin temel görüşlerini aktardığı *el-Muhtasar*'ı ile Beyhakî'nin, fıkıh bablarına göre tertib ettiği ve pek çok hadis, sahabe ve tâbiûn kavli ihtiva eden hadis eseri *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı elimizden düşmeyen kaynaklardır. Bu bölümde yine Kuraşî'nin *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*'si, Zahid el-Kevserî'nin (1371/1952), Tahâvî'nin siretini ele aldığı eseri *el-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî'den* istifade ettik. Yukarıda zikri geçen tabakat ve tarih eserleri de bu bölümün kaynaklarındandır.

Araştırmada, Beyhakî'nin Tahâvî'ye itirazlarının tesbit edildiği ikinci bölüm ve bunlardan bir kısmının tahlil edildiği üçüncü bölüm en fazla kaynak kullandığımız bölümlerdir. Tahâvî ve Beyhakî'nin görüşleri arasında mukayesede bulunurken usulümüz gereği mezheplerin, müellifler öncesi ve sonrası kanaatlerini de göz önünde bulundurmaya çalıştığımız için mütekaddim ve müteahhir eserlere müracaat edilmiştir. Tahâvî'nin görüşlerine zemin teşkil eden mezhep kanaati için özellikle Muhammed eş-Şeybânî'nin, “üç yıllık Medine tecrübesi ardından Ebu Hanife ve Medine âlimleri arasındaki ihtilaflı delilleriyle birlikte aktardığı eseri” *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne alâ Ehli'l-Medîne*, Hanefî mezhebinin kurucu neslinin görüşleri için önemli kaynağımız olmuştur. Mukayeseli fıkıh literatürünün ilk örneklerinden kabul edilebilecek eser⁸ Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da hadisleri anlama ve hadisler arasındaki ihtilafları giderme hususunda benimsemiş olduğu metodolojinin fikrî altyapısını görmemizi sağlamıştır. Tahâvî'nin konuları işlerken zikretmiş olduğu delilleri tevsik ederken de Ebu Yusuf'un, Hanefî mezhebinin ilk hadis kaynakları arasında yer alan ve “çoğunlukla hocası Ebu Hanife'den yaptığı rivayetlerden oluşan, içerdiği binden fazla merfû, mevkûf ve maktû' rivayetle ahkâm hadisleri kitabı özelliği taşıyan”⁹ *el-Âsâr*'ı ve yine Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl*'ı ekseriyetle hocası Ebu Hanife'den naklettiği rivayetleri ihtiva eden *el-Âsâr*'ı ile İmam Malik'ten (179/915) nakletmiş olduğu *Muvatta*'ı istifade edilmiş olan eserlerdir. Meselenin Tahâvî'den sonraki Hanefî âlimlerce algılanışı, Beyhakî'nin itirazlarına temas edip etmedikleri ve

⁸ Taş, Aydın, “Şeybânî Muhammed b. Hasan”, *DİA*, XXIX, 41.

⁹ Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s. 11-12.

Tahâvî ‘nin kendisinden sonraki dönemlere etkilerini tesbit edebilmek amacıyla Tahâvî sonrası Hanefî literatüre de müracaat edilmiştir. Özellikle Hanefî mezhebinin hadislere yaklaşımı, nesh gibi konulardaki düşüncelerini, müteahhir olması sebebiyle sistematik bir şekilde ele alan Serahsî’nin (483/1090) *Usûl ve Mebsût*’u, Hanefî-Şafî ihtilafına sıklıkla temas etmeleri sebebiyle tezimizi yakından ilgilendiren; Kudûri’nin (428/1037) *et-Tecrîd*’i, Kâsânî’nin (587/1191) *Bedâiu’s-Sanâi*’i, Zeylaî’nin (762/1360) *Nasbu’r-Râye*’si, İbnü’l-Hümâm’ın (861/1457) *Fethu’l-Kadîr*’i ve İbn Nüceym’in (970/1563) *el-Bahru’r-Râik*’i hemen her konuda müracaat ettiğimiz ve atıfta bulunduğumuz eserlerdir. Özellikle üçüncü bölümün değerlendirme kısımlarında Hint yöresi âlimlerinin bakış açıları yolumuzu açmıştır. Eserlerinde Hanefî mezhebinin fikhî görüşlerini hadislerden delillendirme çabaları ile hadislerle mezhep kanaatinin çelişir gibi görüldüğü durumlarda yapmış oldukları değerlendirmeler mezhep görüşlerine geniş bir çerçeveden bakma imkanı sağlamıştır. Bu bağlamda Luknovî’nin (1304/1886) *et-Ta’liku’l-Mümecced*’i ve *Umdetu’r-Riâye*’si ile Tânevî’nin (1394/1974) *Î’lâü’s-Sünen*’i ziyadesiyle istifade edilen eserler olmuştur. Bütün bu kaynakların yanında Tahâvî konusunda eserlerinden en fazla istifade ettiğimiz âlim “*Şârihu’t-Tahâvî*” diyebileceğimiz Bedruddin Aynî (855/1451) olmuştur. İleride bahsedileceği üzere Tahâvî’yi hadisçilikte Buhari (256/870) ve Müslim’e (261/875) denk gören Aynî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’ı, *Sahihayn* seviyesinde bir hadis kaynağı olarak kabul etmiş, onu şerh etmiş ricâline dair ise ayrıca bir eser telif etmiştir. Aynî’nin *Nuhabu’l-Efkâr*’ı *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’da Tahâvî’nin kapalı bıraktığı ifadeler ve işaret etmekle yetinip isimlerini zikretmediği âlimler için en önemli müracaat kaynağımız olmuştur. Ayrıca *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’ın ricâlini ele aldığı eseri *Meğâni’l-Ahyâr*’a da sıklıkla atıflarda bulduk. Ayrıca *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’ın ricalini konu edinen Kuraşî’nin *el-Hâvi*’si önemli kaynaklarımızdan olmuştur.

Ele alınan konuya dair Beyhakî öncesi ve sonrası kanaati ortaya koyabilmek için Şafî’nin (204/820) *el-Ümm* ve *İhtilâfu’l-Hadis*’i, Mâverdî’nin (450/1058) *el-Hâvi’l-Kebîr*’i, Nevevî’nin (676/1277) *el-Mecmû*’u ile *Hulâsatu’l-Kelâm*’ı önemli kaynaklardır. Ayrıca her iki mezhebin yahut müellifin görüşleri ve genel olarak konulara dair malumat edinebilmek için hadis şerhleri kullanılmıştır. Hattâbî’nin (388/998) *Meâlimu’s-Sünen*’i, İbn Abdilber’in (463/1071) *Temhîd* ve *İstizkâr*’ı, İbn Battal’ın (449/1057) *Şerhu Sahihi’l-Buhari*’si, İbn Receb el-Hanbelî’nin (795/1393)

Fethu'l-Bârî'si, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî'si*, Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî'si*, Moğoltay b. Kılıç'ın (762/1361) *Şerhu İbn Mace'si* ve Mübarekpûrî'nin (1353/1935) *Tuhfetü'l-Ahvezî'sine* hemen her konuda atıf yapılmıştır.

Konular mukayese edilirken tarafların delil olarak öne sürdükleri hadislerde görülebilen illetler konusunda “ilel edebiyatı”ndan, hadis usulünün kapsamına giren konular için hadis usulü edebiyatından; tezin amacı mukayese olduğu için mezheplerin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele alan kaynaklardan ve müelliflerimizin hadis ricaline dair görüşlerini değerlendirebilmek için ricâl, tabakât, cerh-tadil ve tarih eserlerinden sıklıkla istifade edilmiştir.

Yukarıda bahsedilen ve çalışmada sıklıkla alıntıda bulunduğumuz kaynaklar yanında, konunun zihnimize oturmasında ve çalışma yönteminin belirlenmesinde büyük katkı sağlayan eserler vardır. Zekeriya Güler'in Hanefi ve Zahîrî alimlerin hadis anlayışlarını mukayese ettiği eseri “*Zahiri Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*”, İsmail Hakkı Ünal'ın “*İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*”, Mehmet Özşenel'in “*İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*”, Muhammed Hüsnü Özçiftçi'nin “*Hanefî Mezhebinde Buhari Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili*”, Abdülmecid Mahmud'un “*İtticâhâtü'l-Fıkhiyye*”, Abdülmecit Türkmânî'nin “*Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs alâ Menheci'l-Hanefî*”, Nu'mânî'nin, “*el-İmâm İbn Mace*” isimli eserleri tezimizin önemli kaynaklarındandır.

4. TAHÂVÎ ve BEYHAKÎ'NİN HAYATLARI ve ESERLERİ

Araştırmanın müteakip bölümlerine zemin teşkil etmesi için öncelikle Tahâvî ve Beyhakî'nin hayat ve eserlerine ilişkin kısaca bilgi verilecektir.

4.1. TAHÂVÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

Tam adı Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî olan Tahâvî, hicrî 229¹⁰ senesinde Mısır'ın Tahâ beldesinde doğmuştur.

¹⁰ Tahâvî'nin doğumu hakkında kaynaklarda 229, 230, 237, 238 ve 239 tarihleri zikredilmiştir. Bkz. Ebu Said İbn Yunus, *Tarih*, I, 21. İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 174; Şirazi, *Tabakatu'l-Fukahâ*, s. 142; Irakî, *Tarhu't-Tesrîb*, I, 30. Onun sireti için müstakil bir eser telif eden Kevserî, âlimlerden bir kısmının kanaatlerinden hareketle 229 tarihinin doğru olduğunu belirtmiştir. Bkz. Kevseri, *el-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, s. 5.

Buraya nisbeten Tahâvî nisbetiyle meşhur olmuştur.¹¹ Tahâvî, ilmi geleneği olan bir ailede dünyaya gelmiştir.¹² Babası Muhammed b. Selame Tahâvî'nin ilk hocalarındandır, ondan hadis almıştır.¹³ Annesi Şafî'ye (204/820) talebelik yapmıştır.¹⁴ Tahâvî'nin hayatında ve ilmî gelişiminde önemli yere sahip âlimlerden birisi, Şafî'nin önde gelen talebelerinden ve ravilerinden olan dayısı Müzenî (264/878)'dir. Tahâvî, ondan hadis eğitimi almış, Şafî'nin Müsned'ini rivayet etmiş ve Şafî fikhını öğrenmiştir. Önceleri Şafî mezhebine mensup olan Tahâvî sonradan Hanefî mezhebini benimsemiştir. Kaynaklarda onun Müzenî'nin meclisinden ve Şafî mezhebinden ayrılmasına ilişkin farklı hadiseler anlatılmaktadır.¹⁵ Müzenî'den sonra Tahâvî Hanefî mezhebini benimsemiş ve yeni intisab ettiği hocası Ahmed b. Ebi Imran'dan (285/900) Kûfe fikhını öğrenmeye başlamıştır. Tahâvî o dönemde Mısır'a gelen âlimlerin meclislerinde bulunmaya gayret etmiş¹⁶ ve çok sayıda hocadan ilim almıştır.¹⁷ “Fıkıh öğrendiği hocalarından İbn Ebî İmrân, İbn Semâa (233/848) ve Bişr b. Velîd el-Kindî'nin (238/853); Bekkâr b. Kuteybe (270/884), Îsâ b. Ebân (221/836) ve Hilâl b. Yahyâ'nın (245/860); Ebû Hâzim (292/905), Kadı Îsâ b. Ebân'ın; bunlar da Ebû Yûsuf (182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (189/805) birinin veya her ikisinin öğrencisidir.”¹⁸ Tahâvî bu hocaları kanalıyla Hanefî fıkıh usulünü öğrenmiştir. İbn Abdilber onun için “Kufelilerin siyer, haber ve fikhını en iyi bilendi. Bununla birlikte bütün fikhî mezheplere de vakıftı.” demiştir.¹⁹ 268 yılında Şam'a gelmiş burada Şam kadısı Ebu Hâzim'den fıkıh öğrenmiştir.²⁰ 269'da Mısır'a dönen

¹¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 73; Safedî, *el-Vâfî*, VIII, 7; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I, 72, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 318; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 102. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 100.

¹² İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 276.

¹³ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 103.

¹⁴ İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, XXXIX, 385.

¹⁵ Tahâvî'nin Şafî mezhebini bırakıp Hanefî mezhebini benimsemesine sebep olan olaylar arasında Müzenî'nin ona bir meseleyi defalarca anlatmasına rağmen onun anlamaması üzerine ona “Senden bir şey olmaz” demiş olması; Müzenî'nin Ebu Hanife'nin eserleriyle sürekli meşgul olması üzerine bu eserlerin Tahâvî'nin de ilgisini çekmesi; Müzenî'ye sorduğu bazı sorulara aldığı cevapların kendisini tatmin etmemesi ve Hanefî usulünü ona daha cazip gelmesi gibi gerekçeler zikredilmektedir. Bkz. Şirazi, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s. 142; İbn Asakir, *Tarihu Dimesşk*, V, 368-369. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I, 71; Yâfîî, *Mir'âtü'l-Cinân*, II, 211; Luknovî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s. 34. Kevserî bu konuda nakledilen rivayetleri ayrı ayrı değerlendirmiş isnad ve metin açısından bazı tenkitlerde bulunmuş “kim hangisini isterse onu alsın” demiştir. Bkz. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 15.

¹⁶ Luknovî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s. 32.

¹⁷ Tahâvî'nin ders aldığı hocalar ve yetiştirdiği talebelerin alfabetik listesi için bkz. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 8-12.

¹⁸ İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, XXXIX, 385.

¹⁹ İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*,

²⁰ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 103. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 439; İbn Hacer, *Lisân*, I, 275.

Tahâvî orada Ahmed b. Tolon'la (270/884) karşılaşmış ve onun özel ilgisini görmüştür.²¹ 270'ten sonra Ebu Abdillah Muhammed b. Abde'ye niyabeten Mısır kadılığı yapmıştır.²² Tahâvî 321 yılında Kahire'de²³ vefat etmiş ve Karafe'ye defnedilmiştir.²⁴

Hadis tarihinin önemli simalarından biri olan Tahâvî'nin yaşamış olduğu dönem, hadislerin henüz tasnif edilmekte olduğu zaman dilimine rastlamaktadır. *Kütüb-i Sitte* müellifleriyle neredeyse muasırdır. Onlarla ortak hocaları bulunmaktadır. Mesela hocalarından Harun b. Said el-Eylî'den (253/868) Müslim, Ebu Dâvûd (275/889), Nesai ve İbn Mace (273/887) de hadis nakletmişlerdir. "Müslümanların imamlarından bir imamdır" dediği Nesai'nin bizzat kendisinden hadis rivayet etmiştir.²⁵ Bu açıdan Tahâvî erken dönem hadis âlimlerinden kabul edilebilir. Hadis hocaları arasında Müzenî, İbn Huzeyme (311/924), Yunus b. Abdil Ala, Harun b. Said el-Eylî (253/868), Rabî' el-Cîzî (256/869), Rabî el-Murâdî (270/884), Ali b. Ma'bed (259/873) gibi muhaddisler bulunmaktadır.²⁶ Tahâvî'nin biyografisine yer veren cerh-ta'dîl, tabakât ve tarih kaynaklarında onun hadisçiliğine dair ekseriyetle müsbet görüşler bulunmaktadır. Onun sika, sebt, benzeri görülmemiş bir muhaddis olduğu zikredilmiştir.²⁷ Hadislerin illetlerini çok iyi bildiği kaydedilen Tahâvî için Zehebî (748/1348) "Huccettir" demiştir.²⁸ Ayrıca hadisle fikhî cem eden âlimlerden olduğu söylenmiştir.²⁹

Âlimlerin onu tadil eden ifadeleri yanında ona yöneltmiş oldukları tenkitleri de mevcuttur. Tahâvî hem erken dönemde yaşamış olması hem de Hanefî mezhebinin fikhî konularda esas almış oldukları hadisleri bir araya getiren müstakil eser sahibi müelliflerinin ilklerinden olması hasebiyle kendisinden sonra sıklıkla atıfta bulunulan âlimlerden olmuştur. *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli eseri, Hanefîlere yöneltilen "kendi reylerini habere tercih ettikleri" şeklindeki ithama başlı başına bir cevap sadedinde

²¹ Bkz. Ebu Said İbn Yunus, *Tarih*, I, 22. İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, V, 367. Zehebî, *Tezkire*, III, 21. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye*, I, 103; İbn Hacer, *Lisân*, I, 275. Ziriklî, *el-'A'lâm*, I, 206.

²² Zehebî, *Tezkire*, III, 22.

²³ Ziriklî, *el-'A'lâm*, I, 206.

²⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 72.

²⁵ İbn Dakîki'l-İyd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 54; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 4-5.

²⁶ İbn Asakir, *Tarihu Dimeşk*, V, 367.

²⁷ Bkz. Ebu Said İbn Yunus, *Tarih*, I, 22. İbn Asakir, *Tarihu Dimeşk*, V, 367.

²⁸ Zehebî, *el-Muîn fî Tabakâti'l-Muhaddisîn*, s. 110.

²⁹ İbn Hacer, *Lisan*, I, 276.

telif edildiği için ahkâma dair Hanefî kanaati tenkit etmek isteyen âlimlerin genellikle eleştirisi oklarına maruz kalmıştır. Onu en fazla tenkit edenlerden birisi Şafîî muhaddis Beyhakî olmuştur. Onun hatalarını ortaya koyabilmek için müstakil bir eserde de telif eden Beyhakî için Tahâvî'ye muhalefette en fazla mesai harcayan âlim olduğu söylenirse hata edilmiş olmayacaktır. İbn Teymiye³⁰ (728/1328), İbn Haldun³¹ (808/1406), İbn Hacer³² gibi âlimler Tahâvî'yi tenkit edenler arasında yer almaktadır. Tesbit edilebildiği kadarıyla âlimler, müstakil eserleri yahut müstakil meselelere ilişkin görüşleri haricinde onun hadisçiliği ve fıkıhçılığı noktasında müsbet kanaat bildirmişler onun devrinin en büyük âlimlerinden olduğunu belirtmişlerdir.

Küçük yaşlarında ilim tedrisine başlamış olan Tahâvî telifleri açısından velûd âlimlerdendir. Çeşitli alanlarda çok sayıda eser telif etmiş ve ilimler tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Telif yelpazesi geniş olan Tahâvî'nin eserleri ağırlıklı olarak hadis ve fıkıh ilimleri ile ilgilidir. Bunun yanında akaid, tefsir ve tarih ilimlerine yönelik eserleri de bulunmaktadır. O, eserleri ile özelde Hanefî genelde ise tüm İslami ilimler literatürüne yön veren âlimlerden olmuştur. Tahâvî'nin tesbit edilebildiği kadarıyla eserleri şunlardır:

Şerhu Meâni'l-Âsâr, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, es-Sünenü'l-Me'sûre, Nakzu Kitâbi'l-Müdellesîn ale'l-Kerâbisî, Kitâbu't-Tesviye Beyne Haddesenâ ve Ahbarânâ, Sahîhu'l-Âsâr, Şerhu'l-Âsâr, Muhtasarü'l-Kebîr, Muhtasarü's-Sagîr, İhtilâfu'l-Ulemâ (Fukahâ), eş-Şurûtu'l-Kebîr, eş-Şurûtu'l-Evsat, eş-Şurûtu's-Sagîr, İhtilâfu'r-Rivâyât alâ Mezhebi'l-Kûfiyyîn, en-Nevâdiru'l-Fıkhiyye, Hukmu Arâzî Mekke, Kısmu'l-Fey' ve'l-Ganâim, er-Red alâ İsa b. Ebân, el-Muhâdar ve's-Sicillât, el-

³⁰ İbn Teymiye Tahâvî'yi "Hz. Ali için Hz. Peygamber (s.a)'in duasıyla batan güneşin geri döndürülmesi ve Hz. Ali'nin ikinci namazını kıldıktan sonra tekrar batması"nı haber veren rivayet dolayısıyla tenkit etmiş ve "Hadis tenkidi onun bildiği bir alan değildi." demiştir. Bkz. İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, VIII, 165-197. Rivayet için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, III, 92-104; Luknovî İbn Teymiye'nin bu sözleri için "Âdeti olduğu üzere abartıyor" demekle yetinmiştir. Bkz. Luknovî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s. 34. Kevseri de İbn Teymiye'nin müstakil bir meseleye takılıp onu büyüterek genel yargılarda bulunduğunu vurgulamıştır. Bkz. Kevseri, *el-Hâvî*, s. 27-28.

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 562; İltaş, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX, 386.

³² İbn Hacer Tahâvî'nin biyografisine ayırdığı bölümde onu metheden ifadelerle yer verdikten sonra Ebu Hanife'nin mezhebi hususunda aşırı muataassıp olduğunu, Ebu Hanife'nin mezhebine muhalefet edeni her halükarda haksız çıkardığını söylemiş, Mısırlıların onun hakkında çok ağır eleştirilerde bulduklarını belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisan*, I, 276. Kevseri de İbn Hacer'in Tahâvî eleştirisini tenkit etmiş, bu ifadelerin onun gibi münekkit ve insaf sahibi bir âlime yakışmadığını, Mısır'ın en önemli âlimlerinden olan Tahâvî hakkında Mısırlıların genel kanaati menfîymiş gibi ifadeler kullanmasını Tahâvî'ye haksızlık olarak değerlendirmiştir. Bkz. Kevseri, *el-Hâvî*, s. 30.

*Vesâyâ ve'l-Ferâiz, Şerhu'l-Câmiî'l-Kebîr, Tarihu'l-Kebîr, Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashâbuh, en-Nevâdir ve'l-Hikâyât, er-Red alâ Ebî Ubeyd, Akîdetu't-Tahâviyye, Ahkâmu'l-Kur'ân, Kitâbu'l-Hitâbât.*³³

4.2. BEYHAKÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

Tam adı Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa en-Nîsâbûrî el-Husrevcirdî el-Beyhakî'dir. 384³⁴ yılında Beyhak'ın Hüsrevcird kasabasında doğmuştur.³⁵ “Beyhak'ta büyümüş ve ilk tahsilini orada yapmıştır. On beş yaşında hadis öğrenmeye başlamış”,³⁶ yüzden fazla hocadan ders almıştır.³⁷

Dönemin büyük muhaddislerinden Hâkim en-Nîsâbûrî'nin önde gelen talebelerinden olan³⁸ Beyhakî'nin ilmî çeşitlilikte ondan ileride olduğu söylenmiştir. Ebul Feth Nasır b. Muhammed el-Mervezi'den fıkıh öğrenmiş, hadiste de onu geçmiştir. Horasan âlimlerinden ders almış onlarla yetinmeyerek ilmî seyahatlerde bulunmuştur. Bu maksatla “İsferâyin, Tus, Hemedan, İsfahan, Rey, Nisabur, Bağdat, Kûfe ve Mekke”³⁹ gibi çok çeşitli coğrafyalarda dolaşan Beyhakî bu beldelede karşılaştığı hocalardan ilim almıştır.⁴⁰

Ebu Tahir ez-Ziyadî (410/1019), İbn Fûrek, Ebu Abdîrrahman es-Sülemî rahle-i tedrisinden geçtiği âlimlerdendir.⁴¹ Kaynaklarda onun Nesâî, Tirmizî (279/892) ve İbn Mâce'nin *Sünen*lerini görmediği kaydedilmiştir.⁴²

³³ Tahâvî'nin eserleri için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 257; Ebu İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 142; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 71; Zehebî, *Siyer*, XI, 361; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 7; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 102; Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu'l-terâcim*, s. 100; Sehavi, *el-Cevâhir*, III, 1255; Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I, 58; Kevserî, *el-Hâvî*, s. 32-39; Sad Beşîr Esad Şeref, *Ebu Ca'fer et-Tahâvî*, s. 15-24; Abdülmecit Mahmut, *Ebu Cafer et-Tahâvî*, s. 126-146; İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, , XXXIX, 387-388.

³⁴ Kaynakların hemen hepsinde 384 tarihi verililirken İbnü'l-Esîr bu tarihi 387 olarak zikretmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 208.

³⁵ İbn Fendeme, *Tarihu Beyhak*, s. 344-345. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 8;

³⁶ Kandemir, “Beyhakî”, *DİA*, VI, 58.

³⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 8.

³⁸ Hâkim'in meclisinde onun isnaddan düşürdüğü bir âlimi tashih etmiş, Hâkim kızmış aslını getir demiş o da getirmiş iş onun dediği gibiymiş. İbn Fendeme, *Tarihu Beyhak*, s. 344-345.

³⁹ Kandemir, “Beyhakî”, *DİA*, VI, 58.

⁴⁰ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 10; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 76.

⁴¹ İbn Fendeme, *Tarihu Beyhak*, s. 344-345.

⁴² Zehebî, *Tezkire*, III, 219. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 8.

Muttaki, zâhid ve vera sahibi bir âlim olduğu zikredilen Beyhakî'nin, döneminde Horasan'da hadislerin manalarını en iyi bilen muhaddis olduğu belirtilmiştir.⁴³ Onun hadisle fikhı cem ettiği, rivayetlerin illetlerini çok iyi tesbit ettiği ve hadislerin arasını telif etmede cerbeze sahibi bir âlim olduğu söylenmiştir. Muasırları arasında hüsnü kabul gören Beyhakî kendisinden istifade amacıyla Nisabur'a çağrılmış, orada kendisine ilim meclisi kurulmuş, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* isimli eserini okutması istenmiştir. 441'de Nisabur'a giden Beyhakî burada Şafî mezhebini anlatmış ve meclisine gelenlere bu eseri okutmuştur.⁴⁴ 458'de burada vefat etmiş Beyhakî'ye götürülerek oraya defnedilmiştir.⁴⁵

Beyhakî hakkında âlimlerin en çok vurguladığı hususlardan birisi onun mensubu bulunduğu Şafî mezhebinin yayılması için sarf etmiş olduğu gayretlerdir. Şafî mezhebine en çok hizmet eden âlim olduğu söylenen⁴⁶ Beyhakî hakkında Cüveynî'nin şu sözleri âlimlerin kanaatlerini özetler niteliktedir: “Şafî mezhebini benimseyen herkesin Şafî'ye minnet borcu vardır. Beyhakî hariç, bilakis Şafî ona borçludur.”⁴⁷

Şafî'nin mezhebinin sahih sünnete uygunluğunu açıkladığı ve muhaliflerini reddiyelerle onu müdafaa ettiği için hakkında böyle söylendiği kaydedilmiştir.⁴⁸ Zehebî, onun için “Kendisi bir mezhep kurmak isteseydi, ilminin genişliği, ihtilaflara vukûfiyeti ve çeşitli meselelere dair sahih hadis bilgisi sayesinde buna muvaffak olurdu.” demiştir.⁴⁹

Beyhakî eserleriyle Şafî mezhebinin benimsenmesinde ve mezhebin anlaşılmasında önemli rol oynayan önemli âlimlerdendir. Özellikle Şafî'nin görüşlerine mesned teşkil eden delillerin tesbiti ve sağlamlıklarının ortaya çıkarılması konusunda üstün çaba sarf etmiştir. Zehebî, onun Şafî'nin delillerini ilk toplayan âlim olduğunu söylese de Sübkî buna itiraz etmiş bilakis son toplayanın Beyhakî olduğunu, ama onun bu konuda son derece nahir bir muhaddis olması hasebiyle sonrasına ket

⁴³ İbn Fendeme, *Tarihu Beyhak*, s. 344-345; Sanani, *Sübülü's-Selâm*, I, 24.

⁴⁴ Zehebî, *Tezkire*, III, 220.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 97; İbnüs Salah, *Mukaddime*, s. 387. İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 76. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI, 9; Suyûtî, *Tedrib*, II, 889.

⁴⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 76.

⁴⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 76; Zehebî, *Tezkire*, III, 220. Sübkî, *Tabakâtu's-Şafîiyeti'l-Kübrâ*, IV, 10.

⁴⁸ Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn*, s. 536.

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 167.

vurduğunu, kendisinden sonra bu işle iştigale ihtiyaç bırakmadığını ifade etmiştir.⁵⁰ O, Şafî mezhebine hizmetleri ile özellikle Şafî âlimlerin ziyadesiyle övgülerine mazhar olmuş, mezhebin önemli referans kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Şafî mezhebine aşırı bağlılığı ve mezhebi müdafaa arzusu onu bazı “taassubî tavırlara” itmiştir. Özellikle Şafî’ye tenkitlerde muhataba çok şiddetli eleştirilerde bulunabilmiştir. Bu açıdan kendisinden sonra gelen âlimlerin tenkidlerine maruz kalmıştır. Özellikle Hanefî âlimler ihtilafı meselelerde Beyhakî’nin sert tutumlarını tenkit etmişler ve iddialarını cevaplandırmaya çalışmışlardır. Nitekim tezimizin konusunu teşkil eden eseri *Ma’rifetü’s-Sünen*’i Tahâvî’ye reddiye sadedinde telif etmiştir. Yeri geldikçe bahsedileceği üzere eserinde Tahâvî’ye hakarete varacak tenkitlerde bulunabilmiştir. Hanefî muhaddislerden İbnü’t-Türkmânî (750/1349) *es-Sünenü’l-Kübrâ*’sını tenkit maksadıyla *el-Cevheru’n-Nakî* isimli eseri telif etmiştir. Hanefî muhaddislerden Aynî *Nuhabu’l-Efkâr* isimli eserinde Beyhakî’yi sıklıkla tenkit etmiştir. Son devir Hanefî âlimlerinden Zâhid el-Kevserî, Beyhakî’nin faydalı kitapları bulunan bir müellif olmakla birlikte, onun tenkit kriterlerinin problemli olduğunu, tenkitlerine itimat etme noktasında ihtiyatlı davranılması gerektiğini, özellikle Tahâvî’ye yönelttiği tenkitlerin gelişigüzel yorumlardan ibaret olduğunu belirtmiştir.⁵¹

Kevserî’nin de işaret ettiği gibi Beyhakî eserleri yönünden hadis tarihinin önemli âlimlerinden birisidir. 64 yıllık ömründe çok sayıda kitap telif etmiştir. Hadis, Akaid, Zühd ve Ahlak konularında yazmış olduğu eserlerinin sayısının bin cüze ulaştığı söylenmiştir.⁵² Tesbit edilebildiği kadarıyla eserleri şunlardır:

Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr, es-Sünenü’l-Kübrâ, es-Sünenü’s-Sagîr, Menâkıbu’s-Şafî, el-Medhal ile’s-Süneni’l-Kübrâ, el-Erbeûnu’s-Suğrâ, Kitâbu’l-İtikâd, el-Kaza ve’l-Kader, el-Kırâa Halfe’l-İmâm, Fedâilu’l-Evkât, ez-Zühdü’l-Kebîr, ez-Zühdü’s-Sagîr, Kitâbu Tahrîci Ehâdisi’l-Umm. Risâletü’l-Beyhakî ilâ Amîdi’l-Melik, Risâle fî Hadîsi’l-Cüveybârî, Raddü’l-İntikâd alâ Elfâzı’s-Şafî, Risâletü’l-Beyhakî ilâ Ebî Muhammed el-Cüveynî, Delâilu’n-Nübüvve, ed-Daavâtü’l-Kebîr, el-Hilâfiyyât, Hayâtü’l-Enbiyâ fî Kubûrihim, Şuabu’l-İmân, el-Câmi’ fî’l-

⁵⁰ Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, IV, 10; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 76.

⁵¹ Bkz. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 27.

⁵² Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, IV, 10; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 76; San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, I, 24

*Hâtem, Beyânu Hatai Men Ahtae ale'ş-Şafîi, el-Ba's ve'n-Nuşûr, el-Esmâ ve's-Sifât, el-Âdâb, Ahkâmu'l-Kur'ân, İsbâtü Azâbi'l-Kabr, Kitâbu'l-Esrâ, el-Mebsût, et-Tergîb ve't-Terhîb, Menâkıbu Ahmed b. Hanbel, Kitâbu'r-Ru'yâ, Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs, Şerhu'l-Esmâi'l-Husnâ, Câmiu Ebvâbi Kırââti'l-Kur'ân, Yenâbiu'l-Usûl, el-Muhît.*⁵³

⁵³ Beyhakî'nin eserleri için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI, 9; İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-A'yân*, I, 76; Sübkî, *Tabakât*, IV, 9-10; Zehebî, *Tezkire*, III, 219; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II, 889; İbn Fendeme, *Tarihu Beyhak*, s. 345; Mahmud b. Abdulfettah en-Nihâl, *İthâfu'l-Mürtekî*, s. 34-35; Kandemir, "Beyhakî", *DİA*, VI, 59-61.

BİRİNCİ BÖLÜM

**TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR'I İLE BEYHAKÎ'NİN
MARİFETÜ'S- SÜNEN VE'L-ÂSÂR'ININ DEĞERLENDİRİLMESİ**

Beyhakî'nin Tahâvî'ye itiraz ettiği konulara geçmeden önce müelliflerin eserlerine dair malumat verilecektir. Tahâvî ve Beyhakî'nin eseri telif gayeleri, metodları ve eserlerin muhtevaları diğer bölümler için önem arzeden konulardır. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, daha önce Türkçe ve Arapça çok sayıda çalışmaya konu edinildiği için ona dair çok detaylı bilgi verilmeyecek genel bir bilgilendirme yapılacaktır. *Ma'rifetü's-Sünen*'e dair tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz bir çalışma yapılmamış olduğu için ona dair tafsilata girilecek, eser tezimize katkı sağlayabilecek yönleriyle tanıtılmaya ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1.1. TAHÂVÎ'NİN ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR'I

Tahâvî hicri III. asrın ortaları ile IV. asrın ilk çeyreğinde yaşamış bir hadis âlimidir. Hadislerin henüz tasnif edilmekte olduğu bu dönem literatür açısından hadis tarihinin altın çağı olarak nitelendirilmiştir. Zira sahih hadis kaynakları olarak Müslümanlar arasında şöhret bulan eserlerin hemen hepsi bu devirde telif edilmiştir. Hadis edebiyatının altın çağında yaşamış olan Tahâvî'nin eserleri de bu açıdan büyük önemi haizdir. Zira onun telifleri de hadis klasikleri arasında yerlerini almışlardır. Özellikle *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, eserleri arasında en meşhuru ve en çok müracaat edilenidir. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ın Tahâvî'nin ilk eseri olduğu söylenmiştir.⁵⁴ Tahâvî'nin terceme-i hâlini konu edinen bazı kaynaklarda sadece bu eseri zikredilmiştir.⁵⁵ Eserin ismi bazı kaynaklarda “*Meâni'l-Âsâr*”⁵⁶ şeklinde verilse de Tahâvî bizzat kendisi eserinden “*Şerhu Meâni'l-Âsâr*” diyerek söz etmiştir.⁵⁷ Bazı âlimler de bu isimlendirmeyi tercih etmişler⁵⁸, eserden istifade edilen kaynaklarda referans gösterilirken ekseriyetle bu isim zikredilmiştir.

Şerhu Meâni'l-Âsâr ahkâm hadislerini ihtiva eden bir eserdir. Kitâbu't-Tahâre ile başlayan ve Kitâbu'l-Ferâiz ile neticelenen eserde, yirmi yedi fıkıh ana başlığı

⁵⁴ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 104.

⁵⁵ Bkz. Suyûtî, *Tabakatü'l-Huffâz*, s. 339.

⁵⁶ Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakatü'l-Fukahâ*, s. 142; Sem'ânî, *et-Tahbîr*, I, 558; İbn Asakir, *Tarihü Dimaşk*, V, 369; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 71; Zehebî, *Tezkire*, III, 22; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 8; İbnül Esir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 198.

⁵⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 244; Abdülmecit Mahmut, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhû fi'l-Hadîs*, s. 133; 38.

⁵⁸ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 257; Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife*, s. 168; Suyutî, *Buğyetü'l-Vuât*, II, 275. Abdülfettah Ebu Gudde eserin bazı baskılarında “*Şerhu Meâni'l-Âsâri'l-Muhtelifeti'l-Me'sûra*” ve “*Şerhu Meâni'l-Âsâri'l-Muhtelifeti'l-Mervîyye an Rasulillahi Sallallahu aleyhi ve Sellem fi'l-Ahkâm*” isimlerini gördüğünü söylemektedir. Bkz. Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce*, s. 152.

altında ilgili konulara dair merfû, mevkûf ve maktû çok sayıda rivayet yer almaktadır. Bu vasfıyla *Sünen* ve *Musannef* türü eserlere benzemektedir. Lakin klasik manada ahkâm hadislerini ihtiva eden eserlerden bazı özellikleriyle ayrılmaktadır. Öncelikle eser isminden de anlaşıldığı üzere muhtasar da olsa bir şerh çalışmasıdır. Elimize ulaşan ilk şerh çalışmalarının sahibi Hattâbî ve sonrasında telif edilen şerh literatürü kadar detaylı olarak konular işlenmemiş olsa da şerh türünün ilk örneklerinden kabul edilebilir. Çünkü Tahâvî telif amacına da uygun bir şekilde, gerekli gördüğü yerlerde hadislerle ilgili açıklamalar yapmakta ve bir takım tahlillerde bulunmaktadır. Bu hususiyeti eseri klasik hadis kaynaklarından farklı kılmaktadır. Haddi zatında Tahâvî'nin fıkıh konularına dair nakledilen bütün hadisleri nakletmek gibi bir gayesi de yoktur. Onun telif maksadı hadislere dair zihinleri meşgul eden yahut uyandırılmaya çalışılan birtakım yanlış yorumları tashih edebilmektir. Tahâvî maksadını özetle şu sözlerle ifade etmiştir:

“İlim ehli bir arkadaşım benden, Rasulullah'tan (s) ahkâma dair nakledilen, gereğince amel ve nâsîh-mensuhlarına ilişkin malumatlarının azlığı sebebiyle mühlidlerin ve zayıf itikad sahibi Müslümanların, birbirini nakzettikleri gibi bir vehme kapıldıkları hadisleri topladığım bir eser telif etmemi istedi. Ayrıca benden ana konular altında ilgili hadislerin nâsîh ve mensûhunu, âlimlerin onlara getirmiş oldukları tevilleri, birbirlerine karşı huccet olarak naklettikleri rivayetleri zikretmemi ve bana göre görüşü sahih olanın ve Kur'an, Sünnet, icma ve sahabe ve tabiûnun sözlerinden meşhur olanların da tasdik ettiği delilini ortaya çıkarmamı talep etti. Ben de baktım ve yoğun bir şekilde araştırdım, istediği şekilde ana başlıklar açtım. Her konu altında da istediği türden bilgilere yer verdim.”⁵⁹

Görüldüğü üzere Tahâvî'nin eseri teliften maksadı, zahirde ihtilafı olduğu zannedilen ve bu durumdan dolayı hadisler arasında bir tenakuz bulunduğu gibi bir vehme sebep olabilen yanlış anlamalara mani olabilmek ve doğru tevili, Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olan görüşü tesbit edebilmektir.

Şerhu Meâni'l-Âsâr incelendiğinde Tahâvî'nin ifade ettiği şekilde her bapta ihtilafı rivayetlere yer verdiği görülür. Bu özelliği sebebiyle eser Muhtelifu'l-hadis

⁵⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 7.

literatürünün bir örneği gibi görülse de şu nüans gözden kaçırılmamalıdır. Tahâvî'nin burada nakletmiş olduğu rivayetler fakihlerin ihtilaf ettikleri konularda görüşlerine mesned teşkil eden hadislerdir. Bu açıdan *Şerhu Meâni'l-Âsâr* klasik manadaki Muhtelifu'l-hadis türünden de ayrılmaktadır. Zira o eserlerde temel kriter teâruz durumu iken Tahâvî âlimlerin ihtilafını merkeze almış ve bu çerçevedeki hadislere yer vermiştir. Hatta biraz daha özelleştirilecek olursa Tahâvî eserinde Hanefî müctehidleri ile onlara muhalefet eden âlimlerin delillerini zikretmiştir.

Tahâvî eserin telifinde maksadına da uygun bir şekilde ihtilafların çözümü odaklı bir metod takip etmiştir. Yirmi yedi bölüm ve her kitabın altında bablarda/altbaşlıklarda ele aldığı konulara giriş yaparken herhangi bir açıklamada bulunmadan doğrudan rivayetleri sıralamaktadır. Bu rivayetler birbirine muhalif ahkâm hadislerini benimseyen bir grup âlimin görüşlerine mesned olarak zikrettikleri hadislerdir. Bunlar ekseriyetle Hanefî mezhebine muhalif görüş benimseyen müctehidlerin delilleridir. Rivayetlerin ardından *فذهب قوم إلى* ibaresiyle söz konusu âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Ardından *وخالفهم في ذلك اخرون* diyerek muhalif kanaate sahip âlimlerin görüşlerini zikretmekte ve sonrasında onların delillerini sıralamaktadır. Zikretmiş olduğu ikinci grup hadisler Tahâvî'nin konuyla ilgili kendi benimsemiş olduğu delillerdir. Birbirine muarız görünen her iki grubun rivayetleri üzerine değerlendirmelerde bulunan Tahâvî sahih olan manayı tesbit etmeye çalışmış, rivayetleri karşılaştırmış, nâsih-mensûh durumlarına dair tesbitlerde bulunmuştur. İkinci grup hadisler aynı zamanda Hanefî müctehidlerinin de delilleri olması hasebiyle rivayetlere ilişkin yapmış olduğu tahliller bir nevi Hanefî mezhebi muhaliflerine cevap niteliği de taşımaktadır. Tahâvî Hanefî kanaati destekleyen başka deliller varsa onları da destekleyici mahiyette nakletmekte ve sonrasında gerekli gördüğü yerlerde konuyu aklî bir zemine oturtmak maksadıyla nazârî değerlendirmeler yapmaktadır. Tahâvî'nin, nazârî değerlendirmelere, ana kriter yaklaşımıyla değil tercih ettiği rivayetleri destekleyici bir unsur olarak başvurduğu zikredilmelidir. Konunun sonunda ekseriyetle, görüşünü destekleyen sahabe yahut tâbiûn kavli varsa onlara da yer vermekte ve Ebu Hanife, Ebu Yusuf yahut Muhammed eş-Şeybânî de aynı görüşü paylaşmışsa bunu ifade etmektedir.

Bir Hanefî âlimi olarak Tahâvî ve özellikle de hadis eseri *Şerhu Meâni'l-Âsâr* Hanefî mezhebi için büyük önemi haiz değerlerdir. Ehl-i hadis ehl-i rey ihtilafında rey tarafına uygun görülen Hanefî mezhebine yöneltilen “hadisi bırakıp reyi ön plana çıkardıkları” şeklindeki tenkit göz önüne alındığında eserin mezhep açısından taşıdığı önem daha anlaşılır olmaktadır. Zira her ne kadar Tahâvî eseri telif sebebini açıklarken böyle bir duruma temas etmemişse de, tarihî süreçte eserin oynadığı rol hadisler arasındaki ihtilafı gidermekten ziyade Hanefî hadisçiliğine hizmet etmiş gibi görülmektedir. Nitekim hem Hanefî hem de Şafî âlimlerde böyle bir izlenim oluşturduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. Tezimizin konusunu teşkil eden, Şafî mezhebinin önemli savunucularından Beyhakî'nin eseri doğrudan böyle bir fonksiyonundan hareketle reddiye niteliğinde bir eser telif etmiş olması bunu ispat etmektedir. İbnü't-Türkmânî'nin eserden “Hanefî mezhebinin Buhari ve Müslim'i” şeklinde bahsetmesi de Hanefî bakışı ortaya koyması açısından önemlidir.⁶⁰ Son dönem Hanefî âlimlerinden Zahid el-Kevserî'nin şu değerlendirmeleri de muteber hadis kaynakları arasında *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ın nasıl konumlandırıldığına dair önemli ipuçları ihtiva etmektedir:

“*Şerhu Meâni'l-Âsâr*'a dikkatli ve insafli bir şekilde bakan kişi, cahil, inatçı ve mutaassıp olmazsa onun birçok meşhur muteber hadis kitabından daha tercihe şayan olduğunu görür. Zira o, Ebu Dâvûd'un, Tirmizi'nin ve İbn Mace'nin *Sünen*'lerine tercih edilir. Çünkü Tahâvî onda hüküm çıkarma yollarını açıklamış, ihtilafları gidermiş, nâsih ve mensuhu tesbit etmiştir. Bu eserlerde ise bunların hiçbirisi yoktur. “Onda zayıf ve sakıt raviler var denirse” zikri geçen *Sünen*'lerde bunlar ziyadesiyle vardır. Dârakutni, Beyhakî ve Dârimî'nin *Sünen*'leri ise *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ın yanına bile yaklaşabilecek eserler değildir.”⁶¹

Şerhu Meâni'l-Âsâr, âlimlerin hüsnü kabulünü görmüş, övgülerine mazhar olmuş⁶² önemli hadis eserlerinden biridir. Özellikle eser ilk dönem Hanefî âlimlerin görüşlerini ve delillerini aktaran bir kaynak olması hasebiyle ayrı bir önemi haizdir.

⁶⁰ Kuraşî, *el-Hâvî* s. 33.

⁶¹ Kevserî, *el-Hâvî*, s. 14

⁶² Halid b. Muhammed, *es-Sinâatü'l-Hadîsiyye*, s. 43-46.

Eser üzerine çok sayıda çalışma yapılmış⁶³ ve âlimlerin çokça atıfta bulunmuş olduğu klasik hadis kaynakları arasında yerini almıştır.

1.2. BEYHAKÎ'NİN MA'RİFETÜ'S-SÜNEN VE'L-ÂSÂR'I

Eserleriyle Şâfiî literatüre büyük katkılar sağlayan Beyhakî'nin önemli teliflerinden birisi de *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'dir. Eserin ismine dair kaynaklarda muhtelif kayıtlar mevcuttur. *es-Sünenü'l-Kübrâ* ve *es-Sünenü'l-s-Suğrâ*'sı olduğu bilinen Beyhakî'nin bu eserin de *es-Sünenü'l-Vustâ* ismiyle meşhur olduğu söylenmiştir.⁶⁴ Beyhakî'nin eserlerini sıralayan bazı kaynaklar kitaptan *es-Sünen ve'l-Âsâr* ismiyle bahsetmişlerdir.⁶⁵ Bununla birlikte bizzat Beyhakî eserinden *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* diye söz etmiş⁶⁶ ve kaynaklarda ekseriyetle bu isimle anılmıştır.⁶⁷

Tür olarak hadis edebiyatında “*Sünen*”lere benzeyen *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* fıkıh bablarına göre tertib edilmiştir ve ahkâm hadislerini ihtiva etmektedir. Hadis kelimesi burada en geniş anlamıyla kullanılmaktadır. Zira isminden de anlaşıldığı üzere Beyhakî eserinde “*Sünnet ve Eser*”leri toplamıştır. Kitap, merfû, mevkûf ve maktû rivayetler açısından oldukça zengindir. Bu açıdan bakılınca da *Musannef* türüne daha yakın olduğu söylenebilir. Lakin her ne kadar şekil olarak *Sünen* ve *Musannefleri* andırsa da eserin telif gayesine uygun olarak temelde onlardan mahiyet olarak ayrıldığı zikredilmelidir. Çünkü *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* ahkâm konularına göre telif edilmiş olsa da konuyla ilgili haberleri zikretmekten ziyade o konuda Şâfiî'nin delillerini derleyen bir eserdir. Beyhakî bizzat kendisi eserinden bahsederken “Bu eserde Şâfiî'nin görüşlerini topladım, ravilerin cerh ve tadillerini, hadislerin sahih ve sakimlerini açıkladım.”⁶⁸ demektedir. Şâfiî'nin delillerini nakletmesi ve bunlara dair isnad ve metin eksenli bazı tahlillerde bulunması açısından muhtasar bir ahkâm hadisleri şerhi niteliği taşıdığı akla gelse de *Müsned-i Şâfiî* şarihlerinden Râfiî, Şâfiî'nin hadislerini *Ma'rifetü's-Sünen*'de de bulmanın mümkün olduğunu lakin onun

⁶³ Hanefî muhaddis Aynî'nin, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* üzerine *Sahih-i Buhârî*'ye uğraştığı kadar emek sarfettiği söylenmiştir. Bkz. Kuraşî, *el-Hâvî*, s. 34. Eser üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Abdülmecid Mahmud, *Ebu Cafer et-Tahâvî*, s. 135-137. Halid b. Muhammed, *es-Sinâatü'l-Hadîsiyye*, s. 49-51.

⁶⁴ Kevserî, *el-Hâvî*, s. 26.

⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 76; Zehebî, *Tezkire*, III, 219; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, III, 63.

⁶⁶ Bkz. Beyhakî, *Beyanu Hatai Men Ahtae ale's-Şafîi*, s. 96.

⁶⁷ Nevevî, *el-Mecmu*, I, 87; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunun*, II, 1739; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 68; İbnü'l-Mulakkın, *el-İ'lâm*, I, 665.

⁶⁸ Bkz. Beyhakî, *Menâkıbu's-Şafîi*, I, 69-70.

hem *Müsned-i Şâfiî* tertibinde olmaması hem de rivayetlerin tashihi ve şahitlerinin tesbiti yoluyla kuvvetlendirilmesi gayesine matuf olarak telif edildiği için mutlak şerh olarak adlandırılmayacağını ifade etmiştir.⁶⁹

Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr'ı öne çıkaran özelliği Şâfiî'nin görüşleri ve delillerini ihtiva etmesidir. Bu konuda telif edilen ilk eser olmamakla birlikte⁷⁰ en geniş çaplı ve nakilleri açısından en titiz eser olmasına vurgu yapılmış ve bu hususiyeti sebebiyle Şâfiî âlimler için eşsiz müracaat kaynaklarından biri olmuştur. Bu duruma temas eden Şâfiî tabakât müellifi es-Sübkî hiçbir Şâfiî fakihinin *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'den müstağni kalamayacağını belirtmiştir.⁷¹ İbn Hacer “Şâfiî'nin hadislerine bütünüyle vakıf olmak isteyen Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ına baksın. Zira o çok detaylı ve kâmil bir araştırma yapmış, onun eski-yeni eserlerinin hepsine bakmış ve hadisleri ahkâm konularına göre tertip ederek zikretmiştir.”⁷² sözleriyle eserin mahiyeti ve öneminden bahsetmiştir.

Telif edildiği dönemde büyük ilgi gören, muasır âlimlerin hüsnü kabul gösterdikleri, şöhreti muhtelif beldelere yayılan *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ın telif edilme gayesine dair Beyhakî şu gerekçeleri zikretmektedir:

1.2.1. Eserin Te'lif Amacı

Beyhakî *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ı *el-Mebsut* ve *es-Sünenü'l-Kübrâ* isimli eserlerinden sonra telif etmiştir. “İslami ilimlere ömrünü hasreden âlimlerin hepsinin referans olarak Kur'an ve Sünnet'i esas aldıklarını, bu hususta samimi ve ihlaslı gayretler sarf ettiklerini ve bu iki ana kaynaktan ilimleri nispetince istifade edebildiklerini” ifade eden Beyhakî, Şâfiî'nin ilmî üstünlüklerine dikkat çekmektedir. İncelediğinde, dile olan vukufiyetinin de etkisiyle Kur'an ve Sünnet'ten istifade

⁶⁹ Râfi î, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, I, 73.

⁷⁰ Beyhakî'den önce eş-Şâfiî'nin delillerini üç kişi toplamıştır. Kasım b. Muahmmmed b. Ali eş-Şâfiî *et-Takrib* 'ini telif etmiştir. Beyhakî onu övmüş ve eş-Şâfiî'nin delillerini en sağlam toplayanın o olduğunu söylemiştir. Oradaki dağınık bilginin ihtilaflar üzerine serdedilmesinin kendisini eseri *el-Mebsut* 'u Müzenî'nin *Muhtasar* 'ı üzerine tertip etmeye ittiğini söylemiştir. İkincisi ise Ebu Sehl İbnü'l-Afrîs 'tir. Eseri *Cem'u'l-Cevâmî* 'dir. (Sübkî Beyhakî'nin bu eseri görmemiş olabileceğini söylemiştir. Sübkî, *Tabakât*, III, 302. Kalaci bunu reddetmiş Beyhakî'nin bu eserden bahsettiğini kaydetmiştir. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 37. (Kal'aci nüshası) Üçüncü eser ise İbnü Süreyc'in talebesi Ebu Bekir el-Fârisî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* isimli eseridir. Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 37. (Kal'aci nüshası)

⁷¹ Sübkî, *et-Tabakât*, IV, 9.

⁷² İbn Hacer, *Ta'cîlu'l-Menfeâ*, I, 239; Beyhakî; *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 9. (Kal'aci nüshası)

noktasında en mahir âlimin Şâfiî olduğunu tesbit ettiğini ve bu sebeple hocalarından aldığı “kavl-i cedid”i ihtiva eden eserlerden ve bölgesine ulaşan “kavl-i kadim”ini hâvî kaynaklardan onun görüşlerini ve fetvalarını en doğru ve sahih bir şekilde tahrir ettiğini, bunları da Müzenî’nin *Muhtasar*’ına göre tertib ettiğini belirtmiştir. Beyhakî’nin kendisinden önce aynı minvalde telif edilen yukarıda bahsi geçen eserleri de yeterli görmemesinin⁷³ etkisiyle telif ettiği bu eseri *el-Mebсут*’tur. Yetişme çağından itibaren Rasulullah’ın (s) hadislerini yazmaya ve toplamaya çalıştığını söyleyen Beyhakî bu hadisleri de *es-Sünenü’l-Kübrâ* isimli eserinde bir araya getirmiştir. Beyhakî her iki kitabını da hocalarına arz ettiğini ve onların övgülerine mazhar olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Her iki eserinden de Şâfiî fikhını öğrenmek isteyenlerin istifadesi meselesini göz önünde bulunduran Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*’i telif maksatlarından birisi olmak üzere özetle şöyle söylemektedir:

“Bu iki eseri telif ettikten sonra talebelerin bu eserlerin hacminden dolayı sıkıldığını ve bıkkınlık gösterdiğini görünce Şâfiî’nin usul ve furuda ihticac ettiği hadisleri senedleriyle birlikte Müzenî’nin Muhtasar’ının tertibi üzere tahrir ettim. Ayrıca Şâfiî’nin meçhul bir rivayet üzerine bab açmadığı, illetli bir hadis üzerine hüküm bina etmediği, ehli hadisin usulü üzere hadisleri bablarda senedleriyle zikrettiği ve ayrıca onun sahih hadis ve diğer naslardan deliller serdettiği bilinsin diye onun cerh-tadil, tashih ve illetleri açıklama türünden hadislere dair açıklamalarından bulabildiklerimi de naklettim. Şâfiî, kendisine ulaşan ve sahih olduğunu bildiği Rasulullah’ın (s) her Sünnetini taklit etmiş ve o minvalde görüş bildirmiştir. Kendisine ulaşmamış olabilecekler için de onlara vakıf olan kimseye Sünnet’e uymasını ve ona muhalefet etmemesini vasiyet etmiştir. Nitekim Şâfiî’nin eserlerinde bu açıkça görülmektedir.”

Görüldüğü üzere Beyhakî’nin eseri telif gayesi evveliyetle Şâfiî’nin delillerinin ortaya konması ve bunların öğrenilmesinde bir kolaylık vesilesi olmasıdır. Eserden açıkça anlaşıldığı üzere eserin telif gayesi sadece bu değildir. Eser, Hanefî âlimlerin delil olarak öne sürdükleri hadisleri ortaya koyan Tahâvî’nin, Hanefî mezhebi muhaliflerine bir cevap niteliği de taşıyan *Şerhu Meâni’l-Âsâr* isimli eserine reddiye

⁷³ Beyhakî, *Ma’rife*, I, 37-38. (Kal’aci nüshası)

⁷⁴ Beyhakî, *Ma’rife*, I, 126-127.

sadedinde telif edilmiştir. Eserin ikinci bir gayesi Tahâvî'nin iddialarını ilmi gerekçelerle boşa çıkarabilmektir. Nitekim Beyhakî bu durumu açıkça şu sözleriyle ifade etmiştir:

“Bu kitaba başladığımda hadis âlimi bir arkadaşım bana Ebu Cafer et-Tahâvî'nin bir kitabını gönderdi ve yazdığı mektupta Tahâvî'nin, kendi görüşüne muhalif, ancak hadis âlimlerince sahih kabul edilen haberleri zayıf kabul ettiği, görüşlerine muvafık olursa nice zayıf haberleri de sahih saydığını gördüğünü yazdı ve benden onun sahih ve illetli kabul ettiği ahkâm hadisleri konusunda kendisine bir cevap vermeme talep etti. Ben de bu konuya girme ve bu kitapta tahrir ettiğim konularda ona cevapları da ilave etme hususunda Allah (c.c)'tan bana doğru yolu göstermesini istedim. Nitekim bizzat Şâfiî'nin istidlalde bulunduğu yahut da reddettiği hadislerle ilgili görüşlerinde, bu şahsın başka âlimlerin kabul etmediği gerekçelerle zayıf saymak yahut başkalarının zayıf saydıklarını delil olarak öne sürmek gibi, hadisleri mezhebine uydurmak için yapmış olduğu zorlamalara cevaplar vardır.”⁷⁵

Beyhakî kısaca eserini, Şâfiî'nin görüşleri ve delillerinin ortaya konulması, bunların öğrenilmesi ve Şâfiîye yöneltilen tenkitlere cevap verilmesi maksadıyla telif etmiştir. Eserin mukaddimesine dair malumat verilirken telif gayesine birkaç noktada daha temas edilecektir.

1.2.2. Eserin Mukaddimesi

İslâmî literatürün önemli özelliklerinden biri de mukaddime geleneğidir. Müslüman âlimler genellikle, telif edecekleri eserde ele alacakları konuya dair bir takdim ile eserlerine giriş yapmakta ve bu mukaddimede bazı bilgilendirmelerde bulunmaktadır. Eseri eline alan muhatabın ilk karşılaşacağı bölüm olması hasebiyle mukaddimelere önem atfedilmiş bazen bu ehemmiyetin derecesini ifade için biraz da mübalağalı bir tarzda “Mukaddimenin eserden daha fazla meşhur olduğu” söylenebilmiştir. Bazı eserlerin mukaddimesi eserden başka isimle anılır olmuştur.⁷⁶ Beyhakî de *Ma'rifetü's-Sünen*'e uzunca bir mukaddimeyle giriş yapmaktadır.

⁷⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 129-130.

⁷⁶ İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* isimli eserinin mukaddimesi, *Hedyü's-Sârî* ismiyle meşhur olmuştur. Müslim, Dârimî ve İbn Mâce'nin eserlerinin girişlerinde yer alan mukaddimeler de önemli bilgileri haizdir.

Eser, Şâfiî'nin görüş ve dayanaklarının daha iyi öğrenilmesi maksadıyla telif edildiği için mukaddimede ağırlıklı olarak Şâfiîye dair bilgiler yer almaktadır. Şâfiî'nin Sünnet'e ittiba hususundaki gayretinden sıklıkla bahseden Beyhakî, bunun temelinde yatan etkenlere temas etmekte, Şâfiî'nin Sünnet'in de vahiy kaynaklı olduğu ve bağlayıcılığına dair görüşlerini ve bu konuda Kur'an ve Sünnet'ten delillerini nakletmektedir.⁷⁷

Beyhakî “haberın kabul şartları” konusunda Şâfiî'nin hadisin kabul edilebilmesi hususunda ravide aradığı şartlara değinmektedir. Kaydettiğine göre Şâfiî, bir hadisin makbul addedilebilmesi için ravisinin; sika, hadiste doğruluğu ile meşhur, rivayet ettiğini kavrayabilen, hadisin manasını bozabilecek lafızları bilen, aksi takdirde hadisleri işittiği gibi lafzen nakleden, ezberinden naklediyorsa ezberi iyi olan, kitaptan naklediyorsa kitabını iyi muhafaza eden, hadis hafızları kendisine rivayette iştirak etmişlerse onlara muvafık rivayette bulunan, hocasından işitmediği bir hadisi nakletmeyen yani tedlisten beri olan, mevkûfu merfû gibi nakletmeyen ve hatası çok olmayan bir kimse olmasını şart koşmaktadır.⁷⁸ Görüldüğü üzere Şâfiî hadis usulü eserlerinde detaylarıyla ele alınacak meselelerin temelini atmış olmaktadır. O kendisine kadar gelen ve dağınık halde olan muhaddislerin prensiplerini derleyip toparlayan ve sistematize ederek bir “usul” disiplinde ele alan ilk âlimdir.

Beyhakî'nin mukaddimede ele aldığı ilgi çekici konulardan biri de “İrak ehlinin hadisleriyle Medine yahut Hicaz âlimlerinden nakledilen hadisler” meselesidir. İki ilmî merkezin hadislerini mukayese maksadıyla bir başlık açan Beyhakî, Iraklıların hadislerinin zemmedildiğine dair Sad b. Ebi Vakkas (55/675), Abdullah b. Amr (65/685), Hz. Aişe (58/678), Tavus (106/725), Zührî (124/742), Hişam b. Urve (146/763) ve İmam Malik'ten rivayetler nakledildiğini belirtmiştir. Şâfiî'nin “Hem beldemizden hem de Irak'tan sıdkı ve hıfzı ile meşhur olanların rivayetlerini kabul ederiz” şeklindeki kanaatini nakleden Beyhakî, Iraklılardan çok fazla münker ve müdelles hadis geldiği için selefın onların rivayetlerine hoş bakmadıklarını daha sonra gelen bazı âlimlerin hadis konusunda hassas davranarak eserler telif ettiklerini ve bu sebeple onların da makbul âlimler olduklarını söylemiş ve Şâfiî'nin Şu'be b.el-

⁷⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 61-74.

⁷⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 76-77.

Haccâc'ı (160/776) öven rivayetlerine yer vermiştir. Irak yöresinden de büyük muhaddisler çıkabildiğini ifade eden Beyhakî, ihtilafli durumlarda Hicaz rivayetlerinin tercihe daha şayan olduğunu vurgulamış ve onların Rasulullah'ın (s) Sünnet'ini en iyi bilen olmaları, hadis âlimlerinin çoğunluğunun bu bölgede toplanması gibi sebeplerden dolayı rivayetlerinin ruchaniyeti bulunduğunu belirtmiş ve Hicaz rivayetlerini âlimlerin daha tercihe şayan kabul ettiklerine dair rivayetlere yer vermiştir.⁷⁹

Âlimler arasında ihtilafa sebep olan meselelerden biri olması hasebiyle “mürsel hadisler” meselesini ele alan Beyhakî Şâfiî'nin bu konuda;

- a. Mürsel hadis başka tariklerden müsned olarak nakledilmişse,
- b. Başkasının mürselleri onu destekliyorsa (Birinci maddeden daha zayıftır)
- c. Rasulullah'tan (s) nakledilen rivayetlerdeki bir asla dahil oluyor yeni hükümler getirmiyorsa,
- d. Âlimlerin ekserisinin fetvası mürseli destekliyorsa kabul edilebileceği kanaatinde olduğunu belirtmiş, onun “Kibâr-ı tabînden sonraki dönem âlimlerin mürsellerini kabul etmem” dediğini kaydetmiştir.⁸⁰

Mürseler konusunda “Biz mensuh olmadığı sürece sahih ve muttasıl bir hadise âlimlerin hepsinin muhalefet ettiğine şahit olmadık. Mürsellerin ise çoğuna ilim ehlinin muhalefet ettiğini gördük.” değerlendirmesi yapmıştır.⁸¹ Beyhakî'nin sözlerinden onun, Şâfiî ve muhaddisler gibi, mürsel hadislere genel manada menfi bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Hadis tahammül yolları, icma, ictihad, âmm-hass, emir-nehî nâsih-mensuh ve muhtelifu'l-hadis konularına dair Şâfiî'nin görüşlerini⁸² nakleden Beyhakî, eserinde çokça hadis tahriri yaptığı için *Kütüb-i Sitte*'den de bahsetmektedir. Beyhakî özellikle Buhari ve Müslim'in *Sahih*'lerine çok fazla atıfta bulunmaktadır. Ona göre *Sahihayn*'deki bütün hadisler sahihtir. Buhari ve Müslim'in şartlarına uymadığı için eserlerine almadıkları sahih rivayetler de Ebu Dâvûd, Tirmizi ve Nesai'nin *Sünen*'leri

⁷⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 85-86.

⁸⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 94.

⁸¹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 95.

⁸² Beyhakî, *Ma'rife*, I, 96-106.

ile İbn Huzeyme'nin *Sahih*'inde yer almaktadır. Onların eserlerinde kendi icthadlarına göre zikretmiş oldukları hadisler de üç çeşittir:

- a. Hadis âlimlerinin sahihliği hususunda ittifak ettikleri rivayetler ki mensuh olmadıkça hiç kimse bunlara muhalefet etme hakkına sahip değildir.
- b. Zayıflığı hususunda ittifak edilenler ki bunlara da itimat edilmemesi gerekir.
- c. Sübutunda ihtilaf olanlar. Kimi âlimler kendilerinin vakıf olduğu, diğer âlimlerin bilmediği bazı cerh edici sebeplerden dolayı zayıf saymışlardır. Kimileri de sahih saymışlardır. Sonra gelenler bunlar konusunda icthadta bulunup tercihte bulunacaklardır.⁸³

Beyhakî'nin *Kütüb-i Sitte* hadislerine yaklaşımı ifade etmeye çalıştığımız gibidir. Özellikle Buhari ve Müslim hadisleri için nesh söz konusu değilse aksi yönde fetva verilmesini kabul etmemekte, diğer âlimlere ise nisbeten ihtiyatlı bakmaktadır. Beyhakî'nin tahrir esnasında yaptığı atıfların ekseriyetinin *Sahihayn*'dan olduğu göz önüne alınırsa peşinen delilleri hususunda muhalefet kapısını kapatmış olmaktadır. Muhalefet konusunda biraz makul karşıladığı diğer sahih hadis eserlerine atfı ise *Sahihayn*'e göre yok denecek kadar azdır. Sahih hadisleri eserinde toplayan *Sünen* sahipleri arasında İbn Mace'yi zikretmediği görülmektedir.

Hanefî ve Şâfiî âlimlerin ihtilaf konularından biri olan “sahabe kavli” meselesini ele alan Beyhakî Şâfiî'nin “Kitap ve Sünnet'ten delil yoksa sahabe kavline bakarız” dediğini nakletmiştir. Deliller sıralamasında ise Şâfiî'nin “Kitap ve sahih Sünnet, İcma, İhtilaf olmayan sahabe kavli, Sahabe İhtilafı, Kıyas” şeklinde bir hiyerarşiyi benimsediğini ifade etmiştir.⁸⁴

Şâfiî'nin kıyası ve özellikle reyî hoş görmediği sadece zaruret anında caiz gördüğüne dair rivayetlere yer veren Beyhakî,⁸⁵ Şâfiî'nin itikâdî görüşlerine de ayrı bir başlık açmış ve uzunca onun akait konularındaki görüşlerine dair nakillerde bulunmuştur.⁸⁶

⁸³ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 106.

⁸⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 107.

⁸⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 108-109.

⁸⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 112.

Mukaddimenin son kısmını da Şâfiîye ayıran Beyhakî onun faziletleri, ibadet ve taati, âlimlerin onun hakkındaki hüsnü şehadetleri ve biyografisine dair bilgiler aktarmaktadır. “Kureyş’in üstünlüğü ve onların arasından da birisinin çıkacağı”, “Allah (c.c) Teala’nın her yüzyılın başında birini gönderdiği” gibi rivayetleri aktaran Beyhakî, bahsi geçen Kureyşlinin ve ikinci yüzyılın başında gelecek zatın Şâfiî olabileceğini söylemiştir.⁸⁷

Beyhakî eserini Şâfiî’nin görüş ve delillerinin sağlam bir şekilde öğrenilmesi gayesine matuf olarak telif ettiği ve talep üzerine de Tahâvî’ye reddiyelerde bulunduğunu söylese de mukaddimede verdiği bilgilerden onun Tahâvî tenkitlerini de ziyadesiyle önemseydiği ve eserin telifinde önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır. Zira naklettiği bilgiler Hanefî ve Şâfiî âlimlerin ihtilaflarına sebep teşkil eden ana maddelerdir. Eserin henüz mukaddimesinde bu konulara dair Şâfiî’nin görüşlerini aktarmak suretiyle peşinen Tahâvî’ye reddiyede bulunmuş olmaktadır. Nitekim eserde reddiyeleri naklederken bu konulara dair neredeyse hiç detay vermemektedir. Beyhakî Şâfiî’nin görüşlerinin Tahâvî’ye cevap olduğunu açıkça zaten ifade etmiştir.

Eserin telifinde takip edilen metod eserin telif gayesini de ortaya koyar niteliktedir.

1.2.3. Eserin Te’lif Metodu

Beyhakî, eserini telif ederken benimsemiş olduğu yönteme dair ipuçlarını, eseri kaleme alma sebeplerini beyan ederken kendisi vermiştir. Zira o eserini; öncelikle Şâfiî’nin görüşlerini tesbit, sonra delillerini serdetme, varsa mütabi ve şahitlerini zikretme, ravilere dair cerh ve tadil değerlendirmelerinde bulunma ve gerektiği yerde Tahâvî’ye tenkitlerini yöneltme maksadıyla yazmış ve eserin neredeyse tümünde bu usulü tatbik etmiştir.

1.2.3.1. İmam Şâfiî’nin Görüşlerini Aktarma

Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr’ın, telif edildiği dönem ve sonrasında âlimler için başucu eserlerden olmasına vesile olan özelliklerinden birisi şüphesiz Şâfiî’nin kadim ve cedid görüşlerini ihtiva etmesi ve bu hususta Beyhakî’nin sarfetmiş olduğu yoğun

⁸⁷ Beyhakî, *Ma’rife*, 115-124.

ve titiz çalışmadır. Malum olduğu üzere Şâfiî'nin "hocası Malik'in vefatından Mısır'a gidişine kadarki döneme ait görüşleri kavî-i kadîm/eski görüş olarak adlandırılmaktadır. Mısır'a geldikten sonra telif etmiş olduğu eserlerinde serdetmiş olduğu görüşleri"⁸⁸ de kavî-i cedid/yeni görüşleridir. Şâfiî âlimler özellikle kadîm ve cedîd dönemi talebelerinin eserlerinden onun görüşlerini derlemeye çalışmışlardır. Bu hususta Beyhakî'nin yoğun çaba gösterdiğine vurgu yapılmıştır. Nitekim Beyhakî *Ma'rifetü's-Sünen*'de konuya öncelikle Şâfiî'nin görüşünü vererek başlamaktadır. Bu görüşler de ekseriyetle Şâfiî'nin cedîd görüşleri olmaktadır. Bu noktada özellikle Şâfiî'nin cedid dönem talebeleri Büveytî⁸⁹ (231/846), Harmele b. Yahya (243/858)⁹⁰, Müzenî⁹¹ (264/878) ve Rabî b. Süleyman el-Murâdî'den⁹² (270/884) çokça istifade etmekte, onlardan nakillerde bulunmaktadır. Beyhakî gerektiği durumlarda hem mukayese maksadıyla bazen de tercih etmek suretiyle kadîm görüşlerine de işaret etmektedir. Bu konuda Şâfiî'nin eski talebeleri Za'ferânî'den⁹³ (260/874) Şâfiî'nin görüşlerini aktarmaktadır.⁹⁴ Bazı konulara dair her iki dönem görüşlerini de nakleden Beyhakî'nin bazen sahih olana işaret ettiği görülür.⁹⁵

Şâfiî'nin görüşlerini sadece aktarmakla yetinmeyen Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen*'i diğer eserlerinden ayıran önemli bir özelliği de, şüphesiz delillere temas etmesi, muhaliflerin itirazlarına yer vermesi ve Şâfiî'nin görüşlerinin mesnedlerini tartışmasıdır. Bunların yanında o Şâfiî'nin görüşünü destekleyen merfû rivayet yoksa onlara da işaret eder. Sabah namazının vakti konusunda "şafak" vaktinin mahiyetine dair Şâfiî'nin cedid ve kadim görüşlerini naklettikten sonra bu konuda Hz. Ömer (23/644), İbn Abbas (68/688), Hz. Ali (40/661), Ubâde b. Samit (34/654), Şeddâd b.

⁸⁸ Aybakan, *İmam Şafîî*, s. 94, 102; "Şafîî", *DİA*, XXXVIII, 224.

⁸⁹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 153, 452, 508-509, 535, 571, 576; II, 58, 99, 118, 126; III, 344, 369; V, 548; VI, 288, 290, 456; VII, 348.

⁹⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 157, 486, 514; II, 43, 77, 237, 324; III, 145, 230; IV, 34, 110; V, 410; VI, 29; 214; VII, 212.

⁹¹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 482, 498; II, 147, 240; III, 493; IV, 44, 411; V, 446; VI, 93, 142, 272; VII, 425.

⁹² Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 131; II, 104, 335; III, 3, 68, 120, 210, 388, 509; IV, 271, 464, 519; V, 211, 332, 369; VI, 45, 491; VII, 245.

⁹³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 250, 322, 332, 409, 412, 420, 456, 488; II, 23, 119, 340, 489; III, 125; IV, 140, 369, 535; V, 204, 223, 236, 364; VI, 123; VII, 425, 462.

⁹⁴ Kısa biyografileri için bkz. Aybakan, *İmam Şafîî*, s. 153-174.

⁹⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 432-433; II, 391, 507; VII, 156.

Evs (58/678) ve Ebu Hureyre'den (58/678) rivayetler nakledildiğini fakat Rasulullah'tan (s) hiçbir sahih hadis gelmediğini vurgular.⁹⁶

Konuya dair hadis nakledilmiş fakat Şâfiî bu hadis doğrultusunda görüş bildirmemişse ona da işaret eder. Sarıya boyanmış elbise giymeye dair Hz. Ali'den nakledilen ve bu yasağın ona has olduğunu haber veren rivayetlerden hareket eden Şâfiî, bu yasağın umuma teşmil edilemeyeceğini Hz. Ali'yi ilgilendirdiğini söylese de, Beyhakî bu konuda yasağın umûmî olduğunu haber veren sahih hadisler bulunduğunu, Şâfiî'nin bunları görmediği için böyle fetva verdiğini, aksi taktirde hadislere göre fetva vereceğini belirtir.⁹⁷

Bazı konularda Şâfiî görüşünü söyler ve bu konuda hadis nakledilmediğini belirtir. Beyhakî ise rivayeti nakleder ve Şâfiî'nin görüşünün hadise muvafık olduğunu ortaya çıkarır. Mesela itikâfin oruçlu yahut oruçsuz olması meselesinde Şâfiî itikâfin oruçlu olması gerektiğini ifade için “Bu konuda dayanacak bir hadis olmasa da itikâfa girenleri hep bu şekilde yaptıklarını gördüğüm için bana da böylesi daha güzel geliyor.” dediğini nakleden Beyhakî, bilakis bu konuda hadis nakledildiğini belirtir, hadisi rivayet eder ve Sünnet olanın, itikafa girenin oruçlu olması şeklindeki uygulama olduğunu beyan eder.⁹⁸

Beyhakî Şâfiî'nin kullanmış olduğu bazı muğlak kelime ve ifadeleri açıklığa kavuşturur. Fıtr sadakasının miktarı konusunda Şâfiî “بعض أصحابنا” bazı arkadaşlarımız her şeyden bir sa', buğdaydan yarım sa' demişlerdir” der. Beyhakî buradaki بعض أصحابنا'nın Said b. el-Müseyyib (94/713), Atâ (114/732), Tâvûs (106/725), Mücahit (103/721) ve Ömer b. Abdilaziz (101/720) olduğunu söyler.⁹⁹

Şâfiî'nin konuya dair nakledilen rivayetlere yöneltmiş olduğu tenkitlerin gerekçesini açıklar. İhramlıyken devekuşu öldürenin ödemesi gereken fidyе konusunda Hz. Ömer, Hz. Osman (35/656), Hz. Ali, Zeyd b. Sabit (45/665), İbn Abbas ve Muaviye'nin (60/680) “İhramlının öldürdüğü devekuşu için develerden bir bedene vardır” dediklerini haber veren rivayeti tenkit eden Şâfiî, “Bu rivayet hadis âlimlerine

⁹⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 409. Diğer örnekler için bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, II, 407, V, 445.

⁹⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 575.

⁹⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 460.

⁹⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 330.

göre sahih değildir. Biz devekuşu öldürene bu rivayete dayanarak değil kıyasa nazaran deveden bedene diyoruz.” der. Rivayetin za’fına dair herhangi bir açıklama yapmaz. Beyhakî bu noktada devreye girer ve hadisin munkatı olduğu için zayıf olduğunu, isnadındaki ‘Atâ el-Horâsânî hakkında âlimlerin, hadislerine itimadı zayıflatan görüşleri bulunduğunu ifade eder.¹⁰⁰

Tesbitlerde ve örneklerde görüldüğü üzere Beyhakî eserinde Şâfiî’nin görüşlerini aktarmak ve muhataplar tarafından doğru anlaşılmasına vesile olmak için çaba sarf etmiştir. Şâfiî’nin görüşleri yanında esas aldığı rivayetler ve Beyhakî’nin bunlara ilişkin eserdeki metodu da önem arz eden hususlardır.

1.2.3.2. İmam Şâfiî’nin Rivayetlerine Yer Verme

Şâfiî, hadis tarihi göz önüne alındığında tedvin döneminin sonu ve tasnif döneminin başladığı, ilk hadis eserlerinin telif edildiği dönemde yaşamış bir âlimdir. Hayatı hadis rivayetinin henüz devam etmekte olduğu bir döneme rastlayan Şâfiî, İmam Malik’ten hadis öğrenmiş, Süfyan b. Uyeyne’den (198/814) çok sayıda hadis rivayet ederek önemli hadis ravilerinden birisi olarak tarih sayfalarında yerini almıştır. Kendisinden sonra rivayet ettiği hadislerin bir araya getirildiği bir *Müsned*’i bulunmaktadır. Şâfiî’nin görüşlerine mesned teşkil eden hadislerin tesbiti mezhep için ziyadesiyle önem taşıyan bir husustur. Bu durum *Ma’rifetü’s-Sünen*’in önemini de ortaya koymaktadır. Çünkü eserin isminden de anlaşılacağı üzere Beyhakî’nin bu eseri asıl telif gayesi Şâfiî’nin hadis ve eserden delillerini ortaya koyabilmektir. Beyhakî bu çalışmayı yaparken sadece *el-Ümm*’de yer alan rivayetleri derlememiş, çerçeveyi oldukça geniş tutarak Şâfiî’nin hadis birikimini yansıtmaya adına çok sayıda hadis nakletmiştir. Özelde Şâfiî âlimler ve genelde tüm İslam uleması için eseri vazgeçilmez kılan vasfı budur diyebiliriz. Zira her ne kadar Şâfiî bizzat kendisi hadis ravisi olup Beyhakî’ye kadar geçen süreçte Şâfiî çizgiyi devam ettirmeye çalışan çok sayıda muhaddis gelmiş olsa da, delillerinin toplanması bir ihtiyaç olarak kalmış ve bu görevi Beyhakî yerine getirmiştir. Bu açıdan Hanefî mezhebi için *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’ın önemi ne ise Şâfiî mezhebi için de *Ma’rifetü’s-Sünen*’in aynı önemi haiz olduğu

¹⁰⁰ Beyhakî, *Ma’rife*, IV, 181.

söylenirse hata edilmiş olmayacaktır. Ayrıca Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen*'de Şâfiî'nin rivayetleri ile ilgili farklı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir.

Beyhakî *Musannef ve Sünenler* gibi ahkâm konularına göre tertib ettiği eserinde bablara Şâfiî'nin görüşleri ile giriş yaptığı gibi Şâfiî'nin rivayet ettiği hadisleri nakletmek suretiyle de başlar. Konuya başlarken herhangi bir açıklamada bulunmadan doğrudan kendi ulaştığı senediyle birlikte rivayeti aktarmakta ve sonra Şâfiî'nin görüşünü zikretmektedir. Şâfiî'nin görüşüne delil olan rivayete kendisi başka bir tarikten ulaşmışsa önce onu zikreder, arkasından Şâfiî'nin naklettiğine işaret eder. Bu şekilde rivayetin mutabiini de nakletmiş olur. Lafız farklılığı yoksa Şâfiî'nin senedini vermekle yetinir; lakin metinde değişiklik mevcut ise senediyle birlikte metni de zikreder.¹⁰¹

Konuya ilişkin Şâfiî'nin zikretmiş olduğu bir ayet varsa öncelikle ayete yer verir ve arkasından Şâfiî'nin rivayetini yahut da kendi tesbit ettiği rivayeti nakleder.¹⁰²

Beyhakî'nin eserde yapmış olduğu mühim işlerden birisi Şâfiî'nin işaret ettiği hadisleri tesbit edip tam metin olarak yer vermesidir. Mesela “sabah namazı” konusunda Şâfiî “Bu konuda Zeyd b. Sabit rivayetine muvafık olarak Enes b. Malik (93/711) ve Süheyl b. Sa'd'dan da rivayet nakledilmiştir” demekle yetinir. Beyhakî ise kendisine ulaşan isnadla her iki hadisi de tam isnad ve tam metin olarak nakleder.¹⁰³

Şâfiî'nin rivayetlerini çok sayıda öğrencisinden nakleden Beyhakî, mukayese etmek suretiyle rivayetlerdeki metin ve isnad hatalarını da tesbit eder ve bunların doğru şeklini nakleder.¹⁰⁴ Rivayette Şâfiî'nin “Ayyâş yahut Ebu Ayyâş'tan nakledildiğine göre” dediği zikredilir. Beyhakî söz konusu şahsın Ayyâş b. Ebi Rabia olması gerektiğini, buradaki şekkin Rabî' b. Süleyman'dan kaynaklandığını, Müzenî'nin de hata ederek İbn Ayyâş şeklinde naklettiğini beyan eder.¹⁰⁵

Beyhakî Şâfiî'nin isnadlarına dair tamamlayıcı tesbitlerde bulunur. Özellikle Şâfiî'nin Mürsel yahut munkatı olarak nakletmiş olduğu rivayetler inkita olmadan

¹⁰¹ Örnek olarak bkz. Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 294, 295, 296.

¹⁰² Bkz. Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 213, 257, 282, 394; II, 46, 93; III, 210, 468; IV, 138, 176, 271; V, 108, 268; VI, 184, 295; VII, 161, 250.

¹⁰³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 468.

¹⁰⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, IV, 487, 535; V, 292; VI, 8, VII, 156, 237.

¹⁰⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, VII, 156.

nakledilmişse bunlara işaret eder ve mevsul isnada da yer verir. Şayet mevsul rivayet yoksa bu hususa da temas eder.¹⁰⁶ “Kabir ziyareti” babında Şâfiî’nin Malik kanalıyla Ebu Said el-Hudrî’den (74/693) naklettiği “Size kabir ziyaretini yasaklamıştım artık ziyaret edebilirsiniz...” rivayetini zikreden Beyhakî rivayetin bu haliyle mürsel olduğunu, isnaddaki Rabîa ve Ebu Said arasında inkıta bulunduğunu söyler. Hadisin diğer bir rivayetinde muttasıl olarak nakledildiğini belirtir ve ilgili hadise isnadı ile birlikte yer verir.¹⁰⁷

Beyhakî eserde Şâfiî’nin zikrettiği hadisleri belli bir ahkâm konusu bağlamında zikredip onun görüşlerini aktarmakla birlikte sadece ilgili hadisin metni yahut isnadına yönelik Şâfiî’nin değerlendirmelerini de sıklıkla zikreder. Bazı ihtilafli meselelerde de Şâfiî’nin bir rivayeti tercih yahut red gerekçesini de açıklar.¹⁰⁸ “Sabah namazının vakti konusunda” namazın erken kılındığı ve mescitten çıkanların karanlığın şiddetinden birbirini tanıyamadığını haber veren Hz. Aişe rivayetini namazın geç kılındığı zikredilen rivayetlere tercih eder. Beyhakî Şâfiî’nin bazı ayet ve hadislerle uygunluk arz ettiği için bu rivayeti tercih ettiğini belirtir ve onları zikreder.¹⁰⁹

İlk dönem âlimler arasında hadisi rivayet ederken hocasının ismini zikretmeden “أخبرني الثقة/Bana bir sika haber verdi” şeklinde bir ifade kullanımı sık rastlanabilen bir durumdur.¹¹⁰ İsnatlarda böyle bir durumla karşılaşıldığı için hadis usulü eserlerinde bu konuya temas edilmiş ve sıhate etkisi hususunda farklı sonuçlara varılmıştır. İbnu’s-Salâh (643/1245) Mukaddime’de Hatib (463/1071) ve Sayrafi gibi âlimlerin bu konuda menfi kanaate sahip olduklarını, tadil edilen kimsenin bilinmediği için ve “sika” olduğunu söyleyene gizli kalan bazı kusurları bilmesi sebebiyle başka bir münekkit âlimin söz konusu raviyi cerhedeabileceğini söylediklerini kaydetmiştir. Ona göre şüpheye mahal kalmaması için ravinin ismi zikredilmelidir. İbnu’s-Salâh bazı âlimlerin ise bu ifadeyi kullanan ilim sahibi bir kimse ise bunu makbul addettikleri kaydını da düşmüştür.¹¹¹ Şâfiî’nin de rivayetlerinde çok defa bu şekilde hocasını müphem bırakmak suretiyle rivayette bulunduğu görülmektedir. *Ma’rifetü’s-Sünen*’de

¹⁰⁶ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*, II, 163; III, 97, 126, 152, 204, 275.

¹⁰⁷ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*, III, 204.

¹⁰⁸ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*, I, 472-73; II, 118.

¹⁰⁹ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*, I, 472-73.

¹¹⁰ Suyutî, *Tedribü’r-Râvî*, I, 366.

¹¹¹ İbn Salah, *Mukaddime*, s. 110.

bu şekilde yüzden fazla rivayet tesbit etmiş bulunmaktayız.¹¹² Şâfiî'nin bu rivayetleri başkasına karşı delil olarak zikretmediği kendi talebelerine, verdiği hükümlerin mesnedlerini açıklarken bu rivayetleri zikrettiği söylenmiştir.¹¹³ Beyhakî Menâkıb'ında bu konuya temas etmekte ve Ahmed b. Hanbel'in (241/855) oğlu Abdullah'ın (290/903) “Şâfiî, Hüseyim yahut bir başkasından أخبرني الثقة diyerek nakletmişse o sika muhakkak babamdır” dediğini kaydetmiş, sonrasında da söz konusu sikanın Şâfiî'nin zikrettiği hocasına göre değişebileceğine dair görüşlere yer vermiştir.¹¹⁴

1.2.3.3. Hadislerin Tahrici

Ma'rifetü's-Sünen'de Beyhakî'nin Şâfiî'den sonra en fazla atıfta bulunduğu iki âlim Buhari ve Müslim'dir. Bahsi geçtiği üzere Buhari ve Müslim'deki bütün hadislerin sahih olduğunu ve nesh söz konusu değilse aksine fetva vermenin kabul edilemeyeceğini söyleyen Beyhakî, Şâfiî'nin hadislerini naklettikten sonra tahricini yapmakta ve özellikle eserlerinde yer vermişlerse hadisin Buhari ve Müslim'de geçtiğine işaret etmektedir. Haddi zatında Beyhakî bu şekilde Buhari ve Müslim'in kaynaklarından birisi olarak da Şâfiîyi de tesbit etmiş olmaktadır. Zira her iki müellif de kendilerinden önce gelen muhaddislerin sahih addettikleri hadislerden kendi şartlarına göre tercih ettiklerini eserlerine almışlardır. Şâfiî kendisine kadar gelen sahih hadis algısını formülize ederek isnad kriterlerini tesbit etmesi, Sünnet'in kaynağı olarak merfû hadise vurgu yapması ve ehl-i hadis ehl-i rey ihtilafında son derece aktif bir rol alması hasebiyle kendisinden sonra gelen özellikle hadis âlimleri ve telif edilen musannefât üzerinde etkili olmuştur. Hadis kitapları arasında en sahih iki eser olarak ün kazanan *Sahihayn*'e uygunluk önem arzeden bir husustur. Beyhakî bu açıdan neredeyse her rivayetin sonunda mevcut ise hadisin Buhari ve Müslim'den hangisinde yer alıyorsa onu zikretmeye, isnadlarını mukayese etmeye, lafız farklılıklarına işaret

¹¹² Mesela bkz. I, 207, 208, 243, 258, 355; II, 140, 145, 355; III, 71, 110; IV, 275, 404.

¹¹³ Irakî, *Şerhu't-Tebşira*, I, 347.

¹¹⁴ Beyhakî, *Menâkıbu'ş-Şâfiî*, II, 315; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II, 40. Şâfiî “Bana bir sika haber verdi” diyerek İbn Ebî Zi'b'den rivayette bulunduysa söz konusu sikanın İbn Ebî Füdeyk olduğu, Leys b. Sa'd'dan naklettiyse Yahya b. Hassân, Velîd b. Kesîr'den naklediyorsa Ebu Üsâme, Evzâî'den naklediyorsa İbn Ebî Seleme, İbn Cüreyc'ten naklediyorsa Müslim b. Halit, Salih Mevlâ Tevme'e'den naklediyorsa onun da İbrahim b. Yahya olduğu söylenmiştir. Bkz. Irakî, *Şerhu't-Tebşira*, I, 347-348.

etmeye önem göstermiştir.¹¹⁵ Beyhakî hadislerin tahririni sadece *Sahihayn*'den yapmamış Malik'in *Muvatta*'ı,¹¹⁶ İbn Huzeyme'nin *Sahih*'i¹¹⁷, Ebu Dâvûd¹¹⁸ ve Dârakutnî'nin¹¹⁹ (385/995) *Sünen*'lerini de kaynak olarak göstermiştir. Daha önce zikredildiği üzere Beyhakî'nin, Tirmizi, Nesai ve İbn Mace'nin *Sünen*'lerini görmediği kaydedilmektedir. Hadislerin tahririni yapmış olduğu bu eserinde söz konusu eserlere herhangi bir atıfta bulunmaması bu fikri teyit eden bir husustur. Ayrıca hatırlatılmalıdır ki o İbn Mace'nin *Sünen*'ini sahih hadislerin bulunduğu kaynaklar arasında zikretmez. İbn Mace'nin eserinin henüz *Kütüb-i Sitte*'ye dahil olacak derecede şöhret kazanmamış olmasıyla açıklanabilecek bu bilgi dönemsel telakkiyi yansıması açısından önem arz etmektedir. Sahih hadis kaynakları cümlesinden zikretmiş olduğu *Muvatta* da Şâfiî'nin çok sayıda hadis rivayetinde bulunduğu bir hocasının eseri olduğu unutulmamalıdır.

1.2.3.4. Hadislerin Mutabi ve Şahitlerini Zikretme

Hadis usulünün gayesi temelde, hadislerin sahih olanlarını sakim olanlarından ayırabilmektir. Âlimler bu maksatla hadisin isnad ve metnine yönelik kaideler tesbit etmişler ve bunlardan hareketle hadislerin kabul yahut reddine karar vermişlerdir. İsnada yönelik yapılan çalışmaların en önemlilerinden biri de hadislerin mutabi ve şahitlerinin tesbit edilmesidir. Hadis ilminde “itibar”¹²⁰ olarak adlandırılan bu çalışma, hadisi nakleden ravinin rivayetinde teferrüdünün yani tek kalıp kalmadığının ortaya çıkarılması maksadına matuftur. Şayet mütabi ve şahitleri bulunup ravinin yalnız kalmadığı ortaya çıkarılırsa bu, hadisin sıhhatini artıran bir unsur olacaktır.¹²¹ Zira aynı olayı nakleden kişi adedinin artması hata payını en aza indirecektir. Bu itibarla hadis eserlerinde mutabi ve şahitlerin aranması önemli çalışmalardan birini teşkil etmiştir. “Mutabaat kelimesi terim olarak “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin râvisine, hadisi tahrîc edilmeye elverişli başka bir râvi tarafından muvâfakat edilmesi ve hadisin aynı şeyhten yahut senedin daha üst kısmında yer alan başka bir râvisinden benzer

¹¹⁵ Mesela bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 140, 153, 174, 273; II, 67, 444; III, 218, 243, 338; IV, 86, 144, 274; V, 123, 367; VI, 166, 341; VII, 10, 209.

¹¹⁶ Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 132, 479, 227, 541; IV, 42, 285.

¹¹⁷ Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 151; II, 467.

¹¹⁸ Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 132, 144, 161, 166, 197, 201, 219, 255, 259, 424; II, 16, 132, 201.

¹¹⁹ Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 294, 327, III, 398; VI, 233; VII, 424.

¹²⁰ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 90.

¹²¹ İrakî, *et-Takyîd ve'l-İzâh*, s. 110.

ifadelerle nakledilmesi demektir.”¹²² Mutabi ve şahit kelimelerinin mana bakımından aynı yahut farklı olması hususunda ihtilaf edilmiştir. Hakim en-Nîsabûrî “Rivayette aynı manayı taşıyan diğer tarik” için “şahit” terimini kullanırken¹²³, İbnü’s-Salâh onu mutabiin bir çeşidi olarak zikretmiş¹²⁴, İbn Hacer bu tasnifin nadir olduğunu bir hadisin aynı sahabiden nakledilen farklı tariklerinin onun mutabii, farklı sahabiden nakledilen tariklerin de onun şahidi olduğunu ifade etmiş ve misallerle açıklamıştır.¹²⁵

Mutabaat konusunda Beyhakî de mutabii kendisinden önceki âlimler gibi hadisi nakleden ravinin isnadıyla hocası yahut onun üstünde herhangi bir tabakada muvafakat eden tarihi kastetmektedir.¹²⁶ Şahitler konusunda ise Beyhakî’nin de mana esaslı bir tanımlama yaptığı görülmektedir. Zira o bazı rivayetler için “şahidi vardır” derken diğer sahabilerden gelen tarikleri¹²⁷ kastetmekle birlikte bazı yerlerde aynı sahabiden nakledilen ve mana olarak birbirine benzeyen rivayetleri şahitler olarak nitelediği için bu hususta hocası Hakîm’i takip ettiği görülmektedir. Mesela madenlerin Zekâtı konusunda Ebu Hureyre’den merfû olarak nakledilen “Madenlere Zekât yoktur” rivayetini naklettikten sonra yine Ebu Hureyre’den lafız farklılığı olmakla birlikte benzer manada nakledilen diğer bir Ebu Hureyre rivayetini ilk hadisin şahidi olarak nakletmiştir.¹²⁸ Onun ekseriyetle mürsel rivayetleri şahit olarak zikretmesi de bu konuda İbn Hacer’in yapmış olduğu “şahit” tanımından farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Zira İbn Hacer hadisin sahabe ravisini esas alarak bir “şahit” belirlerken Beyhakî sahabe isminin hiç zikredilmediği mürselleri şahit olarak zikretmektedir.¹²⁹ Yahut da bazı mürsel rivayetleri mevzul rivayetlerin şahidi olarak bahsetmedir ki yine sahabe ravi belli değildir.¹³⁰ Görüldüğü gibi onun da “şahit” ıstılahını naklettiği rivayeti mana olarak destekleyen rivayet olarak değerlendirmektedir.

¹²² Polat, “Mütâbaât”, *DİA*, XXXII, 180.

¹²³ Zerkeşî, *Nüket*, II, 170.

¹²⁴ İbn Salah, *Mukaddime*, s. 247.

¹²⁵ İbn Hacer, *Nüket*, s. 278-280.

¹²⁶ Beyhakî, *Ma’rife*, I, 135, 225, 300, 418; II, 53, 80, 83, 130, 157, 386; III, 131, 377; IV, 174, 359; V, 190, 223; VI, 156, 161, 434; VII,

¹²⁷ Beyhakî, *Ma’rife*, I, 284, II, 78, 80, 124, III, 257.

¹²⁸ Bkz. Beyhakî, *Ma’rife*, III, 309-310.

¹²⁹ Beyhakî, *Ma’rife*, II, 10.

¹³⁰ Beyhakî, *Ma’rife*, II, 201.460, 472, VII, 428.

1.2.3.5. İsnad Tenkidi

Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr'ı *Sünen* ve Musannef türü eserlerden ayıran bir özelliği de Beyhakî'nin eserde hadis tenkit ve tetkikine genişçe yer ayırmış olmasıdır. Beyhakî eserde hem Şâfiî'nin hadisleri hem de kendi tesbit etmiş olduğu destekleyici rivayetlerle alakalı tahliller yapmaktadır. Özellikle isnada yönelik tesbitleri Beyhakî'nin hadisçiliğini de yansıtmaya açıksından önem arz etmektedir.

Beyhakî'nin isnad tenkitlerinde Sahihayn, özellikle de Buhari vurgusu dikkat çekmektedir. Hocası Hakim en-Nîsabûrî'nin *Müstedrek*'te tatbik ettiği usulü takip eden Beyhakî bazı rivayetler için Buhari ve Müslim'in şartlarına¹³¹ atıfta bulunmaktadır.¹³² Rivayete dair Buhari ve Müslim'den aktarımda bulunmuşsa başka teferruata girmemektedir. Özellikle Buhari'nin herhangi bir değerlendirmesi var ise bunu yeterli görmekte “Bir münekkit olarak Buhari yeter” sözleriyle bunu açıkça ifade etmektedir.¹³³ “Hayvanların Zekâtı” konusunda Şâfiî'nin görüşüne mesned teşkil eden Abdullah b. Müsennâ rivayetini tenkit eden Tahâvî'yi şiddetle eleştirmekte ve “Biz hadis âlimleri ve hafızları arasında ravi tenkidinde Buhari gibi hassas davranan birini görmedik. Ayrıca o hadis ricâli ve hadislerin illetleri konusundaki vukûfiyetiyle öne çıkmış bir hadis imamıdır.” sözleriyle Buhari'yi övmekte ve ardından onun da Zekât konusunda kendi naklettikleri isnatla hadise yer verdiğini belirterek Buhari'yi görüşlerine şahit tutmaktadır.¹³⁴

Beyhakî bir isnadın Buhari ve Müslim'in şartlarına uygun olmasını önemseyip dile getirdiği gibi onların şartlarına uygun olmamasına da işaret etmekte yahut onların bir rivayeti eserlerine almama gerekçelerine de yer vermektedir. Özellikle bu gerekçe Şâfiî'nin hadise yöneltmiş olduğu tenkitle örtüşmekteyse de bunu yine görüşlerine şahit olarak zikretmektedir.¹³⁵ “Zekât vermemek için malını gizleyenler” konusunda Beyhakî, Şâfiî'nin “Böyle bir durum tesbit edilirse o kişinin Zekâtı neyse o alınır. Ona ceza verilerek malının yarısının alınması gibi bir şey söz konusu değildir. Çünkü bu konuda sahih bir hadis yoktur. Olsaydı biz de bunu benimserdik.” şeklindeki görüşünü

¹³¹

¹³² Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 234, 250; II, 182, 200, 318; V, 293; VII, 248.

¹³³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, II, 26, III, 217.

¹³⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, III, 217.

¹³⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, III, 43, 85, 241; V, 343, V, 463, VI, 380, VII, 248.

kaydeder ve ardından ilgili kişinin Zekâtı ve ceza olarak da yarısının alınacağını haber veren Behz b. Hakim b. Muaviye el-Kuşeyrî-babası-dedesi kanalıyla nakledilen rivayete¹³⁶ yer verir. Bu hadisi Ebu Dâvûd'un *Sünen*'de naklettiğine işaret eden Beyhakî *Sahihayn*'de bulunmadığını söyler ve buna gerekçe olarak aynı zamanda onların umumi bir kaidesi de olduğuna dikkat çekerek; "Buhari ve Müslim adetlerine uygun bir şekilde bu rivayeti eserlerine almadılar. Zira onlar bir hadisi sahabi yahut tabîiden sadece bir ravi naklediyorsa böyle hadisleri eserlerine almazlar." değerlendirmesinde bulunur. Hadisin sahabi ravisi Muaviye b. Hayde el-Kuşeyrî'den oğlu haricinde sika bir ravinin hadis nakletmediğini Buhari ve Müslim'in de oğlunun hadislerini nakletmediklerini belirtir.¹³⁷ Bazı durumlarda ise Şâfiî'nin naklettiği hadisi Müslim nakletmiş Buhari eserine almamışsa buna da değinir ve Şâfiî'nin tercihinin isabetli olduğunu, Buhari eserine almamış olsa da rivayetin sahih olup bu gibi hadisleri fikhî meselelerde delil olarak kullandıklarını söyler.¹³⁸

Şâfiî'nin görüşlerine ve delillerine muhalefet ettiği zaman Beyhakî'nin Buhari'nin tenkitleri hususundaki tutumunun değiştiği görülmektedir. Buhari güneş tutulmasında kılınan nafîle namazda Hz. Peygamber'in (s) sureleri cehren/sesli olarak okuduğuna dair İbn Şihab ez-Zührî kanalıyla nakledilen Hz. Aişe rivayetini nakletmektedir.¹³⁹ Buhari'nin "Cehrî okuma hususunda Hz. Aişe hadisi, Semüra hadisinden daha sahihtir" dediğini nakleden Beyhakî, Hz. Aişe hadisinin hafî/gizli okumayı haber veren İbn Abbas hadisinden ise daha sahih olmadığını söylemiştir. İbn Abbas hadisine dikkat çekmesinin sebebi Şâfiî'nin bu konuda delil olarak o rivayeti zikretmiş olmasıdır. Beyhakî, Şâfiî'nin görüşünü aktardıktan sonra Vakıdî ve İbn Lehâ tarafından nakledilen iki farklı İbn Abbas tarikini nakletmektedir. Her ikisi de hadisleriyle ihticac edilecek raviler olmasa da Buhari'nin naklettiği tarikte Zührî'nin tek kaldığını ve iki kişinin tek kişiye tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁰ Beyhakî'nin bu noktada kendisiyle çeliştiği görülmektedir. Münekkit olarak Buhari'yi yeterli görmesine ve nesh söz konusu değilse hadislerinin terk edilmesini mümkün

¹³⁶ Ebû Dâvûd, Zekât, 5; Nesaî, Zekât, 4; Dârimî, Zekât, 37; Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 220; Tahâvî, *Şerh*, II, 9; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 176; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 18; Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 18; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XIX, 410; Hakim, *Müstedrek*, I, 554.

¹³⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 241.

¹³⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 124.

¹³⁹ Bkz. Buhârî, Kusûf, 19.

¹⁴⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 88.

görmemesine rağmen Şâfiî'nin görüşlerine muhalif kalınca bu kriterlerini bir kenara bıraktığı ve Vakıdî (207/823) ve İbn Lehîa (174/790) gibi ravileri bile onun tarikine tercih edebildiği görülmektedir. İbn Lehîa konusunda Beyhakî'nin menfi kanaat sahibi olduğu ve Tahâvî'yi bu konuda sıklıkla tenkit ettiği söylenmelidir. İleride bu konuya temas edilecektir. Şâfiî'nin de hocalarından olan¹⁴¹ Vâkıdî'nin “zayıf” bir ravi olduğunu eserinin birkaç yerinde zikretmektedir.¹⁴² Şâfiî'nin doğrudan ondan nakilde bulunduğu birkaç yerde sessiz kaldığı görülmektedir.¹⁴³ Lakin eserinde sadece Tahâvî'yi tenkit ettiği bir konuda ona şiddetli ithamlarda bulunmakta Vakıdî'nin zayıf, metrukû'l-hadis ve kezzab bir ravi olduğunu münekkit muhaddislerden nakletmekte, hadislerinin delil olamayacağını söylemektedir.¹⁴⁴ İslam tarihinin önemli ve ilk dönem âlimlerinden ve klasiklerinden olan Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin hadisçiliği noktasında âlimlerin menfi kanaatleri bulunmaktadır. Ona en hafifiyle zayıf denmiş, kezzâb olduğunu söyleyen âlimler olmuştur. Yahya b. Main (233/848) Vâkıdî'nin zayıf olduğunu söylemektedir. Buhari¹⁴⁵, Müslim¹⁴⁶ ve Nesâî¹⁴⁷ onun için metrûku'l-hadis derken Ahmed b. Hanbel ondan hadis yazmayı helal görmemiştir.¹⁴⁸ Ali b. el-Medîni (234/849) ile birlikte onun için kezzâb dedikleri nakledilmiştir.¹⁴⁹ Beyhakî'nin, eserinde genellikle ondan zayıf diye bahsetmesi, Şâfiî'nin nakillerinde susması ve Tahâvî söz konusu olunca metruk ve yalancı bir ravi olduğuna vurgu yapması dikkat çekmektedir. Özellikle Şâfiî itimat ettiği için Vakıdî'yi İbn Şihab ez-Zührî'ye, rivayetini Buhari hadisine tercih etmesi cerh-tadil kriterleri noktasında kendisine ihtiyatlı davranılması gerektiği fikrini uyandırmaktadır.

Beyhakî Şâfiî'nin görüşlerine muhalif olarak nakledilen rivayetlere dair isnad tenkidinde bulunmaktadır.¹⁵⁰ Abdestte tertibin vucûbiyetini savunan Şâfiî'ye muhalefet eden âlimlerin Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud'dan (32/562) bunun çok önemli olmadığı şeklindeki kanaatlerini haber veren rivayetleri ele alan Beyhakî,

¹⁴¹ Mizzî, Tehzîb, XXVI, 181.

¹⁴² Mesela bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 207, 251, 323, III, 353, 361, 552.

¹⁴³ Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 207, 456.

¹⁴⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 323.

¹⁴⁵ Buhârî, *ed-Duafâu's-Sagîr*, I, 123; Ebu Nuaym, *ed-Duafâ*, s. 146.

¹⁴⁶ Müslim, *el-Künâ*, I, 499.

¹⁴⁷ Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, s. 92.

¹⁴⁸ Mizzî, Tehzîb, XXVI, 183, 186.

¹⁴⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 291.

¹⁵⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 330.

Şâfiî'nin işaret edip geçtiği rivayetleri öncelikle sened ve metniyle zikretmekte ardından bunların munkatı' rivayetler olduğunu tesbit edip Ahmed b. Hanbel ve Dârakutnî'den bu görüşünü destekleyen nakillerde bulunmaktadır.¹⁵¹ Yine erkeğin hanımını öpmesi dolayısıyla abdestin gerektiği kanaatinde olan ve bunu Rasulullah'tan (s) nakledilen rivayetlere dayandıran Şâfiî'nin görüşünün aksine nakledilen Hz. Aişe rivayetinin illetli olduğunu tesbit etmiş, Ebu Dâvûd'dan bu hususta Süfyan es-Sevrî'nin (161/778) görüşünü naklederek hadisin za'fını açıklamıştır.¹⁵² Ebu Hanife'nin bu hususta İbrahim et-Teymî'nin Hz. Hafsa'dan (45/665) naklettiği hadisi rivayet ettiğine değinen Beyhakî bu rivayetin de illetli olduğunu belirtmiş ve İbrahim'in (96/714) Hz. Hafsa'dan hadis işitmediğine dair Dârakutnî ve diğer âlimlerin görüşlerini zikretmiştir.¹⁵³

Sabah namazında kunutun rukû'dan önce yahut sonra yapılması meselesinde Şâfiî'nin sonra yapılması gerektiği şeklindeki görüşünü teyit eden rivayetlere yer vermiş Yahya b. Said el-Kattân'dan (198/813) da nakilde bulunmuş ve onun sika kimselerden başkasından hadis nakletmeyen bir âlim olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁵⁴

Beyhakî'nin isnad tenkitinde, Hanefî ve Şafî mezhebi arasındaki ihtilafta önemli etkenlerden biri olan mürsel rivayetlere sıklıkla temas ettiği görülmektedir. O mürsel terimini en geniş manada, bütün inkıtalılar için kullanmaktadır. Bu hususta standart bir manayı kastetmediği, mürseli bazen mürsel hadis bazen de munkatı yerine tercih ettiği görülmektedir.¹⁵⁵ Bazen de munkatı ifadesini munkatı hadis için kullanır.¹⁵⁶ Mürsel rivayetler hususunda genelde menfî bir yaklaşım sergileyen Beyhakî Atâ b. Ebî Rabâh (114/732) ve Hasan Basrî (110/728) rivayetlerinin Mürsel hadisler arasında en zayıfları olduğunu ve onların her önlerine gelenden naklettiklerini buna mukabilen Said b. el-Müseyyib'in mürsellerinin sıhhat açısından tercihe en şayan rivayetler olduğunu nakleder.¹⁵⁷

¹⁵¹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 185-186.

¹⁵² Beyhakî, *Ma'rife*, I, 216.

¹⁵³ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 217.

¹⁵⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 80.

¹⁵⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 400, III, 222.

¹⁵⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 257.

¹⁵⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 441.

Beyhakî'nin eserde isnad incelemeleri esnasında âlî-nâzil isnatları tesbit ettiği¹⁵⁸, isnatlar arasındaki merfû-mevkûf¹⁵⁹, mürsel-mevsul¹⁶⁰, munkatı-muttasıl¹⁶¹ ilişkilerine sıklıkla işaret ettiği görülmektedir. Hadis ilminin en zor ve ihtisas isteyen alanı olan “ilelu'l-hadis” konusundaki bu tesbitleri Beyhakî'nin hadis ilmindeki yerini ortaya koymaktadır. Hadislerin tasnif dönemine nazaran geç bir dönemde yaşamış olduğu için ilmî seyahatleri sayesinde çok sayıda hadise ulaşmış ve rivayetleri kıyaslama imkanı bulmuştur.¹⁶² Bu açıdan Beyhakî'nin eserleri hadis literatüründe önemli kaynaklardır.

1.2.3.6. Muhtevâ Tenkidi

Beyhakî eserde naklettiği rivayetlerin isnadına yönelik değerlendirmeleri yanında metinler hususunda da önemli tesbitlerde bulunmuştur. Şâfiî'nin naklettiği rivayetlerin yanı sıra kendi zikrettiği deliller ve özellikle de Şâfiîye muhalefet edenlerin huccet olarak zikretmiş oldukları hadislere yönelik mühim tenkitlerde bulunmuştur. Onun eserde sıklıkla metinleri kıyasladığı, lafız farklılıkları¹⁶³, ziyade¹⁶⁴ ve müdrecleri tesbit ettiği, şaz ve mahfuz rivayetlere işaret ettiği, Kur'an'a, Sünnet'e ve tarihe arz gibi kriterlerden hareketle bazı hadisleri tenkit ettiği görülmektedir.

Sabah namazının vakti konusunu ele alan Beyhakî Şâfiî'nin Ebu Berze'den (65/685) “Namazdan çıkınca (karanlıktan) kimse arkadaşını tanıyamazdı” rivayetini naklettiğini hâlbuki rivayetin diğer tariklerinde ifadenin “Namazdan çıkınca, (havanın aydınlığından) kişi arkadaşını tanıyabilirdi” şeklinde olduğunu ve sahih olanın bu metin olduğunu belirtir. Şâfiî rivayetindeki hatanın da kâtipten kaynaklandığını, kitabın Şâfiîye okunmamış olması dolayısıyla onun tashihinden geçmediğini ifade eder.¹⁶⁵

Cemaatle kılınan namazın bir kısmına yetişip bir kısmını kaçırın kimse hakkında Hz. Peygamber'in (s) **فَاتَمُوا** lafzıyla “... Yetiştiginiz kısmı imamla kılın, kaçırdığınızı

¹⁵⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 212, 456, VI, 178, 341.

¹⁵⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 285, 304; II, 140, 212, VI, 363.

¹⁶⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 354, 580, II, 220, IV, 454, VI, 137. II, 116, VI, 172, VI, 271.

¹⁶¹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 460.

¹⁶² Beyhakî, *Ma'rife*, I, 288, 519, II, 103, 155, II, 241, 251, V, 494, VI, 152.

¹⁶³ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 161, 166, IV, 268.

¹⁶⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 446; II, 130, 365, 385, 393; III, 302, 373; IV, 435; V, 235.

¹⁶⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 471.

tamamlayın” buyurduğunu haber veren rivayetler, Şâfiî’nin esas aldığı haberlerdir. Buhari ve Müslim’in de hadisi فأتوا lafzıyla naklettiklerini kaydeden Beyhakî İbn Uyeyne-Zührî- Said b. el-Müseyyib kanalıyla Ebu Hureyre’den فأتوا ibaresiyle nakledildiğini belirtir. Müslim’in bu ibare için “İbn Uyeyne’nin hatası” dediğini nakleden Beyhakî konuya dair en sahih rivayetin Ebu Katâde kanalıyla geldiğini ve bunda da فأتوا lafzı bulunduğunu, hadisi İbn Mesud ve Enes b. Malik’in de bu şekilde naklettiklerini ifade eder.¹⁶⁶

1.2.3.7. Muhaliflerin Görüşlerini ve Delillerini Nakletme

Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr’ın vücuda gelmesinde *el-Mebcut* ve *es-Sünenü’l-Kübrâ*’nın büyük payı olduğunu zikretmiştik. Beyhakî’nin *Ma’rifetü’s-Sünen*’de, Şâfiî ile Ebu Hanife arasındaki ihtilafı konuları ele aldığı *el-Hilâfiyyât* isimli eserine atıfta bulunmasından bu eserin de *Ma’rifetü’s-Sünen*’den önce telif edildiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Beyhakî âlimlerin ihtilafı görüşlerine de sıklıkla temas etmektedir. Ayrıca o Şâfiî’nin hilâfa dair eserlerinden de ihtilafı meseleleri nakletmektedir. Şâfiî’nin özellikle Ebu Hanife yahut ismini zikretmeden bahsettiği¹⁶⁷ muhalifleri ile arasındaki muhalefetlere de temas eden Beyhakî bunların delillerine yer vermekte ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun eserde en fazla tenkit yönelttiği ve delillerini tartıştığı âlim şüphesiz Tahâvî’dir. Bu konu ikinci bölümde detaylı bir şekilde işleneceği için bu başlık altında Tahâvî’den bahsedilmeyecektir.

Beyhakî Şâfiî’nin görüşlerine muhalif olarak nakledilen rivayetleri zayıf olarak değerlendiriyor ve bunları Ebu Hanife de naklediyor yahut delil olarak öne sürüyorsa buna ekseriyetle bizzat ismini zikrederek işaret etmektedir.¹⁶⁸ Namazda konuşma yahut gülmeden dolayı abdestin bozulmayacağını ve iadesinin gerekmediğini düşünen Şâfiî’nin delillerini aktaran Beyhakî bu konuda ona muhalefet edenlerin delillerinin zayıf yahut irsali kabul edilmeyen âlimlerden nakledilen mürsel rivayetler olduğunu söylemektedir. Bu konuda Ebu Hanife’nin Hasan Basrî kanalıyla Ma’bed el-Cühenî

¹⁶⁶ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*, II, 129-130.

¹⁶⁷ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*, II, 70, 125, V, 537, VI, 243, 273, VII, 60, 74, 93.

¹⁶⁸ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen*, I, 217, 307, 244, II, 49, 50, III, 287, VI, 416, VII, 48.

(83/702) rivayetini naklettiğini belirten Beyhakî onun kader konusunda konuşan ilk kişi olup sahabi olmadığını ifade eder.¹⁶⁹

Ganimetlerin taksimi konusunda Şâfiî Ebu Hanife, Evzâî (157/774) ve Ebu Yusuf'un ihtilafından bahsetmektedir. Beyhakî bu konuda Ebu Yusuf'un esas aldığı bazı rivayetlerin munkatı olduğunu belirttiği görüşün ise tarih kaynaklarında verilen malumatla çeliştiğini ifade etmektedir.¹⁷⁰

Beyhakî muhaliflerin görüşleri ve delilleri hususunda doğrudan Şâfiîden nakilde bulunmaktadır. Kendisi daha sonra devreye girmekte Şâfiî'nin muhaliflerin delilleri cümlesinden zikretmiş olduğu rivayetleri Şâfiî muhtasar naklettiyse yahut işaret etmekle yetindiyse Beyhakî sened ve metniyle rivayeti getirmekte, bazı ilave rivayetler zikretmekte ve rivayetlere yönelik tenkitlerde bulunmaktadır. Şâfiî'nin zikretmiş olduğu muhalifler ekseriyetle Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'tur. Bazı konularda ise **وخالفنا بعض الناس** "Bir kişi bize bu konuda muhalefet etti" diyerek ihtilafa atıfta bulunmakta Beyhakî de zikrettiğimiz gibi ilavelerde bulunmaktadır.¹⁷¹ Şâfiî eserlerinde cedel üslubunu sıklıkla kullanmış, meseleleri diyalog tarzında anlatmıştır. Beyhakî de uzun uzadıya bu ifadelere yer vermekte ve kendince açıklamalar getirmektedir.

1.2.3.8. Hadisler Hakkında Hüküm Verme

Beyhakî eserinde yer verdiği hadislerin isnad ve tenkitlerine dair münekkît âlimlerin değerlendirmelerini nakletmenin yanında kendisi de rivayetlerin sıhhat durumlarına ilişkin hükümler vermektedir. "Zayıf. Delil olmaz"¹⁷², "Zayıf. Sahih bir isnadı yoktur."¹⁷³, "Metnine ilişkin ihtilaflar vardır.", "Hadis sahihtir."¹⁷⁴, "Hadis hasendir."¹⁷⁵, "Münker bir hadistir."¹⁷⁶, "Sâbit bir hadistir."¹⁷⁷ ifadeleriyle hadisleri değerlendirmekte ve verdiği hükmün gerekçelerini izah etmektedir.

¹⁶⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 244.

¹⁷⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 542, 543.

¹⁷¹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 215, 225, 316, 501; II, 190; III, 80, 423; IV, 171; V, 351, 359, 445, 538, 542; VI, 307.

¹⁷² *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 484; II, 468.

¹⁷³ *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 485.

¹⁷⁴ *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 234, 250, 309, 336, 337; II, 271; III, 353; IV, 356; VI, 459.

¹⁷⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 97.

¹⁷⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 210, 349; III, 459; V, 378.

¹⁷⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 118; III, 55, 174; V, 484; VI, 471; VII, 99, 138, 249

1.2.3.9. Garîbu'l-Hadisi Açıklama

Hadislerin tedvininden sonra muhaddisler eldeki malzemeyi muhtelif metodlarla tasnif etmeye başlamışlar ve hadislerin kitaplaşma sürecine geçilmiştir. Bu esnada bazı hadis ilimleri de teşekkül etmeye başlamış ve literatür olarak ilk örnekleri verilmeye başlanmıştır. Söz konusu ilimlerin ilklerinden biri de garîbu'l-hadis ilmidir. Hadisleri toplama faaliyetleri ile eş zamanlı olarak gelişen hadisleri anlama gayretlerinin bir ürünü olan “garîbu'l-hadis kitapları” hadislerde sık geçmediği ve dilde de yaygın kullanılmadığı için anlaşılamayan kelimelerin manalarını tesbit etme maksadıyla telif edilen eserlerdir.¹⁷⁸ Müstakil eserler yanında garîbu'l-hadis bilgilerinin yoğun olarak bulunduğu kaynaklar hadis şerh çalışmaları olmuştur. Şârihler şerhedecekleri rivayette öncelikle varsa garip kelimeleri açıklama yoluna gitmişlerdir. Böylelikle garîb kelimeleri açıklama şerh edebiyatında bir metod olarak yerini almıştır. Daha önce ifade edildiği gibi *Ma'rifetü's-Sünen* tam manasıyla bir şerh niteliğine sahip değildir. Bununla birlikte bazı rivayetlerin anlaşılmasını temin maksadıyla Beyhakî'nin bazı açıklamalarda bulunduğu görülür.¹⁷⁹ Beyhakî hadislerde geçen garîb kelimelere yönelik âlimlerin değerlendirmelerine yer vermektedir. Özellikle Hattâbî'nin açıklamalarını aktarmaktadır.¹⁸⁰

Taze hurmanın kuru hurma karşılığında alınıp satılması hususunda Şâfî Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s) bu husustaki nehyini haber veren rivayeti nakletmektedir. Rivayette bir çeşit hurmanın karşılığı olarak *البيضاء* kelimesi yer almaktadır. Beyhakî, Hattâbî'nin bu kelimeye “taze hurma” dediğini nakleder.¹⁸¹

1.2.4. Eserin Kaynakları

Beyhakî konuların işlenişi esnasında çok sayıda esere atıfta bulunmakta, ekseriyetle müracaat ettiği kaynakların isimlerini zikretmektedir. Hicrî dördüncü asrın son çeyreği ve beşinci asrın ilk yarısında yaşamış olan Beyhakî'ye kadar İslâmî ilimlere dair çok geniş bir literatür teşekkül etmiştir. Çok sayıda hocadan ilim öğrenen

¹⁷⁸ Garîbu'l-hadis ilmi ve literatürü için bkz. Hakim, *Marifetü 'Ulûmi'l-Hadis*, s. 88; İbn Salah, *Mukaddime*, s. 272-273; Kandemir, “Garîbu'l-Hadîs”, *DİA*, XIII, 276-278.

¹⁷⁹ Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, s. 47. (Kal'acî)

¹⁸⁰ Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, II, 168, 464; IV, 47, 313, V, 405, VII, 239.

¹⁸¹ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 312-313.

Beyhakî kendisine kadar gelen musannefâtta da azamî ölçüde istifade etmiştir. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* geç telif etmiş olduğu eserlerinden olduğu için diğer teliflerine oranla kaynak açısından oldukça zengindir.

Ma'rifetü's-Sünen, Beyhakî'nin birçok meşhur eserinden sonra kaleme aldığı bir kitaptır. O sebeple Beyhakî konuları serdederken kendi eserlerini de zikretmektedir. Eserde en fazla atıfta bulunduğu kitabı *es-Sünenü'l-Kübrâ*'dır. Her iki eserin de ortak paydası hadisler olduğu için Beyhakî Şâfiî'nin delilleri ve kendi ilave ettiği rivayetlerden sonra genellikle eserinden bahsetmekte, "Bu rivayeti *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da da rivayet etmiştik" ibaresiyle eserine gönderme yapmaktadır. Bu ifade eserde bin defadan fazla geçmektedir. Bazı konularda hadisi muhtasar olarak nakledip tamamının *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da olduğunu söylemekle yetinmekte, bazı hadislerden sonra ise rivayetin çok sayıda şahidi bulunduğunu ve bunların *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da rivayet edilmiş olduğunu söyleyerek eserine yönlendirmektedir. Bu durumlar göz önüne alınınca *Ma'rifetü's-Sünen*'in bel kemiğini *es-Sünenü'l-Kübrâ*'nın oluşturduğu söylene hatalı olmayacaktır. Beyhakî *es-Sünen* haricinde özellikle hadis usulünü ilgilendiren konularda az sayıda da olsa *el-Medhal*¹⁸² isimli eserini, çok nadir olmakla birlikte *el-Mebsût*, *Delâilü'n-Nübüvve*¹⁸³, *el-Hilâfiyyât*¹⁸⁴ ve *Kitabu'l-Vesâyâ*'sını¹⁸⁵ da referans olarak zikretmektedir.

Ma'rifetü's-Sünen'in önemli özelliklerinden biri Şâfiî'nin görüşlerini derli toplu bir şekilde ihtiva etmesidir. Beyhakî bu hususta Şâfiî'nin çok sayıda eseri ile talebelerinin eserlerinden istifade etmiştir. Şâfiî'nin eserlerinden; *er-Risâle*¹⁸⁶, *Edebu'l-Kâdi*¹⁸⁷, *İhtilâfu'l-Ehâdis*¹⁸⁸, *Kitâbu'l-Kadîm*¹⁸⁹, *el-İmlâ*¹⁹⁰, *el-Ümm*¹⁹¹, *Kitabu'İstikbâli'l-Kible*¹⁹², *Kitabu'l-Cum'a*¹⁹³, *Kitabu'l-Câmi*¹⁹⁴, *Kitabu'l-Menâsik*¹⁹⁵,

¹⁸² Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 69, 95, 97.

¹⁸³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, III, 194.

¹⁸⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 522.

¹⁸⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, VI, 129.

¹⁸⁶ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 69, 73, 82, 128,

¹⁸⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 107.

¹⁸⁸ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 172, 192.

¹⁸⁹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 207

¹⁹⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 350,

¹⁹¹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 432, II, 90.

¹⁹² Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, II, 19,

¹⁹³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, II, 109,

¹⁹⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, II, 284.

¹⁹⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, III, 402,

*Kitabu İhyâi'l-Mevât*¹⁹⁶, *Kitâbu'l-Velâ*¹⁹⁷, *Ahkâmu'l-Kur'ân*¹⁹⁸, *Tahrîmu'l-Cem*¹⁹⁹, *İbtâlu'l-İstihân*²⁰⁰, *el-Mebsût*²⁰¹, *İhtilâfu Malik ve's-Şafî*²⁰², zikrettiği kaynaklardandır. İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebi Leyla²⁰³ ile *Kitabu İhtlâfi'l-Irâkıyyeyn*²⁰⁴ den Şâfiî'nin Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye yöneltmiş olduğu tenkitlerini aktardığı eserlerdir. Öğrencileri Harmele b. Yahya'nın *Sünen*'i²⁰⁵, Büveytî'nin *Muhtasar*'ı²⁰⁶, Müzeni'nin *el-Câmiu'l-Kebîr*'i²⁰⁷, *Muhtasar*'ı²⁰⁸, *Muhtasaru's-Sagîr*²⁰⁹ ve *Muhtasaru'l-Kebîr*'i²¹⁰ Şâfiî'nin görüşleri için müracaat ettiği kaynaklardır.

Beyhakî'nin eserde rivayet ettiği hadisleri tahrici için faydalandığı kaynaklar, Buhari ve Müslim'in *Sahihleri*, Ebu Dâvûd'un *Sünen*'i ve İmam Malik'in *Muvatta*'ıdır. Hadis bu eserlerden birinde yer alıyorsa ekseriyetle ona işaret etmektedir. Hocası Hakim en-Nîsabûrî'nin *Müstedrek*'ini de zaman zaman zikreder.²¹¹ Beyhakî'nin *Müstedrek*'i sınırlı yerde zikretmiş olması eserden istifadesi noktasında yeterli bilgi sunmamaktadır. Çünkü Hakîm, Beyhakî'nin hadis hocasıdır. Eserde *Müstedrek*'i zikretmeksizin ondan, binden fazla rivayette bulunur.

Beyhakî hadislerin sıhhat durumları, cerh ve tadil ve ravi biyografisi hususunda da çok sayıda kaynaktan istifade etmiştir. Özellikle Tirmizî'nin *el-İlel*'ine sıklıkla atfı vardır.²¹² Buhari'nin raviler hakkındaki görüşleri ile hadislere verdiği hükümleri öğrencisi Tirmizî'nin ilgili eserinden aktarmaktadır. Bazen kitap ismi zikretmeden doğrudan "Tirmizî, Buhari'ye bu hadis hakkında sordum dedi" ibaresiyle Buhari'nin

¹⁹⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 521.

¹⁹⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 36.

¹⁹⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 3.

¹⁹⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 262.

²⁰⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 6.

²⁰¹ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 412, III, 473, 530.

²⁰² Beyhakî, *Ma'rife*, II, 69, 207.

²⁰³ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 496.

²⁰⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 70,

²⁰⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 144, 145, 185, 188, 197, 220, 249; II, 106, 117, 124; III, 209, 336, vd.

²⁰⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 152, 527; II, 53, 54, 418, vd.

²⁰⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 17.

²⁰⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 498, II, 30

²⁰⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 240

²¹⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 93

²¹¹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 94, 516; II, 32; III, 440; IV, 370; VII, 568, 570, 571.

²¹² Beyhakî, *Ma'rife*, I, 230, 342, 446, II, 241, III, 180, V, 235, VII, 461.

görüşlerini nakleder.²¹³ Yine bu hususta Buhari'nin *et-Tarihu'l-Kebir*'inden çokça ıktıbasta bulunmuştur.²¹⁴ Cerh ve tadil konusunda Yahya b. Main²¹⁵, Ali b. el-Medîni²¹⁶, Ahmed b. Hanbel²¹⁷, Nesâî²¹⁸ ve Dârakutnî²¹⁹ gibi, doğrudan görüşlerini aktarmak suretiyle atıfta bulunduğu âlim sayısı da oldukça fazladır.

Beyhakî rivayetlerle alakalı tarihsel değerlendirmede bulunacaksa doğrudan İslam tarihi kaynaklarını referans olarak göstermektedir. Bu maksatla, Musa b. Ukbe'nin (141/758) *Meğazi*'si²²⁰, İbn İshak'ın (151/768) *Megazi*'si²²¹ ve İbn Mende'nin (395/1005) *Marifetü's-Sahabe*²²²'sine atıf yapmaktadır. Eserini zikretmeden en çok görüşlerine yer verdiği müellif ise Vâkıdî'dir.²²³

Beyhakî zikredilen kaynaklar haricinde *Ma'rifetü's-Sünen*'de şu eserlerden de istifade etmiştir: Muhammed b. Yahya ez-Zühli'nin (258/872) *Sâhibu'z-Zührîyyât*'i²²⁴, Süfyan es-Sevrî'nin *Sünen*'i²²⁵, İbnü'l-Münzir'in (318/930) *Hılâfiyyât*'i²²⁶, Ebu Dâvûd'un *Merâsîl*'i²²⁷, İbn Huzeyme'nin *Muhtasaru's-Sahîh*'i²²⁸, Hattâbî'nin *Meâlimu's-Sünen*'i²²⁹, Herevî'nin (401/1011) *Kitâbu'l-Garîbeyn*'i²³⁰, Hakim en-Nîsabûrî'nin *Kitâbu'l-İklîl*'i²³¹, *Menâkıbu's-Şafî*'si, İbn Adi'nin (365/976) *el-Kâmil*'i²³².

²¹³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 132, 278, 360, 385, III, 38, 384, IV, 303, 359, 492, V, 321, VI, 359, 459, VII, 289, vd.

²¹⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 230, 558; II, 416, V, 503, VI, 360, 396, VII, 262, 344.

²¹⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 146, 243, 271, 380; II, 223, 270; III, 161, 225, 237, vd.

²¹⁶ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, III, 424.

²¹⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 221, 323; II, 222; III, 222; IV, 441, 492; V, 377, vd.

²¹⁸ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, II, 408, IV, 362, 444, VI, 250.

²¹⁹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 142, 184, 240; II, 245; III, 264, 297; IV, 443, vd.

²²⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, II, 139, 191, Beyhakî bunun megâzîler arasında muhaddisler nezdinde en sahit megâzî eseri olduğunu söylemiştir. II, 465.

²²¹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, VI, 543,

²²² Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 557.

²²³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 445, 558; V, 123; VI, 290; VII, 262.

²²⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, II, 48.

²²⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 343.

²²⁶ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 339, III, 216.

²²⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 499; III, 222.

²²⁸ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, I, 151.

²²⁹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, VI, 24.

²³⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, III, 242.

²³¹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, V, 149.

²³² Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, V, 234.

1.2.5. Eserin Kendinden Sonrakilere Etkisi

Mezhebin kurucu imamı Şâfiî'nin görüşlerini delilleriyle birlikte ihtiva eden bir eser olması, Beyhakî'nin mühim eserlerinden sonra telif ettiği ustalık eseri olması ve önceki müktesebâtı yansıtması hasebiyle *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, Şâfiî âlimler için önemli kaynaklar arasında yerini almıştır. Kıymetli birçok eseri arasında Beyhakî'nin tanınmasına ve mezhebin yayılmasına hizmet eden eserlerinden biri *Ma'rifetü's-Sünen* olmuştur.

Beyhakî'den sonra yaşamış olan âlimlerin ekserisi Şâfiî'nin görüşleri ve delillerini *Ma'rifetü's-Sünen*'den aktarmışlardır.²³³ Özellikle Şâfiî'nin kadim görüşleri için birçok âlimin müracaat kaynağı olmuştur.²³⁴ İbnu'l-Mülakkın (804/1401) gibi bazı Şâfiî fakih ve muhaddisleri için ana kaynaklardan biridir.²³⁵

Beyhakî eserde hadislere dair önemli tesbitlerde bulunmuştur. Söz konusu değerlendirmeler birçok âlime kaynaklık etmiştir.²³⁶ Ayrıca Beyhakî'nin metin tekitleri²³⁷ ve cerh-tadil değerlendirmelerine de atıflar yapılmıştır.²³⁸

Hanefî hadis tarihi açısından büyük önem arzeden Tahâvî'ye en teferruatlı tenkit yönelten Şâfiî muhaddis Beyhakî'dir. Bu açıdan sonraki dönem âlimler Tahâvî ile ilgili konularda Beyhakî'den nakillerde bulunmuşlardır.²³⁹

Beyhakî eserde Şâfiî'nin yanında diğer birçok âlimin hadislere dair görüşlerine yer vermektedir. Bu açıdan sadece Şâfiî'nin değil diğer âlimlerin değerlendirmelerinin

²³³ Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâ*, II, 308; *el-Mecmu'*, II, 95; II, 211; III, 439; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, II, 374; İraki, *Tarhu't-Tesrîb*, III, 289; İbnü'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-Munîr*, II, 138, 298; İbn Hacer, *Ta'liku't-Ta'lik*, III, 258; *et-Temyîz*, I, 382; Ali el-Muttâkî, *Kenzu'l-Ummâl*, IX, 336; Moğoltay, *Şerhu İbn Mâce*, I, 552; İbn Recep, *Fethu'l-Bârî*, IX, 133; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 470; III, 364; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VIII, 114; Kastallani, *İrşâd*, III, 81, 284, IV, 266; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, II, 250; Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*; I, 394.

²³⁴ Mesela bkz. İbn Recep, *Fethu'l-Bârî*, II, 258; IV, 17; İraki, *Tarhu't-Tesrîb*, IV, 157; VI, 39; 187; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 238; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, V, 287.

²³⁵ İbnü'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-Munîr*, I, 554, 589; II, 91; 137, vd. *Tezkiretul-Muhtac*, s. 134; *el-İ'lâm*, I, 665. *et-Tevdîh*, V, 498.

²³⁶ Moğoltay, *Şerhu İbn Mâce*, I, 1103; 1451; 1531, İbn Recep, *Fethu'l-Bârî*, IV, 385; İraki, *Tarhu't-Tesrîb*, II, 340; III, 76; III, 241; Aynî, *Şerhu Ebî Dâvûd*, II, 502; III, 319; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, IV, 189; Suyûtî, *Kütü'l-Muğtezî*, I, 258; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, VI, 2294; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, V, 377; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, I, 54; II, 352, Azimabadî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VIII, 352; Mübarekpurî, *Tuhfe*, II, 67.

²³⁷ Bkz. İraki, *Tarhu't-Tesrîb*, II, 131; İbn Recep, *Fethu'l-Bârî*, VI, 211; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, IV, 106; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 185; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, II, 74; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II, 352;

²³⁸ Bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, V, 283.

²³⁹ *el-Bedru't-Temâm*, X, 60; Hatem b. Arif, *İcmâu'l-Muhaddisîn*, s. 105; İraki, *Tarhu't-Tesrîb*, VI, 126.

de nakledildiği bir kaynaktır. Mesela Ahmed b. Hanbel'in görüşleri için esere atıfta bulunulmuştur.²⁴⁰ Özellikle hocası Hakim'den çok fazla istifade ettiği için onun görüşlerinin aktarıldığı kaynaklardan biri de *Ma'rifetü's-Sünen*'dir.²⁴¹

Eserin ismi de müstakil olarak ele alınmıştır. Sehâvî (902/1497), Beyhakî'nin eserine *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* ismini vermesini, haber ve âsârın birbirinden farklı ıstılahlar olduğunu düşünen Şâfiî bakış açısına örnek olarak zikretmiştir.²⁴²

Âlimlerin teveccühünden anlaşıldığı kadarıyla *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* sadece Şafîiler değil ulemanın geneli tarafından önemsenmiş ve birçok esere kaynaklık etmiş önemli klasikler arasında yerini almıştır.

²⁴⁰ Moğoltay, *Şerhu İbn Mâce*, I, 516.

²⁴¹ İbn Hacer, *et-Temyîz*, I, 316.

²⁴² Sehavi, *Fethu'l-Muğîs*, I, 137.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR VE MARİFETÜ'S-SÜNEN VE'L-ÂSÂR
ÇERÇEVESİNDE BEYHAKÎ'NİN TAHÂVÎ'YE İTİRAZ ETTİĞİ KONULAR

Bu bölümde Beyhakî'nin Tahâvî'ye itirazda bulunduğu noktalar anlatılacaktır. Beyhakî *Ma'rifetü's-Sünen'de* bazen doğrudan ismini vererek bazen de telmihte bulunarak Tahâvî'ye tenkitler yöneltmektedir. Beyhakî'nin eserinde 62 konuda Tahâvî'ye eleştiride bulunduğu tespit edilmiştir. Bu konulardan 6 tanesi üçüncü bölümde genişçe tahlil edileceği için, tekrar olmaması maksadıyla bu bölüme dahil edilmemiştir. Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen'de* itirazda bulunduğu konular şunlardır:

2.1. Kemik ve Tezekle Taharetlenme

Tahâvî, taş vb. cisimlerle olduğu gibi kemikle de taharetin gerçekleşebileceği kanaatindedir. Ona göre Hz. Peygamber'in (s) kemik ve tezek ile taharetlenmeyi yasaklamış olması, bu iki maddenin cinlerin azığı olması sebebiyledir. Rivayetlerdeki nehiy, bu cisimlerle temizliğin sağlanamayacağını bildirmek için değildir.²⁴³ Taş yerine geçebilecek cisimlerle yenmeyen maddeler oldukları sürece temizlik yapılabileceği hususunda Ebu Hanife, Şâfiî ve İmam Malik müttefiktirler.²⁴⁴ Bu husustaki ihtilaf noktasına temas eden Tahâvî, Rasulullah'ın (s) hayvan dışkısı ve kemikle istinca yapılmasını nehyettiğine dair rivayetleri²⁴⁵ aktarmış ve kemiklerle istinca yapılamayacağı ve kemiklerle taharetlenen kimsenin hiç temizlenmemiş hükmünde olacağı görüşünü benimseyen âlimlerin bu rivayetleri delil olarak öne sürdüklerini ifade etmiştir. Şâfiî²⁴⁶, Ahmed b. Hanbel²⁴⁷, İshak (238/853) ve es-Sevri gibi bazı âlimler ile Zahiriler bu görüştedirler.²⁴⁸ Hz. Peygamber'in (s) kemik ve tezeğin cinlerin azığı olduğuna dair haberlerine²⁴⁹ yer veren Tahâvî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de kemiklerle taharetlenme yapıldığı takdirde temizliğin sağlanmış olacağı, yasağın ise cinlerin azığı olmasından kaynaklandığı görüşüne kail olduklarını belirtmiştir.²⁵⁰ İmam Malik de bu görüştedir. Lakin onlar da bunun güzel bir iş olmadığını belirtmişler mekruh bir amel olduğunu söylemişlerdir.²⁵¹

²⁴³ Tahâvî, *Şerh*, I, 161.

²⁴⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 136.

²⁴⁵ Müslim, Taharet, 57; Ebû Dâvûd, Taharet, 20; Nesaî, Taharet, 37; İbn Mâce, Taharet, 16; Dârimî, Taharet, 15; Ahmed b. Hanbel, VII, 391; Dârekutnî, *Sünen*, I, 87.

²⁴⁶ Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, I, 37; Müzenî, *Muhtasar*, VIII, 95.

²⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 116.

²⁴⁸ Aynî, *Nuhab*, I, 520.

²⁴⁹ Buhârî, Vudû, 20, Fedâilu's-Sahabe, 61.

²⁵⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 160-161

²⁵¹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 136.

Beyhakî, Şâfiî'nin İbn 'Uyeyne kanalıyla rivayet etmiş olduğu; "Rasulullah'ın (s) abdest bozarken kıbleye dönmekten ve dışkı, kemik ve sağ elle istinca yapmaktan nehyettiği" Ebu Hureyre rivayetini²⁵² zikrettikten sonra Şâfiî'nin görüşlerini aktarmış, Selman-ı Fârisî (36/656), Câbir b. Abdillâh (78/697) ve Abdullâh b. Mesud'dan da Rasulullâh'ın (s) kemikle istincadan menettiğine dair rivayetler nakledildiğini ifade etmiştir. Tahâvî'nin de aktardığı Ruveyfî' b. Sâbit'in rivayet ettiği "Rasulullâh (s) bana buyurdu ki: *"İnsanlara haber ver! Kim bir hayvan dışkısı yahut kemikle istinca yaparsa Muhammed ondan uzaktır."*²⁵³ rivayetine yer veren Beyhakî, rivayetlerin hayvan dışkısı ile temizlik olmayacağına delalet ettiğini, o halde hayvan dışkısı ile istinca yapıldığı zaman nasıl temizlik olmuyorsa kemikle istinca yapıldığında da temizliğin gerçekleşmemesi gerektiğini kaydetmiştir. Ona göre Rasulullâh (s) kemiğin nehyine illet olarak cinlerin azığı olmasını belirtmiş olduğu gibi hayvan dışkısı konusunda da illet olarak cinlerin hayvanlarının yemi olmasına işaret etmiştir. Her ne kadar dışkı, pisliğinden dolayı nehyedilmiş ise de kemik de üzerindeki artıktan dolayı temizleyici değildir. Rasulullâh (s) her ikisiyle de taharetlenmeyi yasaklamış ve Ruveyfî' hadisinde bir de tehditte bulunmuştur.²⁵⁴

Beyhakî'nin itirazını yersiz bulan Aynî, Tahavî'nin de söylediği gibi kemikle taharetin gerçekleşeceği lakin onunla temizlenen kimsenin yasaklandığı için mekruh bir amelde bulunmuş olacağını ifade etmiştir. Tezek ise aslı necis olduğu için necaseti gidermesi mümkün değildir. Aralarında böyle bir fark vardır. Ayrıca İbn Hazm'ın (456/1064) *el-Muhallâ*'da rivayet ettiğine göre Hz. Ömer'in sürekli taharetlendiği bir kemik parçası vardır.²⁵⁵ Beyhakî ise bu hususu Hz. Ömer'den daha iyi bilecek değildir.²⁵⁶

²⁵² İbn Mâce, Taharet, 16; Dârimî, Taharet, 15.

²⁵³ Ebû Dâvûd, Taharet, 20; Nesaî, Zinet, 12; Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 206.

²⁵⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 198-200

²⁵⁵ Aynî, İbn Hazm'ın böyle bir rivayette bulunduğunu kaydetse de İbn Hazm bu rivayeti, muhaliflerinin görüşlerini serdederken zikretmiş ve rivayette geçen "taş yahut kemik" şeklindeki râvî şekkinden dolayı bu hadisin haddi zatında delil olamayacağını kaydetmiştir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, I, 519 (1. Dipnot/Muhakkikin notu) İbn Hazm, hadis sahih olsa bile sahabilerin Hz. Ömer'e bu tür bazı konularda itirazlarda bulduklarını ve istincâda hükmün Hz. Peygamber (s.a) 'in kendilerine öğrettiği şekliyle en az üç taşla olduğunu haber verdiklerini kaydetmiş ve idrar yahut gaitadan temizliğin en az üç taşla yapılabileceğini ifade etmiştir. Bkz. İbn Hazm, *Muhallâ*, I, 110.

²⁵⁶ Aynî, *Nuhab*, I, 529.

Tarafların görüşlerine mesned olarak zikrettikleri rivayetlerde Rasulullah'ın (s) kemikle temizlikten de nehyettiği anlatılmaktadır. Bununla birlikte temizliğin gerçekleşmeyeceğini beyan eden bir ifade olmadığı göze çarpmaktadır. İhtilaf, hadislere yaklaşım farkından kaynaklanmaktadır. Tahâvî'nin görüşlerine, Şâfiî'nin görüşleriyle ve aynı doğrultuda kanaat bildirmek suretiyle itiraz eden Beyhakî ve diğer Şâfiî âlimler, lafzî bir yaklaşım sergileyerek kemikle yapılan temizliği yok hükmünde saymaktadır. Hanefîler ise hadiste zikri geçen illetten dolayı kerahatle de olsa temizliğin gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Şâfiî âlimlerin bir benzeri yaklaşım Zahiri âlimlerde de görülmektedir. Nitekim bazı Zahiri âlimler taştan bir cisimle yahut sağ elle yapılan temizliğin “necasetten taharet” anlamı taşımadığına kânîdirler.²⁵⁷ Hadislerde lafız olarak taş ve sağ elin zikredilmiş olması onları böyle bir düşünceye sevk etmiştir. Netice olarak hadisleri anlama usulünde söz konusu olan lafzî yahut mekâsıdı ön planda tutan iki farklı anlamlandırma çabası, âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur.

2.2. Köpeğin Yaladığı Kabın Temizliği

Tahâvî'ye göre köpeklerin yalamış olduğu kapları yedi kere yıkamak vacip değildir. Diğer herhangi bir pislik nasıl yıkaniyorsa bu kaplar da o şekilde yıkanır. Konuya “Köpek bir kabı yalarsa onu yedi defa yıkayınız.”²⁵⁸ rivayeti ve “İlki toprak ile olmak üzere.”²⁵⁹ yahut “yedincisi toprak ile olmak üzere.”²⁶⁰ ziyadelerini naklederek başlayan Tahâvî, bazı âlimlerin bu hadisler doğrultusunda görüş benimseyerek köpeğin yaladığı bir kabın ilki toprakla olmak üzere yedi defa yıkanmadan temizlenemeyeceği görüşünde olduklarını kaydetmiştir. İmam Malik²⁶¹, İshak, Ebu Sevr, Şâfiî²⁶², Ahmed b. Hanbel²⁶³, Evzâî ve Ebu Ubeyd bu görüştedirler.²⁶⁴ Zahiri âlimlerin kanaati de bu yöndedir.²⁶⁵ Ebu Hanife, Süfyan es-Sevrî, Leys b. Sa'd

²⁵⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*, I, 118; Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, I, 11; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 90; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 116.

²⁵⁸ Müslim, Taharet, 89; Nesai, Taharet, 52; İbn Mâce, Taharet, 31; Ahmed b. Hanbel, XII, 300;

²⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, XVI, 350

²⁶⁰ Ebû Dâvûd, Taharet, 37;

²⁶¹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 205; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 36.

²⁶² Bkz. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 221.

²⁶³ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, I, 40.

²⁶⁴ Aynî, *Nuhab*, I, 172.

²⁶⁵ Bkz. İbn Hazm, *Muhallâ*, I, 120.

(175/791), Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimlere göre ise bir kap diğer pisliklerden nasıl yıkanırsa köpek yalamasından dolayı da aynı şekilde yıkanmalıdır.²⁶⁶ “Sizden birisi ellerine iki yahut üç defa su dökmeden onları kaba daldırmasın zira biriniz ellerinin nerede gecelediğini bilemez.”²⁶⁷ hadisini de delil olarak zikreden bu gruba göre bu hadis Rasulullah’tan (s) idrardan temizlik hususunda rivayet edilmiştir. Tahâvî’nin ifade ettiğine göre “sahabiler o dönemde büyük ve küçük abdestlerini bozuyor ve suyla temizlenmiyorlardı. Ayrıca onlar elleri vücutlarının neresinde geceledi bilemiyorlardı. Rasulullah (s) bundan dolayı uykudan kalktıklarında onlara böyle bir uygulamayı emretmiştir. Zira elleriyle idrar yahut gaita bulaşmış bir yere dokunmuş olmaları ve terlediklerinde ellerinin bu şekilde kirlenmiş olması ihtimal dâhilindedir. İdrar ve gaita necasetlerin en ağırı iken onlardan şayet bu şekilde temizlenmiş oluyorsa necislikte onlardan daha alt sıralarda gelebilecek şeyler evleviyetle temizlenmiş olur.”²⁶⁸

Söz konusu kapların yedi defa yıkanması gerekmediği görüşüne kail olan âlimlerin zikretmiş oldukları diğer bir delil ise yine Atâ’nın naklettiği, “Ebu Hureyre, köpek veya kedi bir kabı yalarsa; “Üç kere yıkanır” derdi.”²⁶⁹ rivayetidir. Onlara göre Ebu Hureyre köpeğin yaladığı kabı üç kere yıkamanın onu temizlediği görüşünde olduğuna göre Rasulullah’tan (s) nakledilmiş olmasına rağmen yedi defa yıkamanın mensuh olduğu artık sabit olmuştur. Çünkü Ebu Hureyre’nin Rasulullah’tan (s) bir şeyi işitip de benzeri bir rivayet olmadan onu terk ettiği düşünülemez. Ayrıca şayet yedi defa yıkama hususunda rivayet olunan haberle amel vacip olup mensuh kabul edilmeseydi, içerdiği ziyade hükümden dolayı Abdullah b. Muğaffel’in şu rivayeti Ebu Hureyre’nin rivayetinden kabule daha şayan olurdu: “Abdullah b. Muğaffel’in anlattığına göre Hz. Peygamber (s) köpeklerin öldürülmesini emretmiş ve şöyle

²⁶⁶ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi’l-Ulemâ*, I, 118; Aynî, *Nuhab*, I, 173.

²⁶⁷ Buhârî, *Vudu*, 25; Müslim, *Taharet*, 87; Ebû Dâvûd, *Taharet*, 49; Tirmizî, *Taharet*, 19; Nesâî, *Taharet*, I; İbn Mâce, *Taharet*, 40.

²⁶⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 24.

²⁶⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 24. Rivayeti nakleden Dârakutnî bu lafızla Abdümelik-Atâ tariki haricinde rivayet edilmediğini belirtmiştir. Bkz. Dârakutnî, *Sünen*, I, 109. Hadis Ebu Hureyre’den merfu olarak “Üç, beş veya yedi defa yıknamasını” ibaresiyle nakledilmiştir. Bkz. Dârakutnî, *Sünen*, I, 108; Beyhakî, *Ma’rife*, I, 309.

demıştır: “Köpeklerden bana ne”. Sonra söyle buyurmuştur: “Birinizin kabını köpek yalarsa onu yedi defa yıkayınız ve sekizincide de toprakla temizleyiniz.”²⁷⁰

Beyhakî, Şafîî'nin Süfyan b. Uyeyne ve İmam Malik kanallarıyla rivayet etmiş olduğu yedi kere yıkamaya dair Ebu Hureyre rivayetlerini naklettikten sonra hadisin Buhari ve Müslim'deki tariklerini de zikretmektedir. Yine Ebu Hureyre'den üç, beş yahut yedi yıkamaya dair bir hadis nakledildiğini lakin hadisin zayıf olduğunu ve senedindeki Abdulvehhab b. Dahhak'ın²⁷¹ (245/859) metrûku'l-hadis²⁷² olduğunu ifade eden Beyhakî, Tahâvî'nin zikrettiği “sekizincisi toprakla” ziyadesine temas etmektedir. Ona göre konuya dair nakledilen ve birbirine muarız hükümler ihtiva eden rivayetler arasında bir tercihe gidilecekse, Şâfîî'nin de kanaati olduğu üzere, döneminde hadis rivayet edenlerin hafıza olarak en üstünü olan Ebu Hureyre'den nakledilen ve yedi kere yıkamayı haber veren sahih rivayet tercih edilmelidir. Tahâvî'nin Ata kanalıyla rivayet ettiği ve Ebu Hureyre'nin üç kere yıkadığını hikâye eden rivayeti Abdülmelik'ten başka rivayet eden yoktur ki o da sika râvilere muhalefet ettiği durumlarda muteber bir ravi değildir.²⁷³ Yedi kere yıkama hususunda sadece Ebu Hureyre değil Hz. Ali, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas'tan da rivayetler nakledildiğini söyleyen Beyhakî senedinin kuvveti ve tarihinin sahihliğinden dolayı Ebu Hureyre rivayetinin itimada en layık olduğunu belirttikten sonra doğrudan ismini zikrederek Tahâvî'yi tenkit etmektedir. Ona göre “hadisleri esas aldığı iddia eden” Tahâvî köpeğin yalaması konusundaki sahih hadisleri rivayet etmiş, kapların bu pislikten temizlenmesi ve o temizlemede toprak kullanılması hususunda vârid olan onca rivayet doğrultusunda görüş bildirmeyi terk etmiştir. Ayrıca o, bu rivayetleri ellerin kaba sokulmadan önce yıkanması hadisleriyle mukayese etmiştir. Yine o, Abdu'l-Melik b. Ebî Süleyman'ın Ata'dan Ebu Hureyre'nin köpeğin ya da kedinin

²⁷⁰ Nesaî, Taharet, 54; Ebû Dâvûd, Taharet, 37; İbn Mâce, Taharet, 31; Dârimî, Taharet, 63; Ahmed b. Hanbel, XXVII, 348; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 159.

²⁷¹ Münekkît âlimlerden, Abdülvehhab hakkında Beyhakî'nin sözlerini teyit eden ve onu cerh eden kanaatler nakledilmiştir. Hadis uydurduğunu söyleyenler de olmuştur. Hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, VI, 100; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 514-515; Mizzî, *Tehzîb*, XVIII, 495; Zehebî, *Mîzân*, II, 679.

²⁷² Metrûku'l-hadis, naklettiği rivayetlerde hatası çok fazla olan, yanlış ağırbaşan raviler için kullanılan bir cerh ifadesidir. Bkz. Râmhurmuzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 406. Aynı zamanda yalancılıkla itham edilen, fasık, aşırı unutkan raviler için de kullanılmaktadır. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 187-188.

²⁷³ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 308-316.

yaladığı bir kabı üç defa yıkadığına dair gelen hadise itimat ederek köpeğin yalaması hususunda vârid olan çok sayıda sahih rivayeti terk etmiş ve söz konusu rivayeti yedi defa yıkamanın neshine delil getirmiştir. Lakin bu hususta rivayet edilen birçok sahih hadisi ve Ebu Hureyre'nin yedi kere yıkamaya dair fetvalarını göz ardı etmiştir.²⁷⁴ Beyhakî nâsîh olduğu iddia edilen edilen hadisin ravisi Abdu'l-Melik b. Ebî Süleyman'ın (145/762) bu hadiste hata yaptığını, mutkin ve sika hadis âlimlerine muhalif hadisler rivayet ettiği için de Şu'be b. el-Haccâc'ın onu terkettiğini²⁷⁵, Buhari'nin ise onun hadislerini almadığını ifade etmiştir.²⁷⁶

Tahâvî bu konudaki Hanefî kanaati nakletmiş ve hadislerden delillerini rivayet etmiştir. İbn Abdilber, Ebu Hureyre'nin fetvası yahut ameli meselesini Tahâvî'nin naklettiğini belirtmiştir.²⁷⁷ Serahsî “Bu konuda bizim delilimiz (Ebu Hureyre'den merfû olarak nakledilen) “*Sizden birinizin köpeğin yaladığı kabının temizliği onu üç kere yıkamasıdır...*” rivayetidir” demiştir.²⁷⁸ Lakin hem hadis kaynaklarında hem de Serahsî öncesi ve sonrası Hanefî literatürde rivayet bu lafızla tesbit edilememiştir. Kaynakların hepsinde hadisin “*Sizden birinizin köpeğin yaladığı kabının temizliği onu yedi kere yıkamasıdır...*” şeklinde, ثلاث ibaresi yerine سبع lafızıyla²⁷⁹ yer aldığı görülmüştür. Bazı kaynaklarda ise ismi söylenmeden Tahâvî'nin zikrettiği delillere yer

²⁷⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 311.

²⁷⁵ Zehebî, Şu'be b. el-Haccâc'ın şuf'a hadisinde teferrüd ettiği için onu tenkit ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Zehebî, *Zikru Esmâi Men Tüküllime fîhi ve Hüve Müvessek*, s. 125. Kaydettiğine göre Vekî' b. el-Cerrâh şöyle demiştir: “Şu'be diyordu ki: Abdülmelik'in şuf'a hadisi gibi başka bir hadis daha naklettiğini görsen onu da reddederdim” Yahya b. Said el-Kattan'dan da aynı söz nakledilmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel şuf'a hadisinin münker olup onun haricinde sika olduğunu söylemiştir. Bkz. Zehebî, *Mîzân*, II, 656. *Siyer*'de ise Ali b. el-Medîni'den Şu'be'nin onun hafızasına şaştığını nakletmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, VI, 107. Kaynaklarda hafızasının kuvvetli olduğu, hafız sika ve sebt ravilerden olduğu bazı rivayetlerde hata yaptığı zikredilmiş olmakla birlikte nakletmiş olduğu şuf'a hadisinden dolayı tenkit edildiği görülmektedir. Bununla birlikte zayıf yahut metruk bir ravi olmadığı, Şu'be'nin onu büsbütün terketmediği anlaşılmaktadır. Hanefî muhaddis Moğoltay onu tenkit konusunda sonraki bazı âlimlerin aşırıya kaçtığını ve insafli davranmadıklarını belirtmiş, bu yoldan gidilirse meşhur ve mutkin birçok hadis âlimi hakkında benzer kanaatler bildirilebileceğine, birkaç hadisten hareketle genellemelerde bulunmanın hatalı bir yaklaşım olacağına dikkat çekmiştir. Bkz. Moğoltay, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, VII, 314.

²⁷⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 311.

²⁷⁷ Bkz. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 205.

²⁷⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 48, 93.

²⁷⁹ Bkz. Müslim, Taharet, 91; Ebû Dâvûd, Taharet, 37; Ahmed b. Hanbel, XV, 314; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 159; Bezzâr, *Müsned*, XVII, 297; İbn Hibbaân, *Sahih*, IV, 110; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 150. Hanefî kaynaklar için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VII, 69; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, I, 241; Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 273; Zeyle î, *Tebyînu'l-Hakâik*, I, 32.

verilmektedir.²⁸⁰ Hanefî mezhebinin hadis tenkit kriterleri arasında zikredilen ve manevi inkıta sebeplerinden sayılan ravinin rivayetine muhalif amelde bulunması yahut fetva vermesi²⁸¹ meselesine örnek olarak zikredilen konulardan biri de Tahâvî'nin naklettiği Ebu Hureyre'nin rivayetine muhalif fetvası olmuştur.²⁸² Birbirine muhalif hükümler ihtiva eden rivayetler ve nesh iddiası âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur.

2.3. Kedinin Artığı

Tahâvî konuyu doğrudan “Kedinin artığı babı”nda ele almış ve kedi gibi etleri yenmeyen hayvanların artıklarının da mekruh olduğunu ifade etmiştir. İmam Malik²⁸³, Süfyan es-Sevrî, Şâfiî, el-Evzâî, Ahmed b. Hanbel, İshak ve Ebu Ubeyd gibi bazı âlimler kedinin artığının temiz olduğu kanaatine sahiptirler.²⁸⁴ Tahâvî, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de bu görüşte olduğunu kaydetmiştir.²⁸⁵ Kedi artığının necis olmadığını düşünen âlimlerin delillerine yer veren Tahâvî,

Ebu Katade'nin (54/674) abdest alırken gelen bir kediye abdest suyundan içirmesine şaşırarak Kebşe'ye “Rasulullah'ın “*Kedi pis değildir, etrafınızda çokça gezinir.*” buyurduğunu²⁸⁶,

Hız. Aişe'nin “Biz kedinin içmiş olduğu bir kap sudan Rasulullah'la beraber abdest alırdık”²⁸⁷ dediğini,

²⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi*, I, 86.

²⁸¹ Serahsî, *el-Usûl*, II, 6; Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 192-193.

²⁸² Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II, 6; Menbecî, *el-Lübâb*, I, 88.

²⁸³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 167;

²⁸⁴ Aynî, *Nuhab*, I, 148; Luknovî, *et-Ta'likü'l-Mümecced*, I, 350.

²⁸⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 19. Tahâvî *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*'da Ebu Hanife ile birlikte Muhammed eş-Şeybânî'nin de kedinin artığını kerih gördüğünü kaydetmiştir. Bkz. *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, I, 119. Serahsî de Tarafeynin bu konuda aynı kanaati paylaştığını, Ebu Yusuf'un kedi artığının necis olmadığı fikrine sahip olarak onlardan ayrıldığını kaydetmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 51. Muhammed eş-Şeybânî *el-Camiu's-Sagîr*'de mekruh, zâhiru'r-rivaye'de “(kedinin artığı olmayan) başka bir su varsa diğeri varsa tercih edilir” şeklinde bir ifade kullanıp kerahatten söz etmediği için böyle bir farklılaşma söz konusu olmuş olabilir. Bkz. Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 54. Luknovî tenzihen mekruh kabul ettikleri için böyle bir ifade kullandıklarını söylemiştir. Luknovî, *et-Ta'likü'l-Mümecced*, I, 353.

²⁸⁶ Ebû Dâvûd, Taharet, 38; Tirmizî, Taharet, 69; Nesaî, Taharet, 53; İbn Mâce, Taharet, 32; Dârimî, Taharet, 63; Ahmed b. Hanbel, XXXVII, 272; *Muvatta*, Taharet, 22.

²⁸⁷ İbn Mâce, Taharet, 32; Tahâvî, *Şerh*, I, 19.

yine Hz. Aişe'den (r.a) nakledilen "Rasulullah (s) kediye su içirir ve onun artığından abdest alırdı"²⁸⁸ dediğini haber veren rivayetlere yer vermiştir.

Tâvûs, İbn Sîrîn (110/729), Ebu Hanife, İbn Ebî Leylâ²⁸⁹ ve Yahya el-Ensârî²⁹⁰ (143/760) gibi âlimlere göre ise bu rivayetlerin hiç birinde kedinin artığının temiz olacağına ilişkin bir delil yoktur. "Zira onlara göre ilk rivayette ancak kedinin evlerde dolaşması ve elbiselere temas etmesi kastedilmiş olabilir. Kaptan su içmesinde ise ne necisliğine ne de temizliğine bir delil bulunmaktadır. Hadisteki ilgili husus ise sadece Ebu Katade'nin fiilidir. Rasulullah'tan (s) nakledilen amelin hilafına huccet olması mümkün olan bir sözünün delil getirilmesi uygun değildir."²⁹¹ Hz. Aişe rivayetinin kedinin artığının temiz olduğuna delil olduğunu zikreden Tahâvî, araştırdığı zaman Hz. Peygamber (s)'den Kurra b. Halid- İbn Sîrîn- Ebu Hureyre kanalıyla nakledilen şu rivayetin buna muhalif olduğuna işaret etmiştir: "Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Kedinin yaladığı bir kabın temizliği bir yahut iki kere yıkanmasıdır.*"²⁹² Tahavî, Muhammed b. Sîrîn'in Ebu Hureyre'nin merfû olarak naklettiği rivayetleri bazen onun sözüymüş gibi nakledip kendisine sorulduğu takdirde merfû olarak rivayet ettiğini ifade etmiş ve İbn Sîrîn'in bizzat bu hususa delâlet eden açıklamasını aktarmıştır Hadisin muttasıl bir isnatla nakledildiğini zikreden Tahâvî, hadiste geçen hükmün ilk rivayetlere muhalif olduğunu, isnadının sıhhatinden dolayı meseleyi vuzuha bu rivayetin kavuşturduğunu zikretmiş ve devamında kedinin su ictığı kabın yıkanması gerektiğini haber veren rivayetleri sıralamıştır.²⁹³

Beyhakî, eşek ve yırtıcı hayvanların artıklarına dair rivayetleri zikrettikten sonra yukarıda bahsi geçen Ebu Katâde rivayetini Şâfîî tarikiyle aktarmıştır. Hadisi Ebu Dâvûd'un da *Sünen*'ine aldığını kaydeden Beyhakî, Tirmizî'nin Buhârî'den naklettiği değerlendirmeye ve Şâfîî'nin görüşlerine yer vermiştir. Şâfîî'nin "Bu hususta Hz. Aişe, İbn Abbas, Hüseyin b. Ali ve başka sahabilerden de hadisler rivayet edilmiştir" dediğini nakleden Beyhakî ilgili rivayetleri tesbit etmiş ve eserine almıştır. Tahâvî'nin tercih ettiği; Muhammed b. Sirin'in Ebu Hureyre'den naklettiği rivayeti

²⁸⁸ Dârekutnî, *Sünen*, I, 110.

²⁸⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 166.

²⁹⁰ Aynî, *Nuhab*, I, 149.

²⁹¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 20.

²⁹² Tahâvî, *Şerh*, I, 20; Darekutni, *Sünen*, I, 105, 112; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 374.

²⁹³ Tahâvî, *Şerh*, I, 20-22.

değerlendirmiş ve “Bazı raviler bu hadisi, Ebu Hureyre’nin köpeğin yalaması konusunda Rasulullah’tan (s) naklettiği rivayete dercetmek suretiyle hataya düşmüşlerdir. Sahih olan ise köpeğin yalaması hadisinin merfû’, kedinin yalaması rivayetinin ise mevkûf olmasıdır. Ali b. Cafer el-Cehdamî Kurra b. Halid’den o İbn Sirin’den o da Ebu Hureyre’den (onun sözü olarak) bu hadisi nakletmişlerdir ve birçok sika ravi de bu hususta onlara muvafakat etmişlerdir.” demiştir.²⁹⁴ Kedinin artığının necisliğine dair rivayet edilen birkaç rivayeti nakledip tenkid eden Beyhakî, Şâfî’nin *el-Ümm*’deki görüşüne yer verdikten sonra konunun sonunda Tahâvî’yi tenkit etmektedir. Ona göre Tahâvî, Kurra- İbn Sîrîn- Ebu Hureyre kanalıyla Rasulullah’tan (s) nakledilen rivayetin sahih olduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki İbn Sîrîn’in sika talebeleri bu sözü Rasulullah’tan (s) merfu olarak değil Ebu Hureyre’nin kavli olarak rivayet etmişlerdir. Ebu Hureyre’den yapılan bu rivayette bile ihtilaf edilmiştir. Şayet Rasulullah’tan (s) bu hususta sahih bir rivayet nakledilmiş olsaydı Ebu Hureyre’nin farklı sözleri olmazdı. Tahâvî’nin Ebu Katade rivayetini tenkit etmesini de eleştiren Beyhakî onun bu konuda Rasulullah’ın (s) “*Kedi pis değildir*” dediğini haber veren Hz. Aişe rivayetini²⁹⁵ bilmediğini söylemiştir.²⁹⁶

Kedi artığının mekruh olduğunu ve abdest almanın caiz olmadığı görüşünün savunan Tahâvî’ye itiraz eden Beyhakî’nin kanaatini destekleyen merfû rivayetlerin sayıca fazla olduğu söylenmelidir. Bununla birlikte Tahâvî konunun sonunda kanaatini teyit eden mevkûf ve maktû rivayetlere yer vermiştir. Sahabe kavlinin sünnete taalluk etmesi noktasında Şafî ve Hanefî mezhepleri arasında yaklaşım farklılığı söz konusudur. Bu farklılaşmanın sonraki dönemlere de aynıyla yansıdığı görülmektedir. Beyhakî’nin Tahâvî’yi Hz. Aişe rivayetini bilmemesi sebebiyle bu hükümlere vardığı şeklinde itham etmesine ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. İlgili rivayeti Tahâvî *Şerhu Müşkilü’l-Âsâr*’da nakletmiştir.²⁹⁷ Yine konuya dair bir diğer ihtilaf sebebi de herhangi bir sahabiden aynı hadis hem merfû hem de mevkûf olarak nakledildiği zaman nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda âlimlerin farklı usuller benimsemiş olmalarıdır.²⁹⁸

²⁹⁴ Beyhakî, *Ma’rifê*, I, 315-316.

²⁹⁵ Ebû Dâvûd, *Taharet*, 38.

²⁹⁶ Beyhakî, *Ma’rifê*, I, 316.

²⁹⁷ Bkz. Tahâvî, *Müşkilü’l-Âsâr*, VII, 73.

²⁹⁸ Aynî, *Nuhab*, I, 153.

2.4. Suların Temizliği

“İçine pislik düşen su” babında Tahâvî önce; içine leş, hayız kanı bulaşan nesnelere, insan dışkı ve kokmuş-çürümüş maddeler atılan Budâ’a²⁹⁹ kuyusu hususunda Rasulullah’ın (s): “*Suyu hiçbir şey kirletmez.*”³⁰⁰ buyurduğunu nakletmiş ve bazı âlimlerin bu görüşü benimseyerek tadı, rengi yahut kokusunu değiştirmedikçe suyun içine düşen hiçbir şeyin suyu kirletmeyeceğini, bu üçünden herhangi birisi bulunması halinde ise suyun necis olacağını söylediklerini kaydetmiştir. Evzâî, Leys b. Sa’d, İmam Malik, Abdullah b. Vehb (197/813) bu görüştedirler.³⁰¹ Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise bu konuda farklı düşünmektedir. Onlara göre Budâ’a hadislerinden böyle bir hüküm çıkmaz. Çünkü bu kuyunun mahiyeti hususunda, bahçeleri sulayan bir kanalda olduğu, içinde suyun beklediği ve suyunun da nehir suyu hükmünde olduğu şeklinde muhtelif görüşler vardır. Bu sıfatları haiz her su hakkında içine necaset düşmesi halinde tadı, rengi yahut kokusunu değiştirmedikçe sürece ya da kendisinden alınan su da bu pisliğin bulunduğu bilinmediği sürece necis olmaz. Şayet pisliğin varlığı bilirse necis, bilinmezse temizdir. Tahâvî Budâ’a kuyusu hakkındaki bu görüşün Ebu Ca’fer Ahmed b. Ebî İmran- Ebu Abdillah Muhammed b. Şücâ’ es-Selcî kanalıyla Vakıdî’den de nakledildiğini söylemiştir.³⁰² Ayrıca Tahâvî, “*Suyu hiçbir şey kirletmez.*” ifadesinin umuma teşmil edilemeyeceğini, suyun hiçbir zaman kirlenmeyeceği şeklinde anlaşılamayacağını vurgulamıştır. O bu rivayeti cünüp olduğu için Kendisiyle tokalaşmaktan çekinen Ebu Hureyre’ye “*Müslüman kirlenmez*” buyurduğu haber verilen hadis ve yeryüzünün temiz olduğunu bildiren rivayetle birlikte düşünmektedir. Bunların hepsini göz önünde bulunduran Tahâvî, Rasulullah’ın (s) kastının suyun her daim temiz olması değil, içindeki pisliklerden kurtarıldığı takdirde pis kalmayacağı olduğunu ifade etmiştir.³⁰³

²⁹⁹ Medine’de herkesçe bilinen bir kuyudur. İbnü l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 134. Hanefî ve Şafîî âlimlerin aynı hadisten farklı hükümler çıkarmalarına sebep olan Budâ’a kuyusunun mahiyeti, hükme etkisi ve ihtilaflar için bkz. Yâkut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, I, 442-443.

³⁰⁰ Ebû Dâvûd, Taharet, 34; Tirmizî, Taharet, 49; Ahmed b. Hanbel, XVII, 190; Nesaî, Miyâh, 1; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 131.

³⁰¹ Aynî, *Nuhab*, I, 62.

³⁰² Tahâvî, *Şerh*, I, 9-10.

³⁰³ Tahâvî, *Şerh*, I, 10-11.

Beyhakî, Tahâvî'nin Budâ'a kuyusu hakkında, bahçeleri sulayan kanallarda olduğu ve içinde suyun durmadığı bir kuyu olduğu iddiasında bulunduğunu, bunu da Vakıdî'den naklettiğini ifade ederek ona itiraz etmektedir. Vakıdî'nin müsned rivayetlerinde bile muteber birisi olmadığını, mürsellerine ise hiç güvenilemeyeceğini, Yahya b. Main'in onu zayıf kabul ettiğini, Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında kezzâb, Buhârî'nin ise metrûku'l-hadis dediğini, onun böyle değerlendirilmesinin sebebinin ise sika ravilerin rivayetlerine çokça muhalif hadisler rivayet etmesi olduğunu kaydetmiştir. Budâ'a kuyusu hakkında anlattığının da böyle bir rivayet olduğunu söyleyen Beyhakî, Hicaz ehli arasında Budâ'a kuyusu konusunda tam zıttı bir görüşün meşhur olduğunu belirtmiştir. Sonrasında ise söz konusu kuyu hakkında nakillerde bulunmuş ve Şâfiî'nin görüşlerine yer vermiştir.³⁰⁴

Beyhakî'nin bu eleştirisinde Tahâvî'ye önyargılı davrandığına dikkat çeken Aynî, Tahâvî'nin burada ondan bir hadis nakletmediğini bilakis onun kendi müşahadesi ile yapmış olduğu bir tesbitini aktarmış olduğunu kaydetmiştir. Hadis olmadığı için bir haber hakkında mürsel yahut müsned araştırmasına gerek olmadığını söyleyen Aynî, Vakıdî'nin Medineli olduğu için bu kuyunun künhüne vakıf olma hususunda daha fazla imkâna sahip olup Tahâvî'nin de bunu göz önünde bulundurarak ondan nakilde bulunduğuna dikkat çekmiştir. Beyhakî'nin Vakıdî hakkındaki cerh ifadelerine de katılmayan Aynî tadiline dair nakillerde bulunmuştur.³⁰⁵

Beyhakî'nin Vâkıdî tenkidinden ve bu konudaki tutumunun istikrarından daha önce bahsedilmişti.³⁰⁶ Hadis ravisi olarak güvenilmemesi gereken Vâkıdî, önemli bir İslam tarihi âlimidir. *Megâzisi* klasikler arasında yerini almıştır. Tahâvî'nin bu konuda ondan hadis nakletmediği gözden kaçırılmamalıdır. Bu manada Aynî'nin ilk itirazı yerinde olmakla birlikte sonrasında Beyhakî'yi haksız çıkartmak için Vâkıdî'yi tadil eden ifadeleri sıralamış olması soru işaretlerine sebep olmaktadır.

Görüldüğü üzere itiraz bir ravi etrafında cereyan etmiştir. Âlimlerin mezhep görüşlerinin etkisinde kalarak, benimsemiş oldukları cerh ve tadil kriterleri dışına çıkarak bazı neticelere varabildikleri görülmüştür.

³⁰⁴ Beyhakî, *Ma'rifê*, I, 321-325.

³⁰⁵ Aynî, *Nuhab*, I, 69.

³⁰⁶ Bkz. s. 50.

2.5. Durgun Suların Temizliği

Tahâvî Rasulullah'ın (s) durgun sulara küçük abdest yapmayı ve böyle bir sudan abdest almayı yasakladığına dair rivayetleri³⁰⁷ aktardıktan sonra “Hz. Peygamber'in (s) akmayan, durgun haldeki suları, akan sulardan ayırıp özellikle zikretmesinden, akmayan suya necaset nüfuz edeceği akan suya ise etmeyeceğinin anlaşıldığını” ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber (s)'den köpeğin yalamasından dolayı kabın yıkanmasına dair rivayet edilenler, kabın ve içindeki suyun necisliğine delildir. Hâlbuki bu, kaptaki suyun ne kokusuna ne rengine ne de tadına galip gelmekte ve değişiklik yapmaktadır.³⁰⁸

Tahâvî, bazı âlimlerin durgun su hususunda belli bir ölçü tayin ettiklerini ve suyun iki kulle miktarına ulaşması halinde necaset taşımayacağını söylediklerini ifade ettikten sonra, onların bu görüşlerine delil olarak zikrettikleri Abdullah b. Ömer rivayetinin³⁰⁹ tariklerini sıralamıştır. Aynî'nin, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak, Ebu Sevr (240/854) ve Ebu Ubeyd (224/838) olarak tesbit ettiği³¹⁰ söz konusu âlimlerin bu istidlallerini değerlendiren Tahâvî, İbn Ömer hadisinde, hem kendi görüşü hem de aynı görüşe sahip olan âlimleri destekleyen hususun “kulle”nin miktarının belirtilmemesi olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu “iki kulle”nin miktarı onların belirttiği gibi iki Hecer kulesi olması mümkün olduğu gibi iki Racul/Adam kulesi yani iki adam boyu miktarı olması da mümkündür. O taktirde su iki kulle yahut iki adam boyu olursa çokluğundan dolayı necaset taşımayacağı kastedilmiş olur. Zaten bu ölçüde de su nehir manası kazanmış olur.³¹¹

“Su iki kulle olduğu takdirde necaset taşımaz” hadisinin muhtelif tariklerine³¹² yer veren Beyhakî, rivayetlerin sonunda senedte geçen Yahya b. Ukayl'e bu kullenin hangi kulle olduğunun sorulduğu³¹³ ve onun da Hecer kulesi olduğunu söylediğini³¹⁴

³⁰⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 13-15.

³⁰⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 14.

³⁰⁹ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلَّتَيْنِ لَمْ يَنْجَسْ “Su iki kulle miktarı olursa kirlenmez.” Bkz. Ebû Dâvûd, Taharet, 33; Tirmizî, Taharet, 50; İbn Mâce, Taharet, 75; Dârimî, Taharet, 58; Ahmed b. Hanbel, VIII, 211; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 133.

³¹⁰ Aynî, *Nuhab*, I, 123.

³¹¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 16.

³¹² Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I, 326-330.

³¹³ Aynî, Yahya b. Ukayl sahabi olmadığı için bu konuda görüşünün huccet olamayacağını söylemiştir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, I, 116.

³¹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 398.

nakletmektedir.³¹⁵ Ona göre Hecer kulesi Hicazlılar arasında bilinen bir miktardır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s) "(Mi'rac'ta) *Sidretü'l-Muntehâya yükseltildim. Onun yaptıkları filkulağı gibi meyveleri ise Hecer kulleleri gibiydi.*"³¹⁶ buyurmuşlardır.³¹⁷ Beyhakî, Tahâvî'nin bu rivayeti terk etmesi hususundaki özrünün kulleteynin miktarını bilmemesi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre kulleteynin miktarını bilse onu akan suya hamletmesi de mümkün değildir.³¹⁸

Aynî, söz konusu küllenin miktarı hususunda bir netlik olmadığını ifade etmiş ve kulle hakkında belirleyici ifadeler ihtiva eden rivayetlerin bazı kusurlar içerdiğini detaylı bir şekilde anlatmıştır.³¹⁹

Suların temizliği hususunda, tadı, rengi ve kokusu değişmeyen her suyun mutlak olarak temiz addedilemeyeceği noktasında Hanefî ve Şafî âlimler hemfikirdir. Bu açıdan bir önceki konuda Tahâvî'nin itirazı Şafî âlimlere değil, bu üç özelliği taşıyan suların miktarı ne olursa olsun temiz kabul edenleredir. Kuyunun keyfiyeti konusundaki görüşleri mezheplerin ihtilaf noktası olmuştur. Bu bapta ise her iki mezhep ulemasının da aynı hadisten hareket etmelerine rağmen farklı hükümlere ulaştıkları müşahade edilmektedir. Rivayette geçen **فَلْتَيْن** "**iki kulle**" lafzının delaleti konusunda ihtilaf edilmiş, Şafî âlimler bunu "hecer kulesi" olarak takyîd eden rivayetle anlamaya çalışsa da ilgili rivayet zayıf kabul edilmiştir. Beyhakî'nin lafzın delaleti hususunda Tahâvî'ye itirazda bulunduğu görülmektedir.

2.6. İkinci Namazının Vakti

Tahâvî'ye göre, ikinci namazı, diğer namazlar gibi hemen ilk vaktinde değil, - güneşin değiştiği ve kızarmaya başladığı vakte kalmaması şartıyla- biraz geciktirilerek kılınmalıdır. Kaydettiğine göre Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî de

³¹⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü'l-Halk*, I, 331.

³¹⁶ Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 6, Fedâilü's-Sahabe, 71; Nesâî, *Salât*, 1; Ahmed b. Hanbel, XX, 107; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 400; Dârakutnî, *Sünen*, I, 25; Hakim, *Müstedrek*, I, 154.

³¹⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü'l-Halk*, I, 331. İbnü'l-Kayyim miraç hadisi ile kulleteyn hadisini birlikte düşünmeyi bir acaiplik olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Kayyim, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd (Avnu'l-Ma'bûd ile birlikte)*, I, 79.

³¹⁸ Beyhakî, *Ma'rifetü'l-Halk*, I, 331-332.

³¹⁹ Aynî, *Nuhab*, I, 124-125.

bu görüştedir.³²⁰ Hz. Peygamber (s) ile ikinci namazı kılan sahabilerden namazı kıldıkları vakte dair Enes b. Malik rivayetlerini aktaran Tahâvî, namazın erken kılındığına delalet eden ifadeler sadedinde;

“namazı Rasulullah (s) ile kıldıktan sonra evine dönen bir sahabinin henüz ahalinin namazı kılmamış yahut yeni kılmakta olduğunu görmesini”³²¹,

“namazı kılanın güneş henüz batmadan Kuba’ya³²² yahut el-Avâlî’ye³²³ varabileceği bir vakit kaldığını”

“namazdan sonra yürüyenin güneş batmadan iki fersah mesafedeki Zü’l-Huleyfe’ye varabileceği bir vaktin kaldığını”³²⁴ bildiren rivayetlere yer vermiştir.

Enes’ten, Hz. Peygamber’in (s) namazı biraz geciktirerek kıldığını ihsas eden nakilleri de zikreden Tahâvî rivayetleri cem ve telif etmiş, yine Enes b. Malik’ten gelen Rasulullah’nın (s) “*Bu münafikların namazıdır.*”³²⁵ buyurduğunu haber veren rivayeti ise namazın hızla kılmayı gerektirecek kadar az bir vakit kalmasına kadar geciktirilmesine hamletmiştir.³²⁶ İkinci namazının güneş sararıncaya kadar geciktirilmesinin mekruh olduğunu ifade eden Tahâvî, güneş sararmadan önce kılınmasının ise caiz hatta müstehap olduğunu zira Hz. Peygamber’in (s) namazı nisbeten geç kıldığına dair rivayetlerin tevâtür derecesine ulaştığını söylemektedir. Namazın erken kılındığını ve kıldıktan sonra, henüz güneşin batmasına çokça vakit kaldığını haber veren Ebu’n-Necâşî’nin Râfi’ b. Hadîc’den naklettiği: “Biz Rasulullah (s) ile ikinci namazını kılar sonrasında bir deve boğazlar ve on parçaya ayırırdık, sonra pişen etinden yerdik de henüz güneş batmamış olurdu.”³²⁷ rivayetini “bu işi çok hızlı

³²⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 250. Muhammed eş-Şeybânî *Muvatta*’nda, “İkinci namazının tehir edilmesi erken kılınmasından bize göre daha evladır. Eserlerin ekserisi de bu minvalde gelmiştir. Ebu Hanife’nin görüşü de budur.” demektedir. Bkz. İmam Malik, *Muvatta* (Şeybânî rivayeti), I, 32.

³²¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 244; Buhârî, *Mevâkîtü’s-Salât*, 12; Müslim, *Mesâcid*, 194; *Muvatta*, Vukûtu’s-Salât, 10; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 650; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 549.

³²² Nesaî, *Mevâkîf*, 7; “Güneş henüz tepede olurdu” ziyadesiyle: Buhârî, *Mevâkîtü’s-Salât*, 12; Müslim, *Mesâcid*, 193; *Muvatta*, Vukûtu’s-Salât, 14; Darekutni, *Sünen*, I, 475, Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 646; Bezzâr, *Müsned*, V, 13.

³²³ Buhârî, *Mevâkîtü’s-Salât*, 12; Müslim, *Mesâcid*, 192; Ebû Dâvûd, *Salât*, 5; Nesaî, *Mevâkîf*, 7; İbn Mâce, *Mevâkîtü’s-Salât*, 12; Dârimî, *Salât*, 16; Ahmed b. Hanbel, XX, 87; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 288; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 647.

³²⁴ İbn Ebi Şeybe, *Müsned*, II, 93; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, XXII, 369.

³²⁵ Ebû Dâvûd, *Salât*, 5; *Muvatta*, Kur’an, 46; Ahmed b. Hanbel, XX, 264; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 652.

³²⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 247-248.

³²⁷ Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 521; İbn Hibban, *Sahih*, IV, 381;

yapmış olmaları ve ikindiye de (erkenden/ilk vaktinde değil de) geç kılmış olmalarının mümkün olduğu, namazı geç kılma görüşünde olanlara karşı bu hadiste bir delil olmadığı” şeklinde yorumlamış ve “Rasulullah’ın (s) namazların vakti sorulduğunda ilk gün ikindiye güneş beyaz, yüksek ve parlak iken, ikinci gün ise güneş yüksekte iken kıldığını, ikinci gün ilk gün kıldığından daha fazla geciktirdiğini ve her iki gün de ilk vaktinde değil namazı geciktirerek kıldığını” söylemiştir.³²⁸

İkinci namazının erken kılındığına dair rivayetlere yer veren Beyhakî, Tahâvî’nin Ebu’n-Necâşî kanalıyla Râfi’ b. Hadîc’den naklettiği rivayete yer vermiş ve bu rivayeti Buhari ve Müslim’in eserlerine aldıklarına dikkat çekmiştir. Ona göre bu rivayet ikindi namazını kılmış olan sahabelerin yaptıkları için devamını (aldığı vakti) haber vermektedir. Ayrıca, Abdu’l-Vahid ve Abdu’l-Humeyd b. Nafi’ ya da Nüfey’in İbn Rafi’ b. Hadîc’den onun da babasından naklettiği; “Hz. Peygamber’in (s) onlara ikindi namazını geç kılmalarını emrettiğini bildiren rivayetin³²⁹” hatalı olduğuna bir delildir. Buhârî de söz konusu hatalı rivayet için “lâ yutâba’ aleyhi”³³⁰ demiş ve Ebu’n-Necâşî’nin Râfi’den naklettiği tariki bu hadise karşı delil olarak zikretmiştir.³³¹ Tahâvî’nin Rafi’ b. Hadîc rivayetini yanlış değerlendirdiğini ifade eden Beyhakî, zikrettiği zayıf Ebu Necâşî tarikinin Tahâvî’ye ulaşmamış olduğunu bundan dolayı da Ebu’-Necâşî’nin Rafi’ b. Hadîc’den naklettiği hadisi yaptıkları için devamına dair bir haber olmasına rağmen bu işi çok hızlı yapmış olmalarına hamlettiğini belirtmiştir. Tahâvî’nin Enes b. Malik, Ebu Mes’ud ve Hz. Aişe hadislerini ikindi namazının geciktirilmesine dair delil getirmesini ise onun ikindi namazı ilk vakti geçtikten sonra kılınırsa Ebu Mes’ud hadisinde geçtiği gibi Medine’den altı mil uzaklıktaki Zi’l-Huleyfe’ye güneş batmadan varmanın mümkün olmadığını bilmemesine yormuştur. Yine Beyhakî’ye göre Enes b. Malik hadisinde geçtiği gibi

³²⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 251.

³²⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, IV, 267; Rivayeti nakleden Darekutni, isnadındaki Abdülvahid isimli raviden dolayı hadisin zayıf olduğunu, ondan başka hiç kimsenin Râfi’den böyle bir hadisi nakletmediğini, ondan sahih olarak gelenin ise ikindi namazının ilk vaktinde kılındığını haber veren rivayet olduğunu söylemiştir. Bkz. Darekutni, *Sünen*, I, 472.

³³⁰ Bkz. Buhârî, *et-Tarihu’l-Kebir*, V, 89. Rafi’ b. Hadîc’ten rivayeti bu şekilde rivayet etmede hiç kimsenin İbn Râfi’ye iştirak etmediklerini ifade etmek için kullanılan bir ıstılahdır. Ravinin hocasından rivayet ettiği bir hadiste yalnız kaldığını bildirmektedir.

³³¹ Beyhakî, *Ma’rife*, I, 461.

Medine’den dört mil uzaklıktaki el-Avâlî’ye güneş henüz yüksekte, canlı ve sıcak iken ulaşmak, namazı ilk vaktinde kılmadan mümkün değildir.³³²

Şafîî mezhebinde namazları ilk vaktinde kılmak esastır.³³³ Hanefî mezhebinde ise ikinci ve sabah namazlarını biraz geciktirerek kılmak daha faziletlidir. Temelde ihtilaf buradan kaynaklanmaktadır. Tahâvî konuya dair öncelikle ikinci namazının erken kılındığını haber veren rivayetleri naklederek başlamıştır. *Kütüb-i Sitte*’nin hemen hepsinde yer alan rivayetlerin sıhhat açısından kuvvetli olduğu görülmektedir. Rasulullah’ın (s) ikinci namazını geç kıldığını haber veren rivayetlerin sıhhat olarak ilk gruba muhalefet edecek seviyede olmadığı söylenmiştir.³³⁴ Bununla birlikte erken kılmayı savunanların delillerinin hiç birinde de hemen vakit girer girmez kıldığı yahut Rasulullah’ın (s) bunu emrettiği geçmemesi dikkat çekmektedir. Zira hepsinde güneşin rengi, konumu yahut namazı kılan kimsenin yol aldığı mesafeye ilişkin takdîrî bilgiler yer almaktadır. Bu açıdan Tahâvî’nin konunun sonunda naklettiği sahabe ve tabiûn kavilleri³³⁵ önem arz etmektedir. İkinciye geç kılmaya dair Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud, Ebu Kılâbe (104/722) ve İbrahim en-Nehâî’nin kanaatleri Hanefî mezhebinin ve Tahâvî’nin görüşlerinde belirleyici olmuştur. Tahâvî’nin bu görüşü muhalif gibi görünen rivayetlerin hepsini, namazı geciktirmeye hamlettiği, rivayetleri tevil ederken -Beyhakî’nin de ifade ettiği gibi- biraz zorlama tevillerde bulunduğu görülmektedir.

2.7. Besmeleyi açıktan okumak

Tahâvî “Bismillâhirrahmânirrahîm’i okumak” babında önce Ebu Hureyre³³⁶ ve Ümmü Seleme’den³³⁷ Hz. Peygamber’in (s) besmeleyi Fatiha suresinin bir ayeti gibi (açıktan) okuduğunu haber veren rivayetleri aktarmış ve bazı âlimlerin bu görüşü benimsedikleri ve namaz kılanın besmeleyi Fatiha’nın bir ayeti gibi okuması

³³² Beyhakî, *Ma’rife*, I, 457-462.

³³³ İleride “sabah namazının en faziletli vakti konusunda” detaylı temas edilecektir. Bkz. s. 247-281.

³³⁴ Hanefîlerin konuya dair görüşünü destekleyen rivayetler ve tenkidi için bkz. Luknovî, *et-Ta’liku’l-Mümecced*, I, 172-173.

³³⁵ Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 249-250.

³³⁶ Nesaî, *İftitah*, 21; Bezzâr, *Müsned*, XIV, 403; İbnü’l-Cârûd, *el-Münetkâ*, I, 56; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 251; İbn Hibban, *Sahih*, V, 100; Dârakutnî, *Sünen*, II, 72; Hakim, *Müstedrek*, I, 357; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, II, 68, *es-Sünenü’s-Sagîr*, I, 151.

³³⁷ Ebû Dâvûd, *Hurûf ve’l-Kırâa*, 1; Ahmed b. Hanbel, XLIV, 206; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 256; Ebu Ya’lâ, *Müsned*, XII, 350; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 248; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, XXIII, 278; Darekutni, *Sünen*, II, 76; Hakim, *Müstedrek*, I, 356; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, II, 65.

gerektiğini söylediklerini ifade etmiş, görüşlerine delil olarak zikrettikleri rivayetlere yer vermiştir.³³⁸ Aynî'nin kaydettiğine göre 'Atâ, Mücâhid, Tâvus, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüşe kâildirler.³³⁹ Bazı âlimlerin ise bu görüşe muhalefet ettiğini, muhalefet edenlerden bir kısmının bismelenin açıktan okunmaması gerektiği bir kısmının ise ne açık ne de gizli hiç okunmaması gerektiği görüşünü benimsediklerini söylemektedir. Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve İshak bismelenin gizli okunması gerektiği, Evzâî, İmam Malik ve İbn Cerîr et-Taberî (310/923) ise açık ya da gizli okunmaması gerektiği kanaatine sahip olmuşlardır.³⁴⁰ Hz. Peygamber'in (s) ikinci rekâta kalktığında doğrudan "Elhamdülilâhi Rabbil Âlemîn" diyerek başladığını haber veren Ebu Hureyre hadisini³⁴¹ aktaran Tahâvî, bu rivayette bismelenin Fatiha'dan olmadığına delil bulunduğunu zira şayet Fatiha'nın bir ayeti olsaydı Rasulullah'ın (s) onu ikinci rekâta da okuması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, bismelenin cehrî okunmasının müstehab olduğunu söyleyenler, ikinci rekâta da okunmasını müstehab kabul etmektedir ve söz konusu Ebu Hureyre hadisi ikinci rekâta ve dolayısıyla ilk rekâta da besmele okunmasını nefyetmiş olmaktadır. Durum böyle olunca nakledilen iki Ebu Hureyre hadisi de muaraza teşkil etmektedir. Bu hadis ise Nuaym b. Mücmir rivayetinden daha sahih olması hasebiyle kabule daha şayandır. Ümmü Seleme (62/681) hadisinin ise farklı tariklerden gelen lafızlarında ihtilaf olması hasebiyle hüccet olamayacağını söyleyen Tahâvî, İbn Abbas'tan nakledilen bismelenin Fatiha'dan olduğuna dair rivayetin de, yine O'ndan besmeleyi gizli okuduğuna dair rivayetler nakledilmiş olması sebebiyle delil olamayacağını ifade etmiştir. Bismelenin gizli okunmasına dair rivayetlerin mütevatir derecesine ulaştığını söyleyen Tahâvî, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da besmeleyi gizli okuduklarının mervî olduğunu zikretmekte ve görüşünü destekleyen rivayetleri sıralamaktadır. Tahâvî, Ebu

³³⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 257-258.

³³⁹ Aynî, *Nuhab*, III, 546. Tirmizî Ebu Hureyre, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve daha birçok sahabe ve tabiin bu görüşte olduklarını söylemiştir. Bkz Tirmizî, *Salât*, 68; Aynî, *Nuhab*, III, 547.

³⁴⁰ Aynî, *Nuhab*, III, 569.

³⁴¹ Müslim, *Mesâcid*, 148; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 280; Bezzâr, *Müsned*, XVII, 181; İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 48; Hakim, *Müstedrek*, I, 336.

Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasen'in de bu görüşte olduklarını kaydetmiştir.³⁴²

Beyhakî, “Bismillâhirrahmânirrahîm’i açıktan okumak” babında Hz. Peygamber’in (s) yahut ashabının namazda kıraate besmeleyle başladığına dair rivayetleri sıraladıktan sonra Hz. Ömer’in besmeleyi açıktan okuduğuna dair nakledilen rivayet hususunda Tahâvî’nin naklettiği senede işaret etmekle yetinmiş ve Tahâvî’ye ilave bir tenkit yöneltmemiştir. Devamında yine Fatiha’nın cehrî okunduğuna dair rivayetleri nakleden Beyhakî, bu babın sonunda Tahâvî’nin ilgili babta yer verdiği İbn Abbas’a bismelenin açıktan okunması konusunda kendisine yöneltilen soruya verdiği “Bu A’rabîler’in işidir”³⁴³ cevabının bu A’rabîlere dahi gizli kalmayan bir iştir şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Yahut da bu sesin aşırı yükseltilmesinden kinaye kullanılmış olabilir.³⁴⁴ Beyhakî bu babı takip eden “Fatiha’yı kendisinden sonra okuyacağı surelerden önce okuyarak başlamak” babında Tahâvî’nin naklettiği Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın namaza (doğrudan) Fatiha’yla başladıklarına dair Enes b. Malik’ten nakledilen rivayetin farklı tariklerine ve Şâfî’ nin bu husustaki değerlendirmelerine işaret ettikten sonra buradaki besmeleyi okumadan doğrudan Fatiha ile başlamanın besmeleyi gizli olarak okudukları şeklinde anlaşılması gerektiğini zira bismelenin hem açıktan hem de gizliden okunduğuna dair sahih rivayetlerin bulunduğunu ama bunun bismelenin okunmadığı anlamına gelmediğini söylemiştir.³⁴⁵

Namazda bismelenin açıktan yahut gizliden okunması hususunda her iki kanaati de destekleyen rivayetler bulunduğu görülmektedir. Beyhakî Tahâvî’nin değerlendirmelerine itiraz ederken fatihanın gizli okunduğunu haber veren rivayetleri görüşleri doğrultusunda tevil etmek durumunda kalmıştır. İtirazın temelini konuya dair nakledilen muarız rivayetler teşkil etmiştir. Cehrî okumayı haber veren rivayetlerin nesh edildiği zikredilmektedir.³⁴⁶ Tahâvî ise burada neshten bahsetmemektedir.

³⁴² Tahâvî, *Şerh*, I, 257-264.

³⁴³ Tahâvî, *Şerh*, I, 263; Abdurrezzak, *Musannef*, II, 89; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 361.

³⁴⁴ Beyhakî, *Ma’rifet*, I, 521-522.

³⁴⁵ Beyhakî, *Ma’rifet*, I, 515-522.

³⁴⁶ Bkz. Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, s. 220.

2.8. Rukû'da Zikir

Tahâvî, namazın iftitah tekbiri, secde ve rukûunda alınan tekbirler ile ka'de'deki okunan teşehhütte nasıl lafzı lafzına aynı şekilde, herhangi bir değişiklik yapılmadan okunuyorsa rukû ve secdelerde de duaların herhangi bir ziyade yahut eksiltme yapılmaksızın okunması gerektiğini düşünmektedir. Rukûda söylenebilecek tesbihât konusunda Hz. Peygamber'in (s) rukû ve secdede yapmış olduğu muhtelif duaları haber veren rivayetleri aktaran Tahâvî, bazı âlimlerin bu rivayetlerden yola çıkarak rukû ve secdede namaz kılanın dilediği gibi dua edebileceği ve bu hususta muayyen bir duanın olmadığı görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir.³⁴⁷ Şâfî, Ahmed b. Hanbel, İshak ve Dâvûd bu görüştedirler.³⁴⁸ İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî³⁴⁹ ise rukûda "Sübhâne Rabbiye'l-Azîm"den, secdede ise "Sübhâne Rabbiye'l-A'lâ"dan başka bir şey söylenemeyeceği görüşüne sahip olmuşlardır. Ukbe b. Âmir'den (r.a) nakledilen "**O hâlde, O yüce Rabbinin adını tesbih et**"³⁵⁰ ayeti indiğinde Hz. Peygamber'in (s) "*Bunu rukûlarınızda söyleyiniz*", "**Yüce Rabbinin adını tespîh et.**"³⁵¹ ayeti indiğinde ise "*Bunu secdelerinizde söyleyiniz*"³⁵² buyurduğunu haber veren rivayetin, namaz kılanın dilediği gibi dua edebileceğini haber veren rivayetleri nesh ettiğini ifade eden Tahâvî, devamında Rasulullah'nın (s) rukû ve secdelerinde sadece "Sübhâne Rabbiye'l-Azîm" ve "Sübhâne Rabbiye'l-A'lâ" dualarını okuduğuna dair nakledilen rivayetlere yer vermiştir.³⁵³ Bazı âlimlerin ise (Abdullah b. Mübarek, İmam Malik ve onların talebeleri³⁵⁴) Hz. Ali ve İbn Abbas'tan merfû olarak nakledilen; "*Rukûda ve secdede Kur'an okumaktan nehyolundum. Sizler rukûda Rabbinizi ta'zîm ediniz, secdede ise bol bol dua ediniz, zira duanızın kabul olunmasına en uygun yerdir.*"³⁵⁵ rivayetini delil getirerek rukûda yalnızca "Sübhâne Rabbiye'l-Azîm" denmesi ve ziyadede bulunulmaması gerektiği, secdede ise çokça dua etmeye çalışılması gerektiği görüşünü

³⁴⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 304.

³⁴⁸ Aynî, *Nuhab*, IV, 264.

³⁴⁹ Aynî, *Nuhab*, IV, 264.

³⁵⁰ Vâkıa, 56/74. فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ

³⁵¹ A'lâ, 88/1. سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى

³⁵² Ebû Dâvûd, Salât, 153; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 20; Dârimî, Salât, 69; Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 630; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 122.

³⁵³ Tahâvî, *Şerh*, I, 305.

³⁵⁴ Aynî, *Nuhab*, IV, 270.

³⁵⁵ Müslim, Salât, 207; Nesaî, Tatbîk, 8; Dârimî, Salât, 78; Ahmed b. Hanbel, III, 386.

benimsediklerini ifade eden Tahâvî, zikri geçen A'lâ 1. ayetin secdedeki duayı da neshettiğini söylemiştir. İbn Abbas rivayetinde “Hz. Peygamber (s) evinin perdesini açtı. O sırada insanlar Ebu Bekir’in arkasında saf olmuşlardı” ibaresi geçtiği ve bunun da Hz. Peygamber’in (s) vefatına yakın bir zamanda gerçekleşmiş olması gerektiği şeklindeki bir itiraza, “Söz konusu namazın hemen akabinde Rasulullah’ın (s) vefat ettiği yahut bu hastalığının vefat ettiği hastalığı olduğu hadiste geçiyor mu?” diye cevap verileceğini ifade eden Tahâvî, hadiste böyle bir bilginin yer almadığını, o halde bu namazın vefatından önceki namaz yahut başka bir namaz olmasının muhtemel olduğunu söylemiştir. Ona göre şayet bu namaz ardından Rasulullah’ın (s) vefat ettiği namaz ise o halde A'lâ 1. ayet bu namazdan sonra, vefatından önce inmiş olmalıdır.³⁵⁶

Beyhakî, rukû ve secdede Rasulullah’ın (s) yapmış olduğu dualara dair Ebu Hureyre, Hz. Ali, İbn Abbas ve Ukbe b. Âmir (58/678) rivayetlerini aktardıktan sonra Tahâvî’nin buradaki hadisleri naklettiğini ve Ukbe b. Amir hadisinin İbn Abbas rivayetini neshettiğini iddia ettiğini, hâlbuki bu hadisenin Rasulullah’ın (s) vefat ettiği hastalığı sırasında vuku bulduğunu ifade etmiştir.³⁵⁷ Tahâvî’nin şaşırarak, rivayette geçen A'lâ 1. ayetin, İbn Abbas rivayetindeki hadiseden sonra Hz. Peygamber’in (s) vefatından önce indirilmiş olabileceğinin mümkün olduğunu söylediğini zikreden Beyhakî, bu sözün Rasulullah’tan (s) pazartesi günü sabah namazında insanlar Hz. Ebu Bekir’in arkasında saf olduklarında sadır olduğunu, Enes b. Malik rivayetinin de işaret ettiği gibi söz konusu günün Rasulullah’ın (s) vefat günü olduğunu, Tahâvî’nin ise bunu bilmediğini söylemiştir. Devamında Numan b. Beşir’den Rasulullah’ın (s) bayram ve Cuma günleri³⁵⁸, Semura b. Cündeb’den bayramlarda³⁵⁹, Berâ b. Azib’den hicret edip Medine’ye geldiğinde A'lâ suresini okuduğunu³⁶⁰ ve namazda Bakara suresinin okumaya başlayınca cemaatten ayrılıp Rasulullah’a (s) şikâyete giden kişi hadisesinde Rasulullah’ın (s) Muaz b. Cebel’e A'lâ, Duhâ gibi sureleri okumasını emrettiğini³⁶¹ haber veren rivayetleri aktarmış, bunların hepsinin Rasulullah’ın (s)

³⁵⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 306.

³⁵⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 568.

³⁵⁸ Müslim, Cum'a, 62; Ebû Dâvûd, Salât, 244; Tirmizî, İydeyn, 4; Nesaî, Salâtü'l-İydeyn, 12; Dârimî, Cum'a, 16.

³⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 268.

³⁶⁰ Buhârî, Fedâilu's-Sahabe, 74.

³⁶¹ Buhârî, Edeb, 74; Müslim, Salât, 36; Ebû Dâvûd, Salât, 129; Nesaî, İftitah, 63; Ahmed b. Hanbel, XXII, 99.

vefatından çok zaman önce vuku bulan hadiseler olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî'yi "hadisleri mezhebine göre anlamaya çalışan, mezhebini asıl Rasulullah'ın (s) hadislerini ise tabi olarak gören bir kimse" olarak vassafeden Beyhakî, müfessirler arasında A'lâ ve Vakıa surelerinin Mekke'de indiğinin meşhur olduğunu belirtmiş ve Tahâvî'nin İbn Abbas rivayetindeki, Hz. Peygamber'in (s) ölüm hastalığı esnasında vuku bulmuş bir hadiseyi bu surelerle mensuh kabul etmesini hayretamiz bir durum olarak nitelemiştir.³⁶²

Aynî, Beyhakî'nin bu eleştirilerinin ileri derecede bir taassuptan kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre İbn Abbas rivayetinde Hz. Peygamber'in (s) vefatına dair hiçbir şey geçmediği için Tahâvî'nin söylediği gibi vefatından önceki başka bir hastalığı şeklinde anlaşılmasında bir mahzur yoktur. Ayrıca Vakıa ve A'lâ sureleri Mekkî olsa da söz konusu iki ayetin Medenî olması muhtemeldir. Yahut da buradaki nâsih ayetler değil de hadiste geçen "*Bunu rükûlârinızda bunu da secdelerinizde söyleyiniz.*" emridir. Söz konusu emrin ayetlerin inişinden hemen sonra vuku bulmamış olma ihtimali vardır. Çünkü hadisin ravisi 'Ukbe b. Âmir Medine'de Müslüman olmuştur.³⁶³

Konuya dair nakledilen ve zahirde birbirine muhalif olduğu görülen rivayetler arasındaki muarazayı gidermek için Tahâvî'nin neshe müracaat ettiği görülmektedir. Lakin rivayetlerde neshi isbat edebilecek yeterli veri bulunmadığı göze çarpmaktadır. Her ne kadar Tahâvî bazı ihtimallerden bahsedip Aynî de bunları mümkün görse de Beyhakî'nin itirazlarında haklı olduğu görülmektedir.

2.9. İlk ve Son Teşehhütte Oturmanın Keyfiyeti

Tahâvî, namazın ilk ve son oturduğunda sağ ayağın dikilmesi, sol ayak üzerine oturulması gerektiğini düşünmektedir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de bu görüşte olduklarını kaydetmiştir.³⁶⁴ İlgili bapta Kasım b. Muhammed'den nakledilen Abdullah b. Ömer hadisine yer vermiştir. Rivayete göre İbn Ömer'in oğlu Abdullah'a namazda, sağ ayağın dikilmesi, sol ayağın yere yatırılması ve ayakların üzerine değil de sol kalçası üzerine (على وركه اليسرى) yere

³⁶² Beyhakî, *Ma'rife*, I, 570.

³⁶³ Aynî, *Nuhab*, IV, 275-276.

³⁶⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 338.

oturması şeklindeki oturuşu göstermiştir.³⁶⁵ Tahâvî bu rivayetin ardından, küçük yaşlarda iken babasını namazda bağdaş kurarak oturduğunu gören ve kendisi de bu şekilde oturan Abdullah’a babası İbn Ömer’in, namazda sünnet olanın sağ ayağın dikilmesi ve sol ayağın yere yatırılması olduğunu, kendisini ayakları taşımadığı için böyle yapmadığını ifade ettiği rivayeti³⁶⁶ aktarmıştır. Bazı âlimlerin bahsi geçen Kasım b. Muhammed (107/725) rivayetini esas alarak oturma şeklinin namazın tümünde sağ ayağın dikilip sol ayağın yatırılarak yere oturulması şeklinde olması gerektiği görüşünü benimsediklerini kaydetmiştir. Aynî’nin kaydettiğine göre Yahya b. Said el-Ensârî, Kasım b. Muhammed, Abdurrahman b. el-Kasım ve İmam Malik bu görüştedirler.³⁶⁷ Bu alimlerin delili; Abdullah b. Ömer’in (73/692) “Namazın Sünneti budur” demesidir ki onlara göre Sünnet, ancak Rasulullah’tan (s) nakledilendir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak ise bu konuda ilk teşehhüd ve son teşehhüdün arasını ayırmışlardır.³⁶⁸ Onlara göre namazın son oturuşunda bu âlimlerin tasvir ettiği gibi, ilk oturuşta ise sol ayağın üzerine oturulması gerekmektedir. Abdullah b. Ömer’in “Namazın Sünneti budur” demesi illa bunu Rasulullah’tan gördüğü anlamına gelmemektedir. Bilakis Hz. Peygamber (s)’den sonrakilerden öğrenmiş olması da ihtimal dahilindedir. Tahâvî ikinci rivayette geçen “ayaklarım beni taşıyor” ifadesinin de bu gurubun lehine bir hüccet olabileceğini söylemiş, ayakları taşısa Abdullah b. Ömer’in de onların üzerine oturacağı şeklinde bir anlamın ortaya çıktığına da dikkat çekmiştir.³⁶⁹

Tahâvî devamında iki muarız rivayete daha yer vermektedir: Birincisi, Muhammed b. Amr b. Ata’nın Ebu Humejd es-Sâidî’den naklettiği; Hz. Peygamber’in (s) ilk oturuşta sol ayağını yatırıp üzerine oturduğu, son oturuşta ise sol yanına doğru teverrük yaptığına dair rivayettir.³⁷⁰ İkinci rivayet ise Ebu Asım’ın Vail b. Hucr’dan rivayet ettiği; Hz. Peygamber’in (s) teşehhüde oturduğu zaman sol ayağını yatırıp üzerine oturduğu, sol elini sol baldırı ve sağ dirseğini sağ baldırına koyduğunu,

³⁶⁵ *Muvatta*, Salât, 298; Beyhakî, *es-Sünenü l-Kübrâ*, II, 186.

³⁶⁶ Buhârî, Sıfetu’s-Salât, 61; *Muvatta*, Salât, 297. Rivayeti İmam Malik’ten nakleden Muhammed eş-Şeybânî “Ebu Hanife ve bizim görüşümüz de namazda sağ ayağın dikilmesi sol ayağın yere yatırılmasıdır.” demiştir. Bkz. *Muvatta*, s. 70. (Şeybânî rivayeti.)

³⁶⁷ Aynî, *Nuhab*, IV, 424.

³⁶⁸ Aynî, *Nuhab*, IV, 424.

³⁶⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 334.

³⁷⁰ Buhârî, Sıfetu’s-Salât, 61; Ebû Dâvûd, Salât, 119; İbn Mâce, İkâmetü’s-Salât, 72; Ahmed b. Hanbel, XXXIX, 10; Dârimî, Salât, 92.

parmaklarını toplayıp baş ve işaret parmağını da halka yapmak suretiyle dua ettiğini bildirmektedir.³⁷¹ Bu rivayeti esas alan âlimlerin namazda her oturuşun bu şekilde olması gerektiği görüşüne kail olduklarını ifade eden Tahâvî, bu rivayetteki “dua etme” ifadesinden bunun son oturuş olduğunun anlaşıldığını ve Ebu Humeyd hadisi ile bunun çeliştiğini ifade etmiştir. Senedlerine bakarak rivayetler arasında bir tercihte bulunan Tahâvî, Ebu Humeyd hadisinin, Attaf b. Halid’in Muhammed b. Amr’dan onun da bir adamdan şeklinde de bir senedinin bulunduğunu, isnad âlimlerinin ise bu türden rivayetleri delil olarak kabul etmediklerini söylemiştir.³⁷²

Namazda oturuşlara dair hadisleri nakleden Beyhakî, Tahâvî’nin Muhammed b. ‘Amr’dan dolayı zayıf kabul ettiği Ebu Humeyd rivayetini daha önce “Namazda ellerin kaldırılması” konusunda ele aldığını ve rivayetin munkatı olduğu iddiasını boşa çıkardığını söylemiş, bu konuda münekkid olarak Buharî’nin yeterli olacağını ve onun da Muhammed b. Amr’ı sika kabul edip hadislerine eserinde yer verdiğini belirtmiştir.³⁷³

Alimlerin isnad tenkidi noktasındaki muhtelif görüşleri, birbirine muhalif görünen rivayetler arasında farklı tercihlerde bulunmalarına sebep olmuştur.

2.10. Sabah Namazında Kunut

Tahâvî’ye göre Hz. Peygamber (s) sabah namazında belli bir süre, belli kabileler için kunut okumuş lakin bu uygulama sonradan neshedilmiştir. Hz. Peygamber’in (s) sabah, akşam ve yatsı namazında; 20-30 gün gibi sınırlı bir süre yahut sürekli ve rukû’dan önce yahut sonra kunut okuduğuna dair rivayetleri aktaran Tahâvî, âlimlerden bir kısmının sabah namazında kunut okunması gerektiği kanaatine sahip olduklarını lakin rukû’dan önce mi sonra mı okunacağı hususunda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. İmam Malik ve İbn Ebî Leylâ gibi bazı âlimler kunutun rukû’dan önce okunması gerektiğini söylerken³⁷⁴ Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak ve Zahirî âlimler ise kunutun rükûdan sonra okunması gerektiği kanaatini taşımaktadırlar.³⁷⁵ Süfyan-ı Sevrî, Abdullah b. Mübarek (181/797), Şa’bî (104/722), Tâvûs, İbrahim en-Nehâî,

³⁷¹ Nesaî, İftitah, 11; Ahmed b. Hanbel, XXXI, 160; Dârimî, Salât, 92.

³⁷² Tahâvî, *Şerh*, I, 335-338.

³⁷³ Beyhakî, *Ma’rifet*, II, 26.

³⁷⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 318.

³⁷⁵ Aynî, *Nuhab*, IV, 331.

Said b. Cübeyr (94/713), Mücahid, Ebu Hanife, Leys b. Sa'd, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin içlerinde bulunduğu³⁷⁶ bazı âlimler ise İbn Mesud'tan rivayet edilen ve Hz. Peygamber'in (s) Usayye ve Zekvan kabilelerine beddua ederek bir ay boyunca kunut okuduğunu, onun öncesinde ve sonrasında hiç kunut okumadığını ifade eden rivayet³⁷⁷ ile Abdullah b. Mesud'un kendisinin de sabah namazında kunut okumadığını haber veren rivayetlerden hareketle sabah namazında kunut okunmayacağı görüşündedirler. Tahâvî'ye göre Abdullah b. Mesud'un bahsi geçen haberi, kunutun sadece söz konusu iki kabileye beddua maksatlı okunup sonradan nesh edildiğine delildir. Zira Abdullah b. Ömer de bu minvalde bir haber vermiş ve ayrıca O Allah'ın (c.c), **“(Kullarımın) iş (in) den hiç bir şey sana âid değildir. (Allah) ya onların tevbesini kabul eder, yahut onları, kendileri zâlim (kimse) ler oldukları için azaplandırır.”**³⁷⁸ emri ile kunutun nesh edildiğini rivayet etmiştir.³⁷⁹ Tahâvî devamında Enes b. Malik'ten³⁸⁰ ve Ebu Hureyre'den³⁸¹ kunuta dair gelen ve çelişkili gibi görünen rivayetlere yer vermiş ve bunları te'lif etmiştir. Ayrıca Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebu'd-Derdâ (32/652), İbn Abbas ve Abdullah b. Zübeyr'in (73/692) de kunut okuduğuna yahut okumadığına dair rivayetleri ele almış ve bu rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine değinmiştir. Kendisinin nihai kanaati kunutun nesh olduğu yönünde olduğu için bütün rivayetleri o minvalde yorumlamaktadır.³⁸²

Şâfiî'nin, İmam Malik'in talebeleri, İbn Ebî Leyla ve Hanefî âlimlere yöneltmiş olduğu tenkitlere yer veren Beyhakî, onun “Hz. Peygamber'in sabah namazı haricindeki bütün kunutları Bi'ru Meûne faciası içindi” şeklindeki görüşünü aktarmış ve bu görüşünü destekleyen ve muarız olan delilleri tartışmıştır. Yine Şâfiî'nin “Rasulullah (s) sabah namazında okumuş olduğu kunutun Bi'ru Meûne'den önce de sonra da devam ettiğinin sabit olduğu ve terkettiğine dair bir delil bulunmadığı”

³⁷⁶ Aynî, *Nuhab*, IV, 333.

³⁷⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 318; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 457; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, X, 74; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 302.

³⁷⁸ Ali İmran, III/128.

³⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, X, 201.

³⁸⁰ ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتن في صلاة الغداة حتى فارق الدنيا “Rasulullah (s.a) dünyadan göçünceye kadar sanah namazlarında kunut okumaya devam etmiştir.” Bkz. Ahmed b. Hanbel, XX, 95; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 109; Darekutni, *Sünen*, II, 370; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 287.

³⁸¹ Müslim, *Mesâcid*, 294.

³⁸² Tahâvî, *Şerh*, I, 318-329.

şeklindeki görüşünü nakletmiş ve bu görüşüne mesnet teşkil eden rivayetleri aktarmıştır. Beyhakî'ye göre Hanefilerin kunut görüşlerinin temelini oluşturan yukarıda zikri geçen Âli İmran 128. ayetinin Bi'ru Meûne ile ilgisi yoktur bilakis ayet o hadiseden daha önce vuku bulan Uhud Savaşı'nda nazil olmuştur. O sebeple bu ayetin nâsîh olarak düşünülmesi mümkün değildir ve sahabiler de ayeti neshe hamletmemişlerdir. Şâfiî'nin bu doğrultudaki görüşlerini aktaran Beyhakî, Hz. Ebu Bekir (13/634), Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin de sabah namazının ikinci rekâtında rukûdan sonra kunut okuduklarına dair rivayetleri zikrettikten sonra bunun aksini ve özellikle bu hususta neshi iddia edenlerin apaçık hata ettiklerini ifade ederek konuyu sonlandırmıştır.³⁸³

Namazlarda okunan kunut meslelesinde Tahâvî'nin de temas ettiği gibi muhtelif görüşler vardır. Şâfiî âlimler kunutun halen devam ettiği görüşünü savunurken Hanefî âlimler kunutun belli bir süre ve kabile ile mahdut olduğu ve sonradan neshedildiği görüşüne kail olmuşlardır.³⁸⁴ Bazı sahabilerin naklettikleri ve amellerine dair haber verilenlerin çeliştiği görülmektedir ki Tahâvî bu hususlara açıklık getirmeye çalışmıştır. Abdullah b. Mesud'un kunut konusundaki görüşü Hanefî mezhebinin görüşünde ve rivayetlere bakışında etkili olmuştur. Nakledilen rivayetler arasındaki çelişkiyi gidermek için neshe müracaat edilmiştir. Beyhakî ise nesh görüşüne itiraz etmekte ve nâsîh olarak zikredilen ayetin konuyla bağlantısı olmadığını düşünmektedir.

2.11. Namazı Evinde Kılıp Cemaate de Yetişen Kimse

Tahâvî, evinde vaktin namazını kılan ve mescide gittiğinde cemaatin henüz namaz kılmakta olduğunu gören kimsenin, kılan namaz öğle yahut yatsı namazı ise cemaate uyup tekrar kılabileceğini, diğer vakit namazlarını ise kılamayacağını söylemiştir. Hz. Peygamber'in (s), vaktin namazını evinde kılıp mescide gelen ve mescitte insanların namaz kıldığını görmesine rağmen onlarla birlikte namaz kılmayıp bekleyen sahabilere “cemaatle birlikte namaza durmalarını” emrettiği ve “bunun

³⁸³ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 69-82.

³⁸⁴ Detaylı bilgi için bkz. Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, s. 263-265.

kendileri için nafîle olacağını”³⁸⁵ bildirdiğine dair rivayetleri aktaran Tahâvî, bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle evinde herhangi bir farz namazını kılan kimsenin mescide gelip cemaatin namaz kıldığını görmesi durumunda onlarla namaza durması gerektiği görüşüne kail olduklarını kaydetmiştir. Hasan-ı Basrî, Zührî, Süfyan es-Sevrî, Şâfîî, Ahmed b. Hanbel ve İshak bu görüştedirler.³⁸⁶ Mesruk (63/683), Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî³⁸⁷ gibi bazı âlimler ise bu görüşe itiraz etmişler ve nafîleler tek rekât olamayacağı ve çift rekât kılınmaları gerektiği için akşam namazından sonra tekrar akşam namazı kılmanın mekruh olduğunu söylemişlerdir. Yine onlara göre, kendisinden sonra nafîle namaz kılmanın caiz olmadığı vakit namazları da bu cümledendir. Bu hususta Hz. Peygamber (s)’den tevâtüren gelen güneş doğuncaya kadar sabah ve batıncaya kadar da ikinci namazından sonra namaz kılmayı yasaklayan rivayetleri delil getirmişlerdir. O halde bu rivayetlerle, yukarıda zikri geçen rivayetler nesh edilmiş olmaktadır.³⁸⁸

Beyhakî konuya öncelikle Tahâvî’nin de aktardığı Hz. Peygamber’in (s) evinde kıldığı için mescitte cemaate dâhil olmayanları uyardığını haber veren Mihcen (r.a) hadisini zikretmiş ve Şâfîî’nin Hz. Peygamber’in (s) namazları ayırt etmeksizin hepsi için böyle bir uyarıda bulunduğunu haber veren rivayet hususunda “Burada zikredilen namazın sabah namazı olduğu başka bir hadiste nakledilmiştir.” dediğini kaydetmiştir. Sonrasında ilgili hadisi de aktaran Beyhakî, devamında evde kılınan namazın mı cemaatle ifa edilenin mi nafîle olacağı hususunda farklı haberler veren rivayetlere yer vermiş ve muarız gibi görünen bu rivayetleri cem’ etmeye çalışmıştır. Konunun sonunda, nâsîh olduğuna dair ne tarihi bir şahit ne de bir sebep bulunması hasebiyle nesh iddiasının büsbütün batıl olduğunu ifade eden Beyhakî, şayet cem’ etmek mümkünse, görüşlerine uydurmaya çalışıp hadisleri hükümsüz kabul etmek yerine cem etmeye çalışmanın daha evla olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁹

Konuya dair ihtilaf temelde Hanefî ve Şafîî mezhebinde nasların algılanışı noktasındaki farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Hanefî âlimler, haber-i vahitleri

³⁸⁵ Müslim, Mesâcid, 238; Ebû Dâvûd, Salât, 10; Ahmed b. Hanbel, XXXV, 251; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 177.

³⁸⁶ Aynî, *Nuhab*, VI, 14.

³⁸⁷ Aynî, *Nuhab*, VI, 14.

³⁸⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 470-473.

³⁸⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 131-137.

yorumlarken Kur'an ve Sünnet'ten tesbit etmiş oldukları asıllara irca metodunu sıklıkla kullanmışlardır.³⁹⁰ Naslardan bazı vakitlerde nafîle namaz kılmanın mekruh olduğu hükmünü çıkaran Hanefî müctehidler bu konunun muhtevasına girebilecek haber-i vahitleri de bu kapsamda değerlendirmişler ve rivayetlerin genelinden bir Sünnet mefhumu tesbit etmeye çalışmışlardır. Şafî mezhebinde ise rivayet esaslı bir Sünnet algısı baskındır. Nisbeten daha zahire muvafık diyebileceğimiz bu anlayış mezhepte müstakil rivayetlerle amel neticesini doğurmuştur. Şâfiî'nin talebesi Ahmed b. Hanbel'de bunu daha açık görmek mümkündür. Bu noktada İmam Malik'in "Medine ehlinin ameli" kriterinin Hanefî anlayışa biraz daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira amel rivayetlerin hasılasıdır ki rivayetlere genel bir bakış gerektirmektedir. Hanefî anlayışı devam ettiren Tahâvî, zahirde birbirini nakzettiği görülen rivayetler arasındaki tearuzu gidermek için yine neshe müracaat etmiştir. Sahih Sünnet'in çelişmezliğinden hareket eden Tahâvî makbul olduğunu gördüğü rivayetler arasını cem ve telif edemeyince neshi dile getirmiştir. Tahâvî'yi bu düşünceye iten saik naklettiği sahabe kavli ve amelidir. Beyhakî ise neshi isbat eden şartlardan herhangi birinin bu rivayette bulunmadığını düşünmekte ve Tahâvî'nin iddiasını indî bir değerlendirme olarak görmektedir.

2.12. Sehv Secdesi

Sehv secdesinin selamdan önce yahut sonra yapılması hususunda ihtilâf edilmiştir. Tahâvî bu konuda Hz. Peygamber'in (s) ikinci rekâta teşehhüde oturması gerekirken unutarak kalktığı ve namazını bitirdikten sonra iki secde yaptığına dair İbn Buhayne rivayetine yer vermiş ve bu rivayette, bitirmeden ne kastedildiğinin açık olmayıp selam yahut teşehhüttün anlaşılmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.³⁹¹ Devamında Hz. Peygamber'in (s) aynı durumda selamdan önce sehv secdesi yaptığını haber veren yine İbn Buhayne³⁹² ve Muaviye b. Ebî Süfyan³⁹³ rivayetlerini aktardıktan sonra bazı âlimlerin ilgili hadislerden hareketle namazda meydana gelen noksanlıklardan dolayı selamdan önce, Ebu Hureyre'nin naklettiği Zü'l-Yedeyn

³⁹⁰ Kevserî, *Fıkhü Ehli'l-İrâk ve Hadîsühüm*, s. 35.

³⁹¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 563.

³⁹² Buhârî, *Ezan*, 62; Müslim, *Mesacid*, 85; Ebû Dâvûd, *Salât*, 202; Tirmizî, *Salât*, 176; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 131; Nesaî, *Tatnik*, 106.

³⁹³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XIX, 336; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 472.

rivayetinden³⁹⁴ dolayı da namazda sehven bir ziyadede bulunulduysa selamdan sonra secde edilmesi gerektiği görüşüne sahip olduklarını söylemiştir. Zührî, Mekhûl (112/730), Yahya b. Said el-Ensârî, Evzâî, Leys b. Sa'd, Şâfî, ve Ahmed b. Hanbel sehiv secdesinin selamdan önce yapılması gerektiğini savunmuşlardır. İmam Malik, Ebu Sevr ve bazı Hicaz âlimleri ise noksanlıkta dolayı önce, ziyadelikten dolayı sonra yapılması gerektiğini söylemişlerdir.³⁹⁵ İbrahim en-Nehâî, İbn Ebî Leyla, Hasan-ı Basrî, Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimler ise namazda eksiklik yahut fazlalık şeklinde vukû bulan her türlü hatadan dolayı selamdan sonra secde edilmesi gerektiği görüşündedirler.³⁹⁶ Naklettiği rivayetlerin sehiv secdesinin selamdan önce yahut sonra yapılmasına ve ziyadeden yahut noksanlıktan kaynaklanan hatadan dolayı aynı yahut farklı zamanlarda yapılabileceğine muhtemel haberler olduğunu ifade eden Tahâvî, konunun devamında namazda hangi tür yanılma için olursa olsun sehiv secdesinin selamdan sonra yapıldığına dair Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Enes b. Malik ve Imran b. Husayn rivayetlerini aktarmış ve konunun hadis boyutunun bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre meselenin nazarî boyutunda ise kişinin namazda yanıldığı zaman hemen o an secde etmesi değil sona bırakması emredilmiştir. Secdenin tehiri konusunda ittifak olmakla birlikte selamdan önce yahut sonra yapılması hususunda görüş ayrılığı mevcuttur. Hakkında ihtilaf edilen selamın hükmü ondan önce üzerinde icma edilmiş olan namazın hükmü gibi olmalıdır. Yani nasıl namaz öne alınıp sehiv secdesi tehir ediliyorsa selam da öne alınıp sehiv secdesi ondan sonraya bırakılmalıdır.³⁹⁷

Beyhakî, Tahâvî'nin de zikrettiği İbn Buhayne rivayetini aktardıktan sonra İbn Buhayne'yi tanıtmış, onun sahabiliği bilinen bir zat olduğunu zira böyle olmasaydı hadis âlimlerinin hadisini hüccet getirme noktasında ittifak etmeyeceklerini ifade etmiştir. Şâfî'nin, sehiv secdesinin selamdan önce olması gerektiği, Ebu Said el-Hudrî (74/693), Abdurrahman b. Avf (32/652) ve Muaviye b. Ebî Süfyan'ın da Hz. Peygamber'in bu şekilde yaptığını rivayet ettikleri şeklindeki görüşlerine yer veren

³⁹⁴ Buhârî, Mesacid, 54; Cemâa, 41; Müslim, Mesacid, 97; Tirmizî, Salât, 180; İbn Mâce, İkâmetü's-Salevât, 134; Ebû Dâvûd, Salât, 197; Nesaî, Sehv, 22.

³⁹⁵ Aynî, *Nuhab*, VI, 484-485.

³⁹⁶ Aynî, *Nuhab*, VI, 484-488.

³⁹⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 568-569.

Beyhakî, Muaviye rivayetine yer verdikten sonra bu görüşün hilafına olan Muğire b. Şube, Abdullah b. Cafer ve Sevban rivayetlerini nakletmiştir. Aralarında muaraza bulunan söz konusu rivayetleri karşılaştırmış ve secdenin selamdan önce olması gerektiğini haber verenlerin daha sağlam olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda belki de en meşhur olan ve secdenin selamdan sonra olduğunu bildiren Zü'l-yedeyn ve Abdullah b. Mesud rivayetleri için ise Zührî'nin selamdan sonra secde haberlerinin mensuh olduğu şeklindeki görüşünü nakletmiştir. Muaviye ve Ebu Hureyre rivayetlerinin de neshi desteklediğini zira ikisinin de sahabiliğinin geç olduğunu belirtmiştir.³⁹⁸

Birbirine muarız haberler ihtiva eden rivayetler, âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Tahâvî'nin, konunun sonunda nakletmiş olduğu sahabe ve tabiun kavilleri ve amelleri görüşünü şekillendiren delillerdir. Merfû rivayetleri de bu deliller doğrultusunda değerlendirdiği görülmektedir. Selamdan sonra secdenin neshedildiğini belirten Beyhakî bu hususta Zührî'nin görüşüne³⁹⁹ istinad etmektedir. Tahâvî'nin de görüşünü desteklemek için Zührî'den nakillerde bulunmuş olması⁴⁰⁰ dikkat çekmektedir.

2.13. Henüz Yeme Çağına Gelmemiş Çocuğun İdrarı

Tahâvî, erkek ve kız çocuklarının idrarlarının necislik açısından aynı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre yemek yiyen erkek ve kızın idrarları nasıl hüküm olarak aynı kabul ediliyorsa yemek yeme çağına gelmemiş çocuklar için de hüküm aynı olmalıdır.⁴⁰¹ Hz. Ali'den naklen Hz. Peygamber'in (s) “*Kızın idrarı yıkanır, erkeğinkine ise su serpilir.*” buyurduğunu haber veren rivayeti⁴⁰² aktaran Tahâvî, sonrasında Hz. Hüseyin'in ve diğer başka erkek çocuklarının Rasulullah'ın (s) kucağına işemeleri üzerine elbisesini yıkamayıp üzerine su serptiğine dair rivayetleri

³⁹⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 162-168.

³⁹⁹ “Zührî'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Rasulullah (s.a) selamdan önce ve sonra sehiv secdesi yapmıştır. Son tatbikatı ise selamdan öncedir.” Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, II, 171.

⁴⁰⁰ “Zührî bize şöyle anlattı: Ömer b. Abdilaziz 'e selamdan önce “sehiv secdeleri selamdan öncedir” dedim. Onu kabul etmedi.” Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 568.

⁴⁰¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 123.

⁴⁰² Ebû Dâvûd, Taharet, 138; Tirmizî, Taharet, 54, Sefer, 40; İbn Mâce, Taharet, 77; Ahmed b. Hanbel, II, 151.

sıralamıştır. Bazı âlimlerin erkek ve kız çocuklarının idrarını farklı kabul edip kızınkinin necis, erkeğin idrarının ise temiz olduğu hükmüne vardıklarını söyleyen Tahâvî diğer bazı âlimlere göre ise rivayetlerdeki **ينضح** kelimesinden maksadın su serpmek değil bolca su dökmek olduğunu kaydetmiştir.⁴⁰³ Hasan-ı Basrî, Evzâî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak erkek ve kız çocuğunun idrarının necislikte aynı olmadığı kanaatindedirler.⁴⁰⁴ Onlara göre aralarındaki fark; erkek çocuğunun idrarının çıkışı dar olduğu için aynı yerden çıkması, kız çocuğunun ise dağılmasıdır. Bundan dolayı da erkeğinkine bolca su dökülmesi, kızınki ise etrafa çok dağıldığı için yıkanması emredilmiştir. İbrahim en-Nehaî, Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, İmam Malik, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise erkek olsun kız olsun idrarın aynı oranda necâset taşıdığına kâildirler.⁴⁰⁵ Tahâvî, Said b. el-Müseyyib'in de iki idrar arasında fark gözetmeyip ikisini de necis kabul ettiğini söylemiştir. Bu hususta rivayet edilen ve **نضح** değil de **صب**⁴⁰⁶ yahut **اتبع**⁴⁰⁷ lafzıyla gelen hadisleri nakleden Tahâvî, aynı sahabelerden her iki lafızla da hadislerin gelmesinin, onların da **نضح**'dan “su serpme” değil “bol bol su dökme”yi anladıklarını işaret ettiğini söylemiştir.⁴⁰⁸

Beyhakî, meseleyi doğrudan “Yemek yemeyen erkek çocuğun idrarına su serpmek” babında ele almaktadır. Öncelikle henüz yeme çağına gelmemiş birkaç çocuğun Hz. Peygamber'in (s) kucağına işediklerini ve Rasulullah'ın (s) bunları yıkamayıp üzerlerine su serptiğini haber veren rivayetleri aktarmış ve Şâfiî'nin; “Bu rivayetlerde yiyen ve henüz yemeyen çocuk arasında fark bulunduğu delalet vardır.” sözüne yer vermiştir. Şâfiî'nin, İmam Malik'ten naklettiği, Hz. Peygamber'in (s), çocuğun bevlene bolca su döktüğü/yıkadığını haber veren Hz. Aişe rivayetini⁴⁰⁹ aktaran Beyhakî, Şâfiî'nin bu hususta “Hz. Peygamber'in (s) bir seferinde su serpip diğerinde bolca su dökmesi/yıkamasının böyle bir durumda yıkama işinin ihtiyari olduğu şeklinde anlaşılması gerektiği” görüşünde olduğunu kaydetmiştir. Yine aynı rivayet için Şâfiî'nin söz konusu çocuğun yemek yiyen bir çocuk olabileceğini

⁴⁰³ Tahâvî, *Şerh*, I, 120.

⁴⁰⁴ Aynî, *Nuhab*, II, 254.

⁴⁰⁵ Aynî, *Nuhab*, II, 256.

⁴⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, XLIV, 449, 450; Ebu Ya 'lâ, *Müsned*, XII, 352; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, III, 23.

⁴⁰⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 121.

⁴⁰⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 119-123.

⁴⁰⁹ Buhârî, Vudu, 59; Nesaî, Taharet, 190; *Muvatta*, Vukûtu's-Salât, 206. Ahmed b. Hanbel, XLII, 508.

söylediğini ifade eden Beyhakî, Hz. Peygamber'in (s) kız ve erkek çocuklarının işemelerinde yapılması gereken işin farklılığını ifade eden rivayetleri aktardıktan sonra söz konusu rivayetlerin, bu konuda tevile gidilerek aksi yönde hüküm vermeye mahal bırakmadığını söylemiştir. Ona göre rivayetlerde geçen ve su serpmek manasına gelen **نضح**'ı yıkamak olarak kabul etmek Hz. Ali, Ummu Seleme, Ummu'l-Fadl ve Zührî rivayetlerini görmezden gelmek, ayrıca rivayetlerdeki "henüz yeme çağına gelmemiş emen çocuk" şartını da hiç düşünmemektir. Beyhakî'ye göre çıkış yerlerinin farklılığından dolayı yapılan yorum isabetli değildir. Çünkü erkek çocuğunun idrarının dağılması ve kız çocuğunun belli bir yerde kalması da muhtemeldir. Şâfiî'nin; "Kız ve erkek çocukların idrarı arasında bir fark olduğuna dair sabit bir Sünnet yoktur. Yemek yiyen yahut yemeyen kız çocuğun idrarını yıkamak ihtiyaten bana daha uygun geliyor. Yemeyen kızkına su serpilmesi de yeterli olur." dediğini nakleden Beyhakî, bu hususta sabit olan rivayetlerin Hz. Aişe ve Ummu Kays rivayetleri olduğunu ve bu rivayetlerde kız çocuğunun zikredilmediğini bundan dolayı da erkek çocuğa kıyasla kız hakkında da böyle söylendiğini ifade etmiştir. Şâfiî'ye göre Ummu Fadl, Ebu'l-Mesh ve Hz. Ali rivayetleri sabit değildir. Beyhakî, Buhari ve Müslim'in bu rivayetleri eserlerine almadıklarını, Ebu Dâvûd es-Sicistânî ve İbn Huzeyme'nin naklettiklerini ifade etmiştir.⁴¹⁰

Çocukların idrarına dair her ne kadar Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında bir ihtilaftan söz edilse de arada net çizgilerin olmadığı Şâfiî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ona göre de konunun ihtiyârî bir tarafı bulunmaktadır ve ihtiyata uygun olan idrarları aynı kabul etmektir. Beyhakî'nin itiraz ettiği nokta ise Tahâvî'nin hadisin zâhirini terkedip tevilde bulunmasıdır. Lakin Tahâvî'nin konuya dair nakledilen rivayetlerin genelinden bir hüküm çıkardığı ve **نضح** kelimesinin delaletine ilişkin tesbitlerde bulunduğu görülmektedir.

2.14. Namaz Kılmanın Nehyedildiği Vakitler

Tahâvî "Namazların vakitleri" babında ilk olarak Cebrâil (a.s)'in Hz. Peygamber'e (s) iki gün imamlık yapmak suretiyle namazların vakitlerini öğrettiğine

⁴¹⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 236-241.

dair İbn Abbas⁴¹¹ ve Ebu Said el-Hudrî⁴¹² rivayetlerini nakletmiştir. Bu rivayetlerde anlatıldığına göre Hz. Cebrâil Rasulullah'a (s) imamlık yapmış ve ilk gün sabah namazını fecr doğar doğmaz, öğle namazını güneş batıya meylettğinde, ikinci namazını her şeyin gölgesi bir misli kadar olduğunda, akşam namazını güneş batar batmaz ve yatsıyı şafak kaybolunca kıldırılmıştır. İkinci gün ise öğleyi her şeyin gölgesi bir misli kadar olunca, ikindiye her şeyin gölgesi iki misli kadar olduğunda, akşam namazını güneş batınca ve yatsı namazını da gecenin üçte biri geçince kıldırılmış ve “*Namazın vakti bu iki vaktin arasındır.*” demiştir. Tahâvî devamında Hz. Peygamber'e (s) bir sahabinin namaz vakitlerini sorduğunu ve O (s)'nun da “*Benimle kıl.*” buyurarak namaz vakitlerini iki gün kıldırmak suretiyle öğrettiği, yukarıdaki rivayetlerden farklı olarak sabah namazını ilk gün fecr doğunca ikinci gün ise geciktirerek güneşin doğuşuna yakın bir vakitte kıldığına dair rivayetlere yer vermiştir.⁴¹³ Hadislerde zikredilen namazların ilk ve son vakitlerini tartışan Tahâvî, sabah namazının fecrin doğuşu ile başladığı ve güneşin doğuşuyla nihayete erdiği konusunda ihtilaf olmadığını söylemiştir. Öğle namazının ise ikinci gün her şeyin gölgesinin bir misli iken kılınmış olmasının bu vakte yakın bir vakitte kılındığı şeklinde anlaşılması gerektiğini zira bu vaktin ikindi namazının vakti olduğunu ifade etmiştir. Rivayete göre ikindi namazının vakti her şeyin gölgesinin bir misli kadar olması ile başlamakta ve gölgelerin iki misli olması ile çıkmaktadır. Buna göre bu vakitten sonra ikindi namazı kazaya kalmaktadır. Hz. Peygamber'in (s) ikinci gün ikindi namazını kıldığı vakit çıkıncaya kadar namazın geciktirilmemesi gerektiği sonucunun çıktığını ifade eden Tahâvî, buna delil olarak ikindi namazının güneş sararıncaya kadar kılınabileceğini haber veren Ebu Hureyre ve Abdullah b. Ömer rivayetlerine yer vermiş ve bu vaktin her şeyin gölgesi iki katı olduktan bir süre sonra meydana gelen güneşin sapsarı olma anı olduğunu zikretmiştir. Ona göre ikindi namazının son zamanı bu güneşin sararma zamanıdır. İlk hadislerle bu rivayetlerin çelişmemesi için gölgenin iki katı olma zamanının faziletli vaktin sonu olarak anlaşılması gerektiğini yoksa bu andan itibaren namazın kazaya kalacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini

⁴¹¹ Tirmizî, Salât, 1; Ebû Dâvûd, Salât, 2; Ahmed b. Hanbel, V, 202; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 531; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 280; Ebu Ya 'lâ, *Müsned*, V, 134; İbnü 'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, s. 46; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 168; Beyhakî, *es-Sünenü 'l-Kübrâ*, I, 135; Taberânî, *el-Mu'cemu 'l-Kebir*, X, 309.

⁴¹² Ahmed b. Hanbel, XVII, 350; Taberânî, *el-Mu'cemu 'l-Kebir*, VI, 37.

⁴¹³ Nesaî, *Mevâkîf*, 6; Ahmed b. Hanbel, XXIII, 103.

kaydetmiştir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimlerin; “*Kim güneş doğmadan sabah namazının ilk rekâtını yetiştirirse sabah namazını vaktinde kılmıştır. Kim de ikindi namazının iki rekâtını güneş batmadan kılsa namazı vaktinde kılmıştır.*”⁴¹⁴ rivayetinden hareketle ikindi namazının son vaktinin güneşin batışı olduğu görüşünde olduklarını ifade eden Tahâvî, Hz. Peygamber’in (s) güneş doğarken, günün tam ortasında ve güneş batarken namaz kılmayı yasakladığını haber veren rivayetlerin bu haberi nesh ettiğini söylemektedir. Tahâvî, burada nazarî bir değerlendirme yapmıştır. Farz namazların kılınabileceği her vakitte kaza namazının da kılınabileceğinin üzerinde icma edilmiş bir husus olduğunu ifade etmiştir. Ona göre yine ittifakla sabittir ki güneş doğarken, günün ortasında ve güneş batarken kaza namazı kılınmaz. O halde bu vakitler namaz vakitlerinin tüm vasıflarına haiz değildir. O halde söz konusu vakitlerde namazın nehyedilmesi güneş batarken ikindi namazının kılınması rivayetlerini nesh etmiş olmaktadır. Konunun devamında akşam namazı ve yatsı namazının vakitleri ile bu konulardaki tartışmalara yer veren Tahâvî konuyu sonlandırmıştır.⁴¹⁵

“Nafile namaz kılmanın mekruh olduğu, farz, kaza ve cenaze namazlarının caiz olduğu vakitler” babında Beyhakî, öncelikle Hz. Peygamber’in (s) namaz kılmayı yasakladığı vakitlere dair Ebu Hureyre, İbn Ömer ve Abdullah es-Sunâbihî rivayetlerini aktarmıştır. Devamında konuya dair diğer bapta Şâfiî’nin söz konusu yasağı nafile namazlara hamlettiğini zikretmiş ve Ebu Hureyre’nin rivayet ettiği; “*Kim güneş doğmadan sabah namazının ilk rekâtını yetiştirirse sabah namazını vaktinde kılmıştır. Kim de ikindi namazının iki rekâtını güneş batmadan kılsa namazı vaktinde kılmıştır.*”⁴¹⁶ hadisini aktarmış ve Ebu Hureyre’nin bu minvalde fetva verdiğini kaydetmiştir. Tahâvî’nin bu hadise dair nesh iddiasına temas eden Beyhakî; Ebu Hureyre’nin bu rivayeti ile konuya dair fetvası sabitken ve ortada bir tarih yahut neshi gerektirecek başka bir sebep yokken namaz kılmanın nehyedildiği vakitlere dair rivayeti delil getirilerek bu hadisin mensuh sayılmasının kabul edilebilir bir durum olmadığını ifade etmiştir.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Buhârî, Mevâkît, 16, 27; Müslim, Mesâcid, 163; Tirmizî, Salât, 24; Nesaî, Mevâkît, 10; İbn Mâce, Mevakit, 11; *Muvatta*, Vukûtu ’s-Salât, 8; Dârimî, Salât, 25; Ahmed b. Hanbel, XII, 503.

⁴¹⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 189-206.

⁴¹⁶ Bkz. 414. dipnot.

⁴¹⁷ Beyhakî, *Ma’rife*, II, 266.

Beyhakî Tahâvî'nin nesh iddiasına itiraz etmektedir. Birbirine muhalif hadisleri ele alan Tahâvî ihtilafı neshle gidermeye çalışmıştır. Bu hususta ilk dönem Hanefî müctehidlerinden de farklı düşündüğünü ifade etmektedir. Beyhakî ise nesh iddiasını ictihâdî görmekte ve kabul etmemektedir.

2.15. İkinci Namazından Sonra İki Rekât Nafile Namaz

Sabah ve ikinci namazlarından sonra nafile namaz kılmanın caiz olmadığını düşünen Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s) ikinci namazından sonra iki rekât namaz kılmayı bırakmadığını haber veren Hz. Aişe rivayetinin⁴¹⁸ muhtelif tariklerini aktardıktan sonra bazı âlimlerin bu minvalde görüş sahibi olduklarını ve ikinci namazından sonra nafile namaz kılmada bir beis görmediklerini söylemiştir.⁴¹⁹ Kaydettiğine göre âlimlerin ekseriyeti bunu mekruh kabul etmekte ve bu hususta önce Hz. Aişe'ye ve onun yönlendirmesiyle Ümmü Seleme'ye yahut doğrudan Ümmü Seleme'ye söz konusu iki rekât hakkında sorulduğunu ve bunların Rasulullah'ın (s) nehyettiği bir namaz olmasına rağmen sadece o gün öğle namazının son iki rekâtını meşguliyetten dolayı unutup yahut kılamayıp o vakte tehir ettiği için kıldığı iki rekât olduğunu haber veren rivayeti delil getirmektedirler. Mesrûk (63/683), Şureyh (80/699), Amr b. Meymûn (74/693), Abdullah b. Ebi'l-Hüzeyl, Abdurrahman b. el-Esved (99/717) ve Ahnef b. Kays (67/687) gibi âlimler ikinci namazından sonra istenildiği gibi nafile namazı kılınabileceği görüşüne sahip olmuşlardır. Ebu Hanife, Süfyan es-Sevrî, İmam Malik, İbn Sîrîn, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise ikinci namazından sonra nafile namaz kılmanın mekruh olduğu kanaatindedirler. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise bir sebebe bağlı olan nafile namazların kılınabileceği görüşüne kâil olmuşlardır.⁴²⁰ Konunun başındaki hadislerin ravisi Hz. Aişe'nin, iki rekât kendisine sorulunca bu haberi Ümmü Seleme'ye izafe etmesiyle ilk rivayetlerin hepsinin hükümsüz kaldığını ifade eden Tahâvî, Hz. Ömer ve bazı sahabilerin bu namazı kılanlara tepki gösterdiklerine dikkat çekmiştir. Sabah ve ikinci namazından sonra namaz olmadığını haber veren İbn Abbas, Hz. Ali, Hz. Aişe, Ebu Said el-Hudrî, Muaviye b. Ebi Süfyan, Ebu Hureyre, İbn Ömer ve diğer bazı sahabilerin rivayetlerini

⁴¹⁸ Buhârî, *Mevâkîf*, 32; Müslim, *Salâtü'l-Musâfirîn*, 296; Nesâî, *Mevâkîf*, 34, Ahmed b. Hanbel, *XLI*, 189; Dârimî, *Salât*, 143.

⁴¹⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 391-392.

⁴²⁰ Aynî, *Nuhab*, V, 152-153.

zikreden Tahâvî bu rivayetlerin de ikinci görüşü desteklediğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber (s) öğlenin son sünnetini ikindiden sonra kılmış olmasının söz konusu iki rekâtı kılamayan herhangi bir kimsenin de ikindiden sonra kılabilceği şeklinde anlaşılamayacağını söyleyen Tahâvî, Zekvân'ın naklettiği şu rivayeti⁴²¹ delil olarak zikretmiştir: “Ümmü Seleme şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s) ikindiye kıldıktan sonra benim evime girdi ve iki rekât namaz kıldı. Ben; “Ey Allah'ın Rasulü! Daha önce kılmadığın bir namaz kıldın.” deyince Hz. Peygamber (s): “*Bana birtakım mal getirildi ve beni öğle namazından sonra kıldığım iki rekâtı alıyordu. Ben de şimdi onları kıldım.*” buyurdular. Ben; “Ey Allah'ın Rasulü! Kaçarsa biz de o iki rekâtı kaza edelim mi? deyince “*Hayır.*” dedi.”⁴²²

Beyhakî “Bazı vakitlerde namaz kılmayı nehyeden rivayetlerin namazların bir kısmına has olduğuna dair getirilen deliller” babında Tahâvî'nin de yer verdiği Ümmü Seleme rivayetini aktarmış ve mezhebine uydurma maksadıyla bir kimsenin zayıf olan Zekvân rivayetindeki “Ben; “Ey Allah'ın Rasulü! Kaçarsa biz de o iki rekâtı kaza edelim mi? deyince “*Hayır.*” buyurdu.” ziyadesini zikrederek nesh iddiasında bulunmasının kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu hadisin Hammad b. Seleme-Zekvân- Hz. Aişe -Ümmü Seleme kanalıyla⁴²³ söz konusu ziyade olmaksızın geldiğinin hadis âlimlerince malum olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in (s) ikindiden sonra iki rekât namazı devamlı kıldığını haber veren rivayetlerin; bu namazın bir kaza değil Rasulullah'ın (s) sürekli kıldığı bir nafîle olduğuna işaret ettiğini zikreden Beyhakî, bu rivayetlerin mensuh olduğunu değil bilakis nehyiden sonra bunların vuku bulduğunu düşünmektedir. Zira ona göre Hz. Aişe, Rasulullah'ın (s) bu namaza devam ettiğini görünce nehy görüşünden vazgeçmiştir. Şayet Zekvân rivayetindeki ilgili ziyadeyi bilseydi bu çelişki de meydana gelmezdi. O halde bu ziyade hatalıdır.⁴²⁴

Şafîî âlimlerin ikindi namazından sonra nafîle namaza mutlak cevaz vermedikleri ve hadisin zahirinden hareketle belli bir sebebe bağlı olduğu takdirde caiz kabul ettikleri görülmektedir. Hanefî mezhebinde ise sabah ve ikindi namazlarından

⁴²¹ Ahmed b. Hanbel, XLIV, 277.

⁴²² Tahâvî, *Şerh*, I, 391-398.

⁴²³ Tahâvî, *Şerh*, I, 393; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIII, 248; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 682.

⁴²⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 263-274.

sonra nafîle namaz kılmak mekruh sayılmıştır. Beyhakî'nin itirazı Tahâvî'nin nesh iddiasıdır.

2.16. Vitr Namazı

Tahâvî vitir namazının rekât sayısı ve kılınış şekli hususunda âlimlerin farklı görüşler benimsediğini kaydetmiştir. Abdullah b. Ömer'den merfû olarak nakledilen “*Vitr gecenin sonunda tek rekâttır*” rivayeti⁴²⁵ ve şahitlerini esas alan âlimler vitrin tek rekât olduğunu söylemişler, bazı âlimler ise onlara muhalefet ederek vitrin üç rekâtlık bir namaz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Âlimlerin bir kısmına göre bu üç rekât peşpeşe kılınıp üçüncü rekâta selam verilirken, diğer bir gruba göre ise ikinci rekâta selam verilip üçüncü rekât müstakil olarak kılınıp selam vermek suretiyle üç rekât kılınmalıdır. Tahâvî hadiste geçen bir rekâtın başlı başına bir rekâtlık vitir namazı şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğu gibi, öncesinde kılınmış olan iki rekâtlık bir namazın, üçüncü rekâtı olarak kılınan ve bu suretle iki rekâtı üçe tamamlayarak vitir yapılmış olan bir rekât olmasının da mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bunu destekler mahiyette yine İbn Ömer'den nakledilen, Hz. Peygamber'e (s) gece namazını soran kimseye onun “*İkişer ikişer, sabah namazının girmesinden korkarsan namazını vitir yapacak/tekleyecek bir rekât kıl*”⁴²⁶ buyurduğunu haber veren rivayeti nakletmiştir. Rivayetin diğer bir mütabisinde⁴²⁷ Abdullah b. Ömer'in vitir ve iki rekât arasında selam verdiği şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Tahâvî bu hadisteki “selam”dan kastın teşehhüd olabileceğini belirtmiştir.⁴²⁸

Tahâvî vitir namazının rekât sayısına dair,

İbn Ömer'in vitir namazını, gündüzün vitri olarak nitelediği akşam namazına benzettiğini⁴²⁹ nakletmiş ve İbn Ömer'e göre de vitrin akşam namazı gibi üç rekât olduğunu ifade etmiştir.

⁴²⁵ Müslim, Salâtü'l-Musâfirîn, 153; Ebû Dâvûd, Vitr, 3; Nesâî, Kıyâmu'l-Leyl, 34; Ahmed b. Hanbel, VIII, 481.

⁴²⁶ Buhârî, Mesâcid, 50, Vitr, 1; Müslim, Salâtü'l-Musâfirîn, 145; Ebû Dâvûd, Tatavvu', 25; Tirmizî, Salât, 210; İbn Mâce, İkâmetü's-Salavât, 116; Nesâî, Kıyâmu'l-Leyl, 26; Ahmed b. Hanbel, VIII, 79; Dârimî, Salât, 155.

⁴²⁷ أَنَّهُ كَانَ يُفْصِلُ بَيْنَ شَفْعِهِ وَوَتْرِهِ بِتَسْلِيمَةٍ , وَأَخْبَرَ ابْنُ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ Tahâvî, Şerh, I, 361; Ahmed b. Hanbel, IX, 333; İbn Hibban, Sahih, VI, 191; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, I, 229.

⁴²⁸ Tahâvî, Şerh, I, 359-362.

⁴²⁹ Tahâvî, Şerh, I, 362.

H. Aişe'den Sa'd b. Hişam kanalıyla nakledilen, H. Peygamber'in (s) vitrin iki rekâtında selam vermediğini⁴³⁰ ve buna göre de üç rekât olup üçüncünün sonunda selam verdiğinin anlaşıldığını haber veren rivayete yer vermiştir. Sonrasında Sa'd'dan ve Ebu Seleme'den gelen ve gece namazına dair muhtelif rakamlar zikredilen H. Aişe rivayetlerini aktarmış ve bu rivayetlerin arasını cem' ederek zahirde görünen ihtilâfi gidermeye çalışmıştır.⁴³¹

H. Aişe'den 'Urve b. Zübeyr (94/713) kanalıyla gelen rivayetleri aktaran Tahâvî muhtelif bilgiler veren bu hadislerin aralarında ızdırıp bulunduğu için delil olamayacaklarını belirtmiştir.⁴³²

İbn Abbas'ın vitri tek rekât kıldığı haber verilen Muaviye için "İsabet etti." dediğini haber veren rivayeti⁴³³ aktarmış, sonrasında onun vitrin üç rekât olduğu kanatını taşıdığını ifade eden rivayetlere yer vermiş ve İbn Abbas'ın Muaviye'den çekindiği için böyle söylemiş olabileceğini ifade etmiştir.⁴³⁴

H. Peygamber'in (s) beş ve yedi rekât vitir namazı kıldığına dair Ümmü Seleme rivayeti ile dileyenin bir, üç yahut beş rekât kılabilceğini haber veren Ebu Eyyüb el-Ensârî rivayetlerini nakleden Tahâvî, Rasulullah'tan (s) sonra bu hususta icma oluştuğunu, bu haberlerin vitir namazı üç rekât olarak kesinleşmeden öncesine ait olduğunu ve bunun sonradan neshedildiğini söylemiştir.⁴³⁵

Tahâvî, Ubey b. Ka'b (33/654), Abdullah b. Mesud, Enes b. Malik, Zeyd b. Sabit, Ömer b. Abdilaziz ve Said b. el-Müseyyib'in vitri üç rekât kıldıkları ve bu minvalde fetva verdiklerine dair rivayetleri nakletmiştir.⁴³⁶

Muaz b. Cebel (17/638), Sa'd b. Ebi Vakkas ve H. Osman'ın vitri bir rekât olarak kıldıklarına dair haberleri önceden kıldıkları iki rekâtın üzerine bir rekât kılmış olabilecekleri şeklinde yorumlamıştır. Kaydettiğine göre H. Osman rivayetinde

⁴³⁰ Nesaî, Kıyamu'l-Leyl, 36; *Muvatta*, s. 96 (Şeybânî); İbn Ebi, Şeybe, *Musannef*, II, 91; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI, 375; Darekutni, *Sünen*, II, 357; Hakim, *Müstedrek*, I, 446; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 45.

⁴³¹ Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 363.

⁴³² Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 367-369.

⁴³³ Buhârî, *Fedâilü's-Sahabe*, 28; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 23; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 88; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 39.

⁴³⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 375-376.

⁴³⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 379.

⁴³⁶ Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 380-385.

kendisine bir kıldığı için itiraz eden Abdurrahman et-Teymî de sahabidir ve Hz. Osman'ın önceki uygulamasını bildiği için ona itiraz etmiş olmalıdır. Sa'd b. Ebi Vakkas ise ya öncesinde iki rekât kılmış olmalıdır yahut da kendi görüşü böyledir ve ona uymuştur. Zira rivayetlerin birinde İbn Mesud'un bir kıldığı için onu ayıpladığı geçmektedir. Şayet o Sa'd'ın kendi görüşü olduğunu bilmeseydi ona bu hususta itirazda bulunmazdı.⁴³⁷

Şâfiî'nin kendisine “öncesinde hiçbir şey kılınmadan bir rekât vitir namazı kılınmasını” soran öğrencisi Rabi'e bunun caiz olup kendisinin tercihinin ise on rekât (tatavvu'/nafîle) kılıp sonra da tek rekât vitir kılmak şeklinde olduğunu haber veren rivayeti nakleden Beyhakî, konuya dair Tahâvî'nin de nakletmiş olduğu İbn Abbas ve İbn Ömer rivayetlerini aktarmıştır. Abdullah b. Ömer'in “gündüzün vitrini akşam namazı olarak bildiği ve gecenin vitrini de böyle kabul ettiği şeklindeki” Tahâvî'nin yorumunu tenkid eden Beyhakî onun rivayeti eksik naklettiğini, İbn Ömer hadiste gündüz vitri ile gece vitrinin farklı olduğunu zikredip gece vitrinin bir rekât olduğunu söylemiş olmasına rağmen Tahâvî'nin hadisin bu kısmını nazar-ı itibara almadığını ifade etmiştir.⁴³⁸

Abdullah b. Abbas'ın, Muaviye (r.a)'nin tek rekâtlık vitrini tasdik ettiğine dair haberi ele alan Beyhakî, rivayetin sağlam olduğunu ve İbn Abbas gibi bir sahabe için yanlış olduğuna inandığı dini bir konuda korktuğu için farklı bir şey söylemiş olmasını düşünmenin caiz olmadığını söylemiştir. Zira ashabin yeri geldiğinde Muaviye'nin yanına giderek ona uyarılarda bulduklarını zikreden Beyhakî, Muaviye'nin temettu' haccını yasakladığına dair haberi işiten İbn Abbas'ın “Allah'ın (c.c) Kitabı'na bakın. Şayet yoksa bilin ki o Allah ve Rasulü adına yalan uydurmuştur.” dediğini nakletmiştir.⁴³⁹ Hal böyle iken ancak “hadisleri mezhebine göre uyarlamaya çalışan kimsenin” İbn Abbas'ın öyle olmadığına inanmasına rağmen Muaviye'yi korktuğu için tasdik etmiş olduğunu düşünebileceğini, iki rekâtların sonundaki selâmı teşehhüde hamledebileceğini, Hz. Osman ve Sa'd b. Ebî Vakkas'ın tek rekâtlık vitirlerini onların vehmi olarak kabul edip, Ebu Eyyüb el-Ensârî'yi icmaya muhalefet etmekle itham

⁴³⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 384.

⁴³⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 310-313.

⁴³⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 316.

edebileceğini kaydetmiştir. Beyhakî bu hususta sahih hadislerde zikredilen vitir çeşitlerinin hepsiyle ameli caiz gördüklerini ifade etmiştir.⁴⁴⁰

Hiz. Peygamber'in (s) teşehhüde hiç oturmadan, tek selamla üç yahut beş rekât vitir namazı kıldığına dair Hişam b. Urve- Babası Urve- Hiz. Aişe kanalıyla nakledilen rivayetlere yer veren Beyhakî, vitir namazı konusunda sika âlimlerin naklettiklerinin hepsiyle amel ettiklerini, Hiz. Aişe'den bu konuda gelen haberler arasında ise Zührî'nin Urve'den naklettiği rivayetleri tercih ettiklerini ifade etmiştir. Buhari'nin şartına uymasına rağmen Hişam b. Urve ve Sa'd b. Hişam rivayetlerini eserine almadığına dikkat çeken Beyhakî, Yahya b. Main'in "Urve'den hadis nakli hususunda Zührî Hişam'dan daha sağlamdır" dediğini kaydetmiştir.⁴⁴¹ Tahâvî'nin Urve rivayetlerini muzdarip oldukları için terkedip Hiz. Aişe'den nadiren rivayette bulunan, onun yanına hiç giremeyip perde arkasından ondan cüzî bir şeyler dinleyen başka ravilerin Hiz. Aişe'den yaptıkları nakilleri esas kabul etmesini ise mezhebine uyan rivayetlere meyletmek olarak nitelemiş ve Tahâvî'yi hadisleri din konusunda kullanırken dikkatli ve ihtiyatlı davranmamakla itham etmiştir. Ayrıca onun Sa'd b. Hişam ile Zührî'nin rivayetlerini naklettiğini, görüşüne uygun yerlerde bu rivayetleri delil olarak kullandığını, mezhebinin görüşüne uymayan kısımlarını ise terkettiğini ve bunları yaparken bir yandan da hadislere tabi olduğunu iddia ettiğini belirtmiştir.⁴⁴²

Vitir namazının rekât sayısı Hanefî ve Şafiî âlimler arasında ihtilaf meselesi olmuştur. Şafiî müctehidler tek rekât vitir namazı kılınabileceğini söylerken Hanefîler vitri üç rekât olarak belirlemişler ve tek rekâtlık vitre itiraz etmişlerdir. Vitrin tek rekât kılınabileceğini haber veren çok sayıda merfû, mevkûf ve maktû rivayet bulunmaktadır. Şafiî âlimler özellikle konuya dair nakledilen merfû rivayetlere vurgu yaparken Hanefî âlimlerin sonraki dönem uygulamaları nisbeten öne çıkardıkları görülmektedir. Tahâvî'nin bu bağlamda rivayetlerin bir kısmını tevil ettiği ve bir kısmının mensuh olduğu iddiasında bulunduğu görülmektedir. Bazı tevillerini kabul etmenin güçlüğü dikkat çekmektedir. Bununla birlikte çok sayıda sahabinin vitrin üç rekât olduğu şeklindeki görüş ve uygulamaları ve özellikle bu konudaki icma' fikrinin

⁴⁴⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 315-317.

⁴⁴¹ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 318.

⁴⁴² Beyhakî, *Ma'rife*, II, 317-319.

Tahâvî'yi merfû, mevkûf ve maktû rivayetleri bu çerçevede değerlendirmeye ittiği görülmektedir.

2.17. Vitr Namazının Binek Üzerinde Kılınması

Tahâvî, binek üzerinde vitir namazı kılınmasının mensûh bir uygulama olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴³ Hz. Peygamber'in (s) vitri binek üzerinde kıldığını haber veren İbn Ömer rivayetlerini⁴⁴⁴ ve bizzat İbn Ömer'in de vitri binek üzerinde kıldığına dair hadisleri aktaran Tahâvî, bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle yolculukta binek üzerinde vitrin kılınmasında bir mahzur olmadığı görüşünü benimsediklerini belirtmiştir. Sâlim b. Abdullah, Nâfi', 'Atâ b. Ebî Rabâh, Hasan-ı Basrî, İmam Malik, Şâfîî, Ahmed b. Hanbel ve İshak bu görüştedirler.⁴⁴⁵ Vitr namazının binek üzerinde kılınmayacağı kanaatine sahip olan İbrahim en-Nehaî, Muhammed b. Sîrîn, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi âlimlerin delil olarak zikrettikleri, yine bizzat İbn Ömer'in yolculukta binek üzerinde namaz kılıp vitri kılacağına yere indiğine dair nakledilen rivayetleri nakletmiş ve birbirine muarız gibi görünen iki farklı İbn Ömer uygulamasının, vitir namazı konusunda nihâî hüküm gelmeden önceki durum olarak düşünülmesi gerektiğini söylemiştir. Tahâvî'ye göre vitir hakkındaki kesin hüküm henüz gelmediği için Rasulullah (s) binek üzerinde vitir namazı kılmış olabilir ve bu durumdan hareketle İbn Ömer de hem binekte hem de inmek suretiyle vitri kılmıştır. Sonra vitir hakkında nihâî hüküm gelmiş ve binek üzerinde kılmaya ruhsat verilmemiştir.⁴⁴⁶

Beyhakî "...Vitr tetavvudur/nafiledir..." babında öncelikle Talha b. Ubeydullah'tan nakledilen; İslam'ı soran bedevi ile Hz. Peygamber (s) arasında geçen diyalogo haber veren rivayetten⁴⁴⁷ hareketle Şâfîî'nin; "Farz namazlar beştir, gerisi

⁴⁴³ Tahâvî, *Şerh*, I, 554.

⁴⁴⁴ Buhârî, *Vitr*, 5, 6; Müslim, *Salâtü'l-Musâfirîn*, 36, 38, 39; Tirmizî, *Vitr*, 14; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salvât*, 127; Nesaî, *Salât*, 23; Dârimî, *Vitr*, 6.

⁴⁴⁵ Aynî, *Nuhab*, VI, 415.

⁴⁴⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 551-554.

⁴⁴⁷ Talha b. Ubeydullah şöyle anlatıyor: "Rasulullah'a (s.a) Necid ehlinde saç başı dağınık bir adam geldi. Sesinin gürültüsü duyuluyor, ne dediği anlaşılıyordu. Sonra yaklaştı. İslam'ı soruyordu. Rasulullah (s.a); "Gece ve gündüzde (günde) beş vakit namaz (var)dır." buyurdular. Adam; "Bana bundan (beş vakitten) fazlası gerekir mi?" diye sorunca Rasulullah (s.a); "Hayır. Ancak nafile kılsan (o var). Ve Ramazan orucu (var)" buyurdu. Adam; "Bana bundan (oruçtan) fazlası gerekir mi?" diye sorunca Rasulullah (s.a); "Hayır. Ancak nafile tutarsan(o var)." buyurdular. Sonra Rasulullah (s.a) adama zekâtтан bahsetti. Adam; "Bana bundan fazlası gerekir mi?" diye sorunca Rasulullah (s.a);

nafiledir.” dediğini kaydetmiş ve Hz. Peygamber’in (s) binek üzerinde nafile ve vitir namazlarını kılıp farz namazlarını kılmadığına dair İbn Ömer rivayetini aktarmıştır. Hz. Ali ve İbn Ömer’in Rasulullah’ın (s) vefatından sonra binek üzerinde vitir namazı kıldıklarının sabit olduğunu ifade eden Beyhakî, İbn Ömer’in vitir için başka bir seferde bineğinden inmiş olmasının binek üzerinde kılınamayacağı anlamına gelmeyeceğini ve nesh iddiasını haklı çıkarmayacağını söylemiştir. Ayrıca Tahâvî’nin aktarmış olduğu vitir namazını tekit eden rivayetlerde de belli bir tarih yahut neshi gerektiren herhangi bir sebep olmadığını zikretmiş ve devamında vitir namazının kesin bir emir yahut vacip olmadığına dair hadislere yer vermiştir. Bölümün sonunda Tahâvî’nin, vitrin önemine dair naklettiği rivayetleri tenkid eden Beyhakî, sabah namazının sünneti ile vitri kıyaslama sadedinde bazı rivayetlere yer vererek konuyu sonlandırmıştır.⁴⁴⁸

Rasulullah’ın (s) nafile namazları bazen binek üzerinde kıldığı, farzları ise kılmadığı sabittir. Bu hususta Hanefî ve Şafîî âlimler hemfikirdir. İhtilafa medar olan konu ise vitir namazıdır. Bu husustaki farklılaşma mezheplerin vitir namazına bakışından kaynaklanmaktadır. Şafîî mezhebine göre vitir namazı nafile namazlar cümlesinden kabul edilip herhangi bir fark gözetilmediği için diğer nafileler nasıl binek üzerinde kılınıyorsa vitrin de kılınması gerektiği neticesine ulaşmışlardır ki bunu destekleyen ve zahiren bu hususun dile getirildiği rivayetler mevcuttur. Hanefî mezhebine göre ise vitir vaciptir ve hüküm olarak diğer nafile namazlardan farklıdır. O sebeple binek üzerinde değil de farz namazlar gibi yerde kılınmalıdır. Tahâvî, muhalif hükümler ihtiva eden İbn Ömer rivayetlerinin arasındaki muarazayı nesh ile gidermiştir. Vitrin önemini vurgulayan hadisler, Rasulullah’ın (s) vitri diğer nafilelerden ayırdığını ihsas eden rivayetler ve özellikle Rasulullah’ın (s) “*Allah (c.c) namazını artırdı...*” buyurarak vitir namazını emrettiğini hikaye eden rivayet, Tahâvî’nin dayanak noktasını oluşturmuştur. Beyhakî ise rivayetlerde neshi destekleyen malumat bulunmadığı ve ictihadla nesh hükmü verildiğini düşündüğü için Tahâvî’yi tenkit etmiştir.

“*Hayır. Ancak nafile olarak verirsen(o var).*” buyurdular. Adam dönüp giderken şöyle diyordu: “Vallahi bunu ne artırım ne de bundan eksik yaparım.” Rasulullah (s.a) da; “*Eğer doğru söylüyorsa kurtuluşa erdi.*” buyurdular.” bkz. Buhârî, İman, 33; Şehâdât, 26; Müslim, İman, 8.

⁴⁴⁸ Beyhakî, *Ma’rife*, II, 282-285.

2.18. Sabah Namazının Sünneti

Sabah namazı için kamet getirildikten sonra yahut namaza başlandıktan sonra mescide gelen ve henüz vaktin sünnetini kılmamış olan kişinin, bu sünneti ne zaman kılması gerektiği hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Tahâvî, Ebu Hureyre'den merfû olarak rivayet edilen; “*Namaz için kamet getirilmişse artık farz namazdan başka namaz yoktur.*”⁴⁴⁹ rivayetini aktarmış ve bazı âlimlerin bu hadisten hareketle “cemaat namaza başlamışsa kişinin mescitte sabah namazının sünnetini kılmasının mekruh olduğu” görüşünü benimsediklerini kaydetmiştir. Aynî; Said b. Cübeyr (94/713), Muhammed b. Sîrîn, Atâ b. Ebî Rabâh, İbrahim en-Nehaî, Abdullah b. Mübarek, Şâfîî ve Ahmed b. Hanbel'in bu görüşte olduklarını kaydetmiştir.⁴⁵⁰ Evzâî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise “cemaatle aynı safta kılmadığı ve farzın bitmesi korkusu olmadığı sürece sünneti kılmasında bir beis yoktur” görüşüne kâildirler. Tahâvî, yukarıda zikredilen rivayetin aslının merfû olmayıp Amr b. Dinar (126/744) kanalıyla gelen mevkûf Ebu Hureyre rivayeti olmasının ve ayrıca bu hususta birçok sahabinin Ebu Hureyre'nin hilafına rivayetleri bulunmasının ikinci grup âlimlerin delilleri olduğunu ifade etmiştir. Rivayetteki nehyi de namazın hem sünnetinin hem de farzının aynı yerde kılınması suretiyle iki namazın vasl edilmesine hamletmektedir. Mescidin arka tarafında sünneti kılarak daha sonra saflara dahil olanların bu nehyin muhatabı olmadığını düşünmektedir. Devamında, sabah namazı için kamet getirildiğinde mescide çıkan Hz. Peygamber'in (s) bir adamın sünneti kıldığını görünce üç defa “*Sen sabahı (farzını) dört rekât mı kılıyorsun?*”⁴⁵¹ buyurarak uyardığını haber veren Malik b. Buhayne rivayetini aktaran Tahâvî, bu rivayetin birinci görüş sahiplerinin görüşlerine mesned teşkil ettiğini lakin Hz. Peygamber'in (s) bu uyarısının, sahabinin sünneti ve farzı yer değişikliği yahut konuşma gibi araya bir fasıla girmeksizin birleştirmiş olmasından kaynaklandığı şeklinde anlaşılabileceğini söylemiş ve vakit namazlarında farz ile sünnetin arasının vasl edilmesinin kerih görüldüğüne dair rivayetlere yer vermiştir. Sonrasında bazı sahabilerin cemaat namaza durduğu halde sabah namazında mescitte sünneti kıldıklarına dair rivayetleri aktaran

⁴⁴⁹ Müslim, Salâtu'l-Musâfirîn, 63, 64; Ebû Dâvûd, Tatavvu, 5; Tirmizî, Salât, 200; Nesaî, İmâme, 60; İbn Mâce, İkâmetü's-Salâh, 103

⁴⁵⁰ Aynî, *Nuhab*, VI, 59.

⁴⁵¹ Buhârî, Cemâ'a ve'l-İmâme, 10; Müslim, Salâtu'l-Musâfirîn, 65; Ahmed b. Hanbel, XXXVIII, 9.

Tahâvî, meseleyi bir de nazarî açıdan ele almış; kişinin ilgili durumda sünneti terk etmesi ve doğrudan farza başlaması gerektiğini savunanların, farz namaz ile meşgul olmak nafîle ile meşgul olmaktan evlâ olduğu kanaatine sahip olduklarını lakin kişi şayet evinde olur ve cemaatin de farza başladığını bilirse ve farzı kaçırma korkusu da yoksa sünneti terk etmeyip farzdan önce sünnet kılması gerektiği hususunda icma ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre aynı âlimlerin farza gitmekle meşgul olmanın iki rekâtlık sünneti evde kılmak ile meşgul olmaktan evla olduğuna dair bir icmaları bulunmamaktadır. Zira bu iki rekât, nafîlelerden en fazla te'kid edilen, Hz. Peygamber'in (s) en fazla devam ettiği ve kılınmasını tenbih ettiği nafîle namazdır. O halde nasıl evde iken farzdan önce kılınması gerekiyorsa aynı şekilde mescitte de farzdan önce ifa edilmesi gerekmektedir.⁴⁵²

“Sabah namazının sünnetinin vakti” babında Beyhakî, senedini hazfederek, Hz. Hafsa (r.a)'dan, Hz. Peygamber'in (s) müezzin sabah ezanını bitirip de sabah başladığı/fecr doğduğu zaman farz için kamet getirilmeden önce hafif iki rekât namaz kıldığının nakledildiğini⁴⁵³ ifade etmiş ve Şafî'nin; “Kim mescide girer de sabah namazı için kamet getirildiğini görürse cemaatle namaza başlasın ve sabah namazının sünnetini kılmasın.” şeklindeki görüşüne yer vermiştir. Devamında Tahâvî'nin zikrettiği Ebu Hureyre rivayetinin merfû ve mevkûf tariklerini aktaran Beyhakî rivayetini Amr b. Dinar'dan nakledilen merfû şeklinin Müslim'in *Sahih*'inde yer aldığına dikkat çekmiştir. İbn Buhayne rivayeti ve Rasulullah (s) namazda iken gelip sünneti kılan sahabiye namazdan sonra uyarıda bulunduğunu haber veren Abdullah b. Sercis rivayetinden de namaz kılan sahabinin saflarla beraber olmayıp sonradan cemaate dahil olduğunun anlaşılmasına rağmen Rasulullah (s) tarafından uyarıldığını ifade etmiştir. Beyhakî, bu rivayetlerin, söz konusu sahabi, sünneti saflarla birlikte kıldığı yahut namazın farzı ve sünneti arasında konuşmak, yer değişikliği yapmak türünden bir fasıla vermediği için Rasulullah'ın ikazına muhatap olduğunu iddia eden Tahâvî'nin iddialarını boşa çıkardığını düşünmektedir. Zira ona göre ilgili rivayetler, o şahsın namazı mescidin bir kenarında kıldığını ve daha sonra saflara dâhil olup Rasulullah'a (s) uyduğunu haber vermektedir. Beyhakî devamında Şafî'nin, sabah

⁴⁵² Tahâvî, *Şerh*, I, 482-488.

⁴⁵³ Buhârî, *Ezan*, 12; Müslim, *Salâtu'l-Musafirîn*, 87.

namazının sünnetinin kaza vaktine dair cedid ve kadim görüşlerini ilgili rivayetler çerçevesinde tartışmış ve konuyu sonlandırmıştır.⁴⁵⁴

Meseleye dair ihtilafın yine Hanefî ve Şafîî âlimlerin sünnete bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklandığı görülmektedir. Rivayetlerin Zahirinin Şafîî kanaati desteklediği aşıkardır. Bunun yanında rivayetlerin sahabilerde uyandırdığı amel telakkisi ve bu çerçevede konuyu tali olarak ilgilendiren rivayetlerden çıkarılan genel mana Hanefî kanaati oluşturmuştur. Tahâvî'nin tevil ve haml ile rivayetleri anlamaya çalıştığı ve neshten bahsetmediği görülmektedir.

2.19. Akşam Namazında Kıraat

Akşam namazında uzun surelerin değil de kısar-ı mufassal⁴⁵⁵ surelerin okunması gerektiğini düşünen Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s) akşam namazında Tur suresini okuduğuna dair Cübeyr b. Mut'im (59/678) rivayeti⁴⁵⁶ ile Mürselât yahut A'râf surelerini okuduğuna dair Ümmü'l-Fadl⁴⁵⁷ ve Zeyd b. Sabit⁴⁵⁸ rivayetlerini aktardıktan sonra bazı âlimlerin bu hadisleri benimseyerek akşam namazında bu surelerin okunması gerektiği görüşünde olduklarını kaydetmiştir. Aynî, Urve b. Zübeyr, Hişam b. Urve, Şafîî ve Zahirî âlimlerin bu görüşü savduklarını belirtmiştir.⁴⁵⁹ İbrahim en-Nehaî, Süfyan es-Sevrî, Abdullah b. Mübarek, İmam Malik, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî⁴⁶⁰ gibi bazı âlimler ise onlara muhalefet ederek akşam namazında kısâr-ı mufassal surelerin okunması gerektiğini söylemişlerdir. Tahâvî, ikinci görüşü savunan âlimlerin, Hz. Peygamber'in (s) Tur suresini okuduğunu haber veren rivayetlerin, surenin bir kısmını okuduğu şeklinde de anlaşılabilirliğini ifade ettiklerini, lakin bu ifadenin hem Tur suresinin bir kısmını hem de tamamını okuduğu anlamlarının her ikisini de havi olduğu için bu iki tevilden birisini destekleyen bir rivayet bulunup bulunmadığını incelediğini söylemiştir. Devamında Cübeyr b.

⁴⁵⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 291-295.

⁴⁵⁵ Duhâ suresinden Nas suresinin sonuna kadar yer alan sureler. bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 151; Tânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, I, 990.

⁴⁵⁶ Buhârî, Sıfetu's-Salât, 17; Müslim, Salât, 174; Ebû Dâvûd, Salât, 134; İbn Mâce, İkâmetü's-Salevât, 9; Nesaî, İftitâh, 65; *Muvatta*, Salât, 72; Ahmed b. Hanbel, XXVII, 295; Dârimî, Salât, 65.

⁴⁵⁷ Buhârî, Sıfetu's-Salât, 16; Müslim, Salât, 173; Ebû Dâvûd, Salât, 134; Tirmizî, Salât, 117; İbn Mâce, İkâmetü's-Salevât, 9; Nesaî, İftitâh, 65; *Muvatta*, Salât, 72; Ahmed b. Hanbel, XLIV, 441; Dârimî, Salât, 73.

⁴⁵⁸ Ebû Dâvûd, Salât, 134; Nesaî, İftitâh, 68; Ahmed b. Hanbel, XXXV, 485.

⁴⁵⁹ Aynî, *Nuhab*, IV, 57.

⁴⁶⁰ Aynî, *Nuhab*, IV, 57.

Mut'im'in Müslüman olmadan önce Bedir esirleri hususunda konuşmak için Medine'ye geldiği esnada Rasulullah'ın (s) akşam namazını kıldırıldığını ve namazda “**Rabbinin azabı muhakkak vaki olacaktır.**” mealindeki Tur suresinin yedinci ayetini okuduğunu haber veren rivayeti⁴⁶¹ aktarmış ve bu rivayetten, ilk hadiste Rasulullah'ın Tur suresini okuduğunu haber veren Cübeyr'in, surenin tamamını değil bir kısmını duyduğunun anlaşıldığını kaydetmiştir. Araf suresinin de bir kısmını okumuş olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu söyleyen Tahâvî, akşam namazında kıraatin çok uzun olmadığına delil sadedinde, namazdan sonra ok atma yarışı yapan sahabilerin oklarının gittiği yeri gördüklerine dair rivayetlere yer vermiştir. Daha sonra, bir gece Rasulullah (s) gecikince insanlara namaz kıldıran ve kıraati uzun tutan Muaz b. Cebel kendisine şikâyet edilince onu uyarıp mufassaldan okumasını tenbih ettiğine dair rivayeti aktarmış ve hadiste geçen namaz şayet akşam namazıysa konunun başında bahsi geçen ve Rasulullah'ın (s) uzun okuduğunu haber veren rivayetlerle çeliştiğini, şayet yatsı namazıysa Hz. Peygamber (s) vakti geniş olan yatsı namazında bile uzun okunmasını hoş görmezken vakti son derece dar olan akşam namazında evleviyetle kerih görmüş olması gerekeceği değerlendirmesini yapmıştır. Tahâvî konuya dair son olarak Hz. Peygamber'in (s) akşam namazında kısâr-ı mufassaldan okuduğuna dair Ebu Hureyre rivayetlerini sıraladıktan sonra Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eşârî'ye (42/662) yazdığı mektupta “Akşam namazında mufassalın sonundan oku.” dediğini haber veren rivayete⁴⁶² konuyu sonlandırmıştır.⁴⁶³

Beyhakî konuya Şafî'nin “Akşam namazında Fatiha ile beraber Duha ve İnşirah sureleri ile bunların benzerleri okunur. Bunlardan fazla okunması için de zorlamayız.” dediğini naklederek giriş yapmış ve Şafî'nin ayrıca, Abdullah es-Sunâbihî'nin Hz. Ebu Bekir'in arkasında namaz kıldığını ve O'nun Fatiha ile kısâr-ı mufassaldan okuduğunu naklettiğini ifade etmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in Ebu Musa'ya tenbihi ve Ebu Hureyre'nin Rasulullah'ın (s) kısâr-ı mufassal okuduğuna dair rivayetlerden muhtasar bir şekilde bahsetmiştir. Sonrasında Şafî'nin rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in Tur suresini okuduğuna dair Cübeyr b. Mut'im rivayetleri ile Mürselât suresini okuduğuna dair İbn Abbas rivayetlerine senedleriyle birlikte yer vermiş ve hadislerin

⁴⁶¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 265.

⁴⁶² Abdurrezzak, *Musannef*, II, 104; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 314.

⁴⁶³ Tahâvî, *Şerh*, I, 272-278.

Buhari ya da Müslim'in eserinde yer aldığına dikkat çekmiştir. Devamında Cübeyr b. Mut'im'den "Hz. Peygamber'in (s) akşam namazında Tur suresini okuduğunu işittim. **"Yoksa onlar bir şeysiz olarak mı yaratıldılar? Yahut (kendilerinin) yaratıcıları kendileri midir? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır, onlar (Allahın birliğini, kudretini) iyi bilmiyorlar."**⁴⁶⁴ ayetlerini okurken neredeyse kalbim yerinden uçacaktı." dediğini⁴⁶⁵ nakleden Beyhakî, bu rivayetin Rasulullah'ın (s) surenin bir kısmını okuduğunu savunanların görüşlerini reddettiğini ifade etmiş, Hz. Peygamber'in (s) akşam namazında A'râf suresini okuduğuna dair rivayetlerle konuyu sonlandırmıştır.⁴⁶⁶

Muhammed eş-Şeybânî, Cübeyr b. Mut'im'in Rasulullah'ın (s) akşam namazında Tur suresini okuduğuna dair rivayetini İmam Malik'ten naklettikten sonra; "Âlimlerin ekseriyetinin görüşü akşam namazında kıraatin hafif tutulması ve kısar-ı mufassalın okunması şeklindedir. Bize göre de (Tur suresi gibi) uzun okuma, önceleri varken sonradan terkedilmiş bir uygulamadır. Belki de Hz. Peygamber (s) surenin bir kısmını okumuş ve ardından rukûya gitmiştir." demiştir.⁴⁶⁷ *Muvatta*'nın eş-Şeybânî rivayetini şerheden Luknovî (1304/1886) bu konuda özetle şu üç görüşün öne sürüldüğünü kaydetmiştir: 1. Önceleri uzun okuma varken daha sonra bu uygulama mufassala dair rivayetlerle nesholunmuş ve terkedilmiştir. 2. Hz. Peygamber (s) uzun bir sureyi tek rekâta okumamış, iki rekâta bölmüş ve rekâtların her birinde okuduğu kısâr-ı mufassallara denk gibi olmuştur. 3. Rasulullah (s) akşam namazının süresinin uzun olduğunu ve kısâr-ı mufassalın onda okunmasının kesin bir emir olmadığını öğretmek maksadıyla uzun okumuştur.⁴⁶⁸ Luknovî ilk iki görüşün doğru olmadığını düşünmektedir. Zira ilk görüşteki nesh iddiasının doğru olabilmesi için kısâr-ı mufassalın sonra okuduğuna dair bir delil olmalıdır ki bunun aksine Ümmü Fadl rivayeti Rasulullah'ın (s) akşam namazında en son Mürselât suresini okuduğunu haber vermektedir.⁴⁶⁹ Uzun sureyi ikiye ayırması hususunda ise bir rekâta surenin tamamını okuduğuna dair rivayetler sabittir. Ayrıca 'Arâf suresini iki rekâta okuduğunu haber

⁴⁶⁴ Tur, 52/35-36.

⁴⁶⁵ Buhârî, Tefsir (Tur); İbn Mâce, İkâmetü 's-Salevât, 9.

⁴⁶⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, II, 214-217.

⁴⁶⁷ *Muvatta*, Salât, 247 (Şeybânî rivayeti.)

⁴⁶⁸ Luknovî, *Ta'likü'l-Mümecced ala Muvattai'l-Muhammed eş-Şeybânî*, I, 643-645

⁴⁶⁹ Ümmü Fadl rivayeti.

veren Hz. Aişe rivayeti göz önünde bulundurulacak olursa ikiye bölünse bile bunun kısâr-ı mufassala denk olması muhal bir durumdur. Zira sure son derece uzundur. O halde iki rekâta bölme de kısârı isbata yetmemektedir. Luknovî'ye göre sabit olan görüş üçüncü görüştür.⁴⁷⁰ Rasulullah (s) tâlim amacıyla akşam namazında hem kısârı hem de uzun sureleri okumuştur.

Konuya dair tam bir muhalefetten söz etmek mümkün değildir. Netice itibariyle kısa surelerin okunabileceğini her iki mezhep âlimleri de kabul etmektedir. Beyhakî'nin itirazı ise Tahâvî'nin hadislere yapmış olduğu tevillere dir.

2.20. Korku Namazı

Tahâvî “Korku namazının keyfiyeti” babında öncelikle Mücahid kanalıyla Abdullah b. Abbas'tan nakledilen; “Allah (c.c) Peygamberinizin diliyle namazı; mukim iken dört rekât, yolculukta iki rekât ve korku anında bir rekât olarak farz kılmıştır.”⁴⁷¹ rivayetine yer vermiş ve bazı âlimlerin bu hadisi esas alarak korku namazının bir rekât olduğunu söylediklerini ifade etmiştir. ‘Atâ b. Ebî Rabâh, Tâvûs, Hasan-ı Basrî, Mücahid, Katâde, İshak ve Dahhâk bu görüştedirler.⁴⁷² Tahâvî, şu ayetin evveleminde onlara karşı delil getirilebileceğini kaydetmiştir: “**Sen de içlerinde bulunup da kendilerine namaz kıldırдың vakit onlardan bir kısmı seninle birlikte dursun...**”⁴⁷³ Allah Teala'nın korku namazını farz kıldığını ve Kitab'ında bu şekilde açıkladığını söyleyen Tahâvî, ayette ilk grubun namazın ilk rekâtını imamla kıldıktan sonra kalanını sonra tamamlayacaklarının emredildiğini belirtmiştir. Ona göre bu ayetle sabit olmaktadır ki imam korku anında iki rekât namaz kılmaktadır. Bu da yukarıda aktarılan hadise muhaliftir. Kur'an'ın reddettiği bir hadisin de delil alınması caiz değildir. Tahâvî devamında yine İbn Abbas'tan Ubeydullah b. Abdullah

⁴⁷⁰ Luknovî, *et-Ta'likü'l-Mümecced*, s. I, 644-645

⁴⁷¹ Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn*, 5, 6; Ebû Dâvûd, *Salât*, 289; Nesaî, *Salât*, 3; Ahmed b. Hanbel, IV, 66, 144

⁴⁷² Aynî, *Nuhab*, V, 199-200.

⁴⁷³ Ayetin tam metni şu şekildedir: “**Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдың zaman, onlardan bir kısmı seninle beraber namaza dursunlar, silahlarını (yanlarına) alsınlar, böylece (namazı kılıp) secde ettiklerinde (diğerleri) arkanızda olsunlar. Sonra henüz namazını kılmamış olan (bu) diğer gurup gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve onlar da ihtiyat tedbirlerini ve silahlarını alsınlar. O kâfirler arzu ederler ki siz silahlarınızdan ve eşyanızdan gafil olsanız da üstünüze birden baskın yapsalar. Eğer size yağmurdan bir eziyet olur yahut hasta bulunursanız silahlarınızı bırakmanızda size günah yoktur. Yine de tedbirinizi alın. Şüphesiz Allah, kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır.**” Nisa, 4/102.

kanalıyla nakledilen; “Rasulullah (s) Zi’l-Garad gazvesinde⁴⁷⁴ korku namazı kıldırdı. Bu sırada müşrikler kible ile arasında bulunuyorlardı. (Orduyu iki saf yaptı ve) Bir saf arkasına bir safı da düşmanların karşısına yerleştirdi. Arkasındaki safa bir rekât kıldırdı ve bunlar diğerlerinin yerine geçtiler. Düşmanların karşısındaki safta ilk safın yerine geldi ve onlara da bir rekât kıldırdı ve ardından selam verdi. Rasulullah iki rekât ve her bir safta birer rekât namaz kılmıştı.”⁴⁷⁵ rivayetini aktarmış ve bu hadisin İbn Abbas’tan Mücahid’in yaptığı hadise muarız olduğunu söylemiştir. Teşehhüde oturmaksızın ve selam vermeksizin imamın üzerine farz olan bir rekâtı diğer bir gruba kıldırması olmasının muhal bir durum olduğuna dikkat çeken Tahâvî, korku namazında Rasulullah’ın (s) iki, ayrı ayrı saf oluşturan ashabının ise birer rekât kıldığına dair rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerde, imama korku namazının iki rekât olarak farz olmasına rağmen cemaatin kaza edip etmediğine dair bir bilgi bulunmadığını ifade eden Tahâvî, meselenin nazarî tarafına bakıldığında sevk-i tabi ile cemaatin de kalan bir rekâtı kaza etmiş olmalarının kuvvetle muhtemel olduğunu düşünmektedir. Zira ifade ettiğine göre mukim iken yahut herhangi bir korku durumunun olmadığı emniyetli bir halde iken imama da cemaate de farzlar aynıdır. Emniyetli bir durumda iken seferde de durum aynıdır. O halde üzerine bir rekât farz olan cemaatin, üzerine iki rekât farz olan imama tabi olması ve sadece bir rekâtla yetinmesi muhal bir durumdur. Çünkü imama kaç rekât kılması farz ise ona uyana da aynıdır. Tahâvî devamında korku namazı iki rekât olmakla birlikte safların her birinin bir rekâtı Rasulullah (s) ile daha sonra bir rekâtı da kendileri kaza etmek suretiyle kıldıklarına dair rivayetleri zikretmiştir ve bu rivayetler arasındaki bazı teâruzî durumları tartışmıştır. Sonrasında ise bazı âlimlerin; Rasulullah’ın (s) iki rekât ilk safa ardından iki rekât da ikinci safa kıldırarak suretiyle eda edilmiş olan korku namazını haber veren rivayetlerden hareketle farklı bir görüşe sahip olduklarına temas etmiştir.⁴⁷⁶ O ilgili rivayetlerin bu görüşe mesned olamayacağını düşünmektedir. Zira ona göre Rasulullah (s) böyle bir korku namazı kıldıysa, ya namazın kasredilmesini gerektirecek bir seferîlik durumu yoktur ve cemaat ikişer rekâtı sonradan kendileri kaza etmişlerdir yahut da bu her iki kıldırıldığı da farz namazdır ve Rasulullah (s) bunu İslam’ın ilk

⁴⁷⁴ Zi’l-Garad: Medine’ye iki günlük uzaklıkta Hayber yolunda bir mevkinin ismidir. Bu yere nisbetle anılan gazve hicrî VI. yılda gerçekleşmiştir. Bkz. *Nuhabu’l-Efkâr*, V, 203.

⁴⁷⁵ Nesaî, *Salâtu’l-Havf*, 1; Ahmed. Hanbel, V, 363.

⁴⁷⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 410.

dönemlerinde yapmaktadır sonradan nesh edilmiştir. Tahâvî bu rivayetlerde geçtiği şekliyle, Rasulullah'ın (s) peşpeşe farz namazı kıldırması olmasına dikkat çekmektedir. Abdullah b. Ömer, cemaat namaz kılarken mescitte bir kenarda oturur olduğu halde kendisine neden namaza dâhil olmadığı sorulduğunda, Hz. Peygamber'in (s) bir farz namazının iki defa kılınmasını yasakladığını ifade ettiğini haber veren Süleyman b. Yesâr rivayetine⁴⁷⁷ yer veren Tahâvî, İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanların evlerinde namazı kılsalar da mescitte cemaat namazda ise namazı cemaatle tekrar kılıp bunu da farz olarak kabul ettiklerini lakin Rasulullah'ın (s) bunu yasaklayıp böyle bir durumla karşılaşmanın cemaatle de namazı kılmasını fakat bunu nafile olarak görmesini emrettiğini ifade etmiştir. Abdullah b. Ömer'in ilgili rivayette cemaat namaz kılıyor olmasına rağmen bir kenarda oturuyor olmasını ise bu namazın sabah yahut ikindi gibi sonrasında nafile kılınması caiz olamayan bir vaktin namazı olmasına yahut da İbn Ömer'in farzın iki defa kılınmaması nehyinden haberdar olup sonradan buna nafile olarak ruhsat verildiğinden haberi olmaması ihtimaline hamletmektedir. Her hâlükârda bu durum nesh edildiği için söz konusu rivayetle amel etme ihtimali kalmamıştır.⁴⁷⁸

Beyhakî korku namazına ayrı bir kitab/konu açmış ve detaylı bir şekilde meseleyi ele almıştır. “İmam her guruba ikişer rekât kıldırır ve selam verir” babında İmam Şafii-İbn Uleyye (ya da başka birisi)-Yunus-Hasan-Cabir b. Abdillâh kanalıyla nakledilen, “Hz. Peygamber (s) Batn-ı Nahle'de korku anında öğle namazını kıldırdı. Önce bir gruba iki rekât kıldırıp selam verdi. Sonra diğer grup geldi, onlara da iki rekât kıldırdı ve selam verdi.”⁴⁷⁹ rivayetini aktarmış ve Hasan-ı Basrî'nin de bu şekilde fetva verdiğini ifade etmiştir. Sonrasında aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s) dört, cemaatin ise ikişer rekât kıldığı bir korku namazını haber veren Eş'as-Hasan-Ebu Bekra kanalıyla gelen rivayete⁴⁸⁰ yer verdikten sonra Müslim ve Ebu Dâvûd'da farklı tariklerle geçtiğine işaret etmiştir. Tahâvî'nin nesh iddiasına da değinen Beyhakî, bir vakit namazının aynı günde her ikisi de farz olmak suretiyle kılınabildiği dönemde, korku namazının da bu şekilde kılındığı; daha sonra farz namazını iki defa kılmak nesh edilince bu şekildeki korku namazının da mensuh olduğu iddiasında bulunan

⁴⁷⁷ Ebû Dâvûd, Salât, 58; Ahmed b. Hanbel, 8/316; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 430.

⁴⁷⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 401-417.

⁴⁷⁹ Ebû Dâvûd, Salâtü's-Sefer, 19. Aynı manada bir rivayet için bkz. Müslim, Salâtü'l-Musâfirîn, 311.

⁴⁸⁰ Buhârî, Megâzî, 29; Müslim, Salâtü'l-Musafirîn, 312; Nesâî, Salâtü'l-Havf, 1; Ahmed b. Hanbel, XXIII, 192.

kimsenin İslam’da kesinlikle varlığını bilmediği bir iddiada bulunmuş olduğu şeklinde Tahâvî’yi eleştirmiştir. Ayrıca Tahâvî’nin zikretmiş olduğu; “Aynı gün içerisinde bir vakit namazını iki defa kılmayın.” rivayetinin de sıhhati konusunda ihtilaflar bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁸¹

Hanefî ve Şafî mezheplerinin korku namazına yaklaşımları arasında temel farklılıklar bulunmakla birlikte Beyhakî’nin burada itirazda bulunduğu nokta Tahâvî’nin nesh iddiasıdır. Buradaki itiraz da korku namazına has bir durum olmayıp namaz konusunda Hanefî ve Şafî mezheplerinin genel tutumlarından kaynaklanmaktadır. Zira Hanefî mezhebine göre bir farz namazını kılan kimse için ikinci defa aynı farz namazını kılması durumunda bu ikinci namazı nafile yerine geçeceği için, ikinci namazında cemaatin önüne geçip namaz kıldırması caiz değildir. Çünkü imam ile cemaatin namazı arasında derece açısından en azından denklik olmalıdır; yahut imamın namazı derece olarak üstün olmalıdır. Nafile namaz kıldıran bir kimse farz namazı kılanlara imam olamaz.⁴⁸² Bu hususta Maverdî’nin ifadesiyle en geniş mezhep Şafî mezhebidir. Zira Şafîye göre nafile namazı kılan farz kılana tabi olabileceği gibi, farz namazı kılanın da nafile kılan imamın arkasında kılmasında bir mahzur yoktur. Bu konuda sahabe icma halindedir, tabiûndan Âta ve Tâvus ile fukahâdan Evzâ’î, Ahmed b. Hanbel ve İshak da bu görüştedirler. İmam Mâlik, Zührî ve Şu’be’ye göre ise ne farz namaz kılan nafile kılana, ne de nafile kılan farz kılana tabi olabilir.⁴⁸³

2.21. Mescitte Cenaze Namazı Kılınması

Mescitte cenaze namazı kılınmasının nesh edilmiş bir uygulama olduğunu savunan Tahâvî, Ebu Seleme b. Abdirrahman kanalıyla gelen; “Hz. Aişe, Sa’d b. Ebî Vakkas vefat ettiğinde; “Cenazesini mescide getirin, ben de namaz kılalım” demiş ve oradakiler bu durumu hoş karşılamamışlardı. Bunun üzerine O: “Rasulullah (s) Süheyl b. Beyzâ’nın namazını mescitte kılmıştı.” dedi.” şeklindeki rivayet⁴⁸⁴ ile muhtelif tariklerini, sonrasında Malik-Nafi’-İbn Ömer kanalıyla nakledilen “Ömer’in namazı

⁴⁸¹ Beyhakî, Marife, III, 18.

⁴⁸² Serahsî, *Mebûsât*, I, 136; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, I, 93.

⁴⁸³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, II, 316; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 166.

⁴⁸⁴ Müslim, *Cenaiz*, 101; Ahmed b. Hanbel, XLI, 471.

mescitte kılınmıştı.” rivayetini⁴⁸⁵ zikrederek bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle; “Mescitlerde cenaze namazı kılınmasında bir beis yoktur.” dediklerini ifade etmiştir. Aynî, Şâfî, Ahmed b. Hanbel, İshak, Ebu Sevr ve Dâvûd ez-Zahirî’nin bu görüşte olduklarını belirtmiştir.⁴⁸⁶ Salih b. Ebî Salih’in Ebu Hureyre’den merfû olarak rivayet ettiği; “*Mescitte cenaze namazı kılana hiçbir şey yoktur.*”⁴⁸⁷ rivayetine yer veren ve bu rivayetler arasındaki teâruzun giderilmesi için hangisinin daha geç olduğunun tesbit edilerek nâsîh olanın ortaya çıkarılması gerektiğini söyleyen Tahâvî’ye göre Hz. Aişe hadisinde, daha önce kılmakta iken sonradan sahabilerin cenaze namazını mescitte kılmayı terk ettiklerine, artık mescitte kılmadıklarına ve ekseriyetinin de mescitte kılındığını bilmediğine delil vardır. Haddi zatında Hz. Aişe de mescit dışında namaz kılmayı kerih görmemiştir. Ona göre cenaze namazı mescitte kılınabileceği gibi mescit dışında da kılınabilir. Lakin orada bulunan sahabiler mescitte cenaze namazına karşı çıkmıştır. Ebu Hureyre ise bizzat Rasulullah’tan (s) duyduğu bir nehiyle, bu namazın önceleri kılınmakta iken sonra mescitte kılmanın neshedildiğini bilmektedir. Ebu Hureyre’nin hadisi Hz. Aişe rivayetinden evladır. Çünkü Hz. Aişe rivayeti, öncesinde nehy olmayan bir mübahlık durumunu haber vermektedir. Ebu Hureyre hadisi ise öncesinde mübahlık olan bir nehyi haber vermektedir. Sahabilerin Hz. Aişe’ye itirazları da bu nehyi bildiklerini göstermektedir. Cenaze namazını mescitte kılmanın mekruh olması Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin de görüşüdür.⁴⁸⁸

Beyhakî “Mescitte Cenaze Namazı” babında zikri geçen Hz. Aişe rivayetine yer vermiştir. Ayrıca İbn Ömer’den nakledilen Hz. Ömer’in cenaze namazına dair nakledilen rivayeti de aktardıktan sonra rivayet ettiği bu sahih rivayetleri Salih b. Ebî Salih’in rivayetine arz edenin ancak zâlimlik yaptığını belirtmiştir. Ona göre Salih’in, ömrünün sonunda hafızasının bozulduğu ilim ehline malumdur. İmam Malik onun için “Sika değildi.” demiş, Buhârî de Ahmed b. Hanbel’in onun hakkında; “Kim Salih’ten erken dönemlerinde hadis işittiyse işittiği hadis sağlamdır. Kim son dönemlerinde işittiyse bu işittikleri zayıf kabul edilir.” dediğini nakletmiştir. Bu hadis

⁴⁸⁵ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 44; Hakim, *Müstedrek*, III, 99; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 86.

⁴⁸⁶ Aynî, *Nuhab*, VII, 316.

⁴⁸⁷ Ebû Dâvûd, *Cenaiz*, 54; Ahmed b. Hanbel, XV, 535; Tayalisi, *Müsned*, IV, 72; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 526; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 86.

⁴⁸⁸ Tahâvî, *Şerh*, II, 20-22.

de Salih'in fert kaldığı rivayetlerdendir.⁴⁸⁹ Yine Beyhakî'ye göre şayet Ebu Hureyre bu uygulamanın mensuh olduğunu düşünüyor olsaydı Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in cenaze namazları mescitte kılınırken de bunu hatırlatırdı. Hâlbuki mescitte cenaze namazına, sadece bunun caiz olduğunu bilmeyenler itiraz etmişlerdi. Hz. Aişe'nin haber verdiği hususu işitince de susmuşlar ve karşı gelmemişlerdi. Beyhakî şu rivayetin de bu söylediklerinin sıhhatine delil olduğunu düşünmektedir: "Abdullah b. Zübeyr şöyle haber vermiştir: "Hz. Aişe ve Hz. Peygamber'in (s) bazı zevceleri Sa'd b. Malik'in cenazesinin kendilerine getirilmesini emretmişler ve cenaze mescide getirilmiş, namazı kılmaları için hücrelerin önüne konulmuştur. Hz. Aişe'ye bazı kimselerin bunu ayıpladıkları ve "Bu bir bid'attir. Cenaze mescide girmezdi." dedikleri ulaşınca; "İnsanlar bilmedikleri bir hususta ayıplamakta ne kadar aceleci davranıyorlar. Sa'd'ın cenazesini istememizi ve mescide girmesini eleştiriyorlar. Hâlbuki Rasulullah (s) Süheyl b. Beyza'nın cenazesini mescidin ortasında kılmıştı." demiştir."⁴⁹⁰ Beyhakî rivayeti naklettikten sonra, hiçbir sahabinin Hz. Aişe'den bu haberi duyduktan sonra O'na nesh itirazında bulunmadığını kaydetmiştir.⁴⁹¹

Muhammed eş-Şeybânî mescitte cenaze namazı kılınmasının mekruh olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹² Ona göre Medine'de cenaze namazı kılma yeri mescidin dışında bir yerdir, Rasulullah cenaze namazlarını burada kılmıştır.⁴⁹³ Cenaze namazı için tayin edilmiş bir mescit olmadığı sürece namazların mescitte kılınması mekruhtur.⁴⁹⁴ Şafî mezhebinde ise bahsi geçen Süheyl b. Beyzâ rivayetinden hareketle mescitte ve mescit dışında cenaze namazı kılınması caiz görülmüştür.⁴⁹⁵ Hatta müstehaptır ki fakihlerden Ahmed b. Hanbel⁴⁹⁶, İshak ve İbnü'l-Münzir de bu görüştedir.⁴⁹⁷ İmam Malik'ten bu konuda iki görüş aktarılmıştır. Meşhur kavline göre mescitte cenaze namazı kılınmaz ve cenaze mescide sokulmaz.⁴⁹⁸

⁴⁸⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 180-181

⁴⁹⁰ Müslim, *Cenâiz*, 100; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 85.

⁴⁹¹ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 178-182

⁴⁹² Muhammed eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-Sagîr ve Şeruhû en-Nâfiu'l-Kebîr li'l-Luknovî*, s. 482.

⁴⁹³ *Muvatta*, *Cenâiz*, 10 (Şeybânî rivayeti)

⁴⁹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VII, 542.

⁴⁹⁵ Ebu İshak eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 245

⁴⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, 362.

⁴⁹⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 211.

⁴⁹⁸ İbn Abdi'l-Berr, *Temhîd*, III, 217.

Beyhakî'nin cenaze namazının mescitte kılınması hususunda Tahâvî'ye iki noktada itiraz ettiği görülmektedir: Birincisi nesh iddiası ki aktardığı bazı rivayetleri göz önünde bulundurarak bunun mümkün olmadığını ifade etmektedir. İkincisi ise Tahâvî'nin nesh iddiasına delil olarak zikrettiği rivayetin Salih b. Ebî Salih'ten dolayı zayıf olduğu şeklindeki görüşüdür.

Cenâze namazının mescitte kılınması konusunda âlimlerin ekseriyeti Hz. Aişe rivayetini esas alarak bunda bir beis olmadığı şeklinde görüş bildirmişlerdir. Salih b. Ebî Salih rivayetinin de zayıf olduğunu düşündükleri için neshe ihtimal vermemektedirler.

2.22. Develerin Zekâtı

Sayısı yüz yirmiye ulaşan develerin zekâtı konusunda Tahâvî, Rasulullah'ın (s) Amr b. Hazm'a yazdığı mektup ve Hz. Ömer'in mektubunda yazılı olduğu haber verilen; "Develer şayet doksan bir olursa yüz yirmiye kadar (farz olan zekât) dört yaşında iki dişi devedir. Develer yüz yirmiye ulaşınca fazlası on tane olmadıkça (yüz otuza ulaşmadıkça) bir şey düşmez. Sayı yüz otuza ulaşırca yüz kırka kadar üç yaşında iki dişi deve ile dört yaşında bir dişi deve verilir. Sayı yüz kırk olunca yüz elliye kadar dört yaşında iki dişi deve ile üç yaşında bir dişi deve verilir. Sayı yüz elli olunca dört yaşında üç dişi deve verilir. Üç yüze kadar böyle devam eder. Sayı üç yüze ulaşınca her elli deveye bir dört yaşında dişi deve, her kırk deveye de bir üç yaşında dişi deve verilir."⁴⁹⁹ şeklindeki rivayeti aktarmış ve bazı âlimlerin bu rivayeti benimseyerek bu doğrultuda görüş bildirdiklerini ifade etmiştir. İmam Malik, İbn İshak, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel bu görüştedir.⁵⁰⁰ Evzâî, Şâfiî, İshak ve Ahmed b. Hanbel ise farklı görüşe sahiptirler ve "Develerin sayısı yüz yirmiye aşarsa her ellide bir dört yaşında dişi deve ve her kırk deveye bir de üç yaşında dişi deve verilir." demişlerdir.⁵⁰¹ İkinci gruba göre develerin sayısı yüz yirmiye bir adet aşınca bu fazlalıktan dolayı yüz yirminin hükmünden ayrı ikinci bir hüküm icab etmektedir. Bu yüz yirmiden fazlalık yüz otuz deve olursa dört yaşında bir dişi deve ile üç yaşında iki dişi deve gerekir. Fazlalık yüz kırk olursa dört yaşında iki dişi deve

⁴⁹⁹ Ebû Dâvûd, Zekât, 5.

⁵⁰⁰ Aynî, *Nuhab*, 1VI, 553.

⁵⁰¹ Aynî, *Nuhab*, 1VI, 554.

ile üç yaşında bir dişi deve gerekmektedir. Fazlalık yüz elliye ulaşırsa dört yaşında üç dişi deve verilmesi gerekecek ve bundan sonra fazlalıklarda böyle hesaplanacaktır. Tahâvî, ikinci grup âlimlerin görüşlerine mesned olarak zikrettikleri, Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî- Babası (Abdullah)-Sümâme b. Abdillâh- Enes b. Malik kanalıyla nakledilen “Develer şayet yüz yirmiden fazla olursa her kırk deve için üç yaşında bir dişi deve, her elli deve bir dört yaşında dişi deve (verilir).” rivayetini ve bu manadaki rivayetlerin tariklerini zikrettikten sonra bazı âlimlerin onlara itiraz ederek; “Develerin sayısı yüz yirmiye geçince farz olan zekât(ın hesaplanmasın)a baştan başlanır.” dediklerini kaydetmiştir. İbrahim en-Nehâî, Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî de bu görüşü savunmaktadırlar.⁵⁰² Onlara göre yüz yirmiden sonra fazlalık yirmi beşe ulaşıncaya kadar her beş deve bir koyun, (yüz kırk altıdan) yüz kırk dokuzaya kadar da iki yaşında bir dişi deve verilir. Develerin sayısı toplamda yüz elliye ulaşıncaya dört yaşında üç dişi deve verilir. Daha sonra fazlalıkların adedi elliye ulaşmadıkça böyle hesaplanır. Elliye ulaşırsa (her elli fazla deve için) dört yaşında bir dişi deve verilir. Tahâvî bu görüşü benimseyen âlimlerin esas aldıkları rivayetin ise, Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'dan yazmasını istediği Amr b. Hazm'ın torunu Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr'ın elindeki, Hz. Peygamber'in (s) develerin zekâtına dair Amr'a yazdığı mektubunda develerin zekâtının, develer şayet doksana ulaşırsa yüz yirmiye kadar dört yaşında iki dişi deve, yüz yirmiden fazla olursa her ellide bir dört yaşında bir dişi deve, bundan fazla olursa hesap ilk devenin hesabı gibi başa dönülür ve yirmi beşten az olduğu sürece her beş deve bir koyun verilir.” şeklinde yazılı olduğunu haber veren hadis olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰³

Tahâvî devamında develerin zekâtına dair fikir yürüterek sayı yüz yirmiye geçtiği takdirde hesap için tekrar başa dönülmesi gerektiğini ispata çalışmakta ve üçüncü grubun görüşünün en sağlam görüş olduğunu belirtmektedir. Sonrasında bu görüşü destekler mahiyette Abdullah b. Mesud'dan mevkûf ve İbrahim en-Nehâî'den de maktû bir rivayete yer vermektedir.

Tahâvî bu bölümde son olarak ikinci görüşü benimseyenlere şu eleştirileri yöneltmektedir:

⁵⁰² Aynî, *Nuhâb*, I, VI, 561.

⁵⁰³ Tahâvî, *Şerh*, IV, 207.

“Sümâme b. Abdillâh hadisini sadece Abdillâh b. el-Müsennâ mevsul olarak rivayet etmiştir ki söz konusu âlimler Abdillâh b. Müsennâ’yı hüccet olarak kabul etmemektedirler. Ayrıca bu rivayeti Sümâme’den Hammâd b. Seleme munkatî’ olarak rivayet etmiştir ki Hammâd da Abdillâh’dan ilim ehli nezdinde daha makbul bir ravidir. Hal böyle olunca Abdillâh b. Müsennâ rivayeti bu âlimlerin nezdinde munkatî’ olmalıdır. Çünkü onlar usulleri gereği hâfız olmayan bir ravinin hâfız ravi üzerine ziyadesini kabul etmezler.”

Zührî rivayetini⁵⁰⁴ ise ondan Süleyman b. Dâvûd almıştır ki o da bu âlimlerin icma ile zayıf kabul ettikleri birisidir. Onlar Ömer b. Abdilaziz’den rivayet eden Süleyman b. Dâvûd’u sika kabul ederler. Zührî rivayetinin son derece zayıf olduğuna delâlet eden bir diğer husus da Yunus b. Yezid (159/776) ve diğer Zührî’den bu hususta rivayette bulunanlar doğrudan ailesindeki Hz. Ömer’in bulunan mektubunu rivayet etmişlerdir. Hâlbuki senedsiz bir şekilde Zührî’nin bu mektubu rivayet etmiş olması kabulü mümkün bir durum değildir.

‘Umâre b. Gazîyye rivayeti ise zaten muttasıl değildir. Çünkü ‘Umâre bu hadisi babasından o da dedesinden rivayet etmiştir. Dedesi Muhammed b. Ebî Bekir’dir ve o Rasulullah’ı (s) görmemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (s) bu mektubu babasına yazdıktan sonra Necran’da doğmuştur. Bu hadisi Muhammed’in babasından rivayet ettiği de nakledilmemiştir. O zaman bu rivayet de munkatî’dir.⁵⁰⁵

“Zekâtın farz olan miktarı ne kadardır?” babında Tahâvî’nin tenkitlerini aktaran Beyhakî, Yunus b. Muhammed el-Müeddib’in naklettiğine göre Hammad’ın, “Ben bu mektubu Sümâme b. Abdillâh b. Enes b. Malik’ten o da Enes b. Malik’ten: Ebu Bekir (bu mektubu) ona yazdı.” dediğini kaydetmiş ve Tahâvî’nin bunu bilmediğini söylemiştir.⁵⁰⁶ Ayrıca rivayetin Süreyc b. Numan ve İshak b. Râhûye’nin Hammâd b. Seleme’den naklettikleri tariklerini de zikrettikten sonra meseleyi Tahâvî’nin Abdillâh b. el-Müsennâ eleştirisine getirmektedir. Hadis âlimleri ve hafızları arasında ravileri ince eleyip sık dokuma ve hadislerin illetlerini bilme noktasında Buhârî’den

⁵⁰⁴ Öncesinde bahsi geçen “Develer şayet yüz yirmiden fazla olursa her kırk deve için üç yaşında bir dişi deve, her elli devede bir dört yaşında dişi deve (verilir).” hadisinin, Zührî-Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm-Babası (Muhammed b. Amr b. Hazm) –Dedesini (Amr b. Hazm) tarikidir.

⁵⁰⁵ Tahâvî, *Şerh*, IV, 210-211.

⁵⁰⁶ Beyhakî, *Ma’rife*, III, 216.

daha hassas birisini tanımadıklarını ifade eden Beyhakî onun da bu konuda Abdullah b. el-Müsennâ-Sümâme-Enes b. Malik rivayetini naklettiğini vurgulamıştır.⁵⁰⁷

Beyhakî, Tahâvî'nin Zührî rivayetini nakleden Süleyman b. Dâvûd eleştirisine cevap mahiyetinde, önce rivayeti aktarmış ve ardından Ahmed b. Hanbel, Ebu Zür'a er-Râzî (264/878), Ebu Hâtim er-Râzî (277/890), Dârimî (255/869) ve İbn 'Adî (365/976) gibi birçok hadis hafızının onu övdüğünü ve ayrıca hadisnin de hem mürsel rivayetlere hem de Enes b. Mâlik ve diğer sahabîlerden nakledilen mevsul rivayetlere muvafık olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁸

Beyhakî Tahâvî'nin zikrettiği Kays b. Sa'd rivayetinin de Hz. Peygamber (s) ile Kays arasında bir kopukluk bulunduğu için munkatı olduğunu, bu rivayeti Ebu Dâvûd'un *Kitâbu'l-Merâsîl*'de zikrettiğini söylemektedir. Yine o Kays'ın bu hadisi sema' ile değil kitaptan naklettiğini, aynı şekilde Hammâd'ın da Kays'tan kitap yoluyla naklettiğini haber vermektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'den naklen Hammad'ın Kays'tan aldığı kitabı kaybettiğini ve ondan yaptığı nakilleri kitaptan da değil hafızasından naklettiği bilgisine yer vermiştir. Sonunda da bir değerlendirme yaparak, bu rivayetin hatalı olduğuna diğer bir delilin de Abdullah b. Ebi Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın (135/753) babasından onun da dedesinden naklettiği, Ebu'r-Ricâl Muhammed b. Abdirrahman el-Ensârî'nin naklettiği ve Süleyman b. Dâvûd'un Zührî'den naklettiği rivayetlere muhalefeti olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁹

Tahâvî'nin eleştirdiği noktaları tek tek ele alan Beyhakî devamında Hanefî mezhebinin görüşüne mesnet teşkil eden ve Tahâvî'nin de zikretmiş olduğu rivayetlere temas etmektedir. Beyhakî, Husayf el-Cezerî- Ebu Ubeyde ve Ziyâd b. Ebî Meryem kanalıyla Abdullah b. Mesud'dan (r.a) rivayet edilen hadisin mevkûf ve munkatı olduğunu, Ebu Ubeyde ve Ziyâd ile Abdullah b. Mesud arasında inkıta bulunduğunu ayrıca Husayf'ın da rivayetiyle delil getirilemeyecek bir ravî olduğunu söylemiştir. Tahâvî'yi de onu huccet kabul ettiği için eleştirmiş ve onu sağlam kabul ediyorsa, Abdullah b. el-Müsennâ, Abdullah b. Ebî Bekir ve Süleyman b. Dâvud el-Havlânî hakkında hiç konuşmaya hakkı olmadığını kaydetmiştir. Tahâvî'nin eleştirdiği

⁵⁰⁷ Beyhakî, *Ma'rifê*, III, 217.

⁵⁰⁸ Beyhakî, *Ma'rifê*, III, 222.

⁵⁰⁹ Beyhakî, *Ma'rifê*, III, 223.

Abdullah b. Ebî Bekir'in Medine'nin fakihlerinden ve mutkin âlimlerinden olduğunu ve Buhârî ile Müslim'in mevsul rivayetleri hususunda kendisini hüccet kabul ettiklerini, Abdullah el-Müsennâ'nın Ensar'ın çocuklarından olup ilmi ile meşhur olduğunu ve bu hadisini Buhârî'nin delil getirdiğini ve Süleyman b. Dâvûd'un da hafız muhaddisler tarafından övülen biri olduğunu eklemiştir.⁵¹⁰

Beyhakî bu bölümde son olarak Süfyan-Ebu İshak-Asım b. Damra kanalıyla Hz. Ali'den mevkûf olarak nakledilen “Develerin sayısı yüz yirmiyi geçince Zekâtın farzı(nın hesaplanması)nda başa dönülür ve her ellide develer artarsa her elli de dört yaşında bir dişi deve verilir.” hadisini aktarmış ve rivayetin zayıflığına dair Şâfiî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵¹¹

Tahâvî, konuya dair kendilerine muhalefet eden alimlerin delillerini kendi prensipleri çerçevesinde tenkid ederek ihticaca elverişli olmadığını isbat etmeye çalışmaktadır. Bu, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da sıklıkla kullandığı bir tenkid usulüdür. Muhaliflerinin öne sürdükleri prensiplere bizzat kendilerinin uymadıklarına vurgu yaparak verdikleri hükümlerde hata yaptıklarını iddia etmektedir. Bu husustaki tenkidleri ekseriyetle, muhaliflerinin cerh ve tadil kriterlerinde iç tutarlılık olmadığı yönündedir. Netice itibariyle Tahâvî, delilleri değil usulü tenkid etmiş olmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus aynı şahısların, ekseriyetle Tahâvî'nin bizzat eserinde hadislerine yer verdiği raviler olmasıdır. Yukarıda nakledilen konuda da ihtilafın raviler etrafında cereyan ettiği görülmektedir. Tahâvî muhaliflerinin ilgili ravilere itibar etmediklerini ifade etmiş Beyhakî ise onların muteber olup sahih kaynaklarda hadisleri nakledilen raviler olduklarına dikkat çekmiştir.

2.23. Fıtr Sadakasının Miktarı

Tahâvî sadaka-i fitrın miktarı konusunda ilk olarak 'Iyaz b. Abdillâh b. Sa'd'ın Ebu Said el-Hudrî'den rivayet ettiği, sadaka-i fitrın; Ramazan'da 1 sa' buğday yahut 1 sa' hurma yahut 1 sa' arpa yahut 1 sa' çökelek yahut 1 sa' üzüm kurusu⁵¹² olarak verilmesi gerektiğine dair rivayetleri zikretmiştir.⁵¹³ Hadisin bazı tariklerinde “Fıtr

⁵¹⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 224.

⁵¹¹ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 225-230.

⁵¹² Buhârî, Zekât, 4; Müslim, Zekât, 17; Tirmizî, Zekât, 35; İbn Mâce, Zekât, 21; Ebû Dâvûd, Zekât, 20; *Muvatta*, Zekât, 296; Ahmed b. Hanbel, XVII, 275.

⁵¹³ Tahâvî, *Şerh*, II, 93.

sadakasının, “Muaviye buğday çoğalınca yarım sa’ buğdayı diğerlerinin 1 sa’na denk sayıncaya kadar böyle verildiği”⁵¹⁴ yahut “Muaviye’nin umre ya da hac için geldiğinde Şam buğdayından 2 müd (yarım sağ) verin çünkü o bir sa’ arpa eder.” demesi üzerine Ebu Said el-Hudri’nin “Lakin ben daha önce nasıl veriyorsam o şekilde vermeye devam ederim”⁵¹⁵ dediği şeklinde ziyadeler mevcuttur. Tahâvî, bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle “fitr sadakasını buğday cinsinden vermek isteyen kimse bir sa’ verir, arpa, hurma ve üzüm kurusu da böyledir” dediklerini kaydetmiştir. Mesrûk, İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu minvalde görüş bildirmişlerdir.⁵¹⁶ ‘Atâ, Said b. Cübeyr, Ebu Seleme b. Abdırrahman, Abdullah b. Mübarek, Süfyan es-Sevrî, Said b. el-Müseyyib, Mücahid, Şa’bî, Tâvûs, Alkame, İbrahim en-Nehâî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimler ise aksi görüş bildirerek “buğday verecek olan yarım sa’ verir” demişlerdir.⁵¹⁷ Bazı sahabelerden Ebu Said rivayetine muhalif haberler nakledildiğini kaydeden Tahâvî, Esmâ bint Ebî Ebi Bekir’den “Rasulullah (s) devrinde fitr sadakasını buğdaydan iki müd (yarım sa’) olarak verdiklerini” haber veren rivayetlere⁵¹⁸ yer vermiş ve rivayetlerde buğdayın yarım sa’ olarak verildiğinin açık olduğunu, sahabilerin Rasulullah’ın (s) bir emri olmaksızın bu şekilde bir uygulamada bulunmuş olmalarının düşünülmemeyeceğini ifade etmiştir. Ebu Said rivayeti ile Esmâ bint Ebi Bekir (73/692) rivayetlerini telif eden Tahâvî, yarım sa’ buğdayın farz olan miktar, bir sa’ın ise tatavvu’ olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ebu Said el-Hudrî’den yanındakilerin fitr sadakasını göndermesini isteyen Mervan b. el-Hakem’in (65/685) elçisine; “Mervan bilmiyor. Her bir fert için fitr sadakası olarak bir sa’ hurma yahut yarım sa’ buğday vermemiz gerekir.” dediğini haber veren rivayetin⁵¹⁹ de Ebu Said’in diğer rivayetlerde zikrettiği fazla miktarın farz olan ölçü olmadığını ortaya koyduğunu söylemiştir. Abdullah b. Ömer’den nakledilen ve ashabın yarım sa’ buğdayı diğer maddelerin bir sa’na denk saydığını haber veren rivayetleri naklettikten sonra da Hz. Ebu Bekir, Hz.

⁵¹⁴ Buhârî, Zekât, 6; Müslim, Zekât, 18; Tirmizî, Zekât, 35; İbn Mâce, Zekât, 21; Ebû Dâvûd, Zekât, 20; Nesâî, Zekât, 39.

⁵¹⁵ Tahâvî, *Şerh*, II, 94; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 89; İbn Hibban, *Sahih*, VIII, 88; Darekutni, *Sünen*, III, 76; Hakim, *Müstedrek*, I, 70; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 279.

⁵¹⁶ Aynî, *Nuhab*, 8/194.

⁵¹⁷ Aynî, *Nuhab*, 8/196.

⁵¹⁸ Ahmed b. Hanbel, XLIV, 501; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, IX, 11.

⁵¹⁹ Tahâvî, *Şerh*, II, 95.

Ömer, Hz. Osman, Ebu Hureyre, Ebu Su'ayr ve daha birçok sahabinin bu görüşte olduğunu, hatta sahabiler arasında bu hususta icma olduğunu zikretmiş ve kendilerinden yapılan nakilleri kaydetmiştir. Devamında Ömer b. Abdilaziz, Said b. el-Müseyyib, Mücâhid ve Abdurrahman b. Kasım'ın da bu görüşte olduğuna dair rivayetleri aktaran Tahâvî ne sahabe, ne tabiûn ne de sonraki nesillerden bu hususta muhalif bir görüş nakledildiğini vurgulamıştır. Tahâvî bu bölümde son olarak meselenin nazarî tarafına bakmış ve yemin kefaretinde verilmesi gereken buğday yahut diğer maddelere kıyasen, buğdayın diğer maddelerin yarısı oranında verilmesi gerektiğinin müsellemler bir husus olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁰

Beyhakî, Şafîî- Malik- Nafi'- Abdullah b. Ömer kanalıyla nakledilen, "Rasulullah'ın (s) fitr zekâtını insanlara Ramazan ayında 1 sa' hurma yahut 1 sa' buğday olarak farz kıldığını" haber veren rivayetlere yer vermiş, bu rivayetleri Buhârî ve Müslim'in eserlerine aldıklarına dikkat çekmiş ayrıca hadisin Eyyub ve Leys tariklerinde İbn Ömer'in "İnsanlar yarım sa' hurmayı diğerlerine denk saydılar." sözünün ziyade olarak geldiğini ifade etmiştir. İlgili rivayetleri de aktaran Beyhakî, Nafi'den bu ziyadenin gelmediği birçok sahih rivayetin de bulunduğunu söylemiştir. Hz. Ömer (r.a)'in yarım sa' hurmayı denk kabul ettiğine dair lafzı İbn Ebî Ravvâd'ın rivayet ettiğini onun ise su-i hıfz sahibi ve hatası çok bir kimse olduğunun ehline maruf bir durum olduğunu ifade etmiştir. Beyhakî'ye göre yarım sa' buğdayın denk sayılması Hz. Ömer değil Muaviye dönemine ait bir uygulamadır. Müslim de, İbn Ebî Ravvâd'ın hatasını uzun uzadıya anlatmıştır. Devamında yukarıda bahsi geçen Ebu Said el-Hudrî rivayetlerine ve O'nun Muaviye'ye itirazlarına değinen Beyhakî, Ebu Said'in Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde yaşadığını ve onlara hem kendisinin hem de ailesinin fitr zekâtını verdiğini, o halde onların döneminde böyle bir denk saymanın mümkün olmadığını, bu hususun sonralardan Muaviye tarafından ortaya çıkarılıp Ebu Said'in de ona itiraz ettiğini belirtmiştir. Ona göre 'Iyaz b. Abdillâh'ın Ebu Said el-Hudrî'den aktardığı rivayet tevatür derecesine ulaşmıştır ki 'Iyaz mutkin, sika ravilerdendir. Hem onun rivayetleri hem de İbn Ömer hadisleri Rasulullah'ın (s) yarım sa' hurma emretmediğini, bunun Muaviye döneminde ortaya çıktığını ispat etmektedir. Beyhakî bu noktada Tahâvî'yi tenkit etmekte ve Ebu Said'in

⁵²⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 100.

itirazları ortada iken icma iddiasının yersiz olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca ona göre Hz. Ali ve İbn Abbas'tan her iki görüşe dair de rivayetler vardır. Abdullah b. Zübeyr buğdayın 1 sa' olması gerektiğini savunmaktadır. Malik, Ahmed ve İshak'ın görüşü de budur.⁵²¹

Tahâvî'nin, bir sa'ın tatavvu, yarım sa'ın farz olan miktar olması şeklindeki telifine değinen Beyhakî, bunu da mümkün görmemektedir. Zira ona göre, yukarıda bahsi geçen Mervan'ın Ebu Said'den fitr sadakasını istediği rivayet sahih olsa bile Mervan, Muaviye'nin denk görmesi üzerine Ebu Said'den yarım sa' buğday istemiş olmalıdır. Ebu Said de bunu verdiğini, kendisinden niçin ziyade istendiğini sormuş olmalıdır. Hâlbuki Ebu Said'in daha önce bir sa' olarak buğdayı verdiği ve yarım sa'a itiraz ettiği sabittir. Ayrıca şayet o buğdayın bir kısmını tatavvu olarak diğer kısmını da farz olarak vermiş olsa bu, diğer maddeler için de geçerli olabilir.⁵²²

Beyhakî Said b. el-Müseyyib'den nakledilen; “Rasulullah (s) fitr sadakasını buğdaydan iki müd olarak farz kılmıştır.” rivayetine yer vermektedir. Şâfiî'nin naklettiği ve sonrasında “Müddeyn hadisi hatalıdır.” değerlendirmesinde bulunduğunu aktaran Beyhakî, rivayetin İbn Ömer ve Ebu Said el-Hudrî rivayetleri ile çeliştiğini, diğer iki rivayet mevsul olup bu rivayet munkatı' olduğu içi kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Tahâvî'nin de yer verdiği, Zührî'nin Sa'lebe b. Ebî Suayr'den onun da babasından naklettiği; “İki kişiye bir sa' buğday verilir.” rivayeti konusunda da; Zührî'nin buradaki اثنین (İki kişi) kelimesini رأس yahut إنسان kelimesi şeklinde tashihe meyilli olduğunun kendine ulaştığını söylemektedir.⁵²³

Beyhakî bu bölümde konuyla ilgili son olarak Şâfiî'nin: “Arkadaşlarımızdan bazıları “Her şeyden bir sa' buğdaydan yarım sa' (verilir)” dediler.” dediğini nakletmiş ve Said b. el-Müseyyib, ‘Ata, Tâvus, Mücahid ve Ömer b. Abdilaziz'in bu görüşte olduklarını, birçok sahabiden hem bu minvalde hem de hilafına haberler nakledildiğini ifade etmiştir.⁵²⁴

⁵²¹ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 328.

⁵²² Beyhakî, *Ma'rife*, III, 329.

⁵²³ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 329.

⁵²⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 330.

Her iki görüşü de destekleyen rivayet bulunmaktadır. Beyhakî, Tahâvî'nin muarız görüşler arasında yapmış olduğu teville itiraz etmekte bu meyanda kendisi de teville gitmektedir.

2. 24. Çocuklara Oruç Tutturulması

“Aşûre Günü Orucu” babında Tahâvî, Ramazan orucu farz kılınmadan önce Müslümanların bu orucu tutmaya teşvik edilmesi, Rasulullah'ın (s) önce bu orucu emredip daha sonra insanları muhayyer bırakması, orucun farziyeti yahut ashabın bu hususta muhayyer bırakılması gibi konuları ilgili rivayetleri nakletmek suretiyle tartışmaktadır. Tahâvî bu bapta, İbn Ebî Dâvûd-Himmânî-Yusuf b. Yezid-Halid b. Zekvân-er-Rubeyyi' bint Mu'avviz kanalıyla nakledilen; “Rasulullah (s) köylere haberci gönderdi ve: *“Kim (Aşûre günü) oruç olarak sabahladıysa orucuna devam etsin, kim oruca niyetlenmeden sabahladıysa gününün kalanını oruç olarak tamamlasın.”* (buyurdu) Biz (o günden sonra Aşûre günü) oruca hala devam ederiz ve çocuklarımıza da onlar henüz çok küçükken oruç tuttururuz. Onlara yünden oyuncaklar yapar ve bizden yiyecek istedikleri zaman bu oyuncakları onlara veririz.”⁵²⁵ rivayetini aktardıktan sonra çocuklara da bu orucun tutturuluyor olması hususunda, çocukların yeme-içmeden alıkonularak onlara aşure orucu tutturulmasının caiz olmadığını söylemekte ve Allah c.c onlardan kalemi kaldırdığı halde onların böyle bir ibadet yapmalarının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Tahâvî görüşünü destekleme sadedinde Hz. Ali'nin Rasulullah'tan (s) naklettiği; “*Şu üç (grup) kimseden kalem kaldırılmıştır: Büyüyünceye kadar çocuk, uyanıncaya kadar uyuyan ve akli başına gelinceye kadar mecnun kimse.*”⁵²⁶ hadisini zikretmektedir.⁵²⁷

Beyhakî, Tahâvî'nin zikrettiği Rubeyyi' bint Mu'avviz rivayetini aktarmış ve rivayeti hem Buhârî hem de Müslim'in eserlerine aldıklarını ayrıca Bişr b. el-Fadl-Halt tarikinde “Biz onları mescide de götürürdük.” ziyadesinin bulunduğu dikkat çekmiştir. Bunun, selefın âdeti olduğunu ifade eden Beyhakî, onların çocuklarını namaz, oruç ve her türlü hayra alıştırdıklarını söylemiştir. Bu tutumun, çocukların ibadete alışması için şart olduğu ifade eden Beyhakî, Abdullah b. Mesud'un bu hususta

⁵²⁵ Buhârî, Savm, 46; Müslim, Sıyâm, 136.

⁵²⁶ Ebû Dâvûd, Hudûd, 16; Tirmizî, Hudûd, 1; İbn Mâce, Talak, 15; Ahmed b. Hanbel, II, 254.

⁵²⁷ Tahâvî, Şerh, II, 130

“Çocuklarınızı namaza devam ettiriniz. Onlara hayrı öğretiniz. Çünkü hayır ancak âdettir.”⁵²⁸ dediğini nakletmiştir. Rasulullah (s) döneminde de, hulefâ-i raşidîn döneminde de durumun bu şekilde olduğunu ve kimsenin buna itiraz etmediğini söyleyen Beyhakî, Tahâvî'nin itirazını manasız görmektedir. Ona göre bu ancak namaz, oruç ve sair hayırlardan bereket hasıl olması maksadıyla yapılan bir ameldir. Ayrıca çocukların buna alışması ve bu amellere ehil/mükellef çağa geldiklerinde çoktan öğrenmiş olmaları için yapılmaktadır. Ashab, oruç tuttukları gibi, çocuklarına hac da yaptırmışlar ve onlara telbiye getirmeyi öğretmişlerdir. Rasulullah (s) yedi yaşında çocuğa namazın emredilmesini on yaşında (hala kılmazsa) ona vurulmasını emretmişken -ki bunların hepsi de henüz onlar için kalem yazmadığı çağlarıdır- orucun caiz olmaması mümkün değildir.⁵²⁹

Çocuklara mükellef oldukları için değil dinen sorumlu olacakları çağa gelince zorluk çekmemeleri için küçükken oruç tutturulmaktadır. Tahâvî'nin buradaki itirazını bunun dini bir vecibe gibi algılanmasına hamletmek mümkündür. Aksi takdirde bu uygulamanın nebevi eğitim metoduna uygun olduğu hatta teşvik edildiği aşikârdır. Beyhakî'nin itirazlarında haklı olduğu görülmektedir.

2.25. İhramlının Koku Sürünmesi

Tahâvî bir kimsenin koku sürünüp onunla ihrama girmesini, ihramdan önce gömlek, pantolon yahut sarık giymesine ve bunlarla ihrama girmesine yahut av yapmasına kıyaslamaktadır. Ona göre şayet bu adam ihrama girdiğinde bunları çıkarmazsa sanki ihramdan sonra yeni giymiş gibi kendisine hüküm verilir ve buna göre ona ceza terettüb eder. Aynı şekilde ihramdan önce avlanır da avlar elinde iken ihrama girer ve bunları bırakmazsa ihramlı iken avlanmış gibidir. Tahâvî'ye göre koku sürünme de aynen böyledir ve ihramlıyken yasak olduğu gibi ihram giymeden sürünüp ihrama girmek de caiz değildir.⁵³⁰ Tahâvî, ilgili bapta öncelikle Safvan b. Ya'lâ b. Ümeyye'nin babasından naklen bir adamın, Ci'rane'de Rasulullah'a (s) safran ile boyalı olan saç ve sakalını sorması üzerine Hz. Peygamber'in (s) ona; “*Cübbeni çıkar ve safranı üzerinden yıka. Haccında ne yapıyorsan umrende de aynısını yap.*”

⁵²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 119.

⁵²⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 436.

⁵³⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 198.

buyurduğunu haber veren rivayet⁵³¹ ile Hz. Ömer⁵³² ve Hz. Osman'ın⁵³³ ihramlı için koku sürünmeyi kerih gördüklerine dair hadisleri ve muhtelif tariklerini naklederek bazı âlimlerin bu rivayetleri benimseyerek ihramlının koku sürünmesini kerih gördüklerini ifade etmiştir. Muhammed eş-Şeybânî bu görüşü savunmuştur. Diğer bazı âlimler ise bunda bir beis görmemişler ve Ya'lâ hadisinin muhaliflerine delil olamayacağını, zira bu rivayette Ya'lâ'nın haber verdiği adamın sürünmüş olduğu kokunun sadece ihramlı iken değil normal zamanda da erkeklerin sürmesi yasaklanmış olan "halûk"⁵³⁴ isimli sarı bir koku olduğunu söylemişlerdir.⁵³⁵ Aynî, Muhammed b. el-Hanefîyye, Ömer b. Abdilaziz, Kasım b. Muhammed, İbrahim en-Nehâî, Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Züfer (158/775), Şâfîî, İshak, Ahmed b. Hanbel ve Zahiriler'in görüşünün bu şekilde olduğunu kaydetmiştir.⁵³⁶ Tahâvî, Ya'lâ b. Ümeyye'nin haber verdiği kokunun halûk olduğunun zikredildiği rivayetlere ve muhtelif tariklerine yer verdikten sonra yasaklanan kokunun halûk olduğunun anlaşıldığını ki bunun ihramlı değilken de yasaklanmış bir koku olduğunu belirtmiştir. Rasullullah'ın (s) yasağının kokuya değil de za'feran sürmeye hamledilebileceğini söyleyen Tahâvî, za'feran yasağına ve erkeklerin renkli maddeler sürmesinin nehyedilmesine dair Enes b. Malik ve bazı diğer sahabilerden nakledilen rivayetleri sıralamıştır. Zikrettiği rivayetlerde, ihramdan sonra kokusu üzerinde kalacak olan kokulanmanın caiz olduğuna bir delil bulunmadığını söyleyen Tahâvî, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın görüşlerine muhalif olarak İbn Abbas'tan bunun caiz olduğuna dair⁵³⁷ ve Hz. Aişe'den Hz. Peygamber (s) ihrama gireceği zaman O (s)'na koku sürdüğüne

⁵³¹ Müslim, Hac, 9; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 90

⁵³² Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Ömer Zi'l-Huleyfe'de iken güzel bir koku hissetti. "Bu koku kimden geliyor" diye sorunca Muaviye "Benden" dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer "Vallahi senden, vallahi senden" dedi. Muaviye: "Ey Müminlerin emiri hemen kızma. Bana Ümmü Habîbe koku sürdü ve ve benden (yıkamayacağıma dair) söz aldı." deyince Hz. Ömer "Ben de şimdi Ümmü Habîbe'nin yanına gidip kokuyu yıkayacağıma dair söz alıyorum." dedi. Bunun üzerine Muaviye Ümmü Habîbe'nin yanına döndü, yıkandı ve yolda insanlara yetiştirdi." Bkz. *Muvatta*, Hac, 32; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 54

⁵³³ Sa'd b. İbrahim babasının şöyle dediğini anlatmıştır: "Hz. Osman ile birlikte Zi'l-Huleyfe'de idim. Hz. Osman saçlarını yağlamış/kokulamış, ihrama girmek isteyen bir adamı görünce ona yıkamasını emretti ve o başını toprak ile temizledi." Bkz. Tahâvî, *Şerh*, II, 191.

⁵³⁴ Za'ferândan yapılan renkli bir koku. Bkz. İbn Abdi'l-Berr, *el-İstizkâr*, IV, 29.

⁵³⁵ Tahâvî, *Şerh*, II, 191.

⁵³⁶ Aynî, *Nuhab*, 9/86-87.

⁵³⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 194.

dair rivayetleri⁵³⁸ zikretmiştir. Hz. Aişe rivayetleri yanında ona muvafık olarak diğer sahabilerden de Hz. Peygamber'in (s) ihramlıyken koku sürdüğüne ilişkin hadisler nakledildiğini kaydeden Tahâvî, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un bu görüşü benimsediklerine dikkat çekmiştir. İfade ettiğine göre Muhammed eş-Şeybânî bu hususta o ikisinden farklı düşünmektedir. Onun delili Hz. Aişe rivayetidir ki, Hz. Aişe Hz. Peygamber ihrama gireceği zaman O'na (s) koku sürmüştür. O halde Rasulullah'ın (s) ihrama girmeden önce yıkanmış ve üzerindeki maddenin gidip sadece kokusunun kalmış olması muhtemeldir. Hz. Aişe'nin "İhrama girdikten sonra Hz. Peygamber'in (s) saç ayırımında kokunun parlaklığını görüyordum." sözüyle itiraz edilecek olursa yine Rasulullah (s) bunu yıkamış fakat parlaklığı kalmış olması muhtemeldir. Zira elde yahut yüzdeki koku yıkandığı zaman da izi kalmaktadır. Hz. Aişe rivayetlerine dair bu ihtimalleri zikreden Tahâvî, bunu destekleyen bir hadis olup olmadığını araştırmış ve Muhammed b. el-Müntaşir'in babasından naklettiği; "İbn Ömer'e ihramlıyken kokuyu sordum. O: "İhramlıyken benden koku yayılarak sabahlamak hoşuma gitmez." dedi. İbn Ömer bir oğlunu, onun söyleyeceğini kendisine haber vermesi için Hz. Aişe'ye gönderdi. Hz. Aişe şöyle dedi: Ben Rasulullah'a (s) koku sürdüm, sonra hanımlarının odalarını dolaştı. İhramlı olarak da sabahladı." İbn Ömer hiçbir şey demedi."⁵³⁹ rivayetini zikretmiştir. Tahâvî bu rivayetin Hz. Peygamber'in (s) koku sürünmesi ve ihrama girmesi arasına bir guslün girmiş olduğuna delil olduğunu düşünmektedir. Zira Rasulullah (s) her ne zaman hanımlarını dolaşırsa gusletmiştir.⁵⁴⁰

Beyhakî, Tahâvî'nin Muhammed b. Müntaşir rivayetini esas alarak koku sürünen bir kimsenin ihrama girmeden önce gusletmesi gerektiğine dair görüşüne itiraz etmektedir. Ona göre bu rivayette Rasulullah'ın (s) hanımları ile cinsel münasebette bulunduğunu ihsas eden bir şey yoktur. Kaldı ki Rasulullah'ın bazen hanımlarına uğrayıp, onlarla cinsel münasebette bulunmadığı da sabittir. Beyhakî buna delil olarak Hz. Aişe'den senedini hazfederek şu rivayeti nakletmektedir: "Rasulullah (s) bazı günler bizim hepimize uğrar, cinsel münasebette bulunmaksızın öper ve

⁵³⁸ Buhârî, Libas, 79; Müslim, Hac, 31; İbn Mâce, Menasik, 18; Nesâî, Menasik, 41; Ahmed b. Hanbel, XLI, 209; Dârimî, Menasik, 10.

⁵³⁹ Buhârî, Gusül, 13; Müslim, Hac, 47.

⁵⁴⁰ Tahâvî, Şerh, II, 197.

okşardı. O gün sırası olanın yanına gelince de onun yanında kalırdı.”⁵⁴¹ Beyhakî devamında özetle “Bu rivayette Rasulullah’ın (s) koku sürdükten sonra yıkandığına delalet olduğu kabul edilse bile, Hz. Aişe’nin “Hz. Peygamber (s) ihramlı iken saç ayırımındaki misk’in parlaklığını şu an görür gibiyim.” ifadesinde miskin bizzat kendisinin ve artığının kaldığına delalet vardır. Çünkü bu parlaklık sadece kokuyla olmaz. Ya, Rasulullah (s) yıkandıktan sonra tekrar koku süründü yahut da yıkandıktan sonra hala kokunun artığı saçlarında duruyordu. Zira koku görülen bir şey değildir.” demektedir.⁵⁴²

İhramlının koku sürünmesi meselesinde Hanefî müctehitlerin kendi aralarında ihtilaf ettikleri görülmektedir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf Şafîî âlimlerle hemfikirken Muhammed eş-Şeybânî onlara muhalefet etmiştir. Tahâvî de Muhammed eş-Şeybânî’nin kanaatini benimsemektedir. Birbirine muhalif hükümlerden herbirini destekleyen rivayetler bulunmaktadır. Koku sürünmeye ruhsat veren rivayetlerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Tahâvî Muhammed eş-Şeybânî’nin bu rivayetlere yapmış olduğu tevilleri kabul etmiştir. Beyhakî ise bu tevillere itiraz etmektedir.

2.26. Rasulullah (s) Hangi Niyetle İhrama Girmişti

Tahâvî Hz. Peygamber’in (s) ifrad, temettu’ yahut kıran haccı yaptığına dair rivayetleri nakletmiş ve zahiren aralarında teâruz varmış gibi görünen söz konusu rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini tek tek açıklamıştır. Bu hususta birçok sahabiden rivayetler gelmiş ve hepsi Hz. Peygamber’in (s) haccı hususunda muttali oldukları şekliyle bilgiler nakletmişlerdir. Hatta aynı sahabiden bu konuda farklı rivayetler de nakledilebilmiştir. Tahâvî Hz. Peygamber’in (s) yaptığı haccın kıran haccı olduğunu ifade etmiş ve rivayetleri tek tek ele almak suretiyle değerlendirmiştir. Ona göre hayatında bir defa hac yapmış olan Hz. Peygamber’in (s) ihrama hangi niyetle girdiğine dair muhtelif rivayetler gelmesinin sebebi, mescitte iki rekât namaz kılarak sonrasında ihrama giren Hz. Peygamber’in (s) bu ihramına farklı anlamlar yüklenmiş olmasıdır. İfade ettiğine göre Rasulullah’ın (s) kıran haccı yaptığını söyleyenler onun mescitte umre için telbiye getirdiğini işitmiş ve mescidin dışında da

⁵⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 490; Hakim, *Müstedrek*, I, 228. Benzeri rivayetler için bkz. Ebû Dâvûd, *Nikah*, 39; Ahmed b. Hanbel, *4I*, 283.

⁵⁴² Beyhakî, *Ma’rife*, III, 548-549.

sadece hac için telbiye getirdiğini işitmiş olmaları muhtemeldir. Bundan dolayı da kıran haccını savunmuşlardır. Bazı sahabiler ise O'nun öncesinde umre için telbiye getirdiğini işitmeden sadece hac için telbiye getirdiğini işitmişler ve Rasulullah'ın (s) ifrat haccı yaptığına kâil olmuşlardır. Diğer bir grup ise mescitte umre için telbiye getirdiğini duymuşlar fakat sonra hac için getirdiği telbiyeyi işitmemişlerdir. Sonra haccın gereklerini de yerine getirdiğini görmüşler ve Rasulullah'ın (s) bunları umreden çıkmak suretiyle yerine getirdiğini düşünmüşler ve Rasulullah'ın (s) temettu' haccı yaptığı görüşünü savunmuşlardır. Tahâvî ifrad ve temettu' haccını savunanların görüşlerinin isabetli olmayıp Hz. Peygamber'in (s) kıran haccı yaptığını ispat ettikten sonra kıran haccına temettu' dan daha önce ihrama girildiği için daha faziletli olduğunu ifade etmiş ve Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'in de bu görüşte olduklarını kaydetmiştir.⁵⁴³

Tahâvî'nin hadisler arasında teâruz bulunmadığına dair açıklamalarının doğru olmadığını ve onun mezhebine göre hadisleri yorumlamaya çalıştığını ifade eden Beyhakî, Tahâvî'nin bu konuda "Hz. Peygamber'in (s) mescitte hac için telbiye getirdiğine dair " İbn Abbas hadisini⁵⁴⁴ görmezden gelip Müslim'in naklettiği ve Hz. Peygamber'in (s) mescitte umre için telbiye getirdiğini haber veren İbn Abbas hadisini⁵⁴⁵ esas almasını eleştirmiş, Müslim'in eserine aldığı bu hadise dair âlimlerin tenkitleri bulunduğu dikkat çekmiştir.⁵⁴⁶

Tahâvî Rasulullah'ın (s) haccına dair nakledilen ve birbirine muhalif gibi görünen hadislerin arasını cem etmiş ve hakiki bir muaraza olmadığını ifade ederek kıran haccını savunmuştur. Beyhakî ise rivayetlerin çeliştiğini sıhhat açısından Tahâvî'nin esas aldığı Müslim rivayetinin tercihe şayan olmadığını ifade etmiştir.

⁵⁴³ Tahâvî, *Şerh*, II, 204-228.

⁵⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Menasik*, 24; Ahmed b. Hanbel, IV, 51.

⁵⁴⁵ Müslim, *Hac*, 196; Ebû Dâvûd, *Menasik*, 25.

⁵⁴⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, III, 553.

2.27. Kâbe'yi Görünce Ellerin Kaldırılması

Tahâvî İbn Ebî Leylâ- Nâfi'- İbn Amr- Hakem- Muksim kanalıyla İbn Abbas'tan⁵⁴⁷ ve İbn Ebî Leylâ- Nâfi' kanalıyla İbn Ömer'den⁵⁴⁸ merfû olarak nakledilen, “*Eller yedi yerde kaldırılır: Namaza başlarken iftitah tekbirinde, Beyt'in yanında, Safa ve Merve'de, Arafat'ta, Müzdelife'de ve Cemrelerde.*” rivayetini aktardıktan sonra bu rivayette belirtilen yerlerden, Kabe'nin yanı haricinde bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir. Bazı âlimler bu rivayetlerden hareketle Kabe'yi görünce de ellerin kaldırılacağı görüşüne kâil olmuşlardır. İbrahim en-Nehaî, el-Esved b. Yezid, 'Alkame b. Kays, Said b. Cübeyr, Abdullah b. Mesud'un talebeleri ve Şâfiî bu görüşü savunmuşlardır.⁵⁴⁹ Süfyan es-Sevrî, el-Evzâî, 'Atâ, Ebu Hanife, İmam Malik, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler ise bunu mekruh görmüşlerdir.⁵⁵⁰ Tahâvî, ikinci grup âlimlerin esas aldıkları şu rivayete yer vermiştir: “Muhâcir'den rivayet edildiğine göre Câbir b. Abdillâh'a Beyt'in yanında ellerin kaldırılması sorulmuş ve o: “Bu Yahudilerin yaptıkları bir şeydir. Biz Rasulullah (s) ile beraber haccettik ve O (s) böyle bir şey yapmadı.” demiştir.”⁵⁵¹ Tahâvî, bu rivayetler sadece isnad açısından değerlendirilse bile Câbir rivayetinin alenen üstün olduğunu ifade etmiştir. Ona göre haberlerin ifade ettikleri manalar nazarî açıdan incelenecek olursa, Hz. Peygamber'in (s), bu fiil her ne kadar Yahudilerin yaptıkları bir iş olsa bile Allah o şeriatî nesheden bir hüküm indirene kadar bunu uygulamış olması mümkündür. Sonra hüküm gelince onlara muhalefet etmiş ve ellerini kaldırmamıştır. Buna göre Câbir (r.a) rivayeti her iki açıdan da kabule daha şayandır ve İbn Abbas ve İbn Ömer rivayetlerini nesh ihtiva etmektedir. Tahâvî devamında elleri kaldırmanın namaza başlarken yahut dua maksatlı olarak iki vechi vardır diyerek meseleyi genişletmekte ve ihramlı ve ihramsız iken rivayette geçen yerlerde ellerin kaldırılması gerekip gerekmediği hususlarına değinerek Kabe'nin yanında ellerin

⁵⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, II, 385. Heysemî rivayette geçen İbn Ebî Leylâ'nın seyyiü'l-hıfz olduğunu, hadisinin hasen olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, III, 238.

⁵⁴⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 209; Tahâvî, *Şerh*, II, 246.

⁵⁴⁹ Aynî, *Nuhab*, 9/349-350.

⁵⁵⁰ Aynî, *Nuhab*, 9/350.

⁵⁵¹ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 47; Nesâî, *Menâsik*, 122; Dârimî, *Menâsik*, 75.

kaldırılmaması gerektiğini açıklamakta, bunun aynı zamanda Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵²

Beyhakî ellerin kaldırılacağı yerlere dair Şâfiî- Saîd b. Sâlim- İbn Cüreyc-Nuaym kanalıyla bahsi geçen İbn Abbas rivayetine yer verdikten sonra İmam Şâfiî'nin: "Beyti görünce ellerin kaldırılması benim kerih gördüğüm yahut müstehap kabul ettiğim bir durum değildir. Bana göre bu "hasen"dir." dediğini aktarmış ve Şâfiî'nin munkatı olmasından dolayı hadise güvenemediği için böyle bir değerlendirme yaptığını belirtmiştir. İbn Ömer ve İbn Abbas'tan nakledilen İbn Ebî Leylâ tariklerini zikreden Beyhakî sonrasında Muhâcir'in rivayet ettiği Câbir (r.a) rivayetini "Biz Rasulullah (s) ile haccettik fakat bunu yapmadık" kaydıyla nakletmiştir. Hz. Peygamber'in (s) ellerini kaldırdığına dair İbn Cüreyc, Mekhûl ve Tâvus'un merfû olarak rivayette buldukları mürsel hadisleri sıralayan Beyhakî bu rivayetler her ne kadar mürsel olsa da diğer munkatı rivayeti desteklediğini Şâfiî'nin de ifade ettiği gibi "Hasen" derecesine çıkardığını düşünmektedir. Ayrıca ona göre Câbir'in (r.a) rivayeti Rasulullah'nın (s) bir fiilini neyfyeden bir haber değildir. Buradaki fiili işlemeyen Câbir (r.a) ve beraberindekilerdir. Câbir (r.a), Hz. Peygamber'in (s) yapmadığını görmüş ve onu haber vermiş, diğer rivayetler ise yaptığını haber vermektedir. O halde her ne kadar isnadı Câbir hadisi kadar kuvvetli olmasa da metin olarak kabul şartlarını taşıdığı için yaptığı bir şeyi yani olanı haber veren tercih edilmelidir. Ayrıca İbn Ebî Leylâ kanalıyla gelen İbn Ömer ve İbn Abbas rivayetleri "hadislerin arasını cem' iddiasında olan kişi" için haddi zatında kabul şartlarını taşımaktadır. Çünkü Tahâvî hem İbn Ebî Leylâ hem de onun gibi ravilerin rivayetlerini yeri geldiği zaman delil olarak öne sürmektedir. Hâlbuki Beyhakî kendilerinin normalde su-i hıfzından dolayı İbn Ebî Leylâ'nın münferit kaldığı rivayetleri kabul etmediklerini lakin burada aktardığı şahitlerden dolayı "hasen" seviyesine yükseldiğini ve ellerin kaldırılmasında kerih görülecek bir durum olmadığını ifade etmektedir.⁵⁵³

Kabe'yi görünce ellerin kaldırılması gerektiğini zahiren haber veren rivayetler her iki tarafa göre de zayıftır. Tahâvî bu rivayetlerin karşısında yer alan Câbir b.

⁵⁵² Tahâvî, *Şerh*, II, 249.

⁵⁵³ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 49.

Abdillah rivayetini tercih etmektedir. Beyhakî ise Şâfî'nin görüşü doğrultusunda rivayeti yorumlamakta ve hüküm çıkmayacağını ifade etmektedir. Haddi zatında Şâfî'nin elleri kaldırmaya nötre yakın bir tavır sergilediği göze çarpmaktadır. Ne mekruh ne de müstehap görmekte, zayıf da olsa rivayetlerde yer aldığı için güzel bir iş olarak kabul etmektedir. Hanefî ve Maliki âlimlerin yerleşik amelin de etkisiyle bu hükmü kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Beyhakî'nin ifade ettiği gibi İbn Ebi Leyla gibi raviler Tahâvî'nin sıklıkla hadislerini naklettiği âlimlerdendir. O sebeple olmalıdır ki Tahâvî burada da İbn Ebi Leyla rivayetlerini büsbütün zayıf kabul ederek görmezden gelmemiş neshi dile getirmiştir.

2.28. Akabe Cemresine Taş Atma Vakti

Tahâvî Akabe cemresine taş atma vaktinin kurban bayramının birinci günü fecrin doğuşundan sonra girdiği görüşündedir. Bayramın ikinci günü fecrin doğuşundan önce cemreleri taşıyan bir kimsenin üzerinden yükümlülüğün kalkmadığı ve bunu tekrarlaması gerektiği noktasında icma bulunduğunu kaydeden Tahâvî, ilk günün de ikinci güne kıyasla böyle kabul edilip fecrin doğuşundan önce taş atmanın caiz olmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁴ Bu hususta Hişam b. Urve'den "Ümmü Seleme'nin (Rasulullah (s) ile beraber geçireceği) günü kurban bayramının birinci gününe tesadüf etti. Rasulullah (s) ona cem' gecesini ifâda tavafını yapmasını emretti. Bunun üzerine o akabe cemresine taşlarını attı ve sabah namazını Mekke'de kıldı."⁵⁵⁵ rivayetinin nakledildiğini kaydeden Tahâvî, bu hadisi benimseyen âlimlerin kurban bayramının birinci günü fecrin doğuşundan önce de akabe cemresine taş atmanın caiz olduğu görüşüne kâil olduklarını ifade etmiştir. 'Atâ b. Ebî Rabâh, Tâvûs, Mücahid, Şa'bî ve Şâfî bu görüştedirler.⁵⁵⁶ Onlara göre Ümmü Seleme'nin fecrin doğuşundan önce taş atmadan Mekke'ye sabah namazına yetişmiş olması mümkün değildir. O halde o fecrden önce Akabe cemresini taşlamış ve Mekke'ye sabah namazına yetişmiştir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Tahâvî, *Şerh*, II, 298-299.

⁵⁵⁵ Tahâvî, *Şerh*, II, 296; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 217.

⁵⁵⁶ Aynî, *Nuhab*, 10/48.

⁵⁵⁷ Tahâvî, *Şerh*, II, 295-296.

Tahâvî, bazı âlimlerin ise fecrin doğuşundan önce taş atanın, atmamış hükmünde olacağı ve bunun caiz olmadığı görüşüne sahip olduklarını kaydetmiş ve Urve'den bu konuda farklı bir rivayetin nakledilmiş olmasının onların görüşünü desteklediğini ifade etmiştir. Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, İmam Malik, Muhammed eş-Şeybânî, İshak ve Ahmed b. Hanbel bu düşüncededir.⁵⁵⁸ İlgili rivayete göre Hz. Peygamber (s) kurban bayramının birinci günü Ümmü Seleme'ye Mekke'de sabah namazında kendisine yetişmesini emretmiştir. Tahâvî bu rivayetten Hz. Peygamber (s), emri birinci gün verdiği için, emir ancak bir sonraki günün sabah namazı için geçerli olacağını anlaşıldığını ifade etmiştir. Tahâvî söz konusu Urve rivayetleri arasında ızdırap olduğu için birinin diğerine tercih edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in (s) Ümmü Seleme'yi acele ettirmesi, sıra onda olduğu için eşinden nasibini alabilmek maksadına matuftur. Bu sebeple Hz. Peygamber (s) Mina'da kalmış ve ziyaret tavafını geceye kadar yapmamıştır. Hz. Peygamber'in (s) ziyaret tavafını geceye kadar ertelediği ve günün sonunda yaptığını haber veren hadisleri aktaran Tahâvî, bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in (s) ifada tavafını kurban bayramının birinci gününün sonunda yapmış olduğunun açık olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, Rasulullah'ın (s) Ümmü Seleme'yi Mekke'ye erken göndermek istemesinin sebebi de ondan istifade etmektir ve bu tavaftan önce mümkün değildir. Rasulullah (s) tavafı ilk günün sonunda yaptığının göre Ümmü Seleme'nin Mekke'de kendisine yetişmesini istediği namaz ikinci günün sabah namazı olmalıdır. Bu şekilde Müslümanlar da akabe cemresine taş atmanın gününün kurban bayramının birinci günü olduğunu öğrenmiş olmaktadır.⁵⁵⁹

Hz. Peygamber'in (s) akabe cemresine taş atma hususunda güçlü olsun zayıf olsun kimseyi istisna etmediğini söyleyen Tahâvî, bu bölümde son olarak Ahmed b. Hanbel'in, Rasulullah'ın (s) Ümmü Seleme'ye birinci gün sabah namazında Mekke'de olmasını emrettiğine dair nakledilen Urve hadisi için, bu hadisi Ebu Muaviye'den başka müsned rivayet eden olmayıp bunun da hatalı olduğunu zikrettiğini ve onun "Hz. Peygamber (s) nahr günü Mekke'de ne yapsın" dediği ve bu rivayeti münker kabul ettiğini nakletmiştir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Aynî, *Nuhab*, X, 48.

⁵⁵⁹ Tahâvî, *Şerh*, II, 296-297.

⁵⁶⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 298-299.

Şâfiî'nin "Akabe cemresine fecrden sonra taş atılabileceği gibi gece yarısından sonra, fecrden önce de taş atılabilir" görüşünde olduğunu kaydeden Beyhakî, Ümmü Seleme rivayetine yer vermiş, rivayeti Ebu Muaviye'nin de Hişam b. Urve'den naklettiğine ve ayrıca bu tarikle Ebu Muaviye'den çok sayıda âlimin naklettiklerine dikkat çekmiştir. Tahâvî'nin bu hadis için "bayramın ikinci günü vuku bulduğu" şeklindeki tesbitini "hadisleri mezhebine göre tesviye etme çabası" olarak niteleyen Beyhakî onun bu hadise "Hz. Peygamber'in (s) ziyaret tavafını geceye kadar erteledi" rivayetini şahit olarak zikretmesini de tenkit etmiştir. Bu hususta İbn Ömer'den sahih bir hadiste Hz. Peygamber'in (s), bayramın birinci günü ifâda tavafını yapıp sonra tekrar Mina'ya döndüğü ve öğle namazını orada kıldığını haber verildiğini kaydetmiş, rivayetin, Câbir b. Abdillâh ve Hz. Aişe tarikleri bulunduğu, Müslim'in bu hadisi eserinde zikrettiğine, Buhari'nin ise şahit olarak getirdiğine dikkat çekmiştir.⁵⁶¹

Beyhakî, İbn Ömer rivayeti ve şahitlerinin, Hz. Aişe'den nakledilen "Hz. Peygamber'in (s) ziyaret tavafını geceye kadar erteledi" rivayetinden daha sahih senedlere sahip olduğunu zikretmiş, Buhari'nin de muallak olarak zikrettiği Hz. Aişe rivayetinin senedindeki Ebu'z-Zübeyr'in Hz. Aişe'den hadis işitmiş olmasının tartışmalı bir mesele olduğunu kaydetmiş, lakin bu hadise dair Buhari'den hiç söz etmemiştir. Tahâvî'nin naklettiği Ahmed b. Hanbel'in Ebu Muaviye hadisine dair değerlendirmeleri için ise, Ebu Muaviye'nin teferrüd ettiği/tek kaldığı rivayetlerin makbul olduğu hususunda hafız âlimlerin icmâi bulunduğunu kaydetmiştir. Ayrıca bu rivayeti Hişam'dan müsned olarak nakledenin sadece Ebu Muaviye olmayıp Dahhâk'ın da İbn Osman-Hişam kanalıyla müsned olarak rivayet ettiğini ifade eden Beyhakî, hadisin Hişam'dan bazen mürsel bazen de müsned olarak nakledilmesinin âlimlerin hadis rivayetinde sıklıkla başvurdukları bir yöntem olduğunu söylemiştir.⁵⁶²

Beyhakî bu konuya dair son olarak Akabe cemresini Esmâ bint Ebibekir'in de gece taşıdığına dair 'Atâ-"Bir haber veren"- Esmâ senediyle nakledilen rivayete⁵⁶³ yer vermiş, Şâfiî'nin "Bana sika bir kimse 'Atâ b. Ebi Rabâh, İbn Ebî Müleyke ve

⁵⁶¹ Beyhakî, *Ma'rifê*, IV, 123-126.

⁵⁶² Beyhakî, *Ma'rifê*, IV, 126-127.

⁵⁶³ Ebû Dâvûd, *Menasik*, 67; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 217.

İkrime b. Halid'in cemrelere fecrin doğuşundan önce taş attıklarını haber verdi.” dediğini nakletmiştir.⁵⁶⁴

Beyhakî'nin Tahâvî'ye yöneltmiş olduğu “hadisleri mezhebine göre tesviye ettiği” şeklindeki itham ihtiyatla karşılanmalıdır. Bahsedildiği üzere Tahâvî buna delalet eden rivayetlerden hareketle böyle bir tevilde bulunmaktadır. Tahâvî'nin Hişam b. Urve rivayetleri konusunda “ızdırab” tesbitinde bulunması da dikkat çekmektedir.⁵⁶⁵ Birbirine muhalif hükümler içeren ve birini diğerine tercih etmek için geçerli bir delil olmayan rivayetler için kullanılan “muzdarib” kavramını Tahâvî'nin muhaddislere göre biraz daha geniş tuttuğu görülmektedir. Şüphesiz bu konuda alimlerin sahih yahut zayıf hadis tanımlamaları ile cerh ve ta'dîl kriterleri arasındaki farklılığın etkisi büyüktür. Beyhakî bu açıdan Tahâvî'ye itirazda bulunmakta, haddi zatında Tahâvî'nin ızdırab iddiasını kabul etmemektedir. Bu sebeple hükme delalet ettiğini düşündükleri naslar ve onlara istinaden verdikleri hükümler farklılık arz etmiştir.

2.29. Kadının Mahremsiz Yolculuktan Menedilmesi

Tahâvî kadının yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkmasının yasaklandığına dair; İbn Abbas⁵⁶⁶ ve Ebu Hureyre'den⁵⁶⁷ merfû olarak nakledilen; “*Kadın yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkmasın.*” rivayetlerini, ayrıca yine kadının mahremsiz bir berîd⁵⁶⁸, bir gün ve fazlası⁵⁶⁹, iki gece⁵⁷⁰, üç gün⁵⁷¹ yolculuğa çıkmasını yasaklayan rivayetleri nakletmiş ve âlimlerin ilgili rivayetleri esas alarak bu süre hususunda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin,

⁵⁶⁴ Beyhakî, *Ma'rifê*, IV, 127-128.

⁵⁶⁵ Tahâvî'de muzdarib hadis için bkz. Halit b. Muhammed, *es-Sînâa*, s. 135.

⁵⁶⁶ Buhârî, *Cezâu's-Sayd*, 25; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, II, 425; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, VII, 311

⁵⁶⁷ İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 439; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 175; Humeydî, *Müsned*, II, 216; Bezzâr, *Müsned*, IV, 125.

⁵⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 2. Şuayb Arnavut rivayetindeki “berîd” lazfının şâz olduğunu, mahfuz olan rivayetin ise Müslim'in *Sahih*'inde yine Ebu Hureyre'den naklettiği “selâsen” kaydı bulunan hadis olduğunu ifade etmiştir. Rivayetin geçtiği diğer yerler için bkz. Hakim, *Müstedrek*, I, 610; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 135; İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 439; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 176; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 199

⁵⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, XII, 377, 1V, 266; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 199; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, IV, 79.

⁵⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, 1VII, 395; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 198; İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 436.

⁵⁷¹ Buhârî, *Taksîru's-Salât*, 4; Müslim, *Hac*, 413; Ebu Davus, *Menâsik*, 2; Tirmizî, *Rada'*, 15; İbn Mâce; *Menâsik*, 7.

kadının üç günlük mesafeye mahremsiz gidemeyeceği görüşünde olduklarını kaydeden Tahâvî, bu hususta nakledilen bütün rivayetlerin bir kadının üç günlük yolculuğa mahremsiz çıkmasının haram olduğu noktasında ittifak ettiklerini, ihtilafın üç günden daha az süreler için söz konusu olduğunu söylemiştir. Tahâvî'ye göre tayin edilen süreler arasında böyle fark bulunduğuna göre bunların hangileri önce söylenmiş hangileri sonra söylenmiş ona bakılmalıdır. Zira sonra söylenmiş olan öncekini neshedecektir. Şayet üç gün rivayeti önce ve diğer, bir gün, iki gün yahut bir berîd rivayetleri sonra ise o önceki rivayetler nâsîh olmakla birlikte üç gün rivayetinin her hâlükârda hükmü devam edecektir. Çünkü bir gün yasaklanınca üç gün zaten yasaklanmış olacaktır. Şayet üç gün yolculuğu yasaklayan rivayet sonra varid olmuşsa o zaman önceki rivayetler mensûh olacaktır ve o rivayetlerin bir hükmü kalmayacaktır. Bu durumda üç gün rivayeti her iki halde de kullanılmaktadır. Öyleyse her iki durumda da hükmü devam eden bir rivayet, bir durumda kullanılabilecek olup bir durumda terki gereken rivayetlerden kabule daha şayan olsa gerektir. Sabitliği bu şekilde müsellemlenmiş olan üç gün rivayeti, bir kadının Hac ile arasına üç gün yürüme mesafesi yol girerse mahremsiz olarak haccetmesinin caiz olmadığına delil olmaktadır. Ayrıca bu durumda kadına “yol bulamadığı için” hac farz da değildir. Tahâvî konunun devamında Hz. Aişe⁵⁷² ve İbn Ömer'den⁵⁷³ nakledilen ve kadının mahremsiz haccı ve yolculuğunu haber veren rivayetlerin bu hususta zikrettiği ve tevâtür derecesine ulaşan rivayetlere karşı hüccet olamayacağını ve bir kadının mahremsiz olarak ancak üç günden daha az mesafede bir yolculuğa çıkmasının mubah görüldüğünü ifade etmiştir.⁵⁷⁴

Beyhakî bir kadının mahremsiz yolculuk yapabileceği en uzun mesafeye dair nakledilen ve muhtelif mesafeleri haber veren rivayetlere temas etmiş ve bu farklılıkların hepsinin soranın durumuna göre cevabın değişmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'e (s), bu zaman bildiren ifadeler tek tek sorulmuş ve O (s) da hiç birinin kadının mahremsiz yolculuk yapmasına uygun olmadığını söylemiştir. Bu haberleri duyan raviler de duyduklarını nakletmişlerdir. Zira bir kadının, yolun mesafesi az olsun çok olsun yanında bir mahremi olmadan yolculuğa çıkması caiz değildir. Beyhakî burada Tahâvî'yi tenkit ederek; “üç gün

⁵⁷² Tahâvî, *Şerh*, II, 179.

⁵⁷³ Tahâvî, *Şerh*, II, 180.

⁵⁷⁴ Tahâvî, *Şerh*, II, 178-180.

rivayetinin diğer günleri haber veren rivayetleri neshettiğini iddia eden kimsenin ancak mezhebinin görüşüne uygun bir şekilde hadisleri tevil ettiğine, hiçbir tarih yahut neshe delâlet eden bir gerekçe olmaksızın kendi görüşü doğrultusundaki rivayetlerle görüşüne uymayan rivayetlerin nesh edildiğini iddia ettiğine” dikkat çekmektedir.⁵⁷⁵

Tahâvî'nin konuyla ilgili nakledilen ve muhtelif mesafeleri haber veren rivayetler arasında bir tercihte bulunmaya çalıştığı, bunu yaparken de alışlagelmiş kriterlerden ziyade akıl yürütme yoluyla rivayetlerden hüküm olarak devamlılık bildireni tesbit edip onu tercih ettiği görülmektedir. Aslında Tahâvî burada Beyhakî'nin iddia ettiği gibi nesh tespitinde bulunmamaktadır. Neshi dile getirmişti çünkü delillerin çelişmezliğine inanan Tahâvî için nesh evvelemirde başvurulması gereken bir çözüm yoludur. Zaman zaman herhangi bir veri olmadan neshe hükmettiği daha önce zikredilmişti. Şu husus dikkatten kaçmamalıdır ki Tahâvî neredeyse her konuda burada olduğu gibi nazari değerlendirmeler yapmaktadır. Bazı yorumları son derece uzak ihtimal olarak görülebilmektedir. Fakat uzun değerlendirmelerden sonra konuyu doğrudan yahut dolaylı olarak ilgilendiren rivayetleri de nakletmesi aslında yaptığı yorumların neredeyse tamamının mesûr bir asla dayandığını, nazari değerlendirme adını verdiği fikir yürütmelerinin rivayetler arasını telif yahut tercih çabası olduğu ortaya çıkmaktadır. Tahâvî'nin söz konusu değerlendirmeleri Beyhakî nezdinde hadislere muhalefet yahut hadisleri mezhebine uydurma çabasıdır. Çünkü Tahâvî'nin bu yorumlarını dayandırdığı delilleri Şafiî alimler ya zayıf kabul etmekte ya da Sünnet'e delalet etmediğini düşünmektedirler. Hanefî ve Şafiî hadis yahut Sünnet anlayışındaki farklılaşma büyük oranda bu yaklaşım farklılığından kaynaklanmaktadır.

2.30. Alışveriş Yapanların Muhayyerliği

Alışveriş akdi gerçekleştiren tarafların bundan vazgeçebilme muhayyerliğinin sınırları konusunda aynı rivayetlerden hareket eden mezhepler arasında görüş farklılıkları mevcuttur. Tahâvî konuya dair öncelikle,

İbn Ömer, Hakim b. Hızâm, Ebu Hureyre ve Semüra b. Cündeb'den bazı nüanslarla merfû olarak nakledilen, “*Alışveriş yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça*

⁵⁷⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 254.

aralarında satış yoktur. Yahut alışverişte muhayyerlik vardır.” rivayetlerini ve bunlara yakın manadaki hadisleri aktarmıştır.⁵⁷⁶

Alışverişte muhayyerlik hususunda nakledilen bu rivayetlerin te’vili hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini söyleyen Tahâvî, bazılarının bu ayrılığı “sözlerle ayrılmak” şeklinde anladığını ve satıcının “Sattım”, müşterinin de “Aldım” demesi halinde aralarında ayrılığın vuku bulmuş olacağı ve muhayyerliğin biteceği görüşünde olduklarını kaydetmiştir. Aynî, İbrahim en-Nehaî, bir rivayete göre Süfyan es-Sevrî, Rabîatu’r-Ra’y, İmam Malik, Ebu Hanife ve Muhammed eş-Şeybânî’nin bu görüşe sahip olduklarını kaydetmiştir.⁵⁷⁷ Onlara göre muhayyerlik; satıcı için “Sattım.” dedikten sonra müşterini kabulüne kadar, müşteri için de kabul edinceye kadar söz konusudur ve müşteri kabul ettikten sonra muhayyerlik kalmamıştır. Talak konusunda nazil olan, **“Eğer (eşler) birbirinden ayrılırsa Allah, bol nimetinden her birini zenginleştirir (diğerine muhtaç olmaktan kurtarır)”**⁵⁷⁸ ayetini zikretmişler ve erkek “Seni boşadım.”, kadın da “Kabul ettim.” dedikten sonra bedenleri ayrılmasa da akdin gerçekleştiğini, alışverişte de durumun aynı olup bedenler ayrılmasa da sözlerle ayrılığın vuku bulduğunu ifade etmişlerdir. Tahâvî, İsa b. Eban’ın (221/836) bu ayrılığı bedenen ayrılmaya hamlettiği ve bunu üzerinde ittifak olan sarf akdine kıyaslayarak açıkladığına dair sözlerini aktardıktan sonra, “alışverişin ancak bedenlerin ayrılması ile tamamlandığı” görüşünde olanların⁵⁷⁹ delillerini şu şekilde sıralamakta ve ardından bunlara tek tek cevap vermektedir:

Alışveriş yapan taraflar, bu işlem bitinceye kadar “pazarlık yapanlar” olarak isimlendirirler, akit tamamlanınca “alan ve satan” ismini alırlar. O halde “ayrılığın sözle olacağı” iddiasında olanlara göre alışveriş sözle tamamlanmakta ve akit bitmektedir. Taraflar ise henüz yeni “alan ve satan” ismini almışken ve ayrılık da vuku bulmuşken muhayyerliğe gerek kalmamaktadır.

⁵⁷⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 271-273

⁵⁷⁷ Aynî, *Nuhab*, II, 413.

⁵⁷⁸ Nisâ, 4/130.

⁵⁷⁹ Aynî, Said b. el-Müseyyib, İbn Şihâb ez-Zührî, ‘Atâ b. Ebî Rabâh, İbn Ebî Zi’b, Süfyan b. Uyeyne, Evzâî, Leys b. Sa’d, İbn Ebî, Müleyke, Hasan-ı Basrî, İshak, İmam Şafîî, Ahmed b. Hanbel, İbn Cerîr et-Taberî ve Zâhirî âlimlerin bu görüşü savunduklarını kaydetmiştir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, XI, 417.

Abdullah b. Ömer'in birinden bir şey alırken kabul etmek istemediği zaman kalkıp gittiği ve sonra geri döndüğü rivayet edilmiştir.⁵⁸⁰ O ise Rasulullah'tan (s) satım akdi yapanların ayrılıncaya kadar muhayyer olacağı sözünü işitmiştir. İşte ona göre ayrılık bedenen oradan ayrılmakla gerçekleşmektedir.

Ebu Berze'nin, "Görüyorum ki siz de henüz ayrılmamışsınız." sözü de bedenen ayrılma gerçekleşmeden henüz akdin tamamlanmadığını düşündüğünü göstermektedir.⁵⁸¹

Tahâvî, "alan-satan" isimlendirmesine dair itiraza yönelik; bu iddiada bulunanların dilin genişliğinin farkında olmadıklarını, çünkü alışverişi bizzat yapan değil alışveriş yapmaya yakın olanın da böyle isimlendirilebileceğini, Hz. İsmail yahut İshak'ın da kesilmediği halde buna yaklaştığı için ذبيح (kesilmiş) olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Yine ayrıca Rasulullah (s) bir hadiste pazarlık eden kimse için "alışveriş yapan" lafzını kullanarak, "*Bir kimse kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık kurmasın.*" buyurmuşlardır.⁵⁸² İbn Ömer'in fiili konusunda ise Tahâvî, "Hz. Peygamber (s)'den işittiği ayrılığı tam bilememiş olması muhtemeldir. Ayrılığın bedenen olması gerektiğini düşünmüş de olabilir, sözlü olmasını düşünüp de kendisine daha kuvvetli bir delil gelmediği için ihtiyaten bedenen ayrılmayı seçmiş de olabilir." demiştir. Onun akdi ancak ayrılığın tamamlayacağını düşünmediğine onun şu sözünün delil olduğunu ifade etmiştir: "Satış anında diri olan şey (satıştan sonra ölürse bile) müşterinin malıdır."⁵⁸³ Tahâvî bu rivayetin, İbn Ömer'in henüz taraflar ayrılmadan sözle satışın gerçekleştiği görüşünde olduğuna delalet ettiğini düşünmektedir. Tahâvî'ye göre Ebu Berze hadisi de onlar için hüccet olamaz. Çünkü burada satan kişinin atını eyerlemek için oradan ayrıldığı halde Ebu Berze bu ayrılığı dikkate almayarak, "Görüyorum ki siz henüz ayrılmamışsınız." demiştir. Sanki o, alışverişin tarafları arasında âlim-satıma dair bir anlaşmazlık olduğu için, alışverişini tamamlayacak bir ayrılmanın gerçekleşmediğini söylemektedir. Tahâvî Hz. Peygamber (s)'den nakledilen; "*Kim bir buğday satın alırsa onu teslim almadan*

⁵⁸⁰ Müslim, Buyu', 45; Tahâvî, Şerh, III, 275.

⁵⁸¹ Tahâvî, Şerh, III, 275.

⁵⁸² Buhârî, Buyu', 58; Müslim, Nikâh, 50, Tirmizî, Nikâh, 38; Ebû Dâvûd, Nikâh, 18; Nesâî, Buyu', 20; İbn Mâce, Ticârât, 13.

⁵⁸³ Buhârî, Buyu', 57; İbn Hacer, Tağlikü't-Ta'lik, III, 242-243.

*satmasının*⁵⁸⁴ rivayetinin de, henüz meclisten ayrılmadan teslim almış olma ihtimali bulunduğu için, bedenen ayrılmanın akit için şart olmadığına delil olduğunu söylemiştir. Tahâvî bu bapta son olarak nazarî değerlendirme yapmış, nikâh ve icâre akitlerinin ayrılma ile değil o anda söz ile gerçekleştiğine dikkat çekerek, satım akdinin de böyle olması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁸⁵

Beyhakî ise öncelikle satım akdinin meclisten ayrıldıktan sonra tamamlanacağına dair Şâfîî'nin nakletmiş olduğu rivayetleri aktarmıştır. Sonrasında 'Amr b. Şuayb'ın Abdullah b. Amr'dan merfû olarak naklettiği, "*Bir adam diğer bir adamdan bir şey almak isterse - satışta muhayyerlik verilmesi haricinde - onlar buldukları yerden ayrıluncaya kadar muhayyerdirler.*" rivayetine yer vermiş ve Şâfîî'nin "Biz bu hadislerle amel ederiz. Bu ayrıca Hicaz ehli ve ekseri diğer beldelerin hadis ehli olanlarının da görüşüdür." şeklindeki sözü ile "pazarlık yapan, alan-satan" isimlendirmesine dair değerlendirmesine yer vermiştir. "Hadisleri bildiğini iddia eden ve mezhebine göre onları tesviye eden kişi" sözleriyle Tahâvî'ye atıfta bulunan Beyhakî onun İbn Ömer'in "Satış anında diri olan şey (satıştan sonra ölürse bile) müşterinin malıdır." dediğinden hareketle İbn Ömer'in henüz taraflara ayrılmadan söz ile satım akdinin tamamlanacağı görüşünde olduğu iddiasına itiraz etmektedir. Beyhakî'ye göre İbn Ömer'den nakledilen bu rivayet Tahâvî'nin anladığı gibi, onun, muhayyerliğin meclisten bedenen ayrıluncaya kadar devam etmesine dair yaptığı rivayete muarız değildir. Çünkü malın mülkiyeti alıcıya geçmiş olmakla birlikte muhayyerliğin de halen devam etmesi mümkündür. Tahâvî'nin Ebu Berze rivayetine yaptığı yorumu aynen aktaran Beyhakî, onun hadisi mezhebine göre zorladığını ve atı alan ve satan kişilerin atın yanında gecelediklerini, sabah satıcının kalkıp atı eyerlemeye başladığını ve bu sırada henüz ikisinin de meclisi terk etmediklerini bilmediğini ifade etmiştir. Rivayette satıcının satışı inkâr ettiğine dair bir ifade olmadığını belirten Beyhakî, Tahâvî'nin yorumunu, "yaptığı tevilin doğruluğuna delalet etmesi için hadiste olmayan bir şeyi hadise eklemek" olarak nitelemiş ve bunun hoş görülen bir davranış olmadığını ifade etmiştir.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Buhârî, *Buyu*, 51; Müslim, *Buyu*, 29.

⁵⁸⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 278.

⁵⁸⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 279.

Konuya dair değerlendirmeler göz önüne alındığında mezheplerin sünnet anlayışlarının Tahâvî ve Beyhakî'nin yaklaşımlarında doğrudan belirleyici olduğu görülmektedir. Hadislerin zahirinden hareket eden Şafîî âlimler fetvayı o doğrultuda vermişlerdir. Hanefîlerde ise yine Kur'an ve hadislerin umumundan çıkardıkları "asl"ı a circa ön plandadır. Beyhakî, Tahâvî'nin bazı hadisleri bu çerçevede tevil etmeye çalışmasını tenkit etmektedir. Delaleti kat'î olmayan rivayetlerin her iki tarafın görüşlerini desteklemesi muhtemeldir.

2.31. Meyvelerin Olgunlaşmadan Satılması

Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s) meyvelerin olgunlaşmadan satılamayacağına dair Abdullah b. Ömer⁵⁸⁷, Cabir b. Abdillâh⁵⁸⁸, Hz. Aişe⁵⁸⁹, Zeyd b. Sabit⁵⁹⁰, Enes b. Malik⁵⁹¹ ve Ebu Hureyre⁵⁹² rivayetlerini naklettikten sonra bazı âlimlerin bu rivayetler doğrultusunda, "meyvelerin olgunlaşmadan satılmasının caiz olmadığı" şeklinde görüş bildirdiklerini söylemiştir.⁵⁹³ Süfyan es-Sevrî, İbn Ebî Leyla, İmam Malik, Şâfiî, İshak ve Ahmed b. Hanbel bu görüşe sahiptirler.⁵⁹⁴ Bu hususta onlardan farklı düşünen âlimlerin ise "Bizce de bu rivayetlerin hepsi sahih, kaynakları sağlamdır. Biz de bu rivayetleri görüşümüz için esas kabul ediyoruz. Lakin tevili bizim için farklıdır." dediklerini, Rasulullah'ın (s) olgunlaşmadan meyve satışını yasaklaması ilk grubun ifade ettiği şekilde anlaşılacağı gibi Rasulullah'ın (s) bu yasaktan muradı meyveler henüz olgunlaşmadığı için satıcının yanında olmayan bir şeyi satmasını nehyetmiş olabileceği ki Rasulullah'ın (s) "bey'-i sinîn"i yasaklarken bunu da yasakladığı görüşünde olduklarını kaydetmiştir. Evzâî, Ebu Hanife, bir görüşe göre İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre meyveler ağaçta görüldükten sonra satışı caizdir.⁵⁹⁵ Tahâvî devamında Hz. Peygamber'in (s) "bey'-u-s-sinîn"i yasakladığına dair Semüra b. Cündeb (60/680), Câbir b. Abdillâh rivayetleri

⁵⁸⁷ Buhârî, *Buyu'*, 57, 82, 85, 87; Müslim, *Buyu'*, 49, 51, 52, 57; Ebû Dâvûd, *Buyu'*, 23; Nesâî, *Buyu'*, 28; İbn Mâce *Ticârât*, 32; Ahmed b. Hanbel, 8/121.

⁵⁸⁸ Buhârî, *Buyu'*, 85; Müslim, *Buyu'*, 84; Ebû Dâvûd, *Buyu'*, 23; Ahmed b. Hanbel, XXII, 324.

⁵⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, 4I, 265

⁵⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, 3V, 488; Tahâvî, *Şerh*, III, 286

⁵⁹¹ Buhârî, *Buyu'*, 85; Müslim, *Müsâkât*, 15; İbn Mâce *Ticârât*, 33; Ahmed b. Hanbel, 19/186.

⁵⁹² Müslim, *Buyu'*, 56, 58; Nesâî, *Buyu'*, 28; İbn Mâce *Ticârât*, 32; Ahmed b. Hanbel, 11V, 367.

⁵⁹³ Tahâvî, *Şerh*, III, 287.

⁵⁹⁴ Aynî, *Nuhab*, 1I, 467.

⁵⁹⁵ Aynî, *Nuhab*, 1I, 474.

ile henüz hurma yenilebilecek olgunluğa erişmeden satılmasından nehyettiğine dair Cabir b. Abdillâh ve İbn Abbas rivayetlerini naklettikten sonra “Bu rivayetler meyvenin olgunlaşması görülmeden satılmasının yasaklandığına delildir ama bu satış nedir? Bu yasaklanan satış meyvenin henüz olgunlaşmadan selef akdiyle satılmasıdır.” demiştir.⁵⁹⁶

Tahâvî’ye göre Hz. Peygamber (s), ürünün başına onu telef edecek bir afet gelmesinden emin olunmadan satılmasını yasaklamıştır. Şayet bundan emin olunursa onun selem akdiyle satılmasında bir sakınca yoktur. Zira Ebu’l-Bahterî, Abdullah b. Ömer’e hurmaların selem akdi ile satılmasını sorduğunda onun yenilebilecek kıvama gelinceye kadar nehyinden bahsetmesi aslında rivayetlerde bahsedilen nehyin henüz meyve haline gelmeden bir meyvenin satılmasına yöneliktir. Hz. Peygamber’in (s) “*Sence Allah meyveyi menederse (meyve telef olursa) sizden biriniz kardeşinin malını neyin (hangi meyvenin) karşılığında alacak.*”⁵⁹⁷ şeklindeki sözü de bir satıcının henüz kendisinde olmayan bir meyveyi satmasını yasaklamaktadır. Bu rivayetlerdeki yasak ancak vakti gelmeyen bir meyve için selem akdi yapılmasına ilişkindir. Tahâvî, görünür olduktan sonra ağacındaki meyvenin satışını caiz görmektedir. Şu rivayeti bu görüşüne delil getirmiştir: “Abdullah b. Ömer Hz. Peygamber’in (s) şöyle dediğini işitmiştir: “*Kim aşılandıktan sonra hurma ağacını satarsa, satın alan (hurmaları da) şart koşmadığı sürece onun meyvesi satanındır. Kim de bir köle satacak olursa, satın alan (malları da) şart koşmadığı sürece onun malı satanındır.*”⁵⁹⁸ Abdullah b. Ömer’den nakledilen aynı manadaki diğer iki rivayete de yer veren Tahâvî, satın alan kimsenin şart koştuğu taktirde ağacın meyvesini de satın almış olacağının rivayetlerden açıkça anlaşıldığına dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. Peygamber (s) bu rivayetlerde bizzat ağaçta henüz olgunlaşmamış olan meyvenin satışına izin vermiştir. İlk rivayetlerde yasaklanan satış ise bunun hilafıdır. Netice itibarıyla Tahâvî, hadiste geçtiği şekliyle henüz olgunlaşmamış hurmanın, ağacı ile birlikte satılması caiz ise ağacı olmadan kendisinin satılmasının da caiz olduğu kanaatinde. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’un da bu görüşte olduğunu kaydeden Tahâvî Muhammed eş-Şeybânî’nin bu hususta farklı düşündüğünü söylemiştir. Ona göre hurmanın dalında tam olgunlaşıp

⁵⁹⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 288

⁵⁹⁷ Buhârî, *Buyû*, 87; Nesaî, *Buyû*, 29; *Muvatta*, *Buyû*, 4.

⁵⁹⁸ Buhârî, *Buyu*, 90, Şurû, 2; Müslim, *Buyu*, 77; İbn Mâce *Ticârât*, 31; Ahmed b. Hanbel, VIII, 153.

büyümesi durduktan sonra satılması caizdir. Bundan önce satılması ise yasaklanmıştır. Tahâvî, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un tercihlerini daha güzel görmektedir.⁵⁹⁹

Konunun nazarî değerlendirmesini de yapan Tahâvî bu bölümde son olarak bazı kimselerin bu hususta önceleri bir yasak yokken daha sonra insanlar arasında problemler artınca Rasulullah'ın (s) böyle bir yasak koyduğunu söylediklerini ve bu minvalde Zeyd b. Sabit'ten merfû bir hadis⁶⁰⁰ naklettiklerini söylemiş, rivayeti aktarmış ve bu hadisin de, olgunlaşmamış meyvenin satılmasına dair Hz. Peygamber'in (s) yasağının bu manaya geldiğine delâlet ettiğini ifade etmiştir.⁶⁰¹

Beyhakî meyvelerin olgunlaşmadan satılmasının nehyedilmesine dair Şâfiî'nin naklettiği rivayetlere yer verdikten sonra “hadisleri mezhebine göre tesviye ettiğini iddia eden kişi”nin bu rivayetleri olgunlaşmadan meyvelerin satılabileceğine hamlettiğini ve “sinîn satışını” nehyeden rivayeti delil getirdiğini ifade etmiştir. Beyhakî bu rivayetlerden Tahâvî'nin iddia ettiğinin tam aksine meyvelerin olgunlaşma emaresi görülmeden satılmasının mutlak olarak yasaklandığını anladıklarını söylemiştir. Hz. Peygamber'in (s) “*Sence Allah meyveyi menederse (meyve telef olursa) sizden biriniz kardeşinin malını neyin (hangi meyvenin) karşılığında alacak.*” şeklindeki sözünde bahsi geçen men etmenin gerçekleşebilmesi için meyvenin bir müddet var olması gerekmektedir.⁶⁰²

Aynı rivayetleri esas alan âlimlerin farklı neticelere vardıkları görülmektedir. Şâfiî âlimler rivayetlerin zahirinden hareketle olgunlaşmayan meyvenin satışına cevaz vermemişlerdir. Hanefîler ise mekâsıttan hareketle rivayetleri tevil etmişler ve ilgili yasağın mahiyetini tesbit etmeye çalışmışlardır. Tahâvî Hanefîlerin tevilini konuya dair nakledilen diğer rivayetlerle temellendirmeye çalışmış Beyhakî bu duruma itiraz etmiştir.

⁵⁹⁹ Tahâvî, III, 290.

⁶⁰⁰ Ebû Dâvûd, Buyu', 23; Ahmed b. Hanbel, 3V, 516.

⁶⁰¹ Tahâvî, III, 291.

⁶⁰² Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 319-323.

2.32. Musarrâtın⁶⁰³ Satılması

Satım akdi esnasında bol süt veren bir hayvan imajı oluşturmak maksadıyla bir satıcının koyun, deve yahut sığırının sütünü birkaç gün sağmayarak bekletmesi ve bu şekilde malını satması yasaklanmıştır. Tahâvî bu konuda Ebu Hureyre'den merfû olarak nakledilen ve böyle bir durumla karşı karşıya kalan müşterinin muhayyer olacağı, isterse hayvanı tercih edeceği, isterse de hayvanı bir kap yahut bir sa' hurma veya buğday ile geri verebileceğini haber veren rivayetleri⁶⁰⁴ aktardıktan sonra, hadislerin Rasulullah'tan (s) bu şekilde nakledildiğini ve müşterinin muhayyerliği hususunda bir vakit zikredilmediğini kaydetmiştir. Yine Hz. Peygamber (s)'den muhayyerliğin üç gün olduğuna dair rivayetler bulunduğunu söyleyen Tahâvî ilgili rivayetlere yer vermiştir. Bazı âlimlerin bu hadisleri delil getirerek “sütü memesinde bekletilmiş bir koyun alan, onu sağan ve verdiği süttten memnun olmayan bir kimsenin üç gün muhayyer olacağı, dilerse hayvanı alacağı dilerse de geri vereceği ve yanında da satıcıya bir sa' hurma vereceği” şeklinde görüş bildirdiklerini, İbn Ebî Leylâ'nın da bu görüşte olup onun müşterinin hayvanın yanında satıcıya sütün kıymetini vermesi gerektiğini söylediğini ifade etmiştir. Meşhur olmamakla birlikte Ebû Yusuf'un da bu görüşte olduğunu zikretmiştir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf gibi diğer bazı âlimler ise bu görüşe muhalefet etmişler ve müşterinin hayvanı geri veremeyeceğini, ayıptan dolayı oluşan noksanlığı geri isteyebileceğini söylemişlerdir. Onlara göre bu rivayetler mensuttur. Genel bir nesh görüşünde ittifak olmakla birlikte nâsih noktasında ihtilaf etmişlerdir.⁶⁰⁵

Tahâvî bazı âlimlerin nesh gerekçelerini zikrettikten sonra kendisini nesh düşüncesine sevk eden saikleri açıklamaktadır. Ona göre müşterinin üç gün boyunca sağdığı sütün bir kısmı satım esnasında milki satıcıya ait olan ve hayvanın memesinde olan süttür ki satıcı bu sütü de satmıştır. Bu sütün bir kısmı da hayvan müşterinin milkindeyken oluşmuştur. Şayet müşteri hayvanı geri vermek suretiyle alışverişi

⁶⁰³ Musarrât: Memesinde sütün birikmesi için günlerce sütü bekletilerek sağılmayan koyun, sığır yahut deve türünden hayvanlardır. Müşteri hayvanı bu şekilde görüp alacak ve her gün böyle süt verdiğini zannedecektir. Sonra hayvanı sağınca aldandığı ortaya çıkacaktır. Süt hayvanın memesine dolduğu için “Muhaffel” de denmiştir. İbnü 'l-Cevzî, *Keşfü 'l-Müşkil*, I, 298.

⁶⁰⁴ Buhârî, Buyû ', 65; Müslim, Buyû ', 23; Tirmizî, Buyû ', 29; İbn Mâce, Ticârât, 42; Ebû Dâvûd, İcârei 12; Nesâî, Buyû ', 14; Ahmed b. Hanbel, XII, 492; Dârimî, Buyû ', 19.

⁶⁰⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 278-282.

bozarsa bu sütün satışı da bozulmuş olacaktır. Hz. Peygamber (s) ise müşteri ne kadar süt sağmış olursa olsun hayvanı geri iade etmek isterse yanında sadece bir sa' hurma vermesini emretmiştir. Bu da sütün tamamı yahut bir kısmının müşterinin yanında telef olması dolayısıyladır. Müşteri, hayvanı geri vermesi durumunda bir miktar sütü borçlanmış olduğu için bir sa' hurma borçlanmış olmaktadır. Bu ise borcun borç karşılığında satılmasıdır ki Rasulullah (s) sonradan bunu yasaklamıştır. Tahâvî bu şekilde hükmü borçla aynı olan bu hadislerin de neshedildiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁶

Beyhakî, konuya dair Şâfiî'nin nakletmiş olduğu rivayetleri aktardıktan sonra Tahâvî'nin bahsettiği Hanefî âlimlerinden İsa b. Eban'ın nesh iddiasına cevap vermiş ve sonrasında Tahâvî'nin açıklamalarını değerlendirmiştir. “Bu bahsettiğimiz görüşlerden daha garîbi, hadisleri mezhebine göre tesviye ettiğini iddia eden kişinin önce, bahsettiğimiz arkadaşlarının görüşlerini anlatıp sonra da musarrât hadisinin, müşterinin bir sa' hurma borcu karşılığında süt borcunun milkine geçtiği, bunun da borcun borçla satılması anlamına geldiği ki bunun Rasulullah (s)'in sonradan yasaklamış olduğu bir uygulama olduğu değerlendirmesiyle neshedildiği şeklindeki görüşüdür.”⁶⁰⁷

Musarrat konusu Hanefî mezhebinin en fazla tenkit edildiği konulardan biridir. Hanefîlerin Kur'an'a, Sünnet'e, kıyasa, usüle aykırı olduğu gerekçesiyle rivayetle amel etmedikleri söylenmiştir.⁶⁰⁸ Bahse konu ayıplı bir hayvanı satın alan kimsenin geri iade etmede muhayyer olduğu ve süt sağmışsa bunun mukabilinde 1 sa' hurma yahut buğday ile hayvanı geri iade edebileceği hadislerde sarahaten geçmektedir ve rivayetler sahihtir. Buna mukabil Tahâvî'nin muhalif hüküm ihtiva eden bir rivayet zikretmediği görülmektedir. Hanefîler bu hususta kıyasa uyup rivayeti terketmekle tenkit edilmektedir. Tahâvî nesh konusunu gündeme getirmiştir ki Beyhakî bu konuya itiraz etmektedir. Tahâvî'nin nesh anlayışı noktasında önemli ipuçları ihtiva eden bir meseledir. Zira genel prensiplere aykırı olduğu gerekçesiyle, delillerin mutlak çelişmezliğini de göz önünde bulunduran Tahâvî neshe hükmetmiştir.

⁶⁰⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 283.

⁶⁰⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 357.

⁶⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Yiğit, *Ebu Hanife'nin Usul Anlayışı*, s. 284-291.

2.33. Rehin Bırakılan Malın Tazmini

Tahâvî “Rehin, rehin bırakılanın elinde telef olursa hükmü nedir?” babında İbn Şihâb’ın Said b el-Müseyyib’ten, İbn Cüreyc’in ‘Atâ ve Süleyman b. Musa’dan “mürsel” olarak naklettiği “*Rehin (sahibine) kapatılmaz.*”⁶⁰⁹ rivayetine yer vermiş hadisin Yunus b. Yezid tarikinde İbnü’l-Müseyyib’in ayrıca, “*Rehinin menfaati ve borcu sahibinedir.*” dediğinin nakledildiğini kaydetmiştir.⁶¹⁰ Bazı âlimlerin İbnü’l-Müseyyib rivayetindeki “*Rehinin menfaati ve borcu sahibinedir.*” haberi ile rehinin borcun karşılığında zayi olmayacağını sabit olduğunu, buradaki menfaatin hayvanın sağ kalması, borcun ise rehin zayi olduktan sonra kalan borç anlamına geldiğini söylediklerini kaydeden Tahâvî, bunun bütün dil âlimlerinin reddettiği bir görüş olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî bu bölüme munkatı’ hadisle başlamasının, normal şartlarda müsned hadisi delil getiren, munkatı’ rivayeti delil olarak kabul etmek adeti olmayan hasımlarının munkatı’ bir rivayete muhalefet ettiği için kendisini itham etmeleri sebebiyle olduğunu ifade etmiştir. Bunun Said b. el-Müseyyib’in munkatı’sı olduğu için nakledildiği şeklinde kendisine yapılabilecek bir itiraza, Süleyman b. Yesâr (107/725), İbrahim en-Nehâî, Şa’bî, Hasan-ı Basrî, İbn Sirîn gibi âlimlerin isimlerini zikrederek bu âlimleri değil de niçin hassaten İbnü’l-Müseyyib’te ısrar ettiklerini sorarak cevap vermiştir. Ayrıca bir âlimin rivayetlerini mutlak olarak kabul etmenin âlimlere göre değişen ictihâdî bir durum olduğuna dikkat çekmiştir. Sonrasında, İbrahim en-Nehâî’den nakledilen, bir adama rehin bırakan ve ondan birkaç dirhem borç alıp “Senin hakkını şu zamana kadar getireceğim, şayet getirmezsem rehinde senin hakkın vardır” diyen hakkında İbrahim’in “Rehin (sahibine) kapatılmaz..” dediği şeklindeki rivayeti aktaran Tahâvî, bu rivayetlerden rehin sahibinin, başka birisine satılmadan, rehini rehin bıraktığı kimseden satın almayacağını anlaşıldığını, Zührî’nin de rivayetteki غلق (kapatma)’ı rehinin zayi olması değil satılması şeklinde anladığını ifade etmiştir. Daha sonra ‘Atâ b. Ebî Rabâh’tan, “Bir adamın bir at rehin bıraktı ve at rehin alanın elindeyken öldü. Bunun üzerine Rasulullah (s) “*Senin hakkın gitti.*” buyurdu.” rivayetini⁶¹¹ nakletmiş ve bu

⁶⁰⁹ İbn Mâce, Ruhûn, III, Abdurrezzak, *Musannef*, VIII, 237; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 525; Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, s. 172.

⁶¹⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 375-376.

⁶¹¹ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 524; Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, s. 172, Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sagîr*, II, 290.

rivayet munkatî' olsa da, hasımları nasıl munkatî'ı delil olarak getiriyorsa kendisinin de onlara karşı bu rivayeti delil olarak kabul ettiğini söylemiştir.⁶¹²

Abdurrahman b. Ebî Ziyâd'ın babası Ebu Ziyâd'dan; "Said b. el-Müseyyib, 'Urve b. Zübeyr, Kasım b. Muhammed, Ebu Bekir b. Abdirrahman, Hârice b. Zeyd, Ubeydullah b. Abdillâh ve bunlar gibi başka âlimlerin de; "Rehin helak olmuş ve kıymeti bilinmiyorsa rehin ne için verildiyse onun karşılığıdır." dediklerini ayrıca Medine'nin fakih imamlarının da bunu merfû olarak rivayet ettiklerini" nakletmiş ve bu zikri geçen âlimlerden hangisi ne anlatsa onun hüccet olacağını ki onların bu konuda icma ettiklerini kaydetmiştir.⁶¹³

Tahâvî muhaliflerinin, Hz. Peygamber (s)'den bir hadis nakleden kişinin onun tevilini en iyi bileceğini söyleyerek, Kays b. Sa'd- 'Amr b. Dinar- İbn Abbas kanalıyla gelen, "Hz. Peygamber (s) bir şahit ve yeminle hüküm verdi." Amr: "Mallar konusunda." dedi." rivayetini⁶¹⁴ buna delil olarak zikretmeleri hususunda hasımlarını samimi görmemiş ve kendisinin bunların görüşleri hilafına bizzat Rasulullah'tan (s), ashabından ve tabiûndan rivayetler naklettiğini ifade etmiştir. Tahâvî devamında "Hz. Ömer'in rehin bırakan ve bıraktığı rehin zayi olan bir adam hakkında, "Şayet rehin borçtan az ise borcun kalanı geri verin. Rehin borçtan fazla ise o fazlalık konusunda rehin alan kimse emanetçidir."⁶¹⁵ dediğini, Hz. Ali'nin ise "Bir adam diğerine bir rehin bırakır da borç veren "Rehin bıraktığın sana verdiğimden fazla olmazsa kabul etmem" der ve rehin zayi olursa fazlalığı ona geri verir. Adam rehin verir, rehin borçtan fazla olur rehin veren de gönül hoşnutluğu ile vermiş olursa ve rehin zayi olursa o rehin verilen borcun karşılığıdır."⁶¹⁶ dediğini haber veren rivayetler ile bu hadisin mütabi ve şahitlerine yer vermiş ve borcun tam karşılığı olan rehinin de gideceği konusunda ittifakın zikri geçen sahabe ve tabiûnun icmâi olduğu, ihtilafın ise rehinin borçtan fazla olması durumunda yapılması gereken noktasında olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî bu bölümde son olarak İbn Cüreyc'den 'Atâ b. Ebî Rabâh'ın, "bir adam diğerine cariyesini rehin olarak bırakıp cariye zayi olursa, "Cariye rehin alanın verdiği borcun karşılığıdır." dediğini, rehin konusundaki görüşü böyle olan aynı 'Atâ'nın

⁶¹² Tahâvî, *Şerh*, III, 377

⁶¹³ Tahâvî, *Şerh*, III, 377

⁶¹⁴ Ahmed b. Hanbel, V, 120; Ebu Avane, *Müstahrec*, IV, 55; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 281.

⁶¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 71.

⁶¹⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 378.

Rasulullah'ın (s) “*Rehin (sahibine) kapatılmaz.*” buyurduğunu rivayet ettiğini, o halde bir hadisin tevilini en iyi bilen onun rivayet eden ise bu konuda ‘Atâ’nın kavlini hüccet kabul etmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁶¹⁷

Beyhakî, “Rehin tazmin edilmez” babında öncelikle zikri geçen Said b. el-Müseyyib hadisini Şâfîî kanalıyla nakletmiş ve rivayetin Yahya b. Ebî Enîse- İbn Şihâb- Said b. el-Müseyyib- Ebu Hureyre kanalıyla zayıf; Süfyan b. Uyeyne- Ziyad b. Sa’d- Zührî- Said b. el-Müseyyib- Ebu Hureyre kanalıyla sahih tariklerinin rivayet edildiğini ifade etmiştir. Devamında “*Rehin (sahibine) kapatılmaz.*” rivayetine dair Şâfîî’nin değerlendirmeleri ile rehinin zayi olması halinde tazmin edilmeyeceği borca karşılık sayılmayacağına dair görüşünü ve delillerini aktardıktan sonra Said b. el-Müseyyib’in mürsellerinin faziletine ve diğer mürsel haber rivayet eden âlimlerin rivayetlerinden üstünlüğüne dair Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main, Yahya b. Said el-Kattân ve diğer bazı âlimlerin sözlerine yer vermiştir.⁶¹⁸

Beyhakî, Said b. el-Müseyyib’in mürsellerinin diğerlerine nazaran sahih olmasına rağmen rivayetin muttasıl da bir tarikinin bulunduğunu söylemiş ve “Rehin, verildiği borcun karşılığıdır.” rivayetlerini zikrederek munkatı’ ve zayıf olduklarına tek tek işaret etmiştir. Sonrasında “haberleri mezhebine göre tesviye ettiğini iddia eden kişi” diyerek Tahâvî’ye atıfta bulunan Beyhakî, onun delil olarak zikrettiği Hz. Ömer rivayetinin ravisi olan Matar el-Verrâk’ı Tahâvî’nin nikâh konusuna dair bir rivayette eleştirip burada ise onunla delil getirmekle tenkit etmektedir. Tahâvî’nin hasımlarını, Abdurrahman b. Ebi’z-Zinâd’ın naklettiği, meşhur birçok âlimin “Rehin helak olmuş ve kıymeti bilinmiyorsa rehin ne için verildiyse onun karşılığıdır.” sözlerine muhalif olmakla itham etmesine değinen Beyhakî, Tahâvî’nin görüşüne uyduğu için İbn Ebi’z-Zinâd rivayetinin bir kısmını alıp diğer bir kısmını bırakmakla insaf dışı bir iş yaptığını ifade etmiştir. Zira Ebu’z-Zinâd rivayetin sonunda “Onlar bu konuda ihtilaf da etmiş olabilirler. Biz burada ekserisinin sözünü aldık.” demiştir. Yani Ebu’z-Zinâd rivayette hepsini saydığı âlimlerin bir kısmının sözünü nakletmektedir. Kaldı ki Said b. el-Müseyyib’den görüşünün bu olmadığı bizzat nakledilmiştir. Ayrıca onlardan yapılan rivayet de munkatı’dır. ‘Atâ rivayeti de böyledir ve onun rivayetinde olmayan bir

⁶¹⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 379.

⁶¹⁸ Beyhakî, *Ma’rife*, IV, 437-442.

ziyade de nakledilmiştir. “Kıymeti bilinmezse rehin borcun karşılığıdır.” kısmı onun rivayetinde yoktur. Beyhakî Said b. el-Müseyyib rivayetini diğer mürseller desteklediği için delil olarak kabul ettiklerini ayrıca başka bir tarikten de mevsul olarak nakledildiğini söylemiştir.⁶¹⁹

Tahâvî'nin Şâfiîye “Rehin (sahibine) kapatılmaz.” rivayetine başkalarının teviline muhalefet ederek tevilde bulunduğu şeklinde itiraz etmesine temas eden Beyhakî, Şâfiî'nin bu rivayetin lugavî tahlilini yaparak istinbatta bulunduğunu, onun aynı zamanda bir lügat âlimi de olduğunun müsellemler olduğunu ve onun dilsel tahlilleri hususunda eleştirmenin “ahmaklık” olduğunu ifade etmiştir.⁶²⁰

Şâfiî âlimlerin mürsel rivayetlere genel olarak menfi bir bakış açısına sahip olmakla birlikte Said b. el-Müseyyib'in mürsellerini diğerlerinden ayrı tuttukları ve makbul addettikleri malumdur. Tahâvî öncelikle bu anlayışa itiraz sadedinde diğer birçok âlimin mürsellerinin de makbul kabul edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Tahâvî'yi birçok noktada tenkit eden Beyhakî'nin, doğrudan Şâfiî eleştirildiği durumlarda üslubunu son derece sertleştirdiği dikkat çekmektedir.

2.34. İflas Edenin Malının Durumu

Tahâvî'ye göre bir adam bir malı satarsa, müşteri ederini ödeyinceye kadar malı yanında tutma hakkına sahiptir. Şayet satın alınan mal henüz satıcının yanında olur ve fiyattan da hiçbir şey ödenmemiş olursa ve müşteri iflas ederse satıcı diğer alacaklılara göre daha fazla hak sahibi olabilir. Aksi takdirde müşteri malı kabzettikten sonra ölürse diğer borçlularla satıcı aynı hakka sahiptir. O halde satıcının malın parasını kendi başına almasına hak kazandıracak şey malın elinde duruyor olmasıdır.⁶²¹ Bu konuda Ebu Hureyre'den nakledilen: “Hz. Peygamber (s) şöyle buyurdu: “*Bir adam iflas eder de mal sahibi adamın yanında malı aynen duruyor bulursa, mal sahibi malı almaya başka kimselerden daha fazla hak sahibidir.*”⁶²² hadisini aktaran Tahâvî, bazı âlimlerin, “bir adam bir köle satın alır, köleyi götürür ve parasını ödemediği müşteri ölürse ve köle adamın yanında henüz bulunuyor ise köleyi satan adam diğer

⁶¹⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 445.

⁶²⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 446.

⁶²¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 462-463.

⁶²² Ebû Dâvûd, *İcâre*, 40; *Muvatta*, Buyû', 88; Ahmed b. Hanbel, XVI, 463; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 9; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 474.

alacaklılara göre köleyi almaya en fazla hak sahibi olandır” dediklerini ve bu rivayeti delil getirdiklerini kaydetmiştir.⁶²³ ‘Atâ b. Ebî Rabâh, Tâvûs, Şa’bî, Evzâî, İmam Malik, İshak, Şâfîî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zahiri (270/884) bu görüştedirler.⁶²⁴ İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Vekî’ b. el-Cerrâh, İbn Şübrüme, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise bu konuda farklı kanaate sahiptir.⁶²⁵ Onlara göre, köleyi satan da diğer alacaklılar da bu köle üzerinde eşit hakka sahiptir. Zira bu köle artık satan adamın milkinden çıkmıştır ve iflas eden kimsenin zimmetindeki bir borcu istediği için alacaklıların hepsi müflisin tüm mallarında eşit hak sahibidirler. Bu âlimlerin delilleri de yukarıdaki Ebu Hureyre rivayetinde geçen “*Mal sahibi malını borçlunun yanında aynen bulursa*” ifadesidir ki bu malı gasp edilen, emanet veren, ödünç veren gibi kimseler için söz konusudur. Çünkü bu rivayetin ilk gruba delil olabilmesi için “satılan mal” ibaresi geçmesi gerekirdi. Aksi takdirde şu rivayette açık olduğu üzere bu ancak gasp, emanet, ödünç verme ve rehinde geçerli olur: Semüra b. Cündeb’ten rivayet edildiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “*Kimin bir malı çalınır yahut zayi olursa ve onu adamın yanında aynen bulursa onu almaya en fazla hak sahibi olandır. Müşteri satıcıdan ödediği parayı geri ister.*”⁶²⁶ İlk görüş sahiplerinin Ebu Hureyre hadisi için, Rasulullah (s) bunu söylemese de malı gasp edilen, emanet, ödünç yahut rehin veren kimse hususunda bu zaten herkesin bileceği bir şey olduğu, bu sebepten dolayı söylenmesi zaid bir iş olup Hz. Peygamber’in (s) zaid şeyler konuşmaktan beri olduğu şeklindeki itirazlarına ikinci grubun delillerini zikretmiştir. Diğer gruba göre bu söz zaid olmayıp bizzat Hz. Peygamber’in (s) insanlara öğrettiği bir şeydir.⁶²⁷

Hadiste bahsi geçen akdin alışveriş olduğunu düşünen âlimlerin, görüşlerine delil olarak Ebu Bekir b. Abdurrahman’dan merfû olarak nakledilen “*Bir adam bir malı satar ve sattığı kimse de iflas eder ve satıcı malın fiyatından hiçbir şey teslim almamış olursa ve malı müşterinin yanında aynen bulursa satıcı o malı almaya en fazla hak sahibi olandır. Şayet müşteri ölürse malın sahibi diğer alacaklılarla eşittir.*”⁶²⁸

⁶²³ Tahâvî, *Şerh*, III, 460.

⁶²⁴ Aynî, *Nuhab*, IIV, 544.

⁶²⁵ Aynî, *Nuhab*, IIV, 546.

⁶²⁶ İbn Mâce, *Ahkâm*, 12.

⁶²⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 460-461.

⁶²⁸ Ebû Dâvûd, *İcâre*, 40.

hadisini de zikredip munkatı' olsa da bu hadisin Ebu Hureyre hadisine de açıklık getirerek bu akdin satım akdi olduğunu ispat ettiğini söylemeleri durumunda onlara şu delillerle itiraz edileceğini söylemiştir:

Bu hadis de ilk hadis de Ebu Bekir b. Abdirrahman'dan rivayet edilmektedir ki aralarında ızdırıp vardır.

İlk hadisin mütabisi olan Beşir b. Nüheyk hadisini esas alıp Ömer b. Abdilaziz rivayetini esas alırlarsa ilk zikredilen hüccet geri dönecektir. Yok şayet böyle yapmazlarsa hasımlarına onlara şunu deme hakkı doğacaktır: Zührî'nin Ebu Bekir b. Abdirrahman'dan naklettiği rivayette ölüm ile iflas arasında hüküm açısından farklılık olduğu söylenmektedir. Bu durumda birinci hadis onlar açısından teviliyle amel edilen, ikinci hadis ise munkatı' ve şaz bir rivayet olmalıdır.⁶²⁹

Beyhakî Tahâvî'nin naklettiği Ebu Hureyre'den rivayetini ve mütabilerini aktardıktan sonra metninde “mal” kelimesi yerine (السلعة) ticaret eşyası yahut (الرجل) adam kelimesi yerine satıcı (البايع) kelimesinin geçtiği hadisleri zikretmiştir. Bu rivayetlerden, Ebu Hureyre hadisindeki akdin satım akdi olduğunun net bir şekilde anlaşıldığını ve bunu ariye, vedia, gasb gibi durumlara hamletmeye ihtimal kalmadığını ifade eden Beyhakî, rivayetteki ‘amm/genel ifadenin bir delil olmadan tahsis edilmesinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir. “Hadisleri bildiğini iddia eden kişi”nin de bu sağlam rivayetleri bırakıp da İbrahim en-Nehâî ve Hasan-ı Basrî'nin satıcının diğer alacaklılarla aynı olduğu şeklindeki görüşleri ile yaptığı tahsisin caiz olmayacağını kaydetmiştir. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de bu şekilde fetva verdiklerine ve hiçbir sahabinin de onlara itiraz etmediğine dikkat çeken Beyhakî, Şâfiî'nin “satıcının malı almada en fazla hak sahibi olmasında müşterinin iflası ile ölümü arasında fark olmadığı”na dair değerlendirmelerini aktararak konuyu sonlandırmıştır.⁶³⁰

Hanefîler haricindeki âlimlerin ekseriyetinin, sahih isnadla gelen Ebu Hureyre hadisinin zahiriyle amel ettikleri görülmektedir. Tahâvî, munkatı' Ebu Hureyre hadisiyle, ilk rivayet arasında bir ızdıraptan bahsetse de muhaddislere göre bu, “muzdarip hadis” kapsamına girmemektedir. Zira hadisler arasında birini diğerine

⁶²⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 462.

⁶³⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 447-453

tercih edebilecek bir gerekçe kalmadığı takdirde ızdırıp söz konusu edilmektedir ki bu rivayetler arasında muhaddisler açısından denklik söz konusu değildir. Hanefî âlimlerin munkatı' rivayetlere bakışı muhaddislerden farklılık arzettiği için Tahâvî rivayetler arasında bir ızdıraptan bahsedebilmiştir. Ayrıca Ebu Hureyre rivayetindeki âmm hükmün, munkatı' rivayetle tahsis edilmesi de muhaddisler nezdinde makbul değildir. Beyhakî'nin bu hususlara itiraz ettiği görülmektedir.

2.35. Şuf'a

Tahâvî, Ebu'z-Zübeyr'in Câbir b. Abdillâh'tan merfû olarak naklettiği “Şuf'a, arazide, evde ve duvarda her ortak için vardır. Bir kimsenin -alsa da almasa da ortağına teklif etmeden onu satması uygun değildir.”⁶³¹ rivayetinden hareketle bazı âlimlerin, “şuf'a hakkının arazi, ev ve duvar konusunda sabit olduğu, komşuluktan dolayı vacip olmadığı” görüşüne sahip olduklarını söylemiştir.⁶³² Evzâî, Leys b. Sa'd, İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüşe kâildirler.⁶³³ İbrahim en-Nehâî, Süfyan es-Sevrî, Kadı Şüreyh, Katâde, Hasan-ı Basrî, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimler ise onların hilafına, şuf'a hakkı; sırasıyla henüz bölünmemiş ortaklık, sonra ortak bir yolla bölünmüş olan ortaklık ve sonra da bitişik komşu için söz konusudur.” demişlerdir.⁶³⁴ Tahâvî'ye göre ikinci gurubun delili de aynı rivayettir. Çünkü Rasulullah (s) hadiste; “sadece ortaklıkta” şuf'a olduğunu ifade etmemiştir. 'Atâ b. Ebî Rabâh'ın Câbir b. Abdillâh'tan naklettiği şu diğer rivayet de bu hususa işaret etmektedir: “Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Yolları bir olursa komşu, komşusunun şuf'asında en fazla hak sahibi olandır. Şayet o yoksa beklenir.”⁶³⁵ Cabir'den rivayet edilen bu iki hadisin arasında herhangi bir tezatlık bulunmadığını ifade eden Tahâvî, birinci hadisin ortaklar için şuf'anın hükmünü, ikinci hadisin ise sadece yolları ortak olan bir maldaki şufânın hükmünü haber verdiğini söylemiştir.⁶³⁶

⁶³¹ Müslim, Müsâkât, 135; Ebû Dâvûd, İcâre, 39; Nesâî, Buyû, 80; Ahmed b. Hanbel, XXII, 295; Dârimî, Buyû', 83

⁶³² Tahâvî, Şerh; III, 401.

⁶³³ Aynî, Nuhab, IV, 184.

⁶³⁴ Aynî, Nuhab, IV, 184.

⁶³⁵ Tirmizî, Ahkâm, 32; İbn Mâce, Şuf'a, 2; Ebû Dâvûd, İcâre, 39.

⁶³⁶ Tahâvî, Şerh; III, 401-402.

Şuf'a hakkının sadece ortaklıkta söz konusu olacağını iddia edenlerin Ebu Hureyre'den nakledilen “*Rasulullah (s) bölüşülmediği sürece şuf'a hükmütmüştür. Sınırlar belli olunca ise artık şuf'a yoktur.*”⁶³⁷ rivayetini delil getirerek diğer görüşe itiraz edilmesi halinde Tahâvî, bu rivayetin Malik'in sebt/sağlam öğrencileri tarafından munkatı' olarak nakledildiğini, Hâlbuki munkatı' rivayeti bu âlimlerin normal şartlarda delil olarak kabul etmediklerini ifade etmiş ve rivayetlere yer vermiştir. Tahâvî'ye göre bu rivayet sağlam/sahih olsa bile 'Atâ'nın Câbir (r.a)'den naklettiği rivayete muhalif değildir. Çünkü bu rivayet Hz. Peygamber'in (s) bir hükmünü haber vermektedir “Sınırlar belli olunca ise artık şuf'a yoktur.” kısmı ise Ebu Hureyre'nin Rasulullah'tan (s) nakli değil kendi görüşüdür. Şayet Hz. Peygamber (s)'den merfû olarak “Şuf'a paylaşılmayan için vardır. Sınırlar belli olunca ise artık şuf'a yoktur.” şeklinde nakledilseydi o zaman paylaşılan şeyde şuf'a iddiasını ortadan kaldırırdı.⁶³⁸

Tahâvî Zührî'den Ma'mer'in naklettiği şu Câbir rivayetinin de Malik-Zührî-Câbir kanalıyla gelen rivayete muhalif olduğunu kaydetmiştir: “Rasulullah (s) paylaşılmayanlarda şuf'a hükmütmüştür. Sınırlar belli olursa ve yollar ayrılırsa artık şuf'a yoktur.” Malik rivayetine ziyadede bulunan bu rivayetin ondan daha makbul olduğunu ifade eden Tahâvî, rivayette, sınırlar belli olsa da yollar ayrılmadan önce şuf'a hakkının olduğunun sabit olduğunu söylemiştir.⁶³⁹

Tahâvî, zikredilen rivayetlerde araziler, evler yahut yollarda şuf'a hakkından bahsedilip komşuluğun hiç geçmediği şeklinde gelebilecek bir itiraza cevaben Enes b. Malik'ten merfû olarak rivayet edilen “*Evin komşusu evde en fazla hakka sahip olandır.*”⁶⁴⁰ hadisine ve şahitlerine yer vermiş ayrıca buradaki الجار/komşu kelimesinin “ortak” anlamına da gelebileceği şeklindeki itirazlara rivayetlerle cevap vermiştir. Devamında şuf'a hakkı önceliğine dair delilleri ve şuf'anın hangi mallarda söz konusu olabileceğine dair İbn Abbas rivayetlerini naklederek konuyu sonlandırmıştır.⁶⁴¹

⁶³⁷ İbn Mâce, Şuf'a, 3; Bezzâr, *Müsned*, XIV, 154; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 94; İbn Hibban, *Sahih*, XI, 590; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 171.

⁶³⁸ Tahâvî, *Şerh*; III, 403.

⁶³⁹ Tahâvî, *Şerh*; III, 404.

⁶⁴⁰ Tirmizî, *Ahkâm*, 31; Ebû Dâvûd, *İcâre*, 39; Ahmed b. Hanbel, XXXII, 209.

⁶⁴¹ Tahâvî, *Şerh*; III, 406-408.

Beyhakî şuf'a konusunda merfû olarak nakledilen “*Şuf'a hakkı henüz paylaşılmamış malda vardır. Sınırlar belli oldu mu şuf'a yoktur.*” rivayeti ile muhtelif tariklerine yer verdikten sonra Şâfi'nin “Biz Sünnet'e uyarak bu rivayetleri benimsiyor ve paylaşılmış malda şuf'a yoktur diyoruz.” şeklindeki görüşünü ve “*Evin komşusu evde en fazla hakka sahip olandır.*” rivayetine dair değerlendirmelerini aktarmıştır. Cabir b. Abdillâh'tan şuf'a konusunda nakledilen ve birbirine muarız gibi görünen rivayetlere değinen Beyhakî, komşuluğun şuf'a sebebi olabileceğini haber veren rivayetlerin zayıflığına dair hadis âlimlerinden nakillerde bulunmuştur. Sonrasında “Haberleri mezhebine göre tesviye ettiğini iddia eden kişi” sözleriyle Tahâvî'yi eleştiren Beyhakî, Ebu Hureyre rivayetindeki ifadelerin bir kısmının onun kendi fetvası olduğu şeklindeki yorumuna itiraz etmiştir. Bunun sadece Ebu Hureyre'den değil Cabir b. Abdillâh'tan da nakledildiğini söyleyen Beyhakî, bir sahabinin Hz. Peygamber (s)'den işitmeden böyle bir konuda kesin bir fetva vermiş olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁶⁴²

Her iki kanaati de destekleyen rivayetler bulunmaktadır. Âlimlerin sahih hadis şartlarındaki farklılık esas aldıkları rivayetlerde ve üzerine bina ettikleri görüşlerde farklılaşmaya sebep olmuştur. Tahâvî'nin, rivayetin bir kısmının Ebu Hureyre'nin kendi fetvası olmasını öne sürerek tenkitte bulunması dikkat çekmektedir. Çünkü Beyhakî'nin de ifade ettiği gibi rivayeti aynı lafızlarla Cabir b. Abdillâh da nakletmektedir.⁶⁴³

2.36. Hibeden Vazgeçme

Tahâvî, bir kimsenin akrabasına, mahremine, karı-kocadan birinin diğerine bir şey hibe etmesi yahut hibe edilen kişinin ölmesi veyahut da hibe edilen malın tükenmesi durumunda bundan vazgeçilemeyeceğini; karşılığında bir şey almak üzere hibe edenin karşılığını alamazsa ya da aldığı karşılığı beğenmezse hibeden geri dönmenin mümkün olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶⁴⁴ Konuya dair Said b. el-Müseyyib'in İbn Abbas'tan merfû olarak naklettiği “*Hibesinden dönen kusmuğuna*

⁶⁴² Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 485-496

⁶⁴³ Bkz. Buhârî, *Şuf'a*, 1, Şerike, 8.

⁶⁴⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 348-356.

*geri dönen gibidir.*⁶⁴⁵ rivayetini aktaran Tahâvî, bazı âlimlerin bu rivayetten hareketle hibeden dönmek kusmuğunu dönüp yemeye benzetildiği için, kusmuk nasıl haramsa hibeden vazgeçmenin de aynı şekilde haram olduğuna kail olduklarını ifade etmiştir.⁶⁴⁶ Tâvus b. Keysan, İkrime (105/723), Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak bu görüşe sahip olmuşlardır.⁶⁴⁷ Ömer b. Abdilaziz, Said b. el-Müseyyib, Kadı Şureyh, Hasan-ı Basrî, Şa'bî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî⁶⁴⁸ gibi bazı âlimler ise hibe edilen mal hibeden sonra tükenmemiş yahut bedeninde bir ziyadeleşme olmamışsa, hibe edilen kişi hibe edenin mahremi değilse veyahut da hibe karşılığında bir şey alınmamışsa hibe edenin hibesinden vazgeçebileceğini söylemişlerdir. Bu âlimler zikredilen Said b. el-Müseyyib rivayetinde “kusmuğuna dönen”den muradın zâhir olmamasını delil olarak getirmektedirler. Tahâvî kusmuğu yiyenin insan olabileceği gibi kendisi için helal yahut haram söz konusu olmayan bir köpek de olabileceğini ifade etmiş ve hibesinden dönenin “kusmuğuna dönen köpeğe” benzetildiği rivayetlere⁶⁴⁹ yer vermiştir. Sonrasında verdiği sadakayı geri almak isteyen Hz. Ömer’i Rasulullah’ın (s) bundan nehyettiğini ve ayrıca bunu yapanı da kusmuğuna dönen köpeğe benzettiğini haber veren rivayetleri zikreden Tahâvî, bunları yapanın haram işlemiş olmayacağı lakin yapmamasının daha iyi olacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. ‘Amr b. Şuayb’ın, babası- dedesi kanalıyla merfû olarak naklettiği “Bir adam Rasulullah’a (s) geldi ve “Ey Allah’ın (c.c) Rasulü ben anneme bir bahçe vermişim, o öldü ve benden başka da bir varis bırakmadı.” deyince Hz. Peygamber (s) “*Sadakan yerine geldi. Bahçen de sana geri döndü.*” buyurdu.” hadisini⁶⁵⁰ zikreden Tahâvî, rivayette Hz. Peygamber’in (s) hibesi miras yoluyla kendisine geri dönen adamın sadakasını mübah gördüğünü, Hz. Ömer’in satın almasını ise nehyettiğini ifade etmiştir. Ona göre, sadaka bir adama Allah Teâla’nın bir fiili neticesi geri dönerse mubahtır, lakin kendi fiili ile geri döndürmeye çalışırsa bunun mekruh olduğu ortaya çıkmaktadır. Tâvus’un İbn Abbas ve İbn Ömer’den merfû olarak naklettiği “*Babanın oğluna yaptığı hibe haricinde bir kimsenin hibesinden*

⁶⁴⁵ Buhârî, Hibe, 29; Müslim, Hibât, 2; İbn Mâce, Hibât, 5; Ebû Dâvûd, İcâre, 47; Nesaî, Hibe, 3.

⁶⁴⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 348

⁶⁴⁷ Aynî, *Nuhab*, IIV, 311.

⁶⁴⁸ Aynî, *Nuhab*, IIV, 312.

⁶⁴⁹ العائد في هبته كالكلب يقىء ثم يعود في قبته Buhârî, Hibe, 13; Müslim, Hibât, 1; Tirmizî, Velâ ve 'l-Hibe, 27; İbn Mâce, Hibât, 5; Ebû Dâvûd, İcâre, 47; Nesaî, Hibe, 2.

⁶⁵⁰ İbn Mâce, Sadakât, 4; Ahmed b. Hanbel, XI, 343-344.

dönmesi helal olmaz.” rivayetini⁶⁵¹ aktaran Tahâvî, hadisteki “helal olmaz” ibaresinin haramlıktan ziyade bu işin galîz ve mekruh bir iş olduğunu bildirmek için böyle söylemiş olabileceğini ifade etmiştir. Buna delil olarak “*Güçlü-kuvvetli kimseye sadaka helal olmaz*” hadisini zikreden Tahâvî, burada “helal olmaz” lafzının, haram olacağı değil diğer ihtiyaç sahiplerine helalliği gibi helal olmayacağı şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu söylemiştir.⁶⁵²

Beyhakî, Tahâvî’nin de yer verdiği Tâvus’un İbn Abbas ve İbn Ömer’den naklettiği hadis ile “*Hibesinden dönen kusmuğuna geri dönen gibidir.*” rivayetini zikrettikten sonra rivayetteki “لا يحل” helal olmaz” ibaresinin istisna edilenler dışında hibeden dönmene kat’i bir şekilde haramlığına delalet ettiğini ve bunu mekruhluğa hamletmeyi menettiğini, “haberleri mezhebine göre tesviye eden kişi”nin delilsiz bir şekilde bunu da mezhebine uygun bir şekilde mekruhluğa hamlettiğini ifade etmiştir.⁶⁵³

Tahâvî’nin rivayetleri tevil ettiği görülmektedir. Bu tevillerinde ise kendi reyine değil de konuyu doğrudan yahut dolaylı olarak ilgilendiren rivayetlere dayanmaktadır. Bu açıdan sırf mezhebine uydurmak kastıyla bunları yaptığını söylemek güçtür.

2.37. Mürtedin Mirası

Tahâvî’ye göre, mürtedin dinden döndükten sonra canı artık Müslümanlara haram değildir, buna mukabil malı haram olmaya devam etmektedir. Hâlbuki bir harbinin malı da canı da Müslümanlara helaldir. Ayrıca onun malı ganimet olarak alınabilir fakat mürtedinki böyle değildir. Bir mürtedin malı ya Müslüman varislerine kalır ya da tüm Müslümanlar ona mirasçı olur. O halde mürtede İslam üzere ölse kim mirasçı olacaksa sadece onlar varis olurlar.⁶⁵⁴ Konuya dair Üsâme b. Zeyd’den merfû olarak nakledilen “*Kâfir, Müslümana mirasçı olmaz. Müslüman da kâfire mirasçı olmaz.*” rivayetini⁶⁵⁵ nakletten Tahâvî, bazı âlimlerin bu hadisten hareketle İslam’dan dönen bir kimse bu hali üzere öldürülürse yahut ölürse malının beytülmale kalacağı

⁶⁵¹ İbn Mâce, Hibât, 2; Ahmed b. Hanbel, XI, 308.

⁶⁵² Tahâvî, Şerh, III, 351.

⁶⁵³ Beyhakî, Ma’rife, V, 16-18.

⁶⁵⁴ Tahâvî, Şerh, III, 180.

⁶⁵⁵ Buhârî, Megâzî, 46; Müslim, Ferâiz, 1; Tirmizî, Ferâiz, 15; İbn Mâce, Ferâiz, 6; Ebû Dâvûd, Ferâiz, 10; Ahmed b. Hanbel, XXXVI, 76.

görüşünde olduklarını söylemiştir.⁶⁵⁶ Aynî, İbn Ebî Leylâ, İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bu görüşe kâil olduklarını kaydetmiştir.⁶⁵⁷ Süfyan es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve İshak⁶⁵⁸ ise bu konuda farklı bir kanaate sahip olmuşlar ve hadiste belirtilen "kâfir" in nasıl bir kâfir olduğunun açıklanmamış olmasını görüşlerine mesned olarak zikretmişlerdir. Onlara bu göre bu kimse herhangi bir dine mensup bir kâfir olabileceği gibi başka bir şekilde küfre girmiş birisi de olabilir. Tahâvî hadisin her iki manaya da muhtemil olduğu böyle durumlarda bir delil olmadan birinin diğerine tercih edilmeyeceğini ifade etmiş ve bu hususta gelen diğer rivayetleri göz önüne almıştır. Hüseyim-Zührî-Ali b. Hüseyin-'Amr b. Osman kanalıyla Üsâme b. Zeyd'den merfû olarak nakledilen "*İki ayrı dine mensup olanlar birbirlerine mirasçı olamazlar. Müslüman kâfire, kâfir de Müslüman'a varis olmaz.*" rivayetini⁶⁵⁹ zikretmiş ve hadiste Hz. Peygamber'in (s) kâfirden kastının bir dine mensup bir kâfir olduğunun açık olduğuna dikkat çekmiştir. Tahâvî'ye göre, mürtedin bir dini yoktur ve ümmet onların birbirlerine de mirasçı olamayacakları hususunda icmâ etmiştir. Zira riddet/dinden dönme bir din değildir. O halde onların miraslarının hükmü Müslümanların mirası gibidir. Kendisine "Dinden dönenleri Müslümanlara mirasçı yapmıyorsun, o halde Müslümanlar da onlara mirasçı olamaz." şeklinde gelebilecek bir itiraza cevap veren Tahâvî "yapılan bir fiilin değil o fiili işleyenin mirastan mahrum bırakılacağını" ifade etmiş ve katilin mirasçı olamayacağını lakin aynı olayda öldürülenin öldürene mirasçı olabileceğini örnek göstermiş, mürtede Müslüman mirasçılarının varis olabileceğini belirtmiştir. Devamında Hz. Ali, Abdullah b. Mesud, Said b. el-Müseyyib ve Hasan-ı Basrî'den mürtede Müslüman varislerinin mirasçı olabileceğine dair nakillerde bulunmuştur.⁶⁶⁰

Tahâvî'nin de naklettiği "*Kâfir, Müslüman mirasçı olmaz. Müslüman da kâfire mirasçı olmaz.*" hadisini aktaran Beyhakî, sonrasında Hz. Ali'den nakledilen ve

⁶⁵⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 179.

⁶⁵⁷ Aynî, *Nuhab*, XII, 426.

⁶⁵⁸ Aynî, *Nuhab*, XII, 427.

⁶⁵⁹ Kaynaklarda muhtelif şahitleri yer almaktadır. Bkz. Tirmizî, *Ferâiz*, 16; İbn Mâce, *Ferâiz*, 5; Ebû Dâvûd, *Ferâiz*, 10; Ahmed b. Hanbel, XI, 433; Dârimî, *Ferâiz*, 30; Üsâme b. Zeyd tariki için bkz. Said b. Mansur, *Sünen*, I, 84; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 124; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, I, 163. Hakîm, *Müstedrek*, II, 262.

⁶⁶⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 178-180.

mürtede Müslüman varislerinin mirasçı olabileceklerini haber veren rivayetin⁶⁶¹ zayıf olduğuna dair Şâfiî'nin ve diğer bazı hadis âlimlerinin değerlendirmelerine yer vermiştir. “İki ayrı dine mensup olanlar birbirlerine mirazçı olamazlar.” rivayetinin bu konuda asıl rivayet olduğunu iddia eden kimse'nin ya sened bilgisinin kötü olduğunu yahut da hevasına meylettğini kaydeden Beyhakî hadis âlimlerinin ‘Amr b. Şuayb’ın rivayetlerini destekleyen başka hadisler bulunmadığı zaman onun hadisleri hakkında ihtilaf ettiklerini ve hafız hadis âlimlerinin rivayetinin ‘Amr rivayetine muhalif olduğunu söylemiştir. Hüseyim’in Zührî’den yaptığı rivayete de değinen Beyhakî bu senedte de bir hata olduğunu, çünkü Hüseyim’in bu hadisi Zührî’den işitmediğinin sabit olduğunu ifade etmiş ve Süfyan b. Uyeyne ile Ali b. el-Medinî’nin bu minvaldeki görüşlerine yer vermiştir.⁶⁶²

Rivayetin zahirinden Müslümanın kâfire mirasçı olamayacağı anlaşılmaktadır. Lakin Tahâvî'nin naklettiği üzere Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud başta olmak üzere çok sayıda sahabiden buna muhalif hüküm verdikleri görülmektedir. Hanefîler haricindeki âlimlerin ekseriyeti hadisin zahirini benimserken onlar rivayeti söz konusu sahabe fetvaları çerçevesinde değerlendirmişler ve mürtede Müslüman varislerinin mirasçı olabileceğini söylemişlerdir. Tahâvî rivayette zikredilen “kâfir” sözcüğününün delaletine dikkat çekmekte ve Hanefî kanaati bu bağlamda açıklamaktadır. Bu meyanda tercih ettikleri delaletin hadis zemini bulunduğunu da ispat etmektedir. Beyhakî ise Tahâvî'nin zikrettiği delillerin zayıf olduğunu söylemekte ve merfû rivayetin esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Konuya dair sahabe kavli ve sahih hadis algılarındaki farklılıkların ihtilafa sebep olduğu görülmektedir.

2.38. Savaşta Öldürülen Kimsenin Selebi⁶⁶³

Tahâvî, savaşta öldürülen kimsenin yanındaki malın onu öldürene mi yoksa ganimet mallarına mı kalacağı konusunda, seriyye gönderen bir komutan yanındaki askerlerle seriyyeden geri kalır ve seriyye de ganimet elde ederse bu ganimetin bütün

⁶⁶¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 180; Beyhakî, *Ma'rife*, V, 69; Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 104; Said b. Mansur, *Sünen*, I, 123; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 279; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 415.

⁶⁶² Beyhakî, *Ma'rife*, V, 68-71

⁶⁶³ Seleb, kelime anlamı itibarıyla “bir şeyden soyulup/sökülüp alınan” manasına gelmektedir. İstilahta ise; savaşta öldürülen kimse ve bineğinden alınan silah, elbise, kumaş, yular vb. eşyalara verilen genel isimdir. Bkz. Tânevî, *Keşşâf*, I, 965.

askerler arasında eşit paylaşılması gibi seleb hususunda da savaşa katılan herkesin eşit olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁶⁴ “Hz. Peygamber’in (s) selebi öldürene verdiği” haber veren rivayetlere yer veren Tahâvî, bazı âlimlerin bu hadislerden hareketle “harpte bir düşmanı öldürenin, öldürdüğü kişinin selebini almaya hak kazanacağı” görüşünde olduklarını zikretmiştir.⁶⁶⁵ Evzâî, Leys b. Sa’d, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak ve Ebu Ubeyd bu görüştedirler.⁶⁶⁶ Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, İmam Malik, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise komutan “Kim bir düşmanı öldürürse selebi onundur.” demediği sürece böyle bir hakkın söz konusu olamayacağını söylemişlerdir.⁶⁶⁷ Şayet komutan ihtiyaç anında askerleri savaşmaya teşvik etmek için böyle bir şey söylerse seleb öldürenindir, aksi takdirde seleb ganimet mallarına dâhil edilir ve onlarla birlikte taksim edilir. Bu görüşteki âlimlerin görüşlerine mesned olarak, Abdurrahman b. Avf’tan nakledilen ve Bedir savaşında Ebu Cehil’i öldüren iki kardeşten sadece birisine Hz. Peygamber’in (s) Ebu Cehil’in selebini verdiği haber veren rivayet⁶⁶⁸ ile Ubade b. Sâmit’ten nakledilen ve yine Bedir savaşında ordunun sadece bir kısmı düşmanla savaşmış olmasına rağmen selebi onlara vermeyip aralarında paylaşmış olduğunu haber veren rivayeti⁶⁶⁹ zikreden Tahâvî, hadislerde selebin, savaşta düşmanla çarpışan yahut çarpışmayan herkesin arasında eşit paylaşıldığının açık olduğunu ifade etmiştir. Bu rivayetlerin, Hz. Peygamber’in (s) Huneyn’deki uygulaması ile neshedildiği şeklinde kendisine yapılabilecek bir itiraza cevaben; Rasulullah’ın (s) Huneyn’de selebi öldürene vermiş olmasının, Mekke’nin fethinde sadece o savaşa has olmak üzere “*Kim silahını atarsa o güvendedir.*” buyurduğu gibi, sadece o harbi kastetmiş olma ihtimali olduğunu söylemiştir. Huneyn’den önce her öldürene selebi vermediği sabit olup Huneyn’de bu durumun mensuh olma ihtimali doğduğunu ve kendisinin nesh fikrini benimsemediğini ifade eden Tahâvî, bu hükmün mensuh olmadığını destekler mahiyette deliller zikretmiştir. Hz. Ömer’in Bera b. Malik’in selebini ganimet saydığı ve İbn Abbas’ın “Seleb

⁶⁶⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 137-139.

⁶⁶⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 133.

⁶⁶⁶ Aynî, İmam Şâfiî’nin, kendisine yönelen düşmanı öldüren kimsenin öldürdüğü kimsenin selebini hak edeceği, düşmanı arkadan öldüren için ise böyle bir hak söz konusu olmayacağı görüşüne sahip olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, XII, 258.

⁶⁶⁷ Aynî, *Nuhab*, XII, 259.

⁶⁶⁸ Buhârî, *Humus*, 18; Müslim, *Cihad*, 47; Ahmed b. Hanbel, III, 207; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 498.

⁶⁶⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 134.

ganimettendir” dediğini haber veren rivayetleri nakletmiş ve seleb hükmünün mensuh olmayıp bazı savaflara yahut kişilere has bir hüküm olduğunu belirtmiştir. Tahâvî'nin naklettiği bir diğer rivayette ise Halid b. Velid'in Mute harbinde Avf b. Malik'e selebin değerini çok yüksek bularak bir kısmını kendisine vermesini istemesi üzerine, meselenin Rasulullah'a (s) arzedilmesini anlatan hadistir. Hz. Peygamber (s) Halid'e selebin kalanını da ona vermesini emredince Avf “Gördün mü ey Halid! Verdiğim sözü yerine getirdim mi?” demiş ve Hz. Peygamber (s) onun bu sözüne sinirlenmiş, Halid b. Velid'e, selebin kalanını ona vermemesini emretmiştir.⁶⁷⁰ Tahâvî'ye göre şayet seleb Avf'ın hakkı olsaydı Hz. Peygamber (s) ona kızsada da onun hakkını ona verecekti.⁶⁷¹

Beyhakî düşmanın selebinin onu öldürene verilmesine dair rivayetleri naklettikten sonra Tahâvî'nin naklettiği Halid b. Velid rivayetini de aktarmış ve bu rivayetin, Huneyn gazvesinde Hz. Peygamber'in (s) selebi öldüren kimseye verdiğinin sahabe arasında meşhur olduğuna delalet ettiğini ifade etmiştir. Fakat ona göre bu hadiste Hz. Peygamber'in (s) selebi Avf'a vermekten vazgeçmesinin sebebi onun Rasulullah'ın (s) komutanı Halid b. Velid'le laf dalaşına girişmiş olması ve bu şekilde komutanın saygınlığının tebası nezdinde zedelenmemesi içindir. Hz. Peygamber (s) selebi sonradan Avf'a vermiş de olabilir.⁶⁷² Beyhakî Tahâvî'nin bu rivayeti, selebin Avf'ın hakkı olmamasına hamletmesini eleştirmiş ve bunu insaf sahibi olmamak ve Sünnet'e muhalefet etmek olarak nitelendirmiştir. Hâlbuki ona göre Tahâvî'nin bunu da daha önce hiç mesnetsiz bir şekilde yaptığı gibi cezaların maddi olarak verilmesinin neshedilmeden önceki döneme irca etmesi gerekirdi.⁶⁷³

Tahâvî'nin naklettiği Bedir savaşında Ebu Cehil'i öldüren kardeşlerden sadece birine Rasulullah'ın (s) Ebu Cehil'in selebini verdiğini haber veren rivayete değinen Beyhakî, Tahâvî'nin “seleb öldürenin hakkı olsaydı ikisine de vermesi gerekirdi” yorumunu eleştirmiş ve Bedir savaşındaki ganimetleri Hz. Peygamber'in (s) ayetin beyanıyla dilediği kimselere dağıttığını, savaşa katılmayanlara da ganimetten pay verdiğini ve sonrasında ayetin nazil olup selebin öldürene verildiğini kaydetmiştir.

⁶⁷⁰ Müslim, Cihad ve Siyer, 44.

⁶⁷¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 138.

⁶⁷² Beyhakî, *Ma'rife*, V, 117-121.

⁶⁷³ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 121.

Ayrıca Beyhakî'ye göre bu iki kardeşten birinin Ebu Cehil'i bitkin düşürüp sonra diğerinin onu öldürmüş olma ihtimali de vardır.⁶⁷⁴

Hız. Ömer'in, Berâ'nın almak istediği seleb hususunda "Biz selebi ganimete dâhil etmezdik. Fakat Bera'nın selebi yüksek bir değere ulaştı. Ben onun beşte birini almaktan başka bir yol görmüyorum" dediğini haber veren rivayet ile İbn Abbas'tan nakledilen "Seleb ganimete dâhildir ve onda, beşte bir hak vardır" rivayeti hususunda Şâfiî'nin "Rasulullah'tan (s) sabit bir rivayet olsaydı terki caiz olmazdı. Hız. Peygamber (s) selebin azı yahut çoğunu istisna etmemiştir. Hız. Ömer'den nakledilen selebin beşte biri(nin alınacağına dair) rivayeti de bizim rivayetlerimizden değildir." dediğini nakletmiş ve sonrasında da bu rivayeti Basralıların Enes b. Malik'ten naklettiklerini kaydetmiştir.⁶⁷⁵

Rivayetlerin zahirinde, selebin düşmanı öldürenin hakkı olduğu zikredildiği için Şâfiî alimler bu görüşü esas almaktadır. Hanefî alimlerin ise savaşlarda tatbik edilen muhtelif uygulamaları göz önünde bulundurarak selebin mutlak olarak öldürene verilmesine karşı çıktıkları, bu fikri destekleyen hadiseleri de vaki olduğu zamana has bir uygulama olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Her iki kanaati de destekleyen rivayet bulunduğu için Tahâvî de Beyhakî de bazı rivayetlerde tevile gitmek durumunda kalmışlardır. Sünnet'i algılayış tarzı yine hadisleri hükme bağlama noktasında belirleyici olmuştur.

2.39. Ganimetin Dağıtılması

Asr-ı saadette, savaşlarda elde edilen ganimetlerin nasıl paylaştırıldığı hususunda âlimler arasında ihtilaf vardır. "**Bilin ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resûlüne, O'nun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir.**"⁶⁷⁶ ayetinde zikredilen Hız. Peygamber'in (s) akrabalarına ganimetten pay verip vermediği, verdiyse hangilerine verdiği yahut Rasulullah'ın (s) vefatından sonra akrabalarına verilip verilmeyeceği ihtilaf edilen meselelerdir. Tahâvî,

⁶⁷⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 121-122.

⁶⁷⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 122.

⁶⁷⁶ Enfal, 8/41.

Hiz. Peygamber'in (s) kendisinden hizmetçi isteyen kızı Hiz. Fatıma'nın bu isteğini geri çevirdiğini⁶⁷⁷,

Hiz. Ebu Bekir ve Hiz. Ömer'in Rasulullah'ın (s) akrabalarına pay ayırmadığı ve Hiz. Ali'nin de onların uygulamasını benimsediğini⁶⁷⁸,

İbn Abbas'ın kendisini ayette geçen Rasulullah'ın (s) akrabası olarak görmesine rağmen ashabin onlara ganimetten pay vermeyi reddettiklerini⁶⁷⁹ haber veren rivayetleri zikretmiş ve bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle ganimette Hiz. Peygamber'in (s) akrabalarının da diğer ihtiyaç sahipleri ile eşit oldukları ve özel bir hakka sahip olmadıkları şeklinde bir görüş benimsediklerini ifade etmiştir.⁶⁸⁰

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefîyye, Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. İshak⁶⁸¹ bu görüştedirler. Tahâvî onların değerlendirmelerini naklederek tek tek kritiğini yapmıştır. Said b. el-Müseyyib, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve bazı Mâlikî âlimleri⁶⁸² ise bu konuda farklı kanaate sahip olmuşlar ve Hiz. Peygamber (s) döneminde onların yirmi beşte bir haklarının bulunduğunu ve Rasulullah'ın (s) bunu onlardan dilediğine dağıtma hakkına sahip olduğunu söylemişlerdir. Onların, görüşlerine mesned olarak Cübeyr b. Mut'im'den nakledilen, "Rasulullah (s) akrabalarına ganimetten paylarını dağıttı. Haşimoğulları ve Muttalipoğulları'na verdi, Ümeyyeoğulları ve Nevfeloğulları'na ise vermedi. Ben ve Osman Rasulullah'a (s) gittik. Biz, "Ey Allah'ın (c.c) Rasulü! Tamam, bunlar Haşimoğulları, Allah (c.c) onları Seninle faziletli kıldı. Peki, Muttalipoğulları ile bizim durumumuz (farkımız) ne? Onlar ve biz neseb olarak aynıyız" deyince Hiz. Peygamber (s): "*Muttalipoğulları ne cahiliyede ne de İslam'da benden ayrıldılar.*" buyurdu."⁶⁸³ rivayetini zikrettiklerini ifade eden Tahâvî, onların bu rivayetle, Allah'ın (c.c) ayetteki "akrabalar"dan muradının Rasulullah'ın (s) bütün akrabaları olmayıp onlardan sadece bir kısmı olup bu konuda onlardan dilediğine vermesi için Rasulullah'ın (s) re'yine

⁶⁷⁷ Buhârî, Humus, 6, Fedâilu's-Sahâbe, 9; Müslim, Zikr, 80; Tirmizî, Deavât, 24; İbn Mâce, Duâ, 2; Ebû Dâvûd, Harac, 20.

⁶⁷⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 142.

⁶⁷⁹ Müslim, Cihad, 178; Ahmed b. Hanbel, IV, 105; Humeydî, *Müsned*, I, 460; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 517; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, X, 335; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 392.

⁶⁸⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 139-143.

⁶⁸¹ Aynî, *Nuhab*, XII, 292.

⁶⁸² Aynî, *Nuhab*, XII, 299.

⁶⁸³ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, 393.

bıraktığının sabit olduğu, Rasulullah (s) vefat edince de bu re'y de bittiği için onların bu hakkının da sona erdiği görüşünde olduklarını söylemiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s) ganimetlerden dilediğini seçebilme hakkı olan "safiy hakkı" da O'nun vefatıyla birlikte son bulmuştur.⁶⁸⁴

Tahâvî konunun devamında Hz. Peygamber'in (s) ve akrabalarının payının O'nun vefatından sonra halife ve akrabalarına geçmesi gerektiği şeklindeki görüş ile akrabaların hakkının Rasulullah'ın (s) vefatından sonra da devam edeceği görüşünü tartışmış ve bunların mümkün olmadığını Rasulullah (s) vefat ettikten sonra artık hem O'nun "dilediğini seçme hakkı"nın hem de akrabalarının hakkının ortadan kalktığını ifade etmiştir.⁶⁸⁵

Beyhakî "Humusun (ganimetin beşte birinin) dağıtılması" babında Cübeyr b. Mut'im'den nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s) "Muttalipoğulları ile Haşimoğulları'nı aynı gördüğünü" haber veren rivayet⁶⁸⁶ ile muhtelif tariklerini zikrettikten sonra, Hz. Ali'nin, akrabaların ganimetten payı hususunda görüşü farklı olmasına rağmen, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarını devam ettirdiğini anlatan rivayetlere dair Şâfiî'nin değerlendirmelerini aktarmıştır. Sonrasında Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in mallar çoğalınca kadar akrabaların paylarını verdikleri ve Hz. Ali'nin bu konuda sorumlu tayin edildiğine dair Şâfiî'nin naklettiği rivayetleri aktaran Beyhakî, Abdullah b. Büreyde'nin babasından naklettiği, "Rasulullah (s) Hz. Ali'yi, humusu (ganimetin beşte birini) alması için Halid b. Velid'e gönderdi. Hz. Ali ganimetten bir cariyeye aldı ve onunla sabahladı. Başı da ıslaktı. Halid b. Velid Büreyde'ye "Bunun yaptığını görüyor musun." dedi. Büreyde "Ben de Ali'ye kızıyordum ve bunu Rasulullah'a (s) söyledim." Rasulullah (s): "*Ey Büreyde! Ali'ye kızıyor musun?*" dedi. Ben "Evet" deyince "*Onu sev. Çünkü onun humusta bundan daha fazla hakkı var.*" buyurdular."⁶⁸⁷ rivayetine yer vermiş ve bu sahih hadiste Hz. Ali'nin Hz. Peygamber (s) tarafından humusa sorumlu tayin edildiğine delalet olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 143.

⁶⁸⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 146-147.

⁶⁸⁶ Buhârî, Humus, XVII; İbn Mâce, Cihad, 46; Ebû Dâvûd, Harac, 20; Nesaî, Kasmu'l-Fey', 1.

⁶⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, XXXVIII, 144; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 556.

⁶⁸⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 156.

Beyhakî bu rivayetten, Allah Teala'nın akrabalara bir “**onlara has bir hak**” olarak bu humusu verdiğinin anlaşıldığını ifade etmiştir. Ona göre şayet “hadisleri mezhebine göre tesviye eden kişi”nin de söylediği gibi bu onların özel bir hakkı olmayıp Hz. Peygamber'in (s) re'yine bırakılmış bir husus olsaydı Hz. Ali humustan bir cariyeyi kendisine almayı ve onunla cinsel münasebette bulunmayı helal görmez, Rasulullah (s) da bu konuda onu mazur görmez ve hakkının bundan daha fazla olduğunu da söylemezdi. Tahâvî'nin bu konuda çıkarımını eleştiren Beyhakî ondan bahsederek, “Bu şahsın bunlara kail olarak delilleri getirip, “Bu pay akrabaların hak ettikleri bir şey olsaydı Hz. Peygamber'in (s) bir kısmına bundan verip bir kısmına vermemesi caiz olmazdı.” demesi ne tuhaftır. Hâlbuki kendisi, Hz. Peygamber'in (s), ümmetine Allah'ın kitabındaki “amm” ve “hass”ı beyan eden bir mübeyyin olarak gönderildiğini hiç düşünmüyor.” demiştir.⁶⁸⁹

Beyhakî'ye göre bu Rasulullah'nın (s) beyan ettiği ilk “amm” değildir. Ayrıca Hz. Peygamber (s) sadece beyan etmemiş illetini de zikretmiştir. Allah Teala'nın emriyle muradına uygun bir şekilde Muttalipoğulları ile Haşimoğulları'na haklarını vermiştir. Onlardan hiç birini de bu haktan mahrum etmemiştir.⁶⁹⁰

Beyhakî bu bapta son olarak Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in (s) vefatından sonra da akrabaların bu hakkının devam ettiği ve Rasulullah'nın (s) payının da ümmetin maslahatına uygun bir şekilde harcanmak üzere halifeye geçtiğine dair görüşünü ve delillerini zikretmiştir.⁶⁹¹

Rasulullah (s.a)'ın sağlığında akrabalarına ganimetten pay ayrılması hususunda bazı alimlerden farklı görüş nakledilse de Hanefî ve Şafiî alimler bu payın verilmesi gerektiği görüşündedirler. İhtilaf bu payın onların doğal bir hakkı olması yahut Rasulullah (s.a)'ın tercihiyle bu hakka sahip olmaları konusundadır ki bu iki farklı görüş de iki farklı netice doğurmaktadır. Akrabalara tanınan bu pay onların hakkı olarak görülürse Rasulullah (s.a)'ın vefatından sonra da devam etmelidir ki Şafiî alimler bu görüşü benimsemiştir. Rasulullah (s.a)'ın ictihadına bırakılmış bir mesele ise Rasulullah (s.a) ile bu pay da ortadan kalkmaktadır ki Hanefîlerin görüşü böyledir.

⁶⁸⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 156.

⁶⁹⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 157.

⁶⁹¹ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 157-159.

Beyhakî'nin naklettiği Hz. Ali rivayetinin tevile açık olup her iki taraf için de delil olmaya müsait olduğu görülmektedir. Rasulullah (s.a)'ın vefatından sonra halifelerin akrabalara pay verdiğiine dair rivayetler ise Şafîî kanattı desteklemektedir.

2.40. Güçlü ve Sağlıklı Kimselere Zekât

Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s) "*Zekât; zengin, güçlü ve bedeni sağlıklı kimselere helal değildir.*"⁶⁹² buyurduğunu haber veren rivayetlere yer verdikten sonra bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle, güçlü ve bedenlen sağlıklı kimseleri de zenginler gibi düşünerek onlara da zekâtın caiz olmadığı görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir.⁶⁹³ Şafîî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, İshak, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm⁶⁹⁴ ve bazı Mâlikîler bu görüşü savunmuşlardır.⁶⁹⁵ Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, İmam Malik, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve İbn Cerîr et-Taberî⁶⁹⁶ gibi bazı âlimler ise bu konuda aksi kanaate sahip olmuşlar ve bu hadisleri tevil ederek, müzmin hasta olsun bedenlen sağlıklı olsun her fakirin zekât alabileceğini söylemişlerdir. Onlara göre rivayetteki "helal olmaz" lafzı; sağlıklı bir kimse müzmin bir hastanın fakirliğinin tüm şartlarını aynıyla taşımadığı için, müzminlere helal oluşu gibi onlara helal olmaz manasındadır.⁶⁹⁷

Tahâvî sağlıklı ve kuvvetli olanlara zekât verilemeyeceğini düşünenlerin bu görüşlerine mesned olarak Ubeydullah b. 'Adî b. el-Hıyâr'ın kavminden iki kişiden naklettiği "O ikisi (Kavminden iki kişi) zekât dağıttığı esnada Hz. Peygamber'e (s) geldiler ve O'ndan zekât istediler. Hz. Peygamber (s) onları şöyle bir süzdü ve kuvvetli bir bedene sahip olduklarını gördü. Bunun üzerine "*Dilerseniz veririm. Zekâta zengin ve rızkını kazanabilecek kuvvetli kimseye hak yoktur.*" buyurdu."⁶⁹⁸ rivayetini zikrederek, iaşesini kazanabilecek kimseye zekât düşmediğini ve bunlara zekât vermenin caiz olmadığını ileri sürdüklerini kaydetmiştir.⁶⁹⁹ İkinci görüş sahiplerine göre ise rivayette, Hz. Peygamber (s), o ikisinin zenginlikleri kendisine gizli olduğu

⁶⁹² Tirmizî, Zekât, 23; İbn Mâce, Zekât, 26; Ebû Dâvûd, Zekât, 24; Nesaî, Zekât, 91.

⁶⁹³ Tahâvî, *Şerh*, II, 62.

⁶⁹⁴ Hattâbî, *Meâlümü's-Sünen*, II, 63; İbn Abdilber, *Temhîd*, V, 97.

⁶⁹⁵ Aynî, *Nuhab*, 8/10.

⁶⁹⁶ Aynî, *Nuhab*, 8/12.

⁶⁹⁷ Tahâvî, *Şerh*, II, 61-62.

⁶⁹⁸ Ebû Dâvûd, Zekât, 24.

⁶⁹⁹ Tahâvî, *Şerh*, II, 63.

için “*Dilerseniz veririm. Zekâta zengin hakki yoktur.*” buyurmuştur. Bu durumda vermek Rasulullah’a (s) caiz iken şayet o ikisi zengin kimseler ise almak onlara haramdır. “*Rızkını kazanabilecek kuvvetli kimseye hak yoktur.*” kısmı ise zekât almaya tastamam ihtiyaçları olmadığını düşündüğü içindir. Zira Hz. Peygamber’in (s) zekâtı vermesi caiz olmasaydı “*Dilerseniz veririm.*” demezdi.⁷⁰⁰

Tahâvî Hz. Peygamber’in (s) müzmin olmamalarına rağmen sadece fakirlikleri sebebiyle ahabına zekâttan pay verdiğiine dair rivayetler ve kimlerin dilenmesinin caiz olduğu, kimlere haram olduğunu belirleyen mümeyyiz vasfın sadece fakirlik olduğunu haber veren rivayetleri sıralamış ve kuvvetli ve sağlıklı kimseler hususunda kendisi gibi yorum yapılmazsa bu rivayetlerin ilk hadislerle çelişeceğini ifade etmiştir.⁷⁰¹

Beyhakî İmam Şafii’nin fakir ve miskin tanımlamaları ile Tahâvî’nin zikrettiği Ubeydullah rivayetine dair değerlendirmelerini naklettikten sonra “*Zekât zengin, güçlü ve bedeni sağlıklı kimselere helal değildir.*” hadisine yer vermiş ve bu hadisin de Ubeydullah rivayetinde geçen “*rızkını kazanmaya gücü yetebilecek kimse*” kaydıyla anlaşılmasını gerektiğini ifade etmiştir. “*Haberleri mezhebine göre tesviye eden kişi*” olarak nitelediği Tahâvî’nin, güçlü kuvvetli kimsenin zekât almasının helal oluşunun diğer fakirlere helalliği gibi olmayacağı şeklindeki görüşünü eleştirmiş ve şayet güçlü ve sağlıklı kimselerin zekât almaya herhangi bir yönden hakkı olsaydı Hz. Peygamber’in (s) üzerine hüküm bina edilen *لَا حَظَّ لَهُ فِيهَا* (Onun onda hakkı yoktur) ifadesini söylememesi gerektiğini kaydetmiştir. Tahâvî’nin Hz. Peygamber’in (s) müzmin hasta yahut sağlıklı, kendisinden her isteyene verdiğiine dair rivayetler getirdiğini zikreden Beyhakî, kendilerinin de müzmin hastalığa itibar etmediklerini, Allah ve Rasulü fakirlik ve miskinlik namına neye itibar ettilerse kendilerinin de ona itibar ettiklerini söylemiştir. Kimin kendisini ve bakmakla yükümlü olduklarını idare edecek kadar malı yahut işi var ise onun fakir ve miskin tanımının dışında kalıp zekâttan hakkı olmayacağını ifade eden Beyhakî, konunun devamında insanlardan istemenin kimlere helal olabileceğine dair rivayetleri sıralamış ve bu rivayetlerin de

⁷⁰⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 63. Serahsî’nin aynı minvaldeki değerlendirmeleri için bkz. *el-Mebsût*, III, 14.

⁷⁰¹ Tahâvî, *Şerh*, II, 64-71.

görüŖlerine muvafık bir Ŗekilde kendisine ve ailesine yetecek malı olan kimsenin dilenmesine cevaz verilmediğine dikkat çekmiŖtir.⁷⁰²

“Sadakalar (zekâtlar) Allah’tan bir farz olarak ancak, yoksullara, dūŖkūnlere, (zekât toplayan) memurlara, gönūlleri (İslâm’a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.”⁷⁰³

ayetinde zekat verilecek olan sınıflar sıralanmış, burada “yoksul”lar mutlak olarak zikredilmiştir. Yukarıda da zikri geçtiği üzere alimlerin “yoksul” tanımlamaları farklıdır. Rivayetin zahirini esas alan Şafî alimler sağlığı yerinde, güçlü kuvvetli olanın da zekat alamayacağını söylerken konuyla alakalı diğer hadisleri de göz önünde bulunduran Hanefîler bu kimselerin de zekat alabileceğini söylemişlerdir. Beyhakî, Tahâvî’nin tevilini hadisleri mezhebine uydurmak olarak değerlendirirse de ayetin zahiri ve bazı hadislerin bu tevili desteklediği gör÷lmektedir.

2.41. MüŖrik İken Nikâhlandıktan Sonra İslâm’a Giren ve Nikâhı Altında Dörtten Fazla Hanımı Bulunan Erkeğin Durumu

Tahâvî, Zührî- Sâlim- İbn Ömer kanalıyla nakledilen “Ğaylan b. Seleme Müslüman olduğunda nikâhı altında on kadın vardı. Hz. Peygamber (s) ona “*Onlardan dördünü al.*” buyurdu.”⁷⁰⁴ hadisini aktardıktan sonra Muhammed eş-Şeybânî’nin de aralarında bulunduğu bazı âlimlerin “Bir adam Müslüman olup da dörtten fazla eŖi olursa ve onları müŖrik iken daru’l-harpte nikâhlanmışsa, onlardan dördünü seçer ve diğerlerini boşar.” dediklerini kaydetmiştir.⁷⁰⁵ Evzâî, Leys b. Sa’d, İmam Malik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler.⁷⁰⁶ Ebu Hanife ve Ebu Yusuf ise bu hususta farklı düşünmüşler, Ŗayet hepsini tek bir akit ile almışsa bütün nikâhlarının batıl olduğunu ve hepsinden ayrılması gerektiğini, lakin onları ayrı ayrı akitlerle nikâhlanmışsa ilk

⁷⁰² Beyhakî, *Ma’rife*, V, 188-195.

⁷⁰³ Tevbe, 9/60.

⁷⁰⁴ İbn Mâce, Nikah, 40; Ahmed b. Hanbel, IX, 69; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 3; Darekutni, *Sünen*, IV, 403.

⁷⁰⁵ Tahâvî, *Ŗerh*, III, 163.

⁷⁰⁶ Aynî, *Nuhab*, XII, 366.

dördünün nikâhının sabit olacağı ve diğerlerini boşaması gerektiği şeklinde görüş bildirmişlerdir.⁷⁰⁷

Tahâvî'ye göre ikinci grup âlimlerin delillerinden birisi; hadisin aslı,

İbn Vehb- Malik- İbn Şihab- Rasulullah (s),

İbn Uyeyne- Ma'mer- İbn Şihab- Rasulullah (s),

Abdürrezzak- Ma'mer- İbn Şihab- Rasulullah (s),

Leys- Ukayl- İbn Şihab- Osman b. Muhammed b. Ebî Süveyd- Rasulullah (s) tarikleriyle munkatı olarak gelmiş olması gerekirken, hem Abdü'l-A'lâ eş-Şâmî hem de Basralı arkadaşlarının, Sâlim- İbn Ömer kanalıyla mevsul bir şekilde nakletmiş olmalarıdır. Zührî, bu hadisi ilk rivayette olduğu gibi Sâlim- İbn Ömer kanalıyla almış olsa, onu huccet olarak zikretmeyi terkedip 'Ukayl rivayetinde geçtiği üzere, Osman b. Muhammed b. Ebî Süveyd'den aldığını söylemesi muhal bir durumdur. Tahâvî bu hadisin, sahih olsa bile Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşlerine muarız bir bilgi ihtiva etmediğini zira Ğaylan'ın söz konusu nikâhlarının Cahiliye döneminde olduğunun Said b. Ebî 'Arûbe rivayetinde açıklandığını kaydetmiş ve rivayeti aktarmıştır.⁷⁰⁸

Tahâvî'ye göre Ğaylan İslam'a girdiğinde yanında bulunan eşleriyle, dörtten fazla hanımla evlenme yasağı gelmeden nikâhlanmıştır. Allah Teala dört kadından fazlasını yasak hükmünü daha sonra koymuştur ve Hz. Peygamber (s) ona dört kadından fazlasını boşamasını emretmiştir. Bu durumda o dört karısı olup da birisini boşayan kişi gibidir. Onun hükmü de seçeceği bir tanesini boşamaktır. Lakin Allah'ın (c.c) haram kılmasından sonra dörtten fazla kadınla tek bir akit üzere nikâhlanan kimsenin bütün nikâhları fasittir. Bir kimse müşrik iken daru'l-harpte kendisine evlenmesi haram olan bir kadınla evlenir de sonra İslam'a girerse nikâh kıyıldığında müşrik bile olsa nikâhı düşer. Bu hadisede nasıl daru'l-İslam'da nikâhını kıymış gibi hüküm veriliyorsa daru'l-harpte on kadınla evlenen kimsenin nikâhına da Müslümanların nikâhı gibi hüküm verilir. Şayet onlarla bir akitle evlenmişse nikâhların hepsi batıldır. Ayrı akitlerle evlenmişse ilk dördü caiz gerisi batıldır.⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 163.

⁷⁰⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 164.

⁷⁰⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 164-165.

Dörtten fazla kadınla evli olup İslam'a giren kimsenin hanımlarından dilediğini mi ilk dördü dışında kalanları mı boşaması gerektiği hususunda kendilerine yapılabilecek itirazlara temas eden Tahâvî;

“Haris b. Kays'dan rivayet edilen: “Müslüman olduğumda sekiz kadınla evliydim. Rasulullah (s) bana onlardan dördünü seçmemi emretti.”⁷¹⁰ rivayeti için, yukarıda zikri geçen Ğaylan rivayeti gibi yorumlanabileceği gibi Rasulullah'ın (s) “*Dördünü seç.*” emri, “Onlardan dördünü seç ve onlarla evlen!” şeklinde de anlaşılabilir demiştir.⁷¹¹

“Dahhâk b. Feyruz ed-Deylemî'nin rivayet ettiğine göre babası şöyle demiştir: “Müslüman olduğumda iki kız kardeşle evliydim. Rasulullah'a (s) geldim ve O bana: “*Onlardan birisini boşala!*” buyurdular.”⁷¹² rivayeti içinse, bu nikâh Cahiliyede ve Allah (c.c) henüz dört hanımdan fazlasını yasaklamadan önce kıyıldığı için Hz. Peygamber'in (s) onu muhayyer bırakmış olabileceğini söylemiştir.⁷¹³

Bu konuda yapmış olduğu değerlendirmeler ve nakiller ile Ebu Hanife Ebu Yusuf'un görüşlerinin sabit olup Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşünün fasit olduğunun ortaya çıktığını ifade eden Tahâvî Katade'nin “Birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncüyü alır.”⁷¹⁴ şeklindeki görüşünü aktararak konuyu sonlandırmıştır.⁷¹⁵

Beyhakî, Ğaylan rivayetini Ma'mer'den; İbn Ebî Arûbe, İbn 'Uleyye, Muhammed b. Cafer Ğunder, Yezid b. Zürey' ve başka Basralılar'ın, Süfyan-ı Sevrî'nin, Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî ve İsa b. Yunus gibi Kufeliler'in, Horasanlı el-Fazl b. Musa'nın mevsul olarak rivayet ettiklerini kaydetmiştir. Rivayetin Zührî tarihlerini de aktaran Beyhakî, ayrıca Serrâr b. Müceşşir- Eyyüb- Nafi'- Sâlim- İbn Ömer kanalıyla da merfû olarak rivayet edildiğini ifade etmiş ve bu tarikle tek

⁷¹⁰ Ebû Dâvûd, Talak, 25; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XVIII, 359; Darekutni, *Sünen*, IV, 406; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 241.

⁷¹¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 166.

⁷¹² İbn Mâce, Nikah, 40; Ebû Dâvûd, Talak, 25; Ahmed b. Hanbel, XXVIII; 574; İbn Hibban, *Sahih*, IX, 462; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XVIII, 328; Darekutni, *Sünen*, IV, 410; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 299.

⁷¹³ Tahâvî, *Şerh*, III, 166.

⁷¹⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 167.

⁷¹⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 167.

kalan Serrâr hakkında Ebu Ali ve Yahya b. Main'in "Sikadır." dediklerine dair nakillere yer vermiştir.⁷¹⁶

Nevfel b. Muaviye ed-Dîlî'nin "Müslüman olduğumda beş kadınla evliydim. Rasulullah (s) bana "Dördünü yanında tut, diğerinden ayrıl!" buyurdu. Ben de ilk evlendiğim ve atmış yıldır benimle olan, yaşlı ve kısır hanımı boşadım."⁷¹⁷ dediğini haber veren hadis ve "iki kardeşle evli olana dilediğinden ayrılabilceği emrine" dair rivayete yer veren Beyhakî, meğazi ve tefsir âlimlerinin açıkladıklarına göre Rasulullah'ın (s) bu konudaki hükmünün genel bir hüküm olduğunu ifade etmiştir. "Hadise muhalefet eden kişi"nin onların yaptıkları akitlerin dört kadından fazlasıyla evlenmenin caiz olduğu zamanda gerçekleştiği şeklinde görüş bildirdiğine dikkat çeken Beyhakî bunun hadislerden kaçış olduğunu söylemiştir.⁷¹⁸

Beyhakî'nin Tahâvî'ye itirazda bulunduğu noktalar göz önüne alınca mezheplerin de yaklaşımı doğrultusunda ihtilafın iki sebepten kaynaklandığı görülmektedir: Birincisi rivayetin isnadlarına yönelik değerlendirmelerdir ki bir rivayet hem munkatı hem de mevsul nakledilirse Hanefî ve Şafîî alimlere göre hadisin hükmü değişmektedir. İleride buna temas edilecektir. İkinci husus ise önceki konularda sıklıkla dile getirilen hadislerle yaklaşım tarzındaki farklılıktır ki Şafîî alimler rivayetin zahirinden hareketle adamın eşlerinden dördünü seçebileceğini söylerken Hanefî alimler nikâhla ilgili genel kaideleri de göz önünde bulundurarak farklı bir neticeye varmışlardır.

2.42. Daru'l-harpte Müslüman Olup Daru'l-İslam'a Gelen ve Ardından Müslüman Olarak Kocasını Çıkagelen Kadının Nikâhı

Tahâvî, kocası gayr-i müslim iken İslam'a giren bir kadının durumunu küçük bir kız çocuğuyla nikâhlanıp annesi onu emzirmesi neticesinde sütkardeşi olan erkeğin karısı durumundaki kadınla kıyaslamaktadır. Tahâvî, böyle bir kadının o anda kocasından bair talakla boşanacağını, Müslüman olan kadının da aynı şekilde, ister daru'l-harpte ister daru'l-İslam'da olsun kocasından o anda boş olacağını ifade

⁷¹⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 314-316.

⁷¹⁷ eş-Şafîî, *Müsned*, s. 274; Beyhakî, *es-Sünenü's-Sagîr*, III, 15.

⁷¹⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 317.

etmiştir. Tahâvî bu hususta Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye de muhalefet etmektedir. Kaydettiğine göre onlar, harbî bir kadın daru'l-harpte Müslüman olduğu takdirde kocası henüz Müslüman olmadıysa üç hayız vakti geçmedikçe yahut daru'l-harpten daru'l-İslam'a çıkmadıkça o adamın karısı olduğu, bu ikisinden birisi vuku bulacak olursa bain talakla ayrılmış olacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁷¹⁹

Tahâvî kocası müşrik olduğu halde Müslüman olan bir kadının nikâhının hükmü konusunda,

İbn Abbas'tan rivayet edilen; "Hz. Peygamber (s) kızı Zeyneb'i üç sene sonra Ebu'l-'As b. Rabî'e ilk nikâhı üzere geri vermişti."⁷²⁰

Zührî'nin Ebu Bekir b. Abdırrahman'dan naklettiği; "Hz. Peygamber (s) Ümmü Hakim bint Haris b. Hişam'ı İkrime b. Ebi Cehil'e aylar sonra yahut yaklaşık bir sene sonra geri döndürmüştü."⁷²¹ rivayetlerine yer verdikten sonra bazı âlimlerin; "Bir kadın daru'l-harpte Müslüman olur ve daru'l-İslam'a Müslüman olarak gelirse arkasından da henüz kadın iddeti içerisindeyken kocası gelirse o kadın aynı nikâh üzere kocasının helalidir. Kadın iddetten çıkmadan gelmezse artık o erkeğin kadın üzerinde nikâh hakkı yoktur." dediklerini kaydetmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî, Leys b. Sa'd, İmam Malik, Şâfî, Ahmed b. Hanbel ve İshak bu görüştedirler.⁷²² Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî⁷²³ ise erkeğin her iki durumda da kadın üzerinde bir nikâhı kalmadığı, kadının onların yanından, daru'l-harpten ayrılmasının, aralarındaki bağı koparıp bain talakla ayrılmış olacakları şeklinde görüş bildirmişlerdir. Onların delilleri ise Haccâc- 'Amr b. Şuayb- Babası-Dedesi kanalıyla nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s) Hz. Zeyneb'i Ebu'l-'As'a yeni bir nikâhla verdiğini haber veren rivayettir.⁷²⁴

⁷¹⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 170-171.

⁷²⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 167. Kaynaklarda muhtelif yıllar zikredilmektedir. Bkz. Tirmizî, Nikah, 43; İbn Mâce, Nikah, 60.

⁷²¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 166.

⁷²² Aynî, *Nuhab*, XII, 383.

⁷²³ Aynî, *Nuhab*, XII, 384.

⁷²⁴ Tirmizî, Nikah, 43; İbn Mâce, Nikah, 61; Ahmed b. Hanbel, XI, 529; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XIX, 202; Darekutni, *Sünen*, IV, 373; Hakîm, *Müstedrek*, III, 741; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 304.

Tahâvî Abdullah b. Amr'dan nakledilen ve İbn Abbas rivayetiyle çelişen bu rivayete megazi ilmine dair geniş bilgisiyle eş-Şa'bî'nin de katıldığını ve bu görüşün kabule daha şayan olduğunu ifade etmiştir.⁷²⁵

Tahâvî'ye göre bu ikinci grubun diğer bir delili de İbn Abbas rivayetinde ilk grubun görüşünü destekleyecek şekilde Hz. Zeyneb'in iddetine dair herhangi bir malumat bulunmamasıdır. Şayet bu rivayette Ebu'l-As'ın Hz. Zeyneb'e henüz iddeti bitmeden yetiştğine dair herhangi bir bilgi bulunsaydı o zaman onların görüşlerine mesned teşkil edebilirdi.⁷²⁶

Tahâvî Muhammed eş-Şeybânî'nin İbn Abbas ve Abdullah b. Amr rivayetlerine dair, bu iki rivayet arasında bir çelişki olmadığı ve ikisinin de ayrı zamanlarda Rasulullah'tan (s) bu haberi işitmedikleri, aynı zamanda işitmelerine rağmen Mümtetine suresindeki yasağı İbn Amr'ın bildiği için nikâhı yeni bir nikâh olarak değerlendirdiği, İbn Abbas'ın ise henüz bilmediği için aynı nikâh üzere Rasulullah'ın (s) kızını verdiği yorumunu yaptığı şeklindeki değerlendirmelerini aktarmış ve bunun güzel bir yorum olduğunu söylemiştir.⁷²⁷ Hadislerin bu şekilde yorumlanmasının Abdullah b. Amr rivayetinin daha sahih olduğunu ortaya çıkardığını düşünen Tahâvî, buna işaret eden diğer bir donenin İbn Abbas'tan nakledilen ve onun "Bir Hristiyan yahut Yahudi'nin nikâhı altında bulunan bir kadının Müslüman olması durumunda "Onların araları ayrılır. Çünkü İslam üstündür. Ona üstün gelinemez."⁷²⁸ dediğini haber veren rivayet olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî'ye göre bir Ehl-i Kitab için bile kadın İslam'ı seçer seçmez iddeti beklenmeden nikâhı düşüyorken Kitâbî olmayan bir harbînin nikâhı evleviyetle düşmelidir. Ayrıca İbn Abbas'ın bu sözünden onun en azından Rasulullah'ın (s) kızını Ebu'l-As'a geri vermesinin mensuh olduğu görüşünde olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷²⁹

Bu konuda İbn Abbas'ın, kadın ile kocasının hemen ayrılmaları gerektiği, Hz. Ali'nin kadın daru'l-harpten çıkmadığı sürece kocasının kadının nikâhında daha fazla hak sahibi olduğu, Hz. Ömer'in ise kocaya Müslüman olması teklif edileceği kabul

⁷²⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 168.

⁷²⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 168.

⁷²⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 168-169.

⁷²⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 169.

⁷²⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 169.

etmezse aralarının ayrılacağı görüşlerine sahip olduklarını zikreden Tahâvî ilgili rivayetleri de naklettikten sonra Zühri ve Katâde'nin Rasulullah'ın (s) Hz. Zeyneb'i (8/629) Ebu'l-As'a geri vermesi şeklindeki uygulamanın daha sonra nesh edildiğine dair görüşlerini haber veren nakillerle konuyu sonlandırmıştır.⁷³⁰

Beyhakî, Müslüman olduktan sonra eşleri de Müslüman olanların iddetleri bitmeden yetişirlerse aynı nikâh üzere devam ettiklerine dair rivayetlere ve Şâfiî'nin değerlendirmelerine yer verdikten sonra Hz. Peygamber'in (s) kızını yeni bir nikâhla geri döndürdüğünü haber veren Abdullah b. Amr (65/685) rivayetinin zayıflığına dair Dârakutnî'nin görüşünü aktarmış ve ardından bu konuda nakledilen İbn Abbas rivayetini zikretmiştir. Tirmizi'den naklen Buhari'nin, İbn Abbas hadisi, İbn Amr hadisinden daha sahih olduğu görüşünde olduğunu aktaran Beyhakî, hadisi Amr b. Şuayb'dan alan Haccâc'ın bu hadisi ondan işitmediğini ve ayrıca onun müdellis bir ravi olduğunu kaydetmiştir.⁷³¹

Tahâvî'nin İbn Abbas rivayetini diğer bir İbn Abbas rivayetiyle zayıf kabul etmesine temas eden Beyhakî, onun esas aldığı rivayette aralarının ne zaman ayrılacağına dair bilgi olmadığını ifade etmiştir. Buhari'nin kitabında İbrahim b. Musa- Hişam- İbn Cüreyc- 'Atâ kanalıyla İbn Abbas'ın: "Bir kadın daru'l-harpten hicret ederse hayız görüp temizleninceye kadar onu istemek caiz olmaz. Temizlenirse onunla nikâhlanmak caizdir. Şayet kocası da başkası ile nikâhlanmadan dönerse kadın kocasına döner." dediğini haber veren rivayeti zikrettiğini ifade eden Beyhakî, bu hadisin İbn Abbas'tan nakledilen aralarında herhangi bir bağ kalmayacağı şeklindeki görüşün batıl olduğunu isbat ettiğini düşünmektedir. "Hiçbir hüccete dayanmadan nesh iddiasının" kabul edilemeyeceğini ifade eden Beyhakî İbn Şihab'tan bu konuda yapılan naklin de tarihi gerçeklerle örtüşmediği kanaatini taşımaktadır.⁷³²

Tahâvî'nin naklettiği, Muhammed eş-Şeybânî'nin değerlendirmelerini sahabiler hakkında su-i zan beslemek olarak niteleyen Beyhakî, sahabilerin bizzat Rasulullah'tan (s) yahut güvendikleri bir kimseden işitmeden herhangi bir hadisi nakletmediklerini vurgulamıştır. Abdullah b. Amr'ın hadisi sahih olsaydı ziyade bilgi

⁷³⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 172.

⁷³¹ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 318-321.

⁷³² Beyhakî, *Ma'rife*, V, 322.

içerdiği için onu esas alacaklarını söyleyen Beyhakî megazî âlimlerinden yapılan nakillerin de bunun hilafına bilgiler içerdiğine dikkat çekmiştir.⁷³³ İbn Abbas rivayetinde geçen ve normal şartlarda bir iddet için mümkün olmayan iki sene yahut altı sene gibi süreler konusunda kendilerine yapılacak itiraza cevaben, Hz. Zeyneb ile kocası arasındaki nikâhın Mümtehine suresi ininceye kadar aralarında devam ettiğini, ilgili ayetin nüzulünden az bir zaman sonra ise henüz iddeti bitmeden Ebu'l-As'ın Müslüman olduğunu ifade etmiştir.⁷³⁴

Aynı sahabilerden nakledilen ve birbirine muarız hükümler içeren rivayetlerin alimler arasında ihtilafa sebep olduğu görülmektedir.

2.43. Bir Topluluğun Üzerine Saçılanın Kapışılması/Yağmalanması

Tahâvî Hz. Peygamber'in (s) yağmalamayı yasakladığını haber veren rivayetleri naklettikten sonra bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle, bir kimsenin insanlar üzerine bir şey saçıp bunu almayı mübah kılrsa dahi, insanların ondan almasının caiz olmayacağı görüşüne kail olduklarını ifade etmiştir. Aynî, 'Atâ b. Ebî Rabâh, İkrime, İbrahim en-Nehaî, bir görüşe göre Şâfiî'nin bu görüşe kail olduklarını kaydetmiştir.⁷³⁵ Şa'bî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve bir görüşe göre Şâfiî ise yasaklanan yağmanın, izin verilmeyen/mübah kılınmayan şeylerin yağmalanması olduğunu söylemişlerdir.⁷³⁶ Hz. Peygamber'in (s) buna izin verdiğine dair Abdullah b. Kurd'dan nakledilen; "Rasulullah (s) şöyle buyurdu: "Günlerin Allah (c.c)'a en sevimsisi kurban günüdür. Sonra Arefe günüdür." Rasulullah'a (s) beş yahut altı deve getirdim. Develer hangisinden başlayacak diye O'na yaklaşmaya başladılar. Onlar yanları üzerine düşünce kısık sesle bir şeyler söyledi. Ben anlamadım. Yanımdakine "Rasulullah (s) ne dedi?" dedim. "Dileyen kessin alsın." buyurdu" dedi."⁷³⁷ rivayetini aktaran Tahâvî, insanların kendilerine

⁷³³ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 323.

⁷³⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 323.

⁷³⁵ Aynî, *Nuhab*, X, 486.

⁷³⁶ Aynî, *Nuhab*, 10/486.

⁷³⁷ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 20; Ahmed b. Hanbel, XXXI, 427; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 294; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, III, 44; Hakîm, *Müstedrek*, IV, 246; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 389.

mübah kılındığı taktirde saçılan/dağıtılan şeyi almalarında bir mahzur olmadığını ifade etmiştir.⁷³⁸

Muaz b. Cebel'den munkatı olarak nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s) düğünde kapışmaya teşvik ettiği, yasakladığı yağmalamanın ise harpte yapılan olduğunu açıkladığı hadisi⁷³⁹ sadece bir önceki hadisin manasını açıklar mahiyette olduğu için zikreden Tahâvî, mutekaddimun âlimlerinden bu konuda ihtilafli haberler de geldiğini söylemiştir. Abdullah b. Mesud'un büyüklerin küçüklerle kapışmasını hoş görmediğini haber veren rivayeti küçüklerin zarar görme endişesine hamletmiş, aynı şekilde İbrahim en-Nehâî ve bazı âlimlerin bunu mekruh görmelerinin insanlara zarar gelmesinden korkmalarından kaynaklandığını ifade etmiştir. Bunu destekler mahiyette düğünlerde yapılan yağmalama hakkında İbrahim'in "Çocuklar için alıyorlardı." dediğini nakleden Tahâvî, Hasan-Basrî ve İbn Sîrîn'in bunda bir beis görmediklerine dair rivayetlerle konuyu bitirmiştir.⁷⁴⁰

Beyhakî, Şâfî'nin izin verildikten sonra bunun haram olmayacağı lakin, kuvvet ya da hayâ azlığından dolayı, bazı kimselerin diğerlerinden çok daha fazla alabileceği ve dağıtanın maksadının ise bu olmayıp herkese dağılması olduğu için bunu mekruh gördüğüne dair değerlendirmelerini aktarmış ve Ebu Mesud el-Ensârî, 'Atâ, İkrime ve İbrahim en-Nehâî gibi âlimlerin de bunu kerih gördüklerine dikkat çekmiştir. Ona göre Tahâvî'nin bunların kerih görmesindeki sebebi çocukların zarar görmesi olarak tesbit etmesi ise mekruh olmasının gerekçelerinden sadece biridir. Abdullah b. Kurd hadisi de bunun gibi değildir. Çünkü oradaki develer zaten miskinlerin malıdır. Burada ise sadece izinle, bir kişi onu almadan, mal dağıtan kimsenin mülkünden çıkmamaktadır. Belki de mal sahibi birinin almasını daha fazla istemesine rağmen bir başkası o malı alabilmektedir.⁷⁴¹

Tahâvî'nin munkatı olduğunu ifade ederek sadece mana olarak muvafık olduğu için zikrettiğini söylediği Muaz b. Cebel rivayetini aktaran Beyhakî rivayetin zayıflığına dair malumat naklettikten sonra Tahâvî'yi, Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm ve Abdullah b. Ebi Bekir gibi hadis âlimlerinin rivayetleriyle ihticac

⁷³⁸ Tahâvî, *Şerh*, II, 410-411.

⁷³⁹ Tahâvî, *Şerh*, II, 411.

⁷⁴⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 412-413.

⁷⁴¹ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 419-420.

hususunda müttelik oldukları âlimleri mezhebine muhalif rivayetlerde buldukları zaman ta'n eden kişinin mezhebinin görüşüne uyduğu için Muaz rivayetinin isnadında olduğu gibi ravilerle delil getirmek suretiyle insaf yolunu terk edip hevasına tabi olmakla itham etmektedir.⁷⁴²

Alimler arasında hakiki bir ihtilaftan söz etmek mümkün değildir. Şafî'nin meseleye karşı olması, kapışma esnasında Müslümanların vakarı zedeleyebilecek duruma düşmeleri endişesinden kaynaklanmaktadır. Rivayetin zahiri de Şafî'nin görüşünü desteklemektedir. Beyhakî, Tahâvî'yi, zayıf ravilerin rivayetleriyle istidlalde bulunmakla itham etmektedir. Lakin zikrettiği Muaz rivayetinin zayıflığını Tahâvî bizzat kendisi de ifade etmiş, sadece manaya muvafakatından dolayı naklettiğine dikkat çekmiştir.

2.44. Erkeğin, Hamileliğin Kendisinden Olmadığı İddiasıyla Karısıyla Lanetleşmesi

Tahâvî bazı âlimlerin, “Bir erkek, karısının hamileliğinin kendisinden olduğunu kabul etmezse kadı, bu hamilelikten dolayı onların lanetleşmelerine hüküm verir ve çocuk annede kalır, kadın kocasından bain talakla ayrılır.” dediklerini ve bu konuda ‘Abde b. Süleyman- A'meş- İbrahim- Alkame kanalıyla Abdullah b. Mesud'dan nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s) hamilelikten dolayı liâna hüküm verdiğini haber veren rivayeti⁷⁴³ delil olarak zikrettiklerini ifade etmiştir. İbn Ebî Leylâ ve İmam Malik bu görüşü savunmuşlardır.⁷⁴⁴ Ebu Yusuf'un da meşhur olmayan bir görüşünün böyle olduğunu zikreden Tahâvî, bazı âlimlerin ise hamilelikten dolayı liân yapılmayacağı, çünkü onun hamilelik olmama ihtimali olduğu, bunun hakikatının tam olarak malum olamayacağı görüşüne kail olduklarını kaydetmiştir. Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, meşhur kavle göre Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer bu görüştedir.⁷⁴⁵ Bu grubun delili, diğer görüşü savunan âlimlerin zikrettikleri hadisin muhtasar olarak nakledilmiş olması ve bu ihtisarı yapan ravinin hata yapmış olmasıdır. Hâlbuki hadisin

⁷⁴² Beyhakî, *Ma'rife*, V, 420.

⁷⁴³ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا عَنِّ بِالْحَمَلِ» Bezzâr, *Müsned*, IV, 333; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 666. Rivayetin İbn Abbas'tan nakledilen bir şahidi için bkz. Ahmed b. Hanbel, V, 352; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, 280.

⁷⁴⁴ Aynî, *Nuhab*, XI, 281.

⁷⁴⁵ Aynî, *Nuhab*, XI, 283.

aslına göre Hz. Peygamber (s) kadın hamile iken liân yaptırmış fakat bu hamilelikten değil zinadan kaynaklanmıştır. Ravi ise bunun hamilelikten olduğu zannına kapılarak hadisi o şekilde ihtisar etmiştir. Tahâvî, Abdullah b. Mesud'dan nakledilen rivayetin aslının şu şekilde olduğunu ifade etmiştir: “Abdullah b. Mesud şöyle demiştir: “Biz akşam vakti mescitteyken bir adam “Birimiz karısıyla bir adamı birlikte görse ve onu öldürse siz de o adamı öldürsünüz. Adam bunu anlatsa ona celde vurursunuz. Adam sussa öfkeyle susar kalır. Ben bunu Rasulullah’a (s) soracağım.” dedi ve O’na şöyle sordu: “Ey Allah’ın Rasulü! Birimiz karısıyla bir adamı birlikte görse ve onu öldürse siz de o adamı öldürsünüz. Adam bunu anlatsa ona celde vurursunuz. Adam sussa öfkeyle susar kalır. Ey Allahım! Sen hüküm ver.” dedi. Bunun üzerine liân ayeti nazil oldu. Abdullah ded ki: “Bu adam liânla ilk sınanandı.”⁷⁴⁶ Tahâvî bu rivayetteki liânın hamilelikten değil zina isnadından dolayı yapıldığını ifade etmiştir.⁷⁴⁷

Tahâvî, İbn Abbas, Enes b. Malik Sehl b. Sa’d es-Sâidî’den (91/712) liâna ve Rasulullah’ın (s) çocuğun fizyolojik özelliklerine göre babasına benzeyip benzememesine dair tesbitlerini haber veren rivayetleri aktarmış ve bu hadislerde liânın hamilelikten dolayı olduğuna her hangi bir delil bulunmadığını ifade etmiştir.⁷⁴⁸

Beyhakî rivayetlerde Hz. Peygamber’in (s), karısının hamileliğinin kendisinden olduğunu reddettiği için kocası ile arasında liâna hükmettiğinin açık olduğunu, burada kocanın maksadının hamileliğin reddedilmesi olmadığını söylemenin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁷⁴⁹ Tahâvî’nin muhtasar olarak nakledilirken hata yapıldığını ifade ettiği İbn Mesud rivayetini değerlendiren Beyhakî, hadisin uzun şeklinde de kadın hamile iken kocasının ona zina isnadında bulunması dolayısıyla liâna hüküm verildiğinin geçtiğini söylemiştir. “Hamilelikten dolayı liân hükmü verdi” sözünün de, kocanın kastının hamilelik değil karısının zina etmesi olduğu şeklindeki iddiayı da iptal ettiğini belirtmiştir.⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ Müslim, Talak, 10; İbn Mâce, Talak, 27; Ebû Dâvûd, Talak, 27; Ahmed b. Hanbel, VII, 105.

⁷⁴⁷ Tahâvî, *Şerh*, II, 467-468.

⁷⁴⁸ Tahâvî, *Şerh*, II, 468-472.

⁷⁴⁹ Beyhakî, *Ma’rife*, V, 566.

⁷⁵⁰ Beyhakî, *Ma’rife*, V, 566.

2.45. Kasâmenin Yapılışı

Bir topluluğun mahallesinde meydana gelen bir öldürme hadisesinde, kasâmenin⁷⁵¹ nasıl yapılması gerektiğine dair ulema arasında ihtilaf bulunduğunu ifade eden Tahâvî bazı âlimlerin bu konuda Sehl b. Ebî Hasme rivayetine dayanarak, “Öldürdükleri iddia edilen topluluk yemin ettirilir. Şayet onlar yemin etmeyi reddederlerse o topluluğun öldürdüğünü iddia edenlere yemin ettirilir ve yemin ederlerse iddia ettikleri şeye hak kazanırlar.” dediklerini söylemiştir. İmam Malik, Leys b. Sa’d, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu kanaate sahiptirler.⁷⁵² İlgili rivayet şu şekildedir: “Sehl b. Ebî Hasme’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Abdullah b. Sehl’i Hayber kuyularından birinde öldürülmüş buldum. Onun kardeşi Abdurrahman b. Sehl ve amcaları -Mesud’un oğulları- Huveyyisa ile Muhayyisa Rasulullah’a (s) geldiler. Abdurrahman konuşmak için atıldı. Rasulullah (s) “*Önce büyükler, önce büyükler.*” buyurdu. Amcalarından Huveyyisa yahut Muhayyisa hangisi büyükse konuşmaya başladı. Şöyle dedi: “Ey Allah’ın Rasulü! Biz Abdullah b. Sehl’i Hayber kuyularından birinde öldürülmüş bulduk.” Sonra Yahudilerden onlara olan düşmanlığından bahsetti. Rasulullah (s): “*Yahudilerin onu öldürmediklerine dair elli yemin etmeleriyle sen onları (bu işten) beri kabul eder misin?*” diye sordu. “Onlar müşrik oldukları halde yeminlerine nasıl razı olalım” deyince Rasulullah (s) “*O zaman sizden elli kişi onların öldürdüklerine dair yemin eder.*” dedi. Onlar “Görmediğimiz bir şeye nasıl yemin ederiz.” deyince Rasulullah (s) onlara kendi yanından diyetini ödedi.”⁷⁵³

Osman el-Bettî (143/760), Süfyan es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme (144/761), Şa’bî, İbrahim en-Nehâî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimler ise öldürmede yeminin davalı topluluktan isteneceği, onlar yemin ederlerse diyeti borçlanacakları görüşüne kail olmuşlardır.⁷⁵⁴ Onlara göre

⁷⁵¹ Kasâme; “sözlükte “yemin etmek, yemin eden topluluk; barış ve yüz güzelliği” gibi anlamlara gelen kasame İslam hukukunda, failin kesin delille belirlenemediği bir cinayet işlendiğinde suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktulün yakınlarının suç isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminlerin adıdır.” Bkz. Bardakoğlu, “Kasâme”, *DİA*, XXIV, 530.

⁷⁵² Aynî, *Nuhab*, IV, 382.

⁷⁵³ Buhârî, *Cizye*, 12; Müslim, *Kasâme*, 3; Tirmizî, *Diyât*, 23; Ebû Dâvûd, *Diyât*, 9; Nesaî, *Kasâme*, 4; *Muvatta*, *Kasâme*, 2; Ahmed b. Hanbel, *XXVI*, 20; Dârimî, *Diyât*, 5.

⁷⁵⁴ Aynî, *Nuhab*, IV, 384-385.

Rasulullah'ın (s) ensara yemin teklif etmesi hem yemin edip hem de diyeti almaya hak kazanmalarını hoş görmediği içindir. Sanki Rasulullah (s) “İddia edip diyeti alıyorsunuz öyle mi?” demiş gibidir. Yani Yahudiler her ne kadar kâfir de olsalar Ensar'ın iddia ettikleri şeyde Yahudilerden alacakları yeminden başka bir şey yoktur. Muhatap kâfir değil Müslüman bile olsa, davacı tarafın hem yemin edip hem de diyeti hak etmesi kabul edilemez. Aynı şekilde Ensar'ın iddiasıyla Yahudilere düşen de ancak yemin etmeleridir. Tahâvî bu yorumun sahih olduğuna Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in (s) vefatından sonra birçok sahabinin huzurunda bu şekilde hüküm vermesi ve ashabın buna karşı çıkmamış olmasının delil olduğunu söylemiştir. Ona göre ashabın bunun hilafına bir bilgiye sahip olup da Hz. Ömer'e itiraz etmemiş olması mümkün değildir. Kaldı ki o esnada Muhayyisa ve Sehl b. Ebî Hasme henüz hayattadır. Onlar da Hz. Ömer'e, “Rasulullah (s) Yahudilere bizim davamızda böyle hüküm vermedi” dememişlerdir. Hz. Ömer'in bu konuda verdiği hükme dair Tahâvî şu rivayeti ve benzerlerini zikretmiştir: Haris b. Ezma' şöyle demiştir: Vadi'a ile diğer bir mahalle arasında bir yerde bir kişi öldürülmüştü. Maktûl Vadi'a'ya daha yakındı. Bunun üzerine Hz. Ömer Vadi'alılara, “Sizden elli adam, öldürmediklerine ve katili bilmediklerine dair Allah'a yemin edecek. Sonra diyeti borçlanacaksınız.” dedi. Haris “Yemin edip diyeti de ödeyeceğiz öyle mi?” deyince Hz. Ömer “Evet.” dedi.”⁷⁵⁵ Tahâvî Rasulullah'ın (s) hükmünün de böyle olduğunu söylemiş ve merfû olarak nakledilen şu rivayetin de bu hususu açıkladığına işaret etmiştir: “*İnsanlara iddiada bulununca istedikleri verilseydi, başka insanların kanları ve malları hakkında iddiada bulunur dururlardı. Lakin yemin etmek davalıya düşer.*”⁷⁵⁶

Tahâvî Zührî'nin de Rasulullah'ın (s) bu şekilde hüküm verdiğini bilenlerden olduğunu ifade etmiş ve onun “Rasulullah (s) davalılara yemin ettirerek hüküm verdi.” dediğini nakletmiştir.⁷⁵⁷

Beyhakî Şâfî'nin “Hayvane ve Veda'a'ya on dört defa gittim. Onlara Hz. Ömer'in cinayetlerdeki hükmünü sordum ve onlara bu hususta anlatılanları zikrettim. Onlar ise “Bizim beldemizde böyle bir şey asla vuku bulmamıştır” dediler. Olmuş bir hadise konusunda Araplar hafızası en sağlam olanlardır.” dediğini nakletmiş ve Hz.

⁷⁵⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 100-101.

⁷⁵⁶ Buhârî, Tefsir, Ali İmran, 4; Müslim, Akdıye, 1; İbn Mâce, Ahkam, 7.

⁷⁵⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 100-102.

Ömer'in, "Sa'd b. Leyslilerden bir adamın atıyla Cüheynelilerden birinin parmaklarını ezdiği ve bu sebepten adamın öldüğü" şeklindeki bir dava hususunda, önce davalılara sonra da davacılara yemin teklif ettiğine ve iki taraf da yemin etmeyi reddedince davalı olan Sa'dlılar'a yarım diyet ödettiğine dair rivayete⁷⁵⁸ yer vermiştir.⁷⁵⁹

Hz. Peygamber'in (s) cinayetler konusunda vermiş olduğu hükmün sabit olduğunu ifade eden Beyhakî, Hz. Ömer'in bu hükmü biliyor olup da onu bırakıp başka bir hüküm vermesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Allah'ın (c.c) dini ve Rasulü'nün haberleri hususunda konuşan bir kimsenin el-Kelbî- Ebî Salih- İbn Abbas tarihi ve Ömer b. Subh- Mukâtil b. Hayyân- Safvân- İbnu'l-Müseyyib- Hz. Ömer tarihi ile delil getirmemesi gerekirdi. Çünkü hadis âlimlerinin bu hadislerin terkinde dair icmaları vardır. Ayrıca onlar bu rivayetleriyle sika ravilere muhalefet etmişlerdir.⁷⁶⁰

Beyhakî bu konuda İbn İshak'ın rivayet ettiği Sehl hadisinden sonra, en sağlam rivayetin Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'ın babasından naklettiği şu rivayet olduğunu söylemiştir: "Harice b. Zeyd şöyle demiştir: "Hz. Muaviye döneminde Ensar'dan sarhoş bir adam yine Ensardan Neccâroğulları'na mensup bir adamı öldürdü. Ona şubekle öldüresiye kadar vurmuştu. Bu hadiseye leke yahut benzeri bir şeyden başka da şahit yoktu. İnsanlar maktûlün velilerinin yemin etmesi ve katili teslim almaları sonra da onu öldürmeleri noktasında görüş birliğine vardılar. Harice b. Zeyd şöyle dedi: Biz Muaviye'ye gittik ve olayı ona anlattık. O, Said b. el-'As'a bir mektupta: Eğer söylediklerimiz doğruysa katil üzerine yemin etmemizi ve onu bize teslim etmelerini" yazdı. Biz Muaviye'nin mektubunu Sa'd'a getirdik. Bunun üzerine o: Mü'minlerin emirinin yazdıklarını uygulayacağım. Şimdi gidin Allah'ın (c.c) bereketi ile sabah gelin." dedi. Sabah ona gittik ve elli yemin ettikten sonra onu bize teslim etti."⁷⁶¹

Muhtelif hükümler ihtiva eden rivayetler ihtilafa sebep olmuştur. Tahâvî'nin delil olarak zikrettiği rivayet Beyhakî'ye göre zayıftır. Sahih hadis şartlarındaki farklılık alimleri farklı delillerle istidlale sevk etmiştir.

⁷⁵⁸ *Muvatta*, Ukûl, 13.

⁷⁵⁹ Beyhakî, *Ma'rif*, VI, 142-143.

⁷⁶⁰ Beyhakî, *Ma'rif*, VI, 143.

⁷⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 219.

2.46. Bir Kâfiri Öldüren Müslümana Kisas Uygulanır mı?

Tahâvî, bir kâfiri öldüren Müslüman'a kisas uygulanıp uygulanamayacağı konusuna dair, harbî olan bir kâfirle zimmîyi mukayese etmiş ve harbînin can ve malı Müslümanlara helalken zimmînin hem canının hem de malının Müslümanlara haram olduğunu söylemiştir. Bu konuda Müslümanlar ile zimmîlerin aynı hükme tabi olduğunu ifade etmiş ve kisas konusunda da durumun böyle olması gerektiğini ve bir zimmîyi öldüren Müslümanın öldürülmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶² Bu hususta Ebu Cuhayfe'nin naklettiği, “Müslümanın kafir karşılığında öldürülemeyeceğini” haber veren Hz. Ali rivayetine⁷⁶³ yer verdikten sonra, bazı âlimlerin bu rivayeti esas alarak Müslümanın öldürülmeyeceği kanaatini taşıdıklarını söylemiştir. Aynî'nin kaydettiğine göre Ömer b. Abdilaziz, Evzâî, Süfyan es-Sevrî, İbn Şübrüme, İmam Malik, Şâfîî ve Ahmed b. Hanbel bu görüşe sahiptirler.⁷⁶⁴ İbrahim en-Nehaî, ‘Âmir eş-Şa’bî, İbn Ebî Leylâ, Osman el-Bettî, Ebu Hanife, bir rivayete göre Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimler ise kâfiri öldüren Müslüman'a kisas uygulanması gerektiğini söylemişlerdir.⁷⁶⁵ Onların delilleri de aynı rivayettir fakat onlara göre Ebu Cuhayfe hadisi sadece bu şekilde rivayet edilmemiştir. Hadisin muhtelif şahitlerinde “*Müslüman kâfir karşılığında öldürülmez. Ahit sahibi de ahdi süresince.*”⁷⁶⁶ ibaresi geçmektedir. Hz. Ali hadisinin tam şeklinin bu rivayet olduğunu söyleyen Tahâvî, ilk grubun iddiasının bu ibare ile anlamsız hale geldiğini aksi takdirde bu sözün gereksiz ve hatalı bir ifade olacağı ve Hz. Peygamber'in (s) de bundan beri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ibareden çıkan mana “bir kâfiri öldüren Müslüman da, ahit sahibi kimse de öldürülmez.”dir. O zaman Müslümanın karşılığında öldürülmeyeceği kâfir muâhed olmayan yani kendisine söz verilmemiş olan harbî kâfirdir. Tahâvî Said b. el-Müseyyib'in Abdurrahman b. Ebi Bekir'den naklettiği Hürmüzan rivayetinin de Hz. Ali rivayetinin gerçek manasını ortaya çıkardığını söylemiştir. Rivayete göre Hz. Ömer'in şehadetinden dolayı Ubeydullah b. Ömer (147/764), Hürmüzan (23/644), Cüfeyne ve Hürmüzan'ın kızını öldürmüştü.

⁷⁶² Tahâvî, *Şerh*, III, 94-95.

⁷⁶³ Buhârî, Cihad, 168, Diyât, 23; Tirmizî, Diyât, 16; Nesaî, Kasâme, 12; Ahmed b. Hanbel, II, 36.

⁷⁶⁴ Aynî, *Nuhab*, IV, 338.

⁷⁶⁵ Aynî, *Nuhab*, IV, 339.

⁷⁶⁶ İbn Mâce, Diyât, 21; Ebû Dâvûd, Diyât, 11; Nesaî, Kasâme, 8; Ahmed b. Hanbel, II, 285.

Daha sonra halife olan Hz. Osman bu hususu muhacir ve ensara danışınca Muhacirler onun öldürülmesini istemişlerdi. İnsanların büyük çoğunluğu ise Hürmüzan ve Hufeyne için “Allah (c.c) o ikisini (rahmetinden) uzaklaştırsın.” diye beddua etmişler ve Ubeydullah’ın yanında durmuşlardı. Bu ihtilaf üzerine Amr b. As’ın (43/664) tavsiyesiyle Hz. Osman kısıstan vazgeçmiş ve öldürülen üç kişinin diyeti ödenmişti.”⁷⁶⁷ Tahâvî Hz. Ali’nin de aralarında bulunduğu muhacirlerin Hz. Osman’dan kısas talebinde bulunmasının, “*Müslüman kâfir karşılığında öldürülmez.*” rivayetinin belirttiği şekilde anlaşılması gerektiğine delil olduğunu söylemiştir. Sonrasında Hz. Peygamber’in (s) muahed bir zimmiyi öldüren Müslüman’ın boynunu vurdurttuğuna dair Abdurrahman b. el-Beylemânî rivayetini nakleden Tahâvî hadisin munkatı olmakla birlikte tevilin doğruluğuna şahit olduğuna dikkat çekmiştir.⁷⁶⁸

Beyhakî Hürmüzan’ın, Tahâvî’nin iddia ettiği gibi öldürüldüğü esnada şehadet getirerek Müslüman olmadığını, çok daha önceden İslam’a girdiğini, bu hususun megâzi âlimleri arasında yaygın bir bilgi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Hürmüzan’ın kılıcı boynunda hissedince şehadet getirmesi, Ubeydullah b. Ömer’in ona yönelttiği ithamdan dolayı şaşırmasından kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde onun daha önceleri Müslüman olduğunu ifade eden Beyhakî, bu duruma delalet eden Enes b. Malik, İsmail b. Ebî Halid ve Ubeydullah b. Halife rivayetlerini nakletmiştir.⁷⁶⁹

Hürmüzan konusunda Tahâvî’ye sert eleştirilerde bulunan Beyhakî, onun imamlarının delil olarak getirdikleri rivayetlerle yetinse böyle fahiş hatalara düşmeyeceğini, fakat onun tuhaf şeyler söyleyerek hata ettiğini ve sahih hadisleri inkar etmekten ve böyle asılsız haberlerle sağlam rivayetlere muhalefet etmekten çekinmediğini söylemiştir.⁷⁷⁰

Beyhakî, Tahâvî’nin şeyhleri olarak nitelediği âlimlerin konuya dair esas aldıkları hadisleri ve Şâfî’nin bu rivayetlere cevaplarını zikretmiştir. Sonrasında İbn Beylemânî’nin mevsul olsa bile rivayetlerinin zayıf olduğunu, mürsel rivayetlerinin ise hiç kabul edilemeyeceğini söylemiştir. İmam Züfer’in bu konudaki görüşünden rucu’ ettiğine dair habere yer vermiş, Sâlim- İbn Ömer kanalıyla Hz. Osman’ın

⁷⁶⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 92-93.

⁷⁶⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 90-94.

⁷⁶⁹ Beyhakî, *Ma’rife*, VI, 147-148.

⁷⁷⁰ Beyhakî, *Ma’rife*, VI, 150-154.

zimmî'yi öldüren Müslüman'ı öldürmediğine dair rivayeti⁷⁷¹ zikretmiştir. Beyhakî bu bölümde son olarak İbnü'l-Münzir'in, "Hz. Osman ve Hz. Ali'nin "Müslüman kâfir karşılığında öldürülmez." dediklerinin sabit olduğu ve bunun Hz. Ömer ve Zeyd b. Sabit'ten de rivayet edildiği" şeklindeki görüşünü aktararak konuyu sonlandırmıştır.⁷⁷²

2.47. Kılıçtan başka bir şeyle kısas

Tahâvî, bir insanı öldüren kişiye uygulanması gereken kısasın keyfiyeti hususunda Enes b. Malik'ten nakledilen "Bir Yahudi çocuğun birinin kafasını iki taş arasında ezdi. Hz. Peygamber (s) de onun kafasının iki taş arasında ezilmesini emretti." rivayetini⁷⁷³ nakletmiş ve bazı âlimlerin bu hadisi esas alarak "her katilin, nasıl öldürdüyse o şekilde öldürülmesi gerektiği" görüşünü benimsediklerini kaydetmiştir. Ömer b. Abdilaziz, Katâde, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, İmam Malik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbnü'l-Münzir bu görüşe sahiptirler.⁷⁷⁴ 'Âmir eş-Şa'bî, İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı âlimler ise üzerine kısas vacip olan kimsenin ancak kılıçla öldürülebileceğini söylemişlerdir.⁷⁷⁵ Onlara göre bu adam çocuğu, malından dolayı öldürmüş olduğu için Hz. Peygamber'in (s), onun Allah için öldürülmesi gerektiğini düşünmüş olma ihtimali vardır. Tahâvî devamında onların bu hususa örnek olarak zikrettikleri; üzerindeki gümüş takılardan dolayı bir cariyeyi öldüren kimseyi Hz. Peygamber'in (s) başını ezdirmek suretiyle öldürdüğünü haber veren rivayeti⁷⁷⁶ nakletmiştir. Hz. Peygamber'in (s) bu uygulamasının müslenin⁷⁷⁷ mübah olduğu döneme rastladığını ifade eden Tahâvî O'nun deve çobanını öldürerek develerle birlikte kaçan Uranîliler'in ellerini ve ayaklarını kestirip gözlerini oyduduğuna dair rivayetlere⁷⁷⁸ yer vermiştir.

⁷⁷¹ Abdürrezzak, *Musannef*, VI, 128; Darekutni, *Sünen*, IV, 176; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 60.

⁷⁷² Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 148.

⁷⁷³ Buhârî, *Husûmât*, 1, Vesâyâ, 5; Müslim, *Kasâme*, 17; Tirmizî, *Diyât*, 6; İbn Mâce, *Diyât*, 24; Ebû Dâvûd, *Diyât*, 10; Nesaî, *Kaâme*, 11; Ahmed b. Hanbel, *XX*, 247; Dârimî, *Diyât*, 5.

⁷⁷⁴ Aynî, *Nuhab*, IV, 245.

⁷⁷⁵ Aynî, *Nuhab*, IV, 245.

⁷⁷⁶ Buhârî, *Talak*, 22; Müslim, *Kasâme*, 15; Tirmizî, *Diyât*, 6; İbn Mâce, *Diyât*, 24; Ebû Dâvûd, *Diyât*, 10; Nesaî, *Kaâme*, 11; Ahmed b. Hanbel, *XX*, 153.

⁷⁷⁷ Müsle en geniş manada; "Cezalarda İslam'ın çizdiği çerçevenin dışına çıkmak" olarak tarif edilmiştir." Bkz. Humeydî, *Tefsiru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*, s. 118.

⁷⁷⁸ Buhârî, *Tıp*, 5; Müslim, *Kasâme*, 10; Tirmizî, *Taharet*, 55; İbn Mâce, *Hudûd*, 20; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 3; Nesaî, *Tahrîmu'd-Dem*, 6.

Tahâvî'ye göre Hz. Peygamber (s) müsle henüz mubahken onları istediği gibi öldürmüştür. Fakat sonradan müsle yasaklanmış ve O (s) bunu yasaklamıştır.⁷⁷⁹

Tahâvî cariyeyi katleden Yahudi'nin kafasının ezilmeyip recmedildiğine dair de bir rivayet olduğuna dikkat çekmiş ve Ebu Kılâbe'nin Enes b. Malik'ten naklettiği hadisi aktarmıştır. Sonrasında müslenin önceleri mübah iken daha sonra Hz. Peygamber (s) tarafından yasaklandığına dair rivayetleri sıralayan Tahâvî “**Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin.**”⁷⁸⁰ ayeti ile kendilerine yapılabilecek bir itiraza cevaben bu ayetin Hz. Peygamber'in (s) Hz. Hamza'ya yapılan müsleye aynıyla karşılık verme yemini etmesi üzerine nazil olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Yine Süfyan-ı Sevrî- Cabir- Ebu 'Âzib- Nu'man kanalıyla merfû olarak nakledilen “*Kılıçtan başkasıyla kısas yoktur.*” rivayeti⁷⁸¹ ile Cabir b. Abdullah'tan nakledilen “Hz. Peygamber'e (s) yaralı bir kimse getirildi ve onu bir sene beklemelerini emretti”⁷⁸², “*İyileşinceye kadar yaradan dolayı kısas uygulanmaz*”⁷⁸³ rivayetlerini zikretmiş ve cinayeti işleyene hemen ilk gurubun söylediği gibi kısas uygulanacak olsa hadiste ifade edilen bekleminin bir manasının olmayacağını ifade etmiştir.⁷⁸⁴

Beyhakî, Tahâvî'nin ilk naklettiği Enes b. Malik rivayetini aktardıktan sonra bu konuda hükmün açık olduğunu ve Ebu Kılâbe'nin Enes b. Malik'ten yaptığı nakille buna itiraz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre recmetmek de ezmek de aynı şeylerdir. Hepsi taşlarla vurmaktan ibarettir. Ayrıca Rasulullah'ın (s) müsleyi yasaklamış olması ile bunun neshedilmiş olduğu iddiası da yersizdir. Çünkü rivayetlerin arasını cem' etmek mümkündür ve neshe delalet eden bir tarih yahut herhangi bir done de yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber (s) sıradan bir öldürmede müsleyi yasaklamıştır. Yoksa yasak olan bir kısastan dolayı müsle değildir.⁷⁸⁵

⁷⁷⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 74-76.

⁷⁸⁰ Nahl, 1VI, 126.

⁷⁸¹ İbn Mâce, Diyât, 25; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, V, 432; Bezzâr, *Müsned*, IX, 115; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, X, 89; Darekutni, *Sünen*, IV, 69; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 110.

⁷⁸² Tahâvî bu hadisin senedinde yer alan Yahya b. Ebî Üneyse'den dolayı kendisinin tenkit edebileceğini lakin Ali b. el-Medîni'nin naklettiğine göre Yahya b. Said el-Kattân'ın, Zührî'den nakledilen hadisler konusunda Yahya'yı Muhammed b. İshak'a tercih ettiğini kaydetmiştir. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 81.

⁷⁸³ Ahmed b. Hanbel, XI, 606; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I, 46; Darekutni, *Sünen*, IV, 71; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 117.

⁷⁸⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 77-82.

⁷⁸⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 186-187.

Beyhakî, Tahâvî'nin naklettiği “*Kılıçtan başkasıyla kısas yoktur.*” hadisinin Cabir el-Cu'fî'den dolayı zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü bu rivayette Cabir tek kalmıştır ve Cabir zayıf bir ravidir. Farklı lafızlarla da gelmiş olmasına rağmen bu rivayetin bütün tarikleri zayıftır.⁷⁸⁶

Cabir b. Abdillâh hadisinden dolayı Tahâvî'yi tenkit eden Beyhakî, senedteki Yahya b. Ebî Üneyse hakkında onun, Ali b. el-Medinî'den nakilde bulunarak ihticaca uygun bulmasını hayretle karşılamaktadır. Ona göre Yahya'nın sika ravilerden olan kardeşi Zeyd b. Ebi Üneyse (124/742) onun hakkında “Kardeşimden (hadis) yazmayın, çünkü o kezzaptır.” demiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel onun için “Metrûku'l-Hadis” demiş ve Yahya b. Main onu zayıf kabul etmiş ve “Hadisi yazılmaz.” demiştir. Bütün bunlara rağmen Tahâvî'nin sadece Yahya b. Said'in Yahya'yı tevsikiyle yetinmesine değinmekte ve birçok mütabisi olmasına rağmen bir şahit ve yeminle hüküm verme konusunda yine Yahya b. Said tevsik etmiş olmasına rağmen Seyf b. Süleyman el-Mekkî'nin rivayetini kabul etmemiş olmasını düşmanlığından kaynaklanan bir durum olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Yahya b. Ebî Üneyse (146/763) sika ravilere muhalefet ettiği için Zührî'den yaptığı bazı nakilleri kendilerinin kabul etmediklerini kaydetmiştir.⁷⁸⁷

Rasulullah (s.a)'ın konuya dair amelini haber veren rivayet Şafîîlerin görüşünü açıkça desteklemektedir. Tahâvî'nin delil olarak öne sürdüğü hadisler ise söz konusu hadise muhalefet edebilecek sıhhatte değildir. Bu açıdan Beyhakî'nin tenkitlerinde haklı olduğu görülmektedir. Tahâvî, müslümanların umumi olarak bahsi geçen rivayetleri de bu çerçevede değerlendirmiş ve en azından hükmün artık mensuh olduğunu iddia etmiştir. Fakat nesh iddiasını destekleyecek karinelere ihtiyacı olduğu açıktır.

2.48. Zina Eden Bekârın Sürgün Edilmesi

Zina eden bekar kimseye uygulanması gereken had cezası konusunda Tahâvî,

⁷⁸⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 188.

⁷⁸⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 191-192.

Ubâde b. Sâmit⁷⁸⁸ ve Seleme b. Muhabbik'ten⁷⁸⁹ merfû olarak nakledilen “*Benden öğreniniz. Allah o kadınlara bir yol göstermiştir. Bekar bekar ile evli de evli ile zina ederse bekara celde vurulur ve sürgün edilir, evliye ise celde vurulur ve recmedilir.*” rivayeti ile,

Ubeydullah b. Abdillâh'ın Ebu Hureyre, Zeyd b. Halid el-Cühenî ve Şibl'den naklettiğine göre şöyle demişlerdir: “Biz Hz. Peygamber (s)'le otururken bir adam geldi ve “Allaha yemin olsun, aramızda Allah Azze ve Celle'nin Kitabı'yla bir hüküm versen.” dedi. Bunu üzerine hasmı olan adam - ondan daha anlayış sahibi birisi idi- “Doğru söyledi. Aramızda Allah'ın Kitabı ile hüküm ver ve bana da (konuşmam için) izin ver” dedi. Rasulullah (s) “*Söyle*” deyince adam “Benim oğlum bu adamın yanında ücretli çalışıyordu ve karısıyla zina etti. Ben de ona yüz koyun ve bir hizmetçi verdim. Sonra ilim sahiplerine bu durumu sordum ve oğluma yüz sopa ve bir yıl sürgün, bunu karısına da recm gerektiğini haber verdiler.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s) “*Nefsim elinde olan Allah'a andolsun ki şüphesiz aranızda Allah'ın (c.c) Kitabı ile hükmedeceğim. Yüz koyun ve hizmetçi sana geri iade edilecek. Oğluna yüz sopa vurulacak ve bir yıl sürgün edilecek. Üneys sen de bu adamın karısına git. Şayet itiraf ederse onu recmet.*” buyurdu. Kadın itiraf etti ve Üneyse onu recmetti.”⁷⁹⁰ rivayetine yer vermiştir.⁷⁹¹

Bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle zina eden bekâra yüz sopa ve bir yıl sürgün cezasının birlikte verilmesi gerektiğine kail olduklarını ifade etmiştir. Evzâ'î, Süfyan es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler.⁷⁹² İbrahim en-Nehâî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer gibi bazı âlimler ise zina eden bekâra uygulanması gereken haddin sadece yüz celde olduğu, sürgün cezasının ise imam gerekli gördüğü takdirde verileceği görüşünü savunmuşlardır.⁷⁹³ Onların delilleri ise Ubeydullah b. Abdillâh'ın Ebu Hureyre ve Zeyd b. Halid el-Cühenî'den (78/697) rivayet ettiği şu hadistir: “Muhsan olmayan bir cariye zina ederse

⁷⁸⁸ Müslim, Hudûd, 12; Tirmizî, Hudûd, 8; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; Ahmed b. Hanbel, XXXVII, 338.

⁷⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, XXV, 250.

⁷⁹⁰ Buhârî, Sulh, 5; Müslim, Hudûd, 25; Tirmizî, Hudûd, 8; İbn Mâce, Hudûd, 7; Ebû Dâvûd, Hudûd, 25; Nesâî, Âdâbu'l-Kudât, 22.

⁷⁹¹ Tahâvî, Şerh, III, 22.

⁷⁹² Aynî, Nuhab, IV, 430.

⁷⁹³ Aynî, Nuhab, IV, 431.

(hükmü nedir diye) Rasulullah'a (s) soruldu. Hz. Peygamber (s) “(Cariye) Zina ederse ona celde vurun. Sonra yine zina ederse ona yine celde vurun. Sonra yine ederse yine celde vurun. Sonra bir ip karşılında da olsa onu satın” buyurdu. Malik dedi ki: İbn Şihab “Üçüncüden sonra mıydı dördüncüden sonra mı onu bilmiyorum” dedi.”⁷⁹⁴ Rivayetin mütabi ve şahitlerini de aktaran Tahâvî bu hadisi esas alan âlimlerin “Bu rivayetten ve “**Onlara, hür kadınların cezasının yarısı (uygulanır).**”⁷⁹⁵ ayetinden çıkarılan netice, cariyelere celde ile birlikte sürgün cezası da tatbik edilmeyip onlara hür kadınların yarısı kadar celde vurulması gerektiğidir. O halde hür kadınlar için de sürgün cezası söz konusu değildir.” görüşüne kail olduklarını kaydetmiştir. Tahâvî daha önce zikri geçen kadının mahremi olmadan yolculuğa çıkamaması meselesinin de bu konuya ışık tuttuğunu ve hür de olsa kadınlara sürgün cezası verilemeyeceğini ispat ettiğini düşünmektedir. Ona göre kadınlar için sürgün söz konusu değilse erkekler için de böyle bir ceza yoktur.⁷⁹⁶

Tahâvî, zina eden cariyeye sopa vurulması ve tekrarı halinde cezanın da tekrar edilmesi rivayetinde Rasulullah'ın (s) sürgünden nehyettiğine dair bir karine olmadığı ve böyle bir cariye hür kadının yarısı kadar yani altı ay sürgün cezası verileceği şeklinde kendisine itirazda bulunan kimsenin kendisinden önce gelmiş olan ilim ehline ve görüşlerine salt muhalefette bulunmuş olacağını söylemiştir. Çünkü ona göre Rasulullah'ın (s) bu rivayetteki “*Onu satsın*” emri bizzat böyle bir durumla karşılaştıklarında ne yapmaları gerektiğini öğretme amacına matuftur.⁷⁹⁷

Hz. Peygamber'in (s) zina dışında da sürgün cezası verdiğinin nakledildiğini söyleyen Tahâvî ‘Amr b. Şuayb- Babası-Dedesi kanalıyla nakledilen “Bir adam kölesini kasıtlı olarak öldürdü ve Rasulullah (s) ona yüz sopa vurdurdu, onu bir sene sürgüne gönderdi, Müslümanlardan payını sildi ve onun bir köle azat etmesini emretti.”⁷⁹⁸ rivayetine yer vermiş ve Rasulullah'ın (s) katili sürgüne göndermiş olmasının hem kendilerine hem de muhaliflerine göre had olarak uygulanması gereken

⁷⁹⁴ Buhârî, İtk, 17; Müslim, Hudûd, 32; İbn Mâce, Hudûd, 14; Ebû Dâvûd, Hudûd, 33; Ahmed b. Hanbel, XL, 421.

⁷⁹⁵ Nisa, 4/25.

⁷⁹⁶ Tahâvî, Şerh, III, 23-25.

⁷⁹⁷ Tahâvî, Şerh, III, 25.

⁷⁹⁸ İbn Mâce, Diyât, 24; İbn Ebi Şeybe, Musannef, V, 413; Ebu Ya 'lâ, I, 404; Darekutni, Sünen, IV, 172; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VIII, 66.

bir ceza olarak algılanmayıp iffetsizliğinden dolayı uygun görülen bir ceza olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre zina edenin sürgüne gönderilmesi de aynı şekilde vacip bir had olmayıp imamın, iffetsizlikten dolayı takdir edeceği bir cezadır.⁷⁹⁹

Beyhakî, Tahâvî'nin naklettiği Ebu Hureyre ve Zeyd b. Halid el-Cühenî rivayetine yer verdikten sonra Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin zina yapan ve muhsan olmayan kişiyi sürgün ettiklerine dair rivayetleri sıralamıştır.⁸⁰⁰ Sonrasında Hammad- İbrahim en-Nehâî kanalıyla nakledilen, Abdullah b. Mesud'un, efendisi öldükten sonra zina eden ümmü veled hakkında "Celde vurulur ve sürgün edilir." dediğini haber veren rivayeti⁸⁰¹ zikreden Beyhakî Şâfiî'nin "Onlar bu rivayeti esas almıyorlar. Zina eden sürgün etmeyiz diyorlar. Hâlbuki biz Rasulullah'ın (s) Sünneti'nden dolayı zina eden süreriz. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mesud, Übey b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ ve Ömer b. Abdilaziz sürgün cezasını rivayet etmişlerdir." şeklindeki değerlendirmesini nakletmiştir.⁸⁰²

Tahâvî'yi bu konuda hadislere muhalefet etmekle itham eden Beyhakî, zina eden köle ve cariyelerin sürgün edilmesi konusunda ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir. Rasulullah'ın (s) zina etmeye devam eden cariye hakkında "Sonra bir ip karşılında da olsa onu satın" emrinin sürgün edilmesine mani olmadığını söyleyen Beyhakî, cariyenin kendi beldesinde iken satışı nasıl caiz ise bilinen bir yere sürüldükten sonra satışının yine caiz olacağını belirtmiştir.⁸⁰³

Beyhakî, Tahâvî'nin bekar kimsenin sürgün edilmesine dair birçok rivayeti terk etmesini 'Amr b. Şuayb- Babası-Dedesi kanalıyla gelen rivayeti kendilerinin de terk ediyor olmalarıyla bir tutmasını "acayıplık" olarak nitelermektedir. Hâlbuki ona göre Tahâvî bu isnattan çok daha zayıflarıyla hevasına uyduğu taktirde delil getirebilmektedir. Onların bu hadisi kabul etmemelerinin sebebi ise isnatta geçen İsmail b. 'Ayyâş'ın (182/798) zayıf bir ravi olmasıdır.⁸⁰⁴

⁷⁹⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 26.

⁸⁰⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 330-331.

⁸⁰¹ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 335.

⁸⁰² Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 329-332.

⁸⁰³ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 334-336.

⁸⁰⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 336.

Rivayetin zahirinde açıkça sürgün emredilmektedir. Şafîî bunu nihâî hüküm olarak kabul etmiştir Hanefi alimler ise her ne kadar zahir öyle olsa da rivayeti konuyu ilgilendirebilecek diğer rivayetler ve mekâsîd açısından değerlendirerek farklı hüküm verdikleri görülmektedir. Hadislerden sünnet tespiti konusundaki yol ayrılığı alimlerin farklı hükümler vermelerine sebep olmuştur.

2.49. Mahremi İle Nikâhlanan Kimse

Tahâvî, babasının eski karısı yahut evlenmesi haram olan bir kadınla evlenip de onunla cinsel münasebette bulunan kimse hususunda Berâ b. ‘Âzîb’den nakledilen “Dayımla karşılaştım. Yanında sancak vardı. “Nereye gidiyorsun?” diye sordum, “Rasulullah (s) beni babasından sonra onun karısıyla evlenen bir adamın boynunu vurmam -yahut öldürmem- için gönderdi.” dedi.”⁸⁰⁵ rivayetine ve mütabilerine yer verdikten sonra Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin de aralarında bulunduğu bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle, “kendisine haram olduğunu bile bile mahremi ile evlenen ve onunla cinsel münasebette bulunan kimsenin zina etmiş hükmünde olacağı ve ona recm yahut celde şeklinde zina haddi uygulanacağı” görüşünde olduklarını söylemiştir. Hasan-ı Basrî, İmam Malik, Şafîî, ve Ahmed b. Hanbel de aynı görüştedirler,⁸⁰⁶ Ebu Hanife ve Süfyan-ı Sevrî gibi bazı âlimler ise bu görüşe itiraz etmiş ve söz konusu kimseye zina haddi uygulanamayacağı, tazir yahut ciddi bir ceza verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁰⁷

Tahâvî’ye göre her iki grup âlim de böyle bir kimseye ölüm cezası verilmeyeceği hususunda ittifak halindedir. İlk grup, şayet muhsan bir kimse ise recmedilir demişlerdir. O halde Hz. Peygamber (s) recmi değil de katli emrettiğine göre bu bir zina haddi değildir. Mahremi ile evlenen bu adam yaptığı işi helal saydığı için -ki cahiliyede yapmakta oldukları bir uygulamadır- mürted durumuna düşmüştür. Ebu Hanife ve Süfyan, adam helal saydığı için böyle bir şeyi yapmışsa irtidat etmiş kabul edileceği için öldürülmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hadiste onların bu görüşünü destekleyen bir done yoksa diğer âlimlere mesned teşkil edecek bir nokta da yoktur.

⁸⁰⁵ Tirmizî, Ahkâm, 25; Nesaî, Nikah, 58; İbn Mâce, Hudûd, 35; Ahmed b. Hanbel, XXX, 526; Dârimî, Nikah, 45.

⁸⁰⁶ Aynî, *Nuhab*, IV, 505.

⁸⁰⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 38-39.

Hâlbuki Rasulullah (s) Ebu Bürde'ye sancağı vermiştir ve sancak ancak harbe gidene verilir. Zina haddini tatbika giden için bu söz konusu değildir. Ayrıca Tahâvî'nin belirttiğine göre rivayetlerde adamın sadece nikâhlandığı ifade edilmekte zifaktan bahsedilmemektedir. O halde bu katil cezasının gerekçesi zina değil sadece akit olmalıdır. Tahâvî, rivayetin farklı tariklerinde helal saymadan kaynaklı bir irtidat durumu olduğuna delil olabilecek şekilde, Ebu Bürde'yi öldürmenin yanında “Malını almam için gönderdi”⁸⁰⁸ ve “Malının beşte birini alması için gönderdi.”⁸⁰⁹ kayıtları da yer almaktadır. Zina haddinde adamın malının alınması söz konusu değildir. O halde rivayette bahsi geçen kişinin mürted olduğu için öldürülmesi ve malının alınması emredilmiştir.⁸¹⁰

Tahâvî, Ebu Hanife ve arkadaşlarının adamın malının Müslüman varislerine kalması gerektiği, onlara muhalif olanların ise malın ganimet olup herhangi bir savaş durumu söz konusu olmadığı için beşte birinin alınamayacağı görüşünde olduklarını kaydetmiştir. Ona göre ise rivayetteki “malının beşte birinin alınması” emri adamın hem mürted hem de muharip kabul edildiğine delalet etmektedir.⁸¹¹

Şafî'nin “kızı ile zifaf gecesini yaşadktan sonra kızın annesiyle bile bile evlenen kimsenin zina etmiş kabul edileceği ve had cezasına çarptırılacağı” görüşünde olduğunu kaydeden Beyhakî, rivayetlerde, “haberleri mezhebine göre tesviye eden kimse”nin, adamın bunu helal saydığı yahut muharip kabul edildiği şeklindeki iddialarını destekleyen herhangi bir veri olmadığını ifade etmiştir. Beyhakî'ye göre “helal sayma” iddiası doğru kabul edilse bu zina konusunda da cari bir hüküm olmalıdır. Çünkü Araplar cahiliyede zinayı da helal addetmişlerdir. Ayrıca rivayetlerde adamın kendisini almaya gidenlerle herhangi bir harbe giriştiği de geçmemektedir.⁸¹²

⁸⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, XXX, 526.

⁸⁰⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 40-41.

⁸¹⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 41.

⁸¹¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 41.

⁸¹² Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 354-355.

Beyhakî “helal sayma” iddiasının, haddi zatında mürtedin malının varislerine kalmayacağı konusunda Tahâvî’nin aleyhine bir delil olduğunu ifade etmiştir. Malının beşte birinin alınması ise Şafî’ nin görüşünü nakzetmemektedir.⁸¹³

Rivayetlerde geçen نكاح lafzının nikâh akdine عرس kelimesinin ise cinsel münasebete delalet ettiğini söyleyen Beyhakî, bazı âlimlerin mahremiyle evlenen kimse için öldürülme cezasının aynen devam ettiğini savunurken diğer bazılarının ise öldürülme hükmü baki olmakla birlikte Nur suresinin had cezasını beyan eden ayetleriyle birlikte bu uygulamanın keyfiyetinin neshedilerek recm şeklinde devam ettiği görüşüne kail olduklarını kaydetmiştir.⁸¹⁴

Mahremi ile nikâhlanma suçunu işleyen kimseye uygulanacak cezanın çeşidi hususunda bir ihtilaf söz konusudur. Hanefî mezhebi alimlerinin kendi aralarında da bir fikir birliği olmadığı görülmektedir. İmameyn, Ebu Hanife’ye muhalefet ederek hadisin zahirini benimsemişlerdir. Ebu Hanife ise mekâsıddan hareketle cezanın zina haddi olamayacağı kanaatine varmıştır. Tahâvî, Ebu Hanife’nin görüşünü desteklemektedir. Beyhakî, irtidat tevilini kabul etmeyip bunu zinaya kıyaslasa da hadiste resmedilen ceza uygulamasının standardın dışında bir tatbikat olduğu açıktır. Bu durum Ebu Hanife ve Sevrî’yi bu görüşe itmıştır. Aks takdirde Tahâvî’nin de ifade ettiği gibi zina haddi olsa yapılacak olan bellidir. Nitekim Beyhakî de bu durumu nesh ile açıklamak durumunda kalmıştır.

2.50. El Kesmeyi Gerektiren Hırsızlık

“**Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin...**”⁸¹⁵ ayetinde mutlak bir şekilde geçmekte olan hırsızın, hangi durumlarda el kesme cezasına çarptırılması gerektiği konusunda Tahâvî, “Hz. Peygamber’in (s) bir kalkan çalan hırsızın elini kestirdiği ve kalkanın değerinin de üç dirhem olduğu”nu haber veren Abdullah b. Ömer rivayetleri⁸¹⁶ ve Ömer b. Sa’d’ın babasından naklettiği ve kalkanın değerinin ifade edilmediği

⁸¹³ Beyhakî, *Ma’rife*, VI, 355.

⁸¹⁴ Beyhakî, *Ma’rife*, VI, 356.

⁸¹⁵ Maide, 5/38.

⁸¹⁶ Müslim, Hudûd, 6; Tirmizî, Hudûd, 16; İbn Mâce, Hudûd, 22; Ebû Dâvûd, Hudûd, 11; Nesâî, Kat’u’s-Sârik, 8.

rivayeti⁸¹⁷ zikretmiştir. Söz konusu rivayetlerden, bir kalkandan daha düşük değerde bir malı çalanın elinin kesilmeyeceğinin anlaşıldığını ifade eden Tahâvî, bazı âlimlerin İbn Ömer rivayetinde geçtiği gibi “üç dirhem ve fazlasını çalanın”, “bazılarının ise on dirhem ve fazlasını çalanın eli kesilir dediklerini kaydetmiştir”. Çalınan kalkanın ederinin on dirhem olduğunu haber veren rivayetleri nakleden Tahâvî, ayrıca değerinin bir dirhem olduğuna dair de hadisler bulunduğu işaret ettikten sonra el kesmenin alt sınırının söz konusu kalkan olup bu kalkanın değeri konusunda da ihtilaf bulunduğunu ve bu sınırın Rasulullah’ın (s) biçtiği değer olan on dirhem olması gerektiğini ifade etmiştir.⁸¹⁸

Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler kalkanın değerinin çeyrek dinar olduğunu söylemişler ve bu görüşlerine Hz. Aişe’nin “Rasulullah (s) çeyrek dinar ve fazlası için eli keserdi.”⁸¹⁹ sözünü delil getirmişlerdir.⁸²⁰ Tahâvî bu rivayetin onların lehine bir hüccet olamayacağını çünkü Hz. Aişe’nin, kalkanın değerini çeyrek dirhem zannetmiş olabileceğini belirtmiştir. Onların bu hususa delil olarak yine Hz. Aişe’den nakledilen “Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “*Hırsızın eli çeyrek dinar ve fazlası için kesilir.*”⁸²¹ rivayetini zikredip, bu hadisin Hz. Aişe’nin önceki rivayetteki değeri de kendisi taktir etmeyip Rasulullah’tan (s) duyduğuna delalet ettiği şeklindeki iddialarını kabul etmemektedir. Ona göre, Hz. Aişe’den Rasulullah’ın (s) fiilini haber veren rivayet Süfyan b. Uyeyne- Zührî kanalıyla gelmiştir. Kavlini haber veren ise Yunus b. Yezid-Zührî kanalıyla gelmiştir ki Süfyan bu âlimlere göre Yunus’tan çok daha evla bir ravidir. Tahâvî’ye göre bu durumda Süfyan hadisini bırakıp da Yunus rivayetini almamaları gerekmektedir.⁸²²

Söz konusu âlimlerin görüşlerine mesned olarak zikrettikleri Hz. Aişe rivayetlerini sıralayan Tahâvî, hadislerin onlar için hüccet olamama gerekçelerini şu şekilde belirtmiştir:

⁸¹⁷ Nesaî, Kat ’u ’s-Sârik, 10.

⁸¹⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 54-56.

⁸¹⁹ Müslim, Hudûd, 1; Tirmizî, Hudûd, 16; İbn Mâce, Hudûd, 24; Ebû Dâvûd, Hudûd, 11; Nesaî, Kat ’u ’s-Sârik, 9.

⁸²⁰ Aynî, *Nuhab*, IV, 583.

⁸²¹ Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 2; İbn Mâce, Hudûd, 22; Ebû Dâvûd, Hudûd, 11; Nesaî, Kat ’u ’s-Sârik, 9; Dârimî, Hudûd, 6.

⁸²² Tahâvî, *Şerh*, III, 57.

Mahrane b. Bükeyr-Babası-Zührî- Süleyman b. Yesâr-Amra- Hz. Aişe tariki için; bu âlimlerin Mahrane'nin babasından hadis işitmediğini söyleyip de onun mürsel rivayetini delil getirmelerinin uygun olmadığı görüşündedir.

'Amra hadisinin Eban b. Yezid- Yahya b. Said tariki için Eban'dan daha sika bir ravi olan Malik'in, hadisi Yahya b. Said'den mevkûf olarak naklettiğini ve bu hadisin aslının Eban rivayeti olmayıp bu tarik olduğunu söylemiştir.

Süfyan b. Uyeyne 'Amra'dan bu rivayeti dört kişinin rivayet ettiğini, Abdullah b. Ebî Bekir, Züreyk b. Hakim el-Eylî, Yahya b. Said ve Abdurabbih b. Said'in rivayeti mevkûf olarak naklettiğini, Zührî'nin ise bunların en hafızları olduğunu, Yahya b. Said rivayetindeki, Hz. Aişe'nin "Üzerinden çok zaman geçmedi ve ben bunu unutmadım." sözünün ise hadisin merfû olduğuna delil olabileceğini ifade etmiştir. Tahâvî ise sözün o manaya delalet etmeyeceğini düşünmektedir.

Eban b. Yezid rivayetinin aynısını Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm da 'Amra'dan rivayet etmiştir. Tahâvî bu rivayeti de onların esas alamayacağını düşünmektedir. Çünkü onların prensiplerine göre Ebu Bekir; Zührî, Yahya b. Said ve Abdurabbih b. Said'e muhalefet edebilecek mutkinlik ve hıfza sahip bir ravi değildir. Ebu Bekir isnadında bulunan İbnu'l-Hâd ve Muhammed b. İshak da Zührî ve diğerlerinin senedlerindeki raviler gibi hıfz ve itkân sahibi değillerdir. Ayrıca Ebu Bekir bu rivayetiyle 'Amre'den mevkûf rivayette bulunan oğlu Abdullah ve Züreyk b. Hakim'e da muhalefet etmiştir. Ravilerin sayısı açısından da hıfz ve itkânı açısından da Ebu Bekir rivayetine muhalif olanlar tercihe daha şayandır.

Ebu Seleme b. Abdirrahman ve başkaları da 'Amra'dan Ebu Bekir b. Muhammed hadisine muvafık şekilde rivayette bulunmuşlardır. Tahâvî senedteki Cafer b. Rabîa'nın Ebu Seleme'den hadis işittiğinin hatta karşılaştığının bilinmediğini söylemiştir. Ona göre, bu sebepten dolayı rivayet ihticaca ve diğer hadislere muhalefete uygun değildir.

Rivayet merfû olarak Süfyan b. Uyeyne- Zührî- 'Amra- Hz. Aişe tariki ile "Hırsızın eli çeyrek dinar ve fazlası için kesilir" şeklinde gelmiştir. Tahâvî bu rivayetin Süfyan'ın Zührî'den yapmış olduğu diğer rivayetle farklılıklar içerdiği için muzdarip olduğunu ve kabul edilemeyeceğini söylemiştir.

Tahâvî on dirhem ve üstünde değere sahip bir malın çalınması durumunda el kesme cezasının tatbik edilmesi hususunda ittifak olduğunu ve bunun daha aşağısındaki sınırlar konusunda âlimler arasında ihtilaflar bulunduğunu ifade etmiştir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de bu görüşte olduğunu ve bu minvalde Abdullah b. Mesud ve Amr b. Şuayb'dan da rivayetler bulunduğunu kaydeden Tahâvî ilgili rivayetleri aktarmak suretiyle konuyu sonlandırmıştır.⁸²³

Beyhakî, el kesmeyi gerektirecek hırsızlık konusunda Şafîî- Süfyan b. 'Uyeyne- İbn Şihâb- 'Amra- Hz. Aişe kanalıyla merfû olarak gelen “*Hırsızın eli çeyrek dinar ve fazlası için kesilir.*” rivayetini ve Şafîî'nin “Bizim görüşümüz de böyledir.” dediğini naklettikten sonra Tahâvî'nin kendilerine yönelttiği eleştirileri detaylı bir şekilde değerlendirmektedir.

Tahâvî'nin Hz. Aişe hadisi için rivayetin aslının Rasulullah'ın (s) kavli olmayıp fiilini haber veren şekli olduğu ve buradaki çeyrek dinar değerlendirmesinin Hz. Aişe'ye ait olduğu değerlendirmesini şiddetle eleştirmekte ve hadisin aslı böyle olsa bile Allah'ı (c.c) en iyi tanıyan, O'ndan en çok korkan, dininin en iyi fakihlerinden, hıfz ve itkan konusunda en sağlam ravilerden biri olan Hz. Aişe'nin kesin bilmeden böyle bir şeyi Rasulullah'a (s) isnad etmiş olmasının mümkün olmadığını söylemektedir.

Tahâvî'nin Hz. Aişe hadisini Zührî'den nakleden Yunus b. Yezid ve Süfyan b. Uyeyne hakkındaki değerlendirmelerini ele alan Beyhakî, onun bu konuda hadis âlimlerinin tarih eserlerine dikkatli bir şekilde bakması gerektiğini, çünkü Zührî'nin talebeleri arasında en fazla öne çıkanın Yunus b. Yezid olduğunu, onun on dört yıl Zührî'ye talebelik yaptığını, Süfyan'ın ise Zührî'nin çocuk talebelerinden olduğunu söylemiş ve rical âlimlerinin bu minvaldeki kanaatlerini aktarmıştır.⁸²⁴

Tahâvî'nin babasından hadis işittiği sabit olmadığı için munkatı kabul edip ihticaca uygun görmediği Mahrame b. Bükeyr rivayetini ele alan Beyhakî bu rivayetin munkatı olmadığını, Mahrame'nin babasından hadis işittiğini ifade etmiştir. Bu hususta İmam Malik'in bizzat Mahrame'nin kendisine sorduğu ve onun üç defa yemin

⁸²³ Tahâvî, *Şerh*, III, 56-61.

⁸²⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 378-400.

ederek babasından hadis işittiğini söylediği rivayete yer vermiş ve İmam Malik, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in Mahrame'nin babasından yaptığı nakillere itimad edip eserlerine aldıklarını ifade etmiştir.

Tahâvî'nin tenkit ettiği Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm ve Süleyman b. Yesâr'a değinen Beyhakî, Ömer b. Abdizaziz'in hadisler konusunda Medine'de en fazla Ebu Bekir'e güvendiğini haber veren İmam Malik rivayetini aktarmıştır. Süleyman b. Yesâr'ın rivayetine ise Zührî'nin en önemli talebelerinin rivayetlerinin mütâbaat etmesini yeterli görmektedir.

“Çeyrek dinar ve fazlası” rivayetlerini Hz. Aişe'den Âmra bint Abdirrahman kanalıyla bazı ravilerin Rasulullah'ın (s) kavli gibi bazılarının ise Hz. Aişe'nin fetvası gibi nakletmiş olmalarının doğal bir durum olduğunu ifade eden Beyhakî, Hz. Aişe'nin bu sözü Rasulullah'tan (s) işitip rivayet ettiğini ve ömrü boyunca da bu şekilde fetva verdiğini 'Amra'nın da bazen O'nun fetvası bazen de Rasulullah'tan (s) rivayeti şeklinde naklettiğini söylemiş ve raviler arasında yaygın olan bu uygulamadan dolayı hadislerinin illetli kabul edilmediğine dikkat çekmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in “Hz. Aişe'nin hadislerini 'Amra'dan daha iyi bilen kalmadı” dediğini nakletmiştir.

Beyhakî kalkanın değerini çeyrek dinar olarak belirleyen Hz. Ali ve üç dirhem olduğunu haber veren Abdullah b. Ömer rivayetlerini zikrettikten sonra, Tahâvî'nin delil olarak getirdiği Abdullah b. Mesud, İbn Abbas, Eymen b Ümmü Eymen ve 'Amr b. Şuayb'tan nakledilen on dirhem rivayetleri esas alınıp zikri geçen Hz. Aişe ve İbn Ömer rivayetlerinin terkedilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca İbn Ömer hadisindeki üç dirhem lafzının esas aldıkları çeyrek dinar haberlerine muhalif olmadığını ifade eden Beyhakî, Rasulullah (s) döneminde bir dinarın on iki dirhem olarak kabul edildiğine dair rivayetleri aktarmıştır.

Beyhakî, Tahâvî'nin tenkit ettiği, Ebu Bekir b. Hazm'dan Hz. Aişe hadisini alan Yezid b. el-Hâd ve İbn İshak hakkında İbnü'l-Hâd'ın sika olduğu ve rivayetleri ile ihticâc edilebileceği noktasında hafız âlimlerin icmâi bulunduğunu; İbn İshak'ın ise hafız ravilere muhalefet etmediği sürece rivayetlerinin delil alındığını kaydetmiştir.

Tahâvî, Cafer b. Rabîa Ebu Seleme'den hadis işitmediği için Hz. Aişe rivayetini zayıf saymıştır. Beyhakî Cafer'in Ebu Seleme'den hadis işittiğini ispatlamış ve haddi

zatında Hz. Aişe hadisini ‘Amra’dan kalabalık bir topluluk rivayet ettiği için bu ispat çabasına gerek bile olmadığını ifade etmiştir.

Beyhakî İmam Şâfiî’nin konuya dair değerlendirmeleri ve muhaliflerine verdiği cevapları aktarmak suretiyle babı sonlandırmıştır.⁸²⁵

Ravilerle ilgili görüş ayrılıkları delil olarak benimsenen rivayetlerin farklılaşması ile neticelenmiş ve alimler farklı hükümler vermişlerdir. Tahâvî’nin Hz. Aişe rivayetini, onun kalkanın fiyatını bilmemesi ile açıklamaya çalışması kabul edilebilir bir ravi değildir. Beyhakî’nin itirazında haklı olduğu görülmektedir.

2.51. Esirlerin Fidyeye Olarak Verilmesi

Tahâvî’ye göre Müslümanların eline düşen esirler artık zimmet ehli hükmündedirler ve Müslümanlara nasıl muamele ediliyorsa onlar da kanları, aileleri ve malları hususunda aynı hakka sahiptirler. Bir Müslüman müşriklere fidye olarak nasıl verilemezse onların verilmesi de haramdır.⁸²⁶ Hz. Peygamber’in (s) savaşta esir alınan müşrikleri, Mekke’de müşriklerin elinde bulunan Müslümanlar karşılığında fidye verdiği dair rivayetleri nakleden Tahâvî, Ebu Yusuf’un da içlerinde bulunduğu bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle kadın olsun erkek olsun harbîlerden esir alınanların müşriklerin elinde esir bulunan Müslümanlar karşılığında fidye olarak verilmesinde bir beis görmediklerini ifade etmiştir. Ömer b. Abdilaziz, Evzâî, Süfyan es-Sevrî, İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel de bu görüştedirler.⁸²⁷ Leys b. Sa’d, Mücâhit ve Ebu Hanife gibi diğer bazı âlimler ise bunu kerih görmüş ve Müslümanların mülkiyetine giren bir esirin artık zimmet ehli statüsü kazanmış olacağı için onun bir harbî gibi iadesinin caiz olmadığı görüşünü bildirmişlerdir.⁸²⁸ Onlara göre hadislerde ifade edilen fidye hadisesi harbîlerden birisinin Müslüman olup da müşriklerin elinde esir bulunan Müslüman karşılığında fidye verilmesinin caiz olduğu döneme aittir. Nitekim Rasulullah (s) bir dönem, Müslüman da olsa müşriklerden kendilerine gelenleri onlara geri iade etmek üzere Mekkelilerle Hudeybiye musâlahasını imzalamıştır. Şu rivayet de bu hususa delalet etmektedir: “‘Imran b.

⁸²⁵ Beyhakî, *Ma’rifetü*, VI, 378-400.

⁸²⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 174.

⁸²⁷ Aynî, *Nuhab*, XII, 402.

⁸²⁸ Aynî, *Nuhab*, XII, 403.

Husayn'dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Sakîf kabilesi Rasulullah'ın (s) ashabından iki kişiyi esir almıştı. Rasulullah'ın (s) ashabı da 'Âmir b. Sa'saa oğullarından bir adamı esir almışlardı. Rasulullah (s) ona uğradı, o bağlıydı. Rasulullah (s) ona dönünce "Ben niçin hapsedildim?" dedi. (Rasulullah (s) "*Anlaşmalı olduklarının suçları sebebiyle*" buyurdu. Sonra Rasulullah (s) yoluna devam etti ve esir O'na seslendi. Rasulullah (s) ona dönünce "Ben Müslümanım" dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s) "*Bunu mülkiyetin kendi elindeyken (esir düşmemişken) söyleseydin büsbütün kurtulmuşsun.*" buyurdu. Rasulullah (s) yoluna giderken adam yine O'na seslendi ve "Ben açım bana yiyecek ver." dedi. Rasulullah (s) "*İhtiyacını karşılayacağım.*" buyurdu ve Hz. Peygamber (s) onu Sakîf'in esir aldığı iki kişi karşılığında fidye olarak verdi."⁸²⁹

Tahâvî'ye göre Müslüman olduğunu açıklamasına rağmen esirler karşılığında bir harbî esirin fidye olarak verilmesi âlimlerinde icma ettikleri üzere mensuh bir uygulamadır. "**O kadınları kâfirlere geri döndürmeyin**" ayeti⁸³⁰ ile herhangi bir Müslüman'ın kâfirlere iadesi neshedilmiştir.⁸³¹

Beyhakî "Esir alındıktan sonra Müslüman olan müşrik" babında Şâfî'nin "Esir alındıktan sonra Müslüman olan kimse, şayet makam ve mevki sahibi olur da bu sayede müşrikler tarafından köleleştirilmesinden korkulmazsa, Müslüman da olsa müşriklere geri döndürülmesinde bir sakınca olmadığı zira hadiste zikri geçen esirin de aralarındaki statüsünden dolayı müşrikler tarafından alıkonulma durumu olmadığı için Rasulullah (s) tarafından fidye verildiği" şeklindeki görüşüne yer vermiştir. Tahâvî'nin nesh iddiasına temas eden Beyhakî "**O kadınları kâfirlere geri döndürmeyin**" ayetinin erkekler değil sadece kadınlar hakkında nazil olduğunu, Ebu Besîr'in ayet indikten sonra memleketine geri döndürüldüğünü ve Abbas'ın da şeref sahibi bir kimse olduğu için ona zarar verme ve dininden dolayı onun alıkonma ihtimali olmadığı için Müslüman olduktan sonra Mekke'nin fethinden önce Mekke'ye döndüğünü ifade etmiştir.⁸³²

⁸²⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, V, 206; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 198; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XVIII, 190.

⁸³⁰ Mümtehine, 60/10.

⁸³¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 174.

⁸³² Beyhakî, *Ma'rife*, VI, 559-562.

Hanefi alimlerin meseleyi yine asıllara göre değerlendirdiği görülmektedir. Zahiren Şafîleri destekleyen rivayeti zimmîler ile ilgili genel prensipler çerçevesinde değerlendirmişler ve Müslümanlarla her konuda olduğu gibi bu konuda da aynı hakka sahip olduklarını söyleyerek iade edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Tahâvî, rivayette açıkça zikredilen hadisenin ise ilgili ayetle neshini savunmuştur. Beyhakî, ayetin hem delalet olarak hem de tarih yönünden nâsîh olmasının mümkün olmadığını düşünmektedir.

2.52. Mekke'nin Fethi

Tahavî; Ebu Hanife, Evzâî, İmam Malik, Süfyan-ı Sevrî, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimlerin, Mekke fethedildiğinde Müslümanlar ile Mekkeliler arasında herhangi bir sulh antlaşması bulunmadığı, müşriklerin Hudeybiye'de yapılmış olan anlaşmayı bozdukları ve Mekke'nin darulharp olarak ve zor kullanarak fethedildiği görüşünde olduklarını kaydetmiştir. Tâvûs, Şâfîî ve Ahmed b. Hanbel⁸³³ gibi diğer bazı âlimlere göre ise Mekke sulh üzere fethedilmiştir. Sulhü savunanlara göre Mekke ehli ile Müslümanlar arasında Hudeybiye'de bir müsâlaha imzalanmıştır ve Mekkeliler bunu bozacak bir şey yapmadıkları için fetih esnasında da sulh devam etmektedir. Hz. Peygamber'in (s) anlaşmalı olduğu Huzâ'a kabilesine Kureyşliler'in anlaşmalı olduğu Bekiroğulları savaş açmış ve Mekke'den sadece bir kesim onlara yardım etmiş, Mekkelilerin geri kalanı ise anlaşmaya sadık kalmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber (s) Mekke'de hiçbir şeyi fey olarak paylaşmamış, hiç kimseyi de köle edinmemiştir.⁸³⁴

Tahâvî, Mekke'nin güç kullanılarak fethedildiğini söyleyenlerin delillerine değinmiş ve öncelikle İkrime'den nakledilen ve Mekke'nin fethini hikâyeye eden uzunca rivayeti aktarmıştır. Rivayete göre Huzâalılar ve Bekiroğulları arasındaki olaydan dolayı Mekke müşrikleri Ebu Süfyan'ı antlaşmayı yenilemek üzere Rasulullah'a (s) göndermişler ve o, sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Fatıma ve Hz. Ali ile görüşmüştür. Onlardan olumlu cevap alamayınca Mekke'ye geri dönmüş, müşrikler onun netice alamadan döndüğünü görünce Medine'ye geri göndermişlerdir. Bu esnada Huzaalılar da Rasulullah'tan (s) yardım istemiş ve Hz. Peygamber (s) ordusuyla yola

⁸³³ Aynî, *Nuhab*, XVIII, 293.

⁸³⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 236.

çıkmiş, Merru'z-Zahrân denilen yerde konaklamışlardır. Ebu Süfyan burada Rasulullah'a (s) gelip Müslüman olmuştur. Abbas, Mekke'ye gitmiş ve silahını bırakanın, evine kapananın yahut Ebu Süfyan'ın evine sığınmanın güvende olacağını söylemiştir. Tahâvî aynı manadaki İbn Şihab ez-Zührî rivayetini de naklettikten sonra Müslümanlar ve Mekkeliler arasındaki sulhun rivayette anlatıldığı şekliyle Huzaa ve Bekiroğulları arasında bozulup Mekkeliler de Bekiroğullarına yardım edince bozulduğunu ifade etmiştir.⁸³⁵

Tahâvî, Ebu Süfyan'ın Hz. Peygamber'in (s) yanına geldiğinde ona bir şey yapmamış olması onun hala eman üzere olduğunun kanıtı olduğu şeklinde kendilerine yapılan itiraza cevaben, Rasulullah'ın (s) ona dokunmamasının emandan değil onun elçi olmasından kaynaklandığını söylemiş ve Rasulullah'ın (s) elçilere zarar verilmeyeceği geleneğini devam ettirdiğine dair rivayetlere yer vermiştir. Tahâvî'ye göre Mekkelilerin Ebu Süfyan'ı, anlaşmayı yenilemek üzere göndermiş olmaları da sulhun bozulduğuna işarettir. Ayrıca Ebu Süfyan'ın, aranın bulunması için yardım talebinde bulunduğu Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Fatıma ve Hz. Ali de ona buna gerek olmadığını, kendilerinin zaten eman üzere olduklarını söylememişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber (s)'den yardım istemeye gelen Huzaalılardan 'Amr b. Sâlim de okuduğu şiirde O'na "Kureyş sana verdiği sözü bozdu." demiştir.⁸³⁶

Tahâvî Mekke'nin topraklarının paylaşılmaması ve Mekkeliler'in mallarının ganimet olarak alınmayıp onların köleleştirilmemesi konusunda, Hz. Peygamber'in (s) onların kanlarını bağışladığı gibi mallarını da bağışladığını, Mekke toprakları hususunda ise ihtilaf olduğunu söylemiştir. Ebu Yusuf ve bazı âlimlere göre Mekke'nin toprakları da mülk edinilebilir ve Rasulullah (s) fetihle onları Mekkelilere bağışlamıştır. Ebu Hanife ve Süfyan-ı Sevrî gibi bazı âlimlere göre ise Mekke'nin toprağı mülk edinilemeyeceği için ganimet olarak da alınamaz.⁸³⁷

Tahâvî, zikri geçen İkrime ve Zührî rivayetleri munkatî' olduğu şeklinde gelebilecek bir itiraza cevaben, İbn Abbas'tan da aynı rivayetin geldiğine dikkat çekmiş ve rivayeti nakletmiştir. Muttasıl olarak gelen bu rivayetin de Mekke'nin zorla

⁸³⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 236-241.

⁸³⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 242-243.

⁸³⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 244.

fethedildiğine delalet ettiğini söyleyen Tahâvî, özellikle rivayette geçen Abbas (r.a)'ın şu sözünün Mekkeliler ile Müslümanlar arasında sulh olmadığını ispat ettiğini ifade etmiştir: “Vay sabah Kureyş’in haline! Vallahi onlar gelip eman istemededen önce Rasulullah (s) Mekke’ye zorla girerse bu Kureyş’in ebediyyen helaki olacaktır.” Ayrıca Abbas (r.a)'ın Ebu Süfyan’a “Vallahi Rasulullah (s) seni ele geçirirse öldürür.” şeklindeki hitabı da bu manadadır. Tahâvî’ye göre sulh devam etseydi Ebu Süfyan’ın buna itiraz etmesi gerekirdi. Yine rivayette Hz. Ömer’in Ebu Süfyan ele geçmişken boynunu vurmak istediği ve Abbas (r.a)'ın ona himaye verdiği için itiraz ettiği haber verilmektedir. Anlaşma bozulmamış olsa Hz. Ömer’in Ebu Süfyan’ı öldürmeyi talep etmemiş, Abbas’ın ona eman verme ihtiyacı hissetmemiş olması gerekirdi.⁸³⁸

Tahâvî bu minvalde Hz. Ali’nin kardeşi Ümmü Hani’den de rivayet olduğunu söylemiş ve hadisi nakletmiştir. Bu rivayete göre fetih esnasında Ümmü Hani’nin kocası tarafından iki akrabası evine sığınmış ve Hz. Ali eve girerek onları öldürmek istemiştir. Ümmü Hani’nin Rasulullah’tan (s) yardım istemesi üzerine Hz. Peygamber (s) “*Senin eman verdiğine biz de eman verdik*” buyurmuştur. Tahâvî, Mekkelilerle sulh devam ediyor olsa Hz. Ali’nin onları öldürmek isteyemeyeceğini, Ümmü Hani’nin de onlara eman vermek yerine Hz. Ali’ye sulhu hatırlatacağını söylemiştir.⁸³⁹

Tahâvî konuya dair Ebu Hureyre’den de rivayet geldiğini söylemiştir. Rivayette fetih esnasında Hz. Peygamber’in (s), ashabından ensarı topladığı ve onlara Kureyşlileri göstererek “*Onları biçin*” buyurduğu sonra Ebu Süfyan’ın yalvarması üzerine onları bağışladığı geçmektedir. Tahâvî, Hz. Peygamber (s)’den Kureyş’in o günden sonra asla öldürülmeyeceği ve Mekke’nin harem kılınıp sadece kendisine kısa bir süre helal kılındığını haber veren rivayetlere yer vermiş ve bunun o sürede savaşmak için verilen bir izin olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴⁰

Tahâvî, Hz. Peygamber’in (s) fetih günü herkese eman verip sadece altı kişinin öldürülmesini emrettiği şeklindeki rivayete kendisine yapılacak itiraza cevaben, bunun zaferden sonra olduğunu, söz konusu altı kişinin Hudeybiye’den sonra sulha uymadıkları için kanlarının helal hale geldiğini, hâlbuki Ebu Süfyan (31/651) ve

⁸³⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 244-247.

⁸³⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 248-249.

⁸⁴⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 249-257.

Ümmü Hani'nin (50/670) evine sığınan iki kişi Hudeybiye emanını almış olmalarına rağmen öldürülmek istenmelerinin Mekkelilerle aradaki sulhün bozulduğuna işaret ettiğini söylemiştir.⁸⁴¹

Tahâvî bu bölümde son olarak Mekke'nin sulh üzere fethedilmediğini ortaya koyan şu rivayeti nakletmiştir: “Misver b. Mahrame'nin babasından naklettiğine göre babası şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s) İslam'ını açıkladıktan sonra Mekke ehli Müslüman olmuştu. Bu ise namazın farz kılınmasından önce idi. Rasulullah (s) secde ayetini okur secdeye varır ve onlar da secde ederlerdi. Hatta bazıları insanların çokluğu sebebiyle mekan darlığı ve izdihamdan dolayı secde edemiyorlardı. Nihayet Kureyş'in liderleri Velid b. Muğire, Ebu Cehil ve başkaları çıkageldi. Onlar Taif'teki topraklarında idiler. Onlar “Siz atalarınızın dinini terk mi ediyorsunuz?” deyince Mekkeliler geri inkar ettiler.” Tahâvî bu rivayetten, Mekkeli müşriklerin önce İslam'a girip sonra tekrar küfre dönmek suretiyle mürted olduklarını ve Rasulullah'ın (s) onlara güç yetirdikten sonra mürtedlere eman vermiş olamayacağını ifade etmiştir.⁸⁴²

Beyhakî İmam Şafii'nin “Mekke'nin daha önce verilmiş bir eman ile sulh üzerine fethedildiği ve fetih esnasında sadece (Müslümanların anlaşmalısı) Huzaalılara daha önce saldırmış bulunan Nufâseoğulları ile savaşmaya ve onların katline izin verildiği” şeklindeki görüşünü aktarmış ve sözü Tahâvî'ye getirerek “kendilerine muhalefet eden bir zatın Kureyş'in Hudeybiye'de imzalamış oldukları sulhe sadık kalmadıklarına dair rivayetleri delil olarak öne sürdüğünü” söylemiştir. Hâlbuki Beyhakî'ye göre bu hadislerde geçtiği şekliyle Rasulullah (s), ismini zikrettiği çok az kimse haricinde herkese, Merru'z-Zehrân denilen yerde Kendisine gelen Ebu Süfyan yahut başkaları aracılığıyla akit yaptığını ve eman verdiğini söylemiştir. Rasulullah'ın (s) Ensara “*Onları biçin*” emri de Kureyş'in bahsi geçen akdi kabul edip etmediğini bilmemesinden ve Mekke'ye onların ihanetinden korktuğu için savaşmaya hazır bir halde girme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Beyhakî, Mekke'nin Hz. Peygamber'e (s) kısa bir süreliğine helal kılınmış olmasını da aynı duruma hamletmektedir.⁸⁴³

⁸⁴¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 257-259.

⁸⁴² Tahâvî, *Şerh*, III, 259.

⁸⁴³ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 62-65.

Beyhakî fethin silah zoruyla da sulh ile de olabileceğini söylemiştir. Zira Allah (c.c) Hudeybiye musâlahasından “**Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik.**”⁸⁴⁴ buyurmak suretiyle “fetih” olarak bahsetmiştir.⁸⁴⁵

Beyhakî, Hz. Ali’nin öldürmek istediği Ümmü Hani’nin akrabaları hususunda da Hz. Ali’nin onların silahlı olduklarını görüp emanı kabul etmediklerini düşündüğü için öldürmek istemiş olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁴⁶

Mekke’nin fethini anlatan rivayeti nakleden ve fetih esnasında gerçekleşen hadiselerin, emanın verilmiş zamanının ve şartlarının hadislerde açık bir şekilde yer aldığı ve megâzî âlimlerince de bilindiğini ifade eden Beyhakî, Mekke’nin silah zoruyla fethedildiğini ifade sadedinde Tahâvî’nin başka bir yol seçerek Mekkelilerin önce Müslüman olup sonradan tekrar küfre dönmek suretiyle mürted oldukları ve Rasulullah’ın (s) da mürted bir kavme eman vermiş olmasının caiz olmayacağı iddiasında bulunduğunu, bu iddiasını da İbn Lehâ hadisiyle delillendirmeye çalıştığını ifade etmiştir. İbn Lehâ’nın (174/790) bu rivayette teferrüd ettiğini ve onun zayıf bir kimse olduğunu söyleyen Beyhakî, bu hadisenin megâzî âlimleri arasında meşhur bir vakia olduğunu belirtmiştir. Kaydettiğine göre Rasulullah (s) Necm suresini okuduğu bir esnada şeytan ortaya bir şeyler atmış ve müşrikler onu işitince putlarını tazim için secdeye kapanmışlardır. Bu olay yayılmış hatta Habeşistan’a hicret edenlere de Mekkeliler’in Müslüman olduğu ve hepsinin Rasulullah (s) ile namaz kıldığı duyulmuştur.⁸⁴⁷ Beyhakî Tahâvî’nin bahsettiği müşriklerin secdesinin bu şekilde vuku bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ona göre, şayet onlar mürted olmuş olsalardı Rasulullah’ın (s) onlardan hiç birine hiçbir zaman eman vermemesi ve onlara fidye vermemesi gerekirdi. Zira ne eman ne de fidye mürtedler için cârîdir.⁸⁴⁸

Mekke’nin sulh değil de savaşla fethedildiğine dair Tahâvî’nin ikna edici değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Beyhakî itirazlarında bazı tevillerde bulunmak durumunda kalmıştır ki Tahâvî’nin iddiaları karşısında çok yeterli olmadığı düşünülmektedir. Bununla birlikte Tahâvî’nin Mekkelilerin İslam’a girip sonradan

⁸⁴⁴ Fetih, 48/1.

⁸⁴⁵ Beyhakî, *Ma’rifetü*, VII, 64-65.

⁸⁴⁶ Beyhakî, *Ma’rifetü*, VII, 65.

⁸⁴⁷ Beyhakî, *Ma’rifetü*, VII, 70.

⁸⁴⁸ Beyhakî, *Ma’rifetü*, VII, 70-71.

tekrar küfre dönmeleri sebebiyle mürted oldukları şeklindeki tevili, manayı kuvvetlendirme sadedinde nakledilmiş olsa bile kabul edilebilecek bir değerlendirme değildir.

2.53. Fethedilen Toprakların Paylaştırılması

Tahâvî, Zeyd. b. Eslem'in babasından naklettiği "Hz. Ömer şöyle demiştir: İnsanlar harap, beş parasız olmasaydı Allah'ın (c.c) bana fethini nasip eylediği yerleri Rasulullah'ın (s) Hayber'i paylaştırdığı gibi paylaştırdım." rivayetine yer verdikten sonra bazı âlimlerin "Devlet başkanı bir yeri silah zoruyla fethedecek olursa nasıl ganimetleri paylaşmayıp alıkoyma hakkı yoksa orayı da elinde tuamaz, paylaşması gerekir" dediklerini kaydetmiştir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler.⁸⁴⁹ Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer⁸⁵⁰ gibi bazı âlimler ise devlet başkanının bu konuda muhayyer olup dilerse orayı beş parçaya bölüp beşte dördünü dağıtacağı dilerse de orayı bölüştürmeyerek haraç toprağı olarak bırakma hakkına sahip olduğunu öne sürmüşlerdir.⁸⁵¹

Devlet başkanının muhayyer olduğunu söyleyenlerin delilleri; Rasulullah'ın (s) Hayber'i fethettiğinde oranın ahalisini mahsullerin yarısını Müslümanlara vermek şartı ile yerlerinde bırakmış olmasını haber veren Abdullah b. Ömer⁸⁵² rivayeti ve şahitleridir. Tahâvî, Zeyd b. Eşlem rivayetinde ifade edildiği şekliyle Hz. Peygamber'in (s) Hayber'in bir kısmını paylaşmış olduğunun, İbn Abbas, İbn Ömer ve Câbir rivayetleriyle de bir kısmını paylaşmamış olduğunun sabit olduğunu belirtmiştir. Ona göre Rasulullah (s) bu hususta serbest olduğu için paylaşma hakkını kullanarak bazı arazileri paylaşmış, paylaşmama hakkını da kullanarak Hayberlilerin bir kısmını topraklarında bırakarak mahsulleri karşılığında anlaşma yapmıştır. Buna göre fethedilen topraklar hususunda hükümün; devlet başkanı Müslümanların maslahatına uygun olduğunu düşünürse paylaşırabileceği ve yine

⁸⁴⁹ Aynî, *Nuhab*, XII, 342.

⁸⁵⁰ Aynî, *Nuhab*, XII, 344.

⁸⁵¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 155-156.

⁸⁵² Buhârî, *Muzâraa*, 8; Müslim, *Musâkât*, 1; Tirmizî, *Ahkâm*, 41; İbn Mâce, *Ruhûn*, 14; Ebû Dâvûd, *Buyû*, 35; Ahmed b. Hanbel, VIII, 289; Dârimî, *Buyu*, 73.

Müslümanların maslahatına uygun gördüğü takdirde paylaştırmayabileceği şeklinde olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.⁸⁵³

Tahâvî, Hz. Ömer'in fethettiği Sevâd arazilerini Müslümanlara dağıtması konusunda muhaliflerinin "Normal şartlarda bu arazilerin hükmü beşe bölünüp beşte dördünün Müslümanlara dağıtılması iken, insanlar gönül hoşnutluğuyla haklarından vazgeçtikleri için Hz. Ömer oranın tamamını dağıtmadan halka bırakabildiği" şeklindeki görüşlerine itiraz etmiştir. Ona göre fethedilen toprakların Müslümanlara düşen beşte dördünü onların rızası ile halka bırakması caiz iken, Hz. Ömer'in devlet başkanı olarak ayırması gereken humus yani beşte birlik hisseyi halka bırakması caiz değildir. Çünkü ganimetin beşte birlik hissesinin dağıtılması gerekenler arasında zimmet ehli yoktur. Hâlbuki Hz. Ömer bu arazilerin beşte dördünü değil, tamamını zimmet ehli olan Sevâd ahalisine haraç toprağı olarak bırakmıştır.⁸⁵⁴

Hz. Ömer'in Sevâd arazilerinin bir kısmını Müslümanların bazılarına verip daha sonra onlara bedel ödeyerek geri aldığına dair rivayetlerden hareketle muhaliflerinin bu hadislerin Hz. Ömer'in Sevâd'ı paylaştırdığı ve sonra onları belli bir bedel karşılığında razı ederek Müslümanlara dönmesi için geri aldığına delil olduğu şeklindeki görüşlerine itiraz eden Tahâvî, bunun Sevâd arazilerinin bir kısmı için gerçekleşmiş olup daha sonra Hz. Ömer'in Müslümanların maslahatını gözeterek onların malından bedel ödeyerek geri almış olabileceğini, Sevâd'ın geri kalan arazileri konusunda ise hükmün açıkladığı şekilde uygulandığını şayet böyle olmasa Sevâd arazilerinin haraç değil öşür arazileri olması gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁵⁵

Fethedilen topraklar konusunda Hz. Ömer'den gelen rivayetler arasında ihtilaflar bulunduğunu ifade eden Beyhakî son tahlilde kendisinde oluşan kanaatin, Hz. Ömer'in ganimet olan arazileri Hz. Peygamber'in (s) Hayber'de paylaştırdığı gibi paylaştırdığı ve sonra da gördüğü maslahat gereği Müslümanların gönlünü alarak o arazileri kendilerinden geri alıp sonra gelecek nesillere vakfettiği şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁸⁵⁶

⁸⁵³ Tahâvî, *Şerh*, III, 156-157.

⁸⁵⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 158.

⁸⁵⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 159.

⁸⁵⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 90.

Tahâvî'nin, Hz. Peygamber'in (s) Hayber arazisinin bir kısmını paylaşırıp bir kısmını paylaşmadığı şeklindeki görüşünü “siyer ilmini bilmemek” olarak niteleyen Beyhakî, Rasulullah'ın (s) paylaşmadığı kısmın sulh toprakları olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre durum Tahâvî'nin iddia ettiği gibi olsaydı kendisine fethedilen topraklar konusunda Hayber'i örnek göstererek itiraz eden Bilal (20/641), Zübeyr b. 'Avvâm (36/656) ve diğer sahabilere bunu delil olarak zikrederdi. Ayrıca Ebu Hureyre'den de nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s) bu hususta şöyle buyurmuştur: “Müslümanların silah zoruyla fethettikleri her yerde Allah ve Rasulü için humus/beşte bir hak vardır. Kalanı (beşte dördü) ise savaşanların hakkıdır.”⁸⁵⁷

2.54. Hayvanda Kurban Edilmeye Mani Olan Kusurlar

Tahâvî, “körlüğü belli olacak derecede kör, topallığı belli olacak derecede topal, apaçık bir şekilde hasta ve aşırı zayıf hayvanların kurban edilemeyeceğini” bildiren Berâ b. 'Âzib rivayeti⁸⁵⁸ ile mütabilerini naklettikten sonra bazı âlimlerin bu hadis doğrultusunda görüş bildirip bu dört kusurdan dolayı bir hayvanın kurban edilemeyeceği, bunun dışında kuyruk, kulak yahut başka bir organının kesilmiş olmasının kurban olmaya mani olmadığı görüşünde olduklarını kaydetmiştir. Said b. el-Müseyyib, Said b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Nehâî ve Zahirî âlimlerin bu görüşte oldukları söylenmiştir.⁸⁵⁹ Onların bir diğer delili de Muhammed b. Karaza'nın Ebu Said el-Hudrî'den naklettiği, kurdun kuyruğunu kopardığı hayvan için Rasulullah'ın (s) ona “*Onu (kurban olarak) kes.*” buyurduğunu haber veren rivayettir.⁸⁶⁰ Tahâvî diğer bazı âlimlerin onlara muhalefet ederek Berâ hadisindeki kusurlara ilaveten kulağı kesik hayvanın da kurban edilemeyeceği görüşünde olduklarını ve onların delil olarak Hz. Ali'den nakledilen “kulağı önden, ortadan yahut arkadan kesilmiş hayvanın kurban edilemeyeceğini” haber veren rivayetleri⁸⁶¹ delil olarak sunduklarını söylemiştir.⁸⁶² ‘Atâ b. Ebî Rabâh, İbn Sîrîn, Süfyan es-Sevrî, Ebu

⁸⁵⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 91-92.

⁸⁵⁸ Tirmizî, *Edâhî*, 5; Ebû Dâvûd, *Duhâyâ*, 6; Nesaî, *Duhâyâ*, 6; Ahmed b. Hanbel XXX, 513; Dârimî, *Edâhî*, 4.

⁸⁵⁹ Aynî, *Nuhab*, XII, 494.

⁸⁶⁰ İbn Mâce, *Edâhî*, 10; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IX, 486.

⁸⁶¹ Tirmizî, *Edâhî*, 6; İbn Mâce, *Edâhî*, 8; Ebû Dâvûd, *Duhâyâ*, 6; Nesaî, *Duhâyâ*, 8.

⁸⁶² Tahâvî, *Şerh*, III, 465-467.

Hanife, İmam Malik, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler.⁸⁶³

Said b. el-Müseyyib'in kulağının yarısı kesilmiş hayvanın kurban olmayacağı görüşünde olduğunu kaydeden Tahâvî, Bera hadisi ile Hz. Ali rivayetleri hakkında neshi isbat edebilecek herhangi bir sâik olmadığı için bu hadislerin her ikisi ile amel ettiklerini söylemiştir. Muhaliflerinin delil olarak zikrettikleri Ebu Said el-Hudrî hadisinin ise senedi sağlam olmadığı için ve metninde de “kuyruğunu ya da kuyruğunun bir kısmını yedi” ibaresinden dolayı bozukluk bulunduğu için problemliliğini ifade etmiştir. Ona göre kuyruğun bir kısmı yenmişse bunun dörtte birden az olma ihtimali olduğu için kurban olmaya mani değildir. “Kuyruğunu yedi” denmiş olsa bile bunda da bir kısmının kastedilmiş olma ihtimali vardır. Zira parmağın bir kısmı kesildiğinde de “parmak kesildi” denmektedir.⁸⁶⁴

Tahâvî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'in kulağının yarısı yahut daha fazlası kesilmiş olan hayvanların kurban edilemeyeceği görüşünde olduklarını ve bunun Said b. el-Müseyyib'in görüşüne de muvafık olduğunu kaydetmiştir.⁸⁶⁵

Beyhakî kuyruğu kesilen hayvanın kurban edilebileceğine dair hadisleri rivayet eden Câbir b. Zeyd el-Cu'fî ve el-Haccâc b. Ertaa'nın rivayetlerini kendilerinin delil olarak almadıklarını, Tahâvî'nin ise rivayetlerini eleştirmesine rağmen mezhebine uyan yerlerde onların hadislerini delil olarak zikrettiğini ifade etmiştir.⁸⁶⁶

Tahâvî'nin “kuyruk ya da kuyruğun bir kısmı” şeklinde şek ile rivayet eden ravinin hadisine dair yorumlar yapmasını tenkid eden Beyhakî, onun mezhep büyüklerinden birinin kuyruk dörtte birinden azı, diğer bir mezhep imamının ise yarısından azı kesilmişse kurban olmaya uygundur dedikleri iddiasında olduğunu belirtmiştir. Herhangi bir hadise yahut esere dayanmayan bu ölçüleri anlamsız bulan Beyhakî, bu tür değer tahditlerinin ancak tevkîfî olabileceğini belirtmiştir.⁸⁶⁷

⁸⁶³ Aynî, *Nuhab*, XII, 495.

⁸⁶⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 467-468.

⁸⁶⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 468-469.

⁸⁶⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 225.

⁸⁶⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 226.

2.55. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm

Tahâvî Hz. Peygamber'in (s) insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda verdiği hükümlere dair "Hz. Peygamber (s) yemin ve bir şahitle hüküm verdi" hadisini⁸⁶⁸ şahit ve mutabileriyle aktarmış bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle özellikle mâlî davalarda yemin ile bir şahidi hüküm vermek için yeterli gördüklerini söylemiştir. Süleyman b. Yesâr, Ebu Seleme b. Abdirrahman, Ebu'z-Zinâd, İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler.⁸⁶⁹ 'Atâ b. Ebî Rabâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Süfyan es-Sevrî, Evzâî, Leys b. Sa'd, İbn Şübrüme, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer gibi bazı âlimler ise hiçbir konuda iki erkek yahut bir erkek iki kadın olmadan hüküm verilemeyeceği görüşünü bildirmişlerdir.⁸⁷⁰ Onlara göre bir şahit ve yemini yeterli gören âlimlerin delil olarak öne sürdükleri rivayetlerin hepsinde huccet olmaya mani bir zayıflık mevcuttur. İfade ettiklerine göre;

Zem'a'nın Süheyl'den rivayet ettiği hadisi Derâverdî, Süheyl'e sormuş, Süheyl ise onu bilememiştir. Şayet bu meşhur bir sünnet ve yaygın bir uygulama olsa Süheyl'in bundan bihaber olmaması gerekirdi. Ayrıca bunu huccet olarak zikreden âlimler bu hadisten daha sağlamlarını zayıf kabul etmektedirler.

Süheyl-Babası- Zeyd b. Sâbit kanalıyla gelen rivayet münkerdir. Çünkü Ebu Sâlih'in Zeyd'den hadis işittiği bilinmemektedir.

İbn Abbas hadisi de münkerdir. Çünkü Kays b. Sa'd'ın Amr b. Dinar'dan rivayet ettiği bilinmemektedir.

Cafer b. Muhammed-Babası-Cabir kanalıyla mevkûf olarak naklettikleri rivayeti Malik b. Enes, Süfyan-ı Sevrî ve onlar gibi hafız raviler Cafer- Babası kanalıyla Rasulullah'tan (s) olarak nakletmişlerdir.⁸⁷¹

Hadislerin bu şekilde zayıf olduğunu açıklayan Tahâvî, hadisler zayıf olmamış olsa ve bu lafızla kabul edilecek olsa bile te'vilin ilk grup âlimlerin görüşüne huccet olmayacağını düşünmektedir. Çünkü ona göre hadiste yemin istenme sebebi ve

⁸⁶⁸ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالْبَيْتَيْنِ مَعَ الشَّاهِدِ Tirmizî, Ahkam, 13; İbn Mâce, Ahkam, 31; Ebû Dâvûd, Akzıye, 21; Ahmed b. Hanbel, V, 120.

⁸⁶⁹ Aynî, *Nuhab*, XIV, 442.

⁸⁷⁰ Aynî, *Nuhab*, XIV, 442.

⁸⁷¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 433-434.

kimden yemin istendiği açıklanmamıştır. Davacı bir şahitten başka bir destek bulamadığı için yeminin davalıdan istenmiş olma ihtimali de vardır. Bu şekilde Hz. Peygamber (s) davalıya böyle bir durumda davacının lehine yemin etmenin düştüğünü öğretmek istemiş olabilir. Yahut da davacının tek şahidinin, kendi başına şahitliği Rasulullah (s) tarafından iki kişinin şahitliğine denk sayılan Huzeyme b. Sabit olma ihtimali de vardır.⁸⁷²

Tahâvî, “**Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).**”⁸⁷³ ayeti ile “**İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun.**”⁸⁷⁴ ayeti nazil olmadan önce Müslümanların şu kadar sayıda şahit bulundurmaları gibi bir yükümlüklerinin olmadığını, lakin bu ayetler indikten sonra bundan daha az sayıda bir şahit ile hüküm vermenin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁸⁷⁵

Hz. Peygamber’in (s) tarlasına el konulduğu iddiasıyla davacı olan kimseden delil istediği, davacı delil sunamayınca ona davalının yeminini teklif ettiği, yalan yere yemin edebileceği düşüncesiyle bunu da reddeden davacıya artık bundan başka bir hakkının olmadığını söylediğini haber veren Vâil b. Hucr rivayetlerini⁸⁷⁶ nakleden Tahâvî, rivayetlerde geçen “Ya delilin ya da onun yemini, size bundan başka bir hak yoktur.” ibaresinin davacının delilsiz hiçbir şeyi hak edemeyeceğini ortaya koyduğunu ve bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi imkansız kıldığını söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s) bir rivayette “*İnsanlara iddia ettikleri verilecek olsaydı herkes birbirinin kanında ve malında hak iddia ederdi. Lakin yemin davalıya düşer.*” buyurmuş olmasının, yeminin ebediyen ancak ve ancak davalıya düştüğünün ispatı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷⁷

Meselenin nazarî tarafının da bu tevili desteklediğini düşünen Tahâvî, muhaliflerinin tek şahit ve yeminle hükmü sadece mâlî konularda cârî kabul ettiklerini, Hâlbuki diğer konularda hüküm neyse mâlî konularda da aynı hükmün geçerli olması

⁸⁷² Tahâvî, *Şerh*, III, 435.

⁸⁷³ Bakara, II, 282.

⁸⁷⁴ Talak, 65/2.

⁸⁷⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 437.

⁸⁷⁶ Müslim, İman, 224; Ahmed b. Hanbel, XXXI, 154.

⁸⁷⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 437-438.

gerektiğini belirtmiştir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'in de bu görüşte olduklarını kaydeden Tahâvî, Zührî'den nakledilen "Uygulama farklı iken bir şahit ve yeminle hüküm veren ilk kişi Muaviye'dir"⁸⁷⁸ rivayetiyle konuyu sonlandırmıştır.⁸⁷⁹

Beyhakî, İbn Abbas'tan nakledilen "bir şahit ve yeminle hüküm" rivayetini, Ahmed b. Hanbel, İshak b. İbrahim, Müslim ve Ebu Dâvûd'un rivayet ettiklerini ifade ettikten sonra Tahâvî'nin Kays b. Sa'd'ın Amr b. Dinar'dan işitmemiş olması sebebiyle bu hadisi münker saymasını tenkit etmektedir. Beyhaki'nin kaydettiğine göre Kays'ın Amr b. Dinar'dan hadis işitmiş olduğu hadis âlimlerince müsellemler bir husustur. Kays da Amr da Mekke'lidir. Kays Amr'dan yaş olarak daha büyük ve daha önce vefat etmiş olan 'Atâ b. Ebî Rabâh ve Mücahit b. Cübeyr'den bile hadis almıştır. Beyhaki'ye göre Tahâvî'nin bunu inkar etmesinin tek sebebi mezhebine muhalif hadis rivayet etmiş olması ve hadisi tenkit edecek başka bir şey bulamamış olmasıdır. Ayrıca Amr b. Dinar'dan bu hadisi sadece Kays b. Sa'd değil Muhammed b. Müslim de rivayet etmiştir. Hadisin başka mutabi ve şahitleri de rivayet edilmiştir.⁸⁸⁰

Beyhakî; Sa'd b. Ubâde, Ebu Hureyre, Cabir b. Abdullah, Said b. el-Müseyyib, Ömer b. Abdilaziz, Kadı Şureyh, Şa'bî, Ubey b. Ka'b'ın bir şahit ve yeminle hüküm vermenin cevazına kail olduklarına dair rivayetleri aktardıktan Şâfî'nin bu konuda kendisine muhalif olanlara vermiş olduğu cevapları nakletmiştir. Ebu Dâvûd'un Zübeyr, Buhari ve Müslim'in Cabir b. Abdullah, Ali b. Ebi Tâlib, 'Amr b. Hazm ve Muğire b. Şu'be rivayetlerini eserlerine aldıklarına işaret eden Beyhakî konuyu sonlandırmıştır.⁸⁸¹

2.56. Çocuğun Kendisinden Olduğu İddiası ve Kâif'in Tesbitine İtibar

Tahâvî, Hz. Aişe'den nakledilen "Mücezziz el-Müdlîcî Rasulullah'ın (s) yanına girdi. Üstlerinde kafalarını örten bir kadife varken Üsame ve Zeyd'i gördü ve "Bu ayaklar birbirindedir" dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s) yanıma mutlu bir şekilde girdi."⁸⁸² rivayetini aktardıktan sonra bazı âlimlerin bu hadisi esas alarak kıyâfe ilmine

⁸⁷⁸ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, 250.

⁸⁷⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 438-439.

⁸⁸⁰ Beyhakî, *Ma'rifet*, VII, 400-402.

⁸⁸¹ Beyhakî, *Ma'rifet*, VII, 403-411.

⁸⁸² Buhârî, *Ferâiz*, 30; Müslim, *Radâ'*, 39; İbn Mâce, *Ahkam*, 21; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 31; Nesaî, *Talak*, 51.

vakıf olan insanların yapmış oldukları tesbitle hüküm verilebileceğini ve bu yolla nesebin sabit olacağını kabul ettiklerini söylemiştir. Zira onlara göre kâiflere itibar edilmeyecek olsaydı Hz. Peygamber (s) Mücezzez'in söylediklerini hoş karşılamaz ve ona "Sen nereden bileceksin" diye tepki gösterirdi. Rasulullah'ın (s) böyle yapmaması kâiflerin tesbitlerinin hakikate ulaştırılabileceği ve söyledikleriyle hüküm vermek gerektiğine delil olmaktadır. 'Atâ b. Ebî Rabâh, Evzâî, İmam Malik, Şâfîî, Dâvûd ez-Zahiri ve diğer Zahirîler ile hadis âlimlerinin ekseriyeti bu görüştedirler.⁸⁸³ Süfyan es-Sevrî, İbrahim en-Nehâî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî⁸⁸⁴ ise Mücezzez'in söylediğine Rasulullah'ın (s) sevinmiş olmasının onların söylediği gibi kâiflerin sözleriyle hüküm vermek gerektiği ile alakası olmadığını söylemişlerdir. Çünkü onlara göre hadiste Mücezzez'in söylediği ile amel edildiğine dair bir delil yoktur. Üsâme zaten o söylemeden önce de Zeyd'e nispet edilmektedir. Nesebi öncesinde de zaten malumdur. Burada sadece Mücezzez'in isabet etmesi Rasulullah'ın (s) hoşuna gitmiştir.⁸⁸⁵

Hz. Aişe'den kâifin söyledikleri hususunda başka rivayetlerin de geldiğini söyleyen Tahâvî, "Cahiliyede nikâhın dört çeşit olup onlardan birinin de çok kişiyle ilişki kuran kadınlardan doğan çocukların kâiflerin tesbitiyle aralarından birinin baba olarak tayin edilmesi" olduğunu haber veren rivayete⁸⁸⁶ yer vermiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in (s) gelmesiyle bu nikâh ortadan kaldırılmış artık kâiflere ihtiyaç kalmayacak şekilde çocuğu, babası olduğunu iddia eden kimseye nispet etme uygulaması gelmiştir ve önceki adet neshedilmiştir. Cahiliye döneminde doğmuş olan bir fahişe kadın çocuğunun İslam'da kim babası olduğunu iddia ederse ona verildiğini ifade eden Tahâvî, Hz. Ömer'in de böyle bir durumda İslam döneminde çocuğun babası olduğunu iddia edene çocuğu verdiğine dair Süleyman b. Yesâr rivayetini⁸⁸⁷ aktarmıştır.⁸⁸⁸

Tahâvî, muhaliflerinin, Hz. Ömer'in, bir çocuğun babası olduğunu iddia eden iki kişi için kâif çağırıp, onun ikisinin de babası olduğunu söylemesi ve kadının da

⁸⁸³ Aynî, *Nuhab*, IIV, 526.

⁸⁸⁴ Aynî, *Nuhab*, IIV, 527.

⁸⁸⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 454-455.

⁸⁸⁶ Buhârî, *Nikah*, 37; Ebû Dâvûd, *Talak*, 33.

⁸⁸⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 456.

⁸⁸⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 455-456.

hangisinin babası olduğunu bilmemesi üzerine çocuğu ikisinden dilediğini seçmesi konusunda muhayyer bıraktığına dair rivayetleri⁸⁸⁹ delil olarak zikretmeleri ve bu hadislerde Hz. Ömer'in kâifi hüküm için çağırıldığının sabit olduğu şeklindeki görüşleri hususunda, rivayetlerde kâiflerin “çocuk her ikisindedir” demiş olmalarına rağmen Hz. Ömer'in farklı bir hüküm vermiş olmasının bu âlimlerin aleyhinde hucet olduğunu belirtmiştir. Zira Hz. Ömer “ikisi de babandır” dememiş ve çocuğu muhayyer bırakmıştır.⁸⁹⁰

Hz. Ömer'den her iki adamı da çocuğun babası olarak tayin ettiğine dair de rivayetlerin bulunduğunu söyleyen Tahâvî ilgili hadisleri aktarmış ve Hz. Ömer'in adamların iddialarına itibar ederek bu şekilde hüküm vermiş olabileceğini söylemiştir. Ona göre, Said b. el-Müseyyib hadisinde kâiflerin, hangisinin baba olduğunu tesbit edemedikleri ve Hz. Ömer'in buna rağmen her ikisine de çocuğu nispet etmiş olması kâiflerin sözüne itibar etmediğine delildir. Ayrıca Hz. Ömer'in kâifleri çağırması olması onların söyledikleri ile hüküm vermek için değil hamileliğin iki kişiden birden oluşup oluşamayacağını öğrenmek maksadına matuftur. Onlardan bunun mümkün olduğunu öğrenen Hz. Ömer adamların iddialarına dayanarak hüküm vermiştir. Tahâvî, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'in de bu görüşte olduklarını kaydetmiş ve Hz. Ali'nin “kime ait olduğu bilinemeyen bir çocuğu her iki babaya da bıraktığını” haber veren rivayetle⁸⁹¹ konuyu sonlandırmıştır.⁸⁹²

Şâfiî'nin, “kâifin tesbitine göre hüküm verilmesi gerektiği”ne dair değerlendirmelerini aktaran Beyhakî, Enes b. Malik, Ebu Musa el-Eş'arî ve İbn Abbas'ın bu şekilde hüküm verdiklerine dair rivayetlere yer vermiştir. Tahâvî'nin naklettiği Hz. Ömer rivayetlerinde geçen “Biz izleri takip ederiz (izlere göre nesebi biliriz)” ve “Hz. Ömer kâifti.” ifadelerinin Abdurrahman b. Avf rivayetinde olduğu gibi çocuğun kime ait olduğu bilinmezse Hz. Ömer'in çocuğu izlere bakarak babası olması muhtemel olanlardan birine nisbet ettiğini ifade etmiştir. Hz. Ömer'in çocuğu her ikisine de nispet ettiğini haber veren hadislerin çocuğu ikisinden birini seçmede muhayyer bıraktığını haber veren rivayetlerle çeliştiğini söyleyen Beyhakî, isnad

⁸⁸⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 360; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 443.

⁸⁹⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 456-457.

⁸⁹¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 459.

⁸⁹² Tahâvî, *Şerh*, III, 457-459.

olarak çocuğun muhayyerliği rivayetlerinin tercihe daha şayan olduğuna dair İmam Şafî'nin değerlendirmelerine yer vermiştir. Ayrıca Tahâvî'nin naklettiği “çocuğun nesebinin her iki kişiye ait olduğunu” haber veren Hz. Ali rivayetinin de zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹³

Tahâvî'nin, kâiflerin sözü ile hüküm verilemeyeceğini söyleyenlerin delili olarak zikrettiği ve nâsih olduğuna kail olduğu, Hz. Aişe'den nakledilen “Hz. Peygamber'in (s) gelişiyile iptal edilen cahiliye nikâhları” hadisini ele alan Beyhakî bu hadisin neshle alakası olmadığını, Hz. Peygamber'in (s) yasaklanan cahiliye nikâhlarından bahsedip birini zikretmediğini, Hz. Aişe'nin de onu açıkladığını ifade etmiştir. Ayrıca bu hadisteki şekliyle çocuğu bir kimseye nispet etmek batıldır. Çünkü zinadan dolayı nesep tayin edilmemektedir.⁸⁹⁴

Beyhakî, Tahâvî'nin naklettiği, cahiliye de doğan zina mahsulü çocukları Hz. Ömer'in, İslam'da da babası olduğunu iddia edene bıraktığını haber veren Süleyman b. Yesâr rivayeti hakkında, bu uygulamayı cahiliyede caiz gördükleri için o şekilde hüküm verdiğini ama sonraki dönemde bir Müslüman böyle bir şey yapsa çocuğun ona bırakılamayacağını söylemiştir. “Allah, bir adamın içinde iki kalp yaratmamıştır...”⁸⁹⁵ ayetinin bazı müfessirlerce bir insanın iki babası olmayacağı hususunda nazil olduğuna dair rivayetlerle konuyu sonlandırmıştır.⁸⁹⁶

DEĞERLENDİRME

Beyhakî, nakletmeye çalıştığımız elli altı konuda Tahâvî'ye itirazlarda bulunmuş ona tenkidler yöneltmiştir. Söz konusu eleştirilerinde Tahâvî'nin ismini zikretmediği durumlarda ondan;

“Sünnet'e muhalefet eden”,

“Sahih hadisleri inkâr etmekten ve asılsız haberlerle sağlam rivayetlere muhalefet etmekten çekinmeyen”,

⁸⁹³ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 468-475.

⁸⁹⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 477-478.

⁸⁹⁵ Ahzab, 33/4.

⁸⁹⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, VII, 478-479.

“Mezhebini asıl Rasulullah’ın (s) hadislerini ise tabi olarak gören”

“Hadisleri değerlendirirken insaf yolunu terk edip hevasına tabi olan”,

“Hadisleri esas aldığı iddia eden”,

“Hadislerde geçen zaman ve mekânları bilmeyen”,

“Hadisleri mezhebine göre anlamaya çalışan”,

“Mezhebine uydurma maksadıyla zayıf hadisleri delil olarak kullanan”,

“Mezhebine uyan rivayetlere meyleden”

“Meslekten hadisçi olmayan”

“Hadisleri din konusunda kullanırken dikkatli ve ihtiyatlı davranmayan”,

“İslam’da kesinlikle varlığını bilmediği iddiada bulunan” kimse olarak bahsetmekte, bu ibarelerle ona göndermede bulunmaktadır. Ehl-i hadis-ehl-i re’y tartışmalarının en yoğun yaşandığı dönemlere ait olan bu tenkit ifadelerini Beyhakî’nin de Tahâvî için kullanması muhalefetin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Tahâvî’nin doğrudan Şafîî’yi tenkid ettiği durumlarda Beyhakî’nin daha da uslubunu sertleştirdiği görülmüştür.⁸⁹⁷

Beyhakî’nin, hadisçiliği ve hadis anlayışına yöneltmiş olduğu bu ağır tenkitlere rağmen *Ma’rifetü’s-Sünen*’de hadislerine yer verdiği ravilerden birisi de Tahâvî olması⁸⁹⁸ soru işaretlerine sebep olmaktadır. Eserinde Şafîî’nin delillerini toplamayı gaye edinen bir alimin Tahâvî’den müstağni kalması mümkün değildir. Çünkü Şafîî’nin nakletmiş olduğu çok sayıda hadisi, Tahâvî dayısı Müzenî’den almış ve rivayetler *Müsned-i Şafîî*’ye bu kanaldan girmiştir. O sebeple Tahâvî, Şafîî mezhebi için önemli bir râvî konumundadır. Buna rağmen Beyhakî’nin Tahâvî’yi hem hadisçi

⁸⁹⁷ İmam Şafîî’nin dilciliğine mukaddimede vurgu yapan Beyhakî, Tahâvî’nin bu cihetten tenkidini “hamâkat” olarak değerlendirmiştir. Bkz. Beyhakî, *Ma’rife*, IV, 446.

⁸⁹⁸ Beyhakî, Tahâvî- Müzenî- Şafîî kanalıyla iki yüzden fazla rivayeti eserine almıştır. Örnek olarak bkz. Beyhakî, *Ma’rife*, I, 192, 193, 277, 317, 339, 371, 376, 409, 412, 424, 430, 432, 439; II, 40, 47, 82, 84, 104, 121 vd.

kabul etmeyip hem de rivayetlerini nakletmesi, mezhebini savunurken bazen taassubî tavırlarda bulunduğunu gösteren bir durumdur.

Tahâvî ve Beyhakî arasındaki ihtilafın sebeplerine bakıldığında Hanefî ve Şafîî alimler arasında hadisler konusunda cereyan eden tartışmaların sebepleriyle aynı olduğu görülmektedir. Meselelerin sonunda kısaca temas edilmeye çalışıldığı şekliyle; hadislere yaklaşım farkı, lafzi-mekâsıdçı yaklaşım, sahih yahut zayıf hadis şartlarındaki farklılıklar, Sünnetin tespiti noktasındaki farklı yaklaşımlar, merfu hadis ile sahabe ve tabiunun Sünnet'in tesbitinde kaynaklık değeri, hadisler arasında görülen ihtilafları gidermede kullanılan yöntem farklılıkları, mezhep mensubiyeti, cerh ve tadil kriterlerindeki farklılıklar, ravi hakkındaki muhtelif kanaatlerden bir kısmına itibar edip diğerini kabul etmeme, hadiste geçen lafzın delâleti konusunda farklı düşünme, coğrafya farklılığı, sahabe ihtilafı, hadisler arasında tercih kriterlerindeki farklılıklar, mürsel ve munkatı rivayetlerle istidlâl gibi hususlar Beyhakî'yi itiraza sevk eden âmiller olmuştur.⁸⁹⁹

Bu bölümde tekrar olmaması için temas etmediğimiz altı konu üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁸⁹⁹ Zâhirî muhaddislerle Hanefî fakihlerin ihtilafını konu edinen Zekeriya Güler'in tespit etmiş olduğu ihtilaf sebeplerinin zikretmiş olduğumuz sâiklerle büyük oranda örtüşmesi dikkat çekmektedir. Bkz. Güler, *Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, s. 140-196.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**BEYHAKİ'NİN TAHAVİ'YE İTİRAZ ETTİĞİ BAZI KONULAR
ÇERÇEVESİNDE ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR İLE MA'RİFETÜ'S-SÜNEN
VE'L-ÂSÂR MUKAYESESİ**

İkinci bölümde tespit edilmiş olan itiraz noktalarından altı tanesi örnek olması açısından bu bölümde tahlil edilmeye çalışılacaktır. İncelemeye alacağımız konular seçilirken önceki bölümde kısaca temas etmeye çalıştığımız ihtilaf noktalarını kapsayan örnekler olmasına dikkat edilmiştir. Ayrıca örneklerin güncel değeri bulunması da kriterler arasında olmuştur. Bunların yanında irdelenecek konuların, giriş bölümünde araştırmamızın gayesini beyan ederken, cevap arayacağımızı belirtmiş olduğumuz soruları açıklığa kavuşturur mahiyette meseleler olmasına dikkat edilmiştir. Konular ele alınırken Tahâvî ve Beyhakî'nin açıklamaları ile yetinilmemiş, müelliflerden önce yahut sonra yaşamış olan alimlerin görüşlerine de imkan nisbetinde temas edilmiştir. Söz konusu alimlerin eserlerinden ilgili bölümlere her konu için müracaat edilmiş olmakla birlikte, konuya yeni bir yorum getirmiş yahut Tahâvî ve Beyhakî'ye atıfta bulunmuşsa, görüşü aktarılmıştır.

3.1. “MESSÜ’Z-ZEKER...”/CİNSEL UZVA DOKUNMAKTAN DOLAYI ABDEST

Beyhakî'nin Tahâvî'ye itirazda bulunduğu konulardan birisi “cinsel uzvuna dokunanın abdesti” meselesidir. Abdestli iken cinsel uzva elle temas etmenin abdesti bozup bozmayacağı meselesi âlimlerin ihtilaf ettiği konulardandır. Hanefî müctehidler abdestin bozulmayacağı kanaatini taşıırken, Hanefîler dışındaki âlimlerin ekserisi abdestin bozulacağını söylemişlerdir.

3.1.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları

Mezhebiyle aynı doğrultuda kanaat bildiren Tahâvî abdestin bozulmayacağını belirtmiş ve öncelikle konuya dair kendilerinden farklı düşünceye sahip olan âlimlerin delillerini aktarmış, değerlendirmelerde bulunmuştur.⁹⁰⁰

3.1.1.1. Cinsel Uzva Dokunmak Abdesti Bozar

Tahâvî bu hususta Busra bint Safvan, Zeyd b. Halid, Hz. Aişe, Abdullah b. Ömer Ebu Hureyre, Ümmü Habîbe, Cabir b. Abdillâh, Amr b. Şuayb, Sa'd b. Ebi Vakkâs ve İbn Abbas rivayetlerini zikretmiştir.

⁹⁰⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 92.

a. Busra bint Safvan Rivayeti

Zührî'nin Urve'den naklettiğine göre Urve (93/172) ve Mervan (65/685) cinsel uzva dokunmaktan dolayı abdest gerekip gerekmediği hususunda konuşurlarken Mervan: “Bana Busra bint Safvan’ın haber verdiği göre o Rasulullah’ın (s) ferce dokunmaktan dolayı abdesti emrettiğini işitmiştir.” demiş fakat Urve, Busra’nın bu hadisine itimat etmemiştir. Bunun üzerine Mervan Busra’ya bir görevlisini göndermiştir. Görevli Busra’ya sorunca o “Ben Rasulullah’ın (s) ferce dokunmaktan dolayı abdesti emrettiğini işittim demiştir.”⁹⁰¹

Tahâvî, abdestin bozulmayacağını düşünen âlimlerin, Urve’nin Busra hadisine itibar etmemesinden hareketle bu hadisi kabul etmediklerini belirtmiştir. Ona göre Urve, Busra’yı makbul bir kimse olarak görmediği için rivayetini almamıştır. İlimde Urve’nin seviyesine yetişemeyecek birçok âlimin bile Busra’yı zayıf saymasıyla hadisinin delil olmaktan düşeceğini ifade eden Tahâvî, Urve’nin tenkidinin evleviyetle dikkate alınması gerektiğini, ayrıca bu konuda onunla aynı kanaati taşıyan başka âlimlerin de bulunduğunu kaydetmiş ve görüşlerine yer vermiştir.⁹⁰²

Tahâvî’nin naklettiği rivayette “لم يرفع بحديثها رأساً / onun hadisini umursamadı” şeklinde bir ifade yer almaktadır. Tahâvî bu ibareden dolayı Urve’nin, Busra hadisine değer vermediğini/kabul etmediğini savunmakta ve diğer bütün Busra rivayetlerini bu hadise göre değerlendirmektedir. Rivayete yer veren kaynaklarda hadis bu lafızla tesbit edilememiştir. Genellikle Mervan, kendisine Busra hadisini zikredince Urve’nin “Bunu bilmiyorum” dediği zikredilmektedir.⁹⁰³ Abdurrezzak (211/826) فَكَأَنَّ عُرْوَةَ لَمْ يَقْنَعْ بِحَدِيثِهِ / Urve onun hadisinden tatmin olmamış gibiydi” ibaresiyle⁹⁰⁴ nakletmiştir ki burada Urve’nin razı olmadığı Busra değil Mervan’dır. Hadislerde mana ile rivayetten kaynaklı bir lafız farklılığı mevcut ise de halife Mervan’ın da dâhil olduğu hadiseyi haber verenlerin hepsinde Urve’nin bu bilgiyi evveleminde kabul etmediği anlatılmaktadır. Bu sebeple Busra’ya tekrar sorulma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Yine aynı rivayetlerde Busra’nın bilgiyi tasdik ettiği geçmekte, Urve ve Mervan’a, görevli bu

⁹⁰¹ Tirmizî, Taharet, 61; Ebû Dâvûd, Taharet, 70; Nesaî, Taharet, 123; İbn Mâce, Taharet, 63; *Muvatta*, Taharet, 58; Ahmed b. Hanbel, 4V, 265; Dârimî, Taharet, 52.

⁹⁰² Tahâvî, *Şerh*, I, 92.

⁹⁰³ Ebû Dâvûd, Taharet, 70; Nesaî, Taharet, 123; *Muvatta*, Taharet, 58, 127.

⁹⁰⁴ Abdurrezzak, *Musannef*, I, 113.

haberi getirdiğinde Urve'nin herhangi bir tepkisinden bahsedilmemektedir. Buradan hareketle haber teyit edildikten sonra, önceden haberi olmayan Urve'nin de bu kanaati benimsediğini söylemek mümkündür. O halde Urve'nin rivayete göstermiş olduğu ilk tepkiyi esas alan Tahâvî'nin bu iddiasına ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Tahâvî'nin rivayeti sadece Urve'nin söz konusu itirazıyla tenkit etmediği sıhhat açısından da bazı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Ona göre hadisin ravilerinden İbn Şihab ez-Zührî (124/742) bu rivayeti Urve'den değil, ondan işiten Abdullah b. Ebi Bekr'den almıştır. Dolayısıyla Zührî rivayette tedlis yapmıştır ve bu haliyle hadisin sıhhat derecesi düşmektedir. Tahâvî'nin ifade ettiğine göre Abdullah'ın Urve'den rivayeti, Zührî'nin bizzat Urve'den rivayetine denk değildir. Ayrıca muhalifleri nezdinde Abdullah makbul bir ravi de değildir. Tahâvî bu hususta doğrudan Şâfîden naklen İbn Uyeyne'nin, "Abdullah b. Ebi Bekir'den hadis nakletmeyi hoş görmediği ve onun hadis bilmediğine dair kanaatini" aktarmaktadır.⁹⁰⁵

Tahâvî'nin bu iddiasına itiraz eden Beyhakî, İmam Malik'in (179/795) de hadisi Abdullah b. Ebi Bekir'den (135/752) naklettiğini ayrıca Zührî ve Evzâî'nin hadisi Ebu Bekir b. Muhammed kanalıyla da rivayet ettiklerini söylemiştir. Beyhakî, Zührî'nin naklettiği her iki ravinin de fıkıh ehlinden ve hadis âlimleri nezdinde sika hadisçilerden olduklarını kaydetmiştir. Beyhakî, Zührî'nin Abdullah hakkında "Medine'de Abdullah b. Ebi Bekir gibisi yoktur" dediğini nakletmiştir.⁹⁰⁶

Tesbit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda Zührî'nin, hadisi hem Abdullah b. Ebi Bekir-Urve kanalıyla⁹⁰⁷ hem de doğrudan Urve'den naklettiği⁹⁰⁸ geçmektedir. Tahâvî ve sonraki dönem bazı Hanefî âlimlerine göre bu durum hadisin sıhhatini zedeleyen bir unsurdur. Bu sebeple böyle bir hadisle amel etmek uygun değildir.

Kaynaklarda Abdullah b. Ebi Bekir b. Muhammed'in tabiûndan, sika bir ravi olduğu kaydedilmiştir.⁹⁰⁹ İmam Malik, çok hadis nakleden, sika bir âlim olduğunu söylemiş, Ahmed b. Hanbel ise "Onun hadisi şifadır" demiştir. Yahya b. Main⁹¹⁰, Ebu

⁹⁰⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 93.

⁹⁰⁶ Beyhakî, *Marife*, I, 227-228.

⁹⁰⁷ Bkz. Nesâî, *Taharet*, 123; Dârimî, *Taharet*, 52; Abdurrezzak es-San'ânî, *Musannef*, I, 113.

⁹⁰⁸ Nesâî, *Taharet*, 123; Abdurrezzak es-San'ânî, *Musannef*, I, 113.

⁹⁰⁹ İclî, *Tarihu's-Sikât*, s. 251.

⁹¹⁰ İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, V, 17.

Hatim er-Râzî⁹¹¹ ve İbn Hıbban⁹¹² (354/965) da onun için “Sika” kaydı düşmüşlerdir. Abdullah b. Ebi Bekir Kütüb-i Sitte ricâlindedir. Nesai de onun “sika ve sebt” olduğuna dikkat çekmiştir.⁹¹³ Aynî, Abdullah hakkında münekkit âlimlerin söz konusu tadil ifadelerini naklettikten sonra Tahâvî’nin de ondan hadis naklettiğine işaret etmiştir.⁹¹⁴

Abdullah b. Ebi Bekir hakkında âlimlerin müspet kanaat bildirdikleri görülmektedir. İncelenen tarih ve rical eserlerinde herhangi bir menfi yoruma rastlanılmadığı belirtilmelidir. Tahâvî, Abdullah hakkında Şâfî’nin söz konusu rivayetine yer vermekte ve cerh için bunu yeterli görmektedir. Söz konusu rivayette Şâfî’nin naklettiğine göre İbn Uyeyne şöyle demiştir: “Biz şu kimselerden birinin yanında hadis yazan birisini görürsek onu ciddiye almazdık -onların isimlerini saydı ve içlerinde Abdullah b. Ebi Bekir de vardı-. Çünkü onlar hadis bilmezlerdi.”⁹¹⁵ Tahâvî muhaliflerinin İbn Uyeyne’nin bundan daha hafif bir tenkidıyla bile hadisleri zayıf kabul ettiklerini dolayısıyla bu rivayeti de delil olarak zikretmemeleri gerektiğini belirtmektedir. Lakin burada Tahâvî’nin muhataplarına sadece kendi iç tutarlılıklarına yönelik bir eleştiride bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü İbn Uyeyne’nin bu tenkidini başka bir konuda yine zikrederek Abdullah b. Ebi Bekir’den nakledilen bir rivayetin zayıflığına şahit göstermektedir. Tahâvî’yi bu konuda savunan Aynî’de de benzer bir tavır görmek mümkündür. Yukarıda bahsedildiği üzere *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’ın ricâlini tetkik ettiği eseri *Meğâni’l-Ahyâr*’da Abdullah b. Ebi Bekir’i tadil eden ifadeleri nakledip Tahâvî’nin de rivayetlerine yer verdiğini zikrederken *Nuhabu’l-Efkâr*’da Tahâvî’nin naklettiği bahsi geçen İbn Uyeyne rivayetiyle Abdullah b. Ebi Bekir hadislerinin huciyet değerinin kalmadığını ifade etmektedir. Ayrıca çok sayıda âlimin onun hakkında müspet ifadeleri bulunsa da İbn Uyeyne gibi mutkın bir muhaddisin cerhi gerektiren kanaatinin bu hususta kâfi olduğunu belirtmektedir.

Öncelikle ifade edilmelidir ki Tahâvî’nin naklettiği İbn Uyeyne’nin söz konusu tenkidi Tahâvî öncesi kaynaklarda tesbit edilememiştir. Sonrasında ise Aynî’nin bazı eserlerinde ve Hanefî muhaddis Moğoltay b. Kılıç’ın İbn Mace şerhinde yer aldığı

⁹¹¹ Mizzî, *Tehzibu’l-Kemal*, XIV, 349.

⁹¹² İbn Hıbban, *Sikât*, V, 16.

⁹¹³ Mizzî, *Tehzibu’l-Kemal*, XIV, 349.

⁹¹⁴ Aynî, *Meğâni’l-Ahyâr*, II, 60.

⁹¹⁵ Tahâvî, *Şerh*, 93.

görülmüştür.⁹¹⁶ Moğoltay b. Kılıç da rivayeti “messu’z-zeker” konusunda Tahâvî’nin değerlendirmelerini birebir aktarırken zikretmiştir. Abdullah b. Ebi Bekir’in Süfyan b. Uyeyne’nin hocalarından olması ve Süfyan’ın ondan hadis nakletmiş olması⁹¹⁷ rivayete ihtiyatlı yaklaşmaya sevk etmektedir. Aynı şekilde Şâfiî’nin de önemli hocalarından biri olan Süfyan b. Uyeyne’den hem bu tesbiti nakledip hem de Abdullah b. Ebi Bekir hadisini İmam Malik kanalıyla huccet olarak zikretmiş olması⁹¹⁸ bu kanaati desteklemekte onun da Abdullah hakkında menfi düşünmediğini ortaya çıkarmaktadır.

Beyhakî’nin naklettiğine göre önceleri abdest gerekmediğini düşünen Urve, Busra hadisini işitince onu kabul etmiş ve görüşünü bu yönde değiştirmiştir. Aynı şekilde İbn Ömer de vefatına kadar bu konuda abdesti terk etmemiştir. Beyhakî Şâfiî’nin Busra’nın şöhretine dair söylediklerinin sahih olduğunu ifade etmiş ve bunu destekleyen rivayetlere yer vermiştir. Ayrıca Urve’nin bundan vazgeçtiğine dair oğlu Hişam’dan da nakilde bulunmuştur. Buna göre Hişam, babasının Busra’dan haber gelmesi üzerine “messu’z-zeker”den dolayı abdest alınması gerektiğine dair fetva verdiğini söylemiştir.⁹¹⁹

Tahâvî’ye göre ise durum böyle değildir. Hişam da bu hadisi bizzat babasından değil Abdullah b. Ebi Bekir’den almış lakin tedlis yaparak babasından almış gibi nakletmiştir.⁹²⁰

Görüldüğü üzere Tahâvî, Zührî ve Hişam rivayetlerine, doğrudan Urve’den almayıp arada bir ravi olmasına rağmen Urve’den almış gibi nakletmiş olmaları sebebiyle tedlise düştüklerini öne sürerek itiraz etmiş, huccet olma özelliğinin kalmadığını ifade etmiştir.

Âlimlerden büyük bir kısmının bu hususta Tahâvî’den farklı düşündükleri görülmektedir. Tirmizi hadisi Hişam-Babası-Busra kanalıyla nakletmiş, hadisin “hasen sahih” olduğunu ve çok sayıda ravinin hadisi bu kanalla naklettiklerini

⁹¹⁶ Bkz. Aynî, *Şerhu Süneni Ebi Davud*, I, 419; Moğoltay b. Kılıç, *Şerhu İbn Mâce*, I, 153.

⁹¹⁷ Bkz. Tirmizî, *Hac*, 108; İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salavât*, 153.

⁹¹⁸ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, I, 33.

⁹¹⁹ Beyhakî, *Marife*, I, 226.

⁹²⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 94.

kaydetmiştir.⁹²¹ Hadis musannefâtında Busra hadisini Hişam'ın bizzat babası Urve'den naklettiğine dair, Yahya b. Said el-Kattân-Hişam-Urve⁹²², Abdullah b. İdris⁹²³, Anbese b. Abdilvahit, Rabi b. Osman⁹²⁴, Ebu Üsame⁹²⁵, Şuayb b. İshak, Ali b. Mübarek⁹²⁶, Hammad b. Zeyd, Eyyüb es-Sahtiyânî, Abdulhamit b. Cafer, Hişam b. Hassân, İbn Cüreyc⁹²⁷, Şuayb b. İshak, Yezid b. Sinan, İsmail b. Ayyaş⁹²⁸ gibi çok sayıda meşhur talebesinden rivayetler nakledilmiştir. Dârakutnî bu husustaki ihtilafa genişçe yer ayırmış ve tek tek tarikleri zikretmek suretiyle meseleyi derinlemesine tahlil etmiştir. Sonuç olarak rivayetin hem Hişam-Abdullah b. Ebi Bekir-Urve aracılığıyla hem de Hişam-Urve kanalıyla nakledildiğini söyleyen Dârakutni mahfuz olanın Hişam'ın doğrudan babasından naklettiği tarik olduğunu belirtmiştir.⁹²⁹ Hakim de *Müstedrek*'te Hişam-Urve rivayetinin muhtelif tariklerini aktarmış, rivayetin sahih olduğunu, Hişam'ın bu hadisi babasından nakletmiş olduğunun sabit olduğunu söylemiştir.⁹³⁰

Muhaddislerin ekserisinin kanaati bu şekilde olmakla birlikte Tahâvî'nin Hişam konusundaki görüşünde yalnız olmadığı zikredilmelidir. Hafız muhaddis Şu'be⁹³¹ ve Nesaî⁹³² Hişam'ın Busra hadisini babasından almadığını söylemişlerdir. Cerh ve tadil hususunda Şu'be b. el-Haccâc'ın görüşlerine büyük önem atfeden Tahâvî, onun Hişam konusundaki bu kanaatini kâfi görmektedir.

Beyhakî'ye göre ise Hişam yahut Zührî bu hadisi doğrudan Urve'den almamış olsalar bile arada zikredilmeyen ravi sika ve huccet bir âlim olduğu için bunun tedlis olması söz konusu değildir. Kaydettiğine göre, tedlisin gayesi aradaki zayıf ravinin gizlenerek, hadisin isnadının baştan sona sika ravilerden oluştuğu izlenimi verebilmektir. Hâlbuki bu rivayet için böyle bir durum söz konusu değildir. Ona göre, Hişam'ın hadisi hem bir ravi aracılığıyla babasından hem de doğrudan babasından

⁹²¹ Bkz. Tirmizî, Taharet, 61.

⁹²² Tirmizî, Taharet, 61; Ahmed b. Hanbel, XLV, 270;

⁹²³ İbn Mâce, Taharet, 63; İshak b. Râhûye, *Müsned*, V, 68; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIV, 199.

⁹²⁴ Beyhak, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 205; İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, s. 18; İbn Hibbân, *Sahih*, III, 398.

⁹²⁵ İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, s. 17; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 22.

⁹²⁶ İbn Hibbân, *Sahih*, III, 398-399.

⁹²⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIV, 199-201.

⁹²⁸ Dârakutnî, *Sünen*, I, 265, 267, 268.

⁹²⁹ Dârakutnî, *el-Ilel*, XV, 315.

⁹³⁰ Hakim, *el-Müstedrek*, I, 229-232.

⁹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Ilel*, II, 579.

⁹³² Nesaî, *Gusl ve Teyemmüm*, 32.

işitmiş olması da muhtemeldir.⁹³³ Aynî, bu ifadelerinden dolayı Beyhakî'yi şiddetle tenkit etmiş Beyhakî'nin hem tedlisi itiraf edip hem de Tahâvî'ye saldırmamasının açık bir çelişki olduğunu ifade etmiştir. Aynî'ye göre tedliste araya giren ravi önemli değildir. Ayrıca birden fazla kişinin girmiş olması da muhtemeldir. Hadis alınan ravi sika olsa da sarahaten semaya delalet eden bir lafızla nakledilmediği sürece müdellis ravinin hadisiyle amel edilemez.⁹³⁴

Hişam b. Urve (146/763) babasından almadığı hadisleri naklettiği için müdellis raviler arasında ismi geçen bir muhaddistir.⁹³⁵ İbn Hacer onu çok nadir tedliste bulunan raviler arasında zikretmiş, Zehebi'nin buna itiraz ettiğini de kaydetmiştir. Tedlis konusunda âlimlerin muhtelif görüşleri nakledilmiştir. Şu'be b. el-Haccâc gibi tedlisi yalancılıkla bir tutanlar olduğu gibi tedlisi mürsel hadis gibi değerlendiren âlimler de olmuştur. Tedlisi mutlak olarak hadis ravisinin yaptığı hile olarak değerlendirmek mümkün değildir. Özellikle erken dönem hadis âlimleri hakkında nakledilen tedlis ithamları ihtiyatla karşılanmalıdır. Mesela müdellis listelerinde zikri geçen tabiûnun önemli âlimlerinden İbrahim en-Nehaî⁹³⁶ bu hususta “Ben falan kimseden hadisi aldım diyorsam muhakkak ondan almışımdır. İsim zikretmiyorsam o hadisi bana kalabalık bir topluluk nakletmiştir.” demektedir. Onun bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla erken dönem tedlisiyle sonraki tedlis arasında şeklen bir benzerlik bulunsa da mahiyet itibarıyla farklılıklar mevcuttur. Raviyi tedlise iten etkenler göz önüne alındığında İbrahim en-Nehaî'nin tedlisi ile isnaddaki zayıf yahut meçhul raviyi gizleyebilme maksadıyla yapılan tedlis aynı olmasa gerekir. Nitekim tedlisi yalancılık olarak niteleyen Şu'be; “A'meş, İshak ve Katade'nin tedlisi konusunda ben size kefilim” demektedir.⁹³⁷ Müdellis ravinin tedlisten maksadı rivayetinin kabulü yahut terki noktasında önemli bir amil olarak durmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta da müdellis ravilerin hadisi nakledeken kullanmış oldukları eda sigasının keyfiyetidir. Çünkü âlimler tedlis ile meşhur olan ravilerin عن lafzı gibi muhtemel siga ile yapmış oldukları nakilleri terk etmişler, mutlak semaya delalet eden lafızlarla rivayet etmiş olmalarını şart koşmuşlardır. Nitekim Katâde'den hadis nakleden Yahya

⁹³³ Beyhakî *Marife*, I, .

⁹³⁴ Aynî, *Nuhab*, II, 416-417

⁹³⁵ İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, s. 26.

⁹³⁶ İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, s. 28.

⁹³⁷ İbn Hacer, *Nüket*, s. 252.

b. Said el-Kattân “Şayet hadisi “حدثنا bana anlattı” diyerek naklettiyse aldım, عن فلان dediye terkettim” demiştir.⁹³⁸ Tedlis konusunda dikkat çekilen her iki nokta açısından Hişam b. Urve’nin babasından rivayeti değerlendirilince, zayıf bir rivayet olduğunu söylemek güçtür. Öncelikle Hişam’ın hadisi babasından işitmeyip tedlis yaptığı ihtilafli bir konudur. Tedlis yaptığı varsayıldığında bile Tahâvî’nin iddia ettiği gibi aradan düşürmüş olduğu ravi Abdullah b. Ebi Bekir ise o da Hişam’ın gizlemek isteyeceği bir ravi değildir. Yukarıda zikri geçtiği üzere meçhul yahut zayıf bir ravi değildir. Ayrıca Hişam hadisi babasından semaya delalet eden lafızlarla⁹³⁹ da rivayet etmiştir.

Zührî’nin Abdullah’tan rivayeti için de aynı durum söz konusudur. Zührî’nin hadisi hem doğrudan Urve’den hem de Abdullah b. Ebi Bekir vasıtası ile Urve’den nakletmiş olabileceği söylenmiştir. Buhari de Zührî’nin Busra hadisini Abdullah b. Ebi Bekir kanalıyla naklettiğini belirtmiştir.⁹⁴⁰ Bu duruma temas eden İbn Hazm “Bu haberi Zührî, Urve’den değil de Abdullah b. Ebi Bekir’den nakletti denirse daha güzel çünkü Abdullah sikadır. Zührî’nin Urve ile karşılaştığı ve ondan hadis işittiğine dair ihtilaf yoktur. Hadisi hem Urve’den hem de ondan alan Abdullah’tan nakletmiştir. Bu hadisi kuvvetlendiren bir durumdur.” demektedir.⁹⁴¹ İbn Abdilberr onun Abdullah’tan bu naklini, büyüklerin küçüklerden rivayetine örnek göstermiştir. Ayrıca Zührî-Abdullah- Urve ya da Zührî-Urve rivayetleri yanında Malik-Abdullah-Urve-Busra rivayetinin de mevcut olduğunu ve diğer mürsel rivayetlerin buna zarar vermeyeceğini bilakis sıhhat açısından kuvvetlendireceğini söylemiştir.⁹⁴² Hanefî muhaddis İbnü’t-Türkmânî ise rivayetlerde Zührî’nin Busra hadisini hem Abdullah hem babası hem de bizzat Urve’den naklettiği zikredildiği için hadisin muzdarip olduğunu ve ihticaca elverişli olmadığını düşünmektedir.⁹⁴³

Tahâvî’nin tenkit ettiği diğer bir tarik, İbn Lehîa (174/790) kanalıyla nakledilen Ebu’l-Esved- Urve- Bûsra rivayetidir. Tahâvî, muhaliflerinin başka konularda İbn

⁹³⁸ İbn Hacer, *Nüket*, s. 252.

⁹³⁹ Bkz. Tirmizî, *Taharet*, 61.

⁹⁴⁰ Tirmizî, *el-Ilel*, s. 48.

⁹⁴¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 221.

⁹⁴² İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 246-247.

⁹⁴³ İbnü’t-Türkmânî, *el-Cevheru’n-Nakî*, s. 128.

Lehia'nın rivayetlerini delil olarak almadıklarını, onun hadisi ile istidlalde bulunanları tenkit ettiklerini söylemiştir.⁹⁴⁴

Kaynaklarda İbn Lehîa'nın hafızasının zayıf ve hatasının çok olduğu, rivayet ettiği hadislerin zayıf olduğu zikredilmektedir.⁹⁴⁵ Hicrî 174 senesinde vefat eden İbn Lehîa'nın 170 yılında evinin yandığı ve tüm kitaplarının yok olduğu kaydedilmiştir.⁹⁴⁶ Bazı âlimler, Abdullah b. Mübarek (181/797) gibi mutkîn âlimlerin ondan, kitapları yanmadan önce hadis aldığını söyleseler de kitapları elindeyken de sonrasında da onun zayıf bir râvî olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁹⁴⁷ Abdurrahman b. Mehdî (198/814), Yahya b. Said el-Kattân ve Vekî' b. el-Cerrâh (197/812) onun hadislerini almamışlardır.⁹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel⁹⁴⁹ ve Nesai onun "zayıf" olduğunu söylemişlerdir.⁹⁵⁰ İbn Hibban zayıf râvîlerden tedliste bulunduğunu söylemiştir.⁹⁵¹ Âlimlerin nakledilen kanaatlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Lehîa da rivayetleriyle istidlal edilebilecek bir râvî değildir.

Tahâvî burada konuya dair kastının Abdullah b. Ebi Bekir, İbn Lehîa yahut diğer âlimleri tenkit etmek olmadığını, hasımlarının yaptığı zulme dikkat çekmek için bu tenkitlerde bulunduğunu belirtmekte⁹⁵² ve zikrettiği bu sebeplerden dolayı Busra hadisinin ihticâca elverişli olmadığını düşünmektedir.

Netice itibariyle Tahâvî, isnad ve metin açısından, bahsi geçen gerekçelerden dolayı Busra hadisinin "messu'z-zeker" konusunda delil olamayacağını söylemektedir. Urve'nin rivayeti Busra'dan naklettiğini haber veren rivayetleri zayıf kabul etmiş, onun Mervan'a gösterdiği tepkiyi esas alarak Busra hadislerine metin tenkidi yapmış ve kabul etmemiştir. Tahâvî öncesine bakıldığı zaman Muhammed eş-Şeybânî'nin de hadisi metin açısından tenkit ettiği görülmektedir. Ona göre çok sayıda sahâbi bu konuda icma etmişken ve herhangi bir erkek sahâbi kendisine iştirak

⁹⁴⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 94.

⁹⁴⁵ İbn Adî, *el-Kamil fî Duafâi'r-Ricâl*, V, 237; Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, s. 207.

⁹⁴⁶ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebir*, V, 182.

⁹⁴⁷ İbn Adî, *el-Kamil fî Duafâi'r-Ricâl*, V, 238-239. Bu hadisenin asılsız olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Bkz. İbn Şahin, *Tarihu Esmâi'd-Duafâ ve'l-Kezzâbîn*, I, 118.

⁹⁴⁸ Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, I, 519.

⁹⁴⁹ İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V, 145

⁹⁵⁰ Nesai, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, s. 64.

⁹⁵¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 11.

⁹⁵² Tahâvî, *Şerh*, I, 94.

etmemişken Busra rivayetinin kabul edilmesi mümkün değildir. Muhammed eş-Şeybânî, Hz. Ömer'in Fatıma b. Kays'ın haberini "Unutup unutmadığı bilinmeyen bir kadının sözüyle dini ikame edecek değildir."⁹⁵³ diyerek tepki göstermesini, görüşüne delil olarak zikretmiştir.⁹⁵⁴ Tahâvî sonrası Hanefî yaklaşımda ise kısmi farklılıklar görülmektedir. Hanefî müctehidlerden Serahsî de Busra hadisinin sahih olmayıp zayıflığa daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Rivayete doğrudan zayıf diyememesi dikkat çekmektedir. Bu yorumuna gerekçe olarak da İbn Main'in "Üç konuda sahih hadis yoktur" dediğini ve bunlardan birisi de "messu'z-zeker" konusu olduğunu haber veren rivayettir. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber (s) Busra hadisini sahabenin büyükleri yanında zikretmemiş olsa gerek ki onlardan bunu nakleden yoktur. Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla bunu sadece Busra'nın yanında söylemiştir. Serahsî'ye (483/1090) göre rivayet sahih kabul edilse bile cinsel uzva dokunmaya değil bekle tevîl edilmelidir. Yahut da hadisteki "vudu"dan kasıt ellerin yıkanmasıdır.⁹⁵⁵ Hanefî âlimlerden İbn Nüceym (970/1563) kendi görüşlerine mesned teşkil eden Talk b. Ali rivayetinin tercihe daha şayan olduğunu belirtmekle birlikte Busra hadisinin de sağlam isnatlarla geldiğini ifade etmiştir.⁹⁵⁶ Serahsî'nin Yahya b. Main'den naklettiği üç konu meselesi Busra hadisine mukabilen başka Hanefî müctehidler tarafından da dile getirilmiştir.⁹⁵⁷ Lakin bu hususta Hanefî âlimlere itiraz edilmiştir. İbn Abdilber (463/1071) Yahya b. Main'in "Abdullah b. Ebi Bekir'den Busra hadisi gelmeseydi bu konuda başka sahih hadis olmayacaktı." dediğini nakletmiştir.⁹⁵⁸

Tahâvî sonrası Hanefî müctehidlerin Busra hadisine yöneltmiş oldukları diğer bir tenkit de; konu geneli ilgilendirmesine yani "umum-ı belvâ" olmasına rağmen haber-i vahit olarak nakledilmiş olmasıdır. Rivayetin bu sebeple de makbul olmadığını söylemişlerdir.⁹⁵⁹

⁹⁵³ Müslim, Talak, 46; Tirmizî, Talak 5.

⁹⁵⁴ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 64-65.

⁹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 66-67; Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 10.

⁹⁵⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, I, 45-46.

⁹⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, I, 185.

⁹⁵⁸ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 246.

⁹⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, I, 187; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanâi*, I, 30. Ayrıca bkz. Tuzcu, Recep, *Hanefî Usulünde Hadis –Debûsî Örneği-*, s. 251-252.

Busra rivayetine Hanefîlerden ekseriyetle tenkit gelse de sahih kabul edilmesi durumunda da tevile açık olduğu belirtilmiştir. Rivayetteki **توضأ** emrini elleri yıkamaya hamletmişlerdir. Kâsânî (587/1191) sahâbilerin taşlarla istincada buldukları ve elleri ile dokununca da kirlenmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in (s) elleri yıkamayı emrettiğini ifade etmiştir.⁹⁶⁰

İbn Hıbban'ın *Sahih*'inde naklettiği metinde **وفليعد وضوءه**/abdestini yenilesin ibaresi yer almaktadır. İbn Hıbban elleri yıkama teviline itiraz etmiş ve Ebu Hatim'in "Şayet maksat yıkamak olsaydı iade olmazdı çünkü iade abdest için olur; elleri yıkamanın iadesi olmaz" dediğini nakletmiştir.⁹⁶¹

Nevevî (676/1277) de hadisteki emrin, ellerin yıkanmasına hamledilmesine karşı çıkmıştır. İfade ettiğine göre **وضوء** kelimesi mutlak olarak zikredildiğinde muayyen bazı organların yıkanması kastedilir. Hakiki manası budur ve bunun dışına çıkmak için karinelere ihtiyaç vardır.⁹⁶²

Cinsel uzva temastan dolayı abdestin bozulacağını savunan âlimlerin konuya dair en önemli delilleri olan Busra hadisi konusunda görüldüğü kadarıyla âlimlerin farklı kanaatleri vardır. Büyük çoğunluğun görüşü hadisin sahih olduğu ve hucet olabileceği şeklindeyken döneminin büyük hadis otoriteleri tarafından hadisin delil olamayacağı şeklinde görüş bildirilmesi rivayet hakkında şüphe uyandırır da tariklerinin fazlalığı hadisin sıhhatini teyit eden önemli bir unsurdur. Takip eden başlıkta Busra hadisinin bir şahidi olan Zeyd b. Halid rivayeti incelenecektir.

b. Zeyd b. Halid Rivayeti:

Muhammed b. İshak'ın Muhammed b. Müslim'den onun Urve'den onun da Zeyd b. Halid'ten naklettiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Cinsel uzvuna dokunan abdest alsın.*"⁹⁶³

⁹⁶⁰ Kâsânî, *Bedaiu's-Sanâi*, I, 30.

⁹⁶¹ İbn Hıbban, *Sahih*, III, 399.

⁹⁶² Nevevî, *el-Mecmu*, II, 42.

⁹⁶³ Ahmed b. Hanbel, XXXVI, 19; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 150; Bezzâr, *Müsned*, IX, 219; Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebir*, V, 243. Heysemî isnadındaki ricalin sika raviler olduğunu yalnızca İbn İshak'ın müdellis olup onun da hadisi **حدثني**/Bana anlattı lafzıyla yani açık bir şekilde semaya delalet eden bir lafızla naklettiğini belirtmiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, I, 244-245.

Tahâvî abdestin yenilenmesi gerektiğini düşünen âlimlerin normal şartlarda Muhammed b. İshak'ın (150/767) hadislerini kabul etmediklerini söylemiştir. Ona göre bu hadis metni itibariyle de münker ve hatalıdır. Çünkü hadisi Zeyd b. Halid'ten nakleden Urve, Mervan'a kendi görüşünün abdest gerekmediği olduğunu ifade etmiş, Mervan Busra haberini zikredince de öncesinde böyle bir şey işitmediğini beyan etmiştir. Bahsi geçen Mervan ile Urve arasındaki tartışma Zeyd b. Halid'in vefatından çok sonra vuku bulduğuna göre, Urve'nin hem hadisi Zeyd'den nakledip hem de sonrasında Mervan'a duymadım demiş olması muhaldir.⁹⁶⁴

Tahâvî'nin tenkidini ele alan Beyhakî dikkatleri başka bir yöne çekmiş ve hadisin Muhammed b. Bekr el-Birsani- İbn Cüreyc- Zührî- Abdullah b. Ebi Bekir- Urve- Busra- Zeyd b. Halid kanalıyla nakledildiğini, bu tarikte Tahâvî'nin zikrettiği İbn İshak'ın bulunmadığını ve isnadının sahih olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁵

Kaynaklarda Muhammed b. İshak'ın hadisçiliği hakkında tadil ifadeleri yer almakla birlikte zayıf ve mechul ravilerden tedliste bulunduğu için rivayetlerine şüpheyle bakıldığı da zikredilmektedir. Müdellis raviler arasında ismi geçen İbn İshak'ın⁹⁶⁶ semaya delalet eden lafızlarla naklettiği rivayetlerin delil olabileceği söylenmiştir.⁹⁶⁷ Yahya b. Said el-Kattân “Onun hadislerinin sadece Allah (c.c) rızası için terkettim” demiş, Hammad b. Seleme ise “Mecbur kalmasam ondan hiçbir şey rivayet etmezdim” demiştir. İmam Malik ve diğer bazı âlimler de hakkında “kizb”e varan ağır tenkitlerde bulunmuşlardır.⁹⁶⁸ Tahâvî'nin İbn İshak cihetinden yöneltmiş olduğu tenkidinde haklı olduğu görülmektedir.

Beyhakî, Tahâvî'nin tarih açısından metne yöneltmiş olduğu tenkide de itiraz etmiş ve Zeyd b. Halid'in önce vefat etmiş olmasının Tahâvî'nin vehminden ibaret olduğunu, hadisleri zanla tenkit etmenin ise büyük bir hata olduğunu söylemiştir. Kaydettiğine göre Zeyd b. Halid hicrî 87 yılında vefat etmiştir. Mervan'ın ise vefatı 65 yılıdır. Urve'nin Mervan'a soruncaya kadar hadisi işitmemiş olması mümkündür.

⁹⁶⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 95.

⁹⁶⁵ Beyhakî, *Marife*, I, 231.

⁹⁶⁶ Bkz. İbnu 'l-Irakî, *el-Müde'llisin*, s. 81; İbn Hacer, *Tabakâtu 'l-Müde'llisîn*, s. 51.

⁹⁶⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 380.

⁹⁶⁸ İbn Adî, *el-Kamil*, VII, 255-257; Zehebî, *el-Muğni*, II, 552.

Busra hadisini öğrendikten sonra hadisi Zeyd'den de işitmiştir. Bunun üzerine onların rivayetleriyle hüküm vermiş, hadislerini benimsemiştir.⁹⁶⁹

Beyhakî'nin vehm ithamına Aynî şiddetle karşı çıkmakta ve bunun ilmi bir değerlendirme olmadığını söylemektedir. Ona göre vehm iddiası bizzat Beyhakî'nin kendi vehmidir. Nitekim Zeyd'in vefatı hususunda ihtilaf vardır. 50 yılında vefat ettiğini söyleyenler de olmuştur ki Tahâvî'nin bu tarihi esas alıp değerlendirmede bulunması da oldukça tutarlı bir yaklaşımdır.⁹⁷⁰

Kaynaklarda Zeyd b. Halid'in 85 yaşında vefat ettiği hususunda ittifak olmakla birlikte vefatına ilişkin muhtelif şehir ve tarihler kaydedildiği görülmektedir. Tesbit edilebildiği kadarıyla Muaviye'nin hilafetinin sonlarında vefat ettiği -ki yaklaşık 60 yılına tekabül etmektedir-⁹⁷¹ kaydedilmiş, 50⁹⁷², 58, 68⁹⁷³ ve 78⁹⁷⁴ tarihleri zikredilmiştir. Bu tarihler göz önüne alınınca Aynî'nin (855/1451) itirazında haklı olduğu, Tahâvî'nin vehme değil bilgiye dayanarak hadise bu şekilde bir tenkit yönelttiği ortaya çıkmaktadır.

“Messu'z-zeker” konusunda Zeyd b. Halid hadisini tenkit eden sadece Tahâvî değildir. Ahmed b. Hanbel de bu konuda sahih rivayetin Busra hadisi olduğunu ve İbn İshak'tan dolayı Zeyd b. Halid hadisinin zayıf olduğunu söylemiştir.⁹⁷⁵ Tirmizi konuya dair Busra hadisini naklettikten sonra Zeyd'den de şahidi bulunduğunu zikretmiş⁹⁷⁶ *el-Ilel'* de ise Buhari'nin Zeyd hadisini mahfuz kabul etmediğine dikkat çekmiştir.⁹⁷⁷ İbn Abdilber de hadisin illetli olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷⁸

Zeyd b. Halid rivayeti konusunda Tahâvî'nin tenkitlerinde yalnız olmadığı hadisin ihticaca elverişli olmadığı noktasında birçok âlimin aynı kanaati taşıdığı görülmektedir.

⁹⁶⁹ Beyhakî, *Marife*, I, 231.

⁹⁷⁰ Aynî, *Nuhab*, II, 426

⁹⁷¹ Bkz. Yiğit, İsmail, “Emeviler”, *DİA*, XI, 93.

⁹⁷² İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 355.

⁹⁷³ İbn Hibban, *Sikât*, III, 139; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, II, 549

⁹⁷⁴ İbn Sad, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, IV, 256; Ebu Nuaym, *Marifetu's-Sahabe*, III, 1189.

⁹⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, I, 70. Şuayb Arnavut hadisin ricalinin sika âlimler olduğunu İbn İshak sebebiyle hasen olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, XXXVI, 36.

⁹⁷⁶ Tirmizî, *Taharet*, 61.

⁹⁷⁷ Tirmizî, *el-Ilelu'l-Kebir*, s. 48.

⁹⁷⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 194.

c. Hz. Aişe Rivayeti

Zeyd b. Halid rivayetinin bir şahidi olan ve Amr b. Şurayh- İbn Şihab- Urve tarikiyle nakledilen Hz. Aişe rivayetini zikreden Tahâvî, muhaliflerinin Amr'ın rivayetlerini delil olarak öne sürenleri şiddetli tenkitlere maruz bıraktıklarını söylemiş, bu rivayetin de Urve'nin bilmemesi dolayısıyla sahih olmadığını belirtmiştir.⁹⁷⁹

Tirmizi Urve-Hz. Aişe rivayetini Buhari'ye sorduğunu onun bu rivayeti önemsemediğini ifade etmiştir.⁹⁸⁰ İbn Hacer rivayetin isnadındaki Amr'ın zayıf bir ravi olduğunu söylemiştir.⁹⁸¹

Rivayet merfû haliyle zayıftır. Beyhakî Hz. Aişe'nin kendi görüşü olarak Ubeydullah b. Ömer- Kasım b. Muhammed- Hz. Aişe tarikiyle aktarmıştır ki⁹⁸² Hakim *Müstedrek*'te yer vermiş, Zehebî *Telhis*'te “sahih” kaydını düşmüştür.⁹⁸³

Hz. Aişe'den nakledilen merfû rivayetin zayıf, mevkûf haberin ise sahih olduğu anlaşılmaktadır.

d. Ebu Hureyre Rivayeti

Yazid b. Abdilmelik'in Makburî'den onun da Ebu Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: “*Arada, bir örtü yahut engel olmaksızın elini cinsel uzvuna dokunduran abdest alsın.*”⁹⁸⁴

Tahâvî isnadındaki Yezid b. Abdilmelik için muhaliflerinin “munkeru'l-hadis” dediklerini kaydetmiştir.⁹⁸⁵

Kaynaklar incelendiğinde Buhari'nin Ahmed b. Hanbel'den onun hakkında “münker hadisleri var” dediğini naklettiği; Nesai'nin “metrûku'l-hadis”, Yahya b.

⁹⁷⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 95.

⁹⁸⁰ Tirmizî, *el-İlel*, s. 48.

⁹⁸¹ İbn Hacer, *ed-Dirâye*, I, 39.

⁹⁸² Beyhakî, *Marife*, I, 224. Rivayetin geçtiği yerler için bkz. İmam Şafî, *Müsned*, s. 13; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 210; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, I, 342.

⁹⁸³ Hakim, *Müstedrek*, I, 234.

⁹⁸⁴ Şafî, *Müsned*, s. 11; Tahâvî, *Şerh*, I, 96; İbn Hibban, *Sahih*, III, 401; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI, 368; Bezzar, *Müsned*, XV, 180; Dârakutnî, *Sünen*, I, 267; Beyhakî, *Marife*, II, 220; *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 211.

⁹⁸⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 96.

Main ve Ebu Hatim “Zayıf” dedikleri görülmektedir.⁹⁸⁶ Münekkîtt âlimler onun zayıf bir ravi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Ebu Hureyre rivayeti Şâfiî'nin elin sadece içi ile dokunmanın abdesti bozacağı şeklindeki kanaatine mesned teşkil etmesi açısından önemlidir. İsnattaki Yezid'den dolayı hadisin zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Abdilber, el içi ile dokunma meselesinin sadece bu hadiste geçtiğini, İbnu's-Seken'in (353/964) konuya dair nakledilen en sahih haberlerden biri dediğini⁹⁸⁷ lakin Yezid'den dolayı zayıf olduğunu söylemiştir.⁹⁸⁸ Şâfiî muhaddis Nevevî de hadisin zayıf olduğunu söylemiş ama tariklerinin çokluğundan dolayı kuvvet kazandığını eklemiştir.⁹⁸⁹ Hadise dair tenkitler bulunduğunu belirten Luknovî de bunlara rağmen hadisin metruk olmadığı kanaatindedir.⁹⁹⁰

Ebu Hureyre rivayeti konuya dair nakledilen tek hadis olmadığı için diğer rivayetlerle kuvvet kazandığı söylenebilir.

e. Cabir b. Abdillâh Rivayeti

İbn Ebî Zi'b-Ukbe b. Abdirrahman- Muhammed b. Abdirrahman b. Sevbân kanalıyla Cabir b. Abdillâh'tan nakledilen rivayeti değerlendiren Tahâvî, İbn Ebi Zi'b'ten hadisi nakleden bütün hafız muhaddislerin rivayeti mürsel olarak naklettiklerini, munkatı rivayetlerin de karşı görüş sahipleri nezdinde delil olmadığını kaydetmiştir.⁹⁹¹

Şâfiî hadis hafızlarından birçoğunun bu rivayeti Cabir b. Abdillâh'ı zikretmeden yani mürsel olarak naklettiklerini söylemiştir.⁹⁹² Şâfiî'nin bu görüşünü aktaran Beyhakî, Duhaym ed-Dımeşkî'nin hadisi mevsul olarak naklettiğini kaydetmiştir.⁹⁹³

⁹⁸⁶ Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebir*, VIII, 348; Nesaî, *ed-Duafa ve'l-Metrukîn*, s. 110; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IX, 278.

⁹⁸⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 248.

⁹⁸⁸ İbn Abdilber, *et-Temhid*, XVII, 195.

⁹⁸⁹ Nevevî, *el-Mecmu*, II, 34.

⁹⁹⁰ Luknovî, *et-Ta'likü'l-Mümecced*, I, 202.

⁹⁹¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 96.

⁹⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, s. I, 34.

⁹⁹³ Beyhakî, *Marife*, II, 222.

İbn Ebi Hatim de Duhaym tarikini babasına sormuş ve Ebu Hatim bunun hatalı olduğunu sahih olanın ise mürsel tarik olduğunu söylemiştir.⁹⁹⁴

Beyhakî, Cabir hadisi konusunda Tahâvî'ye itiraz etse de bizzat Şâfiî ve Ebu Hatim'in açıklamaları Tahâvî'yi desteklemektedir. Lakin Şâfiî de dahil olmak üzere Şâfiî âlimlerin mürsel rivayetleri mutlak reddetmek şeklinde bir yaklaşımı söz konusu değildir. Meşhur olduğu şekliyle Şâfiî belli şartlar dahilinde mürsel rivayetlerin makbul olabileceğini söylemiştir.⁹⁹⁵ Rivayet mürsel bile olsa başka tariklerle desteklenmektedir. Ayrıca meseleyi genişçe ele alan ve Beyhakî'ye delilleri noktasında tenkitler yönelten İbnü't-Türkmânî⁹⁹⁶ Cabir b. Abdillâh rivayetine hiç temas etmemiştir.

f. Ümmü Habîbe Rivayeti

Rivayeti Mekhûl, Anbese b. Ebî Süfyan'dan o da Ümmü Habîbe'den nakletmiştir.⁹⁹⁷ Tahâvî bu rivayetin de munkatı olduğunu, Mekhûl'ün Anbese'den hadisi işitmediğini söylemiştir. Kaydettiğine göre bu Ebu Misher'in bir görüşüdür ki muhalifleri Ebu Misher'in sözlerine itibar ederler.⁹⁹⁸

Kaynaklarda Mekhûl'ün Anbese b. Ebi Süfyan'dan hadis alıp almadığı konusunda muhtelif bilgiler yer almaktadır. Hadis ricalini konu edinen eserlerin bir kısmında onun Anbese'yi gördüğü ve ondan hadis işittiği zikredilmiştir.⁹⁹⁹ İbn Abdilber "Mekhul'ün ondan hadis işittiği ilim ehli nezdinde sabittir" dese de¹⁰⁰⁰ rivayetler onu doğrular nitelikte değildir. Zira erken dönem münekkit âlimlerin görüşleri bunun aksinedir. Yahya b. Main, Ebu Müshir'den naklen Mekhul'ün Anbese'den hadis işitmediğini, onunla görüşüp görüşmediğinin bilinmediğini

⁹⁹⁴ İbn Ebi Hatim, *el-İlel*, I, 427.

⁹⁹⁵ Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 461-462.

⁹⁹⁶ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, I, 134-137.

⁹⁹⁷ Tirmizî, Taharet, 61; İbn Mâce, Taharet, 63; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 150; İshak b. Râhıye, *Müsned*, IV, 249; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, XIII, 65; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIII, 234-235; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 206.

⁹⁹⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 97.

⁹⁹⁹ Bkz. İbn Hibban, *Sikât*, V, 269. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 172. Mizzî, *Tehzîb*, XXII, 415. Nevevî, *Tehzîbu'l-Esma*, II, 113.

¹⁰⁰⁰ İbn Abdilber, *et-Temhid* XVII, 194.

kaydetmiştir.¹⁰⁰¹ Ebu Hatim¹⁰⁰² ve Nesai de aynı kanaati taşımaktadır.¹⁰⁰³ Ahmed b. Hanbel ise hadisin sahih olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰⁴ Ebu Zür'a'dan ise birbirini nakzeden görüşler nakledilmiştir. Tirmizi, Ebu Zür'a'nın bu hadisi hoş karşıladığını büyük ihtimal de mahfuz kabul ettiğini zikretmiştir.¹⁰⁰⁵ Devamında ise Buhari'nin Mekhul'ün Anbese'den işitmediği kanaatinde olduğu ve hadisi muhtemelen sahih kabul etmediğini kaydetmiştir.¹⁰⁰⁶ Beyhakî de Tirmizi'nin Ebu Zür'a'dan nakline yer vermiş Buhari'nin değerlendirmelerine temas etmemiştir.¹⁰⁰⁷ Zehebî (748/1348) Mekhûl'den dolayı hadisin munkatı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰⁸

Mekhûl'ün Anbese'den hadis alması ihtilaflı olmakla birlikte erken dönem münekkit âlimlerin ekseriyetinin menfî kanaati rivayet üzerinde şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca kaynaklarda tedlis yapması ile de öne çıkan Mekhûl¹⁰⁰⁹, Anbese b. Ebi Süfyan'dan rivayeti عن lafzıyla naklettiği için müdellis ravilere uygulanan ihtiyatlı yaklaşım gereği hadisinin zayıf olduğuna hükmetmek hata olmayacaktır.

g. 'Amr b. Şuayb- Babası- Dedesi Tariki¹⁰¹⁰

Tahâvî, muhaliflerinin Amr'ın babasından hadis almadığını, onun babasından yaptığı nakillerin bir sahifeden ibaret olduğunu iddia ettiklerini; bunun da muhalifleri nezdinde munkatı anlamına geldiğini ve delil olarak kabul etmemeleri gerektiğini söylemiştir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰¹ İbn Main, *Tarih*, IV, 439.

¹⁰⁰² İbn Ebi Hatim, *el-Merâsîl*, s. 211.

¹⁰⁰³ Nesai, *Kıyâmu'l-Leyl*, 67.

¹⁰⁰⁴ İbn Abdilber Ahmed b. Hanbel'in, Mekhul-Utbe b. ebi Süfyan-Ümmü Habibe tariki için sahih dediğini kaydetmiştir. Bkz. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 247.

¹⁰⁰⁵ Tirmizî, *el-İlel*, s. 48.

¹⁰⁰⁶ Tirmizî, *Taharet*, 61; Tirmizî, *el-İlel*, s. 48.

¹⁰⁰⁷ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 206

¹⁰⁰⁸ Bkz. Zehebî, *el-Mühezzeb*, s. 138; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 114.

¹⁰⁰⁹ Zehebî, *Siyer*, V, 156; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, s. 46.

¹⁰¹⁰ Ahmed b. Hanbel, II, 647; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 210; İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, I, 18; Dârakutnî, *Sünen*, I, 268.

¹⁰¹¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 97.

Beyhakî kendilerinin böyle bir şey söylemediklerini, ehl-i hadis arasında da Amr'ın babasından hadis nakli konusunda bir ihtilaf söz konusu olmadığını kaydetmiş ve âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.¹⁰¹²

Amr b. Şuayb'ın babasından onun da dedesinden yapmış olduğu nakildeki zikredilen “dede”nin kim olduğu net değildir. Amr'ın dedesi yahut da babası Şuayb'ın dedesi olması muhtemeldir. Amr'ın dedesi ise hadis mürsel olmaktadır. Babası Şuayb'ın dedesi ise -ki o da sahife sahibi sahabi Abdullah b. Amr'dır- Şuayb'ın ondan hadis alıp almadığı ihtilafli bir meseledir.¹⁰¹³ Amr-babası-dedesi isnadı hususunda âlimlerin muhtelif kanaatleri bulunmaktadır. Yahya b. Main normal şartlarda Amr'ın Said b. el-Müseyyib, Süleyman b. Yesâr ve Urve b. Zübeyr gibi âlimlerden nakillerinde sika bir ravi olduğunu lakin babası-dedesi şeklinde yapmış olduğu nakillerin sahifeden olduğunu ayrıca babası-dedesi belirsizliğinden dolayı da rivayetlerinin zayıf olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁴ Yahya b. Said el-Kattân bu tariki “çok zayıf” olarak değerlendirmiştir.¹⁰¹⁵ Ebu Zür'a, onun sika olup başka sika alimlerin de kendisinden rivayette bulunduğunu fakat çok fazla babası-dedesi tarikiyle hadis naklettiği için hoş karşılanmadığını, bunların ekseriyetle yanındaki sahifeden nakiller olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁶ İbn Hibban, Amr b. Şuayb'ın normal şartlarda sika raviler arasında zikredilmesi gerektiğini lakin babası-dedesi rivayetleri arasında münkerler bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁰¹⁷ Evzâî onu övmüş¹⁰¹⁸ Buhari ise Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî, İshak b. Râhûye'nin bu isnadla ihticac ettiklerini söylemiştir.¹⁰¹⁹

Beyhakî, Amr-babası-dedesi rivayetinin mutabilerini zikretmiş, sahabe kavillerinin de bu tariki desteklediğini söylemiştir.¹⁰²⁰ Konuya dair sadece Amr rivayetini değil birçok hadis zikredip Amr rivayetini de naklettiklerini, Tahâvî'nin buradaki hatasını açıkladığını, diğer birçok hatasına ise hiç değinmediğini belirtmiş,

¹⁰¹² Beyhakî, *Marife*, I, 230.

¹⁰¹³ Nevevî, II, 29. Mizzî, *Tehzib*, XXII, 68-72; Zehebî, *Siyer*, V, 480-491.

¹⁰¹⁴ Yahya b. Main, *Tarih*, IV, 462.

¹⁰¹⁵ İbn Adi, *el-Kamil*, VI, 202.

¹⁰¹⁶ Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâ*, II, 28.

¹⁰¹⁷ Darekutni, *Talikât*, s. 167.

¹⁰¹⁸ Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâ*, II, 29.

¹⁰¹⁹ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebir*, VI, 342-343.

¹⁰²⁰ Beyhakî, *Marife*, I, 229.

Tahâvî'nin konuyla ilgili açıklamalarının onun meslekten hadisçi olmadığını ortaya koyduğunu ifade etmiştir.¹⁰²¹

Beyhakî'nin Tahâvî'ye yöneltmiş olduğu bahsi geçen ilk tenkitle haklı olduğu görülmektedir. Çünkü Şafî'nin Amr-babası-dedesi tarikine eserinde yer vermesi¹⁰²² ve İmam Buhari'nin de tarikle ilgili müsbet kanaat bildirmiş olması Beyhakî için yeterlidir ve onu haklı çıkarmaktadır. İfade ettiği gibi kendileri bu tariki zayıf kabul etmemektedirler. Lakin Tahâvî'nin bahsettiği “muhaliflerin” sadece İmam Şafî yahut Buhari olmadığı gözden kaçmamalıdır. Genel manada ehl-i hadisi yahut Hanefî âlimleri bu konuda tenkit edenleri kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Amr-babası-dedesi tarikine hadis ulemasının bakışı Beyhakî'nin ifade ettiği gibi müsbet değildir. Bilakis yukarıda aktarıldığı şekilde münekkit âlimlerin cerh ifadeleri daha ağırlıklıdır. Buhari'nin tarik hakkındaki tadil ifadeleri ve özelde bu hadis için “bana göre sahihtir”¹⁰²³ dediğinin nakledilmesi ise izâfî bir sahihlik olarak değerlendirmelidir. Çünkü Buhari ilgili tarike *Sahih*'inde değil nisbeten mütesahhil davrandığı *el-Edebül-Müfred*'de¹⁰²⁴ yer vermiştir.

Tahâvî'nin Amr-babası-dedesi tarikine yöneltmiş olduğu tenkitlerde dikkatten kaçmaması gereken husus ilgili tarike Tahâvî'nin eserlerinde yer vermiş olmasıdır. Aynî de Tahâvî'nin Amr'ın babasından işittiğini kabul ettiğini ve birçok yerde bu tarikle gelen rivayetlere yer verdiğini söylemiştir. Tahâvî'nin itirazının “Amr'ın babasından hadis almadığını iddia eden muhaliflerinin hadisi munkatı kabul etmeleri gerekirken kabul etmeleri” olduğunu ve bu şekilde Beyhakî'nin eleştirilerinin boşa çıktığını söyleyen¹⁰²⁵ Aynî'nin bu tesbitleri yukarıda yapılan açıklamalar ışığında değerlendirilmeli ve ihtiyatla karşılanmalıdır.

¹⁰²¹ Beyhakî, *Marife*, I, 230-231.

¹⁰²² eş-Şafî, *el-Ümm*, II, 47; VII, 12.

¹⁰²³ Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebir*, s. 48.

¹⁰²⁴ Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, s. 104, 130, 133, 196, 200, 229, 237, 352.

¹⁰²⁵ Aynî, *Nuhab*, II, 439

h. Sa'd b. Ebi Vakkâs Rivayeti

Mus'ab b. Sa'd b. Ebi Vakkas'tan nakledildiğine göre şöyle demiştir: “Babam için Mushaf’ı tutuyordum. Elim cinsel uzvuma değince babam abdest almamı emretti.”¹⁰²⁶

Tahâvî Musab'tan buna muhalif bir hadis nakledildiğini söylemiştir. Zikrettiği bir rivayette “Elimi toprağa sokmamı emretti ve bana abdest almamı emretmedi.” ifadesi yer almaktadır. Bir diğerinde ise Sad'ın oğlu Musab'a “Kalk ve elini yıka” dediği geçmektedir.¹⁰²⁷ Tahâvî'ye göre ilk Musab rivayetindeki abdestten kasıt da ellerin yıkanması olabilir. Kaydettiğine göre Sa'd b. Ebi Vakkas'ın “Abdest gerekmez”, “Şayet o pisse kes at onu” gibi sözlerinin geçtiği nakiller de bulunmaktadır ve bunlar göstermektedir ki Sa'd'ın görüşü cinsel uzva temastan dolayı abdestin gerekmediğidir.¹⁰²⁸

Beyhakî abdestin emredildiği Musab rivayetine yer vermiş ama Tahâvî'nin tenkitine değinmemiştir.¹⁰²⁹

İlk hadisi nakleden Şafiî muhaddis İbn Hacer, Sad b. Ebi Vakkas'tan oğlu Musab'a “ellerini yıka”, “toprağa sok” dediği ve konuya dair görüşü sorulunca “pisse kes at” dediğini nakletmiştir ve herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹⁰³⁰

Sa'd b. Ebi Vakkas'tan konuya dair her iki görüşü de destekleyen rivayetler bulunduğu görülmektedir.

i. İbn Abbas Rivayeti

Şu'be'nin Katade'den naklettiğine göre Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas fercine dokunan kişi hakkında “Abdest alır” derlerdi.¹⁰³¹

¹⁰²⁶ *Muvatta*, Taharet, 59; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 151; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 114; Tahâvî, *Şerh*, 99; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 142, 207;

¹⁰²⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 99.

¹⁰²⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 100. Ayrıca bkz. Muhammed eş-Şeybânî-, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 64.

¹⁰²⁹ Beyhakî, *Marife*, II, 224.

¹⁰³⁰ İbn Hacer, *İthâfu'l-Mehera*, V, 93, *ed-Dirâye*, I, 42.

¹⁰³¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, I, 208; Tahâvî, *Şerh*, I, 99.

Tahâvî İbn Abbas'tan buna muhalif rivayetler de nakledildiğini söylemiş ve onun bu hususta “Cinsel uzvuma yahut burnuma dokunmuşum hiç farkı yok” dediğini söylemiştir.¹⁰³² Aynî söz konusu rivayetlerin sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁰³³

Görüldüğü üzere İbn Abbas'tan da konuya dair rivayetler ihtilaflıdır. İbn Abdilber İbn Abbas'tan nakledilen bir ihtilaf yok dese de Muhammed eş-Şeybânî ve Tahâvî'nin naklettiği rivayetler İbn Abbas'tan nakledilen diğer görüşü nakzetmektedir.¹⁰³⁴

Tahâvî Abdullah b. Ömer'den de konuya dair merfû hadisler nakledildiğini lakin bunların zayıf olduğunu ifade etmiştir. Merfû rivayetleri tetkik eden Dârakutnî sahih olanın İbn Ömer'in kendi görüşü olarak nakledilen rivayet olduğunu belirtmiştir.¹⁰³⁵ Tahâvî'ye göre İbn Ömer'den mevkûf rivayetler sahihtir ve uygulanması gerekir. Fakat ondan başka hiçbir sahabinin abdest alınması gerektiğine dair bir fetvası bilinmemektedir. Hatta birçok sahabiden bunun aksine rivayetler mevcuttur.¹⁰³⁶ Muhammed eş-Şeybânî İbn Ömer'in abdest ve gusül konusunda çok müteşeddit olduğunu, gusülde gözünün içini de yıkadığı nakledilmesine rağmen bununla hiç kimsenin amel etmediğini belirtmiştir. Bu konudaki İbn Ömer'in fetvasını da onun bir hassasiyeti olarak değerlendirmiştir.¹⁰³⁷

Luknovî, Tahâvî'nin İbn Ömer değerlendirmesine katılmadığını ifade etmiş, bu konuda Hz. Ömer, Ebu Hureyre, Zeyd b. Halid, Berâ b. Azib, Câbir b. Abdillâh, Sa'd b. Ebi Vakkas'ın aynı minvalde görüşlerinin nakledildiğini belirtmiştir.¹⁰³⁸

Tahâvî zikrettiği sebeplerden dolayı ferce dokunmanın abdesti bozacağını düşünenlerin delil olarak öne sürdükleri rivayetlerin hepsinin zayıflığının ortaya çıktığını ifade etmiştir.

¹⁰³² Tahâvî, *Şerh*, I, 100. Ayrıca bkz. Muhammed eş-Şeybânî-, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 60.

¹⁰³³ Aynî, *Nuhâb*, II, 462-463.

¹⁰³⁴ Bkz. Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 200.

¹⁰³⁵ Darekutni, *el-Ilel*, XV, 324.

¹⁰³⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 100.

¹⁰³⁷ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 60. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 66.

¹⁰³⁸ Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 199.

3.1.1.2. Cinsel Uzva Dokunmak Abdesti Bozmaz

Tahâvî âlimlerin bir kısmının cinsel uzva dokunmanın abdesti bozmayacağı kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Kaydettiğine göre bu kanaate sahip olanların en önemli delili merfû olarak Talk b. Ali'den nakledilen rivayettir. Bunun yanında yukarıda zikredilen Sad b. Ebi Vakkas ve Abdullah b. Abbas rivayetleri ile birlikte; Hz. Ali, Abdullah b. Mesud, Ammar b. Yâsir (37/657) ve Huzeyfe b. el-Yemân'dan (36/656) da rivayet edilen mevkûf haberler bulunduğunu belirtmiş ve ilgili rivayetlere yer vermiştir.

Talk b. Ali Rivayeti

Kays b. Talk'ın babası Talk b. Ali'den naklettiğine göre o, Hz. Peygamber'e (s) ferce dokunmaktan dolayı abdest var mı diye sormuş, Rasulullah (s) “Hayır” buyurmuşlardır.¹⁰³⁹

Rivayetin Mülâzim b. Abdillâh b. Bedr tarafından nakledilen bir mutabiinde; “Adamın biri Hz. Peygamber'e (s) “Ey Allah'ın (c.c) Nebisi! Abdest aldıktan sonra cinsel uzvuna dokunan bir adam hakkında ne dersin?” deyince Hz. Peygamber (s) “O senden bir parça -yahut da senden bir et- değil mi” buyurmuşlardır.”¹⁰⁴⁰

Tahâvî özellikle bu Mülâzim rivayetinin sahih olup isnad ve metin açısından muzdarip olmadığını ve abdesti bozduğunu savunan âlimlerin birbirlerini nakzeden ve biri diğerine tercih edilemeyen delilleri yanında bu hadisin kabule şayan olduğunu söylemiştir. Ayrıca Ali b. el-Medîni'nin de Mülâzim hadisini Busra hadisine tercih ettiğini nakletmiştir.¹⁰⁴¹

Beyhakî, Kays'tan hadisi nakleden Muhammed b. Cabir ve Eyyüb b. Utbe'nin zayıf raviler olup İkrime b. Ammâr'ın hadisinin ise mürsel olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴² Kaydettiğine göre Ebu Hatim ve Ebu Zür'a er-Râzî, Kays'ın zayıf olduğunu

¹⁰³⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 97. Ebû Dâvûd, Taharet, 71; Tirmizî, Taharet, 62; İbn Mâce, Taharet, 64; *Muvatta*, Salât, 13 (Şeybânî rivayeti); Ahmed b. Hanbel, XXVI, 214, 222; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 213; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, VIII, 330.

¹⁰⁴⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 98. Ebû Dâvûd, Taharet, 71; Tirmizî, Taharet, 62; Nesâî, Taharet, 124; İbn Mâce, Taharet, 64; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 152; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 212.

¹⁰⁴¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 98.

¹⁰⁴² Beyhakî, *Marife*, I, 233.

söylemişlerdir.¹⁰⁴³ Talk hadisini ve hadisin ravilerinin diğer rivayetlerini Buhari ve Müslim'in eserlerine almadıklarına dikkat çeken Beyhakî, Busra hadisini eserlerine almamış olsalar da isnadındaki ravilerin Buhari ve Müslim'in ricalinden olduklarını söylemiştir. Ona göre isnad açısından Busra hadisi Kays hadisine tercih edilmelidir.¹⁰⁴⁴

Talk b. Ali'den hadisi oğlu Kays nakletmiştir. Beyhakî'nin de zikrettiği üzere âlimlerden bir kısmı hadisi değerlendirirken öncelikle Kays hakkında tenkitler yöneltmişlerdir. Kaynaklar incelendiğinde Kays hakkında onu hem cerh hem de tadil eden ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Şâfiî, Kays'ı araştırdığını, hakkında hadislerinin kabulünü gerektirecek bir bilgi bulamadığını, sikalığ ve ruchaniyeti bilinen ravilerin ona muhalefet ettiklerini söylemiştir.¹⁰⁴⁵ Ebu Zür'a ve Ebu Hatim "Kays'ın rivayetleri huccet değildir" demişler¹⁰⁴⁶, Yahya b. Main ve Ahmed b. Hanbel onu zayıf kabul etmişlerdir.¹⁰⁴⁷ Bu cerh ifadeleri yanında onun tadil eden ifadeler de mevcuttur. Yahya b. Said el-Kattân hadislerinin sahih değil ama hasen olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴⁸ Iclî onu *Sikât*'ta zikretmiş, tabii ve sika olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁴⁹ Dârimî'nin kanaati de onun sika olduğu yönündedir.¹⁰⁵⁰

Görüldüğü üzere hadisi Talk'tan nakleden Kays b. Talk hakkında âlimlerin muhtelif görüşleri vardır. Hakkında cerh ifadeleri bulunmasına rağmen rivayetleri merdud bir ravi olmadığı da açıktır. Âlimlerin tenkit ettiği diğer bir nokta ise yine Beyhakî'nin dikkat çektiği üzere hadisi Kays'tan nakleden ravilere yöneliktir. Muhammed b. Cabir ve Eyyüb b. Utbe hakkında kaynaklarda menfî ifadeler mevcuttur ki haddi zatında Tahâvî de buna işaret etmiş ve sahih olan tarikinin Mülâzim b. Amr rivayeti olduğunu belirtmiştir. Mülâzim ise hadisi Abdullah b. Bedr-Kays b. Talk aracılığıyla nakletmektedir. Münekkit âlimler Abdullah b. Bedr'in sika bir ravi olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁵¹ Nitekim hadisi nakleden Tirmizi de çok sayıda sahabi

¹⁰⁴³ Beyhakî, *Marife*, I, 234.

¹⁰⁴⁴ Beyhakî, *Marife*, I, 234.

¹⁰⁴⁵ Beyhakî, *Marife*, I, 232.

¹⁰⁴⁶ İbn Ebi Hatim, *İlelü'l-Hadis*, I, 568.

¹⁰⁴⁷ Zehebî, *el-Muğni*, II, 527.

¹⁰⁴⁸ Zehebî, *Mizan*, III, 397.

¹⁰⁴⁹ Iclî, *Sikât*, II, 220.

¹⁰⁵⁰ Zehebî, *el-Muğni*, II, 527.

¹⁰⁵¹ Bkz. Yahya b. Main, *Tarih*, s. 43; Iclî, *Sikât*, II, 21; İbn Hibban, *Sikât*, V, 16; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, V, 11; Mizzî, *Tehzib*, XIV, 325.

ve bazı tabiilerin abdestin gerekmediği görüşüne kani olduklarını söylemiş ve bu konudaki en sahih hadisin Mülâzim tariki olduğunu, diğer tarikteki Muhammed b. Cabir hakkında hadis âlimlerinin tenkitleri bulunduğunu söylemiştir.¹⁰⁵² Aynı kanaati paylaşan İbn Abdilber de en güzel isnadın Mülâzim tariki olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵³

Hadisin metnini değerlendiren muhaddislerden muhtelif görüşler nakledilmiştir. Ekseriyetini Şafiî muhaddislerin oluşturduğu bir grup âlim, hadisin mensuh olduğunu düşünmektedir. Ebu Zur'a'ya göre Busra'nın hadisi Hz. Peygamber (s)'den işitmesi Talk'a göre çok geç bir döneme rastladığı için onun rivayeti nâsihtir. Çünkü Talk Hz. Peygamber'in (s) yanına Medine'de mescid bina edildiği esnada gelmiştir. Busra'nın İslam'a girmesi ise daha sonraki dönemlerdedir.¹⁰⁵⁴ Hattâbî'ye göre Ebu Hureyre hadisi Talk rivayetini neshetmiştir.¹⁰⁵⁵ Zahiri muhaddis İbn Hazm, Talk hadisinin sahih olmakla birlikte Hanefî âlimlerin görüşlerine mesned teşkil edemeyeceğine kanidir. Çünkü ona göre hadiste abdeste gerek olmadığı söylenmektedir ki hal-i hazırda zaten insanlar bu durumda abdest almamaktadırlar. Sonrasında ise abdest emri gelmiştir, bu emirle de hadis mensuh olmuştur. Rasulullah'ın (s) o "Senden bir parça değil mi" demesi de abdest emrinden önce varid olduğuna delildir. Aksi takdirde Hz. Peygamber (s) "Senden bir parça değil mi" demez bunun mensuh olduğunu açıklardı.¹⁰⁵⁶

Talk hadisinin hafız muhaddislerin ittifakı üzere zayıf olduğunu söyleyen Nevevî de Busra hadisiyle neshedildiğini söylemiş ve Talk'ın önce gelip Busra'nın İslam'a girmesinin daha geç olmasını gerekçe göstermiştir. Ona göre nesh olmasa bile Busra hadisi tercih edilmelidir. Çünkü onu rivayet edenler hem sayı olarak fazladır hem de tercih edilen ravilerdir. Ayrıca Busra hadisi ihtiyata daha uygundur ve ibadet hususunda ihtiyat takdim olunur.¹⁰⁵⁷ İbn Nüceym, Nevevi'ye bu hususta itiraz etmiş ve Talk'ın Rasulullah (s) ile birden fazla görüşmüş olma ihtimaline vurgu yapmıştır.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵² Tirmizî, Taharet, 62.

¹⁰⁵³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 251.

¹⁰⁵⁴ İbn Abdilber, *et-Temhid*, 1VII, 194, *el-İstizkâr*, I, 247,

¹⁰⁵⁵ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, I, 65

¹⁰⁵⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 223.

¹⁰⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmu*, II, 43.

¹⁰⁵⁸ İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, I, 45-46

Nesh iddiasında bulunan âlimlerin tarihi verilerden hareketle böyle bir kanaate vardıkları görülmektedir. İddia ettiklerine göre Talk b. Ali, Rasulullah (s) ile mescidin inşası esnasında görüşmüştür. Hadisi de o zaman işitmiş olmalıdır. Tarih kaynaklarında Talk'a dair çok detaylı bilgi yer almamakla birlikte onun Hz. Peygamber (s) mescidi bina ettiği sırada bir heyetle O (s)'na geldiği, biat ettiği ve mescidin inşasında çalıştığı zikredilmiştir.¹⁰⁵⁹ Busra bint Safvan hakkında kaynaklar incelendiğinde Şâfî'nin onun hakkında erken İslam'a girenlerden olduğu ve hicret ettiğini söylediği nakledilmiştir.¹⁰⁶⁰ İbn Hıbban da hicret edenlerden olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶¹ Onun Rasulullah'a (s) biat edenlerden olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁶² Suyutî Müslüman olup biat ettiği ve Medine'ye hicret ettiğini nakletmiştir.¹⁰⁶³

Busra bint Safvan'ın hicret ettiğine dair malumat, geç Müslüman olup "messu'z-zeker" hadisini Kays'tan sonra işittiği görüşüyle çelişmektedir. Şayet o hicretten önce Müslüman olup hicrete iştirak ettiyse hadisi Talk'tan önce işitmiş olma ihtimali vardır. Zira Talk'ın hicretten sonra mescidin inşası esnasında Rasulullah (s) ile görüştüğü meşhur bir bilgidir. Bu durum göz önüne alınca Talk hadisinin Busra rivayetiyle nesh edilmiş olması şeklindeki görüşün delile muhtaç, ihtimalli bir iddia olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ebu Hureyre'nin İslam'a girişinin çok sonra olması hasebiyle Ebu Hureyre rivayetinin Talk hadisini nesh ettiği kanaatine de itiraz edilmiştir. Menbecî, Ebu Hureyre hadisinin sıhhat olarak Talk rivayetiyle kıyaslanamayacağı bu sebeple nâsih-mensuh ilişkisinden hiç söz edilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre aksi düşünülse bile Ebu Hureyre'nin öncesinde vuku bulmuş hadiseleri sahabilerden işitip naklettiği de vakidir ve bu rivayetin de o cümleden olma ihtimali vardır.¹⁰⁶⁴ Aynî de bu hadisin Ebu Hureyre'nin mürsel haberi olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶⁵ Son devir Hanefî âlimlerinden Luknovî de aynı kanaati paylaşmaktadır.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁵⁹ Ebu Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahabe*, III, 1568; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, III, 91; Zehebî, *Siyer*, I, 330.

¹⁰⁶⁰ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfî*, II, 15.

¹⁰⁶¹ İbn Hacer, *el-İsabe*, VIII, 51.

¹⁰⁶² İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 1796. Mizzî, *Tehzib*, XXXV, 137. İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser*, s. 230. İbn Kesir, *et-Tekmil*, IV, 216.

¹⁰⁶³ Suyutî, *İsâfu'l-Mubattâ*, s. 34.

¹⁰⁶⁴ Menbecî, *el-Lübâb*, I, 122-123.

¹⁰⁶⁵ Aynî, *Nuhab*, II, 440

¹⁰⁶⁶ Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 215.

Şafîî muhaddislerin nesh iddialarına itiraz eden Hanefî muhaddislerden de Talk hadisinin nâsîh olduğuna dair kanaatler nakledilmiştir. Onların bu husustaki en önemli gerekçelerinden birisi Talk hadisinde geçtiği üzere bir bedevinin Rasulullah'a (s) gelip böyle bir soruyu sormuş olmasıdır. İfade ettiklerine göre öncesinde bir duyum olmasa böyle bir durum kendiliğinden insanın zihnini meşgul etmez ve sorma ihtiyacı hissetmez. Cinsel uzva dokunulunca abdestin bozulacağı duyuldu ki bunu Rasulullah'a (s) tekrar sordular. Bu şekilde Talk hadisinin sonra vârid olduğu ve nâsîh olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁰⁶⁷

Görüldüğü üzere Talk b. Ali rivayeti hususunda bir kısım âlimler sıhhatine hükmedip konuya dair en sahih rivayet olduğunu iddia ederken diğer bazı âlimler ise zayıf olduğunu, sahih kabul edilse bile mensuh olduğunu belirtmişlerdir. Bunun tam aksine Hanefî âlimlerden de hadisin nâsîh olduğunu savunanlar olmuştur. Yukarıda bahsedildiği üzere hadisin nâsîh yahut mensuh olmasına dair görüşlerin hepsi ihtimal dahilindedir ve kat'î değildir. Gerek İbn Hazm, gerek Nevevî gerekse de Hanefî âlimlerin kanaatleri delillendirmeye muhtaçtır ve hadise dair nihai bir neticeye ulaştırmaktan uzaktır.

Tahâvî konunun devamında Hz. Ali¹⁰⁶⁸, İbn Mesud¹⁰⁶⁹, Ammar b. Yasir¹⁰⁷⁰ ve Huzeyfe b. el-Yemân'ın¹⁰⁷¹ cinsel uzva dokunmayı vücudun diğer organlarına temasla bir kabul edip ve abdesti bozmayacağı kanaatinde olduklarına dair rivayetlere yer vermiştir. Hasan-ı Basrî ve Said b. el-Müseyyib'in¹⁰⁷² de abdestin bozulmayacağı görüşünde olduklarını haber veren rivayetleri nakletmiştir.¹⁰⁷³

Âlimlerin konuya dair görüşleri, ileri sürdükleri deliller ve muhaliflerinin delilleri konusundaki tahlilleri bu şekilde ortaya konduktan sonra konu hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

¹⁰⁶⁷ Bkz. Menbecî, *el-Lübâb*, I, 122-123; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, I, 45-46, Aynî, *Nuhab*, II, 440.

¹⁰⁶⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 100. Ayrıca bkz. Ebu Yusuf *el-Âsâr*, s. 6; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 35 *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 61. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, I, 30.

¹⁰⁶⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 100. Ayrıca bkz. Ebu Yusuf *el-Âsâr*, s. 6; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 35.

¹⁰⁷⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 100.

¹⁰⁷¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 100. Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 62.

¹⁰⁷² El-Hucce alâ Ehli'l-Medîne, I, 61.

¹⁰⁷³ Tahâvî, *Şerh*, I, 102. İbn Abdilber Said b. el-Müseyyib'ten bu hususta birbirine muhalif iki görüş nakledildiğini *Sahih* olanın ise Tahâvî'nin de naklettiği ve abdeste gerek olmadığını haber veren Katâde tariki olduğunu ifade etmiştir. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 248.

3.1.2. Değerlendirme

“Cinsel uzva dokunmanın abdesti” meselesi âlimlerin üzerinde ihtilaf ettiği konulardandır. İhtilaf, zahirde birbirine muarız gibi görünen rivayetler ve sahabilerin konuya dair muhtelif görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Tâbiûndan Atâ b. Ebi Rabah, Tavus, Süleyman b. Yesar, Urve b. Zübeyr, Osman b. Şihab, Mücahit, Mekhul, Cabir b. Zeyd, İkrime, Şam ve Mağrib âlimleri ile ehl-i hadisin büyük çoğunluğunun abdestin bozulacağı görüşüne sahip oldukları zikredilmiştir.¹⁰⁷⁴ Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Nehaî, Süfyan es-Sevrî, Ali b. el-Medîni ve Kûfe âlimlerine göre “messu’z-zeker” abdesti bozan bir durum değildir.¹⁰⁷⁵ Mezhepler açısından meseleye bakılınca Hanefî âlimlerin ilk dönemden itibaren diğer mezheplerden farklı bir görüş benimsedikleri görülmektedir. Ebu Hanife, İmameyn ve sonraki Hanefî âlimlerine göre cinsel uzvun, dokunma konusunda diğer uzuvlardan herhangi bir farkı yoktur ve abdestin bozulmasına sebep değildir. Muhammed eş-Şeybânî bu konuda elin içi yahut dışına ilişkin farklı fetva verilmesini makul görmemiş ve içiyle dokununca bozulursa dışıyla da bozulması gerektiğini söylemiş, muhaliflerinin bu konuda çelişkiye düştüğünü ifade etmiştir.¹⁰⁷⁶ Konuya dair nakledilen Ebu Hureyre rivayetini esas alan Şâfiî; bir kişi avcunun içiyle arada bir engel olmaksızın kasten yahut kasıtsız cinsel uzva temas etmesinin abdestini bozacağını söylemiştir. Ona göre elinin dışı yahut kolu ile dokunursa abdest bozulmaz.¹⁰⁷⁷ Evzâî ve Ahmed b. Hanbel ise elin içi yahut dışı konusunda bir farklılık olmadığını abdestin bozulacağını söylemişlerdir. İmam Malik’e göre ise rivayetlerdeki abdest emri vucub değil müstehaplık ifade etmektedir.¹⁰⁷⁸ Şâfiî’nin rivayetlerin zahirinden hareketle böyle bir görüşe vardığını söylemek zordur. Onun fetvasında kıyas yaptığı görülmektedir. Çünkü abdestin bozulacağını düşünen âlimlerin ekseriyeti elin içi ile dışını tefrik etmemiş, dübure teması da aynı kategoride ele almamışlardır. Zahiri âlim İbn Hazm, bir erkeğin, cinsel uzvuna, elinin içi, dışı yahut da kolu ile kasıtlı olarak dokunması durumunda abdestinin bozulacağını söylemiş, elin sadece içi bozar diyenlerin Kur’an, Sünnet,

¹⁰⁷⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 225.

¹⁰⁷⁵ Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, I, 60-70.

¹⁰⁷⁶ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, I, 59.

¹⁰⁷⁷ eş-Şafiî, *el-Ümm*, I, 34-35. eş-Şafiî’nin hocası olan Muhammed eş-Şeybânî’nin elin içi ve dışı konusunda itirazda bulunması, bu görüşün Şafiî’den daha önce de dile getirildiğini göstermektedir.

¹⁰⁷⁸ Hattâbî, *Meâlim*, I, 65.

icma, sahabe kavli, kıyas yahut sahih reyden herhangi bir delillerinin olmadığını söylemiş ve Şâfiî'nin esas aldığı rivayetin zayıf olduğunu sahih olsa bile onun görüşünü desteklemediğini ifade etmiştir. Ona göre Şâfiî'nin dübüğü de dahil etmesi de ayrıca bir hatadır çünkü dübüğü ferç olarak isimlendirilmez.¹⁰⁷⁹

Tahâvî ve Beyhakî açısından durum değerlendirildiğinde mezhepleri doğrultusunda kanaat bildirdikleri görülmektedir. Tahâvî farklı kanaate sahip âlimlerin görüşlerini serdetmiş ve tek tek tartışmıştır. Delillerin tümüyle zayıflığını ortaya koyduğunu düşünen Tahâvî birbirine muarız gibi görünen rivayetler arasında herhangi bir tevilde bulunma ihtiyacı hissetmemiştir.¹⁰⁸⁰ Eserinde muarız hükümler ihtiva eden ahkâm hadislerini ele alıp sıklıkla neshi devreye sokan Tahâvî'nin bu konuda neshten hiç bahsetmemesini de sıhhat açısından denklik görmemesiyle açıklamak mümkündür. Tahâvî'den sonraki Hanefîlerde konuya yaklaşımda kısmi farklılıklar bulunduğu göze çarpmaktadır. Rivayetler konusunda gerek Tahâvî'nin gerekse diğer âlimlerin kanaatlerini aktararak kabul etmeme eğiliminde olan Hanefî müctehidlerin hadisin za'fını gerektiren başka gerekçeler de öne sürdükleri görülmektedir. Hanefî ulemanın bir kısmı, herkesi ilgilendiren böyle bir meselenin teknik ifadeyle “umum-ı belvâ”nın haber-i vahitle gelmiş olmasını hadisin reddini gerektiren bir unsur olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰⁸¹ İbn Hazm bu tesbiti ağır ifadelerle tenkit etmiş ve “inzal olmasa da gusül gerekmesine rağmen” birçok sahabinin bunu bilmemesi gibi bu konuda da sahabilerin hepsinin bilmemesinin doğal bir durum olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸² Tahâvî sonrası Hanefî müctehidlerin zikri geçen gerekçelerine son dönem Hanefî muhaddisi Luknovî de itiraz etmiş ve bu konuda umum-ı belvâ'nın işletilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü ona göre konu hakkındaki hadis haber-i vahit değildir, çok sayıda sahabiden nakledilmiştir.¹⁰⁸³ Dile getirilen diğer bir gerekçe ise hadisin Kur'an'a muhalif olmasıdır.¹⁰⁸⁴ Abdestin bozulduğunu haber veren

¹⁰⁷⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 220-223.

¹⁰⁸⁰ Konuya dair nakledilen Musab b. Sa'd rivayetleri bunun dışındadır. Sa'd'dan nakledilen birbirine muarız görüşleri nakleden ve *Sahih* olduğunu düşünen Tahâvî, abdesti emreden rivayetdeki emrin el yıkamaya hamledilerek rivayetlerin telif edilebileceğini söylemiştir. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 100.

¹⁰⁸¹ Kudûri, *et-Tecrîd*, I, 187; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanâi*, I, 30. Ayrıca bkz. Tuzcu, Recep, *Hanefî Usulünde Hadis –Debûsî Örneği-*, s. 251-252.

¹⁰⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 225.

¹⁰⁸³ Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 215.

¹⁰⁸⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 365; (Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s. 269); Pezdevî, *el-Usûl*, ; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 391. III, 11.

rivayetlerin “Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır.”¹⁰⁸⁵ ayetine muhalif olduğu için kabul edilemeyeceğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁸⁶ Zikredilen gerekçelere Tahâvî hiç temas etmemiştir. Tahâvî öncesi Hanefî kaynaklarda da konuya dair böyle bir değerlendirmeye rastlanılmamıştır. Hanefî mezhebine nispet edilen hadis tenkit kriterlerinin tarihsel süreçte teşekkül serüveni hakkında önemli bir ipucu niteliği taşıyan bu durum ayrı ve detaylı bir araştırma konusudur.

“Messu’z-zeker” konusunda nakledilen rivayetlerin Hanefî mezhebinin ilk imamlarına da ulaştığı görülmektedir. Konuya dair muhtelif rivayetler bulunması bir tercihi gerekli kılmıştır. Hanefî âlimler Talk b. Ali hadisini esas alarak abdesti gerekli görmemişlerdir. Onların bu tercihinde Kûfe fikhının kurucu sahabileri ve ashabin önemli fakihlerinden Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud’un bu görüşe sahip olmalarının etkili olduğu düşünülmektedir. Mezhebin delillerini tesbit maksadıyla eserini telif eden Tahâvî, Hanefî âlimlerin, görüşlerini delillendirme hususunda isabetli olduklarını ispat edebilmek amacıyla muhalif kanaate sahip âlimlerin delillerinin hucet olamama gerekçelerini açıklamaya çalışmış ve ekseriyetle isnad açısından hadislerin za’fına hükmetmiştir. Busra bint Safvan hadisinin de zayıf ve ihticaca elverişli olmadığını söyleyen Tahâvî’yi tenkit eden Beyhakî’nin itirazlarında haklı oluğu görülmektedir. Tahâvî bu konuda Hanefî kanaatin dışına çıkamamıştır. Hâlbuki muhaddislerin ekseriyetinin kanaati Beyhakî’nin aktardığı şekliyle Hanefîlere muhalefet eden âlimleri destekler niteliktedir. Ancak konuya dair nakledilen Busra hadisi dışındaki delillerde Tahâvî’nin tenkitlerinin yerinde olduğu tesbit edilmiştir.

“Messu’z-zeker” rivayetlerini derinlemesine tahlil eden İbn Abdilber abdesti emreden rivayetlerin hepsinin illetli olduğunu lakin bu konuda rivayetleri nakleden sahabilerin kendilerinin de abdestin bozulduğu kanaatinde oldukları ve tariklerinin fazlalığından dolayı tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir. Kendi kanaatinin kasıtlı olarak ferce dokunanın abdestinin bozulacağı şeklinde olduğunu belirten İbn Abdilber, abdestin icma yahut teville açık olmayan sabit sünnetlerle bozulacağını bundan dolayı Kufelilerin görüşünü benimseyenlerin de ayıplanmayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁸⁷ Benzer bir kanaat bildiren Luknovî de “abdest bozulur” diyenlerin hadislerinin bir kısmı zayıf

¹⁰⁸⁵ Tevbe, 9/108.

¹⁰⁸⁶ Konunun detayı için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 391. III, 11.

¹⁰⁸⁷ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 194-206.

olsa da bir kısmının sağlam olduğunu, muarız rivayetler arasında bir tercihe gidilecekse tercihe daha şayan olduğunu söylemiştir. Ona göre hadisler arasında cem ve telif yapılacaksa; abdesti emreden hadisler azîmete, diğerleri de zaruret durumuna hamledilmelidir.¹⁰⁸⁸

Cinsel uzva temas eden kimsenin abdesti konusunda nakledilen ve birbirine muarız hükümler ihtiva eden rivayetlerin hiç birisi Sahihayn'de yer almamaktadır. Buhari ve Müslim'in eserine almamış olması bir hadisin zayıflığını ispat eden bir delil olmamakla birlikte başka kaynaklarda, tariklerden bir kısmının sahih olduğunu ifade ettiği aktarılan Buhari'nin ilgili hadisleri Sahih'inde zikretmemesi bir şüphe uyandırmaktadır. Araştırmalar neticesinde de konuya dair nakledilen rivayetlerin neredeyse hiç birinin illetten masum olmadığı ortaya çıkmıştır. Rivayetler hususunda birini diğerine kıyaslamak suretiyle nisbî bir sıhhat hükmü verilebilmektedir ki bu açıdan bakılınca özellikle Busra hadisinin hem isnad açısından hem de tariklerinin çokluğu cihetinden diğer delillerden daha sahih olduğu söylenebilmektedir. Her iki görüşü de destekleyen sahabe kavli mevcuttur. Lakin abdestin yenilenmesi gerektiğini haber veren sahabilerin çoğunluğundan bunun zıddı görüş de nakledilmiştir. Abdestin bozulmayacağını haber veren mevkûf rivayet ise daha fazladır. Bu hususlar göz önünde bulundurulunca rivayetler arasında tercihe gitmek zorlaşmaktadır. Namaz ibadetinin olmazsa olmaz şartlarından abdest gibi mühim ve tüm Müslümanları ilgilendiren bir konuya taalluk eden bir hükme dair malumatın sahabe arasında daha yaygın olması beklenebilir. Lakin dinin teşekkül sürecinde sahabilerin bazı hükümlerden haberdar olamamaları da örnekleri bulunan bir husustur. Bunun yanında fakihliği ile meşhur sahabilerin aksi kanaate sahip olması da göz ardı edilecek bir durum değildir. Bütün bunlar değerlendirildiğinde abdestli iken cinsel uzva kasıtlı olarak dokunulduğunda abdestin yenilenmesi bir azîmet olmasa da daha uygun olacağını söylemek hatalı olmayacaktır.

¹⁰⁸⁸ Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 214-216.

3.2. SABAH NAMAZININ EN FAZİLETLİ VAKTİ

Sabah namazının vakti ikinci fecrin ortaya çıkışıyla başlamakta, güneşin doğuşuyla sona ermektedir. Bu hususta mezhepler arasında görüş birliği vardır. Rivayetlerde Hz. Peygamber (s) ve ashabının namazı bazen ilk vaktinde/ortalık henüz karanlıkken bazen de güneşin doğmasına yakın/aydınlıkta kıldıkları zikredilmektedir. Âlimler vakit konusunda ittifak etmiş olmakla birlikte sabah namazının en faziletli vakti hususunda ihtilaf etmişlerdir.

3.2.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları

Tahâvî sabah namazının kılınma vaktine dair nakledilen rivayetler göz önüne alındığında, namaza karanlıkta başlayıp kıraati uzun tutmak suretiyle namazın aydınlıkta bitirilmesinin en faziletli olduğunu söylemiştir. Tahâvî öncelikle sabah namazının karanlıkta kılınması gerektiğini düşünen âlimlerin delillerine yer vermektedir.

3.2.1.1. Sabah Namazının Efdal Vakti Karanlık/Vaktin İlk Girdiği Andır

Şâfiî, sabah namazının fecr doğduktan sonra, namazın ilk vaktinde kılınması gerektiğini belirtmiş ve bu görüşün Hz. Peygamber (s)'den nakledilen haberlere muvafık olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸⁹

Şâfiî fakihler, “**Namazlara ve orta namaza devam edin.**”¹⁰⁹⁰ ayetinde emredildiği şekliyle namazı muhafaza etmenin yahut ona devam etmenin, onu ilk vaktinde eda etmek olduğunu söylemişler ve namaz sonraya bırakıldığında insana unutmaya ya da diğer bazı manilerin arız olmasının muhtemel olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁹¹ Sabah namazını yatsı namazı ile birlikte ele almışlar ve ilk vaktinden sonraya geciktirilmesinde bir fazilet olmadığını söylemişlerdir.¹⁰⁹² Onlara göre cemaatin işIrâkîninin artması şeklindeki bir gerekçe namazın ilk vaktinde kılınmasının faziletine yetişebilecek/tercih edilebilecek bir durum değildir ki bundan dolayı da Rasulullah (s) sabah namazını fecr doğduğu anda kılmıştır.¹⁰⁹³ Hz.

¹⁰⁸⁹ İmam Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 174.

¹⁰⁹⁰ Bakara, II/238.

¹⁰⁹¹ Ebu İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 103

¹⁰⁹² İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcü'l-Kavîm*, I, 62.

¹⁰⁹³ Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, III, 53

Peygamber (s) kendisine namazın vaktini soran bir bedeviye öğretmek için geç kılmış olması haricinde sabah namazını daima ğaleste/karanlıkta kılmıştır.¹⁰⁹⁴

Şafî fakihî ve muhaddis Nevevî, sabah namazının ğaleste/karanlıkta kılınmasının, hem kendi mezhebi hem de Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdullah b. Zübeyr, Enes b. Malik, Ebu Musa el-Eş'arî ve Ebu Hureyre'nin kanaati olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁹⁵

Tahâvî bu hususta Hz. Aişe, Ebu Mesud, Abdullah b. Zübeyr, Enes b. Malik, Cabir b. Abdillâh, rivayetlerini aktarmıştır:

a. Hz. Aişe Rivayeti:

'Urve b. Zübeyr'den nakledildiğine göre Hz. Aişe şöyle demiştir: "Biz, Mümin kadınlar Rasulullah (s) ile sabah namazını kılar sonra bürgülerimize sarınmış olarak mescitten çıkardık sonra evimize dönerdik de kimse kimseyi karanlıktan tanıyamazdı."¹⁰⁹⁶

Tahâvî, rivayette anlatılan bu durumun uzun kıraat emredilmeden öncesi döneme ait bir uygulama olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre namazın rekât sayısının artırıldığını ve kıraatin uzatıldığını haber veren şu hadis Hz. Aişe'den nakledilen bu hadisi neshetmiştir:

Mesrûk'tan rivayet edildiğine göre Hz. Aişe şöyle demiştir: "Namaz evvelemerde ikişer rekât olarak farz kılınmıştı. Hz. Peygamber (s) Medine'ye gelince, rekât sayısı tek olduğu için akşam namazı, kıraat çok uzun tutulduğu için de sabah namazı haricindeki vakitlere birer misli (ikişer rekât) daha ekleyerek kıldı. O (s) bir yolculuğa çıktığı zaman namazı yine ilk başta kıldığı gibi (iki rekât olarak) kılardı."¹⁰⁹⁷

İbn Receb (795/1393), Tahâvî'nin bu nesh iddiasını son derece uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre burada diğer namazlar dörde çıkarılıp sabah namazına bunun yerine uzun kıraat emredilmiş olması gibi bir durum söz konusu

¹⁰⁹⁴ İbn Battal, *Şerhu Sahihil Buhârî*, II, 200.

¹⁰⁹⁵ Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, III, 53

¹⁰⁹⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 227; Buhârî Salât, 13; Müslim, Salât, 230; Tirmizî, Salât, 2; Ebû Dâvûd, Salât, 8; Nesaî, Mevâkîf, 23.

¹⁰⁹⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 236.

değildir. Bilakis Hz. Aişe bu rivayette sabah namazının olduğu hal üzere bırakıldığını yani diğer namazlar dört rekâta çıkarıldığı halde, sabah namazında zaten kıraat uzun olduğu için onun iki rekât olarak bırakıldığını haber vermektedir. Zira Hz. Peygamber (s)’den, sabah namazında önceleri az okuduğu, sonra kıraati uzun tuttuğuna dair herhangi bir rivayet nakledilmemiştir. Ona göre Tahâvî’nin bu yorumları herhangi bir asla dayanmayan zandan ibarettir.¹⁰⁹⁸

Hanefî fakihlerinden Kudûrî ise söz konusu Hz. Aişe hadisinin kadınların cemaate geldikleri zamana has bir uygulama olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Erkeklerin kendilerini görmemesi için namaza erken gelmişlerdir. Aynı gerekçeyle kadınlar mescitten dağılıncaya kadar erkekler mescitte tutulmuştur.¹⁰⁹⁹

Rivayetin yukarıda nakledilmiş olan Ebu Berze hadisine muhalif olduğu görülmektedir. Rivayetler son başlık altında değerlendirilecektir.

b. Enes b. Malik Rivayeti:

Enes b. Malik’in naklettiğine göre Zeyd b. Sabit şöyle demiştir: “Rasulullah (s) ile birlikte sahur yaptık. Sonra namaza kalktık.” Ben ona “Bu ikisi (sahur ve namaza kalkışınız) arasında kaç (ayet okuncak kadar vakit) vardı?” dedim. O “Bir kişinin elli ayet okuyacağı kadar (bir süre)” dedi.”¹¹⁰⁰

Aynî hadiste geçen “namaza kalkmak” ifadesinin; “namaz için hazırlık yapmaya başlamak” şeklinde anlaşılması gerektiğini, yoksa ifadenin sahurun hemen ardından namaza başlama manası taşımadığını söylemiştir. Kaydettiğine göre ashab fecrin doğuşundan önce sahurlarını yapıyor ve bitiriyorlardı. Henüz vakit de girmemiş oluyordu. Dolayısıyla sahurun hemen ardından namaza başlamaları mümkün değildi. Bundan dolayı Zeyd b. Sabit sahurun bitişi ve namaza kalkmaları arasında böyle bir vakit geçtiğini takdir etmiştir. Ona göre 50-60 ayet okunacak bir vakit de az bir vakit değildir. Onlar bu vakit geçtikten sonra namaz hazırlığına başlıyorlar ve sonrasında da namazı kılıyorlardı. Bu vakit ise zaten isfarı buluyordu ki haddi zatında isfar ile fecrin doğuşu arasında az bir vakit vardır. Onlar söz konusu vaktin geçişinden sonra uzun

¹⁰⁹⁸ İbn Recep el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, IV, 421.

¹⁰⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, s. 435.

¹¹⁰⁰ Buhârî, Savm, 19; Müslim, Sıyâm, 47; Tirmizî, Savm, 14; Nesaî, Sıyam, 21; İbn Mâce, Sıyâm, 23; Dârimî, Savm, 8; Ahmed b. Hanbel, 3V, 461.

okuyabilmek için acele ediyorlardı. Aynî kendi tercihlerinin de aynı minvalde olduğunu, sabah namazında uzun okuyacak olanın namaza ilk vaktinde başlaması ve isfarla namazını bitirmesi gerektiğini kaydetmiştir. Aynî namaza erken başlamanın İslam'ın ilk yıllarında cemaatin az olduğu bir döneme ait bir uygulama olmasının da muhtemel olduğunu söylemiştir. Ona göre, İslam kuvvetlenip ve Müslümanların sayısı da artınca Rasulullah (s) sabah namazına katılımın artması için namazı aydınlıkta kılmaya başlamıştır.¹¹⁰¹

Aynî'nin “namaza kalktık” ifadesini “namaz hazırlığına başladık” şeklinde yorumlaması uzak bir tevil değildir. Zira Kur'an'ı Kerim'de abdest ayeti diye maruf olan Maide suresi 6. ayette abdest emri de aynı ifadeyle verilmekte *إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ* “...**Namaza kalktığınız zaman...**” buyurulmaktadır. Buradaki kalkmaktan kasıt da namaz için hazırlığa başlamak anlamındadır. Bu açıdan bakıldığında Aynî'nin tevili isabetli görülmektedir. Lakin rivayette bu arada geçen vakit için tayin edilmiş olan 50-60 ayet okunacak kadar bir periyodu çok uzun bir süre olarak değerlendirmesi ve zaten bu kadar hazırlıktan sonra namazın isfarı/aydınlığı bulduğunu söylemesi isabetli bir yorum değildir. Çünkü yukarıda naklettiğimiz rivayetlerden sahabilerin namazda Bakara, Ali İmran gibi iki yüz ayet ve üstünde uzun sureleri okudukları ve bunları okumaya başlamadan önce de namaz hazırlığı için belli bir vakit geçirdikleri göz önüne alınırsa 50-60 ayetlik bir zaman dilimi ile güneşin doğuşuna yaklaşmış olamayacağı ortaya çıkmış olmaktadır.

c. Ümmü Ferve Rivayeti:

Rasulullah'a (s) biat edenlerden biri olan Ümmü Ferve'den nakledildiğine göre Rasulullah'a (s) hangi amelin en faziletli olduğu sorulmuş O (s), “İlk vaktinde (kılınan) namaz.” buyurmuştur.¹¹⁰²

Tânevî, bu metnin sika âlimlerin nakillerine şaz kalan bir ziyade içerdiği için delil olamayacağını söylemiştir. Ona göre bu hadisin mahfuzu *“الصلاة على وقتها* Vaktinde kılınan namaz”¹¹⁰³ versiyonudur.¹¹⁰⁴ Hakîm en-Nîsabûrî *Müstedrek*'te hadisin *الصَّلَاةُ فِي*

¹¹⁰¹ Aynî, *Nuhab*, III, 363-364.

¹¹⁰² Ebû Dâvûd, *Salât*, 9; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 582; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 280; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 169.

¹¹⁰³ Bkz. Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 4.

¹¹⁰⁴ Tânevî, *l'lâu's-Sünen*, II, 34.

أَوَّلِ وَقْتِهَا şeklindeki lafzının iki sika ravi olan Bündar b. Beşşâr ve Hasan b. Mukram'ın Buhari ve Müslim'in şartlarına uygun bir ravi olan Osman b. Ömer'den naklettikleri üzere sahih olduğunu kaydetmiştir.¹¹⁰⁵ Hatib ise *Kifâye*'de bu rivayeti Malik b. Miğvel'den sadece Osman b. Ömer'in فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا şeklinde rivayet ettiğini, diğer bütün ravilerinin ise الصَّلَاةُ لَوَقْتِهَا ibaresiyle naklettiklerini kaydetmiştir.¹¹⁰⁶

Osman b. Ömer, Şâfiî ve sonraki Şafiî fakihlerin delil olarak zikretmiş oldukları “ilk vaktinde kılınan namaz” hadisinde ziyadede bulunmuştur. Zira hadisin diğer tariklerinde “ilk” kelimesi yer almamakta “vaktinde kılınan namaz” şeklinde geçmektedir. Manaya delaleti ve konunun farklı veçhelerinden bahseden hadislerin anlaşılması açısından büyük önem taşıyan bu ziyade Şafiî mezhebi için makbuldür. Bu şekildeki bir ziyadeyi “Sikanın ziyadesi makbuldür” şeklinde formülize etmişlerdir. Hanefî mezhebi âlimlerine göre ise bu ziyade makbul değildir.

d. Abdullah b. Zübeyr Rivayeti:

Muğîs b. Sümei şöyle anlatmıştır: “Abdullah b. Zübeyr sabah namazını karanlıkta/vakit ilk girdiği anda kıldı. Bu benim hoşuma gitmedi, selam verince o sırada yanımda bulunan İbn Ömer'e döndüm ve “Bu namaz nedir?” diye sorunca O “Bu bizim Rasulullah (s), Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ile (kılmış olduğumuz) namaz(ın aynısı)dır. (Hz. Ömer öldürüldüğünde ise) Osman onu isfarda/aydınlıkta kıldı.” dedi.”¹¹⁰⁷

Aynî, Hz. Osman'a kadar sahabelerin namaza ğaleste başladıkları ve isfarda bitirdiklerini; Hz. Osman'ın ise suikast endişesinden dolayı namaza isfarda başlayıp isfarda bitirdiğini söylemiştir.¹¹⁰⁸

d. Abdullah b. Ömer Rivayeti:

Nâfi'den nakledildiğine göre Haccâc sabah namazını isfarda kılmış ve İbn Ömer bu hususta konuşunca o “Biz devamlı harp halinde olan ve (düşmanlardan) korkan bir toplumuz” demiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Ömer “Namazı vaktinde kılmanda

¹¹⁰⁵ Hakîm en-Neysabûrî, *Müstedrek*, I, 300.

¹¹⁰⁶ Hatib, *el-Kifâye*, I, 428.

¹¹⁰⁷ İbn Mâce, *Mevâkîtu 's-Salât*, 2; İbn Hibbân, *Sahih*, IV, 364; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, 10/119.

¹¹⁰⁸ Aynî, *Nuhab*, s.

korkulacak bir şey yok.” demiştir. (Nafi’in söylediğine göre) İbn Ömer o gün namazı onunla beraber kılmıştı.¹¹⁰⁹

e. Ebu Mesud el-Ensârî Rivayeti:

Ebu Mesud el-Ensârî Hz. Peygamber’in (s) sabah namazını ğaleste kıldığını sonra bir gün de isfarda kılıp Allah c.c ruhunu kabzedinceye kadar isfarda bir daha sabah namazını kılmadığını haber vermiştir.¹¹¹⁰

Ebu Mesud’dan nakledilen bu rivayetin isfar hadislerini nesh ettiği iddia edilmiştir.¹¹¹¹ Aynî, hadisin Üsame b. Zeyd’den dolayı zayıf olduğunu söylemiştir. Bu hususta Sahîhayn’da geçen İbn Mesud hadisinin râcih olduğunu, Ebu Mesud hadisinin İbn Mesud hadisine muarız olamayacağını kaydetmiştir. Çünkü ona göre İbn Mesud Hz. Peygamber (s)’i hiçbir zaman bırakmayan, yanından ayrılmayan, nalinlerini taşıyan birisiydi. Mülâzemeti Ebu Mesud’dan çok daha fazlaydı ve ibadetlerine çok daha vakıftı. Dolayısıyla müstehap vakitleri çok daha iyi bilirdi.¹¹¹²

Beyhakî bahsi geçen rivayetlere ilaveten; yukarıda zikredilmiş olan Hz. Ömer’in valilerine gönderdiği mektup ve Hz. Osman’ın sabah namazında Yusuf suresini okuduğuna dair rivayetleri, Abdullah b. Zübeyr’in sabah namazını ğaleste kıldığı, ayrıca Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ile kılıp namazdan çıktıktan sonra arkadaşının yüzünü tanıyamadığını ve Hz. Ali’nin namazı ğaleste kıldığını haber veren rivayetleri nakletmiştir.¹¹¹³

Beyhakî, Şâfiî’nin *el-Ümm*’de bizzat naklettiği yahut işaret ettiği bu rivayetleri naklettikten sonra onun şu görüşlerine yer vermiştir: Şâfiîye göre sabah namazının ilk vaktinde kılındığı Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Mesud, Ebu Musa el-Eş’arî, Enes b. Malik’ten yapılan rivayetlerle sabittir. Ebu Bekir, Ömer ve Osman’ın sabah namazına ğaleste başlayıp kıraati uzun tutmak suretiyle isfarda bitirdikleri nakledilmiş olmakla birlikte söz konusu sahabilerin namazda kısa okudukları da uzun okudukları da haber verilmiştir. Burada önemli olan husus namaza giriş vaktidir ki o da ğalestir.

¹¹⁰⁹ Beyhakî, *Ma’rifê*, I, 470. Abdurrezzak’ın *Musannef*’inde “Bir daha bu vakte kadar geciktirme!” ziyadesi de yer almaktadır. Bkz. Abdurrezzak, *Musannef*; I, 572.

¹¹¹⁰ Beyhakî, *Ma’rifê*, I, 475.

¹¹¹¹ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu’l-Bârî*, IV, 421.

¹¹¹² Aynî, *Nuhab*, IV, 543.

¹¹¹³ Beyhakî, *Ma’rifê*, I, 471.

Kaldı ki bizzat Rasulullah'ın (s) ve sahabilerin namazdan ğaleste ayrıldığı da nakledilmiştir. Hanefîlerin Râfi' b. Hadîc hadisini delil getirip sabah namazını isfarda kılmanın daha faziletli olduğu görüşüne sahip olduklarına değinen Şâfiî, “namazın mescitten çıkanların birbirlerini tanıyamayacak derecede karanlıkta eda edildiğini” haber veren rivayetin Kur'an'ı Kerim'in “Namazlara ve orta namaza devam edin.”¹¹¹⁴ ayetine daha uygun olduğu ve ricâli daha sika ve hafız oldukları için tercihe daha şayan kabul edildiğini söylemiştir. Hz. Aişe, Zeyd b. Sabit ve Sehl b. Sa'd olmak üzere üç sahabinin aynı manada hadis naklettiklerini ve Rasulullah'ın (s) başka bir vakitte namaz kılmakta iken diğer bir vakti emretmiş olması muhal bir durumdur. Beyhakî Şâfiî'nin ayrıca “Vaktin ilk anı Allah'ın (c.c) rızası sonu ise Allah'ın (c.c) affıdır.”¹¹¹⁵ hadisini de zikrettiğini kaydetmiş ve maksud olanın rıza olması gerektiğini çünkü affın ya bir noksanlıktan yahut da genişlik olması için müsaade etmekten kaynaklandığı görüşünde olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹⁶ Şâfiîye göre Râfi' hadisi Hz. Aişe hadisine muhalif değil bilakis muvafıktır. Çünkü Hz. Peygamber (s) namazın erken kılınmasına teşvik edip bunun faziletinden haber verince bazı sahabilerin bu ecre nail olabilmek maksadıyla ikinci fecr doğmadan namazı kılıvermiş olmaları mümkündür. Bundan dolayı da Rasulullah (s) ikinci/son fecir belli oluncaya kadar beklenilmesini tenbih sadedinde “*Fecri(n doğmasını) bekleyin*”¹¹¹⁷ buyurmuş olması muhtemeldir. Zira İbn Ömer'in Mekke'de defaatle namazı fecirden önce kıldığı kanaati kendisinde hasıl olunca namazını iade ettiği nakledilmiştir. Ayrıca Ebu Musa el-Eş'arî'nin de Basra'da bunu yaptığı rivayet edilmiştir.¹¹¹⁸

Aynî, Şâfiî'nin yukarıda zikri geçen beyanlarına dair tek tek itirazlarda bulunmuştur. Ona göre “Namazlara ve orta namaza devam edin.” ayetinden maksat vaktinde namaza devam etmektir. Yoksa ayette ilk vaktin faziletine bir delalet yoktur. Bilakis bu ayet kendi görüşüne delildir, ayette ilk vakitten itibaren isfarı gözetme ve vakit boyunca namaza devam etmeye işaret vardır. Tağliste ise fecirden önce kılma ihtimali vardır ve vakti muhafaza yoktur. Bundan dolayı ayetin mefhumuna

¹¹¹⁴ Bakara, II, 238. حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى

¹¹¹⁵ Tirmizî, Salât, 15; Dârekutnî, Sünen, I, 468. Rivayetin, isnadındaki Yakup b. Velid'den dolayı “çok zayıf” olduğu söylenmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Ebu Hatim er-Râzî onun için “kezzab” demişlerdir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 243.

¹¹¹⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 472-473.

¹¹¹⁷ اسْفُرُوا بِالْفَجْرِ

¹¹¹⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 473-474.

uymamaktadır.¹¹¹⁹ Burada Aynî'nin rivayetinin sıhhati konusundan hiç bahsetmemiş olması dikkat çekicidir. Oysa Tânevî'nin vurguladığı ziyâdetu's-sika meselesi Hanefî mezhebinin hadisleri değerlendirme noktasında önemle üzerinde durduğu noktalardan biridir.

“Vaktin sonu aftır.” hadisindeki “af” ise “قُلِ الْعَفْوَ”¹¹²⁰ ayetinde olduğu gibi fadl, fazilet anlamındadır. Hadis; kim namazı ilk vaktinde kılsa emrine itaat ettiği için Allah'ın (c.c) rızasına nail olur, azabından ve öfkesinden emin olur anlamındadır. Son vaktinde kılan ise fazilete nail olur ki bunda rıza zaten vardır. Bu derece daha üstündür.¹¹²¹

Râfi' b. Hadîc (73/692) hadisi hakkındaki Şafîî'nin yorumunu ise İbn Ebî Şeybe, İshak b. Râhûye ve Ebu Dâvûd et-Tayâlisî'nin (204/819) *Müsned*'lerinde Taberânî'nin (360/971) *Mu'cem*'inde rivayet ettikleri hadisler reddetmekte, boşa çıkarmaktadır.¹¹²²

Beyhakî Tahavî'nin Hz. Peygamber (s) ve sahabelerin sabah namazını ğaleste kılmalarına dair rivayetleri nakledip bu rivayetlerde efdal vakte dair bir malumat bulunmadığını, bu hususun ise Râfi' hadisinde açıklandığını iddia ettiğini kaydetmiştir. Tahavî'nin, Hz. Peygamber (s) ve sahabelerin bir ameli devamlı yapmış olmalarının o amelin ancak en faziletli olmasından kaynaklandığını bilmediğini ifade etmiştir. Rasulullah'ın (s) sabah namazına ğaleste başlayıp namazı ğaleste bitirdiğine dair nakledilen haberlerin, sahabelerin namaza ğaleste başlayıp isfarda bitirmelerinden hareketle uzun kıraat emredilmeden öncesine ait bir uygulama olup sonradan bunun neshedildiği şeklindeki çıkarımının da yine sahabelerin bir kısmının namazı ğaleste bitirdiklerine dair nakledilen rivayetleri bilmemesinden kaynaklandığını belirtmiştir.¹¹²³

Bu hususta Beyhakî ile aynı kanaate sahip olan Hâzimî de Tahavî'yi tenkit etmiş ve tağlisi bildiren hadisin sahih olduğunu ve Rasulullah'ın (s) buna ömrünün sonuna kadar devam ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca sahabeler de O (s)'na ittibâen bu uygulamaya devam etmişlerdir. Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b.

¹¹¹⁹ Aynî, *Nuhab*, IV, 557-560.

¹¹²⁰ Bkz. Bakara, II, 219.

¹¹²¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, I, 124. Aynî, *Nuhab*, IV, 557-560.

¹¹²² Aynî, *Nuhab*, IV, 557-560.

¹¹²³ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 474.

Mesud, Ebu Musa el-Eşarî, Ebu Mesud, Abdullah b. Zübeyr, Hz. Aişe, Ümmü Seleme (62/681); tabiûndan Ömer b. Abdilaziz ve Urve b. Zübeyr'den namazı daima ğaleste kıldıkları nakledilmiştir.¹¹²⁴

Aynî, Beyhakî'nin itirazını isabetli görmemiş ve Hz. Aişe hadisinin, Tahâvî'nin zikrettiği rivayet yanında, sahabenin fiili ve bu husustaki icmâ ile de mensuh olduğunu ifade etmiştir. Ona göre şayet nesh sahih olmasaydı tabiûnun büyüklerinden olan İbrahim en-Nehaî'den böyle bir icma ifadesinin varid olması mümkün olmazdı. Aynî ayrıca Hâzimî ve Beyhakî'nin Tahâvî hakkındaki tenkitlerini çirkin bulmuş ve özellikle Tahâvî'nin bu hususları iyi bilmediğini söyleyen Beyhakî'nin asabiyet damarıyla Tahâvî'ye saldırdığını ifade etmiştir.¹¹²⁵

Tahâvî'nin, namazın önceleri ikişer rekât farz kılınıp, Rasulullah (s) Medine'ye geldiğinde tek rekâtlı olduğu için akşam, kıraati uzun olduğu için de sabah namazı haricindeki namazlara bir misli (ikişer rekât daha) eklendiğini haber veren Hz. Aişe hadisini delil getirip namazlarda ziyade ile uzun okumanın aynı zamanda gerçekleştiği iddiasında bulunduğunu aktaran Beyhakî, hadisin zahirinden sabah namazında ziyadenin olmama sebebinin daha önce emredilen uzun kıraat olduğunun anlaşıldığını kaydetmiştir. Tahâvî'nin Hz. Aişe hadisini sabah namazında uzun kıraat emredilmeden önceki döneme hamlettiğine dikkat çeken Beyhakî, Hz. Aişe'nin namazda ziyade hadisesinin Rasulullah (s) Medine'ye geldiğinde vuku bulunduğunu haber verdiğini, başkasının ise daha önce gerçekleşen bir hadise olduğunu naklettiğini ifade etmiştir. Tahâvî'nin iddiasına göre ise uzun kıraat emredildiği vakitte diğer namazların da rekâtları artırılmıştır. Hz. Aişe ise tağlis hadisini Medine'de Hz. Peygamber'in (s) yanındayken nakletmiştir ki hicretten iki sene sonra Rasulullah (s) ile evlenmiştir. O halde daha önce gerçekleşen bir olay ile bu haberin neshedilmiş olması mümkün değildir.¹¹²⁶

Aynî, Beyhakî'nin yönelttiği tenkitleri bertaraf etme sadedinde, rivayetin lafzında uzun kıraatin daha önce emredilmiş olduğuna dair bir işaret olmadığını söylemiştir. Hatta ifade ettiğine göre rivayetin lafzında, önce namazların artırıldığı

¹¹²⁴ Hâzimî, *el-İ'tibâr*, s. 101

¹¹²⁵ Aynî, *Nuhab*, IV, 603.

¹¹²⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 474-475.

daha sonra bu ziyade yerine sabah namazında uzun kıraat emredildiği geçmektedir. Ayrıca Tahâvî ziyade ve uzun kıraat beraber de dememiştir. Onun ifadesinden de uzun kıraat emrinin sonra olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Çünkü uzatmayı “sümme” ile ifade etmiştir ki bu da terahîye yani sonralığa delalet etmektedir.¹¹²⁷

Beyhakî’ye göre uzun kıraat emri Hz. Peygamber (s) Medine’ye geldiğinde vuku bulan bir hadise olmasına rağmen Hz. Aişe’nin tağlis haberi bu hadiseden sonradır. Dolayısıyla bu rivayetle neshi mümkün değildir. Beyhakî’nin bu itirazını ele alan Aynî’ye göre, bilakis Hz. Aişe’nin tağlis haberi, Hz. Peygamber’in (s) kıraati hafif tuttuğu sefer gibi durumlarda kıldırılmış olduğu zamanki sabah namazlarından haber veren bir rivayettir. Sonrasında Rasulullah (s) “esfirû” emriyle kıraatin uzun tutulmasını ve bu suretle namazın isfarda bitirilmesini emretmiş ve Hz. Aişe hadisi bu şekilde mensuh olmuştur.¹¹²⁸ Aynî’nin bu değerlendirmelerinden; Tahâvî’nin “uzun kıraati emreden” rivayetle Hz. Aişe hadisinin mensuh olduğu şeklindeki görüşüne katıldığı anlaşılmaktadır.

Beyhakî’ye göre Râfi’ hadisi fecrin iyice ortaya çıkmasına hamledilmelidir. İsfarda namaz kılındığına dair nakledilen rivayetler ise sabah namazı kılınabilecek vaktin sınırlarını ifade etmektedir.¹¹²⁹

3.2.1.2. Sabah Namazının Efdal Vakti Aydınlık/Güneşin Doğuşuna Yakın

Zaman Dilimidir

Hanefî âlimlere göre sabah namazını güneşin doğmasına yakın bir zamanda kılmak daha faziletlidir. Uykunun ağırlaştığı bir zaman dilimi olması hasebiyle uyuyakalanın da uyanık olanın da namazı beraber idrak edebilmeleri için namazın isfârda/aydınlıkta kılınmasının daha faziletli olduğunu söylemişlerdir.¹¹³⁰ Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Muhammed eş-Şeybânî, namazın ğaleste/vakit girdiği anda yahut isfarda/güneş doğmasına yakın kılınmasına dair muhtelif rivayetler nakledildiğini belirtmiş ve kendi tercihlerinin namazın aydınlığa bırakılması olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ashaptan bazıları sabah namazına ğaleste/karanlıkta

¹¹²⁷ Aynî, *Nuhab*, IV, 603.

¹¹²⁸ Aynî, *Nuhab*, s. 604.

¹¹²⁹ Beyhakî, *Ma’rifet*, I, 476.

¹¹³⁰ Muhammed eş-Şeybânî *el-Asl*, I, 142; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, I, 1.

başlamakla beraber namazı isfarda/aydınlıkta bitirmiş ve bu şekilde erken başlayan da geç başlayan da namazı aynı vakitte tamamlamıştır. Ashabın kıraati daha uzun tutabilmek maksadıyla namaza karanlıkta başladığına dikkat çeken Muhammed eş-Şeybânî, özellikle kısa surelerden okuyacak olanın sabah namazına isfarda/aydınlıkta başlaması gerektiğini söylemiştir.¹¹³¹ Hanefî mezhebinin ilk dönem âlimlerinden konuya dair nakledilen görüş ana hatlarıyla bu şekildedir. Sonraki dönem Hanefilerin ise yine isfar mihverde olmakla birlikte nisbeten farklı kanaat bildirdikleri görülmektedir. Mesela mezhebin muhaddis fakihlerinden Tahâvî'ye göre de sabah namazı için faziletli vakit isfar olmakla birlikte o, Hz. Peygamber (s) ve ashabından nakledilenlere en uygun düşen görüşün sabah namazına ğaleste başlayıp isfarda bitirmek olduğunu söylemiştir.¹¹³² Bazı Hanefî âlimler Tahavî'nin bu görüşünü isabetli görmemiş ve sabah namazına isfarda başlanması ve isfarda bitirilmesinin efdal olduğu şeklindeki görüşü benimsemişlerdir.¹¹³³

İleride zikredileceği üzere hadislerde bizzat “namazı isfara bırakın” emri geçmekle birlikte, Rasulullah'ın (s) bu vakte dair herhangi bir beyanı mevcut değildir. Bundan dolayı faziletli vaktin isfar olduğunu düşünen Hanefî fakihlerinin söz konusu vakte dair bazı farazî değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Namazın ne zamana kadar geciktirilmesi gerektiği yani isfarın mahiyeti konusunda farklı kanaatler vardır. İsfara dair; “Bir kimsenin attığı okun gittiği yeri görebileceği yahut gözün uzakta gördüğü şeyi seçebileceği kadar havanın aydınlanmış olması”¹¹³⁴, “güneşin doğmasına kırk-elli ayet okunacak kadar vakit kalması” şeklinde teorik tariflerin yanında, “namazı kılan bir kimsenin herhangi bir gerekçeyle namazı iade etmesi icap ederse güneş doğmadan kendisine yeterli vaktin kalmış olması şeklinde pratiği ön planda tutan tanımlar eserlerde mevcuttur. Bazı âlimler ise bu görüşe katılmamış ve sabah namazını kılacak kimsenin geciktirebildiği kadar namazını geciktirmesi gerektiğini söylemişler ve isfar takdirini kişinin kendisine bırakmışlardır. Çünkü onlara göre buradaki namaz bozulursa edasına yetecek kadar vakit kalması meselesi

¹¹³¹ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 2.

¹¹³² Tahâvî, *Şerh*, I, 237.

¹¹³³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, s. 260.

¹¹³⁴ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 33

farazî bir durumdur ve bir faraziyyeden dolayı da müstehâbın terkedilmesi caiz değildir.¹¹³⁵

Hanefilerin isfar düşüncesinin arka planında sabah namazının tüm vaktinin uykuyla geçirilmemesi, daha fazla kişinin cemaate işîrâkî ve güneşin doğuş anının uykuda karşılanmaması gibi gerekçeler bulunmaktadır. Mesela Serahsî (483/1090), namazın eda edildiği yerden ayrılmayıp güneş doğuncaya kadar beklemenin mendup olduğunu ifade etmiştir.¹¹³⁶ Namaz güneşin doğuşuna ne kadar yakın kılınırsa söz konusu ecre nail olmak o derece kolaylaşacaktır. Benzer bir kanaate sahip olan Debûsî (430/1039) de fecrin doğuşundan sonra/sabah namazının vakti girdikten sonra uyuma ihtimali bulunan kimsenin namazı geciktirmesinin mübah olmadığını söylemiştir. Ona göre efdal olan kişinin mescide ilk vaktinde gelip namazı beklemesi ve vaktin sonunda da namazını kılmasıdır. Çünkü bir kimse, şayet vaktin ilk anında namazını kılırsa güneşin doğuşuna kadar uyanık kalma ve vakti değerlendirme imkanı zayıftır ve namazı bitirdikten sonra dünya kelamıyla meşgul olması muhtemeldir.¹¹³⁷ Abdülaziz Buhari (730/1330) ise bu geciktirmenin bir sınırı olması gerektiğini, güneş doğdu şüphesi oluşacak kadar geciktirilmesinin uygun olmadığını yoksa namazın fesada uğrayabileceğini belirtmiştir.¹¹³⁸

Namazın faziletli vaktinin kadın ve erkeklere göre farklılık arz edeceği şeklinde görüşler de bildirilmiştir. Müteahhir Hanefî fakihlerinden Molla Hüsrev'e (885/1480) göre namazı isfara/aydınlığa bırakma erkekler için söz konusudur, kadınların namazı ğaleste/karanlıkta kılmaları gerekmektedir.¹¹³⁹ Bu görüşten kadınların sabah namazında cemaate katılmamaları şeklinde bir netice çıkmaktadır. Bu hususta nakledilen rivayetlerin bir kısmının cemaate işîrâk eden kadınlardan nakledilmiş olması ve hadislerde herhangi bir kadın erkek ayrımı yapılmadan namazı herkesin cemaatle kıldığının haber verilmiş ve ayrıca buna teşvik edilmiş olması bu görüşe ihtiyatlı yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim bir diğer Hanefî fakihî Şurunbulâlî (1069/1659) kadın yahut erkek vurgusu yapmadan, isfâr emrindeki hikmetin cemaatin daha fazla olması ve Enes b. Malik'ten nakledilen şu rivayetteki

¹¹³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, s. 260.

¹¹³⁶ Serahsî, *Mebûsât*, I, 145; Kâsânî, *Bedâi*, s. 124.

¹¹³⁷ Aynî *Nuhab*, V, 538

¹¹³⁸ Abdülaziz Buhârî.

¹¹³⁹ Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Ğurari'l-Ahkâm*, s. 52.

müjdeye nail olunması olduğunu söylemiştir¹¹⁴⁰: Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Kim sabah namazını cemaatle kılar, kıldığı yerde kalır ve güneş doğuncaya kadar Allah (c.c)’ı zikreder ve ardından iki rekât da namaz kılsa onun tam bir hac ve tam bir umre sevabı olur.”¹¹⁴¹

Son devir Hanefî âlimlerinden Tânevî (1394/1974), namazı cemaat azken kılmanın¹¹⁴² ve insanları böyle bir duruma zorlamanın mekruh olduğunu belirtmiş ve ğaleste bu iki durumdan birisinin kaçınılmaz olduğunu söylemiştir.¹¹⁴³ Bu manada, namazda uzun okumak sabah namazını ilk vakitte kılmaya göre daha mühim bir sünnet olmasına rağmen Rasulullah (s) cemaatten insanları soğutabileceği endişesiyle Mu’az b. Cebel’i kiraati uzun tutmaktan nehyetmiştir. Tânevî cemaatin çoğalmasının namazın erken kılınmasından daha üstün bir sünnet olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴⁴ Söz konusu iki Sünnet’ten hangisinin daha üstün olduğuna dair bizzat Hz. Peygamber (s)’den bir nakil yapılmadığı sürece kıyasla tesbitte bulunmak zordur. Zira her iki sünneti de destekleyen çok fazla karine bulunmaktadır. Mezhebin görüşüne uygunluk arz ettiği için Tânevî’nin böyle bir mukayesede bulunduğu görülmektedir.

Tahâvî sabah namazının en faziletli vaktine dair öncelikle namazın ğaleste/karanlıkta kılınması gerektiğini düşünen âlimlerin esas aldıkları rivayetleri zikredip âlimler arasındaki ihtilafa temas etmiştir. Sonrasında namazın isfarda/aydınlıkta kılınması gerektiğini düşünen Hanefî mezhebi âlimleri ile onlara benzer kanaat sahibi âlimlerin delil olarak zikrettiklerini ifade ettiği şu hadislere yer vermiştir:

a. Abdurrahman b. Yezid Rivayetleri

¹¹⁴⁰ Şurunbulâlî, *Merâğı’l-Felâh*, s. 74.

¹¹⁴¹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 8/154. Heysemî, rivayetin ravilerinden Ahves b. Hakim hakkında bir çok âlimin “zayıf” İclî ve diğer bazı âlimlerin “sikadır” dediklerini, diğer ravilerinin ise sika olduğunu kaydetmiştir. bkz. Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, 10/104-105.

¹¹⁴² Tânevî cemaatin azlığı gerekçesine ilişkin Beyhakî’nin Musa b. Ukbe kanalıyla Ebu’n-Nadr’dan nakletmiş olduğu şu rivayeti zikretmiştir: “Hz. Peygamber (s.a) ezandan sonra mescide çıkar mescittekilerin az olduğunu görürse onlar toplanıncaya kadar oturur ve sonra namaza dururdu.” Bkz. Tânevî, *İ’lâu’s-Sünen*, II, 33.

¹¹⁴³ “Rasulullah (s.a) iki iş arasında muhayyer kalırsa günah olmadığı sürece daha kolayı tercih ederdi” rivayetinden hareketle isfarın daha kolay olduğu ve tercih edilmesi gerektiği şeklindeki bir söz manasızdır çünkü Rasulullah (s.a) tağlisi efdaliyetinden dolayı tercih etmiştir. Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, IV, 332.

¹¹⁴⁴ Tânevî, *İ’lâu’s-Sünen*, II, 33

Abdurrahman b. Yezid (98/716) şöyle diyor: “Abdullah b. Mesud haccettiği zaman ‘Alkame onu takip etmemi emretmişti. Müzdelife gecesi fecr doğunca İbn Mesud bana “Kamet getir.” deyince ben “Ey Ebu Abdurrahman daha önce hiç bu vakitte sabah namazını kıldığını görmemiştin.” dedim. Bunun üzerine O “Rasulullah (s) burada bu gün namazı sadece bu vakitte kılardı” dedi. Abdullah “Onlar vakitleri dışında kılınan iki namazdır. Akşam namazı Müzdelife’ye geldikten sonra, sabah namazı ise fecr doğunca kılınır. Ben Rasulullah’ı (s) böyle yaparken gördüm.” dedi.”¹¹⁴⁵

Aynî, rivayetin ravilerinden ‘Amr b. Halid b. Ferrûh’un Buhari ve Ebu Zür’a’nın hocası olup, onun hadisi naklettiği Züheyr b. Muaviye’nin Ebu Hanife’nin talebelerinden olduğunu kaydetmiştir. Ahmed b. Hanbel, Züheyr’in sika olduğunu söylemiş, Züheyr ve öncesindeki ravilerin ise hadisi çok sayıda raviden naklettiklerini belirtmiştir.¹¹⁴⁶

Rivayetin, sabah namazı için en faziletli vaktin isfar/aydınlık olduğuna delil olduğu söylenmiştir. Çünkü Abdurrahman b. Yezid, Abdullah b. Mesud’un âdeti namazı isfarda kılmak olmasına rağmen adetinin hilafına namazı ilk vaktinde kılmasını garipsemiş ve daha önce bunu yaptığını görmediğini ifade etmiştir.¹¹⁴⁷

Yukarıdaki Abdurrahman b. Yezid rivayetinin bir diğer mutabisi de şöyledir: Abdurrahman b. Yezid şöyle diyor: “Abdullah b. Mesud ile birlikte Mekke’ye (hac yolculuğuna) çıktım. O (İbn Mesud) kurban bayramının birinci günü sabah namazını fecr doğunca kıldı ve şöyle dedi: “Rasulullah (s) “*Şu iki namazın vakti (sadece) bu mekânda değiştirilmiştir: (Yatsı namazıyla cem edilmek üzere) Akşam namazı ve bu vakitte (kılınmak üzere) sabah namazı.*” buyurmuştu.”¹¹⁴⁸

Şafîî âlimlerin ekseriyeti İbn Mesud hadisindeki vaktinden önce kılınma hususunu, namazın kesin bilgi ile değil de zann-ı galibe göre kılınması şeklinde değerlendirmişlerdir. Bazıları ise Rasulullah’ın (s) adetinin, fecrin doğuşuna dair kesin kanaat oluşuktan sonra abdest alıp mescide gidecek kadar namazın geciktirilmesi

¹¹⁴⁵ Buhârî, Hac, 97; Tahâvî, Şerh, I, 229. Rivayeti zikreden sonraki dönem Hanefî fakihleri için bkz. Kudurî, *et-Tecrîd*, s. 435; Kâsânî, *Bedâi*, s. 124; Tânevî, *Î'lâu's-Sünen*, II, 17.

¹¹⁴⁶ Aynî, *Nuhab*, IV, 540.

¹¹⁴⁷ Aynî, *Nuhab*, IV, 542.

¹¹⁴⁸ Buhârî, Hac, 98; Ahmed b. Hanbel, VII, 79-80.

şeklinde olduğu, Müzdelife’de ise bu geciktirmeyi yapmayı fecre dair yakînî bilgi hasıl olduktan sonra namazı hemen kılmak suretiyle vaktinden öne aldığı şeklindedir demişlerdir. İbn Battal uygun olan tevilin bu olduğunu söylemiştir.¹¹⁴⁹

Nevevi’ye göre vaktin değiştirilmiş olması, öncesinde sabah namazının daima isfarda kılınmış olduğu anlamına gelmemektedir. Namaz devamlı ğaleste/karanlıkta kılınırken Müzdelife’de biraz daha karanlıkta kılınmıştır. Hz. Peygamber (s) hac menâsikine geniş vakit kalsın diye söz konusu mekânda namazı fecr doğar doğmaz kılmıştır. Hâlbuki diğer zamanlarda Rasulullah (s), insanların namaz abdesti yahut gusül abdesti alabilmeleri için fecrin doğuşundan bir müddet sonra sabah namazını kılmaktadır.”¹¹⁵⁰

Sadece hacta, Müzdelife’de değil her zaman ve mekanda namazı ğaleste kılmanın efdal olduğunu söyleyen Şirbînî (977/1570), Abdullah b. Mesud’un hadisteki ifadesinin; “Müzdelife’de normalde olduğundan daha fazla teşvik eder idi” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Diğer menasike daha fazla vakit kalması için Rasulullah (s) böyle emretmiştir. Ona göre Müzdelife’de sabah namazına daha bir ihtimam gösterilmesi gerekir. Şirbînî, İbn Hazm’ın da aynı sâikle; “Erkeklerin Müzdelife’de namazı hac imamıyla birlikte kılmaları farz kılınmıştır. Bunu yapmayanın haccı yoktur.” dediğini kaydetmiştir.¹¹⁵¹

Tânevî ise bu görüşlerin isabetli olmadığını düşünmektedir. Ona göre rivayet, İbn Mesud’un namazı normalde/Müzdelife haricinde bir hayli geciktirdiğine delalet etmektedir. Zira hadiste vaktin tahvil/değiştirilmesinden bahsedilmektedir ki iddia ettikleri gibi biraz daha karanlıkta kılması vaktin tahvili manasına gelmemektedir.¹¹⁵²

Abdullah b. Mesud’dan nakledilen ve sahih olduğu ifade edilen hadisten, sabah namazının Müzdelife haricinde o kadar erken/karanlıkta kılınmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar Şafîî âlimler mezhep görüşleri doğrultusunda ve hadisi ğales hadisleriyle telif sadedinde karanlığın şiddetine hamletmişlerse de bu değerlendirmeleri uzak bir

¹¹⁴⁹ İbn Recep el-Hanbelî, *Fethu’l-Bârî*, IV, 421.

¹¹⁵⁰ Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, III, 53

¹¹⁵¹ Şirbinî, *Muğni’l-Muhtâc*, II, 265.

¹¹⁵² Tânevî, *İ’lâu’s-Sünen*, II, 22.

tevil gibi durmaktadır. Çünkü rivayette vakti değiştirilen iki namazdan bahsedilmektedir ki bunlardan birisi akşam namazıdır. Müzdelife’de yatsı namazıyla cem’ edilen akşam namazının vakti hususunda son derece radikal bir tahvil/değiştirme yapıldığı görülmektedir. Vakti değiştirilen diğer namaz olan sabah namazı için de benzeri bir değişiklik olsa gerektir. Aksi takdirde Şafî âlimlerin ifade ettiği şekliyle yaklaşık 15-20 dakikalık bir öne almanın vakit değişikliği olma ihtimali biraz zayıftır.

b. Ebû Tarîf Rivayeti

Hız. Peygamber (s) ile birlikte Taif kuşatmasına katılanlardan biri olan Ebu Tarîf şöyle anlattı: “Hız. Peygamber (s) bize basîr namazını kıldırdı. (O vakitte) Bir kişi ok atsa okunun gittiği yeri görebilirdi.”¹¹⁵³

Kuraşî, isnadında yer alan ravilerden Velid b. Abdillâh b. Ebi Semîra haricindeki ravilerin Buhari ve Müslim’in ricâli olduğunu söylemiştir.¹¹⁵⁴

Şerhu Meâni’l-Âsâr’da kılınan namaz “salâtu’l-basîr صَلَاةُ الْبَصِيرِ” şeklinde geçmektedir. Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde geçen metinde bahse konu namaz صَلَاةُ النَّصْرِ/salâtu’n-nasr olarak yer almaktadır¹¹⁵⁵ Şuayb Arnavud *Müsned*’in bazı nüshalarında bu ifadenin salâtu’l-asr olarak geçmesinin tahrif olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁵⁶ Taberânî’nin *Mu’cem*’inde geçen salâtu’l-asr ifadesine değinen Heysemî doğrusunun salâtu’l-mağrib olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵⁷ Nitekim Beyhakî’nin *Sünen-i Kübra*’sında da “salâtu’l-mağrib” ifadesi yer almaktadır.¹¹⁵⁸ Aynî, salâtu’l-basîr/basr ifadesinin hem akşam hem de sabah manasına geldiğinin söylendiğini, ikisinin de sahih olduğunu, Tahâvî’nin ise kelimeyi sabaha hamlederek bu babta delil getirdiğini ifade etmiştir.¹¹⁵⁹

Muhammed eş-Şeybânî bu rivayetin bir şahidi olarak şu rivayete yer vermiştir:

¹¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, 2IV, 169; Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebir*, XXII, 316; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 657.

¹¹⁵⁴ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 419.

¹¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, 2IV, 169.

¹¹⁵⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, XXIV, 169 (muhakkik notu).

¹¹⁵⁷ Bkz. Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, I, 308.

¹¹⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 657.

¹¹⁵⁹ Bkz. Aynî, *Nuhab*, IV, 546-547.

Râfi' b. Hadîc şöyle demiştir: “Rasulullah (s) buyurdular ki: “Ey Bilal. Ezanı insanlar attıkları okun gittiği yeri görebileceği kadar aydınlığa bırak.”¹¹⁶⁰

Kişinin attığı okun kaldırdığı tozu görebileceği kadar havanın aydınlanması gözün artık neredeyse her şeyi seçebileceği, güneşin doğuşuna yakın bir vakti akla getirmektedir. İleride yine Râfi' b. Hadîc'ten nakledilecek olan ve Hanefî mezhebinin bu konudaki en kuvvetli iki delilinden biri olan “Namazı isfarda kılın” emri ile bu rivayet bir arada düşünülebilir. Rivayetler arasında mana ile rivayetten kaynaklı bir değişiklik olduğu düşünülürse Rasulullah'ın (s) isfardan kastı bizzat aydınlık olduğu ortaya çıkmaktadır.

c. Câbir b. Abdillâh Rivayeti

Câbir b. Abdillâh şöyle demiştir: “Rasulullah (s) isminden de anlaşıldığı gibi sabah namazını geciktirirdi.”¹¹⁶¹

Aynî rivayetin ceyyid hasen olduğunu belirtmiş, isnadda yer alan Ebu Muhammed el-Medenî'yi Nesâî'nin zayıf kabul ettiğini, Tirmizî'nin onun için Sadûktur¹¹⁶² dediğini kaydetmiştir. Buhari ise mukâribu'l-hadis¹¹⁶³ olduğunu söylemiş ve Sahih'inden başka eserlerinde ondan hadis nakletmiştir.¹¹⁶⁴

Rivayet Hanefîlerin “namazın geciktirilmesi” görüşüne önemli bir delil olmakla birlikte Şafîî âlimlerin “fecd iyice belirinceye kadar geciktirin” şeklindeki tevillerine de müsaittir.

d. Ebu Berze Rivayeti:

¹¹⁶⁰ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 5.

¹¹⁶¹ Bu lafızla *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'dan başka herhangi bir kaynakta tesbit edemedik. Bazı kaynaklarda rivayet daha uzun bir şekilde yine Cabir b. Abdillâh'tan nakledilmektedir. Tahâvî hadisi Yezid b. Sinan-Abdurrahman b. Mehdî kanalıyla Süfyan'dan naklederken diğer kaynaklarda isnad Veki' b. el-Cerrâh kanalıyla Süfyan es-Sevrî'de birleşmektedir. Ayrıca metinde tehir edilen namaz akşam namazı olarak zikredilmekte ve “sabah namazı ismi(nden de anlaşıldığı) gibi onu galeste kılardı.” ifadeleriyle hadis nihayete ermektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, XXII, 149; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 282.

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ سَفْيَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: “الظُّهْرُ كَأَسْمِهَا، وَالْعَصْرُ بَيْضَاءُ حَيَّةً، وَالْمَغْرِبُ كَأَسْمِهَا، وَكُنَّا نُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَغْرِبَ، ثُمَّ نَأْتِي مَنْزِلَنَا، وَهِيَ عَلَى قَدْرِ مِيلٍ، فَتَرَى مَوَاقِعَ النَّبْلِ، وَكَانَ يُعَجِّلُ الْعِشَاءَ وَيُؤَخِّرُ، وَالْفَجْرُ كَأَسْمِهَا، وَكَانَ يُغَلِّسُ بِهَا

¹¹⁶² Ta'dîlin, Zehebî ve Irakî'ye göre üçüncü, Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sigadır. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis yazılır ve araştırılır. Bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi yay, İstanbul 2006, s. 266.

¹¹⁶³ Rivayet ettiği hadis, diğer sika ravilerle yakın muhtevada olan yani şazz ve münker olmayan râvî. Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 212.

¹¹⁶⁴ Bkz. Aynî, *Nuhab*, IV, 547.

Seyyâr b. Selâme anlatıyor: “Babamla birlikte Ebu Berze’nin yanına girdim. Babam ona Rasulullah’ın (s) namazını sordu. Ebu Berze “O (s) sabah namazından çıktığı zaman (havanın aydınlığından) kişi arkadaşının yüzünü tanıyabilirdi. Sabah namazında 60-100 ayet okurdu.” dedi.”¹¹⁶⁵

Şâfiî bu rivayeti nefy edatıyla ما يعرف/tanıyamazdı şeklinde nakletmiştir. Beyhakî rivayetin aslının يعرف / tanırdı şeklinde olması gerektiğini, *el-Ümm*’deki söz konusu rivayetin ise Şâfiî’nin kâtibinden kaynaklanan bir vehem/hatadan kaynaklandığını ifade etmiştir.

Ebu Berze’den nakledilen ve Buhari, Müslim, Nesai ve Ahmed b. Hanbel’in eserlerinde yer verdikleri bu rivayetin, Şâfiî müctehidlerinin en önemli delillerinden biri olup sabah namazından çıkan kadınların birbirinin yüzünü tanıyamadığını haber veren Hz. Aişe hadisine muhalif olduğu görülmektedir. En basit bir tevile bahse konu iki muarız rivayetten, Hz. Peygamber’in (s) namazı bazen ğaleste bazen de aydınlıkta bitirdiği ortaya çıkmış olmaktadır. Hz. Peygamber’in (s) sadece namazı bir bedeviye öğretirken bu vakitte kıldığı bildirilen rivayetle, hadisler arasındaki muârazanın giderilmeye çalışılmış olması uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir. Çünkü rivayette Ebu Berze’ye Rasulullah’ın (s) kılmakta olduğu namaz sorulmuş ve o da sanki sürekli yapmakta olduğu bir âdetinden haber vermiştir. Namaz vakitlerini öğretme durumu gibi bir istisnayı bu rivayetin reddettiği düşünülmektedir.

Tahavî bu rivayetlerde Hz. Peygamber’in (s) sabah namazını geciktirdiği ve onu aydınlıkta kıldığı zikredilmekle birlikte ğales/karanlık yahut isfârdan/aydınlıktan hangisinde namazı kılmamanın daha faziletli olduğuna dair bir işaret olmadığını söylemiştir. Zira ona göre Hz. Peygamber (s) bir diğeri daha faziletli olmasına rağmen ümmetine rahatlık ve genişlik olması açısından farklı bir uygulamaya gidebilmiştir. Abdestte efdal olan üçer kez yıkama olmasına rağmen Rasulullah’ın (s) uzuvlarını birer kez yıkadığı da sabittir ki bu hususta önemli bir örnektir. Zikri geçen rivayetlerden başka faziletli vakte işaret eden bir rivayet bulunup bulunmadığını araştırdığını ifade eden Tahâvî şu hadislere yer vermiştir:

¹¹⁶⁵ Buhârî, *Mevâkîtu ’s-salât*, 10; Müslim, *Mesâcid*, 235; Nesaî, *Mevâkîtu*, 1; Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 12.

e. Râfi' b. Hadîc Rivayeti

Râfi' b. Hadîc'in anlattığına göre Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: “*Sabah namazını vaktin son zamanında/güneşin doğmasına yakın bir zamanda kılınız. Ne kadar son vakitte/aydınlıkta kılırsanız bu, ecir -yahut ecriniz- için o derece büyük (bir amel) olur.*”¹¹⁶⁶

Tirmizî, hadisin Râfi' b. Hadîc tariki hakkında “hasen sahih” değerlendirmesi yapmış bu bapta Ebu Berze (65/685), Câbir b. Abdullah ve Bilal-ı Habeşî'den rivayetler nakledildiğini ifade etmiştir.¹¹⁶⁷ Aynî onlara ilaveten hadisin Katâde b. en-Nu'mân, İbn Mesud, Ebu Hureyre, Mahmut b. Lebîd, Enes b. Malik, Ebu'd-Derdâ ve Havvâ el-Ensâriyye'den de nakledilen şahitlerinin bulunduğunu belirtmiştir.¹¹⁶⁸

Hadiste kılınması emredilen vakit için *أسفروا* lafzı geçmektedir. Tahâvî bu hadisi aktardıktan sonra devamında emrin ¹¹⁶⁹ *أصبحوا* ve ¹¹⁷⁰ *نوروا* kelimeleri ile ifade edildiği mütabi ve şahitlerine de yer vermiştir.¹¹⁷¹

Suyutî, hadisi bizzat *أسفروا* lafzıyla mütevatir hadisler arasında sayarken,¹¹⁷² rivayette ravi tasarrufu bulunduğunu, aslının *أصبحوا* lafzıyla gelen rivayet olduğunu söylemiştir ki o da ona göre bu “fecri iyice araştırın” manasındadır.¹¹⁷³ Sindî (1138/1726), hadisin mana ile rivayet edilmiş olma ihtimalinden dolayı, lafzî

¹¹⁶⁶ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 5; Tirmizî, *Salât*, 3; Nesaî, *Mevâkît*, 25; Dârimî, *Salât*, 21; Ahmed b. Hanbel, 28/514-515. Kudurî, *et-Tecrîd*, s. 435. Rivayeti zikreden sonraki dönem Hanefî fakihleri için bkz. Serahsî, *Mebsût*, I, 145; Kâsânî, *Bedâi*, s. 124; Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 17.

¹¹⁶⁷ Bkz. Tirmizî, *Salât*, 3.

¹¹⁶⁸ Aynî, *Nuhab*, IV, 563-566.

¹¹⁶⁹ İlgili rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, *Salât*, 8; İbn Mâce, *Mevâkîtu's-salât*, 3; Ahmed b. Hanbel, 2V, 133.

¹¹⁷⁰ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَصْبِحُوا بِالصُّبْحِ فَإِنَّهُ أَكْبَرُ لِأَجْرِكُمْ أَوْ أَكْبَرُ لِلْأَجْرِ» Tahâvî rivayetin bir şahidi olarak Bilal-ı Habeşî tarikinin de senedini aktarmış ve metni yerine “bir benzerini nakletti” demiştir. Bu rivayetin senedinde yer alan Eyüp b. Seyyâr hakkında Yahya b. Main bir eferinde “Leyse bi şey” bir seferinde de “Kezzâb”; Ali b. el-Medînî “son derece zayıf”; Nesâî, “Metrüku'l-Hadis”; Ebu Zür'a “Daîfu'l-hadis” demiş; Amr b. Ali, Buhârî ve Dârekutnî “Münkeru'l-hadis” demişlerdir. Bkz. Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 422. Aynî muhtemelen Eyüp b. Seyyâr'ın Tahavî nezdinde de problemliliği bir ravi olduğunu, bundan dolayı da asıl hadislerden sonra ziyade yahut tekit maksadıyla zikrettiğini zira konuyla ilgili ziyadesiyle sahih hadis bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, IV, 563.

¹¹⁷¹ İlgili rivayet için bkz. Dârimî, *Salât*, 21; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IV, 251.

¹¹⁷² عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نُورُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَكْبَرُ لِلْأَجْرِ»

¹¹⁷³ Tahâvî, *Şerh*, I, 230-231.

¹¹⁷⁴ Suyutî, *Katfu'l-Ezhâr*, s. 78. Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 24.

¹¹⁷⁵ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 23.

yaklaşım ile rivayeti isfarın faziletine yoranların hata ettiklerini söylemiştir. Ona göre isfarı savunan âlimlerin bundan başka bir delilleri yoktur ve bu da mana ile rivayet edilmiştir. Diğer naslarla birlikte değerlendirildiğinde ise *أصبحوا* rivayeti kuvvet kazanmaktadır.¹¹⁷⁴

Şaffî muhaddis ve fakih Nevevî, söz konusu rivayetin iki şekilde yorumlanabileceğini söylemiştir: Birincisi buradaki isfardan maksat fecrin doğuşudur ki kadınlar yüzünü açtığı zaman *سفرت المرأة* denir. “Fecrin doğuşunda namazı kılınız zira bunda ecir daha fazladır” şeklinde bir değerlendirme yapılırsa fecrin doğuşundan önce de az bir ecir vardır manası çıkar ki bu muhaldir” şeklinde kendisine yapılabilecek bir itiraza binaen, “şayet fecrin doğup doğmadığı kesin bilinmez de zann-ı galiple doğduğu düşünülürse bu vakitte namaz kılmak caiz olmakla birlikte fecrin iyice ortaya çıkması ve doğduğu yakinen bilinmesi ki bu da isfardır daha faziletli olan budur” diye cevap verilir demektedir. İkinci yorum ise Hattâbî’nin de zikretmiş olduğu şekliyle¹¹⁷⁵, sahabilere namazı erken kılmaları emredilince onu birinci ve ikinci fecr arasında kılmaya başladılar. Bu sebeple kendilerine ikinci fecrden sonra kılın manasında isfarda kılmaları emredildi. İkinci fecrden önce kılmalarında az yahut çok ecir yoktur şeklinde bir itiraz gelecek olursa ona “sahabiler namazlarından dolayı değilse de niyetlerinden dolayı ecir almışlardır” şeklinde cevap verilir. Zira Rasulullah (s) “*İctihad eden hata ederse bir sevap alır.*” buyurmuşlardır.” demiştir.¹¹⁷⁶

İbn Battal (449/1057), *أسفروا* emrinin, “fazilete nail olacağım diye fecrin doğuşundan emin değilseniz acele etmeyin çünkü tam doğduğundan emin olursanız eciriniz daha fazla olur” şeklinde anlaşılması gerektiğini, bu şekilde ilgili hadislerin de çelişmemiş olacağını ifade etmiştir.¹¹⁷⁷

Zahirî âlim İbn Hazm (456/1064) *أسفروا* emri hakkında; her ne kadar emir varsa da huccet olamayacağını, çünkü diğer sabit rivayetlerin Rasulullah’ın (s) fiilinden haber verdiğini söylemiştir. Ona göre buradaki *أسفروا* emrinden maksat, fecrin

¹¹⁷⁴ Sindî, *Kifâyetu ’l-Hâce fi Şerhi Sünen-i İbn Mâce*, s. 230; Tânevî, *’l-lâu ’s-Sünen*, II, 23.

¹¹⁷⁵ Hattâbî, *أسفروا* emrindeki isfarın ikinci fecr olduğunu söylemiştir. Sahabiler ecre nail olmak maksadıyla ikinci fecri beklemeden vaktinden önce namazı kıldıkları için ecir almakla birlikte Hz. Peygamber (s.a) “ikinci fecirde namazı kılın” manasında onlara bu emri vermiş ve bunun daha faziletli olduğunu söylemiştir. Bkz. Hattâbî, *Me’âlimu ’s-Sünen*, I, 132.

¹¹⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu ’l-Mühezzeb*, III, 53

¹¹⁷⁷ İbn Battal, *Şerhu Sahihil Buhârî*, II, 200.

doğuşunun araştırılıp emin olunması ve şüpheli bir vakitte namazın kılınmamasıdır.¹¹⁷⁸

Aynî ise ilgili hadislerdeki tağlisin efdaliyet ifade etmeyip vaktin genişliğinden haber verdiğini *أسفروا* emrinde ise *أعظم للأجر* / ecri daha büyüktür ibaresi geçtiği için, efdal vezninden dolayı bir ruchaniyet olduğunun anlaşıldığını söylemiştir. Ona göre efdal olduğu ifadesi daha fazla ecir olduğu anlamına gelir ki bu daha az ecri olan bir vakti gerektirir. Bu da tağlistir. *أسفروا* emrini fecri araştırın şeklinde anlarsak efdaliyetin de bir önemi kalmaz çünkü ondan öncesinin herhangi bir ecri yoktur.¹¹⁷⁹ Rasulullah (s) ve ashabın ğaleste kıldıklarına dair rivayetlerin hiç birisi efdaliyyete işaret etmemekte sadece kıldıkları vakitten haber vermektedir. Hâlbuki emrin en azı bile efdaliyet ifade eder.¹¹⁸⁰ Hadisteki *أسفروا* emrinin, “fecrin iyice belirginleşmesi”ne hamledilmesi de hatalıdır. *أصبحوا* ve *نوروا* lafızlarının geçtiği, İbn Ebi Şeybe, Tayalisi gibi âlimlerin eserlerinde yer verdikleri rivayetler buna muhaliftir ayrıca dil âlimleri de bunu kabul etmemektedir.¹¹⁸¹ Son devir Hanefî âlimlerinden Hindistanlı muhaddis-fakih Luknovî, rivayetteki *أسفروا* emrinin vucûb ifade edebileceğini fakat sonrasında gelen *أعظم للأجر* ifadesinin buna mani olduğunu ve bu emrin müstehaba hamledildiğini söylemiştir. Ona göre emir kavli olduğu için bu hadis, Hz. Peygamber’in (s) fiilinden haber veren ve ğalesi ifade eden rivayetlere tercih edilmelidir. Zira usul kitaplarında geçen bir kaide olduğu üzere söz fiile takdim olunur.¹¹⁸²

Muhammed eş-Şeybânî’in *el-Hucce alâ Ehli Medîne*’sinde yer alan şu rivayet *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’da bulunmamaktadır: Râfi’ b. Hadîc şöyle demiştir: “Bilal (r.a) sabah ezanını okumak için kalktı. Rasulullah (s) “*Bilal isfara/aydınlığa bırak.*” buyurunca Bilal oturdu. Sonra ikinci defa ezan için kalkınca “*Bilal isfara/aydınlığa bırak.*” buyurdu ve Bilal oturdu. Sonra Bilal (r.a) üçüncü kez kalkınca Rasulullah (s) onu bıraktı ve o ezanı okudu.”¹¹⁸³

Tahâvî bu rivayetlerle sabah namazının en faziletli vaktinin vuzuha kavuştuğunu düşünmektedir. Bizzat Rasulullah (s)’tan gelen nakillerde durumun bu şekilde

¹¹⁷⁸ İbn Hazm, *Muhallâ*, II, 220. Ayni, *Nuhab*, IV, 556.

¹¹⁷⁹ Ayni, *Nuhab*, IV, 556.

¹¹⁸⁰ Ayni, *Nuhab*, s. 604-605.

¹¹⁸¹ Ayni, *Nuhab*, s. 605.

¹¹⁸² Luknovî, ‘*Umdetu’r-Rivâye bi Tahşiyeti Şerhi’l-Vikâye*, II, 208.

¹¹⁸³ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, I, 3-4.

olduğunu ifade eden Tahâvî konuya dair sahabe ve tabiûn uygulamasına da dikkat çekmiş ve bu cümleden olmak üzere aşağıdaki rivayetleri aktarmıştır:

f. Hz. Ali Rivayetleri

İbrahim en-Nehaî'nin Kurra b. Hayyân b. el-Haris'ten rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir: “Ali b. Ebî Tâlib ile sahur yaptık. Sahur bitince müezzine emretti ve o namaz için kamet getirdi.”¹¹⁸⁴

Aynî, Tahavî'nin zikrettiği isnattaki ricâlin sika raviler olduğunu söylemiştir.¹¹⁸⁵

Hz. Ali'nin sabah namazını ğaleste kıldığını bildiren söz konusu rivayeti ele alan Aynî, Hz. Ali'nin sahurdan hemen sonra karanlıkta namazı kılmış olmasının tağlisi daha faziletli kabul etmesinden ziyade Müslüman askerlerin işleriyle meşgul olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu meşguliyetini hızlıca halledebilmek için namazı da erken kılmıştır. Aynî'ye göre Beyhakî'nin rivayet ettiği, Hz. Ali'nin Ebu Musa'nın askeri ile meşguliyetinden haber veren hadis de bu hususa delalet etmektedir. Şayet O bu meşguliyeti varken namazı isfara geciktirse Müslümanların maslahatı zayi olmuş olacaktı ki Müslümanların maslahatına göre hareket etmek müstehap vakte riayet etmekten daha öncelikli hatta daha vacip bir görevdir.¹¹⁸⁶ Yine Aynî, Hz. Ali'nin namazı bazen ğales bazen de isfarda kılmasıyla ilgili olarak, Hz. Ali'nin Müslümanların işlerinden vakit bulabildiği zaman namazı efdal vakit olan isfarda kıldığını; askerinin techizatı yahut sefer hazırlığı gibi Müslümanların bir işiyle meşgul olduğu zamanlarda da namazı ğaleste kıldığını ifade etmiştir.¹¹⁸⁷

Tahâvî'ye göre bu rivayet Hz. Ali'nin namaza fecr doğduğunda başladığını haber vermekle birlikte namazı ne zaman bitirdiğine dair bir bilgi ihtiva etmemektedir. Şu rivayetlerde ise O'nun güneşin doğmasına yakın bir zamanda namazdan ayrıldığı ve bunu emrettiği ifade edilmektedir:

¹¹⁸⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 231. Rivayetin bir benzeri için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 217.

¹¹⁸⁵ Bkz. Aynî, *Nuhab*, IV, 568.

¹¹⁸⁶ Aynî, *Nuhab*, IV, 569-570.

¹¹⁸⁷ Aynî, *Nuhab*, IV, 572.

Yezîd el-Evdî’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Hz. Ali bize sabah namazını kıldırırdı. Biz doğduğu endişesiyle güneşi gözetler dururduk.”¹¹⁸⁸

Rivayetin isnadında geçen Dâvûd b. Yezid el-Evdî hakkında âlimlerin cerh ifadeleri vardır. Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main onun için “zayıf” demişlerdir. Ezdî “Sika değildir” demiştir.¹¹⁸⁹

Ali b. Rabîa şöyle demiştir: “Hz. Ali’nin şöyle dediğini işittim: “Ey Kunber! (Sabah namazını) güneşin doğmasına yakın kıl yakın.”¹¹⁹⁰

Aynî rivayetin sahih, ravilerinin sika olduğunu kaydetmiştir.¹¹⁹¹ Kuraşî isnadındaki Müemmil b. İsmail hakkında bazı tenkitler¹¹⁹² bulunduğunu söylemiştir.¹¹⁹³

Muhammed eş-Şeybânî rivayeti, “Ali b. Ebî Tâlib şöyle derdi: “Ey İbn Nebbâh Sabah namazını isfara/aydınlığa bırak.” şeklinde nakletmiştir.¹¹⁹⁴

Abdu Hayr’dan rivayet olduğuna göre şöyle demiştir: “Hz. Ali sabah namazını bazen isfarda/aydınlıkta bazen de ilk vaktinde/ğaleste kılardı.”¹¹⁹⁵

Hadisin isnadında geçen Muhammed b. Said b. Süleyman el-Esbihânî Buhari’nin hocalarındandır. Onun hadisi aldığı Seyf b. Harun hakkında Yahya b. Main “Leyse bi şey” demiş, Nesai ve Dârakutnî “Zayıftır.” demişlerdir. İbn Hıbbân “sebt ravilerden mevzu haberler naklederdi.” demiştir.¹¹⁹⁶

Tahavî Hz. Ali’nin bazen namazı ğaleste/karanlıkta kılmasını; namaza karanlıkta başlayıp isfâra/aydınlığa kadar namaza devam etmiş olmasına hamletmektedir. Bu hususta Hz. Ömer’den de haberler nakledildiğini söyleyen Tahâvî şu hadisleri zikretmiştir:

¹¹⁸⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 232.

¹¹⁸⁹ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 423.

¹¹⁹⁰ Tahavî, *Şerh*, I, 232.

¹¹⁹¹ Aynî, *Nuhab*, IV, 571; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 569.

¹¹⁹² Yahya b. Main onun sika olduğunu söylemiş, Buharî “Münkeru ’l-Hadis ’tir.”; Ebu Zür’a, “Hadisinde hata çok fazladır.” demiştir. Ebû Dâvûd onu övmüştür. Bkz. Zehebî, *Mizan*, IV, 228. Buharî talikâtında ondan hadis rivayet etmiştir. Dört *Sünen* sahibi de hadislerini eserlerine almışlardır. Bkz. Mizzî, *Tehzib*, XXIX, 176.

¹¹⁹³ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 422.

¹¹⁹⁴ Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, I, 6.

¹¹⁹⁵ Tahavî, *Şerh*, I, 232.

¹¹⁹⁶ Bkz. Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 424; Aynî, *Nuhab*, IV, 572.

g. Hz. Ömer Rivayetleri

Haraşe b. el-Hur'dan şöyle anlatıyor: “Hz. Ömer sabah namazını bazen ilk vaktinde bazen son vaktinde bazen de bu ikisi arasında kıldı. (Bazen) Yusuf ve Yunus surelerini okur (bazen de) kısârû'l-mesânî ve mufassal'dan okurdu.”¹¹⁹⁷

Kuraşî ve Aynî, rivayetin isnadının sahih olduğunu kaydetmişlerdir.¹¹⁹⁸

Hişam b. Urve'nin babası Abdullah b. Amir b. Rabîa'nın şöyle dediğini işitmiştir: “Hz. Ömer'in arkasında sabah namazını kıldık. O yavaş bir okuyuşla Yusuf ve Hac surelerini okudu.” deyince (Urve) “O halde fecr doğunca namaza başlamış olmalı” demiş (Abdullah da) “Elbette” demiştir.”¹¹⁹⁹

Elimizdeki Mushaflarda yaklaşık olarak 24 sayfa yer tutan Yusuf ve Hac surelerini Hz. Ömer kendi okuyuşuyla sabah namazında okuyunca ravi bu süreyi uzun bularak vakit girer girmez namaza başlamış olsa ancak yetiştirebileceğini ima ederek sormuş ve bizzat namaza şahit olan Abdullah b. Âmir de bunu onaylamıştır. Sabah namazı için yaklaşık bir saat kırk dakikalık bir zaman dilimi olduğu göz önüne alınırsa Hz. Ömer'in toplamda yüz seksen dokuz ayet olan ve 15 sayfa tutan Yusuf ve Hac surelerini okumak suretiyle namazı eda ettiği ortaya çıkmaktadır.

Zeyd b. Vehb şöyle demiştir: “Hz. Ömer bize sabah namazını kıldırdı. Benî İsrail ve Kehf surelerini okuyunca ben güneş doğdu mu diye mescidin duvarlarına bakmaya başladım.”¹²⁰⁰

Rivayetin isnadının, Buhari ve Müslim'in Sahih'lerinde yer verdikleri isnatlardan olduğu söylenmiştir.¹²⁰¹

Ayet sayıları Yusuf ve Hac surelerinden farklı olsa da İsrâ ve Kehf sureleri de Mushaf'ta yirmi üç sayfa yer tutmaktadır. Hz. Ömer bu sureleri okuyarak namazı kıldırınca Yusuf ve Hac surelerinde olduğu gibi vakit çıkmaya yaklaşmış ve râvî Zeyd b. Vehb vaktin çıkmış olmasından duyduğu endişeyi ifade etmiştir. Söz konusu namaza yine fecr doğar doğmaz başlanmış olmalıdır.

¹¹⁹⁷ Tahavî, *Şerh*, I, 232.

¹¹⁹⁸ Bkz. Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 425; Aynî, *Nuhab*, IV, 573.

¹¹⁹⁹ *Muvatta*, Salât, 55; Tahavî, *Şerh*, I, 232.

¹²⁰⁰ Tahavî, *Şerh*, I, 233.

¹²⁰¹ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 428.

Muhammed b. Sîrîn'in Muhâcir'den rivayet ettiğine göre Hz. Ömer Ebu Musa el-Eş'arî'ye (gönderdiği mektupta) "Sabah namazına karanlıkta başla ve kıraati uzun tut." diye yazmıştır.¹²⁰²

Hz. Ömer'in sabah namazını güneş doğmasına yakın bitirdiğine dair rivayetlerin tevâtür¹²⁰³ derecesine ulaştığını söyleyen Tahâvî, O'nun namazda uzun sureler okuduğuna dair diğer bazı rivayetleri de aktarmıştır.¹²⁰⁴

Hz. Peygamber'e (s) zaman olarak en yakın dönem olan sahabilerin de sabah namazında kıraati uzun tuttıkları, namazı aydınlıkta bitirdikleri, isfârî emettikleri ve bu hususta diğer sahabilerin de onlara itiraz etmediğini belirten Tahâvî, Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman, Abdullah b. Mesud, Ebu Hureyre, Ebu'd-Derdâ ve Ahnef b. Kays'tan nakledilen şu rivayetleri ve mutabilerini zikretmiştir:

h. Ahnef b. Kays Rivayeti

Abdullah b. Şakîk'ten rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: "Ahnef b. Kays 'Âkûl-u Kûfe'de¹²⁰⁵ bize sabah namazını kıldırdı. İlk rekâta Kehf ikinci rekâta ise Yusuf suresini okudu ve "Ömer (r.a) bize sabah namazını kıldırmış ve iki rekâta bu iki sureyi okumuştur." dedi."¹²⁰⁶

Bedîl b. Meysera haricindeki ravileri Sahihayn'ın ricâlindedir. İsnaddaki Abdullah b. Şakîk Müslim'in eserindeki ricâldendir. Müslim b. İbrahim'den ise Buhari hadis rivayet etmiştir.¹²⁰⁷

Kehf ve Yusuf sureleri Mushaf'ta toplam yirmi altı sayfa yer tutmaktadır. En az bahsi geçen iki namaz kadar vakit aldığı düşünülebilir.

i. Hz. Ebu Bekir Rivayeti

Katâde'nin Enes b. Malik'ten naklettiğine göre o şöyle demiştir: "Hz. Ebu Bekir bize sabah namazını kıldırdı. (Namazda) Ali İmran suresini okuyunca (onunla birlikte

¹²⁰² Tahavî, *Şerh*, I, 234; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 283; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 535.

¹²⁰³ Aynî, Tahâvî'nin burada kullanmış olduğu "mütevâtir" kelimesinin "mütekasir" yani "çok fazla" anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu konuda Hz. Ömer'den dokuz farklı tarik nakledildiğini ve hepsinin *Sahih* olduğunu belirten Aynî, söz konusu tariklerin tek tek hepsini zikretmişti. Bkz. Aynî, *Nuhab*, s. 576.

¹²⁰⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 233-234.

¹²⁰⁵ Medâin ve Nu'mâniyye arasında bir yer ismidir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, IV, 580.

¹²⁰⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 233.

¹²⁰⁷ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 427.

namaz kılanlar) “Güneş doğdu doğacak.” dediler. O da “Doğsaydı bizi gafil bulamayacaktı.” dedi.”¹²⁰⁸

Aynî, isnadının sahih olduğunu söylemiştir.¹²⁰⁹

Ali İmran suresi Mushaf’ta yirmi yedi sayfa tutmaktadır.

Muhammed eş-Şeybânî “Bize ulaştığına göre (Belağanâ) Hz. Ebu Bekir sabah namazında Bakara suresini okumuştur.” demiştir.¹²¹⁰

Hz. Ebu Bekir, Mushaf’ta kırk sekiz sayfalık yer kaplayan Bakara suresini yukarıda bahsi geçen ve Ali İmran suresini okuduğu haber verilen namazdaki kıraatinden daha hızlı okumuş olmalıdır. Çünkü Ali İmran’da bile namazı birlikte kılanlar güneşin neredeyse doğduğu hissine kapılmışlardır. O halde Ali İmran’ın neredeyse iki katı uzunluktaki Bakara suresi ya hızlı bir kıraatle okunmuştur ya da ifade Bakara’nın tamamı değil de belli bir kısmının okunduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

j. Hz. Osman Rivayeti

Ferâfisa b. ‘Umeyr el-Hanefî şöyle demiştir: “Ben Yusuf suresini sadece Osman b. Affan’ın sık sık sabah namazında okumasıyla ezberledim.”¹²¹¹

k. Abdullah b. Mesud Rivayetleri

Haris b. Süveyd’den nakledildiğine göre o Teym’de imamla birlikte sabah namazını kılar Mîûn’dan bir sure okur, sonra Abdullah b. Mesud’a gelirdi de onu hala sabah namazını kılar bulurdu.¹²¹²

İbrahim et-Teymî’den Müslim hadis rivayet etmiştir. Diğer ravileri *Sahihayn* ricâlindedir.¹²¹³

Abdurrahman b. Yezid’den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Biz Abdullah b. Mesud’la sabah namazını kılardık. O sabah namazını isfarda kılardı.”¹²¹⁴

¹²⁰⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 233; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 310.

¹²⁰⁹ Aynî, *Nuhab*, IV, 584.

¹²¹⁰ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, I, 1.

¹²¹¹ *Muvatta*, Salât, 56; Tahâvî, *Şerh*, I, 235.

¹²¹² Tahâvî, *Şerh*, I, 235.

¹²¹³ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 430.

¹²¹⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 235; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 284.

İsnadındaki Hâşim b. Muhammed el-Ensârî haricindeki ravileri Buhari'nin Sahih'inde rivayette bulunduğu ricaldendir.¹²¹⁵

I. Ebu Hureyre Rivayeti

Ebu Hureyre şöyle demiştir: “Medine’ye geldim. O sırada Rasulullah (s) Hayber’deydi. Benî Ğıfâr kabilesinden bir adam insanlara imamlık yapıyordu. Ben onun sabah namazının ilk rekâtında Meryem ikinci rekâtında ise “Mutaffifin” surelerini okuduğunu işittim.”¹²¹⁶

Rivayetin diğer bir mutabisinde söz konusu imamın Sibâ’ b. Arfata el-Ğıfârî olduğu, onun sabah namazında kıraati çok uzun tuttuğu ve bu şekilde ğales ve isfarın her ikisini de cemaatin namazda idrak ettiği ifade edilmektedir.¹²¹⁷

m. Ebu’-d-Derdâ Rivayeti

Cübeyr b. Nüfeyr şöyle demiştir: “Muaviye bize sabah namazını karanlıkta/ğaleste kıldırınca Ebu’-d-Derdâ “Bu namazı aydınlıkta/isfarda kılın. Çünkü o sizin için daha uygundur. Siz böyle (karanlıkta/erkenden) kılarak ancak ihtiyaçlarınızı aradan çıkarmak istiyorsunuz.” demiştir.¹²¹⁸

Aynî, rivayetin isnadındaki ricâlin sika raviler olduğunu ifade etmiştir.¹²¹⁹

Rivayette Ebu’-d-Derdâ’nın namaza erken başlayıp erken bitirenlere, başka işlerine vakit ayırmaya çalıştıklarını düşündüğü için tepki gösterdiği ifade edilmektedir. Onun namazı geciktirerek kılmayı tavsiye etmesi ve başka işlerle meşguliyeti hoş görmemesini, sabah namazı vaktinin ibadete hasredilmesi, gün aydınlanıncaya kadar namazın kılınması ve bu şekilde güneşin doğuşu esnasında da uyanık olunmasının temin edilmesi gibi maksatlara hamletmek mümkündür.

Sahabilerden sabah namazına dair nakledilen uygulamanın kıraati uzun tutmak suretiyle isfârda namazdan ayrılmak şeklinde olduğunu belirten Tahâvî bu rivayetlerle sabah namazını aydınlığa bırakmanın terkedilmemesi gereken bir prensip olduğunun ispat edilmiş olduğunu söylemiştir. Namaza ğaleste/karanlıkta başlamak ise ancak

¹²¹⁵ Aynî, *Nuhab*, IV, 591.

¹²¹⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 235-236.

¹²¹⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 236.

¹²¹⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 236.

¹²¹⁹ Aynî, *Nuhab*, IV, 595-596.

isfâra kadar uzatılacaksa tercih edilebilecektir. O halde sabah namazına karanlıkta başlayıp aydınlıkta bitirmek gerekmektedir.¹²²⁰

n. İbrahim en-Nehaî Rivayeti

İbrahim en-Nehaî şöyle demiştir: “Hz. Muhammed’in (s) ashabı, sabah namazının isfarda/aydınlıkta kılınması konusunda ettikleri gibi hiçbir şey üzerine icma etmemişlerdir.”¹²²¹

Rivayette bahsedilen icmanın, Hz. Peygamber’in (s) herhangi bir uygulamasının hilafına gerçekleşmiş olmasının düşünülmemeyeceğini ifade eden Tahâvî, bunun sadece hadisenin neshi söz konusuysa mümkün olabileceğini belirtmiştir.¹²²²

İbrahim en-Nehaî’nin bu sözünün, “Hz. Osman’a kadar ğalesin devam ettiği, O’nun isfarda kılmaya başladığını” haber veren Abdullah b. Zübeyr rivayetiyle çeliştiği için delil olmaya uygun olmadığı söylenmiştir. Sindî, Hz. Osman’ın fitnelerden dolayı şiddetli karanlıktan korkup insanların maslahatı için namazı isfara bıraktığı ve diğer sahabilerin de bu hususta ona itiraz etmediğini ifade etmiş; Tahavî’nin naklettiği, İbrahim en-Nehaî’nin bahsettiği icmanın da bu duruma hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. Tânevî bu yoruma itiraz etmiş ve Ebu’d-Derdâ’dan sabah namazına dair nakledilen hadise göre isfarın karanlıktan dolayı değil “en faziletli vakit olarak” değerlendirildiği için emredilmiş olduğunu söylemiştir. Ayrıca sahabilerin huzurunda gerçekleşen bu hadisede Ebu’d-Derdâ’ya itiraz eden de olmamıştır.¹²²³

Netice olarak Tahâvî, Hz. Peygamber (s) ve ashabından nakledilenlere muvafık düşmesi için sabah namazına ğaleste girip isfarda namazdan çıkmanın en uygun görüş olduğunu söylemiş, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin de bu kanaati paylaştığını ifade etmiştir.¹²²⁴

¹²²⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 236.

¹²²¹ Ebu Yusuf, *el-Âsâr*, s. 20; Kâsânî, *Bedâi*, s. 124; Abdülaziz Buhârî, *Muhîdu'l-Burhânî*, s. 274. Tahtâvî, Tahavî’nin bu rivayete eserinde yer verdiğine temas etmiş ve rivayetin *Sahih* olduğunu kaydetmiştir. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâğı'l-Felâh* s. 181.

¹²²² Tahâvî, *Şerh*, I, 237.

¹²²³ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 30.

¹²²⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 237.

İbn Battal, Tahâvî'nin bu çıkarımının, namazdan çıkanların birbirini tanıyamadığını haber veren Hz. Aişe'nin hadisine muhalif olduğunu söylemiştir. Ona göre hadiste ifade edildiği şekliyle, sahabilerin namazdan hızlıca ayrılmaları ve birbirlerini tanıyamamaları ise kıraatin uzun olmadığına delalet etmektedir.¹²²⁵

İbn Battal'ın kıraat konusundaki bu yorumuna katılmak mümkün değildir. Çünkü sabah namazına dair Hz. Aişe hadisi dışında yukarıda bahsi geçmiş olan, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve diğer bazı sahabilerin kıldıkları namazda neredeyse vaktin başından sonuna kadar sürecek şekilde uzun sureler okudukları ve arkalarındaki cemaatin güneşi doğmasından endişe ettikleri sahih rivayetlerde anlatılmıştır.

Serahsî güneş doğuncaya kadar namaz kılınan yerde durmanın mendup olduğunu ifade etmiş ve şu rivayete yer vermiştir: “Hz. Peygamber (s) “*Kim sabah namazını kılar ve güneş doğuncaya kadar mescitte kalırsa o İsmailoğullarından dört köle azat etmiş gibi sevap alır.*” buyurmuştur.¹²²⁶ Ona göre söz konusu vakti idrak edebilmek için namazın isfarda kılınması gerekmektedir. Şayet namaz ilk vakitte kılınırsa bu vakte yetişmek zorlaşmaktadır.¹²²⁷ Hz. Aişe hadisini nakleden Serahsî, sahih olan görüşün Rasulullah'ın (s) namazı isfarda kıldığı şeklindeki kanaat olduğunu söylemiştir. Yukarıda Tahavî'nin delilleri arasında zikredilen Abdullah b. Mesud rivayetinin bu görüşü ispat ettiğini kaydetmiştir. Serahsî'ye göre sabah namazının ğaleste kılındığına dair sağlam bir rivayet gelmişse ya bir sefere çıkma hali söz konusudur yahut da bu kadınların cemaate geldikleri döneme ait bir uygulamadır. Kaldı ki “kadınların namazlarını evlerinde kılmalarını emreden” rivayetle bu uygulama da neshedilmiştir.¹²²⁸

İbnü'l-Hümmam (861/1457), Abdullah b. Mesud'dan nakledilen rivayetle Hz. Aişe hadisinin neshedilmiş olmasını mümkün görmemekte, nesh iddiasında bulunabilmek için mensuhun önce vuku bulduğuna dair bir bilgi olması gerektiğini düşünmektedir. İbnü'l-Hümmam'a göre hadisteki ğales mescidin içindeki karanlığa hamledilmelidir. Çünkü Hz. Aişe'nin odası mescit içindedir ve tavanı çalı çırpıyla

¹²²⁵ İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, II, 200

¹²²⁶ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 10/53.

¹²²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 145; Kâsânî, *Bedâi*, s. 124.

¹²²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 145; Kâsânî, *Bedâi*, s. 124.

örtülü ve yüksekliği düşüktür. Şu da malumdur ki mescidin içinde henüz karanlıkken avlusuna sabahın aydınlığı gelmiş olmaktadır ki bu da isfardır. Ayrıca böyle bir durumda erkeklerin rivayeti tercih edilmelidir. Çünkü cemaatle kıldıkları bir namazda namazı kılan kendileri olduğu için durum onlar için daha aşikârdır.¹²²⁹ Tânevî, bu yorumu isabetli bulmamış, aynı manada erkeklerden de rivayetler olduğunu söylemiştir.¹²³⁰

İbnü'l-Hümâm, Tahavî'nin konunun sonunda belirtmiş olduğu Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de kendisiyle aynı kanaati taşıdığı ifadelerine de itiraz etmiş ve üç imamdan yapılan nakillere göre onların “sabah namazına isfarda başlayıp isfarda namazı bitirmenin efdal olduğu” kanaatine sahip olduklarını kaydetmiştir. Ona göre hadisin lafzından anlaşılan da budur. Namaza başlangıcın da namazı bitirmenin de isfarda olması gerekmektedir.¹²³¹ Bâbertî (786/1384) de onunla aynı kanaati paylaşmıştır.¹²³²

Netice itibariyle; Hanefî fakihlerinin sabah namazının faziletli vaktinin isfar olduğu konusunda ittifak ettikleri görülmektedir. Namaza başlangıç konusunda farklı görüşler bulunsa da ortak kanaate göre güneşin doğmasına yakın insanlar namazda olmalıdır. Şafîî âlimlerin bu husustaki düşünceleri ise tamamen farklıdır.

Müelliflerimiz Tahavî ve Beyhakî'nin meseleye dair zihni arka planını yansıtması için mezhepsel bazda konuya yaklaşım aktarılmış sonrasında ise önce Tahavî'nin akabinde de Beyhakî'nin değerlendirmelerine yer verilmiştir. Konuya son vermeden önce takip eden başlıkta hem mezheplerin hem de müelliflerimizin telakkilerine dair bir genel değerlendirme yapılacaktır.

3.2.2. Değerlendirme

Sabah namazının en faziletli vaktine dair Hanefî ve Şafîî mezhepleri arasında rivayet merkezli bir ihtilaf bulunduğu görülmektedir. Konunun ana çerçevesini Tahavî ve Beyhakî'nin değerlendirmeleri belirlese de meseleler işlenirken Hanefî yahut Şafîî

¹²²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, s. 226.

¹²³⁰ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 28.

¹²³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, s. 226.

¹²³² Bâbertî, *el-'Inâye Şerhu'l-Hidâye*; s. 225.

mezhebi âlimlerinin farklı görüşleri yahut serdedilen görüşe itiraz sadedindeki değerlendirmeleri de aktarılmış ve ihtilaflara temas edilmiştir.

İsfar yahut tağlise dair nakledilen rivayetlere sıhhat açısından bakıldığında rivayetlerin bir kısmını diğer kısmına tercih etmek zor gözükmektedir. Çünkü hem isfarı hem de tağlisi işaret eden sahih ve çok sayıda sahabiden nakledilen rivayet mevcuttur. Rivayetler arasında sıhhat kriteri öne sürülerek kolaylıkla bir tercih yapılamayınca mezheplerin ihtilaflı hadislerin anlaşılmasına dair takip etmiş oldukları menheclerden kaynaklanan bir ayrışma tezahür ettiği anlaşılmaktadır.

Aynı konuya dair nakledilen rivayetler teâruz ettiği zaman Hanefî ve Şafîî âlimlerin tercih ettikleri ihtilafı giderme yolları farklılıklar arz etmektedir. Şafîî âlimlerin bu konudaki usulü –Hadisçilerin de usûlüdür- tedricen cem’ ve telif, nesh, tercih ve tevakkuftur.¹²³³ Hanefî âlimler ise neshi öncelemiş, sonrasında, tercih, cem’ ve telif, tesâkut yöntemleri ile hadisler arasındaki ihtilafları gidermeye çalışmışlardır.¹²³⁴ Özetle muarız iki hadisle karşılaştıkları zaman Şafîîler hadisler arasında cem etmeye çalışırken Hanefî âlimler önce neshe meyletmektedir.

Sabah namazının isfarı yahut tağlisi konusunda da, bahsettiğimiz usulleri gereği Hanefî âlimler öncelikle neshi tercih etmişler, yukarıda zikri geçen Abdullah b. Mesud hadisi, kadınların cemaate devamını nehyeden rivayet¹²³⁵, sabah namazında uzun kıraatten bahseden haber ve *أسفروا* emrini bildiren hadisin, Hz. Peygamber’in (s) namazı ilk vaktinde/karanlıkta kıldığını bildiren rivayetleri neshettiğini söylemişlerdir. İbrahim en-Nehâî’den nakledilen ve “isfara dair icma bulunduğunu” haber veren rivayetin Hanefî mezhebinin isfar düşüncesinde etkili olduğu ve müteahhir bir tesbit olması sebebiyle de Hanefî âlimleri nesh düşüncesine sevk ettiği görülmektedir. Abdullah b. Mesud’dan da bu minvalde bir rivayet gelmiş olması ve İbn Mesud fikhını en iyi bilen âlimlerden en-Nehâî’nin bu kanaati, Hanefî müctehidleri bir nâsih arayışına itmiş ve âlimler muhtelif rivayetlerin nâsih olduğu hususunda görüşler bildirmişlerdir. Bu hususta farklı rivayetler zikredilmesinde, haddi zatında rivayetlerin

¹²³³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 161.

¹²³⁴ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 162.

¹²³⁵ Kadınların cemaate devam edip etmemesi, mezhepler arasında ihtilafa konu olan meselelerdendir. Konuya dair bkz. Yeşil, Mahmut, *Kadınların Cemaate İştiraki ile İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme*, SÜİFD, Konya 2004, sayı: 17, s. 47-62.

hiç birinin tam manasıyla nâsîh olmaya uygun vasıfta olmamasının tesiri olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü nâsîh olduğu iddia edilen rivayetlerde; en son vuku bulduğuna dair bir emare, Hz. Peygamber'in (s), önceki uygulamanın geçersiz olduğuna dair bir sözü yahut namazın karanlıkta kılınmamasını tenbih eden bir ifadesi yer almamaktadır. Sahabilerden nakledilen hadislerin hepsi de teville açıktır. O halde İbrahim en-Nehâî rivayeti bu konuda Hanefîlerin ellerindeki en müşahhas delildir.

Şafîî müctehidler ise önce hadislerin arasını cem etmeye çalışmışlar ve rivayetleri ğales ekseninde değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu cem' gayreti esnasında Şafîî âlimlerin bazen uzak ihtimal addedilebilecek tevillerde buldukları görülmektedir. Özellikle أسفروا lafzıyla namazın isfarda kılınmasını emreden ve bunun en fazla ecri hak eden zaman dilimi olduğunu haber veren Râfi' b. Hadîc hadisi'ni "fecrin doğduğundan tamamıyla emin olun, böyle yaparsanız, -fecr doğmadan namazı kılarak iyi niyetinizden dolayı biraz sevap alıyor olsanız da- bunun ecri sizin için daha fazladır" şeklinde yorumlamaları muhatabı ikna edebilecek nitelikte değildir. Luknovî rivayetin diğer tariklerinde sarîh bir şekilde aydınlığa delalet eden lafızlar bulunduğu için bunun batıl bir tevil olduğunu söylemiştir.¹²³⁶ Hâlbuki hadisin vaktinde kılınan ve sevabı alınan bir namazdan bahsettiği ama namazı biraz daha sonraya bırakanın daha fazla ecir kazanacağı, ama her halükarda ikisinin de caiz olduğunu haber verdiği açıktır.

Her ne kadar Şafîî müctehidlerce hadislerin arası cem' edilmeye çalışılsa da Şafîî'nin rivayetler arasında teâruz olması ve her iki hükmü de destekleyen çok sayıda rivayet bulunması sebebiyle bir tercihe gittiği görülmektedir. Usulü gereği önce rivayetleri telif eden, telif mümkün değilse sonra neshi araştıran Şafîî, isfar ve tağlis konusundaki rivayetlerin bir kısmını cem ve telif etmiştir. Müteahhir bazı Şafîîler neshten bahsetse de o bu ihtimali uzak gördüğü için bazı hadisler arasında tercihte bulunmak durumunda kalmıştır. "Sahabilerden bazıları namazı fecrden önce kıldıkları için أسفروا emrinin verildiğini, bundan dolayı bu hadisin Hz. Aîşe hadisiyle çelişmediğini" söylese de bu yorumunu kendisi de yeterli bulmamış olacak ki iki hadis arasında kendisini tercihe iten sâikler hususunda özetle şunları söylemiştir:

¹²³⁶ Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 162-163.

“İki hadis çelişirse bizim seçtiğimiz bir bıraktığımız hadisten daha kuvvetli olduğuna dair şu sebeplerden biri yoksa biz tercihte bulunmayız: 1. Hadislerden birisi mana olarak Kur’an’a daha yakındır. 2. Konuya dair bir ayet yoksa iki hadisten hangisi daha sahihse hucce odur. Sahihliği de şöyle olur: a. Birinin ravisi daha tanınmış, ilmi ile daha fazla meşhur, daha hafızdır. b. Tercih ettiğimiz hadis iki ya da daha fazla tarikten gelmiştir. Bıraktığımız rivayet ise bir yoldan gelmiştir. 3. Tercih ettiğimiz rivayet Kur’an’ın ruhuna daha uygundur. 4. Rasulullah’ın (s) Sünnetine daha uygundur. 5. İlim ehlinin daha çok bildiği bir rivayettir. 5. Kıyasa daha açıktır. 6. Rasulullah’ın (s) ashabının çoğunluğunun ameli bunun üzerinedir. İşte Hz. Aişe rivayeti Kur’an’a en uygun olandır. Çünkü Allah c.c ...حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ buyurmuştur ve vakit girdiği anda, namaz kılanların en iyi muhafaza edenleri namazı ilk anda kılanlardır. Ayrıca bu hadisin ravileri fıkıhlarıyla en meşhur olanlardır ve hıfzına en çok itimat edilen ravilerdir. Hz. Aişe de dahil olmak üzere hadisi üç kişi rivayet etmiştir. Hz. Aişe rivayeti Râfi’ hadisenin Sünnet’in ruhuna daha uygundur. “Vaktin ilk anı Allah’ın rızasıdır” hadisi ve “En faziletli amel ilk vaktinde kılınan namazdır.” rivayetine mana olarak en uygun rivayet Hz. Aişe hadisidir.”¹²³⁷

Görüldüğü üzere konuya dair nakledilen hadisler, Hanefî ve Şafî mezhebi âlimlerince, nesh ve cem’ yöntemleriyle ile anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Tahâvî ve Beyhakî cephesinden meseleye bakılacak olursak; Tahâvî’nin konuyla ilgili kendisine kadar gelen Hanefî kanaati nakletmekle yetinmediği, aktardığı rivayetler çerçevesinde farklı bir görüş bildirdiği görülmektedir. Hem tağlis hem de isfâra dair çok sayıda sahih hadislerle karşılaşan Tahâvî, bazı sahabilerin namaza ğaleste başlayıp, uzun surelerden okumak suretiyle namazı aydınlıkta bitirmiş olmalarından hareketle müstehap olan tatbikatın bu şekilde olduğuna kanaat getirmiştir. Mezhep imamlarından nisbeten farklılık arzeden bu görüşünde rivayetlerin tesiri aşikârdır. Zira Tahâvî’den önceki Hanefî kaynaklara baktığımız zaman tesbit edebildiğimiz kadarıyla Ebu Yusuf’un *el-Âsâr*’ı, Muhammed eş-Şeybânî’in *el-Hucce alâ Ehli’l-Medine*’si ile İmam Malik’ten naklettiği *Muvatta*’nda konuya ilişkin sınırlı sayıda rivayet yer almaktadır. Tahâvî’nin naklettiği rivayetleri aktarırken işaret ettiğimiz üzere mezhep imamlarına ulaşan rivayetlere nisbeten *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’da oldukça fazla haber yer almaktadır. Lakin

¹²³⁷ Hâzîmî, *el-İtibâr*, s. 103-104.

bu rivayetlerin konunun seyrini büsbütün değiştirecek içeriğe sahip olmadığı belirtilmelidir. Bu açıdan Tahâvî'nin, mezhep imamlarına ulaşmayan rivayetleri gördüğü için farklı görüş bildirdiği gibi bir neticeye ulaşmak mümkün değildir. Lakin Tahâvî'nin naklettiği ve önceki Hanefî kaynaklarda yer almayan haberlerde sahâbi uygulamasına dair genişçe malumat bulunmaktadır ve bunların ekseriyetinde de namazda uzun kıraatten haber verilmektedir. Tahâvî'nin görüşünün şekillenmesinde bunun etkili olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanında Tahâvî'nin verdiği hükmün önceki imamlardan büsbütün farklı olmadığına tekrar dikkat çekmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Bizzat kendisi de Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'in kendisiyle aynı görüşte olduklarını söylemiştir. Kanaatimizce Tahâvî, Muhammed eş-Şeybânî'nin, sabah namazına dair muhtelif bablarda bildirmiş olduğu görüşlerini cem ederek bu neticeye ulaşmıştır. Zira Muhammed eş-Şeybânî isfar-tağlis konusunda; sabah namazının faziletli vaktinin isfar olduğunu, uzun okuyacak olanın ise namaza karanlıkta başlaması gerektiğini söylemiştir. Başka bir bapta ise; "kendilerine göre müstehap olanın, sabah namazında kıraatin uzun tutulması, yirmi ve yahut daha fazla ayet ihtiva eden bir sure okunması olduğunu belirtmiş, Ebu Hanife'nin de aynı kanaate sahip olduğuna işaret etmiştir.¹²³⁸ Muhammed eş-Şeybânî'in bu görüşlerini göz önünde bulunduran Tahâvî onun da kendisiyle aynı görüşe sahip olduğunu söylese de sonraki dönem Hanefî müctehidlerinden bir kısmı doğrudan Tahâvî'nin bu tesbitine itiraz ederek, mezhep imamlarının görüşünün namazı isfarda kılmak olduğunu söylemişlerdir. Ekseriyeti ise Tahâvî'nin görüşüne atıf yapmakla yetinmiş, herhangi bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Sabah namazının efdal vaktinin isfar olduğunu söyleyip Tahâvî'den de ayrıca böyle bir görüş geldiğinden bahsetmelerinden, onların da Tahâvî ve mezhep imamlarının aynı kanaate sahip oldukları fikrini benimsemedikleri ortaya çıkmaktadır.

Eserini Tahâvî'ye itiraz maksadıyla telif eden Beyhakî, usûlü olduğu üzere Şâfiî'nin görüşleri ve delillerini naklettikten sonra Tahâvî'ye tenkitlerini yöneltmiştir. Onu eleştirirken tesbitlerini tek tek ve detaylı ele almamış icmâlî bir tenkitte bulunmuştur. Beyhakî Tahâvî'nin nesh iddiasının geçersiz olduğunu öncelik-sonralık cihetinden ispat etmeye çalışmıştır. Aynî Tahâvî'nin haklılığını savunsa da Beyhakî

¹²³⁸ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 487.

bu itirazında yalnız değildir. Onunla beraber diğer bazı Şafîî âlimler Tahâvî'yi bu hususta eleştirmiş, kendisinden sonra gelen bazı Hanefî âlimler de nâsîh olarak zikrettiği rivayeti isabetli görmemişlerdir. Beyhakî'nin sadece nesh iddiasına itirazda bulunup Tahâvî'nin yapmış olduğu onca değerlendirmeye hiç temasta bulunmaması dikkat çekicidir. Tahâvî'nin ğalese dair rivayetleri bilmediği için böyle bir hükme vardığını söylemekle yetinmesi de, dönemine kadar telif edilen hadis musannefâtı içerisinde rivayet ve dirayet bazlı olarak konuyu en geniş ele alan eser niteliği taşıyan *Şerhu Meâni'l-Âsâr* göz önüne alınca kabullenilmesi güç bir tenkit olduğu düşünülmektedir.

Sabah namazının en faziletli vakti konusuna genelde Hanefî ve Şafîî yaklaşımlar, özelde Tahâvî ve Beyhakî'nin tutumları bu şekildedir. Konuya dair rivayetlere işaret ettikten sonra Luknovî'nin yapmış olduğu şu değerlendirmelerin bizde de ağır basan kanaat olduğunu ifade etmek istiyoruz: İsfarî emreden rivayetlerin fecrin tam ortaya çıkmasının araştırılmasına hamledilmesi uzak bir tevildir. Zira aydınlığı destekleyen çok sayıda tarik nakledilmiştir. İki tarafın da nesh iddiası ictihâdîdir ve muhtemeldir. Nâsîh olduğu ifade edilen rivayetlerde tağlis yahut isfardan birinin en son vuku bulduğuna dair sarîh karineler mevcut değildir. Sahabilerden her iki vakti de destekleyen rivayetler geldiği için sarîh bir icmadan bahsetmek güçtür. Tağlis konusundaki en sağlam rivayet olan Hz. Aîşe rivayeti ara sıra gerçekleşen bir hadise olarak değerlendirilirse sabah namazına fecrin doğuşundan bir süre sonra başlayıp uzun surelerden okunarak güneşin doğuşuna yakın bir vakitte namazın sonlandırılması şeklindeki Tahâvî'nin cem'i, kabule şayan bir görüştür.¹²³⁹ Şu kadarı var ki Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi bazı sahabilerin güneşin doğduğu anı uykuda karşılamayı gaflet olarak değerlendirmeleri ve Hz. Peygamber'in (s) isfar hususundaki sarîh emri; namazda kıraat kısa tutulacaksa vaktin son kısmına tehir edilmesinin efdaliyet açısından tercihe şayan olduğu fikrini akla getirmektedir.

¹²³⁹ Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 162-164.

3.3. NAMAZDA ELLERİN KALDIRILMASI

Mezhepler arasında en çok ihtilafa konu olan ibadetlerden biri de namazdır. Müslümanın günlük ibadetlerinde en fazla tekrar eden ve en uzun süre ile yer alan namaz hususundaki ihtilaf konularından birisi de namazda getirilen intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılması meselesidir. Namaza başlama tekbiri olan iftitah tekbirinde, hükmüne dair farklı görüşler bulunsa da ellerin kaldırılacağı hususunda hemen hemen bir ittifaktan söz etmek mümkündür. Rükû ve secdelerde alınan tekbirlerde ise mezheplerin farklı yaklaşımları söz konusudur.

Elleri kaldırma konusunda nakledilen muhtelif rivayetleri esas alan âlimlerin iki konuda ihtilaf ettikleri görülmektedir. İlki ellerin nereye kadar kaldırılması gerektiği meselesidir. İmam Malik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi bazı âlimler İbn Ömer ve Ebu Humejd es-Sâidî rivayetlerinden hareketle, “Eller omuzların hizasına kadar kaldırılır” demişlerdir.¹²⁴⁰ Süfyan es-Sevrî, Ebu Hanife ve talebeleri ise Berâ b. Azib rivayetini esas alarak, ellerin kulaklara kadar kaldırılması gerektiği görüşüne sahip olmuşlardır.¹²⁴¹ İkinci ihtilaf konusu ise namaza başlama tekbiri haricindeki tekbirlerde ellerin kaldırılıp kaldırılmaması meselesidir.

Hanefî kanaatin elleri kaldırma konusunda cumhurdan farklı düştüğü görülmektedir. Onlara göre namazda iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılması sünnet değildir. Mezhebin düşünce yapısının teşekkülünde önemli bir yere sahip olan İbrahim en-Nehâî¹²⁴² ve Süfyan-ı Sevrî’den¹²⁴³ “Namazda ilk tekbir haricinde eller kaldırılmaz” dedikleri nakledilmiştir. Ebu Hanife bu hususta, “Bir kimse namaza başlarken tekbir alır, ellerini kulaklarına kadar kaldırır, namazın artık hiçbir tekbirinde ellerini kaldırmaz.” demiştir.¹²⁴⁴ Muhammed eş-Şeybânî, Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud’dan ellerini kaldırmadıklarına dair sağlam haberler geldiğini belirtmiş ve kendi kanaatlerinin de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴⁵

¹²⁴⁰ İbn Rüşd bu konudaki ihtilafın nakledilen rivayetler ve “Amelu ehli Medine”ye muhalefetten kaynaklandığını, cumhurun ise omuzlara kadar kaldırılması konusunda ittifak ettiklerini kaydetmiştir. İhtilaf için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 143.

¹²⁴¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I, 192.

¹²⁴² Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce ala Ehli'l-Medine*, I, 96.

¹²⁴³ Mervezî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, s. 128.

¹²⁴⁴ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce ala Ehli'l-Medine*, I, 94.

¹²⁴⁵ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce ala Ehli'l-Medine*, I, 94.

Bazı Hanefî âlimler delillerin tearuzunu gerekçe göstererek elleri kaldırmamanın evla olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre elleri kaldırma sabit olsa bile sünnet seviyesine çıkması mümkün değildir. Sabit değilse de bu bir bidattir. Bir bidati terk etmek ise Sünnet’i işlemekten önce gelir. Çünkü sabit olduğu kabul edilse bile ellerin kaldırılmaması namazın fesadını gerektirmez. Sabit olmayan bir şeyin namaza dâhil edilmesi ise amel-i kesîre gireceği için namazı bozar.¹²⁴⁶

Şâfiî, çok sayıda sahabiden ellerini kaldırdıklarına dair nakiller bulunduğunu, bu sebeple imam, cemaat, kadın, erkek, münferit yahut cemaat halinde namaz kılan herkesin üç yerde yani namaza başlarken, rükûa eğilirken ve rükûdan doğrulurken ellerini omuz hizasına kaldırması gerektiğini söylemiştir.¹²⁴⁷ Bazı âlimler bu üç yere ilaveten secdeler arasında yahut teşehhütten kalkarken; bazıları ise her eğiliş ve kalkışta ellerin kaldırılması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹²⁴⁸

Namazda ellerin kaldırılması konusunda cumhurun ittifakı bulunduğu, dört halife, aşere-i mübeşşere, uzak beldelere dağılmalarına rağmen sahabenin büyüklerinden birçoğunun ittifak ettikleri bundan başka bir sünnet bilinmediği söylenmiştir.¹²⁴⁹ Ellerin kaldırılacağına dair; Hz. Ömer, Hz. Ali, Vâil b. Hucr (51/671), Malik b. Huveyris, Enes b. Malik, Ebu Hureyre, Ebu Humejd, Ebu Üseyd (40/660), Sehl b. Sa’d, Muhammed b. Mesleme (43/663), Ebu Katâde, Ebu Musa el-Eşarî, Cabir b. Abdullah ve Umeyr el-Leysî’den rivayet nakledilmiştir.¹²⁵⁰ Suyûtî, ellerin kaldırılmasını mütevatir rivayetler arasında zikretmiştir.¹²⁵¹ Evzâî, “Kufeliler haricinde Hicaz, Şam ve Irak ehlinin ellerini kaldırdığını gördüm.” demiştir.¹²⁵² Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebî Rabâh, Tâvûs, Mücahit, Kasım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah, Katâde, Mekhûl, Said b. Cübeyr, İmam Malik,¹²⁵³ Abdullah b.

¹²⁴⁶ Kasânî, *el-Bedaiu’s-Sanâi*, I, 208.

¹²⁴⁷ İmam Şâfiî, *el-Ümm*, I, 126-127.

¹²⁴⁸ İbn Battal, *Şerhu Sahihil Buhârî*, II, 354.

¹²⁴⁹ Moğoltay, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, s. 1466.

¹²⁵⁰ Mübarekpûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, II, 89.

¹²⁵¹ Suyûtî, *Katfu’l-Ezhâr*, s. 95.

¹²⁵² Mervezî, *İhtilâfu’l-Fukahâ*, s. 129.

¹²⁵³ İmam Malik’ten ellerin kaldırılması konusunda nakledilenler ihtilâflıdır. Talebelerinden İbn Kasım’ın naklettiğine göre İmam Malik sadece iftitah tekbirinde ellerini kaldırmış diğerlerinde kaldırmamıştır. Namazda elleri kaldırmayı zayıf bir görüş olarak değerlendirmiştir. Bunun yanında birçok talebesi onun ellerini kaldırdığını rivayet etmişlerdir. İbn Vehb’in haber verdiği göre ise onun son ameli ellerini kaldırmaktır. Bkz. *Muhtasarü İhtilâfil Ulema*, I, 199; Mervezî, *İhtilâfu’l-Fukahâ*, s. 130; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 408.

Mübarek, Süfyan b. Uyeyne, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak, Ebu Ubeyd, Ebu Sevr, Taberî gibi âlimler ellerin kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır.¹²⁵⁴ İbrahim en Nehaî, İbn Ebî Leyla, Alkame b. Kays (62/682), Esved b. Yezid, Amir eş-Şa'bî, Ebu İshak es-Sebî, Süfyan es-Sevrî, Hayseme, Kays, Vekî gibi bazı âlimler ise ellerin kaldırılmayacağı kanaatindedirler.¹²⁵⁵

Ebu Hanife ile Evzâî arasında geçtiği söylenen şu hadise elleri kaldırma konusundaki ihtilafı ve müctehitlerin görüşlerine mesned teşkil eden delilleri özetler niteliktedir:

Nakledildiğine göre Evzâî Ebu Hanife ile karşılaşmış ve ona “İbn Ömer hadisine rağmen nasıl olur da rükûda elleri kaldırmıyorsunuz” demiş. Ebu Hanife “İbrahim en-Nehaî'nin Alkame'den naklettiği, Rasulullah'ın (s) ilk tekbir haricinde ellerini kaldırmadığını haber veren İbn Mesud rivayetini” zikredince Evzâî “Ebu Hanife ne tuhaf. Ben ona Zührî Sâlim'den rivayet etti diyorum o Hammâd-İbrahim-Alkame'den diyor.” diyerek tepkisini dile getirmiş ve ali isnad olduğu için Zührî rivayetinin racih olduğunu belirtmiştir. Ebu Hanife ise “Hammad Zührî'den İbrahim de Sâlim'den daha fakihdir. İbn Ömer'in ise önce gelmişliği olmasa Alkame ondan fakihdir diyeceğim. İbn Mesud rivayeti ravilerinin fıkından dolayı tercihe daha layıktır. Çünkü itibar uluvve değil fikhadır.” demiştir.¹²⁵⁶

Ellerin kaldırılmasının sünnet olmadığı şeklindeki görüşe âlimlerin zaman zaman sert tavırları müşahade edilmiştir. Evzâî ve Süfyan-ı Sevrî'nin bu konuda Mekke'de münazaraya giriştikleri, Evzâî'nin çok sinirlenip “Haydi hangimiz haklıysa lanetleşelim” dediği, Sevrî'nin gülümsemesi üzerine Evzâî'nin iyice hiddetlendiği nakledilmiştir.¹²⁵⁷ O, namazda ellerini kaldırmayanın namazı olmayacağını söylemiş, Kufe ehlinin bu hususta seleflerine muhalefet ettiklerini ifade etmiştir. Onunla birlikte Humeydî ve Dâvûd ez-Zahirî'nin bazı talebeleri, ellerini kaldırmayanın namazının eksik kalacağını belirtmişlerdir.¹²⁵⁸ İbn Abdilberr Hz. Peygamber'in (s) bir sahabiye namazı öğretirken sadece farzlarını öğrettiği, sünnetlerini öğretmediğini haber veren

¹²⁵⁴ Aynî, *Nuhab*, V, 458.

¹²⁵⁵ Aynî, *Nuhab*, V, 460.

¹²⁵⁶

¹²⁵⁷ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VI, 229-230.

¹²⁵⁸ İbn Abdilberr, *İstizkar*, I, 411.

ve bu şekilde kılacağı namazın makbul olacağını ihsas eden rivayetten hareketle bu görüşe katılmadığını ifade etmiştir.¹²⁵⁹

Ahmed b. Hanbel elleri kaldırmamayı savunanları “bidatçılar” olarak nitelemiştir. Ebu Ya'lâ her ne kadar onun bu sözünü iftitah tekbirini terk edenlere hamletmeye çalışsa da İbn Receb bunu uzak bir tevil olarak değerlendirmiştir. Zira birçok talebesi onun ellerini kaldırmayanlar için “târiku's-sünne/sünnet'i terkeden” dediğini nakletmişlerdir. Bunun yanında İbn Hanbel'in “Elleri kaldırmayı tercih etsem de kaldırmayanların arkasında namaz kılıyorum.” dediği de nakledilmiştir.¹²⁶⁰ İhtilafın derinleşmesini engelleme ve fitneye zemin hazırlamama adına böyle bir söyleme ihtiyaç hissettiği akla gelmektedir.

Elleri kaldırmayanlar konusunda sert tutumuyla öne çıkan âlimlerden biri de İmam Buhari'dir. Meselenin önemine ve katiyetine binaen konuya özel bir risale¹²⁶¹ telif eden Buhârî de elleri kaldırmamayı “Sünnetten yüz çevirmek” olarak nitelemiş ve risalesinde Sünnet'e ittibanın önemine dair ayetlere ve hadislerle yer vermiştir. On yedi sahabiden, ellerini kaldırdıklarını ifade eden rivayetleri aktaran Buhari¹²⁶², ilim ehli birçok kişinin, ellerini kaldırmayanlardan tövbe etmelerini istediklerini yapmaması halinde de meclislerinden onları kovduklarını kaydetmiştir.¹²⁶³

Görüldüğü üzere namazda iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılması hususu zikrettiğimiz gibi âlimler arasında ihtilafli meselelerdendir. Hicrî ilk asırlardaki görüşler ana hatlarıyla zikredildikten sonra takip eden başlıkta Tahâvî'nin değerlendirmeleri ve Beyhakî'nin itirazları ele alınacak bu esnada hadis âlimlerinin konunun anlaşılmasına katkıda bulunan görüşlerine de yer verilecektir.

3.3.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları

Tahâvî namazda, iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılmaması gerektiğini düşünmektedir. Konuya dair hem muhaliflerinin hem de kendilerinin esas aldıkları rivayetleri aktarmaktadır.

¹²⁵⁹ İbn Abdilberr, *İstizkar*, I, 412.

¹²⁶⁰ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VI, 332-333.

¹²⁶¹ Bkz. Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn fi's-Salât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.

¹²⁶² Buhârî, *Raf'u'l-yedeyn*, s. 21-22.

¹²⁶³ Buhârî, *Raf'u'l-yedeyn*, s. 59.

3.3.1.1. Namazda Rukûya Giderken ve Rukûdan Doğrulurken Eller Kaldırılır

Tahâvî bu kanaate sahip âlimlerin delilleri cümlesinden olarak Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Ebu Humejd es-Sâ'idî rivayeti ve mutabilerine yer vermiştir.

a. Hz. Ali Rivayeti

Ubeydullah b. Râfi'in Ali b. Ebî Talib'ten naklettiğine göre Rasulullah (s) farz namazına kalktığı zaman tekbir almış ve ellerini omuzları hizasına kaldırmıştır. Kıraatini bitirip rükûa eğilmek istediğinde de rükûu bitirip doğrulmak istediğinde de bunu yapmıştır. Otururken ellerini hiç kaldırmamıştır. Secdeden doğrulurken yine ellerini bu şekilde kaldırmış ve tekbir almıştır.¹²⁶⁴

Hanefî âlimlerin fıkhıta ve hadiste önemli kaynaklarından birisi olan Hz. Ali'den nakledilen rivayete yine bizzat kendi amelinin bunun aksine olduğunu haber veren rivayete itiraz edilmiştir. Tahâvî şu rivayete yer vermiştir:

Ebu Bekir en-Nehşelî'nin Asım b. Küleyb'den onun da babasından naklettiğine göre Hz. Ali namazda ellerini ilk tekbirde kaldırmış sonrasında ise hiç kaldırmamıştır.¹²⁶⁵

Tahâvî'ye göre Asım b. Küleyb'ten nakledilen bu rivayet Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'ın rivayet ettiği ilk hadis için iki durumdan birisini gerekli kılmaktadır: Ya hadisin senedinde bir problem vardır yahut da hadisin aslında elleri kaldırma yoktur. Nitekim rivayetin İbn Huzeyme'nin naklettiği Hz. Ali rivayeti sened ve metin olarak İbn Ebi'z-Zinad rivayetiyle aynı olmasına rağmen elleri kaldırma konusunda orada bir bilgi yoktur. Şayet bu rivayet mahfuz İbn Ebi'z-Zinâd rivayeti hatalı ise delil olma niteliğini kendiliğinden kaybetmiştir.¹²⁶⁶ Daha fazla bilgi verdiği için İbn Ebi'z-Zinâd rivayeti sahih kabul edilirse; Hz. Ali Rasulullah'nın (s) ellerini kaldırdığını görüp de bunu sonradan terk ettiği için rivayetin mensuh olduğu ortaya çıkacaktır.¹²⁶⁷

¹²⁶⁴ Tirmizî, Daavât, 32; Ebû Dâvûd, Salât, 120; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 15; Ahmed b. Hanbel, II, 123; Tahâvî, Şerh, I, 288.

¹²⁶⁵ Muvatta, Salât, 109; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce ala Ehli'l-Medine*, I, 96-97; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 213.

¹²⁶⁶ Tahâvî, *er-Red ale'l-Kerâbisî*'de sahih olanın Hz. Ali'nin ilk tekbir haricinde Rasulullah (s.a) 'dan sonra elleri kaldırmayı terk ettiğini haber veren rivayet olup, vâhî olanın isnadında Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd bulunduğu için İbn Ebî Râfi rivayeti olduğunu söylemiştir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, V, 490.

¹²⁶⁷ Tahâvî, Şerh, I, 292.

Tahâvî'nin tenkit ettiği Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd etbâu't-tâbiînün büyüklerindedir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Abdurrahman b. Mehdî ve Fellâs onun “zayıf” olduğunu, Ali b. el-Medînî ise Medine’de naklettiklerinin sahih Bağdat’ta naklettiklerinin ise zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Hıbbân’a göre hafızasının kötülüğü ve hatasının fazlalığından dolayı sika ravilerden maklub hadisler nakletmektedir ve rivayetleri delil olacak nitelikte değildir.¹²⁶⁸ İbn Ebi'z-Zinâd’a dair yapılan bu tenkitler rivayetleri noktasında şüpheyne sebep olmaktadır.

Nehşelî (166/783) rivayetinin sıhhati konusunda hiç şüphe taşımayan Tahâvî ilk rivayette kusur aramakta, bulunmaması halinde de mensuh olmasına hükmetmektedir. Oysa Beyhakî Dârimî'nin, Hz. Ali'nin sadece iftitah tekbirinde ellerini kaldırdığını ifade eden Asım b. Küleyb rivayeti için “Senedi vâhîdir” dediğini kaydetmiştir. Gerekçe olarak ise rivayetin isnadındaki ravilerden Ebu Bekir en-Nehşelî'nin nakillerine güvenilecek, rivayetiyle Sünnet sabit olacak bir ravi olmamasını ileri sürmüştür.¹²⁶⁹

Beyhakî'nin bu kanaatine Hanefî muhaddis İbnü't-Türkmânî karşı çıkmaktadır. Kaydettiğine göre Nehşelî'den; Abdurrahman b. Mehdî,¹²⁷⁰ Ahmet b. Yunus gibi sika âlimler hadis nakletmiştir. Aynı zamanda Nehşelî; Müslim, Tirmizi ve Nesai'nin ricalindedir. Ahmed b. Hanbel¹²⁷¹ ve Yahya b. Main¹²⁷² onu sika kabul etmiş, Ebu Hatim er-Râzî; “Hadisi yazılır” demiştir.¹²⁷³ Onunla aynı kanaati paylaşan Aynî, İbn Ebî Şeybe'nin de Nehşelî'nin hadislerine yer verdiğini eklemiştir.¹²⁷⁴

Rical kaynaklarına bakılınca Beyhakî'nin güvenilirmez dediği Ebu Bekir en-Nehşelî hakkında İbn Sa'd'ın (230/845) “zayıf kabul edilen rivayetleri vardır”¹²⁷⁵ dediği görülmektedir. Zehebî onun için “saduktur” kaydı düşmüş, İbn Main, İbn

¹²⁶⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 168-169.

¹²⁶⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 550.

¹²⁷⁰ Abdurrahman b. Mehdî'nin onun hakkında “Kufe âlimlerinin sikalarındandır” dediği nakledilmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXII, 382.

¹²⁷¹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXIII, 156.

¹²⁷² Bkz. İbn Main, *et-Târîh*, III, 334.

¹²⁷³ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 78.

¹²⁷⁴ Aynî, *Nuhab*, V, 490.

¹²⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI, 355.

Hanbel ve Iclî'nin "sika" dediklerini İbn Hibbân'ın¹²⁷⁶ ise onu tenkit ettiğini söylemiştir.¹²⁷⁷ Münekkîd âlimlerin ekserisi onun etbâu't-tabînden, Kufeli sika bir ravi olduğunu ifade etmiş, kaynakların bir kısmında ise Murcî olduğu zikredilmiştir.¹²⁷⁸

Nehşelî hakkında bazı menfi görüşler yer almakla birlikte ağır basan kanaatin onun makbul, rivayetleriyle ihticac edilebilecek ravilerden olduğunu söyleyebiliriz. Beyhakî'nin onu cerh eden ifadeler kullanıp âdeti olmasına rağmen başka âlimlerin kanaatlerini aktarmaması ve tenkidine dair herhangi bir gerekçe zikretmemesi ilgi çekicidir.

Buhari ise Abdurrahman b. Mehdî'nin "Sevrî'ye Nehşeli-Asım rivayetini sordum onu kabul etmedi" dediğini kaydetmiştir.¹²⁷⁹

Hz. Ali'den nakledilen birbirine muarız söz konusu iki rivayet sıhhat açısından değerlendirildiğinde ikisinin isnadında da cerh edilmiş raviler bulunduğu görülmektedir. Kanaatimizce rivayetlere dair sahih hüküm aynı konuda gelen rivayetlerin desteklemesiyle verilebilecektir.

b. Abdullah b. Ömer Rivayeti

Elleri kaldırma hususunda üzerinde en fazla durulan rivayetlerden birisi Şâfî'nin de görüşünün merkezine oturttuğu Abdullah b. Ömer rivayetidir. Tahâvî'nin, Süfyan b. Uyeyne- Zührî- Sâlim b. Abdillâh kanalıyla Abdullah b. Ömer'den naklettiğine göre o şöyle demiştir:

"Hz. Peygamber'in (s) namaza başlarken, rükûa eğilirken ve rükûdan doğrulurken tekbir getirdiğinde ellerini omuzları hizasına kaldırdığını gördüm. İki secde arasında ise ellerini kaldırmadı."¹²⁸⁰

¹²⁷⁶ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Nehşelî hakkında en olumsuz kanaat İbn Hibban'a aittir. İbn Hibban onun bildiklerini unuttuğunu, hata yapıp farketmediğini bu sebeple hadislerinin delil olamayacağını söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Mîzanu'l-İ'tidâl*, IV, 496.

¹²⁷⁷ Zehebî, *el-Muğnî*, II, 773; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VII, 32.

¹²⁷⁸ Bkz., Yahya b. Main, *et-Tarih*, III, 334; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXIII, 155-156; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 414.

¹²⁷⁹ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 49.

¹²⁸⁰ Buhârî, Sıfetu's-Salât, 2; Müslim, Salât, 21; Tirmizî, Salât, 78; Ebû Dâvûd, Salât, 118; Nesâî, İftitâh, 2; İbn Mâce, İkâmetü's-Salavât, 15; Dârimî, Salât, 42; Ahmed b. Hanbel, VIII, 140.

Tahâvî bu rivayetin mukabilinde Abdullah b. Ömer'in ellerini kaldırmadığının da nakledildiğini söylemiş şu rivayete yer vermiştir:

Mücahit şöyle demiştir: “İbn Ömer'in arkasında namaz kıldım. İlk tekbir haricinde ellerini namazda hiç kaldırmadı.”¹²⁸¹

Muhammed eş-Şeybânî de İbn Ömer ve İbn Mesud'un iftitah tekbiri haricinde ellerini kaldırmadığını nakletmiştir.¹²⁸²

Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s) ellerini kaldırdığını gören Abdullah b. Ömer'in nesh düşüncesinde olmasa O'ndan sonra elleri kaldırmayı bırakmış olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bu hadisin münker olduğu öne sürülür ve Tâvus'un İbn Ömer'in ellerini kaldırdığını gördüğü haberi zikredilirse, Tâvus'un görmesi İbn Ömer'de henüz nesh fikri oluşmadan önceki duruma, Mücahit'in de onun en son amelini görmüş olmasına hamledileceğini ifade etmiştir.¹²⁸³

Beyhakî ilk rivayeti İmam Malik'ten Yahya b. Said el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Cüveyriye b. Esmâ, İbrahim b. Tahmân, Ma'n b. İsa, Halid b. Mahled, Bişr b. Amr ve başka muhaddislerin de naklettiğini kaydetmiştir. Ayrıca İmam Malik'in hadisi aldığı Zührî'den çok sayıda ravi, onun rivayet ettiği Sâlim b. Abdillâh'tan da yine birçok âlimin hadisi aktardıklarına işaret etmiştir. Ayrıca hadisin İbn Ömer'e dayanan mevkûf tarikleri yanında merfû rivayetlerin de nakledildiğini söylemiştir.¹²⁸⁴

Tahâvî'nin naklettiği ikinci rivayeti tenkit eden Beyhakî, isnaddaki Ebu Bekir b. Ayyâş'ın, ömrünün son dönemlerinde hafızasının zayıfladığını, muhtelit ravilerden olduğunu ifade etmiştir. Ona göre böyle zayıf bir rivayetle İbn Ömer hadisinin mensuh olması mümkün değildir. Sahih olsa bile rivayetler arasını cem' etmek mümkündür. İbn Ömer namazda elleri kaldırmamayı da caiz gördüğü için bazen terk etmiş olabilir. Yahut İbn Ömer ellerini kaldırmış, bazen unutarak kaldırmamış ve Mücahit o anına denk gelmiştir. Çünkü onunla fazla vakit geçirenler onun ellerini defalarca kaldırdığını

¹²⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 214; Tahâvî, *Şerh*, I, 292.

¹²⁸² Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce ala Ehli'l-Medine*, I, 97.

¹²⁸³ Tahâvî, *Şerh*, I, 292.

¹²⁸⁴ Beyhakî, *Marife*, I, 541.

söylemişlerdir. Onun bu fiili elleri kaldırmanın sünnet olduğuna, terk etmiş olması da vacip olmadığına delil olabilir.¹²⁸⁵

Beyhakî Tahâvî'nin nesh kanaatine bir de şu rivayetle karşı çıkmaktadır:

Nâfi'den (117/735) nakledildiğine göre İbn Ömer namazda ellerini kaldırmayan birisini görürse ondan yüz çevirirdi.¹²⁸⁶

Beyhakî'ye göre ellerini kaldırmayanlara bu şekilde tepki gösteren İbn Ömer'in ellerini bazen kaldırmadığını haber veren hadisleri referans alarak raf'u'l-yedeyn'in mensuh olduğu iddiasında bulunmayı batıl bir çaba olarak görmektedir.¹²⁸⁷

Hanefî muhaddis Tânevî, İbn Ömer'in bu tavrını, elleri kaldırmayı bidat görüp terk etmeyi vacip kabul edenlere hamletse de¹²⁸⁸ bu çok tatmin edici bir tevil gibi gözükmemektedir.

Beyhakî'nin bu konudaki önemli kaynaklarından biri olan Buhari de Mücahit rivayeti için menfî kanaat sahibidir. Ona göre İbn Ömer'den böyle bir şeyin sabit olmadığı ilim ehli nezdinde malumdur. Rivayet sahih kabul edilse bile bu, İbn Ömer'in namazda bir hatası olabilir. Herkes zaman zaman namazda hata yapabilir. Nitekim Hz. Ömer'in namazda kıraati unuttuğu nakledilmiştir. Bununla birlikte ellerini kaldırmayana tepki gösterdiği nakledilen İbn Ömer'in buna muhalefet etmiş olması mümkün değildir.¹²⁸⁹ Buhari bizzat Mücahit'in kendisinin de namazda ellerini kaldırdığının nakledildiğini ve bunun söz konusu Mücahit rivayetinden daha sahih olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹⁰ İmam Buhari'nin elleri kaldırma konusunda müteşeddid ve kat'î görüş sahibi olduğunu söylemiştik. Ellerin kaldırılmaması haberini sahabinin hatasına hamletmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir.

Rivayetin sıhhatine dair muhtelif kanaatler olduğu görülmektedir. İbnü't-Türkmânî, "Sahihtir."¹²⁹¹ derken Aynî, rivayetin Buhari ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir.¹²⁹² Mübarekpurî ise rivayetin birçok açıdan zayıf olduğunu

¹²⁸⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 557.

¹²⁸⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 562.

¹²⁸⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 562.

¹²⁸⁸ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 66.

¹²⁸⁹ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 54.

¹²⁹⁰ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 150

¹²⁹¹ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 73

¹²⁹² Aynî, *Nuhab*, V, 493.

kaydetmiştir. Ona göre isnaddaki Ebu Bekir b. Ayyâş ömrünün sonuna doğru hıfzı değişen bir ravidir. Ayrıca bu rivayet şazdır. Çünkü İbn Ömer'in birçok hafız-sika talebesi ondan muarız hüküm ihtiva eden haberi rivayet etmişlerdir. Yahya b. Maîn de rivayet için "Asılsızdır" demiştir.¹²⁹³ Nevevî rivayetin elleri kaldırmanın müstehap olduğuna delalet ettiğini söylemiş¹²⁹⁴ İbn Hacer de İbn Ömer'in bazen yapıp bazen yapmadığına hamletmiştir.¹²⁹⁵

Cerh ve tadil âlimlerinin Ebu Bekir b. Ayyâş hakkında hem cerh hem de tadil eden ifadeleri bulunmaktadır. Onun sika ve sadûk olduğu lakin çok hata yaptığı söylenmiştir.¹²⁹⁶ Yahya b. Main onun için sika demiştir. Yahya b. Said el-Kattân'a ismi anıldığı zaman yüzünü ekşittiği nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun çok hata yaptığını, kitaplarında ise hata olmadığını söylemiştir.¹²⁹⁷ Kaynaklarda, onun kitabındaki hadislerde hata olmadığı fakat hafızasının zayıfladığı, çok hata yaptığı fakat birçok sika âlimin ondan hadis aldığına vurgu yapıldığı görülmektedir. Tânevî, İbn Adî'nin "Ondan sikaların yaptığı nakillerde münker bir hadis bilmiyorum" dediğini, bu hadisi de ondan sika ravilerden Ahmed b. Yunus'un rivayet ettiğini kaydetmiştir.¹²⁹⁸

Âlimlerin birbirine muhalif gibi görünen rivayetler arasında metin açısından da bir tercihe gittikleri görülmektedir. Şafîî âlimler Mücahit hadisinin Nâfi' ve Sâlim b. Abdillah rivayetlerine muarız olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre ikisinin rivayetinde de İbn Ömer'in yaptığı bir fiil haber verilmektedir yani müsbet bilgi ihtiva etmektedir. Mücahit hadisi ise yapmadığını haber verdiği için menfidir. Onlara göre bu gibi durumlarda müsbet haber veren tercih edilir. Çünkü Mücahit'in naklettiği gibi terk ettiği sabit olsa bile bunun ancak cevazı beyan kabilinden olduğu ve onun bunu vacip görmediği düşünülür.¹²⁹⁹

Elleri kaldırmanın sünnet olduğunu düşünen âlimlerin ekserisinin dile getirdiği bu değerlendirmeye Aynî itiraz etmiştir. O, müsbitin nâfiye takdim olunacağı şeklinde

¹²⁹³ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*; II, 96

¹²⁹⁴ Nevevî, *Hulâsatu'l-Kelâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, s. 71.

¹²⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 220.

¹²⁹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI, 386.

¹²⁹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 497.

¹²⁹⁸ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 65.

¹²⁹⁹ San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, I, 251.

mutlak bir kabul olamayacağını söylemiştir. Ona göre müsbit, ravileri yönünden tercihe şayan olabileceği gibi nâfi rivayet için de bu söz konusudur. Lakin nefy ifade eden bir delil müsbit ile denk olur ve aralarında da bir muaraza mevcut olursa nefy de ilim ifade eden bir rivayet olmazsa bu takdirde müsbit mukaddem olabilir. Elleri kaldırma konusunda ise nefy ilim ifade eden bir rivayettir. Çünkü Abdullah b. Mesud, Rasulullah'ın (s) bizzat ilk seferde ellerini kaldırdığını ve sonrasında kaldırmadığını görmüştür. İbn Ömer hadisi de ilim ifade eden bir delilden kaynaklanan isbattır. O zaman kuvvet ve za'fta iki rivayet eşittir. O halde böyle bir kaideden hareketle ellerin kaldırması tercih edilemez.¹³⁰⁰

Tahâvî'nin İbn Ömer'de nesh kanaati olduğu için ellerini kaldırmayı bıraktığı şeklindeki yoruma Hanefilerden de itiraz edenler olmuştur. Son devir Hanefî muhaddislerinden Luknovî, Mücahit'in naklindeki elleri kaldırmamanın mı yoksa Sâlim ve Nâfi' rivayetlerindeki ellerini kaldırmanın mı sonra vuku bulduğu bilinmediği için nesh görüşüne katılmamaktadır. Çünkü İbn Ömer önceleri kaldırmazken sonra bunun bağlayıcılığına kanaat getirip ellerini kaldırmış olabilir. Luknovî bahsi geçen muarız rivayetlerin, ravinin rivayetine muhalefet etmesiyle de açıklanamayacağını düşünmektedir. Çünkü buna karşı da ravinin fiili müekked sünnet olarak değerlendirmeyip ara sıra terk etmeyi caiz görme ihtimali ile itiraz edilebileceğini ifade etmiştir. Hanefî mezhebinin muarız hadisleri değerlendirmede işlettiği önemli kaidelerden biri olan rivayete muhalefetin mutlak muhalefet biliniyorsa cari olabileceğini söylemiştir.¹³⁰¹

Kanaatimizce İbn Ömer'den nakledilen ilk rivayet sahih ve ilim ehli nezdinde makbul bir hadistir. Tahâvî'nin naklettiği, Hanefîlerin görüşlerine mesned teşkil eden ikinci hadis ise sıhhat açısından ilk rivayete denk değildir. Tahâvî'nin Mücahit rivayetinin akabinde “bu rivayetin münker olduğu öne sürülürse” şeklindeki ifadesi dikkat çekicidir. Seleflerinin esas aldığı bu rivayet için muhaddis bir fakih olarak münker denildiğini yahut denilebileceğini peşinen kabul etmekte mukabilinde zikredilen Tâvus rivayetini de tenkit etmemektedir. Tahâvî öncesindeki Hanefî müctehidleri gibi meseleyi nesh yöntemi ile çözmektedir. Lakin yukarıda da

¹³⁰⁰ Aynî, *Nuhab*, V, 469.

¹³⁰¹ Luknovî, *et-Ta'likü'l-Mümecced*, I, 397.

aktardığımız gibi bu nesh düşüncesi hem muhaliflerini hem de bazı Hanefî âlimlerini ikna eden bir iddia değildir.

c. Ebu Humejd es-Sâ'idî Rivayeti

Şâfiî'nin en fazla üzerinde durduğu rivayetlerden birisi Tahâvî'nin de naklettiği Ebu Humejd es-Sâ'idî rivayetidir. Özetle şu şekildedir:

Abdulhamid b. Cafer'in Muhammed b. Amr b. Atâ'dan naklettiğine göre Ebu Humejd es-Sâ'idî, içlerinde Ebu Katâde'nin de bulunduğu on sahabinin arasında Hz. Peygamber'in (s) iftitah tekbirinde, rukûya eğilirken, kalkarken, teşehhütten sonra¹³⁰² ayağa kalkınca tekbir getirip ellerini omuzları hizasına kaldırdığını anlatmış, yanındaki sahabiler de onu tasdik etmişlerdir.¹³⁰³

Tahâvî, Abdulhamit'i zayıf kabul etmelerine rağmen onun rivayetini delil getirmelerini doğru bulmamıştır. Ayrıca ifade ettiğine göre, Muhammed b. Amr b. 'Atâ bu hadisi Ebu Humejd'den yahut onunla birlikte nakleden birinden işitememiştir. Arada meçhul bir ravi vardır. Attâf b. Halid bu hadisi "Muhammed b. Amr b. 'Atâ-Bir adamdan" şeklinde nakletmiştir. İlaveten kaydettiğine göre, hadisin Ebu Asım-Abdulhamit tarikinde yer alan "Onların hepsi "Doğru söyledin" dediler" ifadesi diğer tariklerde yer almamaktadır.¹³⁰⁴

Beyhakî, Yahya b. Main'in Abdulhamit için "sikadır" dediğini, Müslim'in de *Sahih*'inde ondan nakilde bulunduğunu söylemiştir. İnkıta iddiasının da doğru olmadığı kanaatindedir. Buhari'nin *Tarih*'inden¹³⁰⁵ rivayetle; Muhammed b. Amr b. Ata'nın Ebu Humejd, Ebu Katade ve İbn Abbas'tan hadis işittiğini kaydetmiştir.¹³⁰⁶

¹³⁰² Sikaların yapmış oldukları ziyadeleri kabul eden Şafiilerin, Ebu Humejd rivayetindeki, "tehiyyattan kalkıştaki tekbiri" kabul etmeleri gerektiğini kaydeden Hattâbî, "Hz. Ali'den, secdelerden kalkışta ellerini kaldırdığı nakledilmiş ama hiçbir fakihin bu minvalde görüşünü bilmiyorum, halbuki hadis sahih olsaydı amel vacip olurdu." demiştir. bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I, 194. İbnü Dakîki'l-İd ise *İhkâmü'l-Ahkâm*'da, teşehhütten kalkınca da ellerin kaldırılmasının sabit olduğunu söylemiştir. Ona göre rükûdan kalkınca ellerin kaldırılması nasıl iftitah tekbirine, sika ziyadesi olarak kabul ediliyor ise bu tekbirler de aynı şekilde sika ziyadesi de öyledir. İkisini kıyaslamış. İbnü Dakîki'l-Iyd, *İhkâmü'l-Ahkâm*, I, 236.

¹³⁰³ Ebû Dâvûd, *Salât*, 119; Tirmizî, *Salât*, 114; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 15; Dârimî, *Salât*, 92; Ahmed b. Hanbel, 3IX, 9; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 213; Tahâvî, *Şerh*, I, 289.

¹³⁰⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 295. Kavârîrî ve Yahya b. Said 'In Abdulhamit'ten naklettiklerine göre (isnadı aynen nakletmişlerdir.) ikisi de "Onların hepsi "Doğru söyledin" dediler" kısmını zikretmemişlerdir. Ayrıca Abdulhamit'ten başkasından da bu ibare olmadan nakledilmiştir. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 295.

¹³⁰⁵ Bkz. Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebir*, I, 189.

¹³⁰⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 558-559.

Beyhakî'nin kaydettiğine göre Muhammed b. Amr b. Ata ile Ebu Humejd arasına meçhul kişiyi sokanlardan biri Attâf'tır ve İmam Malik onu övmemiştir. Diğeri ise İsa b. Abdillâh'tır ki Abdulhamit kadar meşhur bilinen biri değildir. İsmi bile ihtilâflıdır. Yahya b. Main de Muhammed b. Amr b. Ata'nın Abdülhamit'ten hadis işittiğini söylemiştir.¹³⁰⁷

Aynî, Beyhakî'nin Tahâvî'ye yönelttiği tenkitleri ele almış ve Tahâvî'nin Abdulhamit hakkında mesnedsiz konuşmadığını söylemiş, Süfyan es-Sevrî ve Yahya b. Said el-Kattân'ın onun hakkında menfî kanaate sahip olduklarını nakletmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) de onu *Kitabu'd-Duafa ve'l-Metrukîn*'de zikrettiğini söylemiştir. Aynî'ye göre, bu tenkit Tahâvî'ye ait olsa da makbuldür. Zira Tahâvî tenkide ehil âlimlerdendir.¹³⁰⁸ Tahâvî'nin inkıta tesbitini tenkid eden Beyhakî'yi sert bir dille eleştiren Aynî onun bu tavrını çirkinlik ve mahza taassup olarak değerlendirmektedir. Ona göre de Muhammed b. Amr b. Ata Ebu Humejd'den hadis almamıştır. Ayrıca o Ebu Katade'yi de yaşı yetmediği için görmemiştir. Çünkü Ebu Katade Hz. Ali zamanında vefat etmiştir. Bu Şa'bî ve Heysem b. Adî'nin (207/822) sözüdür ki Beyhakî'nin buna şaz demesi isabetli değildir. Buna muhalefet eden Buhari'nin rivayeti de şaz olabilir. Hatta Buhari'nin kanaati şeksiz şüphesiz şazdır. Zira onun görüşü Şa'bî ve Heysem'in sözüne tercih edilemez.¹³⁰⁹

Muhammed b. Amr b. Atâ'nın Ebu Humejd'den hadis işitmesi konusunda âlimlerin muhtelif kanaatlerini tesbit etmiş bulunmaktayız. Bazı kaynaklarda Ebu Humejd'den hadis işitenler arasında Muhammed de zikredilmiştir.¹³¹⁰ Buhari *Sahih*'te Muhammed b. Amr- Ebu Humejd senediyle rivayete yer vermiştir.¹³¹¹ Lakin tesbit edebildiğimiz kadarıyla Tahâvî iddiasında yalnız değildir. Ebu Hatim er-Râzî hadisin İsa b. Abdillâh b. Malik- Muhammed b. Amr b. Ata- Abbas b. Sehl b. Sa'd- Ebu Humejd es-Sâidî kanalıyla nakledildiğini ve hadisin bu haliyle sahih olduğunu çünkü Fülejh b. Süleyman'ın da Ebu Humejd'den naklettiğini söylemiştir. Muhammed b.

¹³⁰⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 561.

¹³⁰⁸ Aynî, *Nuhab*, V, 513.

¹³⁰⁹ Aynî, *Nuhab*, V, 515.

¹³¹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Ricâlu Sahihi'l-Buhârî*, II, 670; Hatîb el-Bağdâdî; *Kitabu'l-Müttefek ve'l-Müfterek*, III, 1479; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, IV, 1633. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 206; İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 184.

¹³¹¹ Bkz. Buhârî, *Sıfetu's-Salât*, 61; Kurtubî, *et-Tadil ve't-Tecrîh*, II, 668.

Amr- Ebu Humejd es-Sâidî tarikinin mürsel olduğunu söyleyen Ebu Hatim de Muhammed'in Ebu Humejd'den hadis işitmediği kanaatindedir.¹³¹²

Diğer yandan âlimlerin genel kanaati Beyhakî'yi desteklemektedir. İbnü'l-Kayyim da inkıta iddiasına karşı çıkmıştır. *Tehzîbu's-Sünen*'de hadisin sahih olduğunu söylemiş, Muhammed'in Ebu Humejd ile görüşmüş olma ihtimalini isbat ettikten sonra, çocukken hadisi işitip buluğdan sonra nakledilen hadislerin sıhhati konusunda bunu örnek vermiştir.¹³¹³

Sahih-i Buhari şarihlerinden İbn Receb, Beyhakî'nin bu konuda ittisali öngördüğünü ve Tahâvî'ye itiraz edip doyurucu bir açıklama yaptığını söylemiştir.¹³¹⁴ Ebu Hatim ve Tahâvî'nin Muhammed'le Ebu Humejd arasında bir ravi daha olduğu şeklindeki iddialarına da değinen İbn Receb, Müslim'in de aynı gerekçeyle hadisi eserine almamış olabileceğine dikkat çekmiştir. Farklı ravilerden muhtelif isnadları tetkik eden İbn Receb, sahih olanın Buhari'nin de tercih ettiği muttasıl Muhammed-Ebu Humejd rivayeti olduğu sonucuna varmıştır.¹³¹⁵

Ebu Humejd es-Sâidî'nin biyografisine dair bilgi veren eserlerin hemen hepsinde ondan rivayet edenler arasında Muhammed b. Amr b. Atâ'nın ismi de yer almaktadır. Ebu Humejd ile onun arasına bir ravi ilave ederek ilgili rivayeti nakleden muhaddislerle inkıta olmadan nakleden raviler arasında yapılan kıyaslar Buhari ve Beyhakî'nin bu husustaki kanaatlerini destekler niteliktedir. Lakin Muhammed'in biyografisine yer veren kaynaklarda onun Ebu Katâde'den hadis işittiğine dair bir bilgiye rastlayamadık.¹³¹⁶ Bu açıdan Aynî'nin Buhari'ye yapmış olduğu itirazda haklı olabileceğini düşünmekteyiz.

¹³¹² İbn Ebî Hatim, *İlelu'l-Hadis*, II, 390.

¹³¹³ Bkz. Muhakkik notu: İbn Ebî Hatim, *İlelu'l-Hadis*, II, 390. Cemal b. Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhu fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I, 486.

¹³¹⁴ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VII, 304.

¹³¹⁵ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VII, 307-308.

¹³¹⁶ İbnü'l-Kayyim 'in bahsi geçen yaş değerlendirmesinden hareketle Muhammed b. Amr 'in söz konusu âlimlerden hadis işitme ihtimali üzerinde biraz durunca onun vefat tarihine dair kaynaklarda "Velid b. Yezid b. Abdilmelik döneminde" ve "Hişam b. Abdilmelik 'in hilafetinin sonunda" vefat ettiği şeklinde kayıtlara rastladık. (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 123; Zehebî, *Tarih*, VII, 464.) Bu ifadelerden yola çıkarak Muhammed b. Amr 'in 120-125 yılları arasında vefat ettiğini söylemek mümkündür. Ebu Humejd es-Sâidî 'nin vefatı ise hicrî 60 yılıdır. İbnü'l-Kayyim 'in örnek verdiği meseleden; Muhammed b. Amr 'ı Ebu Humejd 'i gördüğü esnada 7-8 yaşlarında olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. O halde Muhammed 'in doğumu ellili yılların ilk yarısına tesadüf etmelidir. Ayrıca onun İbn Abbas 'ı da gördüğü bazı kaynaklarda özellikle zikredilmektedir ki onun vefatı hicrî 68 yılıdır. "Falan kimseyi gördü"

3.3.1.2. Namazda İftitah Tekbiri Haricinde Eller Kaldırılmaz

Berâ b. Âzib Rivayeti

Tahâvî ellerin kaldırılmasını sünnet olarak kabul etmeyenlerin delilleri arasında Berâ b. Âzib'ten (71/690) şu rivayete yer vermiştir:

“Hz. Peygamber (s) iftitah tekberi için ellerini kaldırdıktan sonra başparmakları kulak memelerine yaklaşacak şekilde ellerini kaldırmış sonrasında ise bunu yapmamıştır.”¹³¹⁷

Beyhakî'nin nakline göre, Şâfiî; Berâ b. Azib hadisindeki “ثُمَّ لَا يَعُودُ” sonra ellerini kaldırmadı” ziyadesinin Yezîd b. Ebi Ziyad'ın kendisine telkin edilerek naklettiği bir ibare olduğunu Süfyan b. Uyeyne'den rivayet etmiştir.¹³¹⁸ Kaydettiğine göre, Bera b. Âzib'in bu rivayeti hususunda Ahmed b. Hanbel “Hadisun vâhin” demiş ve Yezid'in bu rivayeti ömrünün bir döneminde söz konusu ziyade olmadan naklettiğini söylemiştir. Beyhakî, Yezid'in Süfyan-ı Sevrî, Şu'be b. el-Haccâc, Hüşeym b. Beşir, Züheyr b. Muaviye, Halid b. Abdillâh ve Abdullâh b. İdris gibi eski talebelerinin ondan bu ziyade olmaksızın hadisi naklettiklerini kaydetmiştir. Bu ziyadeyle nakledenler ise onun hafızasının zayıfladığı son dönemine yetişen talebeleridir. Nitekim Yahya b. Main de onu zayıf saymıştır.¹³¹⁹ Rivayetin senedine dair başka tartışmalar da bulunduğunu aktaran Beyhakî, Ahmed b. Hanbel'in İbn ebi Leylâ için “Seyyiu'l-hıfz”, Yezid b. Ebî Ziyâd için ise “Hafız değildi.” dediğini kaydetmiştir.¹³²⁰

Buhari de Yezid b. Ebî Ziyâd'ın ilk dönemlerinde kendisinden hadis alanların rivayeti “ثُمَّ لَا يَعُودُ” sonra ellerini kaldırmadı” ifadesi olmadan aktardıklarını söylemiştir.¹³²¹

ifadelerinden “ona son dönemlerinde yetişebildi” şeklinde bir anlayış ortaya çıktığını göz önüne alırsak Muhammed İbn Abbas 'ı gördüğünde de çok ileri yaşlarda olmamalıdır. Ebu Katâde 'nin hicrî 54 yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurunca Muhammed b. Amr 'ın ondan hadis işitmiş olması zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.

¹³¹⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 290. Ebû Dâvûd hadisi nakletmiş ve sahih değil kaydı düşmüştür. Ebû Dâvûd, *Salât*, 121. Tirmizî İbn Mesud 'dan aynı manada bir rivayeti naklettikten sonra, “Bu konuda Berâ b. Azib 'ten de rivayet var” demekle yetinmiş metne yer vermemiştir. Bkz. Tirmizî, *Salât*, 78.

¹³¹⁸ İmam Şafiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, VIII, 635; Beyhakî, *Ma'rife*, I, 548.

¹³¹⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 549.

¹³²⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 549.

¹³²¹ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 86

Hanefî muhaddis Moğoltay b. Kılıç ihtilat iddialarının gerçeği yansıtmadığını söylemiş, mutkın âlimlerin Yezid hakkında müsbet kanaat bildirdiklerini, bu sebeple rivayetlerdeki farklılığın, onun unutarak hadisin bazen bir kısmını hatırlayınca da tamamını nakletmiş olmasından kaynaklanabileceğini belirtse de¹³²² onun “sonra bunu yapmadı” ziyadesini kendisine telkin edilince rivayet etmeye başladığı şeklindeki Süfyan’dan nakledilen tenkidi bir çok âlim aktarmış¹³²³ ve onun ömrünün sonuna doğru hafızasının zayıfladığını, ihtilata maruz kalıp acayip şeyler naklettiğini söylemişlerdir.¹³²⁴ Cerh ve tadil âlimlerinin onun hakkında ağırlıklı olarak menfi kanaate sahip oldukları görülmektedir.¹³²⁵ Berâ b. Âzib rivayetinin söz konusu ziyadeyle birlikte zayıf bir hadis olduğuna dair görüşlerin tercihe daha şayan olduğu görülmektedir.

a. Abdullah b. Mesud Rivayeti:

Ellerin kaldırılmaması hususunda Hanefî âlimlerin en kuvvetli delillerinden biri Abdullah b. Mesud rivayetidir. Sahabilerden ellerini kaldırmadığı zikredilen ve bu hususta ihtilaf olmayan tek kişinin Abdullah b. Mesud olduğu söylenmiştir.¹³²⁶ Tahâvî İbn Mesud’dan nakledilen şu rivayete yer vermiştir:

Asım b. Küleyb’in Abdurrahman b. Esved’den onun Alkame’den onun da Abdullah b. Mesud’dan naklettiğine göre Hz. Peygamber (s) ilk tekbirde ellerini kaldırmış, sonra bir daha kaldırmamıştır.¹³²⁷

Tirmizi İbn Mesud rivayetini nakletmiş ve hasen bir hadis olduğunu, sahabilerden ve tabiûndan ilim sahibi birçoğu ile Süfyan-ı Sevri ve Kûfelilerin bu görüşe sahip olduklarını belirtmiştir.¹³²⁸

Muhammed eş-Şeybânî, Hz. Ali ve İbn Mesud’un Rasulullah’ı (s) İbn Ömer’den çok daha iyi tanıdıklarını belirtmiştir. Tahâvî’nin de naklettiği “namazda zekiler arkama dursun” rivayeti hakkında “Bedir’e katılanların önüne geçebilecek kimse

¹³²² Moğoltay, *Şerhu İbn Mâce*, s. 1467.

¹³²³ Humeydî, *Müsned*, I, 573; Dârekutnî, *Sünen*, II, 49; Hatib, *el-Kifâye*, s. 149;

¹³²⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, VI, 330; İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâi’r-Ricâl*, IX, 164-165.

¹³²⁵ Bkz. Zehebî, *Siyer*, VI, 130.

¹³²⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, IX, 220.

¹³²⁷ Tirmizî, *Salât*, 78; Ebû Dâvûd rivayetinin uzun bir hadisin özeti olduğunu ve bu lafızla sahih olmadığını söylemiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, *Salât*, 121. Nesaî, *İftitâh*, 87; Ahmed b. Hanbel, VI, 203.

¹³²⁸ Bkz. Tirmizî, *Salât*, 78.

tanımıyorum. Nitekim birinci ve ikinci safı Bedir ashabı oluşturmuştur. İbn Ömer ise onlara göre genç bir yaştadır. Bize göre Hz. Ali ve İbn Mesud gibi Bedir gazileri Rasulullah'ın (s) namazını en iyi bilenlerdir.” demiştir.¹³²⁹

Beyhakî Abdullah b. Mübarek'in bu hadisi sahih kabul etmediği, İbn Mesud'un ellerini kaldırdığını haber veren rivayetleri kabule şayan bulunduğunu nakletmiştir. Kaydettiğine göre, İbn Mübarek “Hadislerin çokluğu ve senedlerinden dolayı Hz. Peygamber (s) ellerini kaldırırken ona bakar gibiyim” demiştir.¹³³⁰

Zahiri muhaddis İbn Hazm'a göre ise hadis sahihtir fakat iftitah tekbiri haricinde tekbir olmadığına değil ziyade tekbirlerin farz olmadığına, sünnet ve mendub olduğuna delildir.¹³³¹ Ona göre Hz. Ali ve İbn Mesud'un ellerini kaldırmadıkları nakledilmişse de İbn Ömer, İbn Abbas ve birçok sahabiden kaldırdıkları hikaye edilmiştir. Onlardan bunu nehyettikleri nakledilmediğine göre sahabilerin fiilleri birbirine muhalif delil olarak değerlendirilemez. Bilakis hüküm ekseriyete göre verilir.¹³³²

İbnü't-Türkmânî elleri kaldırmanın sünnet olduğuna kail olanların bu hadise dair itirazlarını şu üç maddede özetlemekte ve değerlendirmesini yapmaktadır. 1. İbn Mübarek'in sahih kabul etmemesi. 2. Münzirî'nin bu sözü nakledip sonrasında “Abdurrahman, Alkame'den işitmedi” demesi. 3. Hakim en Neysaburî'nin Asım b. Küleyb'in hadisleri Sahih'te yok demesi. İbnü't-Türkmânî, İbn Mübarek sahih değil demesine karşın İbn Hazm'ın rivayet için “sahih” Tirmizi'nin ise “Hasen” dediğini kaydetmiştir. İbn Ebî Hatim'in bu rivayeti Alkame'nin mürsellerinde zikretmemiş olmasıyla Münzirî'nin iddiasına itiraz etmiştir. Ayrıca İbn Hıbbân da *Kitâbu's-Sikât*'ta Abdurrahman'ın İbrahim ile aynı yaşta olduğunu kaydetmiştir. O halde işitmesine bir mani yok. Hatîb el-Bağdâdî de *Kitabu'l- Müttefek ve'l-Müfterek*'te onun işittiğini söylemiş. Hakim en-Neysaburî'nin itirazına binaen de, *Sahih*'te bulunmamasının adil olmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemiştir. Böyle bir cerh-tadil kaidesi olmadığını

¹³²⁹ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, I, 95.

¹³³⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 551.

¹³³¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 4.

¹³³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 4. Zâhirîlerin konuya dair görüşleri ve Hanefî âlimlerle münakaşaları için bkz. Güler, *Zahiri Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, 80-94.

ifade etmiştir. Kaldı ki *Müstedrek*'te şartlara uymasına rağmen *Sahih*'e giremeyen hadisleri toplamış. Ayrıca Müslim ondan eserine hadis almıştır.¹³³³

Şafîî muhaddis İbn Hacer *Telhis*'te hadis için Ahmed b. Hanbel ve hocası Yahya b. Adem'in "zayıf" dediklerini, Buhari'nin de onlardan nakledip aynı kanaati paylaştığını, Ebu Dâvûd'un "Sahih değil", Dârakutni'nin "sabit değil" dediklerini, İbn Hibbân'ın ise *Sahih*'inde zikredip "Kufe ehlinin elindeki en sağlam rivayet budur. Bu da bu konuda nakledilenlerin en zayıfıdır." kaydı düştüğünü nakletmiştir.¹³³⁴ Bezzâr rivayetin uzun bir hadisin özeti olup huccet olabilecek niteliğe sahip olmadığını söylemiştir.¹³³⁵ Mübarekpûri bütün bunları nazarı itibara alınca İbn Mesud hadisinin ne hasen ne de sahih olduğu bilakis delil olamayacak zayıf rivayetlerden olduğunun ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre mütesahil bir âlim olduğu için Tirmizi'nin hasen demesine itimat edilmez. İbn Hazm'ın sahih değerlendirmesi ise sadece senedine baktığı içindir. Hâlbuki senedin sıhhatinin metnin de sahih olmasını gerektirmediği ehince malumdur. Ayrıca onca münekkit hadis hafızı zayıf kabul demişken İbn Hazm'ın tashihine itibar edilmez. Mübarekpûri rivayetin sahih kabul edilse bile İbn Mesud'un birçok şeyi unuttuğu gibi bunu da unutmuş olma ihtimaline hamledilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹³³⁶

Haneîî âlimler ise isnad açısından rivayeti sahih kabul ettikleri için metni ön planda tutmuşlar, Abdullah b. Mesud yolculukta ve normal hayatta Hz. Peygamber (s) ile sürekli beraber olduğu için Vâil b. Hucr'dan namaza dair meseleleri daha iyi bilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹³³⁷ İbnü'l-Hümâm, ravinin bir kere bu ifade ile bir kere de bu ifade olmaksızın rivayeti nakletmiş olma ihtimalini dile getirmiş, sikanın ziyadesi makbul olacağı için bu lafzın da makbul addedileceğini, rivayetin ziyadesi ile mutabilerinin de bulunduğunu kaydetmiştir.¹³³⁸

b. İbrahim en-Nehâî Rivayeti

¹³³³ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 77-78.

¹³³⁴ Bkz. *Telhis*.

¹³³⁵ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, IX, 220.

¹³³⁶ Mübarekpûri, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 92.

¹³³⁷ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanîfe*, I, 120.

¹³³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethul Kadir* I, 310.

Tahâvî muhaliflerinin görüşlerine esas teşkil eden ve İbn Ömer hadisinin mutabileri olan Malik b. Huveyris ve Vâil b. Hucr rivayetlerini naklettikten sonra İbrahim en-Nehâî'nin Vâil rivayetine dair tenkitlerini haber veren şu rivayete yer vermiştir:

İbrahim en-Nehâî'ye Vâil b. Hucr'den nakledilen ve O'nun Hz. Peygamber'in (s) iftitah tekbirinde, rukûya eğilirken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırdığını gördüğünden bahsedilen rivayet hatırlatılınca o: "Vâil onun bir kere böyle yaptığını gördüyse Abdullah b. Mesud elli kere yapmadığını görmüştür."¹³³⁹ demiştir. Tahâvî'nin naklettiği, rivayetin diğer bir tarikinde en-Nehâî'nin bu söz üzerine sinirlendiği ve "O gördü, İbn Mesud ve arkadaşları görmedi (öyle mi!)" dediği geçmektedir.¹³⁴⁰

Kuraşî isnadındaki Müemmil b. İsmail'in tenkit edilen bir ravi olduğunu söylemiş¹³⁴¹, Aynî iki tarikin de sahih olduğu tesbitini yapmıştır.¹³⁴²

Ebu Yusuf'un Ebu Hanife-Hammâd kanalıyla naklettiğine göre Nehâî, Vail b. Hucr için "Ellerin kaldırılması meselesini kastederek "Bedevidir. Hz. Peygamber (s) ile namaz kılmamıştır. Yahut öncesinde namazını görmemiştir ki Abdullah ve ashabından daha bilgili olsun, o ezberlemiş diğerleri ezberlememiş olsun." demiştir.¹³⁴³

Buhari'ye göre İbrahim en-Nehâî'nin Vâil hakkındaki yorumları zandan ibarettir.¹³⁴⁴ Vâil'in defalarca Rasulullah'ın (s) yanına gidip geldiği de malumdur.¹³⁴⁵

Tahâvî Abdullah b. Mesud'un Vâil'den sahabilikte evvel, Rasulullah'ın (s) fiillerini kavrayışta daha mahir olduğunu söylemiştir. Kaydettiğine göre Rasulullah (s) iyice öğrenmeleri için namazda muhacir sahabilerin hemen arkasında durmalarını

¹³³⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 291.

¹³⁴⁰ Benzer bir lafızla Muhammed eş-Şeybânî de nakletmiştir. Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce ala Ehli'l-Medine*, I, 96.

¹³⁴¹ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 530.

¹³⁴² Aynî, *Nuhab*, V, 479.

¹³⁴³ Ebu Yusuf, *el-Âsâr*, s. 21.

¹³⁴⁴ Buhârî *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 104

¹³⁴⁵ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 123-124.

istemmiştir. Abdullah b. Mesud ise Hz. Peygamber'e (s) en yakın duran sahabilerdendir.¹³⁴⁶

Şâfiî, İbrahim en-Nehaî'nin Hz. Ali ve İbn Mesud'dan nakillerinin kabul edilemeyeceğini çünkü ikisini de görmediğini söylemiştir. Tahâvî buna itirazın, İbrahim en-Nehaî, rivayetin sıhhatine ve tevatürüne kanaat getirecek olursa ondan mürsel rivayette bulunduğunu belirtmiştir. Aktardığına göre bizzat o, kendisine “Bana hadis naklederken isnadı ile naklet” diyen A'meş'e “Sana “Abdullah b. Mesud şöyle dedi” diyerek bir rivayette bulunuyorsam bil ki onu Abdullah'tan kalabalık bir topluluk bana nakletmiştir. Ama “Bana falan kişi Abdullah'tan nakletti” diyorsam onu kesinlikle o kişi nakletmiştir.” demiştir. Tahâvî İbrahim en-Nehaî'nin mürsellerinin bu şekilde olduğunu bununla beraber bu hususta Abdurrahman b. Esved'den de muttasıl bir haber geldiğini söylemiş ve ilgili rivayete yer vermiştir.¹³⁴⁷

c. Hz. Ömer Rivayeti

Namazda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılmayacağını söyleyenlerin delillerinden birisi de Tahâvî'nin naklettiği şu hadistir:

“Esved şöyle demiştir: “Ömer b. Hattab'ın namazda sadece ilk tekbirde ellerini kaldırdığını sonra tekrar kaldırmadığını gördüm.¹³⁴⁸ İbrahim ve Şa'bî de böyle yaparlardı.”¹³⁴⁹

Tahâvî hadisin sahih olduğunu söylemiş ravilerinden Hasan b. ‘Ayyâş'ın sika ve hucet olduğunu, Yahya b. Main'in de böyle söylediğini kaydetmiştir.¹³⁵⁰ Ona göre, Hz. Peygamber (s) iftitah tekbiri haricinde ellerini kaldırmış olsa ve Hz. Ömer'in bundan haberi olmadığı için bunu yapmasa, beraberindeki sahabilerin ona tepki göstermemiş olması mümkün değildir.¹³⁵¹

İbnü't-Türkmânî de rivayetin sahih ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir.¹³⁵²

¹³⁴⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 292.

¹³⁴⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 293-294.

¹³⁴⁸ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 214.

¹³⁴⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 294.

¹³⁵⁰ Tahâvî, *Şerh*, I, 294.

¹³⁵¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 294.

¹³⁵² İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 74

Tahâvî rivayetleri biraz araştırınca hepsinin namazda elleri kaldırmamanın gerektiği hususunda konsensüs oluşturduğunu söylemiş ve meseleye bir de nazarî açıdan bakmak gerektiğini ifade etmiştir. İfade ettiğine göre iftitah tekbirinde ellerin kaldırılması, iki secde arasında ise kaldırılmaması hususunda müctehidlerin görüş birliği vardır. İhtilaf ise rukûya eğilirken ve rukûdan doğrulurken alınan tekbirler konusundadır. Âlimlerin bir kısmı rükûdaki tekbirlerin iftitah tekbiri ile aynı hükümde olduğunu söylemiş ve burada da ellerin kaldırılması gerektiğini söylemişlerdir. Diğerleri ise iki secde arasındaki tekbirle rükû tekbirlerinin aynı hükümde olduğunu söylemişler ve ellerin kaldırılmaması gerektiğini savunmuşlardır. İftitah tekbiri namazın rükûnlarından, onsuz namaz caiz değildir. İki secde arasındaki tekbir ise hükmen böyle değildir. Terk edenin namazı bozulmaz. Aynı şekilde rükû tekbirleri de namazın rükûnü değildir ve terki namazın ifsadını gerektirmez. İki secde arasındaki tekbir gibi namazın sünnetlerindedir. O halde onlarda elleri kaldırmanın hükmü de aynı olmalıdır ve eller kaldırılmamalıdır. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin kanaati de böyledir.¹³⁵³

Tahâvî'nin bu değerlendirmelerine sonraki dönem hadis kaynaklarında çok fazla temas edilmemiştir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer Tahâvî'nin bu çıkarımı için “garip” demektedir. Nassın mukabilinde kıyas yapmanın fasit olduğuna vurgu yapan İbn Hacer, Tahâvî'nin iddia ettiği gibi bir icmanın da söz konusu olmadığını bilakis bahsettiği âlimlerin bir kısmının her eğilme ve kalkmada elleri kaldırmanın meşruluğu görüşünü savunduklarını kaydetmiştir.¹³⁵⁴ Tahâvî'nin nazarî yorumlarını aktaran İbn Battal ise nakletmekle yetinmiş herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹³⁵⁵

d. Ebu Bekir b. Ayyâş Rivayeti

Tahâvî bu bölümde son olarak Ebu Bekir b. Ayyâş'ın şöyle dediğini kaydetmiştir: “Hiçbir fakihin ilk tekbir haricinde ellerini kaldırdığını görmedim.”¹³⁵⁶

¹³⁵³ Tahâvî, *Şerh*, I, 295.

¹³⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, I, 152.

¹³⁵⁵ İbn Battal, *Şerhu Sahihil Buhârî*, II, 355.

¹³⁵⁶ Tahâvî, *Şerh*, I, 295.

Mübârekpûrî rivayet için, Ebu Bekir b. Ayyâş'ın hafızasının gidip muhtelit olduğu zamana ait olabileceği yorumunu yapsa da¹³⁵⁷ bunun isbata muhtaç bir görüş olduğu açıktır.

Tahâvî'nin namazda ellerin kaldırılması meselesine dair görüşleri ile Beyhakî'nin itirazlarını Hanefî ve Şafîî âlimlerin de kanaatlerine de temas etmeye çalışarak aktardıktan sonra konunun genel bir değerlendirmesini yapabiliriz.

3.3.2. Değerlendirme

Namazda ellerin kaldırılması meselesi yukarıda aktarmaya çalıştığımız kadarıyla Hanefî âlimlerin cumhur ulemayı karşılarına aldıkları ihtilaf konularından birisi olmuştur. İhtilafın öncelikli sebebi, konuya dair nakledilen ve birbirine muarız olan hadislerdir. Lakin evveleminde dikkat çekmek isteriz ki deliller arasındaki muaraza bir önceki “sabah namazının faziletli vakti” konusundaki gibi değildir. O konuda tartışma isnaddan ziyade metin eksenslidir ve âlimler kendi kriterlerine göre metinleri cem' etmek yahut bir tercihte bulunmak durumunda kalmışlardır. Raf'û'l-yedeyn konusunda ise Hanefîlerin delilleri muhaliflerine göre biraz zayıftır. Bu tesbitimizden Hanefîlerin delillerinin büsbütün zayıf olduğu anlaşılmamalıdır.

Muhaliflerinin delilleri daha çok ve kuvvetli olmasına rağmen Hanefîlerin bu konuda farklı kanaate sahip olmalarında iki önemli hususun etkin olduğunu düşünüyoruz: İlki İmam Malik'in Sünnet anlayışını şekillendiren “Amelu Ehl-i Medine/Medine ehlinin ameli”ne benzer bir kültürün Hanefî mezhebinde de “Hadîsu Ehl-i Kûfe/Kufe ehlinin hadisi” şeklinde yer almasıdır. Konuya dair Hanefî kanaati, Abdullah b. Mesud ve onun ekolünü devam ettiren âlimlerin şekillendirdiği ve diğer delillere karşı tutum noktasında da bu zihnî alt yapının ziyadesiyle belirleyici olduğu görülmektedir. İbn Mesud'un ameli mihvare alınarak diğer sahabilerden gelen bütün delillere zayıf da olsa bir delille karşı konulmaya çalışılmıştır. Özellikle sahabinin naklettiği delile muarız bir ameli nakledildiyse Hanefî âlimlerin nezdinde o hadis bağlayıcılığını yitirivermektedir. Bu noktada ikinci etken neshi devreye sokmaktadırlar. Hanefî mezhebinde nesh, teâruzu gidermede ilk başvurulan çözüm

¹³⁵⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 98

yollarından biri olduğu için elleri kaldırma konusunda da nesh metodunu sıklıkla işlettikleri görülmektedir.

Dikkat edilirse Hanefî âlimlerin elleri kaldırma konusunda birçok sahabiden hadis nakledilmesine ve kendileri de rivayetlerin çoğunu nakletmelerine rağmen meseleyi daha çok Vâil b. Hucr ile Abdullah b. Mesud rivayetleri çerçevesinde tartıştıkları ve iki rivayet ekseninde sahabiler arasında kıyas yaptıkları görülmektedir. Gerek Hz. Ali gerekse Abdullah b. Ömer'den rivayetlerine muhalif amelleri nakledildiği için Hanefiler nezdinde o haberler mensuttur. Vâil ve İbn Mesud hakkında bu durum söz konusu olmayınca şahısları kıyaslama ihtiyacı doğmuştur. İbrahim en-Nehaî, İbn Mesud'un Rasulullah (s) ile birlikteliğine vurgu yaparak Vâil'e tekaddum ettiğini düşünmektedir. Tahâvî de bu noktada Muhammed eş-Şeybânî'yi takip ederek Rasulullah'nın (s) namazda öncelik sıralamasına dair nakillerle konuyu delillendirmeye çalışmıştır. Lakin Vâil rivayetini destekleyen bir çok sahabiden çok sayıda nakli göz önünde bulundurursak meselenin İbn Mesud-Vâil kıyasına ihtiyaç bırakmayacak şekilde vazıh olduğunu belirtmeliyiz.

Tahâvî'nin elleri kaldırma konusundaki kanaatinin mezhebinden farklılık arz etmediğini söyleyebiliriz. Ona göre de Hz. Ali ve İbn Ömer rivayetleri, yine kendilerinden nakledilen muhalif amelleri sebebiyle mensuttur. Nesh konusunda aynı düşünmekle birlikte nâsîh deliller noktasında Tahâvî'nin hadisçi kimliğinden kaynaklandığını düşündüğümüz kısmî bir farklılaşma mevcuttur. Mezhebin kurucu imamlarının nâsîh olarak zikrettiği 1358 hadislerden biri olan “Eller sadece yedi yerde kaldırılır...” rivayetini *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da muhtelif konularda nakletmiş olmasına rağmen bu konuda ondan hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Yine “Ellerinizi huysuz atkuyruğu gibi sallamayın”¹³⁵⁹ rivayeti sonraki dönem Hanefîleri arasında nâsîh

¹³⁵⁸ Ebu Yusuf, *el-Âsâr*, s. 21. Muhammed eş-Şeybânî Makam-ı İbrahim'i de eklemiştir. Bkz. *el-Asl*, I, 164.

¹³⁵⁹ Câbir b. Semûra'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a) yanlarına çıkmış ve onlara “*Niye inatçı atkuyruğu gibi ellerinizi sallayıp duruyorsunuz! Namazda sakın olun.*” buyurmuştur. Bkz. Müslim, Salât, 119; Ebû Dâvûd, Salât, 191; Nesaî, Sehv, 5; Ahmed b. Hanbel, 3IV, 488. Rivayetin yine Câbir'den nakledilen diğer bir mütabisi şöyledir: Câbir b. Semûra'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber (s.a) ile namaz kılariken ellerimizle iki tarafa da işaret ederek “esselamu aleykum ve rahmetullah” deyince O (s.a) “*Niye ellerinizle inatçı atkuyruğu gibi işaret edip duruyorsunuz. Sizin sağınızdaki ve solunuzdaki arkadaşınıza elleriniz baldırlarınızda iken (ellerinizi kaldırmadan) selam vermeniz yeterlidir.*” buyurdular.” Bkz. Müslim, Salât, 120; Ebû Dâvûd, Salât, 191; Nesaî, Sehv, 5.

hadisler arasında zikredilmiş ve kabul edenler ve muhalif düşünceye sahip olanlar arasında tartışma konusu olmuştur. İlk dönem Hanefî müctehidlerinin eserlerinde tesbit edemesek de bazı âlimlerin bu rivayeti de nâsihler arasında zikrettiğini aksi kanaate sahip âlimlerin tenkitlerinden anlayabiliyoruz. Nitekim İmam Buhari söz konusu rivayetle elleri kaldırmanın mensuh olduğunu iddia edenlerin ilminden şüphe edeceğini söylemiştir.¹³⁶⁰ Tahâvî rivayetin Rasulullah'ın (s) namazda Ümâme bint Ebi'l-As'ı boynuna alıp bırakması yahut Cennet'te gördüğü üzüm salkımını almak için elini uzatmasından haber veren rivayetleri nesh ettiğini düşünmekte¹³⁶¹ fakat bu konuda söz konusu rivayete de yer vermemektedir.

Namazda elleri kaldırma konusu, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'da tesbit ettiğimiz Beyhakî'nin itirazda bulunduğu meseleler arasında Tahâvî'ye en fazla tenkid yönelttiği konulardan birisidir. Diğer bazı meselelerde Tahâvî'yi birkaç cümle ile eleştirmekle yetinen Beyhakî bu konuda neredeyse Tahâvî'nin tüm delillerine ayrı ayrı temas etmiş ve tenkitlerini yöneltmiştir.

Beyhakî'nin Tahâvî'ye iki yönden itiraz ettiği görülmektedir. Birincisi görüşlerini dayandırdıkları hadislerin ravileri ki bu hususta umûmî kanaatin Beyhakî'yi destekler tarzda olduğunu söylemek mümkündür. Diğer de nesh hususudur. Gerek Tahâvî öncesi gerekse sonrası Hanefî muhaddislerinin elleri kaldırma meselesindeki nesh iddialarına katılmak zordur. Çünkü öncelikle Luknovî'nin de dikkat çektiği gibi bahsi geçen sahabilerin birbirine zıt rivayet yahut amelinden hangisinin önce hangisinin sonra olduğuna dair herhangi bir malumat rivayetlerde yer almamaktadır.¹³⁶² Bu durumdan kaynaklanmış olmalı ki neshi savunan Hanefî müctehidler mantıkî gerekçeler ileri sürmek durumunda kalmışlardır. Mesela neshi ısrarla savunan Hanefî âlimlerden İbnül Hümâm, elleri kaldırma konusunda çok fazla tarik ile çok sayıda rivayet nakledildiğini, her iki görüşü de destekleyen rivayetler bulunduğunu bu sebeple bir tercihe gitmek gerektiğini ve tercihe şayan olanın kendi görüşleri olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre namazda

¹³⁶⁰ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 62.

¹³⁶¹ Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 349; I, 587.

¹³⁶² Hatta bu konuda Malik b. Huveyris ve Vail b. Hucr'un Hz. Peygamber (s.a) ile ömrünün sonuna doğru beraber namaz kıldıkları, onların "elleri kaldırmayı" nakletmiş olmalarının, nesh iddiasının gerçeği yansıtmadığını ortaya koyduğu da söylenmiştir. Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, I, 282.

bu elleri kaldırma gibi söz yahut bazı fiiller vardır ki bunların mensuh olduğu malumdur. Bu hususta da inkârı kabil olmayan sağlam rivayetler muarızı olduğu için bunun da neshi uzak değildir. Ellerin kaldırılmaması ise böyle değildir. Çünkü yerine getirilecek türden/yapılan bir şey olmadığı için onun meşru olmaması gibi bir ihtimal düşünülemez. Bilakis o huşu gibi, namazda icma ile maksud olan sükûnet türündendir. Ebu Hanife'nin Evzâî'ye dediği gibi ravilerinin efdaliyeti açısından da durum böyledir.¹³⁶³ Bu sebeple “rivayete muhalefet” prensibini mutlak bir şekilde işleterek nesh hükmünü vermek çok isabetli görünmemektedir. Ayrıca çok sayıda sahabiden aynı rivayetin nakledilmiş olması da elleri kaldırmanın devamlılığına hükmetmenin daha tutarlı olduğunu düşündürmektedir.

Şafîî âlimlerin delillerinin çokluğunu ve sahih olduklarını ısrarla savunmalarına rağmen rivayetleri İbn Ömer hadisi çerçevesinde anlamaya çalışıp ilgili rivayetlerdeki teşehhütten kalkarken elleri kaldırma gibi ziyadeleri “sikanın ziyadesi” olarak kabul etmemeleri soru işaretlerine sebep olmaktadır. Hâlbuki “ziyâdetü's-sika” kabilinden olan bu yerlerde elleri kaldırmanın da onların nezdinde Sünnet olarak kabul edilmesi gerekirdi.¹³⁶⁴ Onların bu tavrı İbn Ömer rivayeti haricindeki rivayetler konusunda farklı kanaate sahip olduklarını düşündürmektedir. Delillerin değerlendirilmesinde bir çelişki izlenimi veren bu durum Beyhakî'yi de tatmin etmemiş olacak ki bu hususta özetle “Şâfiî üç yerde eller kaldırılır dese de ikinci rekâttan kalkarken de elleri kaldırmak sünnettir. Çünkü rivayetin isnadı sahihtir ve sikanın ziyadesi de makbuldür. Şâfiî bizzat kendisi “Benim kitabımda Rasulullah'ın (s) sünnetine aykırı bir şey bulursanız Rasulullah'ın (s) söylediğini kabul edin, benim söylediğimi terkedin” demiştir. Ebu Humeyd'in on sahabe arasında naklettiği hadiste de bu ifade yer almaktadır. Şâfiî de bu hadisi nakletmiştir, o rivayette de bu ziyade vardır ve sonunda bizim görüşümüz de budur demiştir.¹³⁶⁵ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.

Kanaatimizce hem Hanefî hem de Şafîî âlimlerin görüşlerini destekleyen sahih rivayetler mevcuttur. Lakin elleri kaldırmaya dair nakledilen rivayetlerin mutabaat ve şahitler açısından birbirlerini kuvvetlendirmeye daha elverişli olduğu söylenebilir.

¹³⁶³ İbnü'l-Hümmam, *Fethul Kadir* I, 312.

¹³⁶⁴ Bu, hem Hanefî hem de Şafîî âlimler tarafından dile getirilen bir husustur. İbnü't-Türkmânî'nin benzer değerlendirmeleri için bkz. *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 73.

¹³⁶⁵ İsbîlî, *Muhatasaru Hulafiyâtü'l-Beyhakî*, II, 69-70.

Abdullah b. Mesud hadisi ve onu destekler tarzındaki ilim ehlinin kanaati, elleri kaldırmamanın da sabit olduğu ve bunun müekked bir sünnet olarak değerlendirilemeyeceğini akla getirmektedir.¹³⁶⁶ Lakin elleri kaldırmanın bidat olduğu şeklindeki zayıf kanaate de itibar edilmemesi gerektiğini belirtmeliyiz. Sünnet'te aslı olan ve çok sayıda sahabiden nakledilen bu uygulama için “bidat” hükmünü âfâkî görmekteyiz. Aynı şekilde elleri kaldırmamayı da delillerin sübutundan dolayı “bidatçılık yahut sünnetten yüz çevirme” olarak nitelemek isabetli olmasa gerektir. Deliller ve yapılan değerlendirmeleri göz önüne alınca ihtilafın, âlimlerin yaşadıkları ilim havzasında muhatap oldukları ilmî geleneğin şekillendirdiği fıkıh ve Sünnet anlayışlarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

¹³⁶⁶ Luknovî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 388.

3.4. VELİSİZ NİKÂH

Evlilikte velayet meselesi ilk dönemlerden itibaren âlimlerin üzerinde ihtilaf ettikleri konulardandır. Müctehidler büyük çoğunluğuna göre nikâhta velinin mevcudiyeti nikâhın sıhhat şartlarından. Velinin izni olmadan kıyılan nikâh batıldır ve yok hükmündedir. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud, İbn Abbas, Ebu Hureyre, Said b. el-Müseyyib, Hasan-ı Basri, Ömer b. Abdilaziz ve Katade'den bu konuyu teyit eden hadisler nakledilmiştir. Süfyan es-Sevrî, İbn Ebî Leyla, İbn Şübrüme, Şâfîî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Ebu Ubeyd gibi âlimler de bu görüştedir.¹³⁶⁷ Ebu Hanife ve Züfer'in bu konuda farklı kanaate sahip oldukları zikredilmiş, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'den ise muhtelif görüşler rivayet edilmiştir.

Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebu Hanife'ye göre nikâhta veli şart değildir. Kadının velisi olsun olmasın kıyılan nikâh geçerlidir. Şayet kadın, iki şahidin huzurunda, kendisine denk bir kimseyle tam bir mehir karşılığında kendi nikâhını kıymış yahut birine vekâlet verip nikâhını kıydırmışsa velilerinin daha sonra buna itiraz hakları yoktur. Şayet kadın kendisine denk olmayan biriyle evlenmişse veliler buna itiraz edip evliliği sonlandırma yetkisine sahiptirler.¹³⁶⁸ Hanefî kaynaklarda Ebu Hanife'nin bu hususta Kur'an, Sünnet ve nazarî delillerden dayanakları olduğu belirtilmiş ve delilleri ayrı ayrı zikredilmiştir.¹³⁶⁹

İmameyn'den nikâhta velayet konusunda muhtelif görüşler nakledilmiştir. Serahsî'nin kaydettiğine göre Ebu Yusuf'un ilk görüşü kadının velisi varsa, velisinin izni olmadan nikâhın mutlak olarak caiz olmayacağı şeklindedir. Daha sonra bu görüşünden rücu etmiş ve denklik varsa caizdir demiştir. Kendisinden son nakledilen görüş ise Ebu Hanife'yle mutabık düşmektedir ve velisiz nikâha mutlak cevaz vermiştir. Muhammed eş-Şeybânî ise velisiz kıyılan nikâhın velinin izninde sonra münakid/geçerli olacağını söylemiştir. Ona göre veli izin verirse nikâh caiz, vermezse batıldır.¹³⁷⁰ Lakin Muhammed eş-Şeybânî de Ebu Hanife'nin görüşünü benimsemiş ve velisiz nikâhı mutlak kabul etmiştir. Yani netice itibariyle her üç imam da velisiz

¹³⁶⁷ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, III, 200

¹³⁶⁸ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/205; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II, 247.

¹³⁶⁹ Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 256

¹³⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10.

nikâhın caiz olduğu noktasında hemfikirdirler.¹³⁷¹ Kâsânî ise Ebu Yusuf'un ilk görüşünün Ebu Hanife ile aynı olduğunu söylemiştir. Ona göre Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin son görüşleri veli ve kadın arasında müşterek bir velayet bulunduğu şeklindedir.¹³⁷² Ona göre nikâhın geçerliliği her ikisinin de iznine bağlıdır ve kadın velisinin izni olmadan nikâhlanır velisi daha sonra buna izin vermezse nikâh geçersizdir.

Şâfiîye göre ise nikâh konusunda veli ve kadının ortak izni lazımdır. Buluğa ermiş olsa bile kadının velisinden izinsiz evlenme hakkı yoktur. Kadın velinin izni olmadan nikâhlanacak olursa nikâhı mutlak surette batıldır.¹³⁷³ Ona göre nikâh; eşlerin sekîneti, neslin devamı ve terbiyesi vesilesiyle cemiyetin istikrarı için talep edilen bir akittir. Bu da her eşle gerçekleşebilecek bir arzu değildir. Bu işi salt kadınlara devretmek bu maksatlara hâlel getirecektir. Çünkü kadınlar tabiatları itibarıyla daha çabuk aldanırlar, duygularına kapılarak uygun olmayan birini tercih edebilirler. İşte bu gerekçeler nikâh esnasında velinin mevcudiyetini gerekli kılmaktadır. Hanefîler ise sırf kadınlık gerekçesiyle men etmeyi uygun bulmamış nikâhta velinin bulunmasını müstehap görmüşlerdir. Onlara göre Şâfiîlerin def-i mefâsid kabilinden olan bahsi geçen gerekçeleri umuma teşmil edilemeyecek, ara sıra vuku bulan ve bağlayıcılığı olmayan hususlardır. Böyle bir gerekçeye dayanarak hüküm vermek doğru değildir.¹³⁷⁴

Görüldüğü üzere Şâfiî ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşleri müşterek velâyet açısından benzerlik arz etmektedir. İkisi de velisiz nikâha onay vermemekte nikâhta velinin de kadının da iznini aramaktadırlar. Lakin Muhammed eş-Şeybânî'e göre nikâh, yalnız kadının bulunması ve kıyması ile münakit olur sonradan velinin izni ve icazeti ile nafiz olur. Yahut da velinin bulunması ve kıyması ile münakit olur ve kadının izni ve icazeti ile nafiz olur. Şâfiîye göre ise kadınların nikâh kıyma yetkisi yoktur.¹³⁷⁵ Velisiz kıyılan nikâh evveleminde batıldır.

¹³⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 15; İbnü 'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 255-256.

¹³⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II, 247.

¹³⁷³ İmam Şâfiî, *el-Ümm*, V, 180

¹³⁷⁴ İbnü 'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 257-258

¹³⁷⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II, 247.

İmam Malik'in bu konuda düşük ahlaklı ve şerefli kadını farklı değerlendirdiği; kadın düşük ise kendi nikâhını kıyabilir aksi takdirde ise velisinden başkası kıyamaz dediği nakledilmiştir.¹³⁷⁶ İbnül Münzir'in buna itiraz ettiği, böyle bir ayrımı caiz görmediği, Allah (c.c) kan hususunda Müslümanları nasıl eşit kıldı ise her konuda eşit olduklarını söylediği kaydedilmiştir.¹³⁷⁷ İmam Malik'in talebesi Eşheb (204/820) ise onun kadınlar arasında herhangi bir ayırım yapmayı velisiz nikâhı mutlak olarak batıl gördüğünü bildirmiştir.¹³⁷⁸

Zahiri âlimlere göre henüz hiç evlenmemiş kadının velisiz nikâhı geçersizdir. Şayet kadın dul ise veli şart değildir.¹³⁷⁹

Görüldüğü üzere evlilikte velayet hususunda Şafîî âlimlerin de içlerinde bulunduğu ulemanın büyük çoğunluğu ve Hanefî âlimlerin bir kısmı, velinin izni olmadan kıyılacak nikâh konusunda menfi kanaate sahiptirler. Hanefî mezhebinde müfta bih olan ise Ebu Hanife ve Züfer'in bildirmiş oldukları ve nikâhta veli şartı aramayan görüştür. Tahâvî ve Beyhakî de bu hususta mezhepleri ile aynı minvalde görüş bildirmişlerdir. Ana hatlarıyla genel kanaati aktardıktan sonra takip eden başlıkta Tahâvî'nin tesbit etmiş olduğu deliller ve Beyhakî'nin ona yöneltmiş olduğu tenkitlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

3.4.1. Tahâvî'nin Görüşleri ve Beyhakî'nin İtirazları

Tahâvî, nikâhta velinin iznini gerekli görmemektedir. Ona göre kadın kendi nikâhını kıyabileceği gibi başka birini veli tayin etmek suretiyle de nikâhını kıydırabilir. Konuya dair öncelikle muhaliflerinin delillerini aktaran Tahâvî velisiz nikâhı caiz görmeyenlerin görüşlerine mesnet teşkil eden rivayetleri aktarmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

3.4.1.1. Velisiz Kıyılan Nikâh Batıldır

Tahâvî bu hususta Hz. Aişe, Ebu Musa el-Eşarî ve Ma'kıl b. Yesâr (59/679) rivayetlerine yer vermiş ve tenkitlerini dile getirmiştir.

¹³⁷⁶ Hattabi, *Meâlim*, III, 200

¹³⁷⁷ İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VII, 243.

¹³⁷⁸ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, V, 394

¹³⁷⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VII, 242.

Hz. Aişe Rivayeti

Tahâvî konuya dair ilk olarak İbn Cüreyc- Süleyman b. Musa- Zührî- Urve- Hz. Aişe kanalıyla nakledilen şu rivayete yer vermiştir:¹³⁸⁰

Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “*Velisinin izni olmadan nikâhlanan kadının nikâhı batıldır. Şayet erkek kadınla cinsel münasebette bulunmuşsa, onun cinsel uzvunu kendisine helal kılması karşılığında kadının mehir hakkı vardır. Şayet anlaşmazlığa düşerlerse sultan/yönetici/yetki sahibi velisi olmayanın velisidir.*”¹³⁸¹

Tahâvî devamında rivayetin şu tariklerle de nakledildiğine işaret etmiştir.

Yahya b. Said- İbn Cüreyc- Süleyman b. Musa- Zührî- Urve- Hz. Aişe,

Haccâc b. Ertât- Zührî- Urve- Hz. Aişe,

İbn Lehîa- Cafer b. Rabîa- Zührî- Urve- Hz. Aişe,

İbn Lehîa- Ubeydillah b. Cafer- Zührî- Urve- Hz. Aişe.

Tahâvî'nin naklettiğine göre İbn Cüreyc bu rivayeti Zührî'ye sormuş, o da bu rivayeti bilmediğini söylemiştir. Tahâvî bu bilginin İbn Ebî Imran-Yahya b. Main-İbn Uleyye- İbn Cüreyc kanalıyla nakledildiğine işaret etmiştir. Rivayetin zikredilen kusurundan daha hafif problemler sebebiyle muhaliflerinin hadisleri hükümden düşürdüklerini dolayısıyla bu rivayetin de üzerine hüküm bina edilebilecek vasıfta bir delil olmadığını belirtmiştir.¹³⁸²

Beyhakî, “hadisleri mezhebine göre uyarlayan kişi” olarak nitelediği Tahâvî'nin bahsi geçen tarikte, Zührî'nin rivayeti bilmemesi meselesini nakletmiş olmasını “şaşılacak bir durum” olarak değerlendirmiştir. Ayrıca onu, Yahya b. Main'den yapılan rivayeti tam haliyle nakletmeyip keyfi ihtisarda bulunmakla itham etmiştir. Kaydettiğine göre rivayetin tam şeklinde, Yahya b. Main, “Bu hadis konusunda Süleyman b. Musa'dan daha sağlamı yoktur.” demiştir.¹³⁸³ Ahmed b. Hanbel de İbn Uleyye (193/809) rivayetini zayıf görmüş ve “İbn Cüreyc'in tedvin edilmiş kitapları

¹³⁸⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 364.

¹³⁸¹ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 20; Tirmizî, *Nikâh*, 14; İbn Mâce, *Nikâh*, 15; Dârimî, *Nikâh*, 11; Ahmed b. Hanbel, 40/435.

¹³⁸² Tahâvî, *Şerh*, II, 364-365.

¹³⁸³ Yahya b. Main, *et-Tarih*, III, 232. (Dûrî rivayeti)

var. İçlerinde böyle bir rivayet yoktu.” demiştir. Ayrıca İbn Main; Süleyman b. Musa’nın Zührî’den rivayeti hususunda onun sika olduğunu söylemiştir.¹³⁸⁴ Beyhakî Süleyman b. Musa’nın sika olduğuna dair nakillere yer vermiştir.¹³⁸⁵

Ahmed b. Hanbel’in, İbn Cüreyc’in (150/767) eserlerinde böyle bir kayıt görmediğine dair bilgiye, Beyhaki’nin hocası Hakîm en-Neysabûri’nin *el-Müstedrek*’inden önceki eserlerde rastlanılmamıştır.¹³⁸⁶ Beyhakî’nin bazı eserlerinde naklettiği bu rivayet¹³⁸⁷ ondan sonra da zikredilmiş¹³⁸⁸ olmakla birlikte bu kaynaklarda ya Beyhakî’ye¹³⁸⁹ ya da hocası Hakîm en-Neysabûri’ye¹³⁹⁰ atıf yapılmaktadır. Zührî’nin bu rivayeti bilmediğine dair habere yer veren Tahâvî bu hususta yalnız değildir. Buhari de ilgili rivayeti nakletmiş herhangi bir tenkitte bulunmamıştır.¹³⁹¹

Rivayeti Zührî’den nakleden Süleyman b. Musa hakkında kaynaklarda, âlimlerin cerh ve ta’dil ifadeleri mevcuttur. Hanefî âlimlerden Cessâs, onun Zührî’yi görmediğini söylese de¹³⁹² Aynî onun rivayet ettiği hocaları arasında Zührî’yi de saymıştır.¹³⁹³ İbn Hibban onu sika raviler arasında zikretmiş,¹³⁹⁴ İbn Main Zührî’den rivayetlerinin sahih olduğunu söylemiştir.¹³⁹⁵ Mekhul’ün talebelerinden en fakihî ve sika bir ravi olduğu söylenmiştir.¹³⁹⁶ Bunların yanında Buhari, münker hadisleri olduğunu söylemiş¹³⁹⁷, Nesaî “Hadiste kuvvetli değildir” demiştir.¹³⁹⁸

Rivayete eserinde yer veren Tirmizi “hasen” kaydını düşmüştür. Ona göre, Zührî’nin rivayeti bilmemesi hususu Yahya b. Main’e sorulmuş ve o bu ifadeyi İbn Cüreyc’ten sadece İbn Uleyye’nin naklettiğini¹³⁹⁹ ve onun da İbn Cüreyc’ten yaptığı

¹³⁸⁴ Yahya b. Main, *et-Tarih*, s. 46. (Dârimî rivayeti)

¹³⁸⁵ Beyhakî, *Ma’rife*, V, 230-231.

¹³⁸⁶ *Müsned*’in muhakkiklerinden Şuayb Arnaud dipnotta bu bilgiye yer vermiş ve bunu Beyhakî’nin *es-Sünenü’l-Kübrâ*’sında Ebu Hatim er-Râzî’den naklettiğine işaret etmiştir. bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 244. (Muhakkik notu.)

¹³⁸⁷ Bkz. Beyhakî, *Ma’rife*, V, 231; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 169.

¹³⁸⁸ Hakim en-Neysabûrî, *el-Müstedrek*, II, 182; İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XXII, 374.

¹³⁸⁹ Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, III, 186.

¹³⁹⁰ İbn Hacer, *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdisi’l-Hidâye*, II, 60.

¹³⁹¹ Buhârî, *ed-Duafâi’s-Sagîr*, s. 70; Buhârî, *et-Tarihu’l-Kebir*, IV, 38.

¹³⁹² Cessâs, s. 265.

¹³⁹³ Aynî, *Meğâni’l-Ahyâr*, I, 446.

¹³⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 379.

¹³⁹⁵ Yahya b. Main, *et-Tarih*, s. 117.

¹³⁹⁶ İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, IV, 141; İbn Adi, *el-Kamil*, IV, 251.

¹³⁹⁷ Buhârî, *ed-Duafâi’s-Sagîr*, s. 70; Buhârî, *et-Tarihu’l-Kebir*, IV, 38.

¹³⁹⁸ Nesaî, *ed-Duafâ ve’l-Metrûkîn*, s. 49.

¹³⁹⁹ Yahya b. Main, *et-Tarih*, III, 86. (Dûrî rivayeti)

nakillerin problemlili olduğunu söylemiştir. Yahya b. Main'in bu nakli zayıf kabul ettiğini eklemiştir.¹⁴⁰⁰

Beyhakî, Tahâvî'nin naklettiği İbn Uleyye rivayetini, İbn Main ve İbn Hanbel'i şahit tutarak zayıf görse de âlimlerden birçoğunun bu rivayeti nakledip Zührî'nin unutmamasına yordukları görülmektedir. Mesela Hakîm en-Neysaburî hadisin Buhari ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu, sika raviler tarafından nakledildiğini ve İbn Uleyye rivayetiyle zayıf kabul edilemeyeceğini söylemiş lakin İbn Uleyye rivayetini tenkit etmeden hafız ve sika bir âlim olan Zührî'nin bu hadisi nakletmiş ve sonra da unutmış olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre bu, birçok hadis hafızında rastlanan bir durumdur. Hakîm, Ahmed b. Hanbel'in İbn Cüreyc'in eserlerinde böyle bir rivayete rastlamadığı ve İbn Main'in zayıf saydığına dair nakillere yer vermekle birlikte¹⁴⁰¹ İbn Uleyye'nin rivayeti hususunda bunun nevadirâtan olmayıp hafız muhaddislerde rastlanabilen bir durum olarak değerlendirme yapması dikkat çekicidir.

Şafîî muhaddis İbnu's-Salah (643/1245) "rivayetini unutan ravi" konusunda bu hadisi ve İbn Uleyye'den nakledilen hadiseyi örnek olarak zikretmiş ve raviden "Böyle bir hadis bilmiyorum" yahut "Benim adıma uydurulmuş" gibi bir ifade nakledilmiş ise rivayetin reddedileceğini, lakin ravi rivayetini unutmış ise hadis, fıkıh ve kelam âlimlerinin cumhurunun, bu durumun hadisi amelden düşürmeyi gerektirmediği konusunda ittifak ettikleri, sadece Hanefî âlimlerin bu hususta onlara muhalefet ederek ravi unutmış ise rivayetiyle amel edilemeyeceği kanaatinde olduklarını ifade etmiştir.¹⁴⁰² *Mukaddime*'nin ta'likinde basılmış olan *el-Mehâsin*'de Bulkînî (805/1403), Tirmizî'nin İbn Uleyye rivayetine dair tenkitlerine yer verse de¹⁴⁰³ İbnu's-Salâh'ın bu rivayeti de konuya delil olarak zikrettiği ve herhangi tenkitte bulunmadığı görülmektedir.

Süleyman b. Musa'nın Zührî'den hadis almadığını düşünen Cessâs (370/981) ise Zührî'nin unutmış olmasını tenkit etmiş ve bir unutma söz konusu ise bunun Zührî'den değil, bilakis Süleyman b. Musa'dan kaynaklanacağını, onun Zührî'den duymadığı bir şeyi nakletmiş olmasının muhtemel olduğunu söylemiştir. Ona göre

¹⁴⁰⁰ Bkz. Tirmizî, Nikâh, 15.

¹⁴⁰¹ Hakim, *el-Müstedrek*, II, 182.

¹⁴⁰² İbn Salah, *Mukaddime*, s. 303.

¹⁴⁰³ İbn Salah, *Mukaddime*, s. 303. (*Mehâsin*)

Zührî gibi, fakih, mutkîn, döneminde Hicaz'ın en âlimi olarak bilinen bir karakterin yanında Süleyman b. Musa için “unutmuş olma” daha fazla söz konusudur.¹⁴⁰⁴ İbn Hıbbân ise Zührî'nin unutmamasını doğal bir durum olarak değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in (s) bile namazda unuttuğu vaki ise her insanın unutabileceğini, bunun hadisin sıhhatine zarar verecek bir durum olmadığını söylemiştir.¹⁴⁰⁵

Hanefî âlimlerin dikkat çektikleri bir husus, söz konusu rivayeti sadece İbn Uleyye nakletmiş olsa da bunun sahih addedilmesi gerektiğidir. Kuraşî, Yahya b. Main'in özellikle bu hususa vurgu yaptığını bu doğru kabul edilse bile Şu'be ve Ahmed b. Hanbel'in övdüğü bir ravi olan İbn Uleyye'nin fert kalmasının sıhate zarar vermeyeceğini söylemiştir.¹⁴⁰⁶ Aynı kanaati taşıyan Aynî, onun bu rivayette münferit olmadığını Bişr b. Mufaddal'dan nakledilen bir mütabisi bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁴⁰⁷

İbn Uleyye hakkında Şu'be b. el-Haccâc “Muhaddislerin efendisidir.” demiştir.¹⁴⁰⁸ Abdurrahman b. Mehdî, Ebu Zür'a, Ebu Hatim, Yahya b. Main, Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel, Ebu Dâvûd ve Nesâî¹⁴⁰⁹ gibi mutkîn âlimler onun “sika” olduğunu söylemişlerdir.¹⁴¹⁰ Âlimlerin İbn Uleyye hakkındaki kanaatleri, fert kalsa da rivayetlerine itimat edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Rivayeti Hz. Aişe'den sadece Urve b. Zübeyr ondan da yalnız İbn Şihab ez-Zührî nakletmiştir. Tahâvî, Zührî'nin rivayeti bilmediğine dair yapılan nakille rivayetin bütün tariklerinin delil olmaktan çıktığını düşünmektedir.

Tahâvî, hadisi Zührî'den naklettiği belirtilen Haccâc b. Ertât'ın (145/762) İbn Şihab ez-Zührî'den hadis işittiğinin muhalifleri tarafından kabul görmediğini bundan dolayı da onların nezdinde bu rivayetin mürsel¹⁴¹¹ olduğunu, mürsel hadisi de delil olarak kabul etmediklerini söylemiştir.¹⁴¹²

¹⁴⁰⁴ Cessâs, 265.

¹⁴⁰⁵ İbn Hıbbân, *Sahih*, IX, 384.

¹⁴⁰⁶ İbnü 't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, VII, 106.

¹⁴⁰⁷ Aynî, *Nuhab*, IIV, 55-56

¹⁴⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 28.

¹⁴⁰⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 30.

¹⁴¹⁰ İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 153-155.

¹⁴¹¹ Tahâvî'nin munkatı hadisler için genel olarak “Mürsel” ıstılahını kullandığı görülmektedir.

¹⁴¹² Tahâvî, *Şerh*, II, 365.

Biyografi eserleri ile cerh ve ta'dil kaynaklarında Haccâc b. Ertât hakkında münekkit âlimlerin çoğunlukla olumsuz kanaat bildirdikleri görülmektedir. En fazla vurgu onun müdellis¹⁴¹³ ve metruk¹⁴¹⁴ bir râvî olup hadis almamasına rağmen birçok âlimden hadis nakletmiş olmasındadır.¹⁴¹⁵ Bazı kaynaklarda Abdullah b. Mübarek'in ondan hadis rivayet ettiği söylene de¹⁴¹⁶ İbn Mübarek'in onun için "Müdellistir" dediği¹⁴¹⁷ ve Yahya b. Said el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdi ve Yahya b. Main gibi âlimlerle aynı görüşü paylaşarak ondan hadis almayı terk ettiği kaydedilmiştir.¹⁴¹⁸ Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main'den naklen onun Zührî'yi görmediğini ifade etmiş¹⁴¹⁹ ayrıca Yahya'nın birçok râvî hakkında olmadığı kadar Haccâc hakkında menfî görüş sahibi olduğunu belirtmiştir. Haccâc'ın bizzat kendisinden "Zührî'den hadis almadım fakat ondan hadisleri sağlam bir şekilde ezberleyen birinden hadis aldım." dediği nakledilmiştir.¹⁴²⁰ Ebu Hatim er-Râzî ve Ebu Zür'a er-Râzî Haccâc'ın zayıf kimselerden tedlis yaptığını ve hadisinin delil olmayacağını söylemişlerdir.¹⁴²¹ İbn Ebî Hatim onun münker hadisler naklettiğini,¹⁴²² Darakutnî, hafız olmadığını söylemiştir.¹⁴²³

Görüldüğü üzere Haccâc b. Ertât hakkındaki kanaatler onu cerh eder nitelikte olup rivayetlerine itimadı zayıflatmaktadır. Bahsi geçen rivayet "Mu'an'an/'An lafzı ile nakledilmiş olduğu için münekkitlerin "tedlis" ithamı ayrı bir önemi haizdir. Hadis usulünde mu'an'an rivayetlerin kabulü için "râvînin tedlis ile itham edilmemiş olması" da şart koşulmuştur.¹⁴²⁴ Rivayete bu açıdan bakınca da delil olmaya uygun olmadığı görülmektedir. Ayrıca Tahavî'nin dikkat çektiği gibi Haccâc'ın İbn Şihâb ez-Zührî'den hadis almadığı kanaati hâkimdir. Bu sebeple rivayet isnadı açısından ittisal şartlarını taşımayan, munkatı' bir hadistir ve zayıftır.

¹⁴¹³ Nesaî, *Zikru'l-Müdeellisîn*, s. 123.

¹⁴¹⁴ Makdisî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 11.

¹⁴¹⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI, 515-519; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr*, I, 177.

¹⁴¹⁶ Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, I, 111.

¹⁴¹⁷ Ukaylî, *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, I, 277.

¹⁴¹⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 225.

¹⁴¹⁹ İbn Adî, *el-Kâmil fi Duaî'r-Ricâl*, II, 518.

¹⁴²⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 226; Ukaylî, *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, I, 279; İbn Ebî Hatim, *el-Merâsîl*, s. 47.

¹⁴²¹ İbn Ebî Hatim, *el-Ilel*, I, 566.

¹⁴²² İbn Ebî Hatim, *el-Ilel*, IV, 142.

¹⁴²³ Darekutni, *el-Ilel*, VI, 209.

¹⁴²⁴ İbn Salah, *Mukaddime*, s. 223; Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyisîr*, s. 37.

Tahavî İbn Şihab'tan hadisi nakleden diğer bir râvî Abdullah b. Lehîa konusunda da muhaliflerini tenkit etmiştir. Kaydettiğine göre velayet konusunda onun hadisini delil olarak ileri sürenler, başka konularda onun hadisi ile istidlalde bulunanları tenkit etmektedirler.¹⁴²⁵

Tahâvî'yi, Rasulullah'tan (s) nakledilen bir Sünnet'i İbn Uleyye'nin hikâyesini delil getirerek reddetmekle itham eden Beyhakî, onun muhataplarını eleştirmesine rağmen vakıf konusunda sadece İbn Lehîa'dan, başka bir konuda da sadece Haccâc b. Ertât'tan gelen haberleri delil olarak zikrettiğini ifade etmiştir. Haccâc ve İbn Lehîa'nın rivayetlerini velisiz nikâh konusunda reddeden Tahâvî'nin mezhebinin görüşüne uyan yerlerde fert kalsalar bile hüccet olarak kabul ettiğini söyleyen Beyhakî birçok Şam fakihinin rivayetleri de o ikisinin rivayetlerine şahitlik etmesine rağmen bu meselede terk etmesini Sünnet'e uymayıp hevâya meyletmek olarak değerlendirmiştir.¹⁴²⁶

Kaynaklarda İbn Lehîa'nın hafızasının zayıf ve hatasının çok olduğu, rivayet ettiği hadislerin zayıf olduğu geçmektedir.¹⁴²⁷ Hicrî 174 senesinde vefat eden İbn Lehîa'nın 170 yılında evinin yandığı ve tüm kitaplarının da yok olduğu kaydedilmiştir.¹⁴²⁸ Bazı âlimler, Abdullah b. Mübarek gibi mutkın âlimlerin ondan hadis almasının kitapları yanmadan önceki dönemde olduğunu söyleyeler de kitapları elindeyken de sonrasında da onun zayıf bir râvî olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹⁴²⁹ Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Said el-Kattân ve Vekî' b. el-Cerrâh onun hadislerini almamışlardır.¹⁴³⁰ Ahmed b. Hanbel¹⁴³¹ ve Nesai onun zayıf olduğunu söylemişlerdir.¹⁴³² İbn Hibban zayıf râvîlerden tedliste bulunduğunu söylemiştir.¹⁴³³ Âlimlerin nakledilen kanaatlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Lehîa da rivayetleriyle istidlal edilebilecek bir râvî değildir.

¹⁴²⁵ Tahâvî, *Şerh*, II, 365.

¹⁴²⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 232.

¹⁴²⁷ İbn Adî, *el-Kamil fî Duafâi'r-Ricâl*, V, 237; Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, s. 207.

¹⁴²⁸ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebir*, V, 182.

¹⁴²⁹ İbn Adî, *el-Kamil fî Duafâi'r-Ricâl*, V, 238-239. Bu hadisenin asılsız olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Bkz. İbn Şahin, *Tarihu Esmâi'd-Duafâ ve'l-Kezzâbîn*, I, 118.

¹⁴³⁰ Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, I, 519.

¹⁴³¹ İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V, 145

¹⁴³² Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, s. 64.

¹⁴³³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 11.

Hız. Aışe'den nakledilen ve velisiz kıyılan nikâhın batıl olduğunu bildiren rivayetin isnad açısından oldukça problemlili olduğu görülmektedir. Sadece söz konusu rivayetten hareketle velisiz nikâh kıyılmayacağı hükmüne varmak zordur. Lakin rivayetin aynı manada çok fazla mütabi ve şahidi bulunduğu hatırlatılmalıdır. Tek başına zayıf da olsa rivayetlerin çok sayıda olması, sıhhat açısından birbirlerini destekleyip derecelerini yükseltmelerini sağlayan bir unsurdur. Diğer rivayetlere geçmeden, sadece bu rivayet göz önünde bulundurulursa hükme medar olamayacağını söylemek mümkündür.

Hanefî kaynaklarda rivayetin sahih olmadığı, olsa bile velisiz nikâhın batıl olduğuna delalet edemeyeceği söylenmiştir. Cessâs rivayetin bir tarikinde **بَغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا** ibaresi yerine **بَغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيَّهَا** lafzının yer aldığı¹⁴³⁴ ve buradan hareketle hadiste kastedilen batıl nikâhı cariyeler için söz konusu olacağını ifade etmiştir.¹⁴³⁵ Yine hadisin “velisinin izni olmadan, kendisine denk olmayan biriyle evlenen kadının nikâhı batıldır” şeklinde tevil edilebileceğini söyleyen âlimler de olmuştur.¹⁴³⁶ Tânevî ise rivayetteki umum ifade eden lafzın diğer bazı rivayetlerle tahsis edildiği ve buradaki **امْرَأَةٍ**/kadın kelimesinin cariye ve küçük kıza hamledilmesi gerektiğini yahut hadisin nikâhın ecri tam olmaz şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kaydettiğine göre Tirmizi bu hadisi **أَيُّمَا عَبْدٍ** lafzıyla da¹⁴³⁷ nakletmiştir.¹⁴³⁸

Tahâvî'nin rivayeti esas alan âlimlere yapmış olduğu itirazlarda haklı olduğu görülmektedir. Beyhakî'nin ona yöneltmiş olduğu tenkitler hususunda ise üzerinde durulması gereken bir nokta vardır. Beyhakî, Tahâvî'yi hem bu âlimleri eleştirip hem de diğer bazı konularda bu ravilerin hadisleriyle istidlalde bulunmakla itham etmiş ve bunu hadisleri mezhebine uydurabilmek maksadıyla yapmış olduğunu söylemiştir. Oysa burada Tahâvî'nin, bu rivayet üzerinden muhaliflerini tenkit etme sebebi ilgili ravilerin keyfiyeti değildir. O burada şahıslara değil usule yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Muhaliflerinin sistemine göre bu hadisleri delil olarak ileri sürmemeleri gerektiğine vurgu yapmıştır. Aksi taktirde bahsi geçen raviler zaten kendisinin

¹⁴³⁴ Bkz. Ebû Dâvûd, Nikâh, 20.

¹⁴³⁵ Cessâs, 267.

¹⁴³⁶ Menbecî, *el-Lübâb*, II, 658.

¹⁴³⁷ Tirmizî, Nikâh, 2.

¹⁴³⁸ Tanevî, *El-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 69.

eserinde sıklıkla hadislerine yer verdiği âlimlerdir. Ama dikkat çektiği şekilde bu rivayet, genelde muhaliflerinin, özelde Şâfiî'nin hadis kabul kriterlerine uymamaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Tahâvî'nin tenkitlerinde isabetli olduğu görülmektedir.

Ebu Musa el-Eşarî Rivayeti

Velinin onayı olmadan nikâhı caiz görmeyenlerin delilleri arasında Tahâvî'nin naklettiği şu rivayet de vardır:

İsrâil- Ebu İshak- Ebu Bürde- Babasından naklettiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “*Velisiz nikâh yoktur.*”¹⁴³⁹

Tirmizi evlilikte velayet konusunda ilim ehlinin amelinin “*Velisiz nikâh yoktur.*” rivayeti doğrultusunda olduğunu söylemiş, sahabe ve tabiûndan birçoğunun bu kanaatte olduklarını¹⁴⁴⁰ ayrıca konuya dair Hz. Aişe, İbn Abbas, Ebu Hureyre, İmran b. Husayn ve Enes b. Malik'ten hadis nakledildiğini kaydetmiştir.¹⁴⁴¹

Görüldüğü üzere rivayetin isnadında Ebu Bürde'nin hadisi babası Ebu Musa el-Eşarî'den naklettiği geçmektedir. Tahâvî, İsrail'den daha sika râvîler olan Şu'be b. el-Haccâc ve Süfyan es-Sevrî'nin, rivayeti Ebu İshak'tan munkatı¹⁴⁴² olarak yani Ebu Bürde'nin babasını zikretmeden doğrudan Rasulullah'tan (s) naklettiklerini dolayısıyla İsrail tarikiyle hüküm sabit olamayacağını kaydetmiş ve ilgili rivayetleri zikretmiştir.¹⁴⁴³ Şu'be ve Süfyan'ın ilimdeki üstünlüğü konusunun muhalifleri nezdinde de müsellemler olduğunu söyleyen Tahâvî o ikisinin aynı hatada birleşmiş olmalarını mümkün görmemektedir.

Ebu İshak'tan rivayet edenler arasında en sika ravinin Süfyan olduğu konusunda hemfikir olan Tirmizî bu hadiste İsrail rivayetinin tercihe daha şayan olduğunu söylemiştir. Ona göre Süfyan ve Şu'be Ebu İshak'tan hadisi aynı andan işitmişlerdir. İsrail ise Ebu İshak konusunda çok sağlam addedilen bir ravidir. Hatta İbn Mehdi Ebu

¹⁴³⁹ Ebû Dâvûd, Nikâh, 20; Tirmizî, Nikâh, 15; İbn Mâce, Nikâh, 15; Dârimî, Nikâh, 11; Ahmed b. Hanbel, XXXII, 280; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 169; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 455; Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî, *Müsned*, I, 422.

¹⁴⁴⁰ İbnü'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-Münir*, VII, 545.

¹⁴⁴¹ Bkz. Tirmizî, Nikâh, 14.

¹⁴⁴² Munkatı hadis sonraki dönemlerde mürselin karşılığıdır.

¹⁴⁴³ Tahâvî, *Şerh*, II, 366.

İshak rivayetleri hususunda İsrail'in Süfyan ve Şu'be'ye tercih edileceğini söylemiştir.¹⁴⁴⁴ Onun, Ebu İshak'ın rivayetlerini Fatiha suresini ezberler gibi ezberlediği nakledilmiştir.¹⁴⁴⁵

Hadis kaynaklarında, yukarıda zikredilen Ebu Musa rivayeti yanında hadisin İbn Abbas,¹⁴⁴⁶ Hz. Aişe,¹⁴⁴⁷ Hz. Ali,¹⁴⁴⁸ İmran b. Husayn (52/672),¹⁴⁴⁹ Hz. Ömer,¹⁴⁵⁰ Ebu Said el-Hudrî'den¹⁴⁵¹ nakledilen şahitleri de mevcuttur. İbrahim en-Nehaî ve Hasan el-Basrî'den de maktû rivayetler nakledilmiştir.¹⁴⁵² Söz konusu muttasıl rivayetlerle birlikte Süfyan es-Sevrî¹⁴⁵³ ve Şu'be'den¹⁴⁵⁴ de Tahâvî'nin naklettiği mürsel rivayetler gelmiştir.

Tahâvî'nin zayıf kabul ettiği merfû-muttasıl İsrail rivayetini değerlendiren Beyhakî, bu rivayeti İsrail gibi Şerîk el-Kadı ve Kays b. er-Rabî'in de merfû ve muttasıl olarak Ebu Bürde'nin babasından naklettiklerini söylemiştir. Abdurrahman b. Mehdî'nin, bu hadis konusunda İsrail'in Ebu İshak'tan rivayet etmesini sahih gördüğünü ve ayrıca "(Bu hadisi) Ebu İshak'tan İsrail'in rivayeti, Ebu İshak'tan Şu'be ve es-Sevrî'nin rivayetlerinden daha sahihtir." dediğini nakletmiştir. İsa b. Yunus, Şu'be ve Ali b. el-Medini gibi âlimlerin, İsrail'in Ebu İshak'tan rivayetlerine dair onu metheden sözlerine yer veren Beyhakî, Buhari'nin İsrail'in bu rivayetini "ziyâdetü's-sika" kabilinden kabul ettiğini, Süfyan ve Şu'be'nin mürsel rivayet etmiş olmalarının ona zarar vermeyeceği görüşünde olduğunu kaydetmiştir.¹⁴⁵⁵

Hadis eserleri incelendiğinde, üzerinde durduğumuz rivayet hususunda muhaddislerin çoğunluğunun Beyhakî ile aynı görüşleri paylaştığı görülmektedir. Tirmizi, Ebu Musa el-Eşarî'den mevzul olarak nakledilen rivayetin en sahih tarik olduğunu söylemiştir. Ona göre Süfyan ve Şu'be bu hadiste Ebu Musa'yı zikretmeden

¹⁴⁴⁴ Tirmizî, Nikah, 14.

¹⁴⁴⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 64.

¹⁴⁴⁶ İbn Mâce, Nikâh, 15; Ahmed b. Hanbel, IV, 121; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 454

¹⁴⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, XLIII, 287; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, III, 72; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 455.

¹⁴⁴⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, 10/37; Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 195.

¹⁴⁴⁹ Beyhakî, *Ma'rife'rife*, 10/55; Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 195.

¹⁴⁵⁰ Beyhakî, *Ma'rife'rife*, 10/57; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 454.

¹⁴⁵¹ Beyhakî, *es-Sünen*, VII, 90.

¹⁴⁵² İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 454-455.

¹⁴⁵³ Tahâvî, *Şerh*, II, 366; Beyhakî, *Sünen*, VII, 175; Bezzâr, *Müsned*, 8/107

¹⁴⁵⁴ Bezzâr, *Müsned*, 8/107.

¹⁴⁵⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 234-235.

mürsel olarak nakletmişlerse de Şu'be'den nakledilen bir tarikten o ikisinin hadisi beraber işittikleri anlaşılmaktadır. Mevsul nakledenler ise Ebu İshak'tan hadisi muhtelif vakitlerde almışlardır. Mesela hadisi mevsul nakledenlerden birisi Ebu İshak'ın oğlu Yunus b. Ebi İshak'tır ki o babasının bazı hocalarını da görmüştür, hadisi babasından alması oldukça erken dönemlerdedir. İsrail de hadisi Ebu Avane'den daha önce almıştır. Ayrıca Şerik ve İsrail, Ebu İshak'ın Şube ve Süfyan'dan sonra en sağlam talebelerindendir.¹⁴⁵⁶

Rivayeti İsrail gibi muttasıl olarak nakleden ravilerden Ebu Avâne'ye temas eden Tahâvî, muhaliflerinin bu tarikte de hadisin merfû¹⁴⁵⁷ olarak nakledildiğini öne sürmeleri durumunda hadisin aslına bakılması gerektiğini, araştırıldığında bu hadisi Ebu Avane'nin Ebu İshak'tan değil de ondan nakleden İsrail'den aldığına ortaya çıktığını belirtmiş ve ilgili tariki de zikretmiştir.¹⁴⁵⁸

Tahâvî'nin Ebu Ümeyye-Muallâ b. Mansur- Ebu Avane- İsrail- Ebu İshak tarikiyle nakletmiş olduğu bu rivayet kaynakların çoğunda Ebu Avane-Ebu İshak şeklinde geçmekle birlikte İbn Adî *el-Kâmil*'de¹⁴⁵⁹ Ebu Avâne'nin hadisi İsrail'den aldığına işaret etmiş, İbn Hacer de *İthâf*'ta¹⁴⁶⁰ hadisin tarikleri arasında bu rivayete yer vermiştir. Lakin Ebu Avâne'ye dair incelenen biyografi ve cerh-ta'dîl eserlerinde onun rivayet ettiği âlimler arasında Ebu İshak es-Sebî'nin zikredildiği görülmüş lakin İsrail'den hadis naklettiğine dair herhangi bir malumata rastlanmamıştır.

Tahâvî, Kays b. Rabî'in de Ebu İshak'tan İsrail gibi naklettiği şeklinde kendisine yapılan itiraza cevaben; Kays'ın muhaliflerinin nezdinde İsrail'den daha alt mertebede bir râvî olduğunu; İsrail rivayeti Süfyan ve Şu'be'ye muhalefetten kabul edilmiyorsa Kays rivayetinin evleviyetle reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁶¹

Kaynaklarda Kays b. Rabî' el-Esedî hakkında âlimlerin muhtelif görüşleri yer almaktadır. İclî, bazı âlimlerin onu zayıf saydığını bununla beraber Şu'be gibi meşhur bir muhaddisin ondan hadis naklettiğini söylemiştir. Kaydettiğine göre ömrünün

¹⁴⁵⁶ Tirmizî, *İlelü'l-Kebîr*, s. 157.

¹⁴⁵⁷ Tahâvî'nin muttasıl karşılığında burada "merfû" ıstılahını kullandığı görülmektedir. Bu konuya dair bkz. s.

¹⁴⁵⁸ Tahâvî, *Şerh*, II, 366. (sayfanın sonu)

¹⁴⁵⁹ İbn Adî, *el-Kamil*, II, 174.

¹⁴⁶⁰ İbn Hacer, *İthâfu'l-Mehera*, 10/74.

¹⁴⁶¹ Tahâvî, *Şerh*, II, 366-367.

sonuna doğru oğlu kitaplarına zarar vermiş ve insanlar ondan hadis almayı bırakmıştır.¹⁴⁶² Müslim, Süfyan es-Sevrî, İbn Mübarek, Şu'be, Ebu Muaviye ve Vekî' gibi büyük muhaddislerin ondan hadis aldıklarını belirtmiştir.¹⁴⁶³ Onun "sadûk" bir ravi olduğu, hafızasının kötü olduğu, Vekî b. el-Cerrâh ve Yahya b. Said'in onun hadislerini almadıkları, Yahya b. Main'in ise onun için "Leyse bi şey" dediği kaydedilmiştir.¹⁴⁶⁴

Âlimlerin Kays hakkındaki düşünceleri göz önüne alınca onun çok zayıf, rivayetleriyle istidlal edilemeyecek bir ravi olmadığı anlaşılmaktadır. Ama Tahâvî'nin de işaret ettiği gibi Ebu İshak'ın diğer bir talebesi ve torunu olan İsrail ile kıyaslanabilecek bir ravi olmadığı da aşikârdır. Bu sebeple Şu'be ve Süfyan'dan dolayı İsrail rivayetini kabul etmeyen Tahâvî'nin Kays rivayetini kabul etmemesi doğaldır.

Tahâvî'nin üzerinde durduğu bir diğer iddia da talebesi Bişr b. Mansur'un da Süfyan'dan, hadisi merfû¹⁴⁶⁵ olarak nakletmiş olmasıdır. Tahâvî böyle bir isnadın mevcut olduğunu fakat muhaliflerinin, Bişr'in Süfyan'dan herhangi bir rivayetiyle istidlalde bulunan muhataplarını "hadis cahili" olarak nitelediklerini, kendilerine gelince aynı eleştiriyi yapmadıklarını ve bunun apaçık bir zulüm olduğunu kaydetmiştir.¹⁴⁶⁶

Müslim, Ebu Dâvûd ve Nesai'nin ricâlerinden olan Bişr b. Mansur'u İbn Hıbbân *Sikât*'ta zikretmiş ve onun İbn Cüreyc ve es-Sevrî'den hadis aldığını, İbn Mehdî'nin de ondan hadis rivayet ettiğini söylemiştir.¹⁴⁶⁷ Ebu Zür'a, Ebu Hatim, Ahmed b. Hanbel ve Nesai onun sika bir ravi olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁶⁸ Bişr b. Mansur'un Süfyan es-Sevrî'den rivayetleri hususunda herhangi bir malumata ulaşamamıştır. Tesbit edilebildiği kadarıyla hadislerini nakletmiş olan söz konusu âlimlerin eserlerinde Bişr'in hocası Süfyan'dan almış olduğu rivayetler bulunmamaktadır.

Süfyan es-Sevrî'den rivayetin mevsul olarak nakledilmesi konusundaki düşüncelerinde Tahâvî yalnız değildir. Tirmizî, Süfyan'dan mevsul rivayetin sahih

¹⁴⁶² Iclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, II, 220.

¹⁴⁶³ Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, II, 733.

¹⁴⁶⁴ Bkz. İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, II, 216; Zehebî, *el-Muğnî*, II, 526.

¹⁴⁶⁵ Tahâvî'nin Mürselin zıddı olarak kullanmış olduğu bu ıstilah "mevsul hadisi" karşılamaktadır.

¹⁴⁶⁶ Tahâvî, *Şerh*, II, 367.

¹⁴⁶⁷ İbn Hıbbânî *es-Sikât*, 8/140.

¹⁴⁶⁸ Mizzî, *Tehzîb*, IV, 151.

olmadığını söylemiştir.¹⁴⁶⁹ Aynı kanaati paylaşan Beyhakî, mürsel rivayetlerin daha sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷⁰ Bişr b. Mansur ile birlikte hadisi Süfyan'dan mevsul nakleden talebesi Cafer b. Avn'ın sika bir ravi olup bu rivayet haricinde hadislerinde hatası bilinmediği kaydedilmiştir.¹⁴⁷¹ Hatib el-Bağdâdî muhaddislerin ekseriyetinin mürsel tarikin sahih olduğu görüşüne sahip olduklarını zikretmiştir.¹⁴⁷²

Buna karşılık Hakîm en-Nîsabûrî rivayetin mevsul tarikinin sahih olduğu kanaatindedir. Nu'man b. Abdisselam'ın hadisin isnadında Süfyan ve Şu'be'yi birleştirerek naklettiğini söyleyen Hakim, Numan'ın sika ve güvenilir bir ravi olduğunu ayrıca rivayetin mevsul olarak çok sayıda âlimden nakledildiğini kaydetmiştir.¹⁴⁷³ Burada dikkat çeken bir husus Beyhakî'nin tavrıdır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi *es-Sünen*'de rivayetin mürsel tarikinin daha sahih olduğunu belirten Beyhakî *el-Hilafiyât*'ta hocası Hakim'den bu ibareyi aynen nakletmiş ve rivayetin vasledilmesine şahit olarak zikretmiştir.¹⁴⁷⁴ Beyhakî'nin bu rivayeti Süleyman eş-Şâzkûnî'den naklettiğini söyleyen Aynî onun, hakkında ağır ithamlar bulunan ve Yahya b. Main'in bir seferinde “يَكْذِبُ/yalan söyler” dediği bir ravi olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁴⁷⁵ Bahsi geçtiği gibi, Beyhakî, rivayeti eş-Şâzkûnî'den nakleden Hakim'den almıştır. Kaynaklarda eş-Şâzkûnî hakkında Aynî'nin de ifade ettiği gibi; İbn Main'in “yalan söyler” dediği, Ahmed b. Hanbel'in onu yalancı ravilerle bir tuttuğu, İbn Mehdî'nin “metrûk” dediği nakledilmiştir.¹⁴⁷⁶ İbn Hıbbân ise onu Sikât'ta zikretmiş ve hüsnü zannını belirtmiştir.¹⁴⁷⁷ Âlimlerin büyük çoğunluğu çok zayıf olduğu şeklinde kanaat bildirmişlerdir.¹⁴⁷⁸

Görüldüğü üzere mesele bir hadisin hem mürsel hem de muttasıl nakledilmesi noktasında düğümlenmektedir. Hatib el-Bağdâdî, böyle bir durumda ravileri adalet ve zabt sahibi kimseler ise muttasıl rivayetin tercih edileceğini söylemiştir. Ona göre bir

¹⁴⁶⁹ Tirmizî, *Nikâh*, 14.

¹⁴⁷⁰ Beyhakî, *Sünen*, VII, 177.

¹⁴⁷¹ Bezzâr, *Müsned*, 8/112.

¹⁴⁷² Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 411.

¹⁴⁷³ Hakîm, *el-Müstedrek*, II, 184.

¹⁴⁷⁴ İşbilî, *Muhtasarü Hilafiyati'l-Beyhakî*, IV, 99; İbnü'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-Münir*, VII, 545.

¹⁴⁷⁵ Aynî, *Nuhab*, IIV, 64.

¹⁴⁷⁶ İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 114.

¹⁴⁷⁷ İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VIII, 279.

¹⁴⁷⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 399; Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, II, 155; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, II, 18.

hadisin ravilerinden biri tarafından mürsel olarak nakledilmiş olması, muttasıl tarikleri nakleden ravilerin cerhini yahut yalancı addedilmesini gerektiren bir husus değildir. Hatta hadisi müsned olarak nakledenlerin mürsel olarak nakletmiş olmaları da mümkündür. Lakin bu muhakkak ya bir amaca mebnidir yahut da unutmadan kaynaklanmıştır.¹⁴⁷⁹ Hatib'in naklettiğine göre de Buhari, İsrail'in mevsul rivayetini "ziyâdetu's-sika" kabilinden değerlendirmiş ve sahih olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Buhari'ye göre de Süfyan ve Şu'be'nin mürsel rivayetleri muttasıl tariklerin sıhhatini zedeleyen bir unsur değildir.¹⁴⁸⁰

Rivayete dair ihtilafın rivayetin mürsel yahut mevsul nakledilmesi üzerinde cereyan ettiği görülmektedir. Her ne kadar İbn Hacer ihtilafın tek sebebinin ziyâdetu's-sika olmayıp başka karinelerin de mevsul rivayetleri desteklediğini kaydetmişse de tartışmanın ana çerçevesini âlimlerin "ziyâdetu's-sika" meselesine yaklaşımları hususundaki farklılıklar oluşturmaktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere Şafîî âlimler sikanın yapmış olduğu ziyadeyi makbul addederken Hanefî mezhebinde bu ziyade mutlak kabul görmemektedir.¹⁴⁸¹ Şafîî âlimler, ravinin hadisçi kimliğini ön planda tutarak belli şartları taşıdıktan sonra yaptığı ziyadenin de sahih olacağı görüşündedirler. Hanefîler ise hadisçi kimliği yanında meseleye vukufiyet, konuyu daha iyi kavrama gibi meziyetlerden dolayı bazı şahısları öncelemişler ve sadece âlimin sika olmasını yeterli görmemişlerdir. Aynı gerekçeden dolayı şartlarına uyan bir ravinin rivayeti var ve ona muhalif çok sayıda raviden aynı konuya dair rivayet mevcut ise çokluğu önemsememişler ve aramış oldukları sıhhat şartlarına göre kabul veya reddetmişlerdir. Mesela konumuz olan hadisin çok sayıda tariki, mütabi ve şahitleri mevcuttur. Bu durumu göz önünde bulunduran Ahmed b. Hanbel söz konusu tariklerin birbirini kuvvetlendirdiğini, rivayetin sıhhatini artırdığını ve kendi görüşünün de bu minvalde olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸² Tahâvî ve sonrasındaki Hanefîlerin ekseriyetine göre ise Süfyan ve Şu'be gibi âlimlerin mürsel nakletmiş olmaları rivayetin aslının mürsel olduğunu ortaya koyan en net karinedir. Bunun

¹⁴⁷⁹ Hatib, *el-Kifâye*, s. 412.

¹⁴⁸⁰ Hatib, *el-Kifâye*, s. 413; Azimabadi, *Avnul Ma'bûd*, VI, 71.

¹⁴⁸¹ Hanefî mezhebinde sikanın ziyadesinin kabul edilebilmesi birtakım şartlara bağlanmıştır. Konuya dair bkz. Giylânî, *Menhecü'l-Hanefiyye*, s. 150-151.

¹⁴⁸² Beyhakî, *Sünen*, IV, 445.

mukabilinde nakledilen rivayetlerin kemmiyeti herhangi bir önem arz etmemektedir. Mürsel rivayetten dolayı hepsi zayıftır.

Tahâvî, bu rivayet sabit kabul edilse bile muhaliflerinin görüşlerine mesned olamayacağını söylemiştir. Ona göre rivayetteki “veli” lafzının birden fazla manaya gelmesi muhtemeldir. Kaydettiğine göre bu veli, onların da söylediği gibi kadının en yakın akrabası olabilir. Yahut da kadının uzak olsun yakın olsun velâyetini kendisine tevdi ettiği herhangi bir erkek de olabilir. Ayrıca bu veli, mal velâyetinde olduğu gibi küçük bir kız çocuğunun babası, bir cariyenin efendisi hatta kadının kendisi bile olabilir. Tahâvî, rivayetin bu manalardan her birine gelebilme ihtimali bulunduğu için manalardan birini tercih edebilmek için ona delalet eden bir ayet, hadis ya da icma bulunması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁸³

Görüldüğü üzere Tahâvî isnad açısından kabul etmediği rivayetin metin olarak da muhaliflerini desteklemediğini düşünmektedir. Rivayetteki veli lafzını tevil eden Tahâvî hadisin ayetler ve konuya ilişkin nakledilen diğer rivayetler ile birlikte anlaşılabilirliğini söylemiştir. Tahâvî sonrası Hanefî âlimlerin de rivayeti tevil ettikleri görülmektedir. Cessâs rivayetin kendi görüşlerine muhalif olmadığını düşünmektedir. Ona göre de buluğa ermiş kadının kendisini evlendirmesi velisiz nikâh kapsamında değildir. Çünkü veli bir akitte velayeti milkinde bulduran kimsedir ki kadının da akitte velayeti vardır. O halde nikâh akdinde de kadının kısıdığı nikâh velili nikâhtır. Makbul olmayan velisiz nikâh ise buluğa ermemiş kız çocuğu, cariye, mecnun gibi kendi velayetlerine sahip olmayanların nikâhıdır.¹⁴⁸⁴

Tahâvî'nin şiddetli müdafii Aynî, hadisin muhtelif tariklerini ve âlimlerin görüşlerini Tahâvî'nin de yorumları muvacehesinde tartışmış ve neticede mevsul olarak sika râvîlerden nakledildiğini inkar edemeyeceğini söylemiş, Tahâvî'ye katılamamış ve rivayetin delil olamayacağını söylememiştir. Hadisin metin açısından da, “*Mescide komşu olana mescid dışında namaz yoktur*” hadisinde olduğu gibi tam vucûba değil de kemâle hamledilmesi gerektiğini kaydetmiştir.¹⁴⁸⁵

¹⁴⁸³ Tahâvî, *Şerh*, II, 367-368.

¹⁴⁸⁴ Cessâs, s. 270.

¹⁴⁸⁵ Aynî, *Nuhab*, IIV, 62-67.

Son devir Hanefî muhaddislerinden Luknovî'nin konuya dair değerlendirmeleri önem arz etmektedir. O, isnadları zayıf olsa da tariklerin çokluğundan dolayı hadislerin, birbirini kuvvetlendireceği noktasında Şafî âlimlerle hemfikirdir. Ona göre bu hadiste kadının kıymasıyla nikâhın geçerli olmayacağına dair bir delil yoktur. Hadis nikâhta velinin rızası ve izni olması gerektiğine delalet etmektedir. Luknovî Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'in görüşlerinin altında yatan gerekçenin de bu husus olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸⁶ Luknovî'nin bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, hadisin sened ve metni hususunda Tahâvî'den farklı kanaate sahiptir. İmameyn'in görüşünü destekler tarzda hadisten nikâhta velinin izninin gerekli olduğu neticesi çıkacağını düşünmektedir.

Ma'kıl b. Yesâr Rivayeti

Tahâvî, muhaliflerinin delilleri arasında şu rivayetin de bulunduğunu söylemiştir:

Ma'kıl'ın kardeşinin oğlunun naklettiğine göre; Ma'kıl b. Yesâr'ın kız kardeşi bir adam ile evliydi. Adam kardeşini boşadı sonra geri dönmek istedi. Ma'kıl ise ona müsaade etmedi. Bunun üzerine **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ** “**Aralarında iyilikle anlaştıkları takdirde onların kocalarıyla evlenmelerine mani olmayın.**”¹⁴⁸⁷ ayeti nazil oldu.”¹⁴⁸⁸

Velisiz nikâha cevaz vermeyenlerin, Allah'ın (c.c), velisine mani olmayı terk etmeyi emretmesinin nikâh akdi hakkının da velinin olduğuna delalet ettiğini söylediklerini kaydeden Tahâvî ayetteki **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** emrinin, Ma'kıl'ın kardeşini geri dönmekten “vazgeçirmeye çalışmayı” bırakmasının emredilmesi şeklinde de anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.¹⁴⁸⁹ Yani ona göre burada velinin yapmakta olduğu kadını evlenmekten alıkoymak değil de onun evlenmekten caydırma çabasıdır. Allah Teala bu çabadan vazgeçmesini emretmiştir.

Beyhakî ise ayette açık bir şekilde kadının kendisinden başka bir veliye delalet olduğunu söylemiştir. Tahâvî'nin yorumuna değinen Beyhakî, ayetteki terk emrini,

¹⁴⁸⁶ Luknovî, *Umdetu'r-Riâye*, IV, 66.

¹⁴⁸⁷ Bakara, II, 232

¹⁴⁸⁸ Buhârî, Nikah, 37; Ebû Dâvûd, Nikah, 21; Tirmizî, Tefsir, 3.

¹⁴⁸⁹ Tahâvî, *Şerh*, II, 368.

“Ma’kıl’ın kardeşini geri dönmekten vazgeçirmeyi bırakmasının emredilmiş olmasına” hamleden kimsenin, Allah’ın (c.c) Kitab’ını hiç olmayacak bir şekilde yorumlamak suretiyle sadece kendisine zulmetmiş olacağını kaydetmiştir. Ayrıca ona göre evlendirme hakkı Ma’kıl’ın değil de kadının olsaydı Ma’kıl’ın yemin etmesinin bir anlamı olmazdı ve yeminini bozduğu için kefarete de gerek kalmazdı.¹⁴⁹⁰

Şâfiîye göre velisiz nikâhın caiz olmadığına en müşahhas delillerinden biri bu rivayet ve ayettir. Çünkü ayette, evlenme konusunda velinin de hakkı bulunduğu son derece açıktır.¹⁴⁹¹

Hanefî âlimlerin Şafîilere söz konusu ayet ve nüzül sebebini haber veren rivayet hususunda birkaç noktada itiraz ettikleri görülmektedir. Tahâvî sonrası bir kısım Hanefî müctehidler öncelikle ayetteki hitabın velilere olmayıp kadını boşayan erkeğe yönelik olduğunu söylemişlerdir. Çünkü o dönemde bir adam eşini boşar, iddetin bitmesine kadar bekler, iddet bitmek üzereyken ona geri dönerdi. Sonra tekrar boşar, iddeti henüz bitecekken geri döner, bunu tekrarlar ve bu şekilde kadının başka biriyle evlenmesine mani olmaya çalışırdı. Bu sebeple nehiy kocanın iddeti uzatmayı bırakması içindir.¹⁴⁹² Ayetteki muhatabın tüm insanlık olabileceği de söylenmiştir. “Kadının boşandıktan sonra tekrar birisiyle evlenmesine bir mani yoktur, nikâhı sahihtir, batıl addetmeyin” manasına gelmesi de mümkündür.¹⁴⁹³ Ayrıca ayette velinin bir hakkı olduğunun açık olduğu iddiası da doğru değildir. Çünkü bu bir adamın “Ben haksız yere bir Müslümanı öldürmekten nehyedildim, benim öldürmeye hakkım olmasaydı ondan nehyedilmezdim.” demesi gibidir. Velinin hakkı iddiasının hatalı olduğu açıktır.¹⁴⁹⁴ Ayetin nüzül sebebini hikaye eden rivayetin, isnadındaki meçhul kişiden dolayı zayıf olduğunu dile getirenler olmuştur.¹⁴⁹⁵ Hanefî müctehidlerden Kâsânî ise ayette hitabın velilere olabileceğini kabul etmiş ve onlara hitap edilmesinin nikâhın cevaz şartı olmasından değil erkeklerin arasına kadının çıkma zarureti olmasın diye adeten uygulanan bir gelenek olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Ona

¹⁴⁹⁰ Beyhakî, *Ma’rife*, V, 228-229.

¹⁴⁹¹ İmam Şafîî, *el-Ümm*, V, 13.

¹⁴⁹² Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II, 103; İbnü’t-Türkmânî, *el-Cevheru’n-Nakî*, VII, 104; Aynî, *Binâye*, V, 74.

¹⁴⁹³ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, IV, 261.

¹⁴⁹⁴ *Tebyinu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dakâik*, II, 117.

¹⁴⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II, 103

göre kadın rızasıyla bu işi erkeğe devreder ve erkek de ona velayet eder. Ayetteki nikâh emri ise nedbe ve müstehaplığa yorulur.¹⁴⁹⁶ Hanefî âlimlerden İbnü'l-Hümam ise bu yorumlara katılmamış ayetteki hitabın velilere de eşlere de olmasını mümkün olduğunu, bu hususta hadislere bakılarak bir tercihte bulunulması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁹⁷

Şafîî muhaddis İbn Hacer de velisiz nikâhın caiz olmadığına dair en sarîh delilin bu rivayet olduğunu söylemiştir. İfade ettiğine göre veliye hak tanınmamış olsa onun kız kardeşini men etmekten alıkonulmasının bir manası olmayacaktır. Şayet kadın kendini nikâhlayabilecek olsaydı kardeşinden söz edilmesinin de anlamı kalmazdı. İbn Hacer, İbn Mende'den naklen hiçbir sahabiden bunun hilafına bir husus nakledilmediğine dikkat çekmiştir.¹⁴⁹⁸

Tahâvî'nin naklettiği isnatta yer alan Ma'kıl'ın kardeşinin oğlunun meçhul bir ravi olduğu söylene de rivayetin başka tarikleri de mevcuttur. Buhari, Ebu Dâvûd ve Tirmizi hadisi Hasan el-Basrî- Ma'kıl b. Yesâr tarikiyle nakletmişlerdir. Aynî *Nuhabu'l-Efkâr*'da Hasan rivayetinin mürsel olduğunu söylese de¹⁴⁹⁹ ilgili eserlerde rivayetin mevzul olarak nakledildiği görülmektedir. Hadise yer veren Tirmizi hasen-sahih değerlendirmesi yapmıştır.¹⁵⁰⁰ Ayrıca rivayetin birbirini destekleyen çok fazla tariki vardır. Bu sebeple olsa gerek ki Tahâvî rivayetin isnadına hiç temas etmemiş metni ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.

Rivayet sahih olmakla birlikte hadisten velisiz nikâhın caiz olmayacağı şeklinde bir netice çıkarmak zordur. Ayetin delaleti zannî olduğu için her iki taraf da ayetin kendi görüşlerini desteklediğini savunmuşlardır. Her ne kadar ayetin nüzül sebebi Ma'kıl rivayeti olsa da ayetin delaletinin tam manasıyla ortaya çıkması için başka karinelere ihtiyaç bulunduğu aşikârdır.

¹⁴⁹⁶ Kasani, *Bedai*, II, 248.

¹⁴⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 259.

¹⁴⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 187.

¹⁴⁹⁹ Aynî, *Nuhab*, XIV, 89.

¹⁵⁰⁰ Tirmizî, *Tefsir*, 3.

3.4.1.2. Velisiz Nikâh Caizdir

Tahâvî nikâhta velinin şart olmadığına dair kanaatini ortaya koymak için Hz. Aişe, İbn Abbas ve Ümmü Seleme rivayetlerine yer vermektedir.

Hz. Aişe Rivayeti

Tahâvî velisiz kıyılan nikâhın batıl olduğunu haber veren ve Zührî kanalıyla nakledilen rivayetin sıhhatinde problem olmakla birlikte sahih kabul edilse bile yine Hz. Aişe'den nakledilen şu rivayetle hükümsüz kalacağını söylemiştir:

İmam Malik'in Abdurrahman b. Kasım'dan onun babasından onun da Hz. Aişe'den naklettiğine göre Hz. Aişe, Hafsa bint Abdurrahman'ı Münzir b. Zübeyir'le Abdurrahman Şam'da iken evlendirmiştir. Abdurrahman dönünce “Benim gibi bir adam yok sayılır da bu yapılır mı?” deyince Hz. Aişe Münzir ile konuşmuştur. Münzir “Bu karar Abdurrahman'ındır” deyince Abdurrahman da “Ben Aişe'nin verdiği hükme karşı gelecek değilim” demiş, Hafsa Münzir'in yanında kalmış ve boşanma olmamıştır.¹⁵⁰¹

Aynî isnadındaki tüm râvîlerin sika ve *Sahih*'in râvîleri olduğunu kaydetmiştir.¹⁵⁰²

Tahâvî'nin Hanefî sistematiğine uygun bir şekilde Hz. Aişe'den gelen bir rivayete muhalif bir tatbikat nakledildiği zaman rivayetin hükümden düşeceğini savunduğu görülmektedir. Normal şartlarda bu rivayeti mensuh kabul etmesi gerekirken burada neshden hiç bahsetmemesi dikkat çekmektedir.

Beyhakî ise bu rivayeti tevil etmiş ve burada Hz. Aişe'nin nikâh kıymış olmasını nikâhtan önceki tüm şartlar tamamlanıp, hazırlıklar bittikten sonra nikâh için velinin beklenmesine hamletmiştir.¹⁵⁰³ Bu tevilinin mesnetsiz olmadığını söyleyen Beyhakî yine Hz. Aişe'den nakledilen şu rivayetin görüşüne şahit olduğunu kaydetmiştir:

¹⁵⁰¹ *Muvatta*, Talak, 16; Tahâvî, *Şerh*, II, 365; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VII, 183; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 457.

¹⁵⁰² Aynî, *Nuhab*, II, 57.

¹⁵⁰³ Beyhakî, *Ma'rife*, V, 233.

Hız. Aişe ailesinden birine bir kadını istemiş, onlara şahit olmuş iş nikâh akdine kalınca da ailesinden birine “Sen evlendir çünkü kadınlar nikâh akdinde veli olamazlar” demiştir.¹⁵⁰⁴

Beyhakî her iki rivayeti de nakleden Abdurrahman b. Kasım’ın kullandığı **زوجت عائشة** ifadesinin bu rivayetle vuzuha kavuştuğunu ve nikâh şartlarının hazırlanması şeklinde yapılan bir teville rivayetler arasındaki ihtilafın ortadan kalktığını düşünmektedir.¹⁵⁰⁵

İbnü’t-Türkmânî, Beyhakî’nin söz konusu tevilini zahire ters ve uzak bir yorum olarak değerlendirmiş, ayrıca Şâfiî’nin sistematiğine de zıt olduğunu zira hadisten yakın veli yoksa velayetin uzak veliye geçebileceği anlaşılırken Şâfiî’nin bunun tam zıttı bir kanaate sahip olduğunu kaydetmiştir.¹⁵⁰⁶

Beyhakî’nin muarız olarak zikrettiği Hz. Aişe rivayeti hususunda Tahâvî’nin tutumu dikkat çekmektedir. Yukarıda incelenmiş olan “*Velisiz nikâh yoktur.*” rivayetindeki “veli” lafzının muhtemel manalarını zikrederken, lafzın “kadının yakın akrabası olabileceği gibi uzak akrabası olmasının da mümkün olduğunu söylemiş ve bu rivayete şahit olarak yer vermiştir.¹⁵⁰⁷ Hâlbuki Aynî’nin kaydettiğine göre *İhtilâfu’l-Ulemâ*’da bu hadisin birkaç açıdan zayıf olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.¹⁵⁰⁸ Tahâvî’nin rivayeti zayıf kabul edip -hükme medar olarak zikretmemiş olsa bile- bir başka yerde şahit olarak zikredip herhangi bir tenkitte bulunmaması cerhe yol açabilecek bir tavidir.

İbn Abbas Rivayeti

Tahâvî bahsi geçen Ma’kıl rivayeti ve velisiz nikâhın olamayacağını haber veren rivayetlerde konuya dair açık bir delalet olmadığını söylemiş ve şu rivayetin daha sarıh bir şekilde hükme delalet ettiğini ifade etmiştir:

¹⁵⁰⁴ Beyhakî, *Ma’rife*, V, 233; *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 182.

¹⁵⁰⁵ Beyhakî, *Ma’rife*, V, 234.

¹⁵⁰⁶ İbnü’t-Türkmânî, *el-Cevheru’n-Nakî*, VII, 113.

¹⁵⁰⁷ Tahâvî, *Şerh*, II, 367.

¹⁵⁰⁸ Bkz. Tahâvî, *Muharasaru İhtilâfi’l-Ulemâ*, II, 249; Aynî, *Nuhab*, XIV, 59.

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Rasulullah (s) “Dul kadın kendisi hakkında velisinden daha fazla hak sahibidir. Bekârdan ise kendisi hakkında izni istenir, onun izni ise susmasıdır” buyurmuştur.¹⁵⁰⁹

Tahâvî'ye göre bu hadiste Hz. Peygamber (s) açıkça dul kadının evlenme yetkisinin velisinde değil kendi elinde bulunduğunu beyan etmiştir.¹⁵¹⁰

Şafîî âlimler bu rivayeti, evlenme konusunda kadına görüşünün sorulacağı ve bekarın izninin susması, dulun izninin ise söylemesi olduğunu haber veren hadislerle birlikte değerlendirmiş ve rivayetin duldan izin alınmadan onun nikâhının kıyılmayacağı şeklinde yorumlanması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁵¹¹ Yani rivayette kadına nikâh kıyma hakkı verme gibi bir durum söz konusu değildir.¹⁵¹²

İbn Abdilberr rivayetin velinin de nikâhta hakkı olduğunu ispatladığını dul kadının ise daha fazla hakkı olduğunu beyan ettiğini ileri sürmüştür. Bekâr kız konusunda ise velinin hakkı daha fazladır. Çünkü dul bir kadını velisi kendisine sormadan evlendiremez. Bekâr kızın iznini sorması ise müstehaptır.¹⁵¹³

Rivayet değerlendirilirken dile getirilen hususlardan birisi de *الأيم* kelimesinin anlamıdır. Âlimlerin bu hususta da ihtilaf ettikleri görülmektedir. Şafîî âlimler bunu doğrudan “dul kadın” olarak anlamlandırırken, Hanefî âlimlerden bazıları kelimenin bekar ve dul tüm kadınlar için kullanıldığını söylemişlerdir.¹⁵¹⁴

Konuya dair Hanefî kanaate muhalif olarak zikredilen ve en sağlam delillerden biri olarak değerlendirilen Bakara 232. ayet ve sebep-i nüzülünden haber veren Ma'kıl rivayetinin konuya delalet açısından, bu rivayet göz önüne alınmadan değerlendirilemeyeceği aşikârdır. Zira ayette nikâhlanacak olan dul bir kadındır ve velisinin onu men etmesi söz konusudur. Hâlbuki İbn Abbas hadisi kadının bu hususta velisinden daha fazla hak sahibi olduğunu haber vermektedir. Tahâvî de bu rivayeti Ma'kıl hadisinin hemen akabinde zikretmiş ve en sarih delaletin bu hadiste

¹⁵⁰⁹ Müslim, Nikah, 66; Ebû Dâvûd, Nikah, 26; Tirmizî, Nikah, 18; Nesaî, Nikah, 32; İbn Mâce, Nikah, 11; Darimî, Nikah, 15; Ahmed b. Hanbel, III, 377.

¹⁵¹⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 369.

¹⁵¹¹ *Şerhu Müsnedi's-Şafîî*, III, 98.

¹⁵¹² İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VII, 243.

¹⁵¹³ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, V, 388.

¹⁵¹⁴ Serahsî dilcilerin bu minvalde görüşleri bulunduğunu, Kerhî'nin de bu kanaatte olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 12. İhtilâfin detayı için bkz. Aynî, *el-Binâye*, V, 77.

bulduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm da aynı şekilde ayetin ve ilgili rivayetin delalet açısından net olmadığını bu sebeple konuya dair nakledilen rivayetler arasında cem yahut tercihe gitmek gerektiğini söylemiş, muhaliflerinin zikrettiği hadislerin sıhhat açısından problemli olduğunu ve “Dul kadın...” rivayetinin tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir.¹⁵¹⁵ Bununla birlikte meselede İbn Abdilberr’in dikkat çektiği noktanın önem arz ettiği düşünülmektedir. Zira hadiste kadının hakkının daha fazla olduğu zikredilmek suretiyle velinin de bir hakkı olduğu zımnen söylenmiş olmaktadır ki bu hakkın Şafî âlimlerin öne sürdükleri nikâhtan men etme hakkı olabileceği gibi muhalif kanaat sahiplerinin belirttiği gibi zevcin denk ve mehrin tam olmasını talep etme hakkı da olması muhtemeldir. Bu açıdan bakılınca rivayetin her iki tarafı da desteklemeye müsait ve diğer karinlerle birlikte anlaşılmaya muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ümmü Seleme Rivayeti

Tahâvî dul kadının yetkisi konusunda şu rivayetin de İbn Abbas hadisini desteklediği ve nikâhta veliye ihtiyaç olmadığını beyan ettiğini ifade etmiştir:

Ümmü Seleme’den nakledildiğine göre şöyle demiştir: “Rasulullah (s) Ebu Seleme’nin vefatından sonra yanıma girdi ve beni kendimden istedi. Ben “Ey Allah’ın (c.c) Rasülü! Benim velilerimden hiç şahit yok” deyince “*Onlardan şahit olsun ya da olmasın, bunu hoş karşılamayacak kimse yoktur.*” buyurdu. Bunun üzerine Ümmü Seleme “Kalk ey Ömer! Rasulullah’ın (s) nikâhını kıy.” dedi ve Rasulullah (s) onunla nikâhlendi.”¹⁵¹⁶

Tahâvî hadiste Rasulullah’ın (s) Ümmü Seleme’yi kendisinden istemesinin evlendirme hakkının velisinde değil de kendisinde olduğuna delalet ettiğini söylemiştir. Ayrıca ifade ettiğine göre hadiste nikâhı kıyması istenen Ömer (83/702) henüz buluşma ermemiş küçük bir çocuktur ki Ümmü Seleme “Velilerimden hazır kimse yok” demiştir. Hz. Peygamber (s) ise velayet hakkı olmamasına rağmen Ömer’in vekâletini burada yeterli görmüştür. Bu suretle Ümmü Seleme nikâhı kendisi kıymış gibi olmuştur. Hz. Peygamber’in (s) Ümmü Seleme’nin velilerini beklemeye

¹⁵¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 259.

¹⁵¹⁶ Nesâî, *Nikah*, 28; Ahmed b. Hanbel, XLIV, 150; İbn Hıbbân, *Sahih*, VII, 212.

gerek duymaması ise nikâh hakkının velilerinde değil Ümmü Seleme’de olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵¹⁷

Beyhakî’ye göre rivayet, nikâhta velinin şart olmadığını savunanları destekleyen bir delil değildir. Çünkü ona göre velisiz nikâh caiz olsaydı akdi kendisinin kıyması başkasına emretmemesi gerekirdi. Bazı rivayetlerde geçtiği şekliyle Rasulullah (s) bunu ona emrettikten sonra o başkasına emrettiğine göre bu, onun akde velayet edemeyeceği anlamına gelir. Ayrıca Ömer’in küçük olduğu da sahih isnadla nakledilmiş bir bilgi değildir. Beyhakî’ye göre bu da velili bir nikâhtır.¹⁵¹⁸

Tahâvî bazı muhaliflerinin bu rivayeti, nikâhta velinin şart olmadığı hususunda delil getirmesine “Hz. Peygamber (s) bütün müminlere kendi nefislerinden daha evla” olması ile itiraz etmelerine temas etmiş ve belirttikleri gibi olsa Ümmü Seleme “Velilerimden kimse yok deyince” Rasulullah (s) “Bunu hoş karşılamayacak kimse yok” demek yerine, “Senin velin benim onlar değil” demesi gerektiğini, Hâlbuki O’nun (s) Ümmü Seleme’nin sözüne itiraz etmediğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s) Müminlere kendilerinden daha öncelikli olduğunu ama nikâh, alışveriş gibi akitler hususunda durumun farklı olduğunu, Ümmü Seleme’nin nikâhı sahih olduğu için konuya dair nakledilen diğer rivayetlerin de bu doğrultuda anlaşılması gerektiğini söylemiştir.¹⁵¹⁹

Meselenin nazari boyutunu ele alan Tahâvî’ye göre buluğa ermemiş bir kız çocuğunun mal ve nikâh yetkisi tamamıyla babasındadır. Mal ve nikâh yetkisinin hükmü ise aynıdır. Buluğa eren kız çocuğunun maldaki yetkisinin kalktığına dair icma vardır. O halde buluğa erince nikâh hakkı da kıza dönmelidir. Buluğdan önce hükümleri nasıl eşit ise buluğdan sonra da eşit olmalıdır.¹⁵²⁰

Beyhakî, Ömer b. Ebi Seleme’nin, annesi Rasulullah (s) ile evlendiği sırada küçük bir çocuk olduğunu kabul etmemektedir. Hâlbuki tarih kaynakları

¹⁵¹⁷ Tahâvî, *Şerh*, II, 369-370. Tahâvî ile aynı kanaati taşıyan Cessâs da Rasulullah (s.a)’ın Müminler için kendilerinden evla olmasının “ittiba ve taat” için olduğunu, canları ve malları konusundaki tasarrufları için farklı değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira O (s.a) “*Ben sana velilerinden önce gelirim*” dememiştir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II, 103.

¹⁵¹⁸ Beyhakî, *Ma’rife*, V, 238-239.

¹⁵¹⁹ Tahâvî, *Şerh*, II, 369-370.

¹⁵²⁰ Tahâvî, *Şerh*, II, 370.

incelendiğinde onun hicrî II. yılda Habeşistan’da doğduğu zikredilmektedir.¹⁵²¹ Rasulullah’ı (s) küçük bir çocukken gördüğü ve O’ndan (s) on iki hadis naklettiği kaydedilmiştir.¹⁵²² Ümmü Seleme’nin Hz. Peygamber (s) ile hicretin dokuzuncu yılında evlendiği göz önüne alınca Ömer’in nikâh esnasında yedi yaşlarında olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Aynî kaynaklarda, Hz. Peygamber (s) ile Ümmü Seleme evlendiği esnada Ömer’in bir, iki yahut da üç¹⁵²³ yaşlarında olduğu şeklinde kayıtlar olduğunu nakletmiş, lakin bunların gerçeği yansıtmadığını bizzat bu rivayetin ispat ettiğini söylemiştir. Çünkü Ümmü Seleme “kalk ve nikâhı kıy” dediğine göre o, en azından temyiz çağında yani yedi yaşlarında bir çocuk olmalıdır.¹⁵²⁴

Rivayet Hanefî mezhebinin en önemli delilleri arasındadır. Tahâvî öncesindeki Hanefî kaynaklarda rastlayamadığımız rivayet Tahâvî ile birlikte mezhebin delilleri arasında yer almış ve kaynaklarda zikredilmeye başlamıştır. Beyhakî’nin Ömer’in yaşına dair itirazını tarihi veriler doğrulamamaktadır. Ayrıca nikâhın velinin hazır bulunduğu bir nikâh olduğu iddiası da hadisin zahirine uygun düşmediği görülmektedir. Ümmü Seleme’nin hiçbir velisinin bulunmadığını hatırlatması ve Rasulullah’ın (s), onlar bulunmasalar da buna itiraz etmeyeceklerinin söylemesi nikâhın velinin izni olmadan kıyıldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Ümmü Seleme’nin evvelemerde velilerinin olmadığını öne sürmesi ve Rasulullah’ın (s) ifadelerinden, velilerin nikâhı hoş karşılamayabileceği şeklinde bir anlam çıkması da nikâhta velinin büsbütün etkisiz olmadığına delalet eden hususlardır.

3.4.2. Değerlendirme

Nikâhta velinin yetkisi konusunda âlimlerin ihtilaf ettikleri görülmektedir. İhtilafın, Bakara 232. ayet, **ح** fiilinin kadınlara nispet edilerek yer aldığı diğer ayetler ve konuya dair nakledilen, birbirine muhalif hükümler ihtiva eden rivayetlerden kaynaklandığı görülmektedir. Cumhur ulemâ, velinin izni alınmadan kıyılan nikâhın geçersiz olduğu noktasında hemfikirdir. Hanefî mezhebinin bu konuda farklı bir

¹⁵²¹ İbn Abdilber, *el-İstiâb*, III, 1159; İbnü ’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, IV, 169; Nevevî, *Tehzibu’l-Esma ve’l-Lügât*, II, 16.

¹⁵²² İbn Ebi Hatim, *el-Cerh*, VI, 117; Nevevî, *Tehzibu’l-Esma ve’l-Lügât*, II, 16.

¹⁵²³ Menbecî de, hadise vuku bulduğu esnada Ömer’in üç yaşında olduğunu söylemiş ve İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ına atıfta bulunmuştur. Ona göre bu yaştaki bir çocuğun velayeti olmadığı aşikardır. Ümmü Seleme onu nikâhı kıyması için vekil tayin etmiştir. Bkz. Menbecî, *el-Lübab*, II, 662.

¹⁵²⁴ Aynî, *Nuhab*, II, 106-107.

kanaate sahip olduğu görülse de mezhep içerisinde de bir ittifaktan söz edilmesi mümkün değildir. Müteahhir Hanefî müctehidlerden bazıları Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin, Ebu Hanife'nin görüşüne rücu ettiklerini kaydetmeler de mütekaddim âlimlerden bir kısmı İmameyn'in cumhura yakın bir görüşe sahip olduklarını belirtmişlerdir.

Konuyla ilgili ayetleri her iki taraf da birbirlerine karşı delil olarak zikretmişlerdir. Bu sebeple âlimler, ayetten çıkarmış oldukları manayı destekleyen hadislere müracaat etmişler ve görüşlerini hadislerle delillendirmeye çalışmışlardır.

Mezhep imamları döneminde ihtilaf “*Velisiz nikâh yoktur...*” ve “*Dul kadın...*” rivayetleri etrafında cereyan ederken Tahâvî ile birlikte Hz. Aişe'den nakledilen muhalif rivayetler ve Rasulullah'ın (s) Ümmü Seleme ile izdivacını haber veren rivayet Hanefî mezhebinin gündemine girmiş ve kullanılan karşı delillerin arttığı görülmüştür. Bu açıdan Tahâvî'nin hadisler noktasında Hanefî mezhebinin delillerini kuvvetlendirdiği görülmektedir.

Her iki tarafın öne sürdüğü hadislere bakılınca velinin nikâhta şart olduğu yahut nikâhta veliye ihtiyaç olmadığı şeklinde net bir hüküm çıkarmak güçtür. Her ne kadar zahiren rivayetler bir tarafı destekliyor gibi görünse de bütün delillerin tevile son derece açık olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakılınca bir taraf isabetli diğer tarafın hükmü hatalı gibi bir neticeye ulaşmak mümkün değildir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta vardır ki, rivayetlerden hiç birinde, nikâhta velinin mevcudiyetini büsbütün ortadan kaldıran bir bilgi yoktur. Haddi zatında âlimlerden hiç biri de nikâhta velinin yetkisini tamamen iptal etmemektedir. Cumhura nazaran en farklı kanaate sahip olan Ebu Hanife ve talebesi Züfer bile velisiz nikâhı kabul etmekle birlikte denklik yahut mehir noktasında bir noksanlık bulunması durumunda sonradan veliye fesh hakkı tanımaktadır. O halde nikâhta velinin yetkisi âlimlerin hepsi nezdinde müsellemler bir durumdur. İhtilaf bu yetkinin derecelendirilmesi noktasında vuku bulmuştur. Tahâvî de dahil olmak üzere Hanefî âlimlerin büyük çoğunluğu nikâhta veliyi öngören hadisleri mendupluğa hamletmiş, mekâsıdı önceleyerek velinin şahsına değil de nikâhta bulunma hikmetine göre hüküm vermişlerdir. Şafîî âlimler ise rivayetlerin zahirinden hareket ederek velinin bizzat mevcudiyetini şart koşmuşlardır.

Ebu Hanife ve İmameyn arasında konuya dair ihtilaf bulunduğuna temas eden Tahâvî, Ebu Hanife'nin görüşünü tercih etmiştir. Ona göre de nikâhta veli şart değildir ve velisiz kıyılan nikâh caizdir. Denklik ve mehir konusunda bir eksiklik var ise velinin fesh yetkisi vardır. Konuyla ilgili muhaliflerinin görüşlerini aktaran Tahâvî, serdettikleri delillerin istidlâle elverişli olmadığını tek tek ispat etmeye çalışmıştır. Tahâvî'nin bu noktada mütekaddim Hanefî âlimlerin hadis kabul kriterleri çerçevesinde itirazlarda bulunduğu görülmektedir. Sika raviler tarafından mevzul olarak nakledilen bir rivayeti, onlardan daha sika ve hafız olan ravilerin mürsel olarak nakletmeleri sebebiyle zayıf kabul etmesi ise muhaddisler nezdinde itibar gören bir değerlendirme değildir.

Birbirine muarız gibi görünen hadisleri nakleden Tahâvî, muhaliflerinin delil olarak zikrettikleri rivayetlerin zayıf olduğunu düşündüğü için neshten bahsetmemiştir. Çünkü ona göre muhaliflerinin delilleri kendi delillerine muarız olabilecek sıhhat derecesine sahip değildir. Rical konusunda ise -tetkik edilerek ortaya konulduğu üzere- haklı tenkitlerde bulunduğu müşahade edilmiştir. Konuya dair tenkitlerini ele alan Beyhakî'nin rical konusunda ona yöneltmiş olduğu tenkitlerde çok da isabetli olmadığı görülmüştür.

Sıhhat açısından bir mukayese yapılacak olursa her iki tarafın istidlalde buldukları sahih deliller bulunduğu görülmektedir. Tahâvî'nin, muhaliflerinin bütün delillerinin zayıf olduğu iddiasına muhaddislerin ekseriyeti katılmamaktadır. Bahsi geçtiği gibi son devir Hanefî âlimlerinden de bu hususta muhaddislerle aynı minvalde kanaat bildirenler olmuştur. Zira tesbit edilebildiği kadarıyla rivayetlerden bir kısmı sahih bir kısmı ise çok sayıda tarikile nakledilmiş, birbirini destekler mahiyetteki hadislerdir. Bu açıdan birbirine zıt kanaatlere sahip âlimlerin istinad ettikleri delillerin ihticâca elverişli olduğu söylenmelidir.

Kanaatimizce evlilikte velinin mevcudiyetine dair her iki kanaat sahiplerinin de ayet ve sahih hadislerden delilleri bulunmaktadır. Hal böyle olunca zamana ve zemine göre değişen şartlar muvacehesinde her iki hükme de ihtiyaç duyulabileceğini düşünmekteyiz. Velilerden habersiz kıyılan nikâhların, kurulacak ailenin selameti ve sürekliliği açısından birtakım mahzurlar taşıdığı aşikardır. O sebeple nikâhta velinin iznine ihtiyaç yoktur denilerek ailelerden habersiz nikâh kıyma alışkanlığının

yaygınlaşması toplumu istenmeyen noktalara sürükleyecek bir durumdur. Velisi onaylamadığı için evlenemeyen kız çocukları dikkate alındığında ise nikâhta kıza söz hakkı tanımayıp veliye sınırsız yetki vermenin de ideal bir tavır olmadığı görülmektedir. Kaldı ki âlimler arasında bir ihtilaf mevcut olmakla birlikte, farklı oranlarda da olsa hem kızın hem de velinin nikâhta söz sahibi olduğu noktada müttefiktirler. Velinin bilgisi dahilinde kızın razı olacağı biriyle kıyılacak olan nikâh, ilgili ayet ve hadisler ile âlimlerin kanaatlerine muhalif değildir.

3.5. MEDİNE’NİN HAREM OLMASI

Allah Teala’nın harem kıldığı Mekke’nin, haramlığı ve bu hürmete riayet etmeyenlerin bazı cezaları hak edeceği hususunda ittifak vardır. Âlimler Medine için de aynı durumun söz konusu olması noktasında ihtilaf etmişlerdir. Hanefî müctehidlere göre Medine harem değildir. Ağacının kesilmesi yahut sınırları içerisinde hayvanlarının avlanması konusunda diğer beldelerden herhangi bir farkı yoktur. Hanefîler dışındaki âlimlerin ekseriyetine göre Medine de Mekke gibi haremdir. Ağacını kesmek, hayvanını avlamak haramdır. Söz konusu âlimlerden bir kısmı bu yasakları çiğneyenlere verilen cezaların da Mekke ile aynı olduğu görüşünü benimserken İshak b. Rahuye, Şafîî, Ahmed b. Hanbel’in içlerinde bulunduğu bazı âlimlere göre ise bu kişi günahkâr olmakla birlikte herhangi bir ceza terettüb etmemektedir.

Medine’nin haremligi konusunda Tahâvî ve Beyhakî’nin mezhepleri ile aynı doğrultuda görüş bildirdikleri görülmektedir.

3.5.1. Tahâvî’nin Görüşleri ve Beyhakî’nin İtirazları:

Tahâvî’ye göre Medine’nin Mekke gibi harem olması söz konusu değildir. Çünkü Mekke’ye girmek isteyen kimsenin oraya ihramsız girmesi caiz değildir. Mekke’nin avı ve ağaçları haram olduğu gibi kendisi de haramdır. Medine’ye ise ihramsız olarak girilebileceği hususunda ümmetin icmâi vardır. Şehrin kendisi bu şekilde haram olmadığı için avı ve ağacının hükmü de böyle olmalıdır. Netice itibariyle Medine’nin av ve ağacının da Mekke harici diğer şehirlerden bir farkı olmadığı, helal olduğu ortaya çıkmaktadır. Tahâvî konuyu “Medine’nin avı” babında

ele almaktadır ve öncelikle Medine'nin harem olduğunu savunan âlimlerin delillerini aktarmakta ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹⁵²⁵

3.5.1.1. Medine Haremdir

Tahâvî Medine'nin harem olduğuna dair; Sa'd b. Ebi Vakkas, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Ebu Eyyüb el-Ensârî (49/669), Sehl b. Huneyf (38/658), Zeyd b. Sabit, Ebu Said el-Hudrî, Râfi' b. Hadîc (73/692), Enes b. Malik; Ebu Hureyre, Abdullah b. Zeyd ve Cabir b. Abdillâh rivayetlerini nakletmiştir.

a. Sa'd b. Ebi Vakkâs Rivayeti

İsmail b. Muhammed'in Âmir b. Sa'd'dan naklettiğine göre Sa'd bineğiyle Akîk¹⁵²⁶ denilen yerdeki köşküne gitmiş ve orada ağaçları kesen yahut da dallarını koparan bir köle görmüştü. -Ebu Cafer "herhalde şöyle" dedi- Sa'd onun selebini alıp geri dönmüş ardından kölenin yakınları gelip kölelerinden ne aldıysa onu geri iade etmesini talep etmişlerdi. Bunun üzerine Sa'd "Rasulullah'ın (s) bana ganimet olarak helal gördüğü bir şeyi size iade etmekten Allah (c.c)'a sığınırım." demiş ve onlara geri vermeyi kabul etmemiştir.¹⁵²⁷

Diğer rivayette ise Sa'd'ın Medine hareminde avlanan bir kölenin selebini aldığı ve ailesi gelip iade etmesini talep edince "Rasulullah (s) harem sınırlarını çizirken Medine'yi de harem ilan etmiş ve "Bu sınırlar içerisinde kimi avlanır bulursanız, onun selebi bulan kişinin hakkıdır" buyurmuştu. Rasulullah'ın (s) bana ikram ettiği bu nimeti size iade etmem. Lakin derseniz size selebinin ücretini ödeyeyim" dediği zikredilmektedir.¹⁵²⁸

Tahâvî rivayette haber verilen selebin, suçların mukabilinde maddi cezaların verildiği döneme ait bir uygulama olmasına hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir.

¹⁵²⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 492-499.

¹⁵²⁶ Akîk, Medine'nin sulak vadilerinden birisidir. Bir rivayette mübarek bir vadi olduğu zikredilmiştir. Bkz. Aynî, *Nuhâb*, XIII, 62. Medine'nin Harem sınırlarını tartışan Tânevî ise Akîk'in Medine sınırlarında olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bizzat bu rivayet Medine avının haram olmadığına delildir. Tânevî, *Î'lâu's-Sünen*, X, 489.

¹⁵²⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 492; *Müşkilü'l-Âsâr*, XII, 285; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 326; Müslim, Hac, 461; Ahmed b. Hanbel, III, 53; Abdurrezzak, *Musannef*, IX, 262; Bezzâr, *Müsned*, III, 311.

¹⁵²⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 493; *Müşkilü'l-Âsâr*, XII, 286; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 327; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 98; Ahmed b. Hanbel, III, 63-64; Ebu Ya'îlâ, *Müsned*, II, 130.

Kaydettiğine göre ilk zamanlarda bazı suçlara mâlî cezalar veriliyordu. Mesela zekâtını vermeyenin malından hem vermediği miktar hem de malının yarısı ceza olarak alınıyordu. Yahut meyve çalan, ceza olarak iki mislini ödüyordu. Fakat bu türden cezalar, faiz yasağıyla birlikte kaldırılmış, bu hüküm nesh edilmiştir ve cezalar mala değil bedene verilmiştir.¹⁵²⁹ Ona göre bu rivayet de mensuttur.

Beyhakî ise Tahâvî'nin nesh değerlendirmesini delilsiz bir iddia olarak görmektedir. Ayrıca ona göre Mekke'de avlanmanın cezası halen mâlîdir ve herhangi bir nesh durumu söz konusu değildir. Tahâvî ve mezhebinin Medine'nin ağacını ve avını hiçbir zaman suç olarak görmediklerini söyleyen Beyhakî onun bunu suçlara dahil etmesini şaşkınlıkla karşılamış ve bu konuda Tahâvî'nin yapacağı en güzel şeyin sahîh hadisleri benimseyip muarızları konusunda da susup zayıf deliller öne sürmemesi olduğunu belirtmiştir.¹⁵³⁰

Rivayetin sıhhati hususunda âlimlerden farklı görüşler nakledilmiştir. İmam Malik'in bu rivayeti sahîh kabul etmediği ve Medine âlimlerinin bu hadisle amel etmediklerini söylediği kaydedilmiştir.¹⁵³¹ İbn Abdilber de rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. Ona göre metinde seleb geçmesine rağmen zayıflığından dolayı âlimler bu rivayeti esas almamışlardır. Tahâvî'nin nesh iddiasını da ele alan İbn Abdilber, zayıf rivayetler ile sahîh rivayetler arasında tearuz oluşması durumunda nesh ihtimalini gündeme getirmeye gerek olmadığını, sahîhlere göre hüküm verilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁵³² Aynî ise her iki rivayetin de sika raviler tarafından nakledildiğini ve sahîh olduklarını söylemiştir.¹⁵³³ Medine'nin haremliği konusunu ele alan ve söz konusu Sa'd rivayetine temas eden âlimlerden isnada yönelik bir tenkit gelmemiştir. Tesbit edilebildiği kadarıyla rivayete, hükmüyle amel edilmemesi yönüyle itiraz edilmiştir. Bazı âlimler ise isnadının sahîh olduğu kanaatindedir.

Sa'd b. Ebi Vakkas'tan nakledilen söz konusu rivayetler, konuya dair birbirine muhalif hükümler veren tarafların tümü için önem arz etmektedir. Çünkü Medine'nin

¹⁵²⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 499. İbn Abdilber, Tahâvî'nin nesh iddiasını değerlendirmiş ve selebin mensuh kabul edilmesinin Medine'nin haremliğiyle alakası olmadığını ifade etmiştir. bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, VI, 310-311.

¹⁵³⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 207-208.

¹⁵³¹ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 540; İbnu'l-Mulakkın, *et-Tavdîh*, XII, 510; Aynî, *Umde*, X, 230.

¹⁵³² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VI, 310, XX, 180.

¹⁵³³ Aynî, *Nuhab*, XIII, 60-61.

harem bölge olduğunu haber veren rivayetler içerisinde bu yasağı çiğneyenlere verilecek ceza hususunda malumat ihtiva eden rivayetler sadece Sa'd'dan nakledilmiştir. Rivayette öngörülen ceza ise Medine'nin haremlğine emsal teşkil eden Mekke'nin yasakları arasında bulunmayan türden bir yasaktır. Seleb, Müslümanların gayri müslimlerle yaptıkları savaşlarda ikili mücadelede rakibini alt eden Müslüman askerin düşmanından aldığı süs eşyası, kıyafet yahut savaş aletleridir. Muhatabın selebinin alınması savaş durumlarında söz konusudur.

Sa'd rivayeti Şâfiî'nin eski görüşüne mesned teşkil etmiştir. Konuyu ele alan âlimlerin hepsi Şâfiî'nin kadim görüşünün Medine'de yasakları çiğneyenlerin maddi olarak da cezalandırılacakları ve Sa'd hadisinde belirtildiği şekliyle selebinin alınması şeklinde olduğunu kaydetmişlerdir.¹⁵³⁴ Yine kaynaklarda ifade edildiğine göre Şâfiî, bu görüşünden rücu etmiş ve Medine'nin harem olmakla birlikte ağacını kesene ve hayvanını avlayana herhangi bir ceza terettüp etmeyeceğini ifade etmiştir. Kadı İyaz, Şâfiî'den başka Sa'd hadisiyle amel eden kimsenin bilinmediğini söylemiştir.¹⁵³⁵

Kadı İyaz'a bu konuda itiraz eden Nevevi'ye göre bu hadis İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in; Medine'nin ağacının ve avının haram olduğu şeklindeki görüşlerini açıkça desteklemektedir. Ayrıca Şâfiî'nin selebe hükmettiği eski görüşüne de delalet etmektedir. Nevevî'ye göre Sa'd ile birlikte başka sahabiler de bu görüştedir.¹⁵³⁶ Kadı İyaz'ın sadece Şâfiî'den nakledilmiş demesinin, sünnetin Şâfiî'ye muvafık olması hasebiyle ona zarar vermeyeceğini söylemiştir. Rivayetin sahih olduğunu düşünen Nevevi Şâfiî'nin eski görüşünün tercihe daha şayan olduğunu vurgulamıştır. Çünkü hakkında sağlam hadis vardır ve Sahabilerin ameli de buna muvafıktır, sahabilerden buna karşı çıkan olmamıştır.¹⁵³⁷

Rivayeti esas alan ve zahiriyle hükmeden İbn Hazm da Şâfiî'nin ilk görüşüne muvafık kanaat taşıyanlardandır. İbn Hazm, Medine'nin ağacını kesen kimseyi bulanın selebini hak edeceğini söylemiştir. Ona göre, böyle bir kimseyi bulan, avret

¹⁵³⁴ Maverdi, *el-Havi'l-Kebir*, IV, 327.

¹⁵³⁵ Kadı İyaz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, IV, 479.

¹⁵³⁶ İbn Hacer de Kadı İyaz'a itiraz etmiş ve eş-Şâfiî ile aynı görüşü benimseyen başka âlimlerin de bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 84.

¹⁵³⁷ Nevevî, *Şerh*, IX, 138-139.

yerlerini örten elbisesi haricinde her şeyi alabilir. Kaydettiğine göre Sa'd hadisine muhalif hiçbir sahabi kavli nakledilmemiştir.¹⁵³⁸

Hanefî âlimler açısından da Sa'd hadisi önem arz etmektedir. Çünkü hadiste bildirilen cezadan Mekke'nin hükmünün Medine gibi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ulemanın icmaı üzerine de böyle bir ceza vaki olmadığına göre bu hükmün de mensuh olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵³⁹ Tânevî hadisin “umum-ı belvâ”dan dolayı kabul edilemeyeceğini söylemiştir.¹⁵⁴⁰ Çünkü özelde büyük bir belde halkını, genelde tüm Müslümanları ilgilendiren böyle bir meselenin haber-i vahit olarak gelmiş olması şüphe uyandırmaktadır.

¹⁵³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 302.

¹⁵³⁹ Ebü'l-Mehasin Yusuf b. Musa Hanefî, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr*, I, 201.

¹⁵⁴⁰ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, X, .

b. Hz. Ali¹⁵⁴¹, Abdurrahman b. Avf¹⁵⁴², Ebu Eyyüb el-Ensârî¹⁵⁴³, Sehl b. Huneyf¹⁵⁴⁴, Zeyd b. Sabit¹⁵⁴⁵, Abdullah b. Zeyd¹⁵⁴⁶, Cabir b. Abdillah¹⁵⁴⁷, Râfi' b. Hadîc¹⁵⁴⁸, Ebu Said el-Hudrî¹⁵⁴⁹, Enes b. Malik¹⁵⁵⁰ ve Ebu Hureyre¹⁵⁵¹

Rivayetleri:

Söz konusu sahabilerden küçük metin farklılıklarıyla Hz. Peygamber'in (s) Medine'yi harem kıldığı, ağacının kesilmesini ve avını yasakladığı nakledilmiş yahut

¹⁵⁴¹ İbrahim et-Teymî'nin babasından naklettiğine göre o şöyle demiştir: "Hz. Ali âcirden yapılmış minber üzerinde bize hutbe irad ediyordu. Onun üzerinde, içine sahife iliştirilmiş bir kılıç vardı. Hz. Ali şöyle diyordu: "Allah (c.c) 'a yemin olsun ki bizim yanımızda Allah (c.c) 'ın kitabından ve şu sahifeden başka okuduğumuz yazılı bir metin yoktur." Sonra o sahifeyi, onda "Medine Ayr'dan Sevr'e kadar haremdir." yazılıydı." Tahâvî, *Şerh*, III, 492; Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 204. Ayrıca bkz. Müslim, Hac, 467, Itk, 20; Ahmed b. Hanbel, II, 52; Nesaî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 258. Aynî isnadının sahih olup Buhârî'nin şartlarına uygun olduğunu söylemiştir. Aynî, *Nuhab*, XIII, 57.

¹⁵⁴² İbrahim'in naklettiğine göre babası şöyle demiştir: "Tuzak kurarak bir kuş avlamıştım. Elimde onunla çıkarken karşıma babam Abdurrahman b. Avf geldi. "Bu ne?" dedi. Ben "Kuş. Tuzakla avladım" deyince kulağımı şiddetli bir şekilde çekti ve onu elimden alarak serbest bıraktı. Sonra "Rasulullah (s.a) Medine'nin iki kayalığı arasını harem kılmıştır." dedi." Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 493; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 325; Bezzâr, *Müsned*, III, 221.

¹⁵⁴³ Atâ b. Yesar'ın naklettiğine göre Ebu Eyyüb el-Ensârî bir tilkiyi köşeye sıkıştıran çocukları görmüş ve onları kovalamıştır. –Malik diyor ki "Ben onun şöyle dediğini biliyorum":- "Rasulullah (s.a)'ın haremde bu yapılır mı?" Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 493; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 325; *Muvatta*, Câmî', 15; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IV, 137. Heysemî ravilerinin sika olduğunu kaydetmiş, Aynî, Müslim'in ricali olduklarını söylemiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, III, 304; Aynî, *Nuhab*, XIII, 64.

¹⁵⁴⁴ Sehl b. Huneyf şöyle demiştir: "Rasulullah (s.a)'ın eliyle Medine'ye işaret ederek "O harem ve güvenli (bir belde)dir" buyurduğunu işittim." Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 493; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 324; Ebu Yusuf, *Harac*, s. 117; Müslim; Hac, 479; Ahmed b. Hanbel, XXV, 350; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 406; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, VI, 92.

¹⁵⁴⁵ Ziyâd b. Sa'd'ın naklettiğine göre Şurahbil şöyle demiştir: "Biz Medine'de tuzaklarımızı kurduğumuz bir esnada Zeyd b. Sabit bize geldi, tuzaklarımızı fırlattı ve "Siz Rasulullah (s.a)'ın buranın avını haram kıldığını bilmiyor musunuz?" dedi." Bkz. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 493-494; Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 205; Ahmed b. Hanbel, XXXV, 518.

¹⁵⁴⁶ Abdullah b. Zeyd'den rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: "Rasulullah (s.a) "İbrahim (a.s) Mekke'yi haram kıldı ve onlara dua etti. Ben de Medine'yi haram kıldım ve İbrahim'in Mekkelilere dua ettiği gibi, sa' ve müdlerinin bereketlenmesi için Medine ahalisine dua ettim." buyurdu." Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 494; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 322; Buhârî, *Buyu'*, 53, Enbiyâ, 12; Müslim, Hac, 454; Ahmed b. Hanbel, XXVI, 374.

¹⁵⁴⁷ Cabir b. Abdillah tariki Abdullah b. Zeyd rivayetinin şahididir. Lafız farklılığı olarak; "... Ben de Medine'nin iki kayalığı arasını haram kıldım. Onun ağaçları kesilmez, hayvanları avlanmaz." ibaresi yer almaktadır. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 494; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 325; Müslim, Hac, 458; Ahmed b. Hanbel, XXIII, 393.

¹⁵⁴⁸ Raff' b. Hadîc rivayeti de Abdullah b. Zeyd ve Cabir rivayetlerinin şahididir. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 494; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 323; Müslim, Hac, 456; Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 509; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IV, 258.

¹⁵⁴⁹ Ebu Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a) Medine'nin iki kara taşılığı arasındaki ağacının kesilmesi yahut silkelenmesini haram kılmıştır. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 494.

¹⁵⁵⁰ Enes b. Malik hadisi de Hz. İbrahim rivayetlerinin bir şahididir. Bkz. Rivayette farklı olarak metnin baş tarafında; "Rasulullah (s.a) Uhut dağına geldi ve "Bu dağ bizi sever biz de onu severiz" buyurdu."

Hız. Peygamber'in (s) "İbrahim (a.s) Mekke'yi harem kıldı ben de Medine'yi harem kılıyorum." buyurduğu rivayet edilmiştir.

Zikredilen rivayetler, Medine'nin Mekke gibi harem olduğunu düşünen âlimlerin en önemli ve kuvvetli delilleridir. Rivayetlerin ekserisinde Hız. Peygamber'in (s) Hız. İbrahim gibi Medine'yi harem kıldığı haber verilmektedir. Kaynaklarda sıhhati konusunda çok fazla değerlendirme bulunmamaktadır. Rivayetler sahih isnatlarla nakledilmiştir. Âlimler metin yönünden rivayetleri tahlil etmişler ve özellikle Rasulullah'ın (s) harem kılışına emsal teşkil eden Hız. İbrahim'in Mekke'yi haram kılması meselesi üzerinde fikir yürütmüşlerdir. Bu konuda Hız. İbrahim'in ictihadının söz konusu olup olmaması üzerinde durulduğu görülmektedir.¹⁵⁵² Âlimlerin kanaati ayette de geçtiği üzere¹⁵⁵³ Mekke'yi Allah (c.c) Teala'nın haram kıldığı ve Hız. İbrahim'in bu hürmeti insanlara bildirdiği yönündedir. Bu konuda Hız. İbrahim'in herhangi bir ictihadının bulunmadığı söylenmiştir.¹⁵⁵⁴ Nevevi, "Sahih olan görüş; "Allah'ın (c.c) Mekke'yi yer ve gökleri yarattığında haram kılmış olmasıdır". demiştir.¹⁵⁵⁵ Hız. İbrahim'in Mekke'nin unutulmuş hürmetini ortaya çıkardığı¹⁵⁵⁶, tufandan sonra Mekke'nin haramlığını ilk dillendirenin Hız. İbrahim olduğu kaydedilmiştir.¹⁵⁵⁷

Tahâvî bazı âlimlerin bu rivayetlerden hareketle Medine'nin Mekke gibi harem olduğu, avının ve ağacının kesilmesinin haram kılındığı görüşüne sahip olduklarını söylemiştir. Kaydettiğine göre söz konusu âlimler Rasulullah'ın (s) haremde bu işlerden birini yapan kimsenin selebi onu bulana helaldir demişlerdir.¹⁵⁵⁸

ibaresi zikredilmiştir. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 495; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 322; Buhârî, *Enbiyâ*, 12, *Megâzî*, 25, *İ'tisâm*, 16; Tirmizî, *Menâkıb*, 68; *Muvatta*, *Câmi'*, 13; Ahmed b. Hanbel, XIX, 491; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, VI, 369.

¹⁵⁵¹ Ebu Hureyre şöyle derdi: "Medine'de otlayan geyikleri görsem onları ürkütmem. Çünkü ben Rasulullah (s.a) 'ın "Onun iki kara taşıdığı arası haramdır." buyurduğunu işittim. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, III, 496; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 321; Buhârî, *Fedâilu'l-Medine*, 4; Müslim, *Hac*, 471; Tirmizî, *Menâkıb*, 68; *Muvatta*, *Câmi'*, 14.

¹⁵⁵² Bâcî, *el-Müntekâ*, VII, 192.

¹⁵⁵³ Naml suresinde Allah Teala Mekke'yi harem kıldığını haber vermektedir: "**Ben bu beldenin Rabbi'ne kulluk etmekle emrolundum –ki O (c.c) bu beldeyi haram kılmıştır-**" Bkz. Naml, 27, 91.

¹⁵⁵⁴ Aynî, *Nuhab*, XIII, 67

¹⁵⁵⁵ Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, IX, 134.

¹⁵⁵⁶ İbn Dakîki'l-İyd, *İhkâmu'l-Ahkâm*, II, 63.

¹⁵⁵⁷ Suyûtî, *Haşiyetü's-Suyutî ala Süneni'n-Nesaî*, V, 203; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 305.

¹⁵⁵⁸ Tahâvî, *Şerh*, III, 496.

Bu konuda onlardan farklı düşünen âlimlere göre ise Rasulullah (s) söz konusu yasakları, Medine'nin Mekke gibi harem olmasından değil, insanların oradan hoşlanması ve ülfet duyması için güzelliğinin korunması maksadıyla koymuştur.¹⁵⁵⁹

Rivayetler sarıh bir şekilde Hz. Peygamber'in (s) Medine'yi harem bölge olarak ilan ettiği, oranın avı ve ağacını yasakladığına delalet etmektedir. Ayrıca Rasulullah'ın (s) harem addedilmesi gereken sınırlara dair de detaylı bilgi vermesi bu bölgenin haremliği fikrini pekiştiren unsurlardır. Rasulullah'ın (s) zikrettiği söz konusu sınırlar hususunda âlimlerin bazı ihtilafları bulunmakla birlikte Beyhakî'nin konuya dair itirazlarında bu meseleye yer vermemesi ve konunun daha çok hukukun ilgi alanına girmesi sebebiyle bu hususa değinilmemiştir. Müteakip başlıklarda Tahâvî'nin Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ile onlar gibi düşünen âlimlerin delilleri olduğuna işaret ettiği rivayetler ile kendi tesbit etmiş olduğu hadisler ele alınacaktır.

3.5.1.2. Medine Harem Değildir:

Tahâvî konuya dair Abdullah b. Ömer, Enes b. Malik, Hz. Aişe ve Seleme b. Ekva' rivayetlerini zikretmiştir.

a. Abdullah b. Ömer Rivayeti:

Nâfi'in İbn Ömer'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: "Medine'nin yüksek binalarına/kalelerine/hisarlarına zarar vermeyiniz. Çünkü onlar Medine'nin süsüdür." ¹⁵⁶⁰ Tahâvî rivayetin mütabilerine de yer vermiştir. ¹⁵⁶¹

Tahâvî'ye göre Hz. Peygamber (s), Medine'nin süsü olmaları hasebiyle ashabını Medine binalarına zarar vermekten men ettiği gibi avını ve ağacını da yasaklamıştır. Çünkü onlar da Medine'nin zinetidirler. Yasaktan maksat Medine'nin doğal hali üzere bırakılmasıdır. Yoksa Mekke gibi harem bölge olması değildir. ¹⁵⁶²

Beyhakî kendilerinin bu hadisteki nehyi tahrim olarak değerlendirdiklerini zira hükmün tahrime değil de tenzihe yorulması için bir delalet bulunması gerektiğini

¹⁵⁵⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 496.

¹⁵⁶⁰ Bezzâr, *Müsned*, XII, 230; İbn Abdilber, *Temhîd*, VI, 310

¹⁵⁶¹ Tahâvî, *Şerh*, III, 496.

¹⁵⁶² Tahâvî, *Şerh*, III, 497.

söylemiştir. Ona göre bu hadis de kendi görüşlerini desteklemektedir. Tahâvî ise mezhebinin görüşlerine hadisleri uydurabilmek için böyle yorum yapmaktadır.¹⁵⁶³

İbn Abdilber de Tahâvî'nin tevilini anlamsız bulmakta sahabenin aynı tevilini yapmadıklarını düşünmektedir.¹⁵⁶⁴

Rivayetin doğrudan Medine'nin harem bölge olması ile alakası olmasa da Tahâvî, ağaç ve hayvan yasaklarını da Medine'nin maddi yapısının bozulması ile ilişkilendirdiği için surları da bu çerçevede düşünmüş ve görüşüne dolaylı olarak mesned teşkil eden bir hadis olarak rivayete yer vermiştir. Beyhakî ise Medine'nin avı ve hayvanı nasıl haram ise aynı şekilde binalarını tahrip etmenin de haram olduğunu düşündüklerini, dolayısıyla rivayetin kendi kanaatlerini açıkça desteklediğini vurgulamıştır. Rivayetin her iki görüş için de müracaat kaynağı olabileceği görülmektedir.

b. Enes b. Malik Rivayeti:

Enes b. Malik'ten nakledildiğine göre şöyle demiştir: “Ebu Talha'nın Ümmü Seleme'den olma Ebu Umeyr isminde bir oğlu vardı. Rasulullah (s) onun yanına gelirdi. Ebu Umeyr'in gülüp oynadığı küçük bir kuşu vardı. Rasulullah (s) bir gün yanına girdiğinde Ebu Umeyr'in üzgün olduğunu gördü ve “Ebu Umeyr'in nesi var” diye sordu. “Ey Allah'ın (c.c) Rasulü kuşu öldü” dediler. Bunun üzerine Rasulullah (s) “Ey Ebu Umeyr kuşçuk ne yaptı” buyurdu.”¹⁵⁶⁵

Tahâvî bu hadisenin Medine'de gerçekleştiğini, oranın hükmü Mekke gibi olsa Hz. Peygamber'in (s) o kuşun alıkonmasına, onunla oynanmasına müsaade etmeyeceğini söylemiştir. Zira Mekke'de bunlara izin verilmemiştir.¹⁵⁶⁶

Beyhakî, Tahâvî'nin tenkidini yersiz görmüş, kendilerinin av havyanı harem bölgesine girerse onu hapsedmeyi caiz gördüklerini, harem sınırları içerisinde avlanmayı haram kabul ettiklerini söylemiştir. Kaydettiğine göre bu kanaatlerinin

¹⁵⁶³ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 206.

¹⁵⁶⁴ İbn Abdilber, *Temhîd*, VI, 311.

¹⁵⁶⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 497; Buhârî, Edeb, 81, 112; Müslim, Adab, 30; Tirmizî, Birr ve Sıla, 57; Ebû Dâvûd, Edeb, 77; İbn Mâce, Edeb, 24; Ahmed b. Hanbel, XIX, 233; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 332.

¹⁵⁶⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 497.

delili de Enes b. Malik'ten nakledilen bu rivayettir. Beyhakî rivayetteki kuşu, harem bölgesi dışında avlanıp sonra Medine'ye sokulmuş olmasına hamlettiklerini ifade etmiştir.¹⁵⁶⁷

Hattâbî de bu hadisin, Malik ve Şafîî ve onlar gibi düşünen cumhuru ulemanın ceza olmadığı hususundaki delilleri olduğunu söylemiştir.¹⁵⁶⁸ İbn Battal, rivayeti Hanefîlerin görüşüne mesned olarak nakledenin Tahâvî olduğunu belirtmiş fakat rivayette onu destekleyen bir veri bulunmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre, sahabeler de haramlıktan, avlanmanın haramlığını anlamışlardır.¹⁵⁶⁹

Rivayetin Medine'nin harem olmadığını söyleyen Hanefîlerin görüşlerine delil olmasına iki yönden itiraz edilmiştir. İfade ettiklerine göre kuşun, henüz Medine'de av haram kılınmadan önce tutulmuş ve hapsedilmiş olma ihtimali vardır. Yahut, Beyhakî'nin de zikrettiği gibi harem dışından avlanmış olabilir. Âlimler ikinci ihtimali Hanefîlerin önemsemeyeceğini zira onlara göre harem dışında avlanıp hareme getirilen hayvanların da aynı hükme tabi olduğunu kaydetmişler ve bunun son derece zayıf bir görüş olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁷⁰ Aynî, haram kılınmadan öncesine hamledilmesini delilsiz bir iddia olarak değerlendirmiştir. "Harem dışından avlanmış içeri getirilmiş denirse bize göre onu bırakması gerekir." demiştir.¹⁵⁷¹ Aliyyül Kârî de bu teville karşı çıkmış ve ilmî adaba uygun olmadığını söylemiştir. Ona göre bu hadisi delil olarak zikredenler hadisin zahiriyle hükmetmişler ve Medine'de bulunan bir hayvanın Medine'de avlandığına hükmetmişlerdir ki asıl olan da budur.¹⁵⁷² Aliyyül Kârî'nin değerlendirmelerini nakleden Tânevî, Hanefîlerin harem bölgesi dışından avlanıp oraya sokulanlar hususundaki görüşünün çok isabetli olduğunu, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Hz. Aişe, Atâ ve Tâvus'un da bu görüşte olduklarını söylemiştir.¹⁵⁷³

¹⁵⁶⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 206-207.

¹⁵⁶⁸ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, II, 223.

¹⁵⁶⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 539.

¹⁵⁷⁰ Ma'zerî, *el-Mu'lim*, II, 116; Kadı İyaz, *İkmâl*, IV, 479; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, IX, 134.

¹⁵⁷¹ Aynî, *Nuhab*, XIII, 80; Umde, X, 229.

¹⁵⁷² Aliyyül Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 26; Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, X, 491.

¹⁵⁷³ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, X, 491.

Hanefî müctehidlerden Serahsî, Medine'nin hürmeti konusunda “Ebu Umeyr hadisi” ile istidlalde bulduklarını söylemiştir. İbn Nüceym rivayetini konuya dair nakledilen en sahih haber olduğunu kaydetmiştir.¹⁵⁷⁴

Görüldüğü üzere rivayeti her iki taraf da görüşüne mesned olarak zikretmiştir. Aynı rivayetten birbirine zıt hüküm istinbat etmelerinde, Mekke'nin av yasağı hususunda benimsemiş oldukları kanaatlerin etkili olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar Mekke ile Medine'nin haremligi noktasında muhtelif hükümler verilse de Medine ile ilgili rivayetlerin tevilini Mekke'ye dair verilen hükümler belirlemiştir. Medine'nin harem olmadığı kanaatine sahip olan Hanefî âlimlerin Medine'deki kuşun dışarıda yakalanıp getirilse bile muhaliflerinin lehine delil olmayacağını Mekke'nin haremligine dair verdikleri hükümle açıklamaları dikkat çekmektedir. Şafîî âlimlerin kuşun dışarıda yakalanmış olma ihtimalini karşı delil olarak zikretmeleri muhatabı ikna edecek türden bir yaklaşım değildir. Her ne kadar hadislerin zahirine hükmederek tayin ettikleri asla muvafık düşenin kuşun dışarıda avlanıp getirilmiş olması deseler de bu görüşün delile muhtaç olduğu ve ahkâm istinbatında konuya dair bütün hadislerin göz önünde bulundurularak bir neticeye ulaşılması prensibine uygun düşmediği aşikardır. Zira hadisi kıyasladıkları asl, Mekke'ye dair kendi vermiş oldukları bir diğer görüş olunca bir kısır döngü oluştuğu akla gelmektedir.

c. Hz. Aişe Rivayeti

Mücahid'in naklettiğine göre Hz. Aişe şöyle demiştir: “Rasulullah'ın (s) ailesinin vahşi bir hayvanı vardı. Rasulullah (s) çıktığı zaman, o hayvan oyun oynar oraya buraya koştururdu. Rasulullah'ın (s) girdiğini hissettiği anda da O'na (s) eziyet etmemek için ne yerinden kıpırdar ne de mırıldanırdı.”¹⁵⁷⁵

Tahâvî bu hadisenin de Medine'de geçtiğini, ailesinin hayvanı barındırıp onun üzerine kapıyı kapattıklarını yani onu evde tuttuklarını söylemiştir.¹⁵⁷⁶

¹⁵⁷⁴ İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, III, 43.

¹⁵⁷⁵ Tahâvî, *Şerh*, III, 498; Ahmed b. Hanbel, XLI, 320; Bezzâr, *Müsned*, XVIII, 235; İshak b. Râhûye, *Müsned*, III, 617; Ebu Ya'la, *Müsned*, VIII, 121. Aynı rivayetin sahih olduğunu söylemiştir. Aynı, *Nuhab*, XIII, 82, *Umde*, X, 230.

¹⁵⁷⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 498.

Beyhakî, Tahâvî'nin tenkidini yersiz görmüş kendilerinin bu rivayeti zikri geçen Enes b. Malik hadisi gibi, hayvanların harem bölgesi dışında avlanıp sonra Medine'ye sokulmuş olmalarına hamlettiklerini ifade etmiştir.¹⁵⁷⁷

Medine'nin harem olduğunu düşünen âlimler bu rivayetle Enes rivayetini birlikte değerlendirmişler ve Beyhakî'nin ifade ettiği gibi harem sınırları dışında avlanmış olmasına hamletmişlerdir.¹⁵⁷⁸

Enes b. Malik rivayetinde ifade edildiği üzere bu rivayeti de müctehidler ve muhaddisler Mekke'ye dair kanaatleri çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu hayvanların Medine dışında avlanmış olması ihtimalden öteye geçmeyen bir görüştür.

d. Seleme b. Ekva' Rivayeti

Musa b. Muhammed b. İbrahim'in babası İbrahim'den naklettiğine göre Seleme b. Ekva' avlanır, avdan Rasulullah'a (s) gelirdi. Bir seferinde biraz geç gelince Rasulullah (s) "Seni alıkoyan neydi?" diye sordu. Seleme "Ey Allah'ın (c.c) Rasülü, av bulamadık. Nebt ile Kanat arasında avlandık." dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s) "Sen Akik'te avlansaydın ben seni giderken uğurlar gelirken karşılardım. Ben Akik'i severim" buyurdular."¹⁵⁷⁹

Tahâvî, rivayetin mütabilerini de zikretmiş ve Medine'de avlanmanın mübah olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir. Çünkü Rasulullah (s) Medine'de olduğu halde Seleme'ye bir av yerini tarif etmiştir. Hâlbuki bu Mekke'de helal değildir. Zira bir adam Mekke'de bir kimseye av gösterirse hata etmiş olur. Medine'de böyle olmadığına göre hüküm olarak da Mekke'den farklı olsa gerekir.¹⁵⁸⁰

Beyhakî Musa b. Muhammed b. İbrahim'in (151/768) bu hadiste teferrüd ettiğini, Yahya b. Main'in onun hakkında cerh ifadeleri kullandığını ve diğer bazı hadis âlimlerinin de onun münker hadisler naklettiğini söylediklerini kaydetmiştir. Ona göre

¹⁵⁷⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 206-207.

¹⁵⁷⁸ İbn Abdilber, *İstizkar*, VIII, 236.

¹⁵⁷⁹ Tahâvî, *Şerh*, III, 498; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, VII, 6; İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medine*, I, 147. Heysemî hadisin "hasen" olduğunu söylemiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, IV, 14.

¹⁵⁸⁰ Tahâvî, *Şerh*, III, 499.

hadisleri bildiğini iddia eden bir kimse Medine'nin harem olduğunu bildiren onca sağlam rivayet karşısında böyle zayıf bir hadis ile istidlalde bulunmamalıdır.¹⁵⁸¹

Seleme b. el-Ekva' (74/693) rivayetinde Beyhakî'nin de ifade ettiği gibi, Musa b. Muhammed b. İbrahim tek kalmıştır. Kaynaklarda Musa b. Muhammed'e dair onu cerh eden ifadeler yer almaktadır. Onun çok hadis rivayet eden ve münker hadisleri olan bir ravi olduğu söylenmiştir.¹⁵⁸² Yahya b. Main¹⁵⁸³ ve Ali b. el-Medîni¹⁵⁸⁴ "zayıf" demiş, Ebu Zür'a, Buhari ve Nesai "Münkeru'l-Hadis" kaydı düşmüşlerdir.¹⁵⁸⁵ Âlimlerin kanaatlerinden Musa b. Muhammed'in zayıf bir ravi olduğu anlaşılmaktadır.

Tahâvî rivayette zikredilen Akîk mevkiî üzerinde durmaktadır. Yukarıda zikri geçen Sa'd rivayetinde de Akîk'ten bahsedilmiş ve o hadiste Sa'd'ın burada ağaç kesenin selebini aldığı, Rasulullah'ın (s) buna cevaz verdiği yani o bölgenin harem kabul edildiği rivayet edilmiştir. Hâlbuki bu hadiste bizzat Rasulullah (s) orada avlanmasını tavsiye ettiği haber verilmektedir ki bu açık bir çelişkidir. Tahâvî rivayetler arasındaki tearuzu yukarıda da bahsedildiği üzere nesh ile çözmektedir. Beyhakî, Tahâvî'nin nesh değerlendirmesini delilsiz bir iddia olarak görmektedir.¹⁵⁸⁶

Tahâvî'nin konuya dair zikrettiği rivayetler ile değerlendirmeleri ve Beyhakî'nin ona yöneltmiş olduğu tenkitler böyledir. Bu tesbitlerden sonra konuya dair değerlendirmeler ve tesbitler zikredilecektir.

3.5.2. Değerlendirme

Medine'nin haremligi, âlimler arasında ihtilaf edilen konulardandır. Muhalefetin daha çok Hanefî âlimler ile diğer ulema arasında cereyan ettiği görülmektedir. Süfyan es-Sevrî, Abdullah b. Mübarek ve Hanefîlere göre Medine harem değildir ve bu konuda diğer şehirlerden herhangi bir ayrıcalığı yoktur.¹⁵⁸⁷ İmam Malik, Şafîî, Ahmed

¹⁵⁸¹ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 207.

¹⁵⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, s. 396.

¹⁵⁸³ Yahya b. Main, *Tarih*, III, 182.

¹⁵⁸⁴ Ebu Nuaym, *ed-Duafâ*, s. 136.

¹⁵⁸⁵ Buhârî *et-Tarihü'l-Kebir*, VII, 295. Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, s. 95; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VIII, 159. İbn Adî, *el-Kamil*, VIII, 58-59.

¹⁵⁸⁶ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 207-208.

¹⁵⁸⁷ Aynî, *Umde*, X, 229.

b. Hanbel ve cumhuru ulema Medine'nin avı ve ağacının haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁵⁸⁸

İmam Malik Medine'nin avının Mekke'den daha hafif olduğunu, bunu çiğneyenlere ceza gerekmediğini, istiğfarın yeterli olduğunu düşünmekte ve bahsi geçen Enes ve Hz. Aişe hadislerini delil olarak zikretmektedir.¹⁵⁸⁹ İmam Malik'in talebesi Şafî ise kadim görüşünde Sa'd b. Ebi Vakkas hadisinden hareketle Medine haramını ihlal edenlerin selebinin alınmasına hükmetmiştir. Son kanaati ise Mekke dışında hiçbir şehirde kesilen ağaç yahut avlanan hayvandan dolayı ceza gerekmeyeceği, fakat Medine'de avlanmanın ve oranın ağacını kesmenin haram olduğu şeklindedir. Fakat o diğer âlimlerden nisbeten ayrılarak Hz. Peygamber'in (s) harem olduğunu ilan ettiği her yer için aynı hükmün geçerli olduğunu söylemiştir.¹⁵⁹⁰ Ona göre Rasulullah (s) bildirdiği için Taif de harem şehirlerdendir ve ağacı ve avı haramdır.¹⁵⁹¹

Medine'nin avı ve ağacı konusunda cezai müeyyide olmayıp kişinin günahkâr olacağı noktasında Hanefîler haricinde bir ittifaktan söz edilse de İbn Ebi Zi'b, İbn Ebi Leyla ve İbn Nafi' el-Malikî gibi İmam Malik'in talebelerinden bir kısmının cezanın gerekli olduğu şeklindeki kanaatleri tam bir ittifakın bulunmadığını ortaya koymaktadır.¹⁵⁹² Nitekim Zahirî âlim İbn Hazm'ın da Şafî'nin eski görüşüyle aynı kanaate sahip olduğu görülmektedir. O da Sa'd hadisini esas almış ve selebe hükmetmiştir.¹⁵⁹³ Şafî muhaddis Nevevî de bu görüşü tercih etmiştir.¹⁵⁹⁴

Hanefî âlimlerin konuya dair görüşlerine bakıldığında mezhebin kurucu imamlarının Medine'yi harem olarak görmedikleri ve diğer şehirlerden ayırmadıkları zikredilse de Tahâvî'den önceki eserlerde buna dair bilgiye rastlanılamamıştır. Ebu Yusuf, *el-Harâc*'da muhaliflerinin görüşlerine mesned teşkil eden Sehl b. Huneyf ve Enes b. Malik rivayetlerine yer vermiş ve rivayetlerde ağaç ve avın haram kılınmasını, yerleşik halkın ihtiyaçlarını muhafaza maksadıyla konulmuş bir yasak olmasına

¹⁵⁸⁸ İbn Abdilber, *İstizkar*, VIII, 234.

¹⁵⁸⁹ Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, IV, 20.

¹⁵⁹⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 203-204.

¹⁵⁹¹ Maverdi, *el-Havi'l-Kebir*, IV, 328.

¹⁵⁹² İbn Abidin, *ed-Dürü'l-Muhtar*, II, 626; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, V, 38.

¹⁵⁹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 302.

¹⁵⁹⁴ Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, IX, 134.

hamletmiştir.¹⁵⁹⁵ Ebu Hanife ve İmameyn'in konuya dair kanaatlerinde Tahâvî'ye atıf yapıldığı görülmektedir. Tahâvî sonrası Hanefî âlimler konuyu eserlerinde incelemiş ve Hanefî kanaatlerin gerekçelerini açıklamaya çalışmışlardır. Bazı Hanefî müctehidler, muhaliflerin delillerinin “umumu'l belvâ”dan dolayı kabul edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir.¹⁵⁹⁶ Kudûrî av yasağının /وإذا حللتم فاصطادوا/ “İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz.”¹⁵⁹⁷ ayetine muhalif olduğunu söylemiştir. Çünkü burada hüküm âmmdır ve ihramdan çıktıktan sonra artık her şey helaldir. Medine’ye girerken ise ihram giyilmeyeceği için av konusunda o da diğer şehirler gibidir.¹⁵⁹⁸

Hanefî âlimlerin zikri geçen “umum-ı belvâ” yahut “ayete muhalefet” gibi gerekçeleri Tahâvî'den sonrasına aittir. İlk imamlardan gelen malumat ise sadece şifâhîdir. Tesbit edilebildiği kadarıyla bu konudaki eser bazında en eski Hanefî kaynağı Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ıdır. Şifahen nakledilen görüşlerde de imamların delilleri zikredilmemiştir. Konuya dair Hanefî kanaati temellendiren Tahâvî olmuştur. Hanefîlerin görüşlerini tenkit eden âlimler “Ebu Hanife ve İmameyn'in görüşleri şöyledir” dedikten sonra Tahâvî'ye atıf yaparak zikrettiği hadisleri tartışmışlardır.¹⁵⁹⁹

Medine'nin haremliğine dair nakledilen rivayetlerde oranın da Mekke gibi harem bölge olduğu ifade edilmiş olmakla birlikte bu benzetmenin ne gibi bir hukukî netice doğurduğu noktasında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Öncelikle şu noktaya dikkat çekilmelidir ki birkaç âlim dışında Medine'nin Mekke gibi harem olmadığı noktasında hem mezhep imamları hem de önceki dönem âlimleri arasında neredeyse bir ittifaktan söz etmek mümkündür. Çünkü Mekke'nin haremliğinde ihramın ve haremî çiğneyenler için takdir edilen yasakların önemli bir rolü vardır. Bunlar Medine için söz konusu değildir. Hanefî âlimlerin kullandıkları mühim argümanlardan birisi de Medine'de ihram şartı olmamasıdır. Yasaklar ve Rasulullah'ın (s) rivayetlerde

¹⁵⁹⁵ Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 117; Tânevî, *Î'lâu's-Sünen*, X, 490.

¹⁵⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 2123, 2124; İbn Nüceym, *Bahrü'r-Râik*, III, 44; Ma'zerî, *el-Mu'lim*, II, 116; Kadı İyaz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, IV, 479. İyaz bu durumu birçok kimsenin bilinmesine rağmen nakletme ihtiyacı hissetmediklerini söylemiştir. Bkz. Kadı İyaz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, IV, 480; Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebir*, IV, 327.

¹⁵⁹⁷ Maide, 5/ 2.

¹⁵⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 2123, 2124.

¹⁵⁹⁹ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, IV, 539; İbn Abdilber, *İstizkâr*, VI, 310; Ma'zerî, *el-Mu'lim*, II, 116; İbnül Mülakkın, *et-Tevdîh*, XII, 507.

vurguladığı bazı ifadelerden Medine'nin maddi ve manevi atmosferinin bozulmaması adına ısrarla tembihte bulunulduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin kılıcındaki yazılı sahife rivayetinin devamında Rasulullah (s) “Kim orada bidat çıkarır yahut bidatçıyı barındırırsa Allah'ın (c.c), Meleklerin ve tüm insanların laneti onun üzerindedir.” buyurmuşlardır.¹⁶⁰⁰ Rasulullah (s) Medine'nin emniyet ve güzelliğinin kıyamete kadar devam etmesini arzulamış ve Müslümanların bu konuda hassas davranmalarını emretmiştir. Meselenin düğümlendiği nokta bu emrin keyfiyetidir. Hanefîler bu emri Rasulullah'ın (s) bir tavsiyesi olarak değerlendirmişler ve tahrir ifade etmediğini söylemişlerdir. Onlardan farklı düşünen âlimlere göre ise Rasulullah'ın (s) söz konusu emri tahrir ifade etmektedir, av ve ağacını haram kılmaktadır.

Nazar-ı itibara alınması gereken diğer bir husus yukarıda da zikredildiği üzere Şâfiî'nin haremliği Medine ile sınırlamamış ve Rasulullah'ın (s) harem ilan ettiği her bölgenin av ve ağacının haram olduğunu söylemiş olmasıdır. Beyhakî onun bu görüşünün de rivayete dayandığını söylemiştir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in (s) Taif'i de haram kıldığı zikredilmektedir. Sakîf kabilesine yazmış olduğu mektupta Rasulullah (s), onların da Vec vadisinde istedikleri gibi hareket edebileceklerini, bu vadinin onlara has olup dışarıdan gelenlere o bölgenin ağaç ve avının, orada zulüm, hırsızlık ve kötülüğün haram kılındığını söylemiştir.¹⁶⁰¹ Yine hadislerde Hz. Peygamber'in (s) Taif'teki Vec vadisinin avını ve ağacını haram kıldığı geçmektedir.¹⁶⁰² Rivayetler Şâfiî'nin bu konuda nassa dayandığını göstermektedir. Onun Taif konusunda da Medine ile aynı hükmü vermiş olması meseleye dair iç tutarlılık olarak değerlendirilebilecektir. Lakin rivayetler, Medine'nin haremliği hususunda ona muhalif düşünenlerin görüşlerini de desteklemektedir. Öncelikle Hz. Peygamber'in (s) harem belde sayısını artırmış olması bu hükümlerin hususiliğini azaltan bir unsurdur. Ayrıca Şâfiî'nin Taif'in haremliği hükmünde yalnız kalmış

¹⁶⁰⁰ Bkz. Buhârî, Cizye, 17; Ebû Dâvûd, Menâsik, 98; Nesâî, Kasâme, 8; Ahmed b. Hanbel, II, 267.

¹⁶⁰¹ İbn Zencûye, *Emvâl*, II, 452; Ebu Ubeyd, *Emvâl*, s. 247; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Me'âd*, III, 439; Tânevî, *I'lâu's-Sünen*, X, 493.

¹⁶⁰² Bkz. Ebû Dâvûd, Menasik, 96; Ahmed b. Hanbel, III, 32; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 170; Humeydî, *Müsned*, I, 185. Şuayb Arnavud isnadındaki Muhammed b. Abdillâh b. İnsan'dan dolayı hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 32 (3. dipnot). Söz konusu kaynaklarda rivayetin ardından “Bu hadise Hz. Peygamber (s.a)'in Taif'e gelip Sakif kabilesini kuşatmasından önceydi.” ibaresi yer almaktadır. Rivayet bahsi geçen mektupla birlikte değerlendirilmelidir.

olması da bu düşünceyi teyit etmektedir. Zira Şafî gibi Medine’yi harem kabul eden âlimler Taif için bu hükmü vermemişler ve bu rivayetlerle amel etmemişlerdir. Nitekim Tahâvî Şafî’den başka kimseden bu görüşün nakledilmediğini söylemiştir.¹⁶⁰³ Hattâbî de, Rasulullah’ın (s) Taif’i harem kılmasının sadece oranın halkının menfaatlerini korumak için olduğunu yahut da belli bir süre harem kılınmış sonra da bu hükmün kaldırılmış olabileceğini söylemiştir. Ona göre Medine’nin haremliği de avının yahut ağacının haramlığı değil şehrin tazimi içindir.¹⁶⁰⁴ Taif’in haramlığı hakkındaki bu kanaatler Rasulullah’ın (s) harem ilanından maksadı noktasında göz ardı edilmemesi gereken verilerdir.

Tahâvî ve Beyhakî’nin meseleye yaklaşımları mezhepleri ile aynı doğrultudadır. Tahâvî mezhebin görüşünü hadislerle delillendirmiştir. Mezhep imamlarının ilgili rivayetlere vukufiyeti noktasında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Tahâvî, zikrettiği rivayetlerin onların delilleri olduğuna işaret etmektedir. Konuya dair Tahâvî’ye tenkitler yönelten Beyhakî’nin onu iki yönden eleştirdiği görülmektedir. Öncelikle onun, konuya sarîh bir şekilde delalet eden sahih rivayetlerin mucibince amel etmediğini, bunların mukabilinde zayıf hadisleri görüşlerine esas kabul ettiğini söylemektedir. İlgili başlıklarda zikredildiği üzere Medine’nin harem olduğunu haber veren, ağacını ve avını yasaklayan birçok sahabiden nakledilmiş çok sayıda sahih rivayet bulunmaktadır. Bunun mukabilinde Tahâvî’nin zikretmiş olduğu Seleme rivayetinin muhaddislerin kriterlerine göre zayıf olduğu görülmektedir. Tahâvî’nin ilgili sahih hadisler karşısında zikrettiği sahih rivayetler Enes b. Malik ve Hz. Aişe rivayetleridir ki her iki rivayet de aynı zamanda Şafî âlimlerin de delilleri arasında bulunmaktadır. Hal böyle olunca ihtilafın âlimlerin hadislerden hüküm istinbat usullerinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Zira başta Şafî olmak üzere Şafî âlimlerin, rivayetlerin zahirini esas aldıkları, konuya sarahaten delalet eden hadisleri sünnet olarak kabul edip dolaylı olarak konuya ışık tutan rivayetleri de bu hadisler çerçevesinde ele aldıkları görülmektedir. Hanefîlerde ise hadislere yaklaşım bu tutumdan farklılık arz etmektedir. Hanefî âlimler hadislere hüküm istinbatında Kur’an’dan sonra ikinci asıl olarak bakmaktadırlar. Konuya sarîh yahut dolaylı delalet

¹⁶⁰³ Tahâvî, *Muhtasarı İhtilâfî’l-Ulema*, III, 191.

¹⁶⁰⁴ Hattabi, *Meâlimu’s-Sünen*, II, 223-224.

eden rivayetleri birlikte değerlendirmişler ve bir “sünnet mefhumu” tesbit etmişlerdir. Meseleye bu açıdan yaklaşınca muhaliflerinin esas aldıkları konuyu açıkça ifade eden hadislerin kemmiyeti onlar için çok önem arz etmemiştir. Zira sahih bir şekilde nakledilen, Ebu Umeyr’in kuş besleyip Rasulullah’ın (s) tepki göstermemesini –ki Rasulullah’ın (s) takriri anlamına gelmektedir- ve Rasulullah’ın (s) evinde bir hayvan beslendiğini haber veren rivayetler diğer sarîh hadislerdeki ifadelerin, “mekasîd” açısından değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Şafîîler ise zahiri ifadeleri sünnet olarak kabul ettikleri için bahsi geçen iki rivayeti bu hadislerle göre tevîl etmişler ve ona göre hüküm beyan etmişlerdir. Her iki durum göz önüne alınca Beyhakî’nin hadisçi yaklaşımı, Tahâvî’nin de muhaddis-fakih bakışını temsil ettiği görülmektedir. Kendi usulleri açısından Beyhakî’nin tenkitlerinde haklı olduğu görülmektedir. Lakin Tahâvî’nin de bu açıdan benimsediği usulün kendi içinde tutarlı olduğu ortaya çıkmaktadır.

3.6. VAKIFLAR

“Bir malın maliki tarafından dini, ictimâî ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsisi”¹⁶⁰⁵ şeklinde tanımlanan vakıflar hususunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Maliki, Şafîî ve Hanbelî âlimler vakfın bağlayıcı olduğunu, satılamayacağını ve miras bırakılamayacağını söylemişlerdir. Hanefî müctehidlerden ise konuya ilişkin muhtelif görüşler nakledilmiştir. Ebu Hanife ve Züfer vakfın bağlayıcı olmadığı, vakfeden kimsenin dilediği zaman vakfından vazgeçebileceği, onu satıp miras bırakabileceği görüşünü benimserken Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî bu konuda Ebu Hanife’ye muhalefet ederek vakfın bağlayıcı olduğu şeklinde kanaat bildirmişlerdir. Tahâvî ve Beyhakî’nin konuya yaklaşımları ise şu şekildedir:

3.6.1. Tahâvî’nin Görüşleri ve Beyhakî’nin İtirazları:

Tahâvî her konuda olduğu gibi vakıf meselesini de öncelikle rivayetler açısından değerlendirmiş ve kanaatini ortaya koymuş arkasından konuyu mantıksal bir çerçeveye oturtarak nazârî açıdan da destekleme yoluna gitmiştir. Lakin ilgili başlıkta zikredildiği üzere Tahâvî’nin, nadiren de olsa rivayetler çerçevesinde varmış olduğu

¹⁶⁰⁵ Günay, Hacı Mehmet, “Vakıf”, XLII, 475.

kanaat ile nazârî değerlendirmeleri neticesinde benimsemiş olduğu görüş farklılık arz etmiştir ki vakıf konusu da bu duruma örneklilik teşkil eden meselelerdendir. Tahâvî bu konuda Ebu Hanife'den farklı düşünen âlimlerin delilleri ve görüşlerini naklettikten sonra Ebu Hanife'yi destekleyen rivayetlere yer vermiştir. O, hadisler açısından değerlendirince vakfın bağlayıcı olmadığı, ondan rucû' edilebileceği kanaatine varılabileceğini söylemiştir. Konunun sonunda yaptığı nazârî değerlendirmelerle ise İmameyn'in görüşünün tercihe şayan olduğunu, kendisinin özellikle de Ebu Yusuf'un kanaatini benimsediğini beyan etmiştir. Tahâvî konuya ilişkin öncelikle vakfedilen malın vakfedenin mülkiyetinden çıkacağını düşünen âlimlerin delillerini zikretmiştir.

3.6.1.1. Vakıf Mülkiyetten Çıkar

Tahâvî bu hususta Hz. Ömer'den nakledilen şu rivayete yer vermiştir:

a. Hz. Ömer Rivayeti:

Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Ömer'e Hayber'de bir arazi kalmıştı. Hz. Peygamber'e (s) gelerek O'nun görüşünü almak istedi ve "Ben bir arazi aldım. Daha önce benim bundan daha güzel bir malım olmamıştı. Ne buyurursun?" deyince Rasulullah (s) "Dilersen onun aslını vakfet, ne satılsın ne de hibe edilsin." Buyurdu. -Ravi Ebu Asım şöyle dedi: "Ne de miras bırakılsın" dediğini de biliyorum- (İbn Ömer devamında şöyle dedi:) Bunun üzerine O bu araziyi fakirler, yakınlar, köleler, Allah (c.c) yolunda olanlar, yolcular ve zayıflar için tasadduk etti. Artık onu üstlenenlerin mal edinmeksizin ondan yemelerinde bir sakınca yoktur."¹⁶⁰⁶

Tahâvî Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, Medine ve Basra âlimlerinin bu rivayetten hareketle bir malı vakfeden kimsenin mülkiyetinden çıktığı için artık o malı satamayacağını söylediklerini kaydetmiştir. Ebu Hanife ve Züfer ise bu malın vakfedenin mülkiyetinden çıkmayacağını ve miras olarak bırakılabileceğini söylemişlerdir. Tahâvî'nin kaydettiğine göre onların delili de Hz. Ömer Rasulullah'a (s) danışınca O'nun (s) "*Aslını habset, ürününü tasadduk et*" buyurmuş olmasıdır. Tahâvî Rasulullah'ın (s) bu emrinden malın mülkiyetten çıkmasının da çıkmamasının

¹⁶⁰⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 368; Beyhakî, *Marife*, IV, 544; Buhârî, *Vesâyâ*, 29; Müslim, *Vasıyye*, 15; Ebû Dâvûd, *Vesâyâ*, 13; Tirmizî, *Ahkâm*, 36; İbn Mâce, *Sadaka*, 4; Nesâî, *Ahbâs*, 1; Ahmed b. Hanbel, VIII, 217; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 262; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, III, 60.

da anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Ona göre mal sahibi feshetmediği sürece bu vakıf devam edecektir. Ama mal sahibinin dilediği zaman fesh hakkı vardır. Hurma ağacının meyvesini yaşadığı sürece Allah (c.c) için vakfeden bir adam gibi. Ona bunu yerine getir denir ama mecbur tutulamaz. Yaparsa tabii ki daha güzeldir. Vakfedenin ardından varisleri de dilerlerse bu vakfı devam ettirirler. Lakin bundan vazgeçme hakları da vardır. Ayrıca Hz. Ömer rivayetinde ondan sonra çocuklarının bundan vazgeçemeyeceklerine herhangi bir delalet yoktur. Bu ancak Hz. Ömer'in vefatından sonra onların arasında bir anlaşmazlık çıkıp da onların bundan menedilmeleri ile bilinebilirdi.¹⁶⁰⁷

Hadisi nakleden Tirmizi, sahabeler ve sonraki dönem âlimlerinin amelinin bu hadis üzerine olduğunu söylemiştir.¹⁶⁰⁸

Rivayet, vakıf konusunda nakledilen temel rivayetlerdendir. Hz. Ömer'den başka çok sayıda sahabinin yapmış oldukları vakıftan bahsedilse de merfû olması ve lafzen vakıf meselesine çok sarıh bir şekilde ışık tutması açısından rivayet vakfın bağlayıcılığını düşünenlerin en önemli delilleri arasında olmuştur. Tahâvî lafzî açıdan değerlendirdiği rivayetteki “*Aslımı habset*” ibaresinden vakfın mülkiyetinin vakfedenden sakıt olmayacağı şeklinde bir mana da çıkarılabileceğini ve bu açıdan hadisin Ebu Hanife ve onun gibi düşünenlere de mesned teşkil edebileceğini söylemektedir.

İbn Battal Tahâvî'nin bu görüşünü kabul etmemiş ve bir şeyin habsedilmesinin mahbus ve memnu' olması anlamına geleceğini söylemiştir. Ona göre artık bu maldan rücu hakkı yoktur. Hz. Ömer Allah (c.c)'a yaklaşmak için böyle bir amele niyetlenmiş bunun keyfiyeti için Rasulullah'a (s) müracaat etmiş ve malını tasadduk etmiştir. Bu konuda sahabe icmâi vardır.¹⁶⁰⁹

Tahâvî'nin İsa b. Eban'dan naklettiğine göre Ebu Yusuf Bağdat'a gelip de kendisine bu hadis nakledilince onu bilememiş ve “Bu rivayetin hilafına hükmetmek mümkün değildir. Şayet bu rivayet Ebu Hanife'ye ulaşırdı O da bu doğrultuda görüş bildirir ve muhalefet etmezdi, satışının yasak olduğunu söylerdi. İnsanlar da onu takip

¹⁶⁰⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 369;

¹⁶⁰⁸ Tirmizî, *Ahkâm*, 36.

¹⁶⁰⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahihil Buhârî*, VIII, 194.

ederek aynı hükmü uygularlardı.” demiştir.¹⁶¹⁰ İleride bahsedileceği üzere Tahâvî vakıf konusunda Ebu Yusuf’un kavlini benimsemektedir. O halde bu rivayetin, Ebu Hanife’nin “vakıf mülkiyetten çıkmaz” şeklindeki görüşünü desteklemesi Tahâvî açısından da kabul görmemiş olmaktadır.

Kudûrî bu hadisenin Nisa suresi inip de miras payları haber verilmeden önce vuku bulmuş olabileceğini belirtmiştir.¹⁶¹¹ Lakin hem bu rivayette hem de konuya ilişkin nakledilen diğer hadislerde bu yorumu destekleyen bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Rivayet açık bir şekilde vakfın İslam dininde mevcudiyetine ve bağlayıcılığına delalet etmektedir. Rivayetin son kısmındaki “satılmasın, hibe edilmesin, miras bırakılmasın” lafızları ise vakfedilen malın vakfedenin mülkiyetinde sabit kalıp sadece menfaati yahut semeresinin tasadduk edilmesi şeklindeki yaklaşımı nakzetmektedir.

3.6.1.2. Vakıf Mülkiyetten Çıkmaz

Tahâvî, vakfedilen malın vakfedenin mülkiyetinden çıkmayacağı görüşüne kail olan âlimlerin delilleri arasında Hz. Ömer, Kadı Şurayh ve Abdullah b. Abbas rivayetlerini zikretmiştir.

a. Hz. Ömer Rivayeti

İbn Şihâb ez-Zührî’den nakledildiğine göre Hz. Ömer şöyle demiştir: “Ben sadakamı/vakfımı Rasulullah’a (s) söz vermiş olmasaydım ondan kesinlikle vaz geçerdim.”¹⁶¹²

Yukarıda zikredilen Hz. Ömer rivayetinin farklı manalara muhtemil olduğunu söyleyen Tahâvî Hz. Ömer’den nakledilen bu söz ile birlikte değerlendirildiğinde Ebu Hanife’nin görüşünü desteklediğinin ortaya çıktığı kanaatindedir. Ona göre Hz. Ömer’in bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun vakıftan dönmesine mani olan durum arazisini vakfetmiş olması değil Hz. Peygamber’e (s) vermiş olduğu söze duyduğu vefa duygusudur. Kaydettiğine göre benzer bir tavır Abdullah b. Ömer’de de

¹⁶¹⁰ Tahâvî, *Muhatasaru İhtilâfi'l-Ulema*, IV, 158; İbn Abdilber, *Temhid*, I, 213.

¹⁶¹¹ Kuduri, *Tecrid*, VIII, 3778.

¹⁶¹² Tahâvî, *Şerh*, III, 370; *Muvatta*, Nahl ve Atyıye, 11 (Ebu Musa ez-Zührî rivayeti).

görülmektedir. O, Rasulullah (s) hayatta iken tutmakta olduğu bir orucu, tutması üzerine vecibe olmamasına rağmen O'nun (s) vefatından sonra da bırakmamıştır.¹⁶¹³

Görüldüğü üzere Zührî, hadisi doğrudan Hz. Ömer'den nakletmektedir. Muhaddislerin kriterlerine göre munkatı bir rivayettir. Beyhakî bu durumdan dolayı rivayetin delil olamayacağını söylemiştir. Ona göre bu rivayet sahih kabul edilse bile diğer Hz. Ömer hadisleriyle birlikte değerlendirilip, “Rasulullah (s) bana “Aslını hapset, satılmasın, hibe edilmesin, miras kalmasın” diye emretmeseydi bundan vazgeçerdim” şeklinde anlaşılmalıdır. “Rasulullah (s) bana emretmeseydi başka bir hayır yoluna tevcih ederdim” anlamına gelmesi de muhtemeldir. Çünkü Rasulullah'a (s) danışıp gereğini öğrendikten ve yaptıktan sonra Hz. Ömer için bu vakıftan dönüş yolu kalmamıştır. Beyhakî dünyaya değer vermeyen ve hayırlara düşkün olan Hz. Ömer için -Tahâvî'yi kastederek- “hadisleri mezhebine göre tesviye etmeye çalışan zatın”¹⁶¹⁴ belirttiği gibi bir şeyi düşünmenin sahih olmayacağını söylemiştir. Bu konuda Kadı Ebu Yusuf'un da sahih haberleri esas alarak hadislere muhalefet eden kişinin görüşünü terk ettiğini söyleyen Beyhakî, vakfın, vakf edilenin kabzından sonra geçerli olacağını belirterek Şâfî'den kısmen farklı kanaate sahip olan Muhammed eş-Şeybânî'nin de sahih hadislerin bir kısmına tabi olduğunu ifade etmiştir.¹⁶¹⁵ Beyhakî'nin bu konuda Ebu Hanife'yi “hadislere muhalefet eden kimse” şeklinde tavsif ettiği görülmektedir.

Hadis, tesbit edilebildiği kadarıyla *Şerhu Meani'l-Âsâr*'dan önceki kaynaklardan İmam Malik'in *Muvatta*'ın da yer almaktadır. Diğer hadis kaynaklarında rivayete rastlanılmamıştır. *Muvatta* nüshalarından da Ebu Musa rivayetinde zikredilmiştir. Diğer *Muvatta* nüshalarında da hadis bulunmamaktadır. Bu duruma temas eden İbn Abdilber, İmam Malik'in, insanların haktan kaçarak bu hadisle amel edebilecekleri endişesiyle bu rivayeti çok fazla dillendirmediğini bu sebeple *Muvatta* nüshalarının ekserisinde hadisin bulunmadığını söylemiştir.¹⁶¹⁶

¹⁶¹³ Tahâvî, *Şerh*, III, 370.

¹⁶¹⁴ İbnü'l-Esir de Beyhakî'nin ismini zikretmeden, “Hadisleri Mezhebine göre tesviye eden kişi” ifadeleriyle Tahâvî'yi tenkit etmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, IV, 219.

¹⁶¹⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 546-547.

¹⁶¹⁶ İbn Abdilber, *et-Temhid*, I, 214.

Rivayete yönelik en ağır tenkit İbn Hazm'dan gelmiştir. İbn Hazm İmam Malik'ten nakledilen bu rivayetin apaçık bir uydurma ve saçmalık olduğunu söylemiştir. Yunus'tan rivayeti kimin naklettiğinin bilinmediğini söyleyen İbn Hazm -ki Tahâvî Yunus'tan nakletmektedir- Malik'in böyle bir hadisinin sabit olmadığı kanaatindedir. İbn Hazm biraz daha ileriye giderek bu hadisi bizzat Zührî'den duysa da umursamayacağını, “Süleyman b. Erkam yahut benzeri “kendisinde hayır bulunmayan” almıştır” deyip geçeceğini belirtmiştir. O, Hz. Ömer'in Rasulullah'ın (s) verdiği bir emirden dolayı pişman olabileceğine asla ihtimal veremeyeceklerini ifade etmiştir.¹⁶¹⁷

Tahâvî'nin hadisi sahih ve mürsel bir senedle naklettiğini söyleyen Aynî, İbn Hazm'ın rivayet için uydurma demesini bariz bir hata olarak değerlendirmiştir. Kaydettiğine göre ravileri sika olan hadisin İmam Malik'ten maruf olmaması da kabul edilebilir bir tenkit değildir. Zira ondan hadisi Abdullah b. Vehb almış ondan da Yunus b. Abdil Ala rivayet etmiştir ki kendisi Müslim ricalindedir. Yunus'tan da hadisi Tahâvî gibi bir hadis imamı nakletmiş.¹⁶¹⁸

İbn Hazm'ı Tahâvî'ye yönelttiği tenkitlerden dolayı eleştirenlerden biri de Tânevî'dir. O İbn Hazm'a aynı sertlikte cevap vermiş ve “adeti olduğu üzere bu konuda da haddi aştığını ve cüretkar davrandığını” ifade etmiştir. Yunus'tan bu rivayeti nakledenin bilinmemesini tenkit etmiş ve Tahâvî gibi hafız, mutkın, adil ve kendisinden sonra benzeri gelmemiş bir âlimin bu hadisi Yunus'tan naklettiğini belirtmiştir. Ayrıca o İbn Şihab gibi bir âlimin inkıtamın zarar vermeyeceğini aksini düşünse İmam Malik'in de bu hadisi ondan nakletmeyeceğini söylemiştir.¹⁶¹⁹

Rivayeti ve Tahâvî'nin görüşlerini eleştiren âlimler arasında İbn Hacer ve Şevkânî de bulunmaktadır. İbn Hacer tartışmayı farklı bir mecraaya taşımış ve Hz. Ömer'in kâtibine yazdırmış olduğu vakfiyeden dolayı, Rasulullah (s) ile önce istişare edip vakfı vasiyet işini sonraya bırakmış olabileceğini çünkü vakfiyenin katibi olan Muaykîb'in kendi hilafeti döneminde ona katiplik yaptığını söylemiştir. Ona göre Hz. Ömer'in “... vazgeçerdim” demesinin sebebi de bu durum olabilir. O hem rivayetin

¹⁶¹⁷ İbn Hazm. *el-Muhallâ*, VIII, 158-159.

¹⁶¹⁸ Aynî, *Nuhab*, XIX, 522-523.

¹⁶¹⁹ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, XIII, 103-104.

munkatı olması hem de bahsettiği vakfiye katipliğinden dolayı Tahâvî'nin “vefa yorumu”na ve bu rivayetin Ebu Hanife ve Züfer'in görüşlerine delil olabilmesine itiraz etmiştir. Ayrıca o bu rivayetten hareketle, Hz. Ömer'in vakfi sahîh ve bağlayıcı kabul etmekle birlikte rücuyla şart koşarsa vakfından dönebileceği görüşüne sahip olduğunun da söylenebileceğini ifade etmiştir.¹⁶²⁰ İbn Hacer'in bu görüşlerini değerlendiren Tânevî ise bu inkıtanın kendileri nezdinde hadisi delil olmaktan düşüren bir durum olmadığını, Hz. Ömer'in ifadesindeki ر لا lafzından da bunun daha önceden vakfedildiğini anlaşıldığı söylemiş ve İbn Hacer'in her iki gerekçesinin de muteber olmadığını öne sürmüştür.¹⁶²¹

Şevkânî (1250/1834) ise Tahâvî'nin yorumlarının kabul edilemeyeceğini, sahabilerin ne kavil ne de fiillerinde bu görüşleri destekleyen herhangi bir delil bulunmadığını iddia etmiştir. Ayrıca ona göre sahabenin icmâi varken munkatı bir hadisle amel edilmesi uygun değildir.¹⁶²²

Görüldüğü rivayet üzerindeki tartışma munkatı hadis ile amel edilip edilmemesi meselesinde düğümlenmiştir. Tahâvî ve sonrasındaki Hanefî âlimler “inkıtâ”nın kendileri nezdinde hadisin sıhhatini zedeleyen bir durum olmadığını vurgularken Beyhakî ve sonraki dönem Şafîî ve diğer âlimler munkatı hadisin zayıf hadisler cümlesinden olup hükme medar olmayacağını söylemişlerdir. Daha önce bahsi geçtiği üzere ilk üç neslin ve sonrasındaki ilmi ile maruf ve meşhur âlimlerin munkatı rivayetleri Hanefî âlimler için makbul delillerdendir. Şafîî âlimler ise hadiste inkıtâ za'f sebebi saydıkları için ihticaca uygun olmadığını savunmuşlardır.

b. Kadı Şurayh Rivayeti

Atâ b. Sâib'ten nakledildiğine göre o Şurayh'e evini çocuklarından birine vakfeden bir adamın durumunu sorunca Şurayh, “Ben hüküm veririm fetva vermem.” demişti. Atâ şöyle dedi: “Cevap vermesi için ona ısrar ettim” O da “Ferâize (varislere) vakıf yoktur.” dedi.”¹⁶²³

¹⁶²⁰ İbn Hacer, *Feth*, V, 400.

¹⁶²¹ Tânevî, *I'lâu's-Sünen*, XIII, 103.

¹⁶²² Şevkânî, *Neyl*, VI, 30.

¹⁶²³ Tahâvî, *Şerh*, III, 370; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 269; Abdurrezzak, *Musannef*, IX, 196; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, III, 362.

Rivayete yer veren Tahâvî, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kadılığını yapmış olan Kadı Şurayh'ın böyle bir meselede aksi sabit olup da bundan haberdar olmamasının mümkün olmadığını söylemiştir. Kaydettiğine göre ashaptan ve tabiûndan onun bu görüşüne itiraz eden de olmamıştır.¹⁶²⁴

Şurayh'ın ilk halifelere kadılık yapmasını gündeme taşıyan Tahâvî'ye öncelikle bu noktadan itiraz eden Beyhakî, Atâ b. Sâib ile Kadı Şurayh arasındaki bu diyalogun Bişr b. Mervan zamanında gerçekleşmiş olduğunu ve o dönemde bahsettiği sahabilerden hiç birinin hayatta olmadığını söylemiştir. Henüz hayatta olan sahabilerin itiraz etmemiş olması iddiasını da Şafî'nin bahsettiği sahabilerin vakıf hususundaki amellerinin boşa çıkaracağını belirtmiştir.¹⁶²⁵

Kadı Şurayh'ın bu görüşüne ilk dönem âlimlerinden de itirazlar gelmiştir. İmam Malik, Şurayh'ın kendi memleketi için konuştuğunu, Medine ve sahabilerin vakıflarından haberi olmadığı için böyle bir görüşe sahip olduğunu ifade etmiştir.¹⁶²⁶ Ayrıca o “Şurayh haccetmedi ki bu vakıfları görsün” sözleriyle de tepkisini dile getirmiştir.¹⁶²⁷ Ahmed b. Hanbel de Kadı Şurayh'ın bu sözünün yukarıda zikredilen merfû Hz. Ömer hadisine muhalif olup kabul edilemeyeceğini söylemiştir.¹⁶²⁸

Âlimlerin bir kısmı rivayetin, cahiliye döneminde yaygın olan ve vakfa benzeyen lakin kız çocuklarına mirastan pay bırakmama gibi gayelere matuf olan tasarrufların geçersiz kılınmasına hamledilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁶²⁹ Bu kanaate sahip olanlardan biri de Şafî'dir.¹⁶³⁰ Bazı âlimlere göre ise bu rivayet kişinin ölümüne yakın bir zamanda, ölüm hastalığında iken varislerinin bir kısmını mirasından mahrum bırakmak maksadıyla yapmış olduğu vakfin yasaklığını haber vermektedir. Çünkü kişinin sağlığında sahip olduğu malın vereseleriyle hiçbir alakası yoktur ve dilediği gibi tasarruf hakkı vardır.¹⁶³¹ Bu görüşü savunan Taberî'ye göre rivayette Hanefîlerin lehine bir delil yoktur. Ona göre bir kimse sağlığında malını tasadduk ederse bu mal onun mülkiyetinden düşer. Henüz ölmeden önce mülkünden düşmüş bir

¹⁶²⁴ Tahâvî, *Şerh*, III, 370.

¹⁶²⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 550.

¹⁶²⁶ Ebu Abdillah el-Mevvâk, *et-Tac ve'l-İklil*, VII, 626.

¹⁶²⁷ Ebu Bekir el-Hallâl, *el-Vukûf ve't-Teraccul*, s. 20.

¹⁶²⁸ Ebu Bekir el-Hallâl, *el-Vukûf ve't-Teraccul*, s. 19.

¹⁶²⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, X, 7600.

¹⁶³⁰ Şafî, *el-Ümm*, IV, 60-61.

¹⁶³¹ İbnü'l-Mulakkın, *et-Tevdîh*, XVII, 281.

mal için “feraizin habsi”nden bahsetmek ise muhaldir. Bu rivayeti vakfin iptaline tevildirmek ise büsbütün fasit bir tevildir. Çünkü feraizden habs kişinin ölüm hastalığı esnasında mülkiyetinde olan şeyler için söz konusudur. Bu durumda habsi batıldır ve bu mal vereselerine dönecektir.¹⁶³² İbn Hazm’a göre de Kadı Şurayh’ın bu fetvası batıldır. Ona göre bu rivayeti delil olarak öne sürenler hayatta iken hibe ve sadakayı öldükten sonra da vasiyeti kabul ediyorlar ki bunların hepsi feraizden eksiltene tasarruflardır.¹⁶³³

Hanefî âlimlerce bu görüşlere itiraz edilmiştir. Kaydettiklerine göre rivayetdeki lafızlar umum ifade etmektedir ve mirastan her türlü alıkoymaları kapsamaktadır. Bunun aksini iddia etmek için delile ihtiyaç vardır. Hibe, sadaka ve vasiyet gibi akitler nasla sabit olduğu için bu kapsamdan çıkmaktadır.¹⁶³⁴ Aynî ise hibe ve sadakanın hayatta iken söz konusu olup feraizle bağlantısı olmadığını vakıf ise ölümden sonra da geçerli olacağı için feraize etkisi bulunduğunu ve bu sebeple rivayetin kapsamına girdiğini belirtmiştir.¹⁶³⁵ Vasiyet de ölümden sonrasına taalluk eden ve üçte birinde de olsa ferâizi eksiltene bir akit olarak vakfa benzemektedir. O halde umum ifade eden ibarelerden nasla sabit olan akitlerin bu yasağın kapsamından çıkması daha isabetli görülmektedir. Bu açıdan bakılınca vakıf da merfû hadis ve sahabe tatbikatıyla sabit bir akit olarak değerlendirilebilecektir ve hakkında nas bulunduğu için bu rivayetin yasakladığı akitlerden sayılmaması ihtimal dâhilindedir.

Kadı Şurayh’tan nakledilen bu ve benzeri rivayetlerin Ebu Hanife’nin vakıf konusundaki görüşlerini şekillendirdiği düşünülmektedir. İmam Malik’in de değindiği üzere Kadı Şurayh’ın fetvaları yöresel nitelik taşımaktadır. O havzada yetişen bir âlim olan Ebu Hanife de benzer görüşlere sahip olmuştur. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhtemelen Ebu Hanife bu konuda nakledilen merfû haberleri görmemiştir. Tahâvî onun görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır.

¹⁶³² İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VIII, 195.

¹⁶³³ İbn Hazm, *Muhallâ*, VIII, 152.

¹⁶³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 29. Baberti, *el-Inâye*, VI, 206.

¹⁶³⁵ Aynî, *Nuhab*, XIX, 525.

c. Abdullah b. Abbas Rivayeti

İbn Lehîa'nın kardeşi İsa'dan onun da İkrime'den haber verdiğine göre Abdullah b. Abbas şöyle demiştir: “Ben Nisa suresi inip de onunla birlikte ferâiz nazil olduktan sonra Rasulullah'ın (s) vakfı yasakladığını duydum.”¹⁶³⁶

Tahâvî'nin Ravh ve İbn Huzeyme kanalıyla naklettiğine göre Ahmet b. Salih bu hadis için “Sahihtir” demiş ve kendi görüşünün de bu minvalde olduğunu belirtmiştir.¹⁶³⁷

“Vakfin olmadığını iddia edene yardım etmeye çalışan kişi İbn Lehia'nın kardeşinden naklettiği İbn Abbas rivayetini zikretmiş” sözleriyle Tahâvî'ye atıfta bulunan Beyhakî, hadis âlimlerinin İbn Lehia'nın zayıf olduğu ve tek kaldığı hadislerin hucet olamayacağı noktasında ittifak ettiklerini ifade etmiştir.¹⁶³⁸ Ayrıca Tahâvî'nin bu konuda İbn Lehia hadisini delil olarak zikretmesine rağmen bayram namazlarında tekbir konusunda onun rivayetini tenkit ederek tutarsızlık sergilediğini belirtmiştir.¹⁶³⁹ Ona göre bu rivayete şahit olarak sadece İbn Şurayh rivayeti bulunmaktadır ve sika âlimlerden nakledilen rivayetlere muhaliftir. Sahih kabul edilse bile, “Nisa suresinin inişinden sonra Rasulullah'ın (s) emrettiği vakıftan başka vakıf yoktur” şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁶⁴⁰

Rivayet öncelikle metin açısından tenkit edilmiş ve hem İbn Lehia hem de hadisi naklettiği kardeşi İsa sebebiyle hadisin zayıf olduğu vurgulanmıştır. İbn Lehia'nın muhtelit ravilerden olduğu kardeşinin ise meçhul bir ravi olduğu kaydedilmiştir.¹⁶⁴¹ Metin açısından da Cahiliye dönemindeki feraizden men etme hadiselerini kaldırdığı söylenmiştir.¹⁶⁴² İbn Hazm metin ve isnad açısından rivayete ağır tenkitler yöneltmiş rivayetin mevzu olduğunu iddia etmiştir. İbn Lehia ve kardeşinde “hiç bir hayır yoktur” diyen İbn Hazm metnin mevzu olmasını, Nisa

¹⁶³⁶ Tahâvî, *Şerh*, III, 370; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 268; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IX, 19; Dârakutnî, *Sünen*, V, 119; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, III, 61-62. Heysemî rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, III, 129.

¹⁶³⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 371.

¹⁶³⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 549-550.

¹⁶³⁹ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 550.

¹⁶⁴⁰ Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 550.

¹⁶⁴¹ İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*; VIII, 196.

¹⁶⁴² Kurtubi, *Mukaddemât*, II, 415.

suresinin Uhut'ta inmiş olup vakıfların Hayber'den sonra vuku bulmasıyla açıklamaktadır. Ona göre bu nesilden nesile nakledilegelen mütevatir bir bilgidir. Rivayet sahih addedilse bile Rasulullah'm (s) yukarıda bahsedilen hükmü gereği mensuh kabul edilmelidir.¹⁶⁴³

İbn Hazm'ın bu değerlendirmelerini aşırı ve kaba bulan Aynî, böyle bir yorumun kabul edilemez olduğunu, isnadında kezzab/yalancı olmadığı için mevzu denilemeyeceğini belirtmiştir. Kaydettiğine göre İbn Lehia için âlimlerin müsbet kanaatleri de mevcuttur. Âlimler ekseriyetle tedlisten dolayı onun za'fına hükmetmişlerdir. Kaldı ki Tahâvî'nin de bahsettiği üzere, Buhari'nin hocalarından Ahmet b. Salih hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Aynî Nisa suresinin Uhut'tan sonra inmiş olmasının müsellemler olduğunu ifade etmiş lakin vakıfların ondan önce vuku bulmuş olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁶⁴⁴

Rivayetin İbn Lehia'dan dolayı zayıf olduğunu söyleyen âlimler metin açısından da cahiliyedeki men etmelerine hamletme eğilimindedirler. Öncelikle Hz. Ömer'den nakledilen rivayetler ve sahabilerin vakıflarına dair gelen haberlerin hepsinin Uhut'tan önce olduğu iddiasını kabul etmek zor gözükmektedir. Zira rivayetlerde Hayber'deki arazilerin vakfedildiği, sahabe çocuklarının sonra bu vakıfları devam ettirdiği gibi bilgiler yer almaktadır. Kâsânî ve Aynî, çocuklar babalarının vefatından sonra bu vakfa rıza gösterdiği için vakıfların devam ettiği yoksa isteseler miras olarak kabul etme haklarının bulunduğunu ima etse de¹⁶⁴⁵ bu tevilleri ihtimalden öteye gitmemektedir. Lakin rivayeti cahiliye men etmelerine hamletmek de zor gözükmektedir. Zira Cessâs'ın da dikkat çektiği üzere bu tevil de Nisa suresinde feraizler tayin edilinceye kadar cahiliyenin söz konusu adetlerinin devam ettiği anlamına gelecektir. Cessâs İslam'da bu adetlerin hiçbir zaman caiz olmadığını beyan etmiştir.¹⁶⁴⁶ O halde cahiliye iddiası da isbata muhtaç bir görüş olarak durmaktadır.

¹⁶⁴³ İbn Hazm, *Muhallâ*, VIII, 152.

¹⁶⁴⁴ Aynî, *Nuhab*, XIX, 528-529.

¹⁶⁴⁵ Aynî, *Nuhab*, XIX, 530.

¹⁶⁴⁶ Cessâs, *Muhtasar*, IV, 7.

Tahâvî'nin konuya dair kanaatleri ile Beyhakî'nin ona yöneltmiş olduğu tenkitler ana hatlarıyla bu şekildedir. Müteakip başlıkta konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunulacaktır.

3.6.2. Değerlendirme

Mevcudiyeti hususunda ihtilaf olmayan vakıfların uygulanmasına ilişkin âlimlerin muhtelif kanaatleri mevcuttur. Hakim kararıyla tescil edilmeyen yahut ölümden sonrasına izafe edilmeyen vakıflar Ebu Hanife'ye göre bağlayıcı değildir ve sağlığında böyle bir vakıfta bulunan kişinin ondan rücu etme ve onu satma hakkı vardır. Vefatından sonra da bu vakıf varislerine kalır. Ebu Hanife'den zahiru'r-rivaye de bu konuda sağlığı yahut hastalığı arasında fark görmediği ve hiçbir türlü vakfi bağlayıcı kabul etmediği nakledilmiştir.¹⁶⁴⁷ Lakin Tahâvî onun maraz halindeki vakfi vasiyet gibi kabul ettiği ve üçte birinde geçerli olacağı görüşünde olduğunu nakletmiştir.¹⁶⁴⁸ İmameyn'e göre ise hastalıkta da sağlıkta da vakıf geçerlidir.¹⁶⁴⁹ Vakıflar konusunda Ebu Hanife ve talebesi Züfer haricinde bağlayıcı olduğu noktasında âlimlerin ittifakı bulunmaktadır.

Vakıflar konusunda nakledilen en sağlam haber Tahâvî'nin naklettiği merfû Hz. Ömer rivayetidir. Şâfiî, Mekke ve Medine'de vakıf çok meşhur ve yaygın olduğu için âlimlerin bu konuya özel bir nakilde bulunma ihtiyacı hissetmediklerini ifade etmiştir. Hz. Ömer hadisinin bu konudaki asıl delil olduğu söylenmiştir.¹⁶⁵⁰ Hatta ilk vakfedenin Rasulullah (s)'mı Hz. Ömer mi olduğu hususu tartışılmıştır.¹⁶⁵¹

¹⁶⁴⁷ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, III, 46. Trablusî, Ebu Hanife'nin vakfi mutlak olarak reddettiği şeklinde yanlış bir kanaatin yaygın olduğunu, aslen öyle olmayıp Ebu Hanife'nin de vakfa cevaz vermekle birlikte henüz hayatta iken vakfedene geri dönebileceği görüşüne kail olduğunu belirtmiştir. Trablusî, *el-İs'âf*, I, 3. Ebu Hanife'nin vakfi menfaat ve ürünün vasiyeti gibi gördüğü rivayet edilmiştir. Bkz. Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, VIII, 339. İbn Hazm Ebu Hanife'nin vakıf konusunda kendinden önceki bütün ulemaya, sünnete ve ma'kûla muhalefet ettiğini, onun bu konudaki görüşünü destekleyen bir sünnet yahut önceki âlimlerin sözü yahut da kıyas bulunmadığını söylemiştir. İbn Hazm, *Muhallâ*, VIII, 149. Tânevî ise Ebu Hanife'nin kendi beldesindeki âlimlerin fetvalarına uygun bir şekilde fetva verdiğini, döneminde mallarını çocuklarından bir kısmına vakfetme yaygınlaştığı için böyle bir vakfi vefattan sonra geçersiz gördüğünü ifade etmiş, muhtar olan kavlin ise İmameyn'in sözü olduğunu beyan etmiştir. Bkz. Tânevî, *I'lâu's-Sünen*, XIII, 100, 127.

¹⁶⁴⁸ Cessas "Ebu Hanife'nin hastalık anında vakfa cevaz verdiği ve üçte birinde geçerli olacağı şeklindeki görüşü Tahâvî'den başka bir yerde okumadık, bilakis Muhammed eş-Şeybânî'den maraz halinde vakfa cevaz vermediği nakledilmiştir." demiştir. Cessâs, *Muhtasar*, IV, 15.

¹⁶⁴⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*; VIII, 194; Aynî, *Nuhab*, XIX, 517.

¹⁶⁵⁰ Baci, *el-Münteka*, VI, 122.

¹⁶⁵¹ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, V, 403; Şevkânî, *Neyl*, VI, 28.

Beyhakî, başta Rasulullah'ın (s), Zübeyr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Fatıma (11/632) ve daha birçok sahabinin Medine'de, Erkam b. Erkam (55/675) ve Misver b. Mahreme'nin (64/683) Mekke'de; Cübeyr b. Mut'im ve Amr b. As'ın (43/664) da Taif'te vakıflarının bulunduğunu söylemiştir. Yine Ensar'dan seksenden fazla sahabinin vakıfları bulunduğu, bunların varislerinin bu mallardan almak istedikleri, bu malları satmak istedikleri lakin hakimlerin sahabilerin usulleri üzere bunlara mani olduğunun sabit olduğunu belirtmiş ve Tahâvî'nin, "Hz. Ömer'in ehli miras olarak talep etseydi vakıfların akıbeti belli olacaktı" şeklindeki yorumuna bu durumun cevap niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁵²

Vakfın bağlayıcılığını kabul eden âlimler arasında da ne zaman bağlayıcı hale geleceği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İmam Malik¹⁶⁵³, Muhammed eş-Şeybânî¹⁶⁵⁴, Ahmed b. Hanbel¹⁶⁵⁵ gibi âlimler bu hususta kabz şartını koşarken¹⁶⁵⁶ Ebu Yusuf ve Şafiî söylemenin yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Tahâvî de bunu tercih ettiğini beyan etmiştir.¹⁶⁵⁷

Vakıf konusunda Hz. Ömer'den nakledilen ilgili rivayetin Ebu Hanife'ye ulaşmadığına dair Ebu Yusuf'un kavli önem arz etmektedir. Zira onlar Ebu Hanife'nin görüşünden bu rivayet sebebi ile rücu ettiklerini beyan etmiş olmaktadır. Ayrıca Ebu Hanife'nin bu rivayeti görse onun da bu doğrultuda görüş bildireceği kanaati de Hanefî mezhebinin hadislere bakışı açısından mühim bir malumdur. Nitekim tesbit edilebildiği kadarıyla Ebu Hanife'nin vakıf konusundaki görüşünü ilim aldığı çevre belirlemiştir. İmam Malik'in amel-i ehl-i Medine'si tarzında bir yaklaşımdan Kufe için de söz etmek mümkündür. Zira daha önce bahsedildiği üzere Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud gibi yüzlerce sahabe bu beldede yaşamış ve Rasulullah'tan (s) öğrendikleri İslam kültürünü bu topraklara taşımışlardır. Dolayısıyla bu bölgenin ilmi atmosferinde yetişen ulemanın fikhi görüşlerinin şekillenmesinde bu durum önemli bir etken

¹⁶⁵² Beyhakî, *Ma'rife*, IV, 547.

¹⁶⁵³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 426.

¹⁶⁵⁴ Cessâs, *Muhtasar*, IV, 16-17; Kuduri, *Tecrid*, VIII, 3787; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 41; Zeyleî, *Tebyînu'l-Hakâik*, III, 325.

¹⁶⁵⁵ İbn Kudâme, *Muğni*, VI, 4.

¹⁶⁵⁶ İmam Şafiî vakıfta kabz şartı olmamasını, Rasulullah (s.a) 'in Hz. Ömer'e böyle bir şey emretmemiş olmasından çıkardığı ifade edilmiştir. Bkz. Müzeni, *Muhtasar*, VIII, 233. İbn Hazm da benzer bir görüş belirterek Rasulullah (s.a) 'in zikretmediği her şartın batıl olduğunu İmam Malik'in temlik şartının da delilsiz olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Hazm, *Muhallâ*, VIII, 150.

¹⁶⁵⁷ Tahâvî, *Şerh*, III, 372.

olmuştur. Henüz hadislerin tasnif döneminin yeni başladığı yıllarda vefat eden Ebu Hanife'ye bazı hadislerin ulaşmamış olması tabii bir durum olarak değerlendirilmiştir. Nitekim konuya ilişkin Ebu Hanife'nin delillerini ele alan âlimler ilgili rivayetlerden "Ebu Hanife lehine Tahâvî'nin zikrettiği deliller" sözleriyle bahsetmişlerdir.¹⁶⁵⁸ Ebu Hanife'nin konuya ilişkin delilleri olarak nakledilen İbn Abbas ve Kadı Şurayh rivayetlerine Muhammed eş-Şeybânî de eserlerinde yer vermiştir. Tesbit edilebildiği kadarıyla Hz. Ömer'den nakledilen munkatı rivayeti delil olarak literatüre dahil eden Tahâvî olmuştur. Ondan sonraki Hanefî âlimler de bu rivayet üzerinde durmuşlar ve munkatı rivayetlerin kendilerince muteber kabul edildiğini ifade ederek tenkitleri bertaraf etmeye çalışmışlardır.¹⁶⁵⁹ Daha önce bahsedildiği üzere arada düşen ravinin zayıf bir kimse olma ihtimalinden dolayı muhaddisler munkatı hadisi zayıf hadisler cümlesinden kabul etmişler ve delil olarak kabul etmemişlerdir. Muhaddis fakih Tahâvî ise bu konuda mezhebinin yaklaşımını benimseyerek özellikle ilmiyle maruf âlimlerin rivayet etmiş oldukları munkatı rivayetlerin makbul olacağını göstermiş ve delilleri arasında munkatı hadisi de zikretmekten çekinmemiştir. Aynı şekilde sonraki dönem Hanefî muhaddislerinden Aynî'nin de ilgili rivayetin sıhhat durumunu "mürsel ve sahih" olarak tesbit etmesi de ilgi çekicidir. Zira ıstılahlar oturup hadisler mürsel daha hususi bir kavram olarak kullanılması yaygınlık kazanmış olmasına rağmen o Hanefî âlimlerin ıstılahını devam ettirmektedir. Ayrıca mürsel ve sahihi birlikte kullanmasından bu konuda muhaddisler gibi düşünmediği de ortaya çıkmaktadır.

Tahâvî'nin vakıf konusunda iki farklı yaklaşım sergilemesi de ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir husustur. O önce muhaliflerinin ardından da Ebu Hanife'nin delillerini aktarmış ve rivayetler cihetinden meseleye bakıldığında Ebu Hanife'nin görüşünün tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Ebu Yusuf'un görüşünü tercih etme gerekçesini nazarî değerlendirmeleri olarak beyan etmiştir. Hâlbuki görüşünü benimsediği Ebu Yusuf'un bu kanaati tercih gerekçesi bizzat rivayetlerdir. Lakin Tahâvî hadisler ve nazar açısından konuyu değerlendirmek suretiyle "Ebu Hanife'nin vakıflar konusunda hadislere muhalefet ettiği" şeklindeki iddialarına cevap vermiş olmaktadır.

¹⁶⁵⁸ İbn Hacer, *Feth*, Şevkani, *Neyl*, VI, 30.

¹⁶⁵⁹ Mesela bkz. Kuduri, *et-Tecrîd*, VIII, 3774.

SONUÇ

Hadisleri anlama yöntemlerindeki farklılıklar ve sünnetin tesbiti noktasındaki muhtelif yaklaşımlar mezheplerin teşekkülünde önemli etkiye sahip amillerdendir. Gerek mezhepsel bazda gerek müstakil olarak âlimler arasında hadisler etrafında tartışmalar ilk asırlardan itibaren gündemde olmuştur. Mezhepleşmeden sonra biraz daha belirginleşen ve dönemsel olarak manası değişkenlik arz etmekle birlikte “ehl-i hadis ehl-i re’y ihtilafı” olarak şöhret bulan tartışmalar, hadislerin kitaplaşması noktasında da yönlendirici olmuş, tür edebiyatında yeni usûllerin doğuşuna ve bu usûller doğrultusunda muhtelif türlerde eserlerin telifine zemin hazırlamıştır. Hadisleri görüşlerine referans olarak gösteren mezheplerin haklılıklarını ortaya koyabilmek için delillerinin tesbit edilmesi ve derlenmesi kaçınılmaz olmuştur.

Tezimizin konusunu teşkil eden Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı ile Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ı söz konusu ihtilafların bir ürünüdür. Tahâvî eserini iki maksada binaen telif etmiştir. Öncelikle hadislerin arasında, iddia edildiği gibi bir ihtilaf bulunmadığını ispat etmeyi amaçlamaktadır. Bu meyanda görüşlerinde salt re'ye dayanmakla itham edilen Hanefî müctehitlerin hadisten delillerini de serdetmekte, muhalif kanaatin görüşlerine de yer vermekte ve delilleri tartışarak haklılıklarını ispat etmeye çalışmaktadır. Beyhakî ise *Ma'rifetü's-Sünen*'i telif ederken hem Şâfiî'nin kadim ve cedid görüşleri ile bunlara mesned teşkil eden delilleri toplamış hem de Tahâvî'ye itirazlarda bulunmuştur.

Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen*'de Tahâvî'ye altmış iki konuda itirazda bulunduğu tesbit edilmiştir. Tahâvî'yi genellikle mesnetsiz teviller yapmakla, hadislerini mezhebinin görüşlerine uyarlamaya çalışmakla, zayıf ravilerin rivayetlerini esas almakla, hiçbir gerekçe olmadan nesh iddiasında bulunmakla itham etmiştir. Beyhakî'ye göre Tahâvî'yi bunlara sevk eden, hadislere vukufiyetinin az olması, meslekten hadisçi olmaması ve özellikle de heva ve hevesine tabi olmasıdır. Bütün bu tenkitlerin yanında Tahâvî, Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen*'de hadislerine yer verdiği ravilerden biridir. Şâfiî-Müzenî-Tahâvî kanalıyla çok sayıda rivayet zikretmiştir.

Beyhakî'nin itirazda bulunduğu ve Tahâvî'yi tenkit ettiği noktaların Hanefî ve Şâfiî âlimlerin hadislere yaklaşımındaki farklılıktan kaynaklandığı görülmüştür.

İtirazların temelinde Hanefî ve Şafîî hadis-sünnet algısındaki farklılaşma vardır. Zayıf hadislerle amel, özellikle mürsel ve munkatı hadislerin delil olma yönünden değeri, hadisler arasında görülen ihtilafları giderme usulleri, merfû, mevkûf ve maktû' rivayetlerin Sünnet'in belirlenmesi noktasında oynadıkları rol, ravilerde aranan şartlardaki kriterler, hadislerin diğer deliller karşısındaki konumu, kıyasın kaynaklık değeri gibi meseleler Beyhakî'yi itiraza sevk eden ihtilaf noktalarıdır.

Beyhakî'nin zayıf hadisler konusunda Tahâvî'yi tenkit ederken Şafîî'nin kriterlerini esas aldığı görülmektedir ki Hanefî âlimlerce bu hususlar hadisin za'fini gerektiren gerekçeler değildir.

Şafîî'nin sünnetin tesbiti noktasında merfû hadislere yapmış olduğu vurguyu aynıyla Beyhakî'de de görmek mümkündür. Tahâvî'nin Hanefî kanaat doğrultusunda sahabe ve tabiûn kavillerini merfû hadislerle birlikte değerlendirmeye tabi tuttuğu ve neticede sünnetin tesbiti noktasında esas alınan delillerde farklılaşma olduğu görülmüştür.

Hanefî mezhebine yöneltilen re'yi ön plana çıkardıkları şeklindeki tenkidin gerçeği yansıtmadığı Tahâvî tarafından isbat edilmeye çalışılmaktadır. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da ihtilafa medar olan her konuya ilişkin delilleri, mutabi ve şahitleriyle zikrettiği için eser bu ithama bir cevap niteliği taşımaktadır. Beyhakî'nin de sıklıkla dile getirdiği bu tenkidin temelinde de herhangi bir meseleye dair nakledilen rivayetlerin değerlendirilmesindeki usul farklılığının bulunduğu görülmüştür. Şafîî âlimler Hanefîlere nisbeten, hadisin zahiriyle ameli daha fazla tercih etmektedir. Nitekim konularda ısrarla atıfta bulunmaya çalıştığımız üzere Zahiri kanaat ekseriyetle Şafîî'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Hanefî âlimler ise müstakil hadisleri sünnet olarak kabul etmemekte konuya doğrudan temas eden merfû-mevkûf ve maktû' rivayetleri, konuyu tali olarak ilgilendiren delilleri ve diğer delilleri bir arada düşünmekte ve bu meyanda çok fazla fikir teâtisinde bulunmaktadır. Dönemsel olarak bu bir re'y faaliyeti olarak düşünülse ve Kur'an ve hadisten delilin bulunmadığı durumlarda ictihada bırakılmış alanda yapılan re'yle aynileştirilmeye çalışılsa da bu iki akıl yürütme faaliyetinin aynı olmadığı görülmüştür. Ayrıca Hanefî âlimlerin hadislere yönelik metin tenkidinde bulunurken dinin tüm delillerinden tesbit etmiş

oldukları asıllara ircâ kriterini göz önünde bulundurmaları hadisin re'yle reddi olarak değerlendirilmiştir. Beyhakî'nin itirazlarında da önemli yeri olan bu tenkit zikredilen durumlar muvacehesinde tekrar düşünülmeli, özellikle ehl-i hadis ehl-i rey isimlendirmeleri hadisi delil olarak alan yahut almayan şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim tahlil etmeye çalıştığımız meselelerde Hanefîlerin hadisi esas almadığı değil Şafîî âlimlerin delil olarak öne sürdükleri bazı hadisleri almadıkları görülmüştür.

Şafîî'nin re'y kavramının kapsamını geniş tuttuğu merfû hadisle çelişen sahabe kavlini de sahabe re'yi olarak değerlendirdiği ve kabul etmemeye meyyal olduğu görülmektedir. Beyhakî'nin Tahâvî'ye yönelttiği birçok tenkit de bu cihettendir. Çok sayıda merfû sahih hadisi terk edip sahabe ve tabiûn kavline meyletmekle itham etmektedir. Bu düşünce, itirazlar arasında büyük yekûn tutan nesh meselesinin de esasını oluşturmaktadır. Deliller arasında mutlak çelişkiyi muhal gören Tahâvî sıklıkla nesh tesbitinde bulunmaktadır. Beyhakî bu iddiaların yersiz olduğunu, neshe yormaya vesile olacak hiçbir veri olmamasına rağmen Tahâvî'nin ictihadla nesh tesbitinde bulunduğunu söylemektedir. Nesh iddialarının bir kısmında durumun Beyhakî'nin ifade ettiği gibi olduğu görülmüştür. Nitekim Tahâvî sonrası bazı Hanefîler de Tahâvî'nin bazı nesh tesbitlerine katılmamışlardır. Bunların yanında genelde Hanefî mezhebi özelde Tahâvî'nin nesh düşüncesinde özellikle Kûfeli fakih sahabe ve tabiûnun etkili olduğu görülmüştür. Merfû hadislerin anlaşılmasında da aynı husus etkilidir. Zira hadislerin varid olduğu döneme göre müteahhir bir zaman olan ve sahabilerin Rasulullah'tan (s) Sünnet olarak öğrendiklerinin tatbik edildiği ve aktarıldığı Kûfe'de tatbik edilen amel, rivayetler hususunda ekseriyetle son sözü söylemiş olmaktadır.

Beyhakî'nin tenkitlerinde kitap vurgusu dikkat çekmektedir. Özellikle Buhari ve Müslim'in sahihlerini kaynak olarak zikretmeye itina göstermektedir. Bu tavır, her ne kadar hadislerin sıhhatini ortaya koyan bir kriter gibi sunulmasa da hemen her konuda delillerin sağlamlığına, muteber kaynakların şahit tutulmaya çalışıldığı göze çarpmaktadır. Tahâvî ve sonraki dönem Hanefî âlimlerinde ise böyle bir duruma rastlanmamıştır. *Şerhu Meâni'l-Âsâr* için bazı Hanefî âlimlerin "Hanefî mezhebinin Buhari ve Müslim'i" nitelendirmesinde bulunmaları ve Tahâvî'yi Buhari ve Müslim'le kıyaslama ihtiyacı hissetmeleri bu anlayışa bir tepki niteliği taşımaktadır.

Günümüze ulaşan hadis usulü kaidelerinin büsbütün Şafîî hadis usulü olarak algılanmasına ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Nitekim ekseriyetle Şafîî âlimlerin telif ettikleri bir hakikat olmakla birlikte bu usul hicri ilk iki asrın ortak ürünüdür. Hal böyle olmasına rağmen usulün Şafîî âlimlere hasredilmesinde, Hanefî âlimlerin hadislere Sünnet tesbiti maksadıyla yaklaşmış olmalarının ve fikhın bir kaynağı olarak hadis değerlendirmelerinde bulunmuş olmalarının etkisi büyüktür. Bununla birlikte Hanefîlerin hadisleri fıkıhla anlamaya çalıştıklarını söylemek de güçtür. Hanefî âlimlerin, adı “hadis usulü” olarak konulmamış bir usulleri mevcuttur. Nitekim Beyhakî'nin hadis usulü kriterlerini öne sürerek yapmış olduğu itirazların hepsine sonraki dönem âlimler tarafından kendi usulleri ortaya konularak cevap verilmiştir.

Tahâvî'nin hadislere yönelik değerlendirmeleri, Beyhakî'nin itiraz sadedindeki yorumları ve sonraki dönem Hanefî ve Şafîî âlimlerin kanaatleri göz önünde bulundurulunca mezhep mensubiyetinin hadis algısı noktasında ziyadesiyle belirleyici olduğu görülmektedir. Bu konuda Hanefîlerin biraz daha rahat hareket ettikleri, meseleye kendilerinden bir şeyler kattıkları, zaman zaman itirazlarda buldukları görülürken Şafîî'lerin İmam Şâfiî'nin usulüne daha fazla uyum sağladıkları müşahade edilmiştir. Bunda Şâfiî'nin Hanefî kurucu imamlarına göre müteahhir bir âlim olması ve mezhebin ana çatısını büyük oranda oluşturmuş olmasının etkisi büyük olsa gerektir. Böyle olmakla birlikte Hanefî metodolojideki nazârî değerlendirme usulünün de bu hususta müessir olduğu söylenmelidir.

Şafîî mezhebi hadisleri görüşlerine mesned olarak aldıkları gibi Hanefî mezhebi de görüşlerinde hadisleri esas alan, hadisler üzerinde fazlaca fikir yürüten ve Kur'an ve hadisin temas etmediği konularda da re'yi yetkin bir şekilde kullanan bir mezhep olmuştur.

Hanefî hadis anlayışı ve Hanefîlerin hadis tenkit kriterlerini tesbit eden çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, Şafîî hadis usulü olarak adlandırılan kaidelere, Hanefî kanaatin mezhepleşme öncesinde temelini atmış olan ilk iki asır âlimlerinin katkılarını tesbite yönelik yapılacak olan çalışmalar, hem Hanefî hadis usulünün tesbiti hem de yaygın hadis usulünün aidiyeti noktasında büyük önem arz edecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulmecîd Mahmud, *Ebu Cafer et-Tahâvî ve Eseruhû fi'l-Hadis*, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1979.

Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfü'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ty.

Abdürrezzâk, Ebu Bekir b. Hemmâm es-San'ânî (211/827), *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani (241/855), *el-Müsned*, I-L, thk. Şuayb Arnavud, Müessesetür'r-Risâle, I. bs, 2001.

_____, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, I-III, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Dâru'l-Hânî, Riyad 1422.

Ali el-Muttakî, Alaüddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki el-Hindi (975/1567), *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (1014/1606), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, I-IX, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2002.

_____, *Cem'u'l-Vesâil fî Şerhi's-Şemâil*, I-II, el-Matbaatü's-Şerefiyye, Mısır ty.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyyidüddîn Ali, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, I-IV, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dımeşk ty.

Aybakan, Bilal, "Şafî", *DİA*, XXXVIII, 223-233.

_____, Bilal, *İmam Şafî ve Fikhî Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, II. bs, İz. Yay., İstanbul 2011.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi yay, İstanbul 2006.

Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (855/1451), *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahihî'l-Buhari*, I-XII, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut ty.

_____, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, I-XIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

_____, *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-Âsâr*, I-III, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

- _____, *Nuhabü'l-Efkâr Fi Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr Fi Şerhi Meâni'l-Âsâr*, I-XXII, thk. Seyyid Erşed el-Medenî, Dâru'l-Yüsr, Medine 2011.
- _____, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-VII, thk. Ebu'l-Münzir Hâlit b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.
- Azimabadî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî, (1329/1911), *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed , (786/1384), *el-Inâye Şerhu'l-Hidâye*; I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibi Bacî (474/1081), *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsnede*, Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekafiyye, Beyrut 1408/1988.
- Bağdatlı İsmail Paşa (1338/1920), *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannafîn*, I-II, ed. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç, Milli Eğitim Vekâleti, İstanbul 1951.
- Bardakoğlu, "Kasâme", *DİA*, XXIV, 530.
- Beğavî, Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud (516/1122), *Şerhu's-Sünne*, I-XV, thk. Şuayb Arnaut, el-MektEbu'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî (458/1066), *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-VII, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- _____, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-XV, thr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Câmîatü'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, Karaçi 1991.
- _____, *Beyanu Hatai Men Ahtae ale's-Şafîi*, thk. Şerif Nayif Deîs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983.
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003
- _____, *es-Sünenü's-Sağîr*, I-IV, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'aci, Câmîatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, Karaçi 1410/1989.
- _____, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-XV, thk. Abdülmu'tî Emin el-Kal'acî, Câmîatü'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, Karaçi 1412/1991.
- _____, *Menâkıbu's-Şafîi*, I-II, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türas, Kahire 1390/1970.

- Bezzâr, Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri (292/905), *el-Bahru'z-Zehhar Müsnedü'l-Bezzar*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y.
- _____, *ed-Duafâu's-Sagîr*, thk. Mahmut İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Halep 1396.
- _____, *el-Edebu'l-Müfred*, thk. Semir b. Emin el-Züheyri, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1998.
- _____, *et-Tarihu'l-Kebir*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Haydarabad ty.
- _____, *Raf'u'l-Yedeyn fi's-Salât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.
- Burhaneddin Buhari, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Merginânî (616/1219), *el-Muhitü'l-Burhani fi'l-Fıkhi'n-Nu'mani*, I-IX, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, Beyrut 2004.
- Cemal b. Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhu fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-III, yy. 2004.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Alî Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1405.
- _____, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Serrâc, Medine 1431/2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (478/1085), *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirayeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1428/2007.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV, İstanbul 2000.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-V, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004
- _____, *el-İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfuzürrahmanallah Selefî, Dâru Taybe, Riyad 1405/1985.
- _____, *Ta'likatü'd-Darekutni ale'l-Mecruhin li-İbn Hibban el-Büsti*, thk. Halil b. Muhammed el-Arabi, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire 1414/1994.

- Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. Fazl ed-Dârimî (255/868), *Sünen*, thk. Nebil Haşim el-Ğamri, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 2013
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliġa*, I-II, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2005.
- Ebu Abdillâh el-Mevvâk (897/1492), *et-Tac ve'l-İklîl li Muhtasari Halil*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Ebu Avâne, Ya'kub b. İshak el-İsferâyînî (316/928), *el-Müsnedü's-Sahihü'l-Mustahrec alâ Sahîhi Müslim*, I-XX, thk. Abbas Safahan b. Şihabüddin, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 2014.
- Ebu Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbeli (311/923), *el-Vukûf ve't-Tereccül mine'l-Câmi'l-Mesâili'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kisrevi Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistanî (275/889), *es-Sünen*, IV, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ty.
- _____, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408.
- Ebu İshak eş-Şirâzî, Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *el-Mühezzeb fî Fikhi'l-İmam eş-Şafî*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshak İsfahani (430/1038), *Kitâbü'd-Duafâ*, I-VII, thk. Fârûk Hamâde, Dâru'l-Beyzâ, Dâru's-Sekâfe 1984.
- Ebu Said İbn Yunus, Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus b. Abdila'la Sadeî (347/958), *Târîhu İbn Yunus es-Sadeî*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi (224/838), *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Herras, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsîlî (307/919), *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsîlî*, I-XIII, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1984.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî (182/798), *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- _____, *Kitâbü'l-Harâc*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, thk. Taha Abdurrauf, yy. ty.

- Ebu Nuaym, *Ma'rifetü's-sahabe*, I-VII, thk. Adil b. Yusuf, Dâru'l-Vatan, Riyad 1998.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyâsî İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yay, İstanbul 1983
- Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Musa Hanefî (803/1401), *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr*, I-II, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut ty.
- Faysal b. Abdilaziz, *Hulâsatu'l-Kelâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, yy. ty.
- Gülâbâdî, Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhari (398/1008), *Ricâlu Sahihi'l-Buhari*, thk. Abdullah Leysî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407/1987.
- Güler, Zekeriya, *Zahiri Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, TDVY, Ankara 1997.
- Günay, Hacı Mehmet, "Vakıf", XLII, 475.
- Hâkim en-Nîsabûrî, Ebu Abdillâh İbnü'l-Beyyi Muhammed (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990
- _____, *Marifetü Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Muazzam Hüseyin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1977.
- Hatem b. Arif, *İcmâu'l-Muhaddisîn alâ Ademi İştirâdî'l-İlmi bi's-Semâi fî'l-Hadisi'l-Muanan beyne'l-Muteâsırîn*, Dâru İlmi'l-Fevâid, Suud 1421.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, thk. Abdullah es-Surakî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine ty.
- _____, *Kitabu'l-Müttefik ve'l-Müfterik*, I-III, thk. Muhammed Sadık Aydın Hamidi, Dâru'l-Kadiri, Dımaşk 1417/1997.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattabi (388/998), *Meâlimu's-Sünen*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, yy. 1351/1932.
- Hâzimî, Ebu Bekr Zeynüddin Muhammed b. Musa b. Hazim Hazimi (584/1188), *el-İ'tibar fî Beyâni'n-Nâsîh ve'l-Mensûh mine'l-Âsâr*, Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, Haydarabad 1319.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman (807/1405), *Mecmaü'z-Zevaid ve Menbaü'l-Fevaid*, I-X, thk. Hüsamettin el-Kutsî, Mektebetü'l-Kutsî, Kahire 1414/1994.

Heytemî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer (974/1567), *Fethü'l-Mübin fî Şerhi'l-Erbâîn*, Dâru'l-Minhâc, Suud 2008.

_____, *el-Minhâcü'l-Kavîm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Humeydî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Fütuh b. Abdillâh Ezdi, (488/1095), *Tefsiru Garib mâ fî's-Sahihayn el-Buhari ve Müslim*, thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1415/1995.

Humeydî, Ebu Bekir Abdullâh b. Zübeyr b. İsa (219/834), *el-Müsned*, I-II, thk. Hasan Selim Esed, Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996.

İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih İclî (261/875), *Ma'rifetü's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, yy. 1984.

İrâkî, Ebu'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin İrâkî, 806/1404, *et-Takyîd ve'l-Îzâh Şerhu Mukaddimetü İbni's-Salah*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1969.

_____, *Şerhu't-Tebşıra ve't-Tezkire*, thk. Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.

_____, *Tarhu't-Tesrîb fî Şerhi't-Takrîb*, I-VIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

İbn Abdî'l-Berr, Ebu Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî Nemerî (463/1071), *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1387.

_____, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, I-II, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri,

_____, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.

_____, *el-İstizkâr*, I-IX, 1. Baskı, thk. Salim Muhammed Atâ, Muhammed Ali

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki (1252/1836), *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.

İbn Adî, Ebu Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcani (365/976), *el-Kamil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

- İbn Asakir, Ebu'l-Kâsım Sıkatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (571/1176), *Tarihu Dımeşk*, I-LXXX, thk. Amr b. Ğarâme el-Umrevî, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1995.
- İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal el-Kurtubî (449/1057), *Şerhu Sahihil Buhari*, I-X, thk. Ebu Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad 1423/2000.
- İbn Dakîki'l-Iyd, Ebu'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali (702/1302), *İhkamü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, I-II, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, yy. ty.
- _____, *Şerhu'l-İlmam bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm*, I-V, thk. Muhammed Halluf el-Abdullah, Dâru'n-Nevadir, Suriye 2009.
- İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1952.
- _____, *el-İlel*, I-VII, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd, Metâbiu'l-Humeydî, yy. 2006.
- _____, *el-Merâsîl*, thk. Şükrullah Nimetullah Kavcânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1397.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdullâh b. Muhammed (235/849), *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, I-VII, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Fendeme, Ebu'l-Hasen Zahîruddin Ali b. Zeyd b. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî (565/1170), *Tarihu Beyhak*, Dâru İkra', Dımaşk 1425.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, (852/1449), *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Abdullâh b. Dayfullah er-Rahîlî, Matbaatü Sefîr, Riyad 1422.
- _____, *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, I-II, thk. es-Seyyid Abdullâh el-Haşim el-Yemani, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- _____, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, thk. Ali Muhammed Muavvız, Âdil Ahmed Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- _____, *en-Nüket alâ Kitâbi İbn Salâh*, I-II, thk. Rabî' b. Hâdî, Medine 1984.
- _____, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

- _____, *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1390/1971.
- _____, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dimeşk 1986.
- _____, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, 1. Baskı, Matbaatü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, Dekken 1326.
- _____, *Telhîsü'l-Habir fi Tahric-İ Ehadisi'r-Rafiiyyi'l-Kebir*, I-VII, thk. Muhammed b. Ömer b. Musa, Dâru Advâi's-Selef, yy. 2007.
- _____, *İthâfü'l-Mehera bi'l-Fevâidi'l-Mübtékira min Etrâfi'l-Aşera*, I-XIX, thk. Züheyr b. Nasır, yy. 1994.
- _____, *Ta'cîlü'l-Menfaa bi-Zevâidi Ricâli'l-Eimmeti'l-Erbaa*, I-II, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1996.
- _____, *Ta'rîfu Ehli't-Takdîs bi-Merâtibi'l-Mevsûfîn bi't-Tedlîs*, thk. Asım b. Abdillâh el-Karyûtî, Mektebetü'l-Menâr, Amman 1983.
- _____, *Tağlîku'l-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-V, thk Saîd b. Abdirrahman Musa Kazakî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, Dâru Ammar, Amman 1405/1985.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (808/1406) *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Ali Abdülvahid Vafi, Dâru Nehdati Mısır, Kahire 1981.
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyatü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân (Mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ ev Esbetehü'l-Ayân)*, I-VII, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut 1971-1994.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri (456/1064), *el-Muhallâ*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbn Hıbbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî (354/965), *Sahîhu İbn Hıbbân*, I-XVIII, thk. Şuab Arnaut, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1988.
- _____, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, I-III, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Dâru'l-Va'y, Halep 1396.
- _____, *es-Sikât*, I-IX, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1973.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi (311/924), *Sahîhu İbn Huzeyme*, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-'A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1992

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *Zadı'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, I-V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, Mektebetü'l-Menâr, Kuveyt, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir (774/1373), I-XV, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.
- _____, *et-Tekmil fî'l-Cerhi ve't-Ta'dil ve Ma'rifetü's-Sikât ve'd-Duafâ ve'l-Mecâhîl*, thk. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan, Merkezü'n-Nu'mân, Yemen 1432/2011.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (620/1223), *el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- _____, *el-Muğni*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1968.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddin Kâsım (879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992.
- İbn Main, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn el-Bağdadi (233/848), *et-Tarih*, thk. Ahmed Muhammed Nuruseyf, Dâru'l-Me'mûn, Dımaşk ty.
- İbn Nukta, Ebu Bekr Muinüddin Muhammed b. Abdilgani b. Ebi Bekr b. Şücâ Bağdâdî (629/1232), *et-Takyid li Ma'rifeti Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesanid*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî (970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, yy. ty.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed (795/1393), *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahih-i Buhari*, I-VII, Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, Medine 1417/1996.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî (520/1126), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, I-XX, thk. Muhammed Hacci, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (595/), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mugtesid*, I-IV, Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.
- _____, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhedât*, I-III, thk. Muhammed Hacci, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ziyad Muhammed Mansur, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1408.
- İbn Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân (643/1245), *Mukaddimetü İbn Salâh*, thk. Aişe Abdurrahman bint Şâtî, Dâru'l-Meârif, Kahire ty.
- İbn Şâhin, Ebu Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi (385/995), *Tarihu Esmâi'd-Duafâ ve'l-Kezzâbîn*, thk. Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşgari, yy. 1989/1409.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî (262/876), *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Dâru'l-İsfahani, Cidde 1399.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (728/1328), *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-IX, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatiü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1986/1406.
- _____, *Raf'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-A'lâm*, yy. 1983.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdi (251/865), *el-Emvâl*, I-III, thk. Şakir Feyyâz, Merkezü'l-Melik Faysal, Mekke 1986.
- İbnu'l-Irakî, Ahmed b. Abdirrahim Ebu Zür'a Veliyyüddin (826/1423), *Kitâbu'l-Müdellesin*, Dâru'l-Vefâ, yy. 1995.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. el-Cârûd (307/920) *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsnede*, thk. Abdullah Ömer el-Bâverdî, Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, Beyrut 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî (597/1201), *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- _____, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, I-XIX, thk. Mustafa Abdul'l-Kadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- _____, *Keşfu'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahâhayn*, I-IV, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad ty.
- _____, *Ruûsü'l-Mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2010.
- _____, *Telkihu Fuhum Ehli'l-Eser fî Uyuni't-Tarih ve's-Siyer*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1997.

İbnü'l-Esîr (İzzüddin), *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VIII, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed el-Mevcûd, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

_____, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (630/1233), *el-Kâmil fî't-Târih*, I-X, thk. Ömer Abdüsselam, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997.

İbnü'l-Esîr (Mecdüddin), Ebu's-Seadat Mezdüddin Mübarek b. Muhammed (606/1210), eş-Şâfi fî şerhi Müsnedi's-Şâfi, I-V, thk. Ahmed b. Süleyman, Ebu Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1426/2005.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm (861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Fikr, yy. ty.

İbnü'l-Kayserani, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tahir (507/1113), *Tezkiretü'l-Huffâz*, thk. Hamdi b. Abdülmecid b. İsmail es-Selefi, Dâru's-Sumay'î, Riyad 1994.

İbnü'l-Mulakkın, Ebu Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed (804/1401), *Tezkiretü'l-Muhtac ilâ Ehâdîsi'l-Minhac*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1994.

_____, *el-İ'lâm bi-Fevâidi Umdeti'l-Ahkâm*, I-XI, thk. Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Müşeykih, Dâru'l-Âsime, Riyad 1997.

_____, *et-Tavzîh li-Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*, I-XXXVI, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 2008.

_____, *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdîs ve'l-Âsâri'l-Vâkıa fî's-Şerhi'l-Kebîr*, I-IX, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayd, Abdullah b. Süleyman, Yâsir b. Kemâl, Dâru'l-Hicre, Riyad 2004.

İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife'rife, Beyrut 1997

İbnü't-Türkmânî, Alaaddin b. Osman el-Mardînî (750/), *el-Cevheru'n-Nakî alâ Süneni'l-Beyhakî*, Dâru'l-Fikr, yy. ty.

İltaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, XXIX, 385-388.

Malik, Ebu Abdillah Malik b. Enes el-Asbahî el-Himyerî (179/795), *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.

_____, *Muvattâ (Rivâyetü Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî)*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy.ty.

- İshak b. Râhûye, Ebu Ya'kub İbn Rahuye İshak b. İbrâhim b. Mahled (238/853), *Müsnedu İshak b. Rahuye*, I-V, thk. Abdülğafûr b. Abdilhak, Mektebetü'l-İman, Medine 1991.
- İşbîlî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ferah b. Ahmed b. Muhammed, (699/1300), *Muhatasaru Hilafiyâtil Beyhakî*, thk. Ziyad Abdülkerim Ziyab Akl, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad 1997.
- Kadı İyaz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi (544/1149), *İkmalü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, I-VIII, thk. Yahyâ İsmail, Dâru'l-Vefa, Mısır 1998.
- Kandemir, Yaşar, "Beyhakî", *DİA*, VI, 58-61.
- _____, "Garîbu'l-Hadîs", *DİA*, XIII, 276-278.
- Karacabey, Salih, Gül, Mutlu, "Fıkhî Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında "Velisiz Nikâh Olmaz" Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *UÜİFD*, c. XXI, sy.1, Bursa 2012, s. 33-48,
- Kâsânî, Ebu Bekr Alaeddin Ebu Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi (587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed (923/1517), *İrşadü's-Sâri li-Şerhi Sahihî'l-Buhari*, I-X, Matbaatü'l-Kübrâ, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Mısır 1323.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Katib Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-VI, yy. 1941.
- Kevseri, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri (1371/1952), *el-Hâvî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1999.
- _____, *Fıkhü Ehli'l-Irak ve Hadisuhum*, thk. Muhammed Salih, Dâru'l-Besâir, Kâhire 2009.
- _____, *Makâlât*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire ty.
- _____, *en-Nüketu't-Tarîfe fî't-Tehaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire 1365.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, İFAV, İstanbul 2016.

- Kudurî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (428/1037), *et-Tecrîd*, I-XII, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a, Dâru's-Selam, Kahire 2006.
- Kuraşi, Ebu Muhammed Muhyiddin İbn Ebî'l-Vefa Abdülkadir b. Muhammed (775/1373), *el-Hâvî fî Beyâni Asari't-Tahâvî*, thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Kuraşi, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, I-II, thk. Mir Muhammed, Karaçi ty.
- Kurtubî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Kurtubî el-Bâcî el-Endülüsî (474/), *et-Tadîl ve't-Tecrîh limen Harrace lehü'l-Buhari fî'l-Câmii's-Sahih*, I-III, thk. Ebu Lübâbe Hüseyin, Dâru'l-Livâ, Riyad 1986.
- Luknovi, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Ta'likü'l-Mümecced ala Muvattai'l-İmam Muhammed*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1991.
- _____, *el-Ecvibetü'l-Fâdila li'l-Es'ileti'l-Aşarati'l-Kâmile*, thk. Abdülfettâh Ebu Gudde, Dâru's-Selâm, Kahire 2003.
- _____, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.
- _____, *Umdetu'r-Rivâye bi Tahşiyeti Şerhi'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, yy. ty.
- Mâzerî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî (536/1141), *el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, I-III, thk. Muhammed eş-Şazeli, el-Müessesetü'l-Vataniyye, Tunus 1988-1991.
- Mağribi, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Saîd (1119), *el-Bedru't-Temmâm Şerhu Bulûgi'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, I-X, thk. Ali b. Abdillah, Dâru Hicr, yy. 1994-2007.
- Mahmud b. Abdilfettah en-Nihâl, *İthâfü'l-Murtekî bi Terâcimi Şuyûhi'l-Beyhakî*, Dâru'l-Meyman, Riyad 2008.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (450/1058), *el-Havi'l-Kebir Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, I-XIX, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

- Menbecî, Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyâ (686/1287), *el-Lübâb fî'l-Cem' Beyne's-Sünne ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fazl Abdülazîz Murad, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1994.
- Merginânî, Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Mervezî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ Mervezi (294/906), *İhtilâfu'l-Fukahâ*, Advâu's-Selef, Riyad 2000.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (683/1284), *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtar*, I-V, Matbaatü'l-Halebî, Kahire 1937.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdirrahman (742/1341), *Tehzîbü'l-Kemal fî Nakdi'r-Ricâl*, I-XXXV, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Mogoltay b. Kılıç, Alaaddin b. Abdillâh el-Haneî (762/1361), *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I-XII, thk. Ebu Abdirrahman Âdil b. Muhammed, yy. 2001.
- _____, *Şerhu Süneni İbn Mâce el-İ'lâm bi Sünnetihi aleyhissalâti ve's-Selâm*, I-V, Mektebetü Nizar, yy. Suud 1999.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi (885/1480), *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Gurari'l-Ahkâm*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Muhammed eş-Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasen (189/805), *el-Hucce alâ ehli'i-Medine*, I-IV, thk. Mehdi Hasan el-Kâdirî, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1403.
- _____, *el-Âsâr*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- _____, *el-Asl*, I-III, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1990.
- _____, *el-Câmiu's-Sagîr ve Şerhuhû en-Nâfiu'l-Kebîr li'l-Leknevî*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1406.
- Mübarekpûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman (1353/1935), *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali (1031/1622), *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sagîr*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır 1938.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac (261/875), *Sahih-i Müslim*, Dâru't-Taybe, Riyad 2006

- _____, *el-Künâ ve 'l-Esmâ*, I-II, thk. Abdurrahim Muhammed el-Kaşkâri, Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1404/1984.
- Nesaî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (303/915), *ed-Duafâ ve 'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Halep 1396.
- _____, *es-Sünenü 'l-Kübra*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001
- _____, *Zikru 'l-Müde'llisîn*, thk. eş-Şerif Hâtem b. Arif, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1423.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî (676/1277), *Sahihu Müslim bi-Şerhi 'n-Nevevî*, Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire 2001.
- _____, *el-Mecmû' Şerhu 'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- _____, *et-Takrîb ve 't-Teysîr li-Ehâdîsi 'l-Beşîri 'n-Nezîr fî Usûli 'l-Hadis*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- _____, *Hulâsatü 'l-Ahkâm fî Mühimmati 's-Sünen ve Kavâ'idi 'l-İslâm*, I-II, thk. Hüseyin İsmail Cemâl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- _____, *Tehzîbü 'l-Esmâ ve 'l-Lügât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Nu'mânî, Muhammed Abdürreşid, *el-İmâm İbn Mace ve Kitâbuhu 's-Sünne*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419.
- Özşenel, Mehmet, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik yay, II. bs., İstanbul 2011.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (482/1089), *Usûlü 'l-Pezdevî/Kenzü 'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti 'l-Usûl*, Matbaatü Câvit, Karaçi ty.
- Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- _____, "Mütâbaât", *DİA*, XXXII, 180.
- Râfî'î, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî Râfîî (623/1226), *Şerhu Müsnedi 'ş-Şafîi*, I-IV, thk. Ebu Bekr Muhammed Bekr Zehrân, Vizâratü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûn, Katar 2007.

- Râmhurmuזî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman (360/970), *el-Muhaddisü'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Muhammed Acâc Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403.
- Sad Beşir Esad Şeref, *el-İmam Ebu Ca'fer et-Tahavi ve Menhecuhû fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nefâis, Amman 1998.
- Safedî, Ebu's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdillâh (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, thk. Ahmed Arnaut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenuhi Sahnun (240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Saîd b. Mansûr, Ebu Osman b. Şube (227/842), *Sünen*, I-II, thk. Habîburrahman el-A'zamî, ed-Dâru's-Selefiyye, Hindistan 1403/1982.
- Sakallı, Talat, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, Nobel yay, Ankara 2013.
- San'ânî, Ebu İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir (1182/1768), *Sübülü's-Selâm Şerhu Buluğü'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, I-II, Dâru'l-Hadis, yy. ty.
- Saymerî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymeri (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- Sehavî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed (902/1497), *el-Cevâhir ve'd-Dürer fi Tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, I-III, thk. İbrahim Bâcis, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999.
- _____, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs li'l-Irakî*, I-IV, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-Sünne, Mısır 1424/2003.
- Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî (562/1167), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya, Meclisü Dâirati'l-Meârif, Haydarabad 1962.
- _____, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebir*, thk. Münire Naci Salim, Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, Bağdad 1975.
- Semerkandî, Ebu Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandi (539/1144), *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Serahsî, Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (483/1090), *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.

_____, *el-Usûl*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.

Sindî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî Sindî 1138/1726, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce/Kifâyetü'l-Hâce fî Şerhi Sünen-i İbn Mâce*, Dâru'l-Cîl, Beyrut ty.

Sübki, Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki (771/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hicru't-Tıbbâ, yy. 1413.

Suyuti, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Bugyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan ty.

_____, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, thk. Ebu Kuteybe, Dâru Taybe, yy. ty.

_____, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy, Kahire 1974.

_____, *Hâşiyetü's-Suyûtî ala Süneni'n-Nesai*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1986.

_____, *İs'âfü'l-Mubatta bi Ricâli'l-Muvatta*, el-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır ty.

_____, *Katfu'l-Ezhâri'l-Mütenâsıra fî'l-Ahbâri'l-Mütevâtıra*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, el-MektEbu'l-İslâmî, Beyrut 1985.

_____, *Kûtu'l-Muğtezî alâ Câmiî't-Tirmizî*, thk. Nasır b. Muhammed el-Ğarîbî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 2004.

_____, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin (412/1021), *Süülâtü Ebî Abdurrahman es-Sülemi li'd-Dârekutnî fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Sa'd b. Abdilhamit, Halit b. Abdurrahman, yy. 1427.

Şâfiî, Ebu Abdillah Muhammed b. İdris b. Abbas (204/820), *İhtilafu'l-Hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.


_____, *Müsned*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1400.

_____, Ebu Abdillah Muhammed b. İdris b. Abbas (204/820), *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.

- _____, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire 2005.
- Şevkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkani, (1250/1834), *Neylu'l-Evtâr*, I-VIII, thk. Isâmu'd-Din es-Sabâbetî, Dâru'l-Hadis, Mısır 1993.
- Şimşek, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İHAD*, Konya 2009, sy.13, s. 114-125.
- Şirâzî, Ebu İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru'r-Râidi'l-Arabi, Beyrut 1970.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'Rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Şurunbulâlî, Ebu'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai (1069/1659), *Merakü'l-Felâh Şerhu Nuri'l-İzâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, yy. 2005.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî (360/971), el-Mu'cemü'l-Evsat, I-X, thk. Tarık b. İvadullah, Dâru'l-Haremeyn, Kahire ty.
- _____, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, I-XXV, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ty.
- Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî (321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsar*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- _____, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, I-V, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
- _____, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- _____, *Hadislerle İslam Fıkhi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, Kitâbî yay, İstanbul 2009.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî (1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merakü'l-Felâh Şerhu Nuri'l-İzâh*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Tânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî (1394/1974), *İ'lâü's-Sünen*, I-XXII, thk. Muhammed Takî Osmânî, İdârâtu'l-Kurân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, Karaçi 1418.
- _____, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebu Gudde, Dâru's-Selâm, Kahire 2000.

- Tânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî (1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Taş, Aydın, “Şeybânî Muhammed b. Hasan”, *DİA*, XXIX, 41.
- Tayâlisî, Ebu Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Carud el-Fârisî (204/819), *Müsned*, I-IV, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (279/892), *es-Sünen*, Mektebetu's-Selefiyye, Kahire 1964.
- _____, *el-'İlelü'l-Kebîr*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1409.
- Trablusî, Ali bin İbrahim el Trablusi el Hanefî (922/), *el-İs'âf fi Ahkâmi'l-Evkâf*, Matbaa Hindî, Mısır 1902.
- Tuzcu, Recep, *Hanefî Usûlünde Hadis –Debusî Örneği-*, İFAV Yay., İstanbul 2014.
- Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa Mekkî (322/934), *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, I-IV, thk. Abdülmü'tî Emin el-Kal'acî, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 2010.
- Üzüm, İlyas, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 532.
- Vehbe Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, I-X, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1985.
- Yafii, Afîüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani (768/1366), *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzan fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yeşil, Mahmut, “Kadınların Cemaate İştirâkî ile İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, *SÜİFD*, Konya 2004, sy. 17, s. 47-62.
- Yiğit, İsmail, “Emeviler”, *DİA*, XI, 93.
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr Hafîb, Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 1992.

- _____, *el-Muğnî fî 'd-Duafâi 'r-Ricâl*, thk. Nureddin Itr, yy. ty.
- _____, *el-Muîn fî Tabakâti 'l-Muhaddisîn*, thk. Hemmam Abdürrahim Saîd, Dâru'l-Furkan, Amman 1984.
- _____, *el-Mühezzeb fî İhtisâri 's-Süneni 'l-Kebîr li 'l-Beyhakî*, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad 2001.
- _____, *Mîzânü 'l-İ'tidâl fî Nakdi 'r-Ricâl*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife'rife, Beyrut 1963.
- _____, *Siyeru Alâmi 'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut, I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- _____, *Tarihu 'l-İslâm ve Vefeyâtü 'l-Meşâhîr ve 'l-A 'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, yy. 2003.
- _____, *Tezkiratü 'l-Huffâz*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- _____, *Zikru Esmâi Men Tüküllime fihî ve Hüve Müvessek*, thk. Muhammed Şekur Meyadînî. Mektebetü'l-Menar, Zerkâ 1986.
- Zeylaî, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdullah (762/1360), *Nasbu 'r-Râye li Ehâdîsi 'l-Hidâye*, I-IV, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.
- Zeylaî, Osman b. Ali b. Mihcen (743/1342), *Tebyînü 'l-Hakâik Şerhu Kenzi 'd-Dekâik*, el-Matbaatü'l-Kübrâ, Kahire 1313.
- Ziriklî, Hayrettin (1396/1976), *el-A 'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri 'r-Ricâl ve 'n-Nîsâ ve 'l-Musta'ribîn ve 'l-Musteşrikîn*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, yy. 2002.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

Öz Geçmiş

Taha ÇELİK, 1984 yılında Konya’da doğdu. 2002 yılında Konya Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam-Hatip Lisesi’nden, 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2009 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Ana Bilim Dalı’nda “Ebu’l-Kasım el-Ka’bî ve Kabûlu’l-Ahbâr ve Ma’rifetü’r-Ricâl İsimli Eseri” başlıklı tez çalışmasıyla Yüksek Lisans’ını tamamladı. 2007-2010 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde 3 yıl süreyle İmam-Hatip olarak görev yaptı. 2010 yılında başladığı Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi’nde 2013 yılı Şubat ayına kadar eğitim aldı. 21 Şubat 2013 tarihinde Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Bölümü’ne araştırma görevlisi olarak atandı. Halen aynı görevini sürdürmektedir.

ÇELİK, 2011 yılında başlamış olduğu doktoraını “Tahâvî ve Beyhakî’de Hadis (Şerhu Meâni’l - Âsâr ve Ma’rifetu’s-Sünen Örneği)” başlıklı tez çalışmasıyla 2017 yılında tamamladı.

Arapça ve İngilizce bilen ÇELİK, evli ve üç çocuk babasıdır.