

Ṭaḥāwī'nin Şerḥu Müşkilî'l-Âsâr'ında İhtilafî Rivayetleri Çözüm Yöntemi

Şuayip Seven

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ROR ID: 025y36b60)

İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara

Faculty of Islamic Studies Department of Ḥadīth

Ankara/Turkey

suayip.seven@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5034-9679

Ṭaḥāwī's Method of Resolving Contradictory Traditions in *Sharḥ Mushkil al-Āthār*

Abstract

Abu Ja'far al-Ṭaḥāwī's (d. 321/933) *Sharḥu Mushkil al-Athār* is the largest work in the *mukhtalif al-hadith* (conflicting traditions) literature. In *Sharḥ Ma'āni al-Athār* he dealt only with the contradictory traditions regarding Islamic law, but in *Sharḥ Mushkil al-Athār* he focused not merely on Islamic law or theology like Imam al-Shafī'i (d. 204/820) and Ibn Qutaiba (d. 276/889) before him, but he also studied therein great number of Hadiths regarding several Islamic disciplines except kalam. To him, the term *mushkil* denotes (1) the seemingly unclear message of hadiths, (2) the contradiction in various interpretations of one and the same hadith and (3) the apparent conflict between two hadiths. Although the hadith understanding of al-Ṭaḥāwī has been researched from different aspects, there is hardly any work in Turkish researches which particularly deals with the Ṭaḥāwī's method in *mushkil* for the solution to the problem concerning apparently contradictory hadiths. Ṭaḥāwī himself does not give any information about his method of treating *mushkil* traditions. He considers the authentic hadith as a revelation from God. He was, therefore, of the strong view that two authentic hadiths can in no way contradict each other as they are from Allah. In order to explain the apparent contradictions in Hadiths Ṭaḥāwī generally applies three methods, *jam'*, *naskh* and *tarjih*.

Jam' (جمع) method refers to *modus operandi* which consists of three dimensions. (1) *jam'* by looking at contextual differences among contradictory traditions, (2) *jam'* through semantic analysis of various words occurring in the traditions, and (3) *jam'* by speculating analogy (comparison). In the first *modus operandi*, Ṭaḥāwī tries to resolve the apparent differences between two narrations by tracing different contexts related to different time, place, and person due to which most people consider the two traditions contradictory. According to Ṭaḥāwī, by keeping in view the relevant contexts of the traditions, none can ever identify any contradiction in the Prophetic traditions. In the second *modus operandi*, Ṭaḥāwī analyzes all the possible meanings of the words occurring in the traditions so as to

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şuayip Seven).

Geliş/Received: 03 Ocak/January 2021 | **Kabul/Accepted:** 15 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Şuayip Seven, "Ṭaḥāwī'nin Şerḥu Müşkilî'l-Âsâr'ında İhtilafî Rivayetleri Çözüm Yöntemi = Ṭaḥāwī's Method of Resolving Contradictory Traditions in *Sharḥ Mushkil al-Āthār*", *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 27-54. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.852886>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

find out common imports of the apparently controversial words. In the third *modus operandi*, Taḥâwî tries to solve two narrations that seem to be mutually contradictory through analogy by taking into consideration some generally accepted higher principle.

When Taḥâwî does not succeed in resolving disputes by applying three dimensions of the *jam' modus operandi*, he applies the theory of abrogation (*naskh*). When Taḥâwî cannot resolve the dispute between the contradictory narrations with the methods of *jam'* and *naskh*, he turns to the method of preference (*tarjih*) where one narration out of two contradictory narrations is preferred to the other. He completes this process with the analysis of the chain of narrators (*sanad*) in which he determines the position of narrators as reliable or weak. The other principles Taḥâwî applies for preference are: (1) superiority of transmitters, (2) compatibility of the reported text with the the Qur'an and the highly authentic *sunnah*, (3) availability of additional information (*ziyada*) about the preferred narration, (4) preference of a more harmonious narration with analogy, (5) preference of the narration of traditions reported by majority, and (6) preference of the traditions used by well-known *Fuqaha*.

In the present article attempts will be made to identify the principles with concrete examples Taḥâwî developed in his application of the three methods. For this purpose, the edition of *Mushkil* edited by Shuayb al-Arnawût will be used.

Keywords

Ḥadîth, aṭ-Taḥâwî, Muḥtalif al-Ḥadîth, Contradictory Traditions, Reasons of Tarjih, Naskh, Mushkil

Taḥâwî'nin Şerḥu Müşkilî'l-Âsâr'ında İhtilâflı Rivayetleri Çözüm Yöntemi

Öz

Ebû Ca'fer eṭ-Taḥâwî'nin (öl. 321/933) *Şerḥu müşkilî'l-âsâr'i*, *muḥtelifu'l-ḥadîs* literatüründe yazılmış en kapsamlı eserdir. O, ihtilâflı fikhî rivayetleri değerlendirdiği *Şerḥu me'âni'l-âsâr'*ından sonra kaleme aldığı bu eserinde selefleri İmâm eş-Şâfi'î (öl. 204/820) ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) aksine fıkıh ya da kelâm gibi tek bir alana yoğunlaşmamış, kelâm tartışmaları dışında kalan çok farklı rivayetleri toplam bin iki bab başlığı altında konu takibi yapmadan incelemiştir. Taḥâwî'nin *müşkil* kavramı, rivayetlerdeki anlam kapalılıkları, bir rivayetin ihtilâflı iki farklı yorumu ve iki farklı rivayet arasındaki ihtilâf ve teâruzu kapsayan bir çatı kavramı niteliğindedir. Taḥâwî'nin hadisçiliği farklı yönleriyle daha önce araştırılmış olsa da, onun *Şerḥu müşkilî'l-âsâr'*ındaki ihtilâflı rivayetleri çözüm yöntemi, Türkçe çalışmalarda müstakil olarak ele alınmamıştır. Taḥâwî, ihtilâfların çözümünde takip ettiği metoda dair bir bilgi vermemiştir. Buna rağmen *Müşkil*'deki çözümlemelerine bakıldığında onun bir takım genel prensipler takip ettiği anlaşılmaktadır. O, iki rivayetin sahih olması durumunda normal şartlarda her birini farklı bir bağlama taşıyarak *cem'* etmenin mümkün olduğu kanaatinde. *Nesh* ve *tercîh* metodlarını *cem'*in önüne almak, Taḥâwî'ye göre *cem'* ile aralarındaki ihtilâf giderilebilecek iki rivayetten birini *nesh* ya da *tercîh* sebebiyle hükümsüz sayma anlamına gelmektedir. Taḥâwî'nin hadisçiler arasında yaygınlık kazanmış olan *cem'*, *nesh* ve *tercîh* sıralaması, Hanefî usulcüler arasında hâkim olan *nesh*, *tercîh* ve *cem'* sıralamasına uymaz.

Taḥâwî, ihtilâflı rivayetlerin *cem'*i işleminde, bağlam farklılıklarının *cem'*i, semantik tahliller yoluyla *cem'* ve kıyas yoluyla *cem'* şeklinde üç farklı yol takip etmiştir. Bağlam farklılıklarının *cem'*inde o, aralarında ihtilâf tespit ettiği iki rivayeti öncelikle her birini ait oldukları bağlamlara hamletmek suretiyle tevfiğ etmeye çalışır. Taḥâwî'nin en sık kullandığı bu metot genel itibarı ile iki farklı bağlamı ön görmektedir. Farklı zaman, mekân, şahıs gibi unsurların yol açtığı iki bağlam arasındaki irtibatı sağlayamayanlar Taḥâwî'ye göre Hz. Peygamber'in hadisleri arasında tenakuz olduğunu zannetmişlerdir. Oysaki Hz. Peygamber'in her ifadesi kendi bağlamında değerlendirildiğinde aralarında bir çelişki olması imkânsızdır. O, rivayetler arasında görünüşteki teâruzun kimi zaman bazı kelimelerin

tam anlaşılmasından kaynaklandığını ifade eder. Bunları gidermenin yolu anlam farklılıklarını semantik tahlillerle açıklamadan geçer. Taḥâvî, birbirleriyle anlamca çelişen iki rivayeti, genel kabul görmüş bir üst prensibe kıyas yoluyla da çözmeye çalışır.

Taḥâvî, bu üç cem' metodu ile uzlaştıramadığı ihtilafları ikinci adım olarak nesh metodu ile gidermeye çalışır. O'nun cem', nesh ve terciḥ sıralamasını her zaman sistematik olarak takip etmediği görülmektedir. Taḥâvî, tearuzlu rivayetler arasındaki ihtilâfî çözüme cem' ve nesh metodlarıyla çözüme ulaşamadığında iki rivayetten birini diğerine terciḥe yönelir. O, bu işleme her şeyden önce ravi ve sened tahlilleri ile başlar. Senedinde ve ravisinde kusur tespit ettiği rivayetin aleyhinde tercihte bulunur. Taḥâvî, *Müşkil*'inde hadisleri naklederken ravilerin güvenilir ve senedlerin muttasıl olmasına bir hadisçi hassasiyetinde dikkat etmiştir. Onun ihtilaflı rivayetlerin terciḥinde esas aldığı prensipler arasında şunları sayabiliriz: 1. Sened ve râvî özellikleri bakımından daha üstün gördüğü rivayeti tercih, 2. İçeriğini Kur'an ve Sünnet'e daha uyumlu bulduğu rivayeti tercih, 3. Ziyadeli rivayeti tercih, 4. Kıyas sonuçlarına daha uyumlu rivayeti tercih, 5. Çoğunluğun rivayetini tercih ve 6. Fuḫahânın uyguladığı rivayeti tercih. Taḥâvî, *Müşkil*'inde bu esaslara ilişkin çok sayıda örnek vermiştir. Bu makalede *Müşkil*'in Şu'ayb el-Arnâvût tarafından tahkik edilen on beş ciltlik baskısı esas alınmış ve Taḥâvî'nin bu üç temel yöntemi hangi sıklıkta uyguladığı sorusuna seçilen örnek rivayetler çerçevesinde cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Taḥâvî, Muhtelifu'l-Ĥadîs, Teâruz, Terciḥ Sebepleri, Müşkil

Giriş*

Ebû Cafer eṭ-Taḥâvî (öl. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ında "Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hadislerindeki anlaşılması zor kısımları açıklamayı, onlardan hükümler çıkarmayı ve hadisler arasında çelişkiyi ortadan kaldırmayı" amaç edinmiştir.¹ O, bu amacını eserine yazdığı kısa mukaddimesinde şöyle izah eder:

"Hassasiyet, emânet ve hüsnü edâ sahibi kişilerin makbul senedlerle Hz. Peygamber'den naklettiği haberlere baktığımda çoğu insanın anlayamayacağı rivayetler gördüm. Kalbim bunlar üzerinde teemmül etmeye, müşkilini gücüm nisbetinde açıklamaya, bunlardan hükümler istinbat etmeye ve tutarsızlıkları ortadan kaldırmaya meylettii."²

Taḥâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* diye meşhur olmuş bu eserinde kendilerinde ya da bir birleri ile mukayese edildiğinde anlam sorunları içeren rivayetleri toplam 1002 bab başlığı altında konu takibi yapmadan izah etmeye çalışır.³ Taḥâvî'nin son eserlerinden olan *müşkil*,⁴ içerdiği fikhî hükümler, ayet tefsirleri, sebebi nüzûle dair rivayetler, sahabenin Kur'an

* Taḥâvî'nin *Müşkil*'inde takip ettiği ihtilaflı hadislerin çözüm yöntemine dair bir çalışmanın gerekliliğine dikkatini çekerek bu makalenin oluşumuna katkı sağlayan kıymetli Beşir Eryarsoy Hocama teşekkür ederim.

¹ "بيان مشكل أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخراج ما فيها من الأحكام ونفي التضاد عنها", Şu'ayb el-Arnâvût'in *Şerhu müşkili'l-âsâr*'a yazdığı mukaddime için bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muḥammed b. Selâme eṭ-Taḥâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/105; Fuat Sezgin eseri, *Beyânü müşkil al-aḥādîṭ* (âṭâr) şeklinde isimlendiriyor. Bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1/440.

² Taḥâvî, *Müşkil*, 1/6.

³ Hâlid Muḥammed er-Rabât, *Müşkil*'i fikhî bablarına göre tertib etmiş ve *Tuḥfetu'l-ahyâr bi tertibi Şerhi müşkili'l-âsâr* ismiyle Riyad'da 1999 tarihinde neşretmiştir.

⁴ Muhyiddîn Ebû Muḥammed Abdilḳâdir b. Muḥammed el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fi Ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*, thk. Abdülfeṭtâḥ Muḥammed (Riyad: Hicr, 1413/1993), 1/276; Bunu Taḥâvî'nin *müşkil*'inde bazı açıklamaları tekrar etmemek için *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân* ve *Şerhu me'âni'l-âsâr* gibi önceden yazmış olduğu eserlere atıflarından da anlıyoruz. Bk. Taḥâvî, *Müşkil*, 7/175; 10/44.

yorumları ve garîb kelimelerin semantik tahlilleri gibi İslami ilimlerin birçok alanına hitap etmektedir. Taḥâvî, *Müşkil*'inde İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilu muhtelifi'l-ḥadîs*'inin aksine Allah Teâlâ'nın sıfatlarına dair rivayetlere ve bunlara ilişkin tartışmalara yer vermez. Buna rağmen ele alınan ortak hadisler ve bunlara getirilen bazı benzer yorumları sebebiyle Taḥâvî'nin, İbn Kuteybe'den etkilendiği söylenmiştir.⁵

Taḥâvî *müşkil* kavramını, rivayetlerde anlaşılması izah gerektiren konuların geneli için bir çatı kavram olarak kullanır ve ihtilâf ile tenâkuz arasında teorik bir ayrıma gitmez. Tekil rivayetlerde Taḥâvî için *müşkil* kelimesinin karşılığı, ilgili rivayette kasdedilen mânânın kapalıdır. Örneğin, “insanlar, yüz deve gibidir, içlerinde binmeye uygun bir tane deve bulamazsın”⁶ rivayetinde *müşkil* olan “إنما الإنسان” kelimesinin bütün insanları kapsayacak şekilde umum ifade etmesidir. Taḥâvî, bu *müşkil*i, Arapça'da ‘âm bir ibarenin *ḥâş* anlam taşıyabileceğini ve hadisteki insanlar ifadesinin sadece kendilerinden başka kimseye yararı dokunmayan belli kişileri kapsadığını söyleyerek açıklar.⁷ Bir rivayetin mecaz içermesi de Taḥâvî için *müşkil* kapsamına dâhildir. O, örneğin, “kıyamet günü güneş ve ayın iki öküz olarak dürülüp cehenneme atılacağına” dair rivayette, yörüngesinde yıllarca dönen güneş ve ay, yaşlanmış ve yorulmuş iki öküzü benzetilmiş diyerek mecazî anlama vurgu yapar.⁸

Taḥâvî, bunun yanında iki ya da daha fazla rivayet arasındaki ihtilâflara da değinmiş, onları gidermeye çalışmıştır. Biz bu makalede onun *Müşkil*'inde bir rivayetin iki farklı yorumunda ya da iki rivayet arasında ortaya çıkan ihtilâfı nasıl giderdiği sorusuna seçtiğimiz örnek rivayetler üzerinden cevap arayacağız.⁹

Taḥâvî, rivayetlerdeki ihtilâfları gidermede takip ettiği yöntemle ilişkin bir bilgi vermemiştir. Teâruzların çözümüne dair yaptığı yorumlar, usûl-i fıkıh'ta ve hadis ilimlerinde zamanla geliştirilmiş teâruz-tercîh kaideleri bağlamında sistematik bir yapı arz etmez.¹⁰ Örneğin o, “denizin suyu temiz, ölüsü helaldir” rivayeti ile “suyun kenara attığı balıkların yenip, su üzerine çıkmış ölü balıkların yenmeyeceği” rivayeti arasındaki teâruzu tartışırken Hz. Peygamber'in birinci hadiste ifade edilen helal ölü balıkla, ikinci hadiste zikredilen kenara atılan balığı kasdetmiş olabileceğini söyler. Ancak, birinci hadisteki ‘âm hükmün ikinci rivayetle taḥşîş edildiği şeklinde sistematik bir çıkarıma gitmez.¹¹ Bundan dolayı *Müşkil*'deki tercih metodunu usûl-i fıkıh'ın kaidelerine göre tasnif etmeye çalışan Hasan Abdülhamîd, *Müşkil*'de bulduğu örnekler ile esas aldığı usûl-i fıkıh prensipleri arasında her

⁵ Bahattin Akbaş, *Ebû Cafer Et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2008), 104; Taḥâvî'nin *Müşkil*'de ayrıca eserinin amacı ve yapısı itibarı ile de İbn Kuteybe'nin *te'vil*'inden etkilendiği, savunulmuştur: “The *Müşkil al-âḥkâr* corresponds in aims and structure to the *Ta'wil mukhtelif al-ḥadîth of Ibn Kutayba* [q.v.], which was clearly an influence”, Norman Calder, “al-Taḥâwî”, *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 13 Ekim 2020).

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî, *el-Câmi'uş-şâhiḥ*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Buḥârî, “Rikâk”, 35 (No. 6498).

⁷ Taḥâvî, *Müşkil*, 4/106.

⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 1/172.

⁹ Rivayetlerin değerlendirilmesinde farklı anlam (ihtilâf) ile karşıt anlam (te'âruḍ) ayrımına gidilmemiştir.

¹⁰ Krş. Abdullatîf Abdullâh Azîz el-Berzencî, *et-Te'âruḍ ve't-Tercîh Beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/20 vd.

¹¹ Taḥâvî, *Müşkil*, 10/210.

zaman birebir mutabakat sağlayamamıştır.¹² ʿAḥāwī'nin *Müşkil*'inde usûl-i hadîs kitaplarında *muhtelifu'l-hadîs* ve *el-ḥadîsu'l-muḍtarib* kavramları altında ele alınan tercih sebeplerinden sadece senedin muttasıl olması, ravinin siḳâ ve faḳîh olması, tariki fazla olan ve ziyade bilgi içeren rivayetlerin tercihi gibi genel ilkeleri bulmak mümkündür.¹³ O, *Müşkil*'inde kendi döneminde tartışmalı hadisleri hadis ilmi kriterleri ve muteber fikhî uygulamalar çerçevesinde çözmeyi amaç edinmiştir. İlerleyen sayfalarda ele alınacağı üzere ʿAḥāwī, tercihlerinde sened özellikleri yanında, rivayetlerde Kur'an'a ve Sünnet'e uygunluk, kıyas ve fukahânın uygulamasına mutabakat gibi metin özelliklerini de dikkate almıştır. ʿAḥāwī'nin özellikle Kur'an ve Sünnet ile birlikte ve *fukahâu'l-emşâr* diye nitelediği Hicaz, Basra, Kûfe ve Mısır gibi bölgelerdeki fikhî otoritelerinin uygulaması yönünde tercihlerde bulunması Ebû Yûsûf'un *sünnet-i ma'rûfe* kavramı ile örtüşmektedir.¹⁴ Burada ʿAḥāwī'nin uzun yıllar kendisinden ders aldığı hanefî kâdîsı Aḥmed b. Ebî 'İmrân'ın (öl. 280/893), Ebû Yûsûf'un öğrencisi Bîşr b. el-Velîd'den (öl. 238/852) ders aldığını hatırlatmak gerekir. ʿAḥāwī'nin, hadis anlayışında, Irâk Hanefî ekolü ile hocaları İbn Ebî 'İmrân ve Bekkâr b. Kuteybe (öl. 270/883) üzerinden kurduğu yakın irtibatı oldukça belirleyici olmuştur. ʿAḥāwī ayrıca, Mısır doğumlu ilk büyük Hanefî faḳîh olarak da bilinmektedir.¹⁵

ʿAḥāwī, ihtilâflı rivayetler için kullandığı *teḍâd* kavramı ile prensip itibariyle görüşteki bir teâruzu kasteder. Usulcülerin her iki rivayetinin de delil olma özelliğini yitireceği (*tesâḳut*) anlamında hakiki teâruz durumunu o, daha ziyade teorik anlamda kabul etmektedir.¹⁶ Bir hadisçi için *tevaḳḳuf* anlamına gelecek bu duruma dair *Müşkil*'inde sadece bir örneğe denk gelinmiştir. ʿAḥāwī bir hadisin iki farklı yorumu arasındaki tearuzu ele aldığı bu örnekte, bâlig olmamış bir çocuğun yetişkinlere imamlık yaptığından bahseden rivayet, ilgili uygulamanın Hz. Peygamber tarafından teyid edilmediği ve bunun sadece sahabenin şahsi uygulaması olabileceği gerekçesiyle ne bunu kabul eden Şâfiîler, ne de reddeden Hanefîler lehine bir delil sayılabileceğini belirtmiştir.¹⁷ Ayrıca ʿAḥāwī, tearuzlu

¹² Hasan Abdullhamîd Abdullhakîm, "*Menhecû't-Ṭaḥâvî fî defî'l-te'ârûḍi min hilâl Şerhi müşkili'l-âsâr* (Mekke: Ümmü'l-Ḳurâ, Külliyyetü's-Şerî'â ve'd-Dirâsâti'-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001), 149, 235.

¹³ Bk. Aḥmed b. Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Asḳâlânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh ve Nuketi'l-İrâkî, thk. Mâhîr Yâsîn el-Fahl* (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013), 571-603; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî, thk. Muḥammed b. Abdillâh eş-Şibrâvî* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2010), 227-230; 467-478; Sümeyye Şehide Sağır, *Müteânz Hadisler Arasındaki Tercih Sebepleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11-80.

¹⁴ Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsufun Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011), 44, 45.

¹⁵ Nurit Tsafir, "Abû Ja'far al-Ṭaḥâwî (d. 321/933)", *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, ed. Ousama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector (Leiden: Brill, 2013), 125 vd.

¹⁶ Abdullâh b. Aḥmed İbn Kudâme el-Maḳdîsî, *Ravḍatu'n-nâzir ve cümnetu'l-munâzir*, thk. Abdulazîz A. es-Sa'îd (Riyad: b.y. 1399/1979), 1/372; Şükrü Özen, "Teâruz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tearuz> (15.12.2020); Ulrich Rebstock, Eİ² edisyonuna *terciḥ* (tarḡîḥ) maddesinin dahil edilmesi gerektiği yönündeki teklifinin başarısızlıkla sonuçlandığını belirtmektedir. Bk. Ulrich Rebstock, *Abwâgen als Entscheidungshilfe in den usul al-fiqh, Die Anfänge der tarḡîḥ-Methode bei al-Ġaṣṣâs, Der Islam* 80, 111.

¹⁷ ʿAḥāwī, *Müşkil*, 10/124; ʿAḥāwī, her yönüyle eşit iki tearuzlu rivayetinin hükümlerinin kalkacağını, birini bırakıp diğeri lehine hüküm verilemeyeceğini, ilgili konuda sanki hiç hadis yokmuş gibi davranılacağını ifade eder. Bk. ʿAḥāwī, *Müşkil*, 10/107 vd.

rivayetlerde her iki rivayetin de nâsiḥ ve mensûḥ olma ihtimalinin eşit sayılması durumunda her iki rivayetin hükmünün de kalkacağını, bunların yerine kıyasa başvurulacağını söyler.¹⁸

Taḥâvî'nin ihtilâflı rivayetlerin çözümünde genel itibarıyla *cem'*, *nesh* ve *terciḥ* sıralamasını takip ettiği görülmektedir. Biz de bu sıralamayı çalışmamıza esas alacağız. O, iki rivayetin sahih olması durumunda normal şartlarda her birini farklı bir bağlama taşıyarak *cem'* etmenin mümkün olduğu genel prensibinden hareket eder. *Nesh* ve *terciḥ* metodlarını *cem'*in önüne almak, Taḥâvî'ye göre *cem'* ile aralarındaki ihtilâf giderilebilecek iki rivayetten birini *nesh* ya da *terciḥ* sebebiyle hükümsüz sayma anlamına gelmektedir. Bu gözlemimizi, onun *Müşkil*'de ele aldığı teâruzlu rivayetler arasında 127'sinde *cem'*, 54'de *nesh* ve 28'inde *terciḥ* metodunu takip etmiş olması da desteklemektedir.¹⁹ Taḥâvî'nin hadisçiler arasında yaygınlık kazanmış olan *cem'*, *nesh* ve *terciḥ* sıralaması,²⁰ Hanefi usulcüler arasında hâkim olan *nesh*, *terciḥ* ve *cem'* sıralamasına uymaz.²¹ Buna rağmen Taḥâvî, İbn Abdilber'in (öl. 463/1071) ifadesiyle, "bütün mezheplerin âlimi, Kûfe ekolünün tâbisi" olarak tanınmıştır.²² Rivayetlere yaptığı tevilleri kıyas sonuçları ile desteklemesini ve teâruzlu rivayetler arasında fukahannın fetvasına bakıp bunların arasından daha çok Ebû Ḥanîfe ya da onun öğrencilerinin fetvasına mutabık olan rivayet lehinde tercihte bulunmasını onun Kûfe ekolüne yakınlığının bariz vasıfları arasında saymak mümkündür. Mamafih o, *fukahâu'l-emşâr*'ın²³ fetvaları karşısında tarafsız olmaya gayret göstermiş, yeri geldiğinde Hanefilerin görüşü karşısında görüş beyan etmekten geri durmamıştır.

1. İhtilâflı Rivayetleri Cem' Yöntemiyle Uzlaştırma

Taḥâvî'nin ihtilâflı rivayetler arasındaki sorunu ilk önce *cem'* metodunu uygulayarak gidermeye çalıştığını ve *cem'* metodunu çok ikna edici bulmaması durumunda *nesh*'i değerlendirdiğini onun nazar hadislerine ilişkin yorumlarında görüyoruz. Bunlardan bir kısım rivayetlerde Hz. Peygamber, Sehl b. Huneys'e kendisine nazarı degen Âmir b. Rebi'a'nın abdest suyu ile yıkanmasını tavsiye ederken, diğer rivayetlerde Hz. Peygamber, Sehl için sadece dua etmiş ve yıkanmasını tavsiye etmemiştir. Taḥâvî bu rivayetler arasındaki ihtilâfın ilk ihtimal olarak *cem'* edilebileceğini düşünmektedir. Buna göre Sehl iki

¹⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 10/141.

¹⁹ Hasan Abdullhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 132.

²⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevi, *et-Taḥrîb ve't-Teysîr*, thk. Muḥammed 'Usmân el-Ḥaşet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1405/1985), 90.

²¹ Bk. Muḥammed b. Muḥammed İbn Emîru'l-Ḥâc, *et-Taḥrîr ve't-Tahrîr fi İlmî'l-Uşûl*, nşr. Dâru'l-Fikr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 3/4; Zafer Ahmed et-Tehânevi, *Ḳavâ'id fi 'ulûmî'l-ḥadis*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Riyad: Mek-tebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1404/1984), 288; Hasan Abdullhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 107; Hanefilerin *nesh*'i öncelleyen bu sistemi kendileri de Hanefi olan Leknevi (ö. 1304/1886) ve İsmail Lütfi Çakan tarafından eleştirilmiştir. Leknevi ve Çakan'ın görüşleri için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 180 vd; Ahmed b. Ali b. Muḥammed İbn Hacer el-Asşalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuḥbeti'l-fiker*, thk. Abdullâh b. Ḍayfullâh er-Raḥîlî (Riyad: y.y. 1422/2001), 97.

²² Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*, 1/276 vd.

²³ İslâm Dünyasının ilk ilim merkezleri anlamındaki "emşâr" ve bu şehirlerle nisbetle anılan fukahâ için kullanılan "fukahâu'l-emşâr" kavramlarının hadis ilminin hicri ilk iki yüzyıldaki gelişi bağlamında değerlendirmesi için bk. Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 11-17.

defa nazara maruz kalmış olabilir; Hz. Peygamber ona ilk nazarda yıkanmasını tavsiye ederken, ikincisinde sadece dua etmiştir. Ṭahâvî ikinci ihtimal olarak nazara karşı Hz. Peygamber'in ilk önce yıkanmayı emrettiğini, daha sonra bu hükmü nesh ettiğini söyler.²⁴ Ṭahâvî nesh ihtimalini daha güçlü bulur ve Hz. Peygamber'in mu'avvizeteyn sureleri nazil olduktan sonra nazar için yıkanılması hükmünü bıraktığını ve nazar ve benzeri durumlar için bu iki sûreyi ve ilave duaları (ruk'ye) okuduğunu ifade eder.²⁵ Ṭahâvî'nin nesh'i burada ikinci ihtimal olarak değerlendirmesi, onun *cem'* işlemini *nesh'*e öncelemesini göstermesi bakımından önemlidir.

Ṭahâvî'ye göre sahih hadislerin arasında gerçek anlamda bir çelişkinin olması mümkün değildir. Zira kaynağı vahyî bilgi olan hadisler arasında çelişkiden bahsetmek, vahyin yapısına aykırıdır. Ṭahâvî bu görüşünü şu cümlelerle ifade eder:

"Hz. Peygamber'in ümmetine hitabını, akıl sahiplerinin iyi anlaması gerekir. Hz. Peygamber'in ümmetine hitabı onlara dinin sınırlarını, uygulamaları gereken edep kurallarını ve tatbik etmeleri gereken hükümleri göstermeye yöneliktir. Akıl sahibi kişinin Hz. Peygamber'in bu konulardaki ifadelerinde çelişki olmayacağını bilmesi gerekir. Hz. Peygamber'in bir manayı ifade ederken kullandığı lafızlar, daha önce aynı türden bir anlamı ifade ederken kullandığı lafızlarla farklılık arz edebilir. Kalbine bu iki anlamın birbirine zıt olduğu ya da çeliştiği fikri düşen herkes araştırdığında, zannettiklerinin aksine, bir çelişki olmadığını tespit edecektir. Bu çelişkiyi bazılarının çözememesi, onların ilimlerinin eksikliğiyle alakalıdır. Bazılarının anlamlar arasında sorunu giderememesi, rivayetler arasında hakikaten çelişki olduğu anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber'in ifadelerinde çelişki olması Allah Teâlâ'nın şu ayetine²⁶ aykırıdır: 'Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.'²⁷

Ṭahâvî, sahih hadisler ile Kur'an arasında vahyî bilgi olmaları itibari ile ayırım yapmamaktadır. O, sahih hadisler arasında çelişki olmayacağını bazılarını hitaben şöyle ifade eder: "Bazıları Allah Rasûlü'nün hadislerinde zıtlıklar olacağını tevehhüm ediyor. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i 'o, hevasından konuşmaz, bu, ancak vahyedilmiş bir vahiydir. Bunu ona güç ve kuvvet sahibi olan öğretmiştir' ayetleriyle²⁸ vasıflandırmışken, bu nasıl mümkün olur?²⁹

Sünnet-sahih hadis eşleştirmesi ve bunların vahyî bilgi olduğu düşüncesi Ṭahâvî'yi, iki sahih rivayet arasında gerçek bir çelişkinin olamayacağına ve aralarındaki muhtemel ihtilâfların her şeyden önce *cem'* yolu ile çözüleceği kanaatine sevk etmiştir. Ṭahâvî, bundan dolayı bütün enerjisini teâruz eden iki rivayeti hitap ettikleri zaman, mekân, şahıs ve anlam farklılıklarını dikkate alarak iki farklı bağlama hamletmektedir. Ona göre, bağlam farklılıkları uzlaştırıldığında (*cem* ve *tevfik*) teâruz ortadan kalkacaktır. Başka bir ifadeyle

²⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/340.

²⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/340.

²⁶ en-Nisâ 4/82.

²⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/159.

²⁸ en-Necm, 53/3-5.

²⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 4/10; 9/408.

cem' işlemi ihtilâflı hadisleri ait oldukları yere koymayı gerektirir.³⁰ Taḥâvî'nin *cem'* metoduna dair vereceğimiz örnekleri bağlam farklılıklarının *cem'*i, semantik tahlil yoluyla *cem'* ve kıyas yoluyla *cem'* olmak üzere üç alt başlıkta değerlendireceğiz.

1.1. Bağlam Farklılıklarının Cem'i

Taḥâvî aralarında ihtilâf tespit ettiği iki rivayeti öncelikle her birini ait oldukları bağlamlara hamletmek suretiyle tevfiq etmeye çalışır. *Tevcih* ya da *haml* diye de isimlendirilmiş Taḥâvî'nin en sık kullandığı bu metot genel itibari ile iki farklı bağlamı ön görmektedir. Batı dillerinde *aspect* (lat. *aspectus*: yüz, vecih, bakış ve bakış açısı) kelimesi ile bilinen bir durum ya da haberin değerlendirilmesinde onun farklı yönlerini dikkate alma anlamındaki *tevcih* işlemi biz en genel anlamda bağlam farklılıklarının *cem'*i şeklinde ele alacağız. Farklı zaman, mekân, şahıs gibi unsurların yol açtığı iki bağlam arasındaki irtibatı sağlayamayanlar Taḥâvî'ye göre Hz. Peygamber'in hadisleri arasında tenakuz olduğunu zannetmişlerdir. Oysaki Hz. Peygamber'in her ifadesi kendi bağlamında değerlendirildiğinde aralarında bir çelişki olması imkânsızdır. Taḥâvî'nin bu düşüncesini şu rivayetlerin değerlendirmesinde görmekteyiz.

Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in duasıyla onun karşısında açtığı bürdesini toplar ve sonra göğsüne bastırır. Ebû Hüreyre, bu olaydan sonra Hz. Peygamber'in hiçbir hadisini unutmadığını haber verir.³¹ Ancak bu haber Ebû Hüreyre'nin bir dönem rivayet ettiği, hastalıklarda “bulaşıcılık yoktur” hadisini sonra unutmış olabileceğine dair haberlerle çelişmektedir.³² Bu rivayetleri senedleri ile birlikte nakleden Taḥâvî, ilk önce Ebû Hüreyre'nin unuttuğundan bahseden rivayetlerin, Hz. Peygamber'in onun için yaptığı duasından önce olabileceğini söyler. Taḥâvî daha sonra Ebû Hüreyre'den bu rivayeti Saîd b. Müseyyeb'den başkası nakletmiş mi diye araştırır ve A'rec'in (öl. 117/735) rivayetini tespit eder. A'rec'in rivayetine göre Ebû Hüreyre'nin unutmaması, sadece onun bürdesini Hz. Peygamber'in önünde açtığı zaman ve Hz. Peygamber'in o esnadaki sözleri için geçerlidir. Taḥâvî, rivayet farklılıklarında İbn Müseyyeb'in aleyhine, A'rec lehine karar verirken bir akıl yürütme yapmaktadır. O, bunun için Ebû Hüreyre'nin “Abdullah b. 'Amr'ın kendisinden daha fazla hadis bildiği, çünkü Abdullah b. 'Amr'ın hadisleri ezberlediği ve yazdığı, ancak kendisinin sadece ezberlediği”³³ şeklindeki rivayeti esas alır ve “hadislerin tahammülünde ezber ve yazmanın birlikte yapılması, hadisi sadece ezberlemeden daha meşakkatlidir” tespitinde bulunur. Bu durumda şayet Ebû Hüreyre duyduğu hadisleri unutmamış olsa onun bu kolaylık sebebiyle toplamda hadisi Abdullah b. Amr'ın hadisinden daha fazla olması gerekirdi. Ancak durum Taḥâvî'ye göre aksini göstermektedir. Taḥâvî, Abdullah b. Amr'ın hadislerinin Ebû Hüreyre'nin hadislerinden daha fazla olduğunu söyleyerek, A'rec'in rivayeti lehine karar verir.³⁴ Taḥâvî, bu değerlendirmesinde Ebû Hüreyre'nin en fazla hadis rivayet eden saḥâbî olduğu gerçeğine muhalif düşmüştür.

³⁰ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 194.

³¹ Buḥârî, “İlm”, 42 (No. 119).

³² Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Saḥîh İbn Hibbân*, tertib eden Alaeddîn Alî Balbân, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Risâle, 1408/1988), 13/482 (No. 6115).

³³ Buḥârî, “İlm”, 39 (No. 113).

³⁴ Taḥâvî, *Müşkil*, 4/356 vd.

Anlamca birbirleri ile çelişen iki hadis arasını, onları farklı bağlamlara hamletmek suretiyle yapılan birleştirme/*cem'* metodunu Ṭahâvî'nin duran hayvanın sırtında hutbe vermeyi yasaklayan hadislerle, Hz. Peygamber'in veda hutbesinde hayvanın sırtında hutbe verdiğinden bahseden hadisler arasını tevfik etmesinde de görüyoruz. Buna göre hayvanın üzerinde hutbe irad etme yasağı buna ilişkin bir zaruret olmadığı durumla alakalıdır. İkinci rivayet ise kalabalıklara sesini daha iyi duyurma ihtiyacına yönelik zaruri bir durum için geçerlidir.³⁵ Ṭahâvî, aynı şekilde Hz. Peygamber'in "önünden ye" tavsiyesini, bir tabaktan birçok kişinin yediği durumla, "Hz. Peygamber'in tabağın içini ekmeği ile sıyırmastan" bahseden rivayetleri ise, bir tabaktan sadece bir kişinin yemesi durumu ile açıklar.³⁶

Ṭahâvî, rivayetler arasını tevfikte Hz. Aişe'nin istidrâkine de başvurur. O, "uğursuzluk kadında, atta ve evdedir"³⁷ rivayetini belli sayıda sahabeden nakleder ve Hz. Aişe'nin bu rivayete itiraz ettiğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber bu ifadeyle sadece cahiliye ehli insanların böyle düşündüğünü söylemiş ve kendisi bu kanaatte olmamıştır. Ṭahâvî, Hz. Aişe'nin bu ilavesini diğer sahâbîlerin kaçırmış olabileceğini ve bu konuda Hz. Aişe'nin hıfzına güvenmenin daha doğru olacağını söyler. Ṭahâvî bu görüşünü uğursuzluk ve kuşların uçuş yönüne bakarak işleri tayin etmeyi (eṭ-ṭıyaratu) yasaklayan diğer hadislerle desteklemektedir.³⁸ O, "veled-i zina, üçün en şerlisidir"³⁹ hadisini açıklarken de yine Hz. Aişe'nin istidrâkine başvurur ve Hz. Peygamber'in bu ifadeyi kendi dönemindeki belli bir veled-i zinaya yönelik söylediğini, bu ifadenin bütün veled-i zina olanları kapsamadığını belirtir.⁴⁰

Ṭahâvî'nin *cem'* metodunu Hz. Ali'nin ikinci namazını kılması için batan güneşin yeniden geri döndürüldüğünden bahseden *reddü's-şems* hadisine karşı tutumunda da görüyoruz. Ṭahâvî bu rivayetin ravilerini teker teker inceledikten sonra hadisin sıhhatine karar verir. Ancak bu rivayet sahih kabul ettiği başka bir rivayetle çelişmektedir. İkinci rivayette Hz. Peygamber, oğlu İbrahim'in vefatına denk gelen güneş tutulmasını, bu vefat sebebine bağlayan Ebû Hüreyre'ye "Yûşa hariç güneş hiç bir insan sebebiyle tutulmamıştır." demektedir. Ṭahâvî iki sahih rivayetin arasındaki ihtilâfı "güneş tutulması rivayetinde söz konusu olan güneşin batmasının engellenmesi iken, reddü's-şems hadisinde batan güneşin yeniden getirilmesi söz konusudur ve dolayısı ile ikisi arasında bir teâruz yoktur" değerlendirmesini yapar.⁴¹ Bu ikinci rivayetin "Yûşâ b. Nûn hariç, güneş hiç kimse için geri döndürülmedi" tarihini ise Ṭahâvî, "bu Hz. Peygamber'in zamanında güneşin geri döndürülmeyeceği anlamına gelmez" şeklinde tevîl eder.⁴² Ṭahâvî'nin sonraki yüzyıllarda

³⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/35.

³⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/151.

³⁷ Buḥârî, "el-Cihâd ve's-Siyer", 47 (No. 2858).

³⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/252.

³⁹ Ebû Dâvûd, "İtk", 12 (No. 3963).

⁴⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/366; „Ṭahâvî, bu ve "veled-i zina cennete giremez" rivayetlerinde ifade edilen veled-i zina'nın 'zinayı ilderde alışkanlık haline getirecek bir kimse' olarak da yorumlanabileceğini belirtir. Bk. Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/375.

⁴¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/96.

⁴² Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/96.

İbnu'l-Cevzî tarafından “hiç şüphesiz uydurma bir rivayettir” şeklinde reddedilen⁴³ *reddü'ş-şems* rivayetini geçerli saymasının sebebi, rivayetin senedinin kendince sahih olması yanında onun bunu Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak teorik anlamda inkâr edilemez görmesinde yatmaktadır.⁴⁴ O, bu görüşünü güneşin benzer şekilde diğer Peygamberler için de geri döndürüldüğüne dair rivayetlerle destekler. *Ṭahâvî*'ye göre *reddü'ş-şems*, Peygamberliğin en değerli alametlerindendir ve her ilim ehlinin bu hadisi çok iyi bilmesi gerekir.⁴⁵

Ṭahâvî, “Kisradan başka Kisra olmayacak, Kayser'den başka Kayser olmayacak”⁴⁶ rivayeti ile Bizanslılar'ın kendi yaşadığı dönemde halen hükümran olması gerçeği arasında bir zıtlık mülahaza eder ve çözümünü rivayette geçen Kisra ile Kayser'in durumlarının farklı bağlamlarda değerlendirmesinde bulur. *Ṭahâvî* rivayetin tevili için önce hocalarına başvurur. Hocalarından İsmâ'îl b. Yahyâ el-Müzenî (öl. 264/877), İmâm eş-Şâfiî'nin bu hadisi Şam'ın fethi ile Kayser kalmayacak, Irak'ın fethi ile Kisra kalmayacak şeklinde tevil ettiğini aktarır. İmâm Şâfiî'ye göre hadis, Şam'daki Kayser hükümranlığından ve Irak'taki Kisra hükümranlığından bahseder ve Irak dışında hala devam eden Rum hâkimiyeti hadisin anlamıyla çelişmez.⁴⁷ *Ṭahâvî*, bu tevili çok ikna edici bulmamış olacak ki, bu defa Mısır'ın büyük hanefî âlimi ve hocası Aḥmed b. Ebî İmrân'a (öl. 280/893) başvurur. Aḥmed b. Ebî İmrân, Kisra'nın hâkimiyetinin mutlak anlamda yok olduğunu ve kıyamete kadar tekrar gelmeyeceğini, Kayser'in ise hâkimiyetinin hâlâ devam ettiğini ancak kıyametten kısa bir zaman önce hâkimiyetinin kaldırılacağını ve kıyamete kadar bir daha tekrar gelmeyeceğini söyler. *Ṭahâvî*, hocasının bu tevilini “Rumlar çıkartılmadan kıyamet kopmaz” rivayeti ile destekler. *Ṭahâvî*'ye göre söz konusu rivayette Kisra ile Kayser'in hükümranlıklarının aynı zamanda değil, farklı zamanlarda yok olacağı kastedilmiştir. Kisra'nın hükümranlığının daha önce yok olması, onun Hz. Peygamber'in gönderdiği İslam'a davet mektubunu yırtmasıyla, Kayser'in hükmünün tehir edilmesi ise Hz. Peygamber'e iltifat etmiş olması ile alakalıdır. *Ṭahâvî*, bu yorumu İmâm eş-Şâfiî'nin yorumundan daha ikna edici bulur. Çünkü ilk yoruma göre Kayser'in hükümranlığı, sadece Irak'la sınırlandırılmıştır, Irak dışındaki Kayser hükümranlığı değerlendirme dışı bırakılmıştır.⁴⁸ *Ṭahâvî*, Kayser'in hükümranlığının sonraki zamanlarda yok olacağı yorumunu, o dönemde Rumların başkenti olan “İstanbul'un fethinin kıyamet öncesi gerçekleşeceği” rivayetleri ile desteklemiş olsa da,⁴⁹ asıl sebep *Ṭahâvî*'nin yaşadığı dönemde Bizanslılar'ın hâlâ ayakta olmasıdır. Bu somut gerçek karşısında Kayser'in hükümranlığının yok oluş zamanı ile Kisra'nın yok oluş zamanı arasında ayırım yapılmış ve Kayser'in durumu ilgili rivayetlerin desteğiyle kıyamet

⁴³ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahmân Muḥammed 'Üsmân (Medine: el-Mektebetü'l-Selefiyye, 1386/1966), 1/356.

⁴⁴ *Ṭahâvî*, *Müşkil*, 3/96.

⁴⁵ *Ṭahâvî*, *Müşkil*, 3/97.

⁴⁶ *Ṭahâvî*, *Müşkil*, 1/444; Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvî (Beyrut: Risale, 1421/2001), 12/449 (No. 7478).

⁴⁷ *Ṭahâvî*, *Müşkil*, 1/446.

⁴⁸ *Ṭahâvî*, *Müşkil*, 1/449.

⁴⁹ *Ṭahâvî*, *Müşkil*, 1/450; Hadis için bk.; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, thk. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Fiten ve Eşrâtu's-Sâ'ati”, 12 (No. 2900).

öncesi ileri bir zamana havale edilmiştir. Ayrıca Taḥâvî, hadiste geçen “o ikisinin hazineleri Allah yolunda infak edilecektir” ifadesinin Kısrâ için gerçekleştğini ancak Kayser için henüz gerçekleşmediğini söyler ve ekler: “Rasûlullah'ın sözü, Allah'tan gelmektedir ve Allah vadine muhalefet etmez.”⁵⁰

1.2. Semantik Tahliller Yoluyla Cem'

Taḥâvî, rivayetler arasında görünüşteki teâruzun kimi zaman bazı kelimelerin tam anlaşılmasından kaynaklandığını ifade eder. Bunları gidermenin yolu kelimelerin gerçek anlamlarını bulmaktan geçer. Taḥâvî'nin bu filolojik tahliller için esas aldığı kaynaklar arasında hocası Alî b. Abdulazîz vasıtasıyla icazet yoluyla iktibas ettiği Ebû Ubeyd'in (öl. 224/838) *Garîbu'l-ḥadîs*'i,⁵¹ Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824) *Mecâzu'l-Ḳur'ân*'i ile Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Me'ânu'l-Ḳur'ân*'ı dikkat çekmektedir.

Taḥâvî, namazda Fatiha'nın okunmasının farz olup olmadığına dair rivayetlerin değerlendirilmesinde “*ḥidâc*” kelimesinin semantik tahlilinden hareket eder. Buna göre “içinde ümmü'l-Ḳur'ân okunmayan her namaz *ḥidâc*'dir”⁵² rivayetinde geçen *ḥidâc* kelimesi yaratılışında ya da anne karnında kalma süresinde noksanı olan anlamına gelmektedir. *Ḥidâc*'in noksan olma anlamından, namazda Fatiha'yı okumamak namazı eksik kılar, ancak geçersiz kılmaz hükmünü çıkarır. Taḥâvî bu görüşünü rükûda imama yetişen bir kişinin Fatiha'yı okumadığı halde o rekâtı kılmış sayılacağı genel kabulü ile de destekler. “Bu durumda Fatiha'sız rekât zorunluluk dolayısıyla okunmamıştır”, şeklindeki itiraza şöyle cevap verir: “Zorunluluk bir farzı iskat etmez, kişi rükûda imama yetişse de kısa da olsa farz olan kıyâmı yapması şart koşulmuştur. Bu durumda Fatiha'nın da okunması şart olması gerekirken, şart sayılmaması Fatiha'sız namazın yok sayılmayacağını gösterir.” Taḥâvî, Fatiha'nın namazda farz olmadığını Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında Hz. Ebû Bekr'in kıldıracağı namaza ancak Hz. Ebû Bekr'in kiraatini tamamladıktan sonra katıldığını bildiren rivayetle de destekler.⁵³ Taḥâvî'nin, bu bağlamda “*ḥidâc*” kelimesinin yer almadığı “Fatiha okumayanın namazı yoktur”⁵⁴ şeklindeki daha sarîh rivayetlere yer vermemesi dikkat çekicidir.

Taḥâvî'nin *Müşkil*'de rivayetler hakkında yaptığı açıklamaları, farazi bir kişinin “*fe in kâle kâilun*” şeklindeki muhalif sorularına cevapları tarzındadır.⁵⁵ Mescid-i Haram ile Mescid-i Aksa arasındaki kırk senelik bir zaman farkından tam olarak ne kastedildiğine yönelik açıklaması da böylesi bir muhalif soruya cevap niteliğindedir. Buna göre Hz. Peygamber, Ebû Zerr'in, ilk mescid olan “mescid-i haram” ile daha sonra kurulan “mescid-i aksâ” arasında ne kadar zaman farkı olduğu sorusuna “kırk sene” cevabını vermiştir.⁵⁶ Taḥâvî

⁵⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 1/449.

⁵¹ Taḥâvî, *Müşkil*, 9/83.

⁵² Muslim, “Şalât”, 11 (No. 395).

⁵³ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/133; hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, Müsne'd, 1/356, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, 1430/2009), “İkâmetu's-Şalâti ve's-Sünneti Fihâ” (No. 1235).

⁵⁴ Buḥârî, „Ezân“, 95 (No. 756).

⁵⁵ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/168.

⁵⁶ Buḥârî, “Eḥâdîsu'l-Enbiyâ”, 11 (No. 3366), Muslim, “el-Mesâcîd ve Mevâdî'u's-Şalât”, 1 (No. 520); Taḥâvî, *Müşkil*, 1/109.

bu rivayete şu şekilde itiraz edildiğini nakleder: “Mescid-i Haram’ın bânisi Hz. İbrahim, Mescid-i Aksâ’nın bânileri ise Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman’dır. Hz. İbrahim ile Hz. Davud ve Hz. Süleyman arasında (kırk sene değil) yüz yıllar vardır. “Tahâvî, bu soruya hadiste geçen kelimenin “وضع” olduğu ve bunun ilk defa inşa edilmeye delalet ettiği şeklinde cevap verir. Hz. Davud ve Hz. Süleyman ise Mescid-i Aksâ’nın sâdece bânileridir, yani daha önce inşa edilmiş mescidi onlar tekrar inşa etmişlerdir. Buna göre Hz. İbrahim ile Mescid-i Aksâ’yı ilk defa inşa edenler arasında kırk yıllık zaman farkı olması kabul edilebilir bir durumdur ve hadiste bir çelişki yoktur.⁵⁷ Taḥâvî, bu cevabının ardından hadislerin yorumlanmasında takip edilmesi gereken Hz. Ali’ye nispet ettiği genel bir prensibe dikkat çeker: “Size Rasûlullah’tan bir hadis nakledildiğinde, onu en kolay, takvaya ve hidayete en uygun anlamıyla yorumlayın.”⁵⁸

Taḥâvî, “Kur’ân’la tegannî yapmayan bizden değildir”,⁵⁹ rivayetinin anlamı hakkında iki farklı görüş olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinde göre rivayet “kim Kur’an’ı sesini güzelleştirerek okumazsa bizden değildir” anlamına, diğerine göre ise “kim kendini sadece Kur’an’a adayıp başka şeylerden uzak durmazsa bizden değildir” anlamına gelmektedir.⁶⁰ Taḥâvî konuyla alakalı destekleyici rivayetleri serdettikten sonra bu iki görüşten hangisinin daha isabetli olduğunu müzakereye başlar. Rivayetdeki “bizden değildir” ifadesinin, bir yerme-kınama anlamı taşıdığına, oysaki Kur’an’ı sesi güzel olmadığı için güzel sesle okuyamayanların zemmedilemeyeceğine işaret ederek ikinci anlamın daha doğru olduğunu belirtir.⁶¹

1.3. Kıyas Yoluyla Cem^c

Taḥâvî, birbirleriyle anlamca çelişen iki rivayeti, kimi zaman genel kabul görmüş bir üst prensibe kıyas yaparak çözmeye çalışır. O, kıyası hem *cem^c* hem de *terciḥ* metodunda uygular. Aşağıdaki örneklerde Taḥâvî’nin kıyas yaparak teâruzlu iki rivayet arasını nasıl tevfiq/cem ettiği görülmektedir.

Rivayetlerde Hz. Peygamber’in, akrep ve benzeri zehirli hayvanların sokmasına karşı ashabına dua öğrettiği nakledilmekte ve bunların bir kısmında bu duayı okuyanın o geceden sabaha kadar korunmuş olacağı belirtilirken,⁶² diğer bir kısmında bu duayı okuyan yolcuların, bulunduğu yeri terk edip tekrar yoluna çıkana kadar korunacağı bildirilmektedir.⁶³ Buna göre duanın koruma süresi mukim olan kimse için sabaha kadar sürerken, yolcu için onun gecelediği yerden tekrar yoluna çıkacağı zamana kadar uzun tutulmuştur. Taḥâvî bu rivayetlerde bir çelişki olmadığını, yolcunun namazı ile mukimin namazı arasındaki farka kıyas yaparak açıklar. Yolcu, nasıl mukimin namazı ve

⁵⁷ Taḥâvî, *Müşkil*, 1/110.

⁵⁸ “إِذَا حَبِطْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَبِطًا فَطَلُّوا بِرَسُولِ اللَّهِ أَهْنَاءَ وَأَتَقَاءَ وَأَهْدَاءَ”, Taḥâvî, *Müşkil*, 1/110

⁵⁹ Buhari, “Tevhîd”, 44 (No. 7527).

⁶⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/349

⁶¹ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/353.

⁶² Muḥammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, Sünen, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “el-İsti’âze”, 1 (No. 3604).

⁶³ Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, thk. Ḥabîburrahmân el-Azâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983), 5/166 (No. 9260); Muslim, “Zikr ve'd-Duâ ve't-Tevbe ve'l-İstifâr”, 16 (2708).

orucu karşısında bir takım kolaylaştırmalara sahipse, Hz. Peygamber'in yolcu için bu duanın daha uzun süre geçerli olacağını söylemesi, yolcuya verilmiş benzer kolaylaştırma olarak görülmesi gerekir.⁶⁴

Ṭahâvî'nin belli konularda hanefilerin görüşüne uygun rivayeti öncelediğini onun "baskı altında boşama ve köle azad etmek yoktur"⁶⁵ rivayetine getirdiği yorumda görüyoruz. Ṭahâvî, bu rivayeti Buhârî'nin *Târîḥ*'inden aynı ifadelerle nakleder ve rivayeti senedi bakımından makbul görür. Kelime anlamı itibari ile eşini boşamaya ya da kölesini azad etmeye zorlanan bir kişinin boşamasının ve azadının geçerli olmadığı şeklinde anlaşılmış bu rivayeti Ṭahâvî şöyle yorumlamaktadır. "Zorlama ile kölesini azad edenler, Allah Teâla'nın istemediği şekilde köle azad edenlerle bir tutulmayacaklardır. Zorlama ile eşlerini boşayanlar, eşlerini hayızlı oldukları dönemde ya da bir defada üç talakla eşini boşayanların günahına uğramayacaklardır."⁶⁶

Ṭahâvî, her ne kadar bu yorum öncesi rivayet hakkında derin teemmülde bulunduğu ve vardığı en iyi sonucun bu olduğu yönünde samimi düşüncelerini paylaşa da⁶⁷ onun söz konusu rivayete böylesi zorlama bir yorum yapmasının sebebi, bu rivayeti sıhhati bakımından reddedememesi ile açıklanabilir. Tahavî sahih bir rivayet ile hanefilerin "zorlama esnasındaki boşamayı" kabul eden görüşleri arasındaki bu teâruzu, rivayeti hanefilerin görüşüne uygun tarzda tevil etmek suretiyle gidermeye çalışır. O, vardığı sonucu boşama ve köle azadı ile doğrudan alakalı olmayan başka bir rivayete şöyle kıyas yapar. Ṭahâvî'nin ilk rivayete nisbetle "isnadı daha güzel, ravileri daha tanınmış ve manası daha açık"⁶⁸ diye nitelediği bu rivayette sahâbi Huzeyfe b. Yeman, babası Huseyl ile birlikte Medine'ye gelirken yolda Kureyşliler'le karşılaştıklarını ve kendilerini ölümle tehdit eden Kureyşliler'e Medine'ye gittiklerinde Hz. Peygamber'in yanında savaşa katılmayacaklarına dair yemin ederek söz verdiklerini belirtir. Hz. Peygamber "onları rahat bırakın, onların Kureyşliler'e verdiği söze bizim de riâyet etmemiz lazım"⁶⁹ der ve Huzeyfe ve babası Bedir savaşına baskı altında verdikleri sözden dolayı katılamazlar. Ṭahâvî bu rivayette müşriklere tehdit altında verilen söze Hz. Peygamber'in riâyet ettiğini söyleyerek bunun zorlama sebebi ile yapılan boşamanın ve köle azadının geçerliliğine delalet ettiğini belirtir.⁷⁰

2. Rivayetlerdeki İhtilafî Nesh İle Giderme

Ṭahâvî'nin *cem'*, *nesh* ve *tercîh* sıralamasını her zaman sistematik olarak takip etmediği görülmektedir. O her ne kadar tearuzlu rivayetleri daha çok *cem'* metodu ile açıklamaya gayret etmiş olsa da onun bunu rivayetler arasında *nesh* olup olmadığını araştırmadan yaptığını söylemek ya da *cem'* ile aralarını uzlaştıramadığı rivayetleri ikinci aşamada

⁶⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/29.

⁶⁵ Ebû'l-Hasan Âlî b 'Umer ed-Dâraquṭnî, *Sünen*, thk. Şua'ayb el-Arnâvût (Beirut: Risale, 1424/2004), 5/35 (No. 3988).

⁶⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/128.

⁶⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/126.

⁶⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/126.

⁶⁹ Müslim, "Cihâd", 35 (No. 1787).

⁷⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/128.

nesh ile açıklamaya çalıştığını söylemek her zaman mümkün gözükmemektedir. Bunu onun bazı rivayetler arasındaki tearuzlar için her hangi bir açıklama yapmadan direkt neshin varlığından söz etmesinde görüyoruz. Örneğin Hz. Peygamber'in "bütün yılanları öldürün" emri ile evlerde bulunan yılanları bundan muaf saymasını ʿAḥḥâvî ilk önce *nesh* işlemi ile açıklamış, rivayetlerin iki farklı bağlam çerçevesinde değerlendirmek gibi bir *cem*' işlemine başvurmamıştır.⁷¹ ʿAḥḥâvî'nin neshi *cem*'den önce ele alan tutumunu arazilerin ortak ekimine (müzâra'a) ilişkin rivayetlerde de görüyoruz. O müzâra'a'nın yasaklanıp yasaklanmadığına dair rivayetleri değerlendirirken Hz. Peygamber'in bunu Hayber'de uyguladığı ve bu konuda bir nehiy ya da nesh varid olmadığını değerlendirmelerinin hemen başında zikreder ve sonra *cem*' metoduna yönelir.⁷² Bu örnekte o, rivayetler arasındaki tearuzu giderirken aralarındaki bir *nesh* ihtimalini, *cem*' ve *tercîh* girişiminden önce değerlendirmektedir. ʿAḥḥâvî'nin *cem*'i, *nesh*'den önce değerlendirmesi, nesh konusunda kesin bilgiye sahip olmadığı ya da *nesh*'in tespitinin de yoruma açık olması durumları için söz konusudur.

Nesh'in tespiti için o, bazı durumlarda fuḥâhânın ilgili konudaki uygulamasını delil gösterir. ʿAḥḥâvî, Mekke'nin Allah Teâlâ tarafından, Medine'nin ise Hz. Peygamber tarafından harem bölge ilan edildiğine dair rivayetleri naklettikten sonra Medine'de harem şartlarına uymamanın cezasının ne olduğu sorusuna cevap arar. Sa'd b. Ebî Vakḥâs'ın rivayetine göre Hz. Peygamber Medine'de avlanan ve ağaç kesen insanların elinden ceza olarak üzerlerindeki elbiselerin (*seleb*) alınmasını söylemiştir ve Sa'd bunu hayatında tatbik etmiştir. ʿAḥḥâvî, böylesi bir cezayı İslam beldelerindeki fetva sahibi fukahânın ve kendilerinden ilim alınan Mekke, Medine ve bu iki şehrin dışındaki ulemanın uygulamadıklarına dayanarak reddeder. ʿAḥḥâvî'ye göre ulemanın bu cezayı uygulamamadaki icması, bu cezanın nesh edildiğine delalet eder. Çünkü onlar sözlerinde ve rivayetlerinde kendilerine güvenilen, Hz. Peygamber'in hiç bir sözünü terk etmeyecek güvenilir bir çoğunluktur. ʿAḥḥâvî, bu şekilde fuḥâhânın uygulamasını esas alarak Sa'd b. Ebî Vakḥâs'ın rivayetindeki hükmü mensuh saymıştır.⁷³

ʿAḥḥâvî, Hz. Peygamber'in Allah'tan başkasının üzerine yemin etmeyi yasakladığına dair rivayetlerle⁷⁴ sahabenin babaları üzerine yemin ettiklerini nakleden rivayetlerin görünürde çeliştiğini belirtir.⁷⁵ O, bu iki rivayet arasında nâsih-mensûh ilişkisi olduğunu ve çelişki olmadığını ortaya koyar. Buna göre Allah'tan başkasının üzerine yemin edilmesi hükmünü nesh eden rivayet şöyledir: "Bir Yahudi âlimi, Hz. Peygamber'e gelir ve "Ya Muhammed siz çok iyi bir topluluksunuz ancak Allah'a şirk koşmanız olmasa!" der. Hz. Peygamber, "Sübhânallâh" deyip teaccübünü belirtmesi üzerine Yahudi, "siz yemin ettiğinizde, "Kabe'ye yemin olsun diyorsunuz" der, Hz. Peygamber de belli bir müddet bekle-dikten sonra "yemin eden kişi Kabe'nin Rabbi'ne diye yemin etsin" hükmünü verir."⁷⁶

⁷¹ ʿAḥḥâvî, *Müşkil*, 7/378.

⁷² ʿAḥḥâvî, *Müşkil*, 7/107.

⁷³ ʿAḥḥâvî, *Müşkil*, 12/288.

⁷⁴ Müslim, "Eymân", 1 (No. 1646).

⁷⁵ ʿAḥḥâvî, *Müşkil*, 1/286.

⁷⁶ İbn Hânel, *Müsned*, 45/43 (No. 27093).

Ṭahâvî, bu rivayet yardımıyla nâsih olan hükmün Allah'ın dışında kimseye yemin edilme-yeceği hükmü olduğunu istinbat eder.⁷⁷

Rivayetlerde cenaze namazına katılan cemaatin ölen kişiye şefaathı olacağı, ancak bu cemaatin en az kaç kişiden oluşması gerektiği kırk ve yüz şeklinde birbirinden farklı nakledilmiştir.⁷⁸ Kırk kişiden bahseden rivayetin yüz kişiden bahseden rivayeti nesh ettiğini savunan Ṭahâvî'ye muhalifi şu soruyu yöneltir: "Neden böyle bir nesh hükmünde bulundun? Yüz kişiden bahseden Hz. Aişe'nin ve Ebû Hüreyre'nin rivayeti, kırk kişiden bahseden İbn Abbâs'ın rivayetinden daha sonra gelmedi mi?" Ṭahâvî *Müşkil*'inde teâruzların uzlaştırılmasına yönelik cevaplarına başlarken sürekli kullandığı "buna cevabımız Allâh'ın tevfiği ve inayetiyle şöyledir" ifadesini tekrarlayarak yanıt verir: "Kırk kişinin şefaathı sebebiyle bir iyilikte bulunmak, sonra bu iyilikten geri dönmek Allah Teâlâ'nın şânına terstir. Yüz kişi deyip, sonra kırka düşürmekte kullarına karşı bir kolaylaştırma vardır."⁷⁹ Ṭahâvî, burada nâsih rivayeti tespitinde, neshin bir ceza olmaması durumunda, daima bir kolaylaştırma getireceği prensibinden hareket etmiştir.

Râvînin rivayet ettiği hadisin hükmüne aykırı hareket etmesini Ṭahâvî, Hz. Aişe örneğinde başlangıçtaki hükmün nesh edilmesi şeklinde yorumlar. O, kadınların altın takınmalarının caiz olup olmadığı konusunda Hz. Aişe'nin rivayetine yer verir. Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Aişe'nin elinde altın bir takı görmüş ve bunları çıkartıp gümüş takı takmasını ve safran ile sarıya boyamasını söylemiştir.⁸⁰ Ṭahâvî, rivayetlerde Hz. Aişe'nin kız kardeşinin kızlarına altın takılar taktığını rivayet eder.⁸¹ Hz. Aişe'nin bu uygulamasını Ṭahâvî, bir önceki altın takının kadınlara yasaklandığına dair hükmün nesh edilmesi olarak değerlendirir.⁸²

Ṭahâvî, rivayetler arasında nâsih-mensûh ilişkisini belirlemede hangi rivayetin önce hangisinin sonra söylendiğini tespit edemediği zaman akıl yürütmekte ve ihtimallerden hareket etmektedir. Bu durum onun ayakta veya oturarak su içmenin gerekliliğine dair rivayetleri değerlendirmesinde dikkat çekmektedir. Hz. Ali'den nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in ayakta su içtiği nakledilirken, Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasakladığını bildirmektedir. Ṭahâvî bu iki grup rivayetleri senetleri ile birlikte zikrettikten sonra ayakta su içme yasağının Hz. Peygamber'in nihai hükmü olduğunu şöyle ifade eder: "Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğini gösteren rivayetler muhtemelen Hz. Peygamber'in ayakta su içmenin insan vücuduna zarar vereceği bilgisine vakıf olmadan önceki zamana aittir. Hz. Peygamber ayakta su içmenin zararına vakıf olmadan önce bunu mübah saymış, izin vermiştir. Ancak ayakta su içmenin zararını öğrendikten sonra ümmetine şefkat eseri olarak ve onların

⁷⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/294-295.

⁷⁸ Müslim, "Cenâiz", 18, 19 (No. 947, 948).

⁷⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/247.

⁸⁰ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebu'l-Maḥbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Zine", 39 (No. 5143).

⁸¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 12/299.

⁸² Ṭahâvî, *Müşkil*, 12/299.

yararını gözetmek maksadıyla bunu yasaklamıştır.”⁸³ Taḥâvî, bu yasağın haram niteliğinde değil, sadece mekruh olduğunu ifade eder.⁸⁴

Vücut bakımına yönelik fitrat unsurlarının rivayetlerde üç, beş ve on şeklinde farklı nakledildiğini⁸⁵ belirten Taḥâvî bunların arasında bir çelişki olmadığını şöyle ifade eder: “Hayır burada bir çelişki yoktur. Çünkü fitratın önce üç unsurdan müteşekkil olması ve sonra Allah Teâlâ'nın onu beşe ve daha sonra ona çıkartmış olması caizdir.”⁸⁶ Taḥâvî burada rivayet farklılıklarını, ravi tasarrufu ya da Hz. Peygamber'in farklı durumlarda farklı ifadelerde bulunduğu gibi tahliller yapmak yerine, bu rivayetlerdeki ihtilâflı rakamları, Allah Teâlâ'nın bunları tedrici olarak arttırması şeklinde değerlendirir.⁸⁷ Taḥâvî kimi konularda *nesh'*in vuku bulup bulmadığına dair her hangi bir delile ihtiyaç hissetmeksizin rivayetlerdeki sayısal farklı bilgileri bir birinin devamı şeklinde değerlendirerek bir tür *nesh'* işlemi uygular. Cemaatle namazın normal namaza üstünlüğüne dair yirmi beş ve yirmi yedi sayılarını da böyle değerlendirir. Buna göre “cemaatle namaz başlangıçta yirmi beş kat faziletliyken, Allah Teâlâ'nın sonra iki fazilet daha eklemiş” olması muhtemeldir ve bundan dolayı bu rivayetler arasında bir ihtilâf aranmamalıdır.⁸⁸

Taḥâvî'ye göre nâsîḥ rivayet hem ağırlaştırıcı hem de hafifletici olabilir. Nesh, ceza nitelikli olduğunda hafif hüküm daha şiddetli hükümle değiştirilir. Taḥâvî bu tür nesh için Yahudiler'e yaptıkları zulümden dolayı daha önce helal olan şeylerin yasaklanmasına dair ayet-i kerimeyi örnek gösterir.⁸⁹ Ceza olmayan nesh'de ise hükmün hafifletilmesi esastır. Taḥâvî, cünüplü kişinin oruç tutup tutamayacağına dair ihtilâflı rivayetleri bu kural çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre Ebû Hüreyre'nin naklettiği cünüplü kişinin oruç tutamayacağı rivayeti, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den aksi yönde gelen rivayetlere nazaran uygulaması daha zor bir hükümdür. Taḥâvî, bu durum karşısında Ebû Hüreyre'nin rivayetinin, daha hafif olan Hz. Âişe ve Ümmü Seleme rivayetleri ile nesh edildiğini belirtir.⁹⁰

O, bu prensibi cezanın ya da tehdidin arttırılması yönünde de uygulamıştır. Namaz kılan kişinin önünden geçilmemesi gerektiği ve bunun için ne kadar beklenilmesi gerektiğine dair rivayetlerde Ebû'l-Cuheyem el-Enşârî kırk gün, kırk ay ya da kırk seneden bahseder.⁹¹ Taḥâvî, burada tam olarak ne kadar beklenilmesi gerektiğine dair araştırma yapar ve Ebû Hüreyre'nin rivayetine dayanarak kastedilen sürenin ay ya da gün olmayıp kırk yıl olduğu sonucuna varır. Taḥâvî, namaz kılan kişinin önünden geçmenin cezayı gerektiren bir hareket olması ve ceza içeren neshin hafif hükmün zorlaştırılması şeklinde vuku bulması gerekçeleriyle Ebû Hüreyre'nin rivayetini, Ebû'l-Cuheyem'in rivayetine tercih eder.⁹²

⁸³ Taḥâvî, *Müşkil*, 5/354.

⁸⁴ Taḥâvî, *Müşkil*, 9/288 vd.

⁸⁵ Buḥârî, “Libâs”, 63 (No. 5888); Muslim, “Taḥâre” (No. 257, 261).

⁸⁶ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/168.

⁸⁷ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/168.

⁸⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/135.

⁸⁹ En-Nisâ, 4/160-161.

⁹⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/18.

⁹¹ Muslim, “Şalât”, 48 (No. 507); Taḥâvî, *Müşkil*, 1/83.

⁹² Taḥâvî, *Müşkil*, 1/84.

3. Rivayetlerdeki İhtilâfı Tercîh Yaparak Giderme

Ṭahâvî, tearuzlu rivayetler arasındaki ihtilâfî çözüme *cem'* ve *nesḥ* metodlarıyla çözüme ulaşamadığında iki rivayetten birini *tercihe* yönelir. O, bu işleme her şeyden önce ravi ve sened tahlilleri ile başlar. Senedinde ve ravisinde kusur tespit ettiği rivayetin aleyhinde tercihte bulunur. Ṭahâvî, *Müşkil*'inde hadisleri naklederken ravilerin güvenilir ve senedlerin muttasıl olmasına bir hadisçi hassasiyetinde dikkat etmiştir. O, bundan dolayı Bedruddin el-Aynî (öl. 855/1451) tarafından hoca sayısı, ravi ve rivayetlere hâkimiyeti bakımından Buḥârî ve Müslim ile eş tutulmuştur.⁹³ O, hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde ve onların yorumunda yaptığı geniş ve detaylı ravi ve sened tahlilleri sonucunda özgün hükümler verir. Bu yönüyle Beyhakî (öl. 458/1066) ve İbn Teymiye (öl. 728/1328) gibi âlimler tarafından eleştiriyeye maruz kalmıştır.⁹⁴

3.1. Sened Bakımından Tercîh

Ṭahâvî rivayetlerde sened tahlillerini çok titiz uygulamakta ve bunu yaparken raviler hakkında kendinden önceki ilim ehlinin verdiği bilgileri etraflıca değerlendirmektedir. Hayatının büyük bir kısmını hadis tasnifinin altın çağı olan hicri III. yüzyılda Mısır gibi büyük bir ilim merkezinde geçirmiş olması ve Şam'a yaptığı rihlesi, Ṭahâvî'ye büyük hadis otoriteleri ile irtibatı kolaylaştırmıştır. Ṭahâvî, kütüb-i sitte musanniflerinin dördü ile ortak hocalardan rivayette bulunmuştur.⁹⁵ O, Buḥârî ve Tirmîzî'nin hocaları Müsedded b. Müserhed⁹⁶ ve Muḥammed b. Beşşâr'dan⁹⁷ bir ravi (Nesâî) vasıtasıyla çok sayıda hadis nakletmiştir. Nesâî ise Ṭahâvî'nin doğrudan hadis rivayet ettiği kütüb-i sitte musanniflerindedir.⁹⁸ Onun, özellikle el-Müzenî → Şâfiî - Süfyan b. Uyeyne → İbn Şihâb → Sa'îd b. Müseyyeb,⁹⁹ Muḥammed b. Huzeyme¹⁰⁰ → Haccâc b. Minhâl → Hammâd b. Seleme ve en-Nesâî → Muḥammed b. Beşşâr → Abdurrahmân b. Mehdî → Şu'be b. el-Haccâc¹⁰¹ tarikleri hadis otoritelerine olan yakınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Ṭahâvî, Buḥârî'nin (öl. 256/870) *et-Târîḥ*'i ve İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) *Tabâkât*'ını ravileri tespit ve değerlendirmede kaynak eser olarak kullanmıştır.¹⁰² Bu durum Ṭahâvî ile aynı çağı paylaşmış Buḥârî'nin eserinin kısa zaman içinde Mısır bölgesinde kaynak eser kabul edilmesini ve bu şekilde

⁹³ Mehmed Zâhid el-Kevserî, *el-Hâvî fi sireti'l-imâm Ebî Ca'fer et-Ṭahâvî* (Kahire: Maṭba'atu'l-Envârî'l-Muḥammediyye, ts.), 25.

⁹⁴ Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Vafâ, 1412/1991), 1/217; Kevserî, *Hâvî*, 26; Leknevi de, İbn Teymiye'yi Ṭahâvî'ye karşı eleştirisinde abartılı olmakla suçlamıştır. Calder, N., "al-Ṭahâwî", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 13 Ekim 2020); Takiyuddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz (İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 24/154.

⁹⁵ Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, 30.

⁹⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/55.

⁹⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 12/299.

⁹⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/140.

⁹⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 10/128 vd.

¹⁰⁰ Tahâvî'nin *Müşkil* ve diğer eserlerinde kendisinden vasıtasız çok sayıda rivayette bulunduğu Muḥammed b. Huzeyme, meşhur hadis musannifi İbn Huzeyme (öl. 311) değil, Muhammed b. Huzeyme b. Râşid Ebû Amr el-Başrî'dir (öl. 276). Bk. Şemsu'd-Dîn Ebû Abdillâh Muḥammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'fûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/607; krs. Akbaş, *Ebû Ca'fer Et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, 40.

¹⁰¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 12/467.

¹⁰² Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/113; 6/47; 10/436 vd.; Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/70.

Buḥârî'nin çok kısa zamanda özellikle cerḥ ve ta'dîl ilminde otorite seviyesine yükselmesini göstermesi bakımından oldukça manidardır.

Ṭahâvî, rivayetler arasında teâruzun ancak her iki rivayetin de aynı sıhhat derecesine sahip olmaları durumunda muteber sayılacağını, aksi takdirde senedi daha güçlü olan rivayet lehine karar verileceğini vurgular.¹⁰³ Rivayetlerin anlamca çelişiyor görünmesi durumunda daha fazla kişinin rivayeti daha az kişinin rivayetine tercih edilir.¹⁰⁴ O, raviler arasında hadis tahammülü esnasındaki yaşa bağlı zabt farkına dikkat etmiş, örneğin Câbir b. Abdillâh'ın rivayetini yaşça daha küçük Nu'man b. Beşîr'in rivayetine tercih etmiştir.¹⁰⁵ Râvî sayısı ve ravilerin adalet ve zabt özellikleri Ṭahâvî'nin tercihlerinde belirleyici komumdur.¹⁰⁶ Ṭahâvî bu durumu Hz. Peygamber'in tek ayakkabı giymeyi yasaklayan rivayetleri¹⁰⁷ ile Hz. Aişe'den gelen Hz. Peygamber'in tek ayakkabı ile yürürken gördüğünü belirten rivayeti karşılaştırarak ortaya koyar. Bu rivayetler arasında ihtilâf olamaz, zira hakiki ihtilâf sened ve râvî derecesi bakımından eşit iki rivayet arasında mümkün olabilir.¹⁰⁸ Ṭahâvî bu prensipten hareketle kendisi ile ihticac edilmeyecek râvî Mendel b. Alî'nin bulunduğu ikinci rivayeti reddeder ve bu rivayetin sahih olan birinci rivayete muhalefetine muteber sayılmayacağını belirtir.¹⁰⁹ Ṭahâvî, tek ayakkabı ile gezmeyi Hz. Peygamber'in yasaklamasını ise böylesi bir kişinin kendisini insanlar arasında alay konusu yapacağı ile açıklar.¹¹⁰

Râvî özellikleri Ṭahâvî için tearuzlu hadisler arasında tartışmasız bir tercih sebebi-dir. Bunun en bariz örneğini onun *gadîr hûm* hadisine karşı yaklaşımında görüyoruz. Ṭahâvî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali için *gadîr hûm*'da “من كنت مولاه فعلي مولاه” dediğinden emindir. Ancak bir kısım rivayetlere göre Hz. Peygamber *gadîr hûm*'daki konuşmasını Medine'den Mekke'ye hac yolculuğu esnasında yapmıştır ve bu esnada Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yanında mevcut değildir. Ṭahâvî, *gadîr hûm* konuşmasını Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye dönüşte yaptığını savunur ve Hz. Ali, Mekke'den dönüşte Hz. Peygamber'e katılmıştır. Ṭahâvî, bu konuşmanın Medine'den Mekke'ye giderken yapıldığını bildiren rivayeti ravi Ya'kûb b. Ca'fer b. Ebî Kesîr sebebiyle reddeder. O, bu tercihini Ya'kûb'un ilmiyle meşhur biri olmaması, hadis âlimleri tarafından rivayetlerinde *sebt* sayılmaması ile açıklar.¹¹¹

Ṭahâvî, hadisleri tercihte ravilerin fıkıh bilgisini, onların rivayeti ezberden mi yoksa yazılı metinlerden mi yaptıklarını gözetmektedir. Bunu Ṭahâvî'nin Süfyân b. 'Uyeyne'nin bir rivayetine yaptığı eleştiride görüyoruz. Bu rivayette İbn Uyeyne Hz. Peygamber'in Arap Yarımadası'ndan sürmeyi istediği gruplar arasında Hıristiyanlar ve Müşrikler olduğunu nakleder. Çoğunluğun rivayetine göre sürülmesi istenen gruplar Yahudiler ve Hıristiyanlar'dır. Ṭahâvî, İbn Uyeyne'nin fıkıh bilgisinin yetersiz oluşu ve hadisleri ezberden

¹⁰³ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/388.

¹⁰⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 4/215.

¹⁰⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 13/77; Hasan Abdilhamîd, *Menhecû't-Ṭahâvî*, *Müşkil*, 207.

¹⁰⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/206.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Şahîhî İbn Hibbân*, 12/274 (No. 5459, 5460).

¹⁰⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/389.

¹⁰⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/389.

¹¹⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/388.

¹¹¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 5/20; 9/131.

rivayet etmesi gerekçesiyle rivayetdeki Yahudiler yerine Müşrikler şeklinde naklettiğini ve bundan dolayı kendisinin İbn Uyeyne'nin rivayetinin karşısında çoğunluğun rivayetini tercih ettiğini belirtir.¹¹² Taḥâvî, sürülmesi gereken grupların müşrikler olamayacağını mantıklı izahlarla da destekler. Buna göre Hz. Peygamber bu hadisi vefatından kısa bir süre önce söylemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen önceki bir zamanda Mekkeliler ve etrafındaki müşrikler ya Müslüman olmuşlar ya da savaşlarda hayatlarını kaybetmişlerdir. Başka bir ifade ile Hz. Peygamber'in vefatından önce Mekke ve Medine çevresinde müşriklerin varlığından bahsetmek mümkün değildir.¹¹³

3.2. Kur'an ve Sünnet'e Arz

Taḥâvî, bir kısım rivayetleri Kur'an ve Sünnete aykırı bulması sebebiyle reddetmiştir. Huzeyfe (r.a.), Abdullâh b. Mes'ûd'a insanların sadece Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa'da itikâf yapabileceklerini, bunların dışındaki yerlerde itikâf yapanları uyarması gerektiğini söyler. Abdullâh b. Mes'ûd, Huzeyfe'ye şöyle cevap verir: "O insanlar bu konuya vakıflar, sen ise unutmuş olabilirsin! Onlar isabet etmiş, sen yanılmış olabilirsin!"¹¹⁴ Abdullâh b. Mes'ûd'un bu cevabını Taḥâvî, neshin vuku bulduğuna ve ilk zamanlar sadece bu üç mescidde itikâf caiz iken sonraları bu hükmün nesh edildiğine ve Huzeyfe'nin bu neshten haberi olmadığı şeklinde yorumlar. Taḥâvî bu yorumunu Kur'an-ı Kerim'deki "sizler mescidlerde itikâf halindeyken"¹¹⁵ ayetindeki mescitler ifadesinin bütün mescitleri kapsadığı ve itikâfi üç mescitle sınırlamadığını söyleyerek teyid eder.¹¹⁶

Taḥâvî, ganimet malını çalan kişinin öldürüleceği ve malının yakılacağına dair rivayeti¹¹⁷ de Kur'an ve Sünnet ile karşılaştırır ve reddeder. Zira ganimet malı çalmak (gulûl) da nihayetinde bir hırsızlıktır. Kur'an-Kerim'de hırsızlık için sadece el kesme cezası ön görülmüş ve öldürme ifade edilmemiştir. Taḥâvî bu rivayetin, "Müslümanın kanununun sadece imandan sonra küfür, evliyken zina ve kasıtlı insan öldürme hallerinde caiz olduğu"¹¹⁸ şeklindeki "el-âsâru'l-makbûle" diye nitelediği hadislere de ters düştüğünü vurgular.¹¹⁹ Taḥâvî, öldürme cezasını sadece bu üç durum için ön gören hadisi Hz. Peygamber'den nakledilen genel bir prensip olarak kabul etmekte ve bu üç durum dışında kalan eylemler için ölüm cezasından bahseden rivayetleri reddetmektedir.¹²⁰

Taḥâvî, yalanın insanların arasını düzeltme, erkeğin hanımının gönlünü alması ve savaşta düşmana üstün gelme amacıyla söylenebileceğine dair Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin¹²¹ Kur'an'da yalan söylemeyi yasaklayan ayetlerle çeliştiğini belirtmektedir. O, bu rivayetler üzerinde teemmül ettiğini ve bunların "Ey iman edenler! Allah'a karşı

¹¹² Taḥâvî, *Müşkil*, 7/192.

¹¹³ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/194.

¹¹⁴ Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, 4/348 (No. 8016).

¹¹⁵ el-Bakara, 2/187.

¹¹⁶ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/205.

¹¹⁷ Ebû 'Usmân Sa'îd b. Manşûr, *Sünen-i Sa'îd b. Manşûr*, thk. Ḥabîburrahmân el-Âzâmî (Hindistan: Dâru'l-Selefiyye, 1403/1982), 2/315 (No. 2729); Abdullâh b. Muhammed Ebû Bekr İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsûf el-Ḥût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 5/530 (No. 28690).

¹¹⁸ Buḥârî, "Diyât", 6 (No. 6878).

¹¹⁹ Taḥâvî, *Müşkil*, 10/449.

¹²⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 9/437-444.

¹²¹ Tirmizî, "el-Bir ve's-Şıla", 26 (No. 1939).

gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun"¹²² ve “yalandan sakının”¹²³ ayetleriyle çeliştiğini belirtir. Bu ayetlerin, yalan söylemeyi herkese ve her halukarda yasaklandığını, kişi, zaman ve durum ayrımı yapmadığını vurgular ve Rasûlullâh'ın bundan herkesten önce ve en fazla sakınan insan olduğunu belirtir. Taḥâvî, “insanların arasını düzelten kişi yalancı değildir. O (sadece) hayır söyler!”¹²⁴ anlamındaki yalanın caiz olduğunu sarih bir şekilde ifade etmeyen rivayetleri tesbit eder. Taḥâvî'ye göre üç durumda yalan söylenebileceğinden bahseden rivayetlerin bir kısmında ravinin müphem oluşundan kaynaklanan sened sorunu¹²⁵ bir kısmında ise ravi tasarrufları gözlemlenmektedir. Râviler Hz. Peygamber'in belli durumlarda zahirde yalan gibi görünüp de hakikatte yalan olmayan kelimeler kullanma ruhsatını yalan söyleme ruhsatı zannettikleri için Hz. Peygamber'in kullanmadığı yalan kelimesini rivayete idrac etmiş olabilirler.¹²⁶ Taḥâvî'ye göre Hz. Peygamber'in “bu alanlarda yalan söylenebilir” şeklinde sarih bir ifadesi yoktur.¹²⁷ Hz. Peygamber tevriye yapmayı (me‘ârîdu'l-kelâm) kasdetmiş, zahir ve batın iki anlamı olan cümlelerle karşıdaki insanları yalan söylemeden kazanmayı amaçlamıştır. Taḥâvî'ye göre savaşta bile yalan söylememek gerekir. Düşmana korku salmak için öyle ifadeler seçmek gerekir ki bunların sadece zahiri gerçek dışı olsa da, bâtın anlamı itibarıyla gerçeği yansıtmalıdır.¹²⁸

3.3. Ziyadeli Rivayetin Tercih

Taḥâvî'nin, bir hükmün varlığından bahseden rivayeti, o hükmü nefyeden rivayete tercih ettiğini görüyoruz. O, bu konuda “إببات الأثمياء أولى من نفعها” prensibinden hareket etmektedir. Taḥâvî, bu kurala göre Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in Medine'de Necm, İnşikâk ve ‘Alaḳ surelerinde tilavet secdesi yaptığı rivayetini, İbn Abbas'ın bu secdeleri sadece Mekke'de yaptığı, Medine'ye geldiğinde bıraktığı yönündeki rivayetine tercih eder.¹²⁹ Taḥâvî, sahih iki rivayet arasında tercihte bulunurken, diğeri karşısında ilave bilgi içeren rivayeti (ziyadetü's-sıka) tercih etmiştir.

Akîka kurbanı ile ilgili rivayetlerin bir kısmında erkek çocuk ve kız çocuk ayrımı yapmadan bir koyundan bahsedilirken, diğer rivayetlerde erkek çocuğa iki, kız çocuğuna tek koyun kesileceği nakledilir. Taḥâvî, erkek çocuğa iki koyun kesilmesinden bahseden rivayeti diğer rivayete bakarak sayısal bir fazlalık (ziyâde) içerdiği için tercih eder.¹³⁰ Taḥâvî, bu uygulamayı nesh olarak değerlendirmez. O, burada her ne kadar ziyade içeren rivayeti neden diğerine tercih ettiğini açıklamasa da, onun bununla en geniş kapsamlı olan rivayetin hükmüne göre (الأحوط) hareket ettiği anlaşılmaktadır. Taḥâvî, benzeri yaklaşımını Hz.

¹²² Tevbe, 9/119.

¹²³ Hac, 22/30.

¹²⁴ Taberî, *el-Mu‘cemu'l-Kebîr*, 25/188.

¹²⁵ “فَأَسِئِدُ الْإِسْنَادَ: لَيْتَ أَنْ جُرِّجَ إِئْمَا حَدَّثَ بِهِ عَنْ رَجُلٍ مَجْهُولٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ”, Taḥâvî, *Müşkil*, 7/365.

¹²⁶ “وَكَانَ الَّذِي فِيهِ مِنْ ذِكْرِ الْكُذِبِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَا عَدَّهُ قَائِلُ ذَلِكَ مِنْ رِوَاةِ هَذَا الْحَدِيثِ كَذِبًا لَيْسَ كَذِبًا فِي الْحَقِيقَةِ. وَإِنَّمَا هُوَ لِحَالِهِ ذَلِكَ”, Taḥâvî, *Müşkil*, 7/365.

¹²⁷ “وَلَيْسَ فِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَأْسُ بِالْكَذِبِ فِي بَلَدِ الْمُكَلْبَاءِ”, Taḥâvî, *Müşkil*, 7/365.

¹²⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/368.

¹²⁹ Taḥâvî, *Müşkil*, 9/245; Ḥasan Abdülhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 218.

¹³⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/71; Ḥasan Abdülhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 224.

Peygamber'in saçlarındaki beyazı boyayıp boyamadığına ilişkin bir birinden farklı rivayetleri değerlendirirken de görüyoruz. “Bir şeyin varlığını söyleyen o şeyin yokluğunu haber verene tercih edilir” prensibine dayanarak o, Ebû Rimsete'nin Hz. Peygamber'in saçlarını boyadığını söylediği rivayetini, Enes b. Mâlik'in boyamadığını belirten rivayetlerine tercih etmiştir.¹³¹ “Beyaz saçın kıyamette mü'minin nûru olacağı ve onun boyayla değiştirilmemesi gerektiği” yönündeki merfu hadisler Ṭahâvî'ye göre Hz. Peygamber'in saçını boyadığı gerçeği ile çelişmez.¹³² Zira Hz. Peygamber başlangıçta böyle düşünmüş, sonra bu düşüncesini saçın boyanmasına engel saymamıştır.¹³³

3.4. Kıyas Sebebiyle Tercih

Tahâvi, *Müşkil*'inde kıyası, teâruzlu rivayetler arasında tercihte kimi zaman asıl sebep kimi zaman ise destekleyici sebep olarak görmüştür. O, Hz. Peygamber'in iki secde arasında “rabbiğfirî, rabbiğfirî” ifadelerini söylediğinin sahabe arasında sadece İbn Mes'ûd tarafından nakledildiğini ve buna göre amel etmenin iyi olduğunu ve kıyasın da bunu desteklediğini belirtir. Ṭahâvî bunu, namazda iftitah tekbiri ile birlikte namazın bütün aşamalarında tesbih ve zikrin varlığını, iki secde arasında zikir ve tesbihten hali olmanın bununla uyuşmaması ile açıklar. Ṭahâvî'ye göre kıyas iki secde arasının da namazın diğer kısımlarında olduğu gibi kıraatle geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹³⁴

Ṭahâvî, aynı kıyas anlayışını birinci rekatin ikinci secdesinden sonra doğrudan kıyama mı kalkılacağı yoksa kıyamdan önce kısa bir oturmanın gerekli mi olduğu yönündeki rivayetleri açıklarken de uygular. O, bu konudaki rivayetlerin çelişmediğini, Hz. Peygamber'in kıyam öncesi oturmasını, Hz. Peygamber'in o esnada çektiği bir rahatsızlık sebebine bağlayarak delillendirir. Ṭahâvî, vardığı bu sonucun kıyasa uygun bir görüş olduğunu şöyle izah eder: “Secde ile kıyam arasında bir oturma olsaydı, o oturmadan sonra da insanın tekbir getirmesi gerekirdi. Çünkü namazda bir durumdan diğer bir duruma geçişlerde tekbir veya tesbih getirilmektedir. Ancak kimse söz konusu oturmadan sonra tekbir getirileceğini iddia etmemektedir. Bu ise secde ile kıyam arasında oturmanın olmadığına delildir.”¹³⁵

Abdurrahmân b. el-Esved, Hz. Aişe'nin Medine'den Mekke'ye umre ziyareti esnasında namazını kimi zaman iki rekat kimi zaman dört rekat kıldığını, kimi zaman oruç tutup kimi zaman da kazaya bıraktığını ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığını Hz. Aişe'nin kendisinden nakleder.¹³⁶ Ṭahâvî bu rivayet üzerine düşündüğünde (teemmül) kalbinde bir red duygusunun oluştuğunu söyler.¹³⁷ Zira bu rivayet, Mesrûk ve Urve b. Zübeyr'in Hz. Aişe'den “namazların başlangıçta iki rekat olduğu, daha sonra mukimler için

¹³¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/305.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/550 (No. 6962); Tirmizî, “Feđâ'ilu'l-Cihâd”, 9 (No. 1634).

¹³³ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/309.

¹³⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/190-191.

¹³⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 15/359.

¹³⁶ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Âtâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/203 (No. 5427).

¹³⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 11/27.

dört rekata çıkarken seferîler için iki rekat olarak kaldığına¹³⁸ dair rivayetlere aykırıdır. Tahâvî, Mesrûk ve Urve'nin Hz. Aişe'ye olan yakınlık ve fıkıh bakımından Abdurrâhmân b. el-Esved'den daha önde olduğunu belirtir ve Hz. Aişe'nin seferi namazlarını sadece iki rekat kılmış olması gerektiğini savunur.¹³⁹ Bu şekilde Tahâvî aynı zamanda rivayeti hem sünnete arz etmiş hem de fakîh râvinin rivayetini tercih etmiştir. Tahâvî, seferde namazın iki rekat kılınması gerektiğini kıyas yoluyla şöyle anlatır:

*“Namazın hizada dört, seferde iki rekat farz olduğunu Mesrûk ve ‘Urve’nin rivayetlerinde tespit etmekteyiz. Kim hizada dört rekatlık öğlenin farzını iki katı ile sekiz rekat kılsa, onun bu namazı hiç bir ehli ilim tarafından iyi karşılanmaz. Çünkü bu hareketiyle farz olanı farz olmayan ile birleştirmiştir. Aynı durum seferde iki rekat kılması gerekirken, dört rekat kılan kişi için de geçerlidir. Çünkü o da namazında farz olanla olmayana birleştirmiştir.”*¹⁴⁰

Tahâvî, bu görüşünü ikinci bir kıyas yaparak destekler. Buna göre bir rivayette Hz. Peygamber, farz namaz kılan bir insanın selam verdikten sonra nafile namaz kılacaksa kalkıp insanlarla konuşmak gibi kısa bir ara vermesi gerektiğini, hemen namaza başlamamasını söyler.¹⁴¹ Tahâvî, bu durum karşısında şu çıkarımda bulunur: *“Selam verilip sonlandırılan farz namazdan sonra kısa ara vermek şart ise, selam verilmeden farzın farz olmayanla birleştirdiği bir namazda ikisi arasında ara verilmesi evleviyetle şarttır.”*¹⁴² Tahâvî, Hz. Aişe'nin sahip olduğu ilim, marifet ve Hz. Peygamber'e tâbi olması bakımından İslam'daki konumu sebebiyle seferde farzları dört rekat kılmış olmasının düşünülemeyeceğini belirtir.¹⁴³

3.5. Çoğunluğun Rivayetini Tercih

Tahâvî, ravi özellikleri bakımından eşit seviyede olan iki kişinin rivayetinin bir kişinin rivayetinden daha güvenilir olduğunu prensip olarak kabul eder ve teâruzlu hadislerin tercihinde çoğunluğun rivayeti lehinde hüküm verir.¹⁴⁴

Hz. Ali, Hz. Peygamber'in evine o namazda iken girmek istediğinde, Hz. Peygamber'in giriş izni anlamında öksürdüğünü (tenaħnaħa) nakleder. Tahâvî'ye göre izin verme anlamında namazda öksürmek, sahabenin çoğunluğunun rivayetlerine ters düşmektedir. Zira çoğunluğun rivayetinde Hz. Peygamber, böylesi bir durum için erkeklere seslice *sübħânallah* demeyi, kadınlar için el çırpmayı (taşfık) tavsiye eder. O, çoğunluğun rivayetini Hz. Ali'nin rivayetine tercih eder.¹⁴⁵ Onun bu tercihi, Ebû Hânife'nin, namazın içinde kıraat dışı *sübħânallâh* demenin, namazı ifsad edeceği fetvasıyla çelişmektedir. Tahâvî, Ebû Hânife'nin fetvasına karşı duruşunu şu ifadelerle ortaya koyar: *“Bu konuda bizim tutumumuz Hz. Peygamber'den ne rivayet edildiyse ona tabi olmak ve onun dışına ufak bir miktar dahi olsa çıkmamaktır.”*¹⁴⁶ O, bu konuda imâm

¹³⁸ Buħârî, “Şâlât”, 1 (No. 350); Muslim, “Şalâtul-Muşâfirîn ve Kaşriħâ”, 1 (No. 685).

¹³⁹ Tahâvî, *Müşkil*, 11/27.

¹⁴⁰ Tahâvî, *Müşkil*, 11/30.

¹⁴¹ Muslim, “el-Cumu'a”, 18 (No. 883); Ebû Dâvud, “Şalât”, 243 (No. 1129); Tahâvî, *Müşkil*, 10/302.

¹⁴² Tahâvî, *Müşkil*, 11/30; krş. Hasan Abdilhamîd, *Menhecû't-Tahâvî*, 208.

¹⁴³ Tahâvî, *Müşkil*, 11/31.

¹⁴⁴ Tahâvî, *Müşkil*, 10/107 vd.

¹⁴⁵ Tahâvî, *Müşkil*, 5/8.

¹⁴⁶ Tahâvî, *Müşkil*, 5/10.

Mâlik'in kadın ve erkek için sadece sübhânellâh demek gerektiği yönündeki görüşüne de katılmadığını belirtir.¹⁴⁷

Ṭahâvî, Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de engellendiği umre ziyaretine kaç kişiyle çıktığı hususunda Zühri'den rivayette bulunan İbn İshak'ın, Zühri'nin Ma'mer ve Süfyan b. Uyeyne'den oluşan öğrencilerinin çoğunluğuna muhalefet ettiği tespitinde bulunur. İbn İshak yedi yüz kişiden bahsederken çoğunluk, Müslümanların Hudeybiye'de sayısın binin üzerinde olduğunu söylemiştir. Ṭahavi, "çoğunluk kabul ve hıfz bakımından bir kişiden üstündür", diyerek İbn İshak'ın karşısında çoğunluğun rivayetini tercih etmiştir.¹⁴⁸

3.6. Fuḳahânın Uygulamasını Tercih

Ṭahâvî, fukahânın uygulamasını destekleyen rivayetleri diğerlerine tercih etmiştir.¹⁴⁹ Bunu, onun *sidr* ağacının kesilmesini yasaklayan hükmün sonradan nesh edildiği yönündeki görüşünü fukahânın görüşü ile desteklemesinde görüyoruz.¹⁵⁰ O, benzeri tutumunu sırtlanların yenmesinin helal olup olmaması ile ilgili teâruzlu hadislere karşı da göstermektedir. O, sırtlanların yenmesinin helal olduğundan bahseden rivayetlerin¹⁵¹, her köpek dişli hayvanın etinin haram olduğunu belirten hadislerle¹⁵² çeliştiğini belirtir ve sırtlanın da köpek dişi olduğu için yenmesinin haram olduğu görüşünü tercih eder. Ṭahâvî, her köpek dişli hayvanın etinin ulema ve fetva otoritesi *fuḳahâ-i emsâr* tarafından haram sayıldığını ve sırtlanın da köpek dişli olduğu için yenmesinin kesinlikle haram olduğunu belirtir.¹⁵³

Ṭahâvî, "lâ vaşyyete li vârisin" hadisini değerlendirirken de ilim ehlinin kabulünü esas almıştır: "İlim ehli bu hadisi kabul edip, onunla ihticac etmiştir. Bundan dolayı bu hadisin senedini araştırmaya gerek duyulmaz."¹⁵⁴ O, hadis kıyasla da desteklense ulemanın uygulamasına ters düşen hadisi kabul etmemiştir. Onun bu tutumunu İbn Abbâs'ın azatlı kölesi Avsece'nin İbn Abbas tarihiyle Hz. Peygamber'den naklettiği rivayette görüyoruz. Buna göre hiç varisi olmayan bir kişinin vefat etmesi üzerine Hz. Peygamber bu şahsın azatlı kölesini onun malına varis yapmıştır.¹⁵⁵ Ulemanın genel uygulamasına göre azatlı kölenin malı önceki sahibine (mevlâ) miras kalabilir, ancak sahibinin malı azatlı köleye miras olarak verilmez, beytü'-l mâle teslim edilir.¹⁵⁶ Ṭahâvî, burada azatlı köle ile önceki sahibi arasında kıyas yapılamayacağını ve ulemanın uygulamasının esas alınacağını, Avsece'nin rivayetine göre amel edilmeyeceğini belirtir. Ulemanın çoğunluğunun bu rivayetle amel etmemiş olması, bu rivayette kendilerinin vakıf olduğu herhangi kusurla alakalı olmalıdır.

¹⁴⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 5/12.

¹⁴⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/7.

¹⁴⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 10/230.

¹⁵⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/430.

¹⁵¹ Tirmizî, "Eṭ'ime", 4 (No. 1791).

¹⁵² Müslim, "Şayd ve Zebâ'ih", 3 (No. 1933).

¹⁵³ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/107.

¹⁵⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/265.

¹⁵⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 10/12 vd.

¹⁵⁶ Şükrü Özen, "Velâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela> (24.12.2020); et-Tirmizî, "Ferâ'id", 14 (No. 2106).

Diğer bir ihtimal ise Hz. Peygamber'in azatlı köleye miras vermesi, köleyi önceki efendisinin varisi olarak kabul ettiği anlamında değerlendirilmez. Hz. Peygamber burada, mirasçısı kalmamış bir şahsın malını, kendi içtihadı ile köleye miras olarak değil, temlikten vermiş olabilir.¹⁵⁷

ʤahâvî'nin fukahânın kabulü lehine takındığı bu tutumu, eşlerinden ayrı esir alınmış kadınların iddet bekleyip beklememeleri gerektiğine dair iki farklı rivayet arasında karar verirken de görüyoruz. O, Hz. Peygamber'in esir kadınlar için "hamileler ile cinsel münasebetin şartı çocuğun doğması, hamile olmayanlar için adetten temizlenmesidir"¹⁵⁸ hadisinin ulema tarafından genel kabul gördüğünü ve fikhi uygulamanın buna göre yerleştiğini, iddet beklemesinden bahseden rivayetin ulemanın uygulamasına muhalefet ettiği için kabul edilemeyeceğini, içinde muhtemelen ravi tasarruflarının olabileceği söyler.¹⁵⁹

ʤahâvî, Safa ile Merve arasında sa'y yapmanın Enes b. Mâlik'in rivayetine göre nafile, Hz. Âişe'nin rivayetine göre ise vâcip olduğunu kaydeder ve ikinci görüşü tercih eder. ʤahâvî, Enes'in rivayette kendi şahsi görüşünü söylemiş olabileceğini, bu konuda *fukahâu'l-emşâr*'ın uygulamasının esas alınması gerektiğini belirtir: "Hz. Âişe, Safa ile Merve arasında sa'y yapmayanın umresi ve hacı tamam olmaz demıştır ve bu bizce de Enes'in sözünden daha isabetlidir. Kaldı ki *fukahâu'l-emşâr* bu konuda ihtilâf etmemişler, birbirlerinden bu uygulamayı hep aynı şekilde devralmışlardır. Ulemanın ittifakına muhalefet edenin sözünün kıymeti olmaz."¹⁶⁰

Onun bu tutumunu, süt akrabalığın kaç defa süt emmekle vuku bulacağına dair ihtilâflı rivayetleri değerlendirirken de görüyoruz. ʤahâvî, Urve b. Zübeyr ve Abdullâh b. Zübeyr'in Hz. Aişe'den naklettikleri bir ya da iki defa emmenin süt akrabalığına yol açmayacağı rivayetine karşı Medine ve Kûfe bölgesindeki fukahânın görüşü olan, miktardan bağımsız olarak az ya da çok süt emmenin akrabalığa yol açtığına dair görüşü tercih etmiştir.¹⁶¹ O, bu görüşün Ali b. Ebî ʤâlib, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Abbâs ve Abdullâh b. Ömer gibi sahabeler tarafından da tercih edildiğini belirtir.¹⁶²

ʤahâvî, "bir kişinin evine izinsiz bakan şahsın ceza olarak gözü dahi çıkarılsa, ev sahibine her hangi bir tazminat gerekmez" anlamında çok sayıda rivayet nakleder¹⁶³ ve bunların mütevâtir derecesinde olduğuna dikkat çeker.¹⁶⁴ ʤahâvî, bu sıhhat derecesine rağmen hiçbir fukahânın bu hadisleri zahir anlamına göre uygulamadığını hatırlatır. Buna göre evine izinsiz bakan birisini ev sahibinin ilk önce sözlü tehditlerle uyarması gerekmektedir. Şayet bu sözlü uyarıyı yapmadan doğrudan gözünü çıkartırsa, tazminat ödemesi icap eder. ʤahâvî, bu görüşünü cihad meydanında düşmana hangi amaçla saldırdığını söylemenin gerekli oluşu ile kıyas eder. Düşmana sözlü uyarı yapılmassa da düşmanın

¹⁵⁷ ʤahâvî, *Müşkil*, 10/16.

¹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/140 (No. 11596).

¹⁵⁹ *Müşkil*, 10/83.

¹⁶⁰ ʤahâvî, *Müşkil*, 10/93.

¹⁶¹ ʤahâvî, *Müşkil*, 11/494; 499 vd.

¹⁶² ʤahâvî, *Müşkil*, 11/491.

¹⁶³ ʤahâvî, *Müşkil*, 2/392.

¹⁶⁴ ʤahâvî, *Müşkil*, 2/396.

Müslümanların ne için cihad yaptığını bilmesi gerekir. Ṭahāvî benzeri durumu mürtedler için yapılan tevbeyle dönme çağrısı ile de karşılaştırır. Sağduyu (en-nazaru's-şahîh) ve akıl (ma'kûl) da bu hadisi zahir anlamına göre değil, fuḳâhanın uygulamasına göre tevill etmeye çağırır.¹⁶⁵

Ṭahāvî, fuḳâhanın görüşlerini hadis rivayeteri ile destekler, hadislere aykırı bulduğu görüş Hanefiler dahi olsa açıkça reddetmekten geri durmaz. Fuḳâha'nın çoğunluğu gibi Hanefiler göre de buluntu bir çocuğun ya da İslam'a yeni giren bir kişinin *İslâm ülkesi vatanı* bir Müslümana veya zimmiye, "Sen benim hâmin ol. Ben bir cinayet işlersem benim adıma diyet ödersin, ben ölünce de sen bana vâris olursun" şeklinde teklifte bulunması, onun da bunu kabul etmesi durumunda aralarında muvâlât akdi (velâ bi'l-muvâlât) vuku bulur."¹⁶⁶ Ancak Hanefiler diğer fuḳâhanın aksine bu anlaşmanın feshedilerek başka bir hâmi ile yeni bir anlaşma yapılabilmesi için hâmi tarafından bir diyet (akîle) ödenmemiş olmasını şart koşar. Hâmi tarafın himâyeyi kabul eden taraf adına akîle ödemesi durumunda, muvâlât sözleşmesi fesh ya da devredilemez.¹⁶⁷ Ṭahāvî bu konuda çok sayıda rivayetler naklederek karşılıklı rızanın varlığında muvâlât sözleşmesinin feshi ya da devri için akîle ödemiş olmanın bir engel teşkil etmediğini ortaya koyar.¹⁶⁸ Hanefilerin akîle ödenmemiş olmasını şart koşmasını Tahavî kabul etmez ve böylesi bir şartın hadislere yer almadığını belirtir. Ṭahāvî'ye göre bu şartı ileri süren Ebû Hanife, Ebû Yusûf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Rasûlüllâh'ın sözlerine muhalefet etmişlerdir. Ṭahāvî bu konuda Hanefilere karşı eleştirisini şöyle ifade eder:

"Bizim, Rasûlüllâh'tan rivayet ederek açıkladıklarımız onların buna muhalif olarak söylediklerinden daha doğrudur. Zira söz ve fiilde Rasûlüllâh'tan geri durmaya hiç kimsenin hakkı yoktur. Allah Teâlâ'nın bu konudaki hükmü onların hükümlerine terstir. Rasûlüllâh'ın hadisinde akîle ödememiş olma gibi bir şarttan bahsedilmemektedir."¹⁶⁹

Sonuç

Ṭahāvî, *Müşkil*'inde diğer hadis musannifleri derecesinde güçlü bir hadis bilgisine sahip olduğunu ortaya koymuştur. Geniş râvi bilgisi, muttasıl sened hassasiyeti ve büyük hadis imamlarına olan yakınlığı onun hadisçiliğinde öne çıkan unsurlardır. Ṭahāvî, hadis ilmindeki bu geniş vukufiyeti sayesinde hadislere *tashîh* ve *taḍ'îf*ine dair özgün hükümler vermiştir. Bu hükümler onun hadis ilmindeki içtihatlarının bir sonucudur. Onun sahih gördüğü bazı rivayetlerin sonraki kimi âlimler tarafından zayıf ya da mevzu sayılması "içtihad içtihadı nakzetmez" kaidesinde değerlendirilmelidir.

O, bu sıhhat hükümleri istikametinde hadisler arasındaki ihtilâfları değerlendirmiş ve iki sahih hadisin gerçekte teârûzu mümkün değildir genel prensibinden hareket etmiştir. Ṭahāvî sahih olarak tespit ettiği bir hadis ile Kur'an ayetleri arasında kaynak ve bilgi

¹⁶⁵ Ṭahāvî, *Müşkil*, 2/395 vd.

¹⁶⁶ Şükrü Özen, "Velâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela> (13.02.2021).

¹⁶⁷ "ما لم يكن غنله جنابة جناها، فإنه إن كان ذلك لم يكن له في قولهم أن ينقل ولاه عنه على حال من الأحوال", Ṭahāvî, *Müşkil*, 7/274; Krş. Şükrü Özen, "Velâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela> (20.12.2020)

¹⁶⁸ Ṭahāvî, *Müşkil*, 7/271.

¹⁶⁹ Ṭahāvî, *Müşkil*, 7/275.

değeri bakımından ayırım yapmamaktadır. Her ikisi de Allah'tan gelmiştir ve her ikisi de amelde ve itikatta delildir. Taḥâvî bu bağlamda kendisinin sahih sayıp vahiy mertebesinde değerlendirdiği bir rivayetin başka bir âlim tarafından zayıf sayılması sebebiyle doğacak teolojik tartışmalara girmez. Sahih hadisler teâruz etmez genel ilkesi gereği o, hadisler arasındaki ihtilâfları öncelikle *cem'* metoduyla bağdaştırmaya (tevfik) çalışmıştır. Taḥâvî, Hz. Peygamber'in insanlara getirdiği ahlaki ve hukuki esasları farklı zaman, mekân ve duruma göre farklı ifade ettiğini ve insanların çoğunun rivayetlerdeki bu bağlam farkını gözden kaçırdıkları için hadislerde teâruz olduğu düşüncesine kapıldıklarını söyler. Oysaki her rivayet kendi bağlamında değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in her zaman aynı külli kaideleri farklı ifadelerle dile getirdiği anlaşılacaktır. Taḥâvî, *cem'* yoluyla uzlaştıramadığı rivayetler arasındaki ihtilâflarda *nesh'*in söz konusu olup olmayacağını inceler. Onun kimi zaman *cem'* metodunu devreye sokmadan doğrudan *nesh'* tespitinde bulunduğu da görülmektedir. Kanaatimizce Taḥâvî'yi prensip olarak ilk önce *cem'* metoduna sevk eden sebep, *nesh'*in varlığının her zaman sarih ve sahih bir şekilde nakledilmemiş olması ile alakalıdır. O, *nesh'*in varlığından emin olduğu durumlarda doğrudan *nesh'*i işleme almış ve *cem'* ya da *tercîh* metodunu uygulamamıştır. Ancak çoğu defa *nesh'*in tespiti de yorumdan hâli olmadığı için o, ancak *cem'* metodunda yaptığı teviller üzerinden çözüme ulaşamadığı takdirde *nesh'i* ve *tercîh'i* devreye sokmuştur. Taḥâvî, Hz. Aişe örneğinde gördüğümüz gibi ravinin rivayetine muhalif amelini neshin vukûuna delil saymıştır. Ayrıca o, Medine'nin haremliğine muhalefet için Sa'd b. Ebû Vakkaş'ın rivayet ettiği cezayı, ulemanın uygulamasına ters düştüğü için mensûh kabul etmiştir.

Taḥâvî, *tercîh* işleminde öncelikle hadislerin senetlerine bakmış, sened ve ravi özellikleri bakımından öne çıkan rivayeti kusurlu rivayetlere tercih etmiştir. Bu bağlamda o, özellikle senetlerin muttasıl olması, müphem ravi içermemesi, ravinin yaşı, fakîh oluşu, yazılı mı yoksa ezberden mi rivayet ettiği gibi hususlara önem vermiştir. O, rivayetler arasındaki ihtilâfı gidermede Kur'an-ı Kerim ve Sünneti bir miyar olarak görmüş ve bu iki kaynağa mutabık gördüğü rivayetleri, muhalif gördüğü rivayetlere tercih etmiştir. Ziyadeli bilgiyi tercihi, çoğunluğun rivayeti ve fuḳâhânın uygulamasını ölçü kabul etmesi Taḥavî'nin tercihlerinde dikkati çeken diğer önemli hususlardır. O, hadisler arasındaki ihtilâfları giderirken kıyas metoduna sıklıkla başvurmuştur. Taḥâvî, kıyası hem sahih rivayetin yokluğunda hem de vardığı sonucu desteklemek istediğinde bir tercih sebebi olarak kullanmıştır. Taḥâvî'nin tercihlerinde fuḳâhânın uygulamasını ve kıyası özellikle vurgulaması, onun Hanefî bir fakîh olması ve Ebû Yûsuf'la olan irtibatıyla yakından alakalıdır.

Sonuç itibarıyla Taḥavî'nin *Müşkil*'inin ihtilâflı rivayetler konusunda çok önemli zengin bir kaynak olduğunu ve daha kapsamlı çalışmalara konu yapılabileceğini belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Abdullhakîm, Hasan Abdulhamîd. *Menhecû't-Taḥâvî fî def'i't-te'ârûdî min hilâl şerḥi müşkili'l-âsâr*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Külliyyetü's-Şer'â ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye. Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.
- Abdulmecîd Maḥmûd. *Ebû Ca'fer et-Taḥâvî ve Eseruhû fî'l-Ḥadis*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1384/1964.

- Abdurrazzâk b. Hemmâm Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Ḥabîburrahmân el-Azâmî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akbaş, Bahattin. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Buḥârî, Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Berzencî, Abdullaṭîf Abdullâh Azîz. *et-Te'ârud ve't-Tercîḥ beyne Edilleti's-Şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Ḥüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdulmu'ṭi Emîn Ka'acî. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vafâ, 1412/1991.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Ḥüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kubrâ*. thk. Muḥammed Abdulkâdir 'Âṭâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Calder, Norman. "al-Taḥâwî". *Encyclopaedia of Islam*. Erişim 13 Ekim 2020.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Dâraḳutnî, Ebû'l-Ḥasan Alî b. 'Umer. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Beyrut: Risale, 1424/2004.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle Âlemiyye.
- Ḥâlid Muḥammed Rabâṭ. *Tuhfetu'l-aḥyâr bi tertîbi şerḥ müşkili'l-âsâr*. Riyad: y.y. 1999.
- İbn Ḥacer, Aḥmed b. Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Asḳalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuḥbeti'l-fiker*. thk. Abdullâh b. Dayfullâh er-Raḥîlî. Riyad: y.y. 1422/2001.
- İbn Ḥacer, Aḥmed b. Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Asḳalânî. *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâḥ ve nuketi'l-İrâkî*. thk. Mâhir Yâsîn el-Faḥl. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013.
- İbn Hibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed. *el-İhsân fi taḳrîbi şâhiḥ İbn Hibbân*. tertib eden Alaaddîn Alî Balbân. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Risâle, 1408/1988.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Kitâbu'l-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahmân Muḥammed 'Usmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü'l-Selefiyye, 1386/1966.
- İbn Ebî Şeybe. Abdullâh b. Muḥammed Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Aḥmed İbn Kudâme el-Maḳdisî. *Ravḍatu'n-nâzir ve cünnetu'l-munâzir*. thk. Abdulazîz Abdurrahmân es-Sa'îd. Riyad: y.y. 1399/1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed. *Sünen İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Abdillâhîm Takiyyuddin. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz. 20 Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005.
- Kevserî, Mehmed Zâhid. *el-Ḥavî fi sireti'l-imâm Ebî Ca'fer et-Taḥâvî*. Kahire: Maṭba'atu'l-Envârî'l-Muḥammediyye, ts.
- Ḳuraşî, Muḥyiddîn Ebû Muḥammed Abdilkâdir b. Muḥammed. *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fi Ṭabaḳâti'l-Ḥanafiyye*. thk. Abudlfeṭtâḥ Muḥammed. Riyad: Hicr, 1413/1993.
- Muḥammed b. Muḥammed İbn Emîru'l-Ḥâc. *et-Taḳrîr ve't-Taḥrîr fi İlmi'l-Uşûl*. nşr. Dâru'l-Fikr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Müslim, Ebû'l-Ḥüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *et-Taḳrîb ve't-Teysîr*. thk. Muḥammed 'Usmân el-Ḥaşet. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1405/1985.

- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Aḥmed b. Şu'ayb. *Sünen*. thk. Abdulfettâḥ Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15.12.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tearuz>
- Özen, Şükrü. "Velâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24.12.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela>.
- Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Rebstock, Ulrich. *Abwägen als Entscheidungshilfe in den usul al-fiqh. Die Anfänge der tarğîh-Methode bei al-Ğaşşâş*. *Der Islam* 80, 110-121.
- Sağır, Sümeyye Şehide. *Müteâriz Hadisler Arasındaki Tercih Sebepleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 9 Cilt. Leiden: Brill, 1967-1984.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Kemâl Celâleddîn. *Tedribu'r-Râvî*. thk. Muḥammed b. Abdillâh eş-Şibrâvî. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2010.
- Taḥâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme. *Şerḥu müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tehânevi, Zafer Ahmed. *Ḳavâ'id fi 'ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Abdulfettâḥ Ebû Gudde. Riyad: Mektebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- Tirmizî, Muḥammed b. İsâ b. Sevra b. Mûsâ. *el-Camiu'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tsafirir, Nurit. "Abū Ja'far al-Taḥâwî (d. 321/933)". *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*. ed. Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector. 121-145. Leiden: Brill, 2013.
- Zehebî, Şemsu'd-Dîn Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed. *Târîḥu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.