



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

ŞÂFİÎLERDE MEZHEP İÇİ TERCİH VE USÛLÜ

(DOKTORA TEZİ)

Hasan GÜLER

BURSA-2021



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

ŞÂFİÎLERDE MEZHEP İÇİ TERCİH VE USÛLÜ

(DOKTORA TEZİ)

Hasan GÜLER

Danışman:

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

BURSA-2021

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda 711523037 numaralı **Hasan GÜLER**'in hazırladığı “Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü” konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı,/..../20... günü-..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının.....(başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Ali KAYA
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK
Kafkas Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Nail OKUYUCU
Marmara Üniversitesi

..../..../ 20...

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Şâfîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usûlüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Hasan GÜLER
Öğrenci No : 711523037
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Programı : Doktora
Statüsü : Doktora

ÖZET

Adı ve Soyadı : Hasan GÜLER
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : İslâm Hukuku
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : xiii+329
Mezuniyet Tarihi : .../.../2021
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

ŞÂFÎLERDE MEZHEP İÇİ TERCİH VE USÛLÜ

Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercih işleyişini konu edinen bu çalışma giriş, sonuç ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, kaynakları ve yöntemi ele alınmıştır. Bunun yanı sıra çalışmayla ilgili olan gerek Türkçe gerekse Arapça literatür hakkında detaylı bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Mezhep içi tercihin mahiyetini ortaya koymayı hedefleyen birinci bölümde öncelikle mezhep içi tercihin tanımı, çeşitleri, başlangıcı ve sürekliliği incelenmiştir. Daha sonra ise tercihin unsurları, konusu, amacı ile tercih sebepleri ve diğer fikhî istidlâl yöntemleriyle olan ilişkisi irdelenmiştir. İkinci bölümde mezhep içi tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı meselesi müçtehit müftû, mukallid müftû ve müsteftî açısından ayrı ayrı incelenerek konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Üçüncü bölümde mezhep içi tercih usûlünün mahiyeti; konusu, gayesi ve muhatabı çerçevesinde ele alınmıştır. Özellikle bu usûlün konusu içerisinde yer alan şahıs ve eser merkezli tercih ilkeleri ayrı bir öneme sahiptir. Zira şahıs merkezli tercihte başta İmam Şâfiî'nin farklı kavilleri ile mezhebe mensup diğer müçtehitlerin farklı görüşleri arasında uygulanacak tercih kriterleri önem arz etmektedir. Eser merkezli tercih ilkelerinde de aynı durum söz konusudur. Çalışmanın sonuç kısmında ise ulaşılan tespitler ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî Mezhebi, Tercih, Mezhep İçi Tercih, Mezhep İçi Tercih Usûlü

ABSTRACT

Name and Surname : Hasan GÜLER
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basis Islamic Sciences
Branch : Islamic Law
Degree Awarded : PhD
Page Number : xiii+329
Degree Date : .../.../2021
Supervisor : Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

INTRA-SECTERIAN PREFERENCE AND IT'S METHOD IN SHAFI'İS

This study, which deals with the intra-sectarian preference process in the Shafi'i sect, consists of introduction, conclusion and three parts. In the introduction part, the subject, purpose, sources and method of the research have been discussed. In addition to this, detailed information about both Turkish and Arabic literature related to the study has been tried to be given. In the first chapter, which aims to reveal the nature of intra-sectarian preference, first of all, the definition, types, beginning and continuity of intra-sectarian preference have been examined. Then, the elements of preference, its subject, purpose, reasons for preference and its relationship with other fiqh inference methods have been examined. In the second part, it has been aimed to understand the subject better by examining the necessity of intra-sectarian preference and the bindingness of the preferred opinion in terms of mujtahid mufti, mukallid mufti and mustafti. In the third chapter, the nature, subject, aim and addressee of the intra-sectarian preference method have been discussed. In particular, the preference principles based on the person and the work, which are included in the subject of this procedure, have a special importance. Because in person-centered preference, preference criteria to be applied between different opinions of Imam Shafii and other mujtahids belonging to the sect are important. And also there is same situation in the work-centered preference principles. In the conclusion part of the study, the findings reached have been revealed.

Key words: Shafi'î Sect, Preference, Intra-sectarian Preference, the Method of Intra- sectarian

ÖNSÖZ

Teşekkül süreçleri hicrî ikinci asrın ortalarından başlayıp dördüncü asrın başlarına kadar devam eden İslâm fıkıh mezheplerinin, fıkıhın (hukukun) sistemli ve bir bütünlük içerisinde gelişmesinde oynadığı rol inkâr edilemez bir hakikattir. Fıkıh mezhepleri arasında gerçekleşen ihtilaflar da hâkim anlayışa göre rahmet vesilesi olarak algılanmıştır. Dönemsel ve bölgesel farklılıklara bağlı olarak tarihi süreç içerisinde söz konusu ihtilafların ortaya çıkmasında birçok unsurun etkili olduğu söylenebilir. Fakat bahsedildiği haliyle ihtilaflar sadece mezhepler arası boyutla sınırlı kalmamış, muayyen bir mezhebin içerisinde de o mezhebe intisab eden müçtehitler arasında azımsanmayacak derecede fikhî ihtilaflar söz konusu olmuştur.

Belli bir mezhep içinde meydana gelen ihtilafların Şâfiî mezhebindeki yansımalarına bakıldığında diğer mezheplerden ayrılan bir hususiyetin varlığı göze çarpmaktadır. Bu da mezhebin kurucusu olan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) kadîm ile cedîd şeklindeki farklı evrelere ayrılmış görüşleri ve cedîd dönemi aynı mesele hakkındaki birden fazla görüşü şeklinde ifade edilebilir. Şâfiî'nin aynı mesele hakkındaki farklı kavilleri, başta öğrencileri olmak üzere mezhep fakihlerinin fikhî bir meseleyi çözüme kavuşturmada en önemli uğraşları arasında yer almıştır. Bu bağlamda Şâfiî'nin cedîd dönemi öğrencileri, hocalarının farklı görüşlerini tutarlı ve sürdürülebilir bir yapıya kavuşturmak adına tahriç, tercih ve muhalefet gibi birtakım fikhî istidlâl metotları uygulamışlardır. Şâfiî'nin ashâbından bu mirası devralan sonraki mezhep fukahâsı ise gerek Şâfiî'nin farklı kavillerini gerekse öğrencilerinin bu kavillere yaklaşımlarını fikhî faaliyetlerinin başlangıç noktası yapmışlardır.

Mezhep içinde oluşan yorum farklılıkları, Şâfiî'nin farklı görüşleri veya öğrencilerinin fikhî anlayışı çerçevesiyle sınırlı kalmamıştır. Nitekim mezhep içi ihtilafların ashâbü'l-vücûhun tahriç yoluyla elde ettiği farklı vecihleri, mezhebin önde gelen fakihlerinin ihtilafları veya bir fakihin aynı meseledeki birden çok görüşü şeklinde de meydana geldiği görülmektedir. Dolayısıyla zikredilen problemleri ortadan kaldırmak için belli usûl ve esaslara dayalı olarak mezhep içi tercih faaliyetinin yürütülmesi gerekmektedir.

Giriş kısmında konusu, amacı, kaynakları, yöntemi ve ilgili literatürü hakkında ayrıntılı bilgi verilen bu çalışma giriş, sonuç ve üç bölümden oluşmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanışı sırasında birçok kişinin katkısının olduğunu ifade etmem gerekmektedir. Öncelikle konunun belirlenmesinden çalışmanın sonuçlandırılmasına kadar her türlü desteğini sunan danışman hocam Prof. Dr. Halil İbrahim Acar'a teşekkürü borç bilirim. Tez jürisinde yer alarak görüş ve tavsiyeleriyle değerli katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Prof. Dr. Ali Kaya, Doç. Dr. Bünyamin alık ve Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya teşekkür ederim. Ayrıca çalışmanın hazırlanışı esnasında değerli görüş ve önerileriyle katkıda bulunan ve çalışmayı baştan sona okuyan Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet Uğur'a en içten şükranlarımı sunarım. Yine tezin muhtelif yerlerini okuyarak tavsiyelerde bulunan başta Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ekinci olmak üzere mesai arkadaşlarıma ayrıca teşekkür ederim. Son olarak eğitim hayatım boyunca her daim desteklerini hissettiğim ebeveynime ve çalışmanın her aşamasında fedakrlık ve hoşgörüyle bana en büyük desteği veren eşime ve çocuklarıma medyn-i şkranım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	3
YEMİN METNİ.....	4
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ.....	4
III. İLGİLİ LİTERATÜR.....	8
A. ARAPÇA LİTERATÜR.....	8
B. TÜRKÇE LİTERATÜR	11

BİRİNCİ BÖLÜM

MEZHEP İÇİ TERCİHİN MAHİYETİ

I. MEZHEP KAVRAMI	19
II. MEZHEP İÇİ TERCİHİN TARİFİ, TARİHÇESİ VE KISIMLARI	24
A. MEZHEP İÇİ TERCİHİN TARİFİ	24
B. MEZHEP İÇİ TERCİHİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	29
C. MEZHEP İÇİ TERCİHİN SÜREKLİLİĞİ MESELESİ	37
D. MEZHEP İÇİ TERCİHİN KISIMLARI.....	41
1. Dirayete Dayanan Tercih	42
2. Rivayete Dayanan Tercih.....	43
III. MEZHEP İÇİ TERCİHİN UNSURLARI	46
A. MEZHEP İÇİ TERCİHİN KONUSU.....	46
1. Şer‘î Delilleri İçeren Görüşler.....	47
2. Tanımlar.....	62

3. Rivayet (mansûs) ile Tahriç (vecih) Ürünü Görüşler.....	64
4. Tercihler.....	67
5. Müçtehidin Görüşünün Belirlenmesi.....	70
6. Hükmün Tatbik Edilmesi.....	75
7. Metinler ve Müellifler.....	76
8. Nüsha Farklılıkları.....	81
B. TERCİH SEBEPLERİ VE TERCİH SEBEPLERİ ARASI TEÂRUZ.....	82
1. Tercih Sebepleri.....	82
a. Naslara Uygunluk.....	85
b. Kıyas.....	88
c. Maslahat.....	91
d. Örf.....	95
e. Sosyal Şartların Değişmesi.....	98
f. İhtiyat İlkesi.....	101
g. Görüş Sahiplerinin Sayıca Çokluğu.....	104
h. Cumhura Uygunluk.....	106
2. Tercih Sebepleri Arası Teâruz.....	109
C. MEZHEP İÇİ TERCİHİN GAYESİ.....	112
D. TERCİH EHLİ FAKİH VE MEZHEP İÇİ TERCİHE EHİL OLMANIN ŞARTLARI.....	115
IV. MEZHEP İÇİ TERCİHLE YAKIN ANLAMDA KULLANILAN İHTİYAR KAVRAMI VE TERCİH EDİLEN GÖRÜŞ ANLAMINDAKİ EL-MUHTÂR LAFZI.....	119
V. MEZHEP İÇİ TERCİHİN DİĞER FIKHÎ AKIL YÜRÜTME TÜRLERİYLE İRTİBATI.....	125
A. MEZHEP İÇİ TERCİHİN İÇTİHAT VE TAKLİDLE İLİŞKİSİ.....	125
1. Mezhep İçi Tercih İctihat Kabul Eden Yaklaşım.....	126
2. Mezhep İçi Tercih Taklid Kabul Eden Yaklaşım.....	132
3. Söz Konusu Yaklaşımların Değerlendirilmesi.....	140
B. TERCİH-TAHRİÇ İLİŞKİSİ.....	142
C. TERCİH-MUHALEFET İLİŞKİSİ.....	148
VI. MEZHEP İÇİ TERCİHİN DELİLLER ARASI TERCİH İLE MUKÂYESESİ....	151

İKİNCİ BÖLÜM

MEZHEP İÇİ TERCİHİN GEREKLİLİĞİ VE RÂCİH GÖRÜŞÜN BAĞLAYICILIĞI

I. MEZHEP İÇİ TERCİHİN GEREKLİLİĞİ	157
A. MÜÇTEHİT MÜFTÎ AÇISINDAN	160
B. MUKALLİD MÜFTÎ AÇISINDAN.....	163
C. MÜSTEFTÎ (ÂMMÎ) AÇISINDAN	169
1. Müftüler Arası Tercih	171
a. Muhayyerliği Benimseyen Yaklaşım	174
b. Tercihi Zorunlu Gören Yaklaşım.....	177
2. Görüşler Arası Tercih.....	181
3. Müftüler/Görüşler Arası Tercih'in Değerlendirilmesi	187
D. TERCİHİN GEREKLİLİĞİNİN İÇTİHATTA HATA-İSABET MESELESİYLE İLİŞKİSİ.....	189
II. RÂCİH GÖRÜŞÜN BAĞLAYICILIĞI	197
A. MÜÇTEHİT AÇISINDAN	201
B. MUKALLİD MÜFTÎ AÇISINDAN.....	207
C. MÜSTEFTÎ AÇISINDAN.....	212

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN MAHİYETİ

I. MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN KONUSU	217
A. ŞAHİS MERKEZLİ TERCİH İLKELERİ	218
1. Şâfîî'nin Farklı Kavilleri Arası Tercih İlkeleri	219
a. Kadîm ile Cedîd Görüşler Arası Tercih	224
b. Cedîd Görüşler Arası Tercih	228
2. Şâfîî ile Müzenî'nin Görüşleri Arası Tercih	235
3. Râfîî (ö. 623/1226) ile Nevevî'nin (ö. 676/1277) (Şeyhân/Şeyhayn) Görüşleri Arası Tercih	241
a. Râfîî ile Nevevî'nin İttifakı Halinde Tercih	246
b. Râfîî ile Nevevî'nin İhtilafı Halinde Tercih.....	253

4. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ile Şemsüddîn er-Remlî'nin (ö. 1004/1596) Görüşleri Arası Tercih	258
5. Heytemî ve Remlî'den Sonra Mutemet Kabul Edilen Fukahâ'nın Görüşleri Arası Tercih	265
B. ESER MERKEZLİ TERCİH İLKELERİ	269
1. Şeyhayn Öncesi Eserler	270
2. Şeyhayn Sonrası Eserler.....	272
a. Nevevî'nin Eserleri Arası Tercih	273
b. Heytemî ve Remlî'nin Eserleri	276
c. Heytemî ve Remlî Sonrası.....	281
d. Hâşiyeler	283
3. Fıkıh Eserleri ile Fetvâ Kitapları Arası Hiyerarşi	286
C. KONU/ALAN MERKEZLİ TERCİH İLKELERİ	289
D. DİĞER TERCİH İLKELERİ.....	291
II. MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN GAYESİ.....	292
III. MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN MUHATABI	294
SONUÇ.....	298
KAYNAKÇA	305
ÖZGEÇMİŞ.....	329

KISALTMALAR

a.g.e	:Adı geçen eser
b./İbn	:Oğul, oğlu
b.	:Baskı
bk.	:Bakınız
C.	:Cilt
çev.	:Çeviren
dğr.	:Diğerleri
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	:Editör
h.	:Hicrî
H.z.	:Hazreti
İSAM	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
m.	:Miladî
ö.	:Ölüm tarihi
(r.a.)	:Radiyahallâhu anh/anhâ/anhüm
s.	:Sayfa
(s.a.v.)	:Sallallâhu aleyhi ve sellem
s.s.	:Sayfadan sayfaya
S./sy.	:Sayı
thk.	:Tahkik eden
t.y.	:Baskı tarihi yok
vb.	:Ve benzeri
vd.	:Ve devamı/diğerleri
y.y.	:Basım/Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Genel olarak İslâm fıkıh mezheplerinin tarih sahnesine çıkışının, diğeri bir ifade ile teşekkül süreçlerinin hicrî ikinci asrın ortalarından başlayıp dördüncü asrın başlarına kadar uzandığı kabul edilmektedir. Özelde Şâfiî mezhebinin teşekkül süreci incelendiğinde ise dikkatleri celb eden en önemli hususiyetin, İslâm dünyasında belki de en göze çarpan iki önemli ekol olan Kûfe-Bağdat merkezli Hanefilik ile Medine merkezli Mâlikî fıkıh çevrelerinin hâkim bir statüde bulunduğu bir ortamda tarih sahnesine çıkması şeklinde olduğu söylenebilir. Zira söz konusu fıkıh çevrelerinin hâkimiyeti esnasında ortaya çıkan mezhebin kurucusu İmam Şâfiî, üçüncü bir alternatif ortaya koyarak zikredilen iki anlayıştan farklı bir şekilde yeni bir fıkıh mezhebinin temelini atmıştır. Günümüze kadar varlığını sürdürecektir olan bu fıkıh mezhebi böylece en önemli dört Sünnî mezhepten biri olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

Bahsedildiği haliyle mezkûr fıkıh mezheplerinin ortaya çıkmasının temel sebebi hiç kuşku yok ki fikhî meselelere dair aralarında meydana gelen farklı görüş ve ihtilaflardır. Dolayısıyla söz konusu fikhî ihtilafların ilk olarak mezhepler arası bir boyuta şâmil olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mezhepler arasındaki bu ihtilaflar, dönemsel ve bölgesel olarak İslâm toplumlarında kimi zaman kargaşa ve iç karışıklıklara sebep olabilmektedir. Bu durum da tabii olarak hukuk düzeni ile hukukî istikrarın zayıflamasına veya ortadan kalkmasına neden olabilecek bir potansiyele sahip olmuştur. Dolayısıyla esas itibariyle İslâm hukuk anlayışında mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına temelde rahmet telakkisiyle yaklaşıldığı halde bu ihtilafların aynı zamanda hukuk emniyetini zedeleyici bir potansiyele sahip olduğu hususu da görmezden gelinemezdi. Nitekim bu problemlere çözüm olarak öncelikle muayyen bir mezhebe intisab edilmekte daha sonra ise intisab edilen mezhebin düşünce sistematığı çerçevesinde fetvâ ve de kazâ faaliyetleri yürütülmektedir.

Çerçeve biraz daha daraltıldığında farklı mezheplere mensup fakihler arasında gerçekleşen ihtilafların, aynı zamanda bir mezhebe mensup fakihler arasında da kendini gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla belli bir mezhebin fıkıh anlayışı içerisinde de ortaya çıkan görüş ayrılıkları genellikle kurucu imamın farklı kavilleri ve ashâbıyla

arasındaki ihtilafların neticesinde zuhur etmektedir. Bunun yanı sıra bir müntesib müçtehitten aynı mesele hakkında kimi zaman farklı ve de teâruz eden görüşlerin sâdır olması veya rivayet edilmesi, sonraki fakihleri bunlar arasında tercih faaliyetine yönelttiği gibi bu fakihlerce mevcut görüşlere muhalif yeni görüşler de ortaya atılabilmektedir.

Mezhep içi ihtilaflar sonucunda ortaya çıkabilecek hukukî emniyet ve istikrar problemlerini minimize edebilmek amacıyla devlet eliyle Hanefî mezhebi özelinde kısmî çözümlerin getirildiği anlaşılmaktadır. Meselâ ihtilaflı meselelerde keyfiliğin önünü alarak mezhepteki râcih görüşe göre hüküm ve fetvâ verilmesi maksadıyla müftî ve kâdırlara zorunlu tutulan “esahh-ı akvâl” şartı bu çözümlerden biri olarak zikredilebilir. Yine râcih görüşün öneminin yanı sıra bunu tespit etme zorluğunun bir neticesi olarak da *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* ve *Hukûk-ı Aile Karanâmesi* hazırlanarak söz konusu amaca hizmet etme geyreti gösterilmiştir.

Konunun Şâfiî mezhebi fıkıh çevresindeki yansımalarına bakılacak olunursa, ilk olarak kurucu imamın aynı mesele hakkındaki farklı kavilleri, gerek talebelerinin gerekse sonraki mezhep müntesibi fakihlerin önünde bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şâfiî'nin ilmî serüveni incelendiğinde belki de başka bir müçtehitte bulunmayan bir hususiyetin varlığı göze çarpmaktadır ki o da Şâfiî'nin “kavl-i kadîm (el-kavlü'l-kadîm)” ve “kavl-i cedîd (el-kavlü'l-cedîd)” şeklinde evrelere ayrılmış farklı görüşleridir. Bunlara Şâfiî'nin cedîd görüşleri arasındaki ihtilaflar da eklendiğinde söz konusu problemin boyutu daha iyi anlaşılacaktır.

Şâfiî'nin gerek kadîm ile cedîd gerekse cedîd görüşleri arasındaki farklılıklar ashâbını oldukça fazla meşgul etmiştir. Bu bağlamda mezhep ashâbı, öncelikle mezhep imamının bir mesele hakkındaki nihâî kanaatini bildiren görüşünü belirlemek maksadıyla farklı kaviller arasındaki zâhirî çelişkileri giderme uğraşında bulunarak bunları bütünlüklü ve de tutarlı bir yapı arz edecek şekilde ortaya koyma gayretinde olmuşlardır. Mezhebin sonraki dönem fakihleri de benzeri faaliyetlerde bulunarak Şâfiî'nin birden fazla görüş belirttiği meselelerde esas görüşünü tespit etme çabasında bulunmuşlardır. Şâfiî'nin farklı kavillerinin yanı sıra ileri gelen mezhep müçtehitlerinden sâdır olan farklı vecihler (vücûh/evcuh) de mezhep birikiminde ayrıca

önem kazanmakta ve tabi ki çözüme kavuşturulmayı bekleyen birer problem olarak durmaktadır.

Mezhebin yukarıda bahsedilen meseleler dikkate alındığında bu hususların mezhep içi işleyiş ve mezhep içi tercih usûlü bakımlarından incelenmeyi hak ettiğini açıkça göstermektedir.

Bu çalışma, Şâfiî mezhebi fıkıh sistematığı içerisinde kalarak mezhep içi tercih ve usûlünü mevzû edinmiştir. Teorik açıdan mezhep içi tercihin mahiyeti, gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı meselelerinin incelenmesinin yanında mezhep içi tercih usûlünün konusu, gayesi ve muhatabı da bu araştırmada ele alınarak işlenmiştir.

Bu araştırmanın temel gayesi, özellikle Şâfiî mezhebi sınırları içerisinde kalarak bu fıkıh mezhebinin iç işleyişinin mahiyetini etraflıca ortaya koymaktır. Bu bağlamda birinci bölümde mezhep içi tercihin anlamını ortaya koyabilmek amacıyla kısaca “mezhep” kavramı, peşinden de özellikle “fıkıh mezhebi” teriminin muhtelif tanımları üzerinde durulmuştur. Daha sonra ise mezhep içi tercih hakkında genel bilgilere sahip olmak için mezhep içi tercihin tanımı, ortaya çıkışı, bu yöntemi belli bir zamanla sınırlamanın imkânı ve tercihin çeşitleri incelenmiştir. Mezhep içi tercihin unsurlarını teşkil eden; konusu, gayesi, tercih ehli fakih, tercih sebepleri ve bunlar arasındaki teâruz işlenirken konunun daha iyi anlaşılması bakımından mezhebin temel fûrû-i fıkıh kitaplarından temsil niteliğine sahip örnek meseleler incelenmiştir. Bu arada mezhep içi tercihin diğer fikhî istidlâl türleriyle sıkı bir irtibatının bulunduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Dolayısıyla tercihin; içtihat, taklid, tahriç ve muhalefet gibi fikhî istidlâl yöntemleriyle olan ilişkisi ortaya konmaya çalışılırken tercihin bir içtihat yöntemi mi yoksa taklid kapsamında mı kabul edildiği hususu, literatürdeki tartışmalar ışığında değerlendirilerek bir neticeye ulaşılmaya gayret edilmiştir. Bu bölümde son olarak mezhep içi tercihin usûl-i fikhın temel konularından birini teşkil eden deliller arası tercihle benzer ve farklı özellikleri üzerinde durularak bunlar arasında bir mukayesede bulunulmuştur.

İkinci bölümde mezhep içi tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı ele alınmıştır. Bu konular da müçtehit müftî, mukallid müftî ve müsteftî açısından ayrı ayrı incelenmiş olup, konu hakkındaki farklı görüşler ile tartışmalar değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Ayrıca klâsik kaynaklarda tercihin gerekliliği, sıklıkla içtihat hata-isabet

meselesiyle ilintili bir şekilde işlenmesinden ötürü bu iki konunun birbiriyle olan irtibatı da irdelenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde mezhep içi tercih usûlünün mahiyetinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu kapsamda mezhep içi tercih usûlünün konusu, gayesi ve muhatabı önemli bir konuma sahiptir. Şahıs merkezli tercih ilkeleri bağlamında ilk olarak mezhebin kurucusu İmam Şâfiî'nin gerek kadîm ile cedîd gerekse farklı cedîd görüşleri arasında uygulanacak tercih kriterleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra mezhep birikiminde mutemet kabul edilen diğer fakihler ile bunların ihtilafı görüşleri arasında nasıl bir tercih metodu izleneceği irdelenmiştir. Bunun yanı sıra eser merkezli tercih ilkeleri de mezhep içi tercih usûlü açısından büyük bir önemi haizdir. Bundan dolayı da mezhepte mutemet görülen kitaplar tespit edilmeye çalışılarak bunlar arasındaki ilmî hiyerarşi ortaya konmuştur. Bununla bağlantılı olarak literatürde tartışma konusu olan fıkıh ve fetvâ kitapları arasındaki hiyerarşinin nasıl olması gerektiğiyle alâkalı birtakım tespitler de irdelenmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

Bu araştırmanın en temel ve birincil kaynaklarının başında mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin yer aldığı kitaplar ve bölümler gelmektedir. Erken dönem fûrû-i fıkıh ve fetvâ kitaplarının giriş yahut sonlarında veya “*edebü'l-kâdî*” ve “*âdâbü'l-fetvâ*” gibi bahislerde kendisine yer bulan mezhep içi tercih usûlü ilkeleri hakkında daha sonraları müstakil eserler kaleme alınmıştır.

İlk olarak erken dönemden İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), *Nusretü'l-kavleyn li'l-İmâm eş-Şâfiî* adlı eserinde Şâfiî'yi bir mesele hakkındaki birden fazla görüşünden dolayı eleştirip meseleleri birbirine karıştırmakla itham edenlere birtakım argümanlarla cevap vermiş ve bunların aslında Şâfiî'nin ilmî derinliğinin farkında olmadığını vurgulamıştır. Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047), *es-Silsile fi ma'rifeti'l-kavleyn ve'l-vecheyn* isimli eserinde Şâfiî'nin fikhî bir mesele hakkındaki birden fazla görüşünün aslı ile kavlan/kavleyn ifadesinden kastedilenin ne olduğu hususlarını izah etmeyi hedeflemiştir. Yine erken dönemden Mâverdi'nin (ö. 450/1058) gerek *Edebü'l-kâdî* gerekse *el-Havi'l-kebîr* adlı eserlerinde Şâfiî'nin aynı mesele hakkındaki farklı kavillerinin mahiyetini ortaya koyması bu araştırmanın konusu bakımından önem arz etmektedir. Gazzâlî de (ö. 505/1111), *Hakikatü'l-kavleyn* isimli eserinde Şâfiî'nin farklı

kavillerinin mahiyetini ve bu kavillerin içerdiği muhtelif manaları izah etmiştir. Benzeri bir yaklaşımla *Ferâidü'l-fevâid fi ihtilâfi'l-kavleyn li müctehidin vâhid* isimli eserinde Münâvî (ö. 747/1394), Şâfiî'nin farklı kavillerinin sebeplerini ve bunların nasıl anlaşılması gerektiği hususlarını irdeleyip farklı kavillerinden ötürü Şâfiî'yi tenkit edenleri, karşıt argümanlarla eleştirmiştir. Ayrıca bu eser, Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında uygulanacak olan tercih kıstaslarında daha kapsamlı bilgiler ihtiva etmesinden dolayı çalışmanın temel kaynakları arasında yer almıştır.

Şâfiî mezhebinde gerek fetvâ âdâbı ve usûlü gerekse mezhep içi tercih usûlü ilkelerine dair klâsik dönemden öne çıkan en önemli kaynak kuşkusuz İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî* adlı eseridir. İbnü's-Salâh bu eserinde Şâfiî mezhebi fetvâ usûlüne dair müteakip dönem mezhep fakihleri için temel kaynak haline gelecek oldukça önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda mezhep içi tercih usûlü ilkeleri, tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı gibi konuları da ihtiva edecek şekilde fetvâ usûlünü ilgilendiren; fetvâ vermenin sorumluluğu, hükmü ve önemi, müftîde bulunması gereken dinî ve ilmî özellikler, müftînin verdiği fetvâdan rucû etmesi halinde yapılması gerekenler ile müstefîyle ilişkisi ve diğer mezheplerin görüşleriyle fetvâ vermenin hükmü gibi konular üzerinde durulmuştur. Bunların yanı sıra müstefînin fetvâ sormasının hükmü ve âdâbı, fetvâ isterken dikkat edeceği hususlar ve birden fazla müftînin varlığı halinde müstefînin ortaya koyması gereken davranışlar şeklindeki meseleler de işlenmiştir.

Hocası İbnü's-Salâh'ın metodunu takip eden Nevevî (ö. 676/1277), gerek mutavvel eseri *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*'in mukaddimesinde gerekse *Ravdatü't-tâlibîn*'in “kitâbü'l-kadâ” bahsinde hem fetvâ hem de mezhep içi tercih usûlüne dair konuları işlerken İbnü's-Salâh'tan da oldukça fazla alıntılarda bulunmuştur. Bununla birlikte Nevevî, yaptığı ilavelerle konuyu daha bütünlüklü, tutarlı ve sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Nitekim müteakip dönemlerde bu meseleleri işleyen mezhep fakihleri, İbnü's-Salâh'tan ziyade Nevevî'yi kaynak göstermişlerdir. Bu arada mezkûr eserlerin, çalışmanın özellikle tercihin gerekliliği, râcih görüşün bağlayıcılığı ve mezhep içi tercih usûlü ilkeleri gibi bahislerde klâsik dönem eserleri içerisinde en temel kaynaklar olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Râfî (ö. 623/1226) ve Nevevî'den sonra mezhep literatüründe oldukça önemli bir konumda bulunan Şihâbüddîn er-Remlî (ö. 957/1550), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Şemsüddîn er-Remlî'nin (ö. 1004/1596) konu hakkındaki eserleri de araştırmanın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Şihâbüddîn er-Remlî'nin *Fetâvâ*'sının muhtelif yerlerinde, Heytemî'nin *Tuhfetü'l-muhtâc*'ın mukaddimesi ile *el-Fetâva'l-kübrâ el-fikhiyye*'nin değişik bahislerinde ve Şemsüddîn er-Remlî'nin *Nihâyetü'l-muhtâc*'ın başında zikrettiği bilgiler bu araştırma açısından oldukça önemlidir.

Gerek sistematik gerekse muhteva itibariyle *Şerhu'l-Manzûme el-müsemmâ bi 'ukûdi resmi'l-müftî* adlı eseri ve *Reddü'l-muhtâr*'ın mukaddimesinde verdiği bilgilerle Hanefî mezhebinde mezhep içi tercih usûlünün zirvesini teşkil eden İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1839), Şâfî mezhebindeki benzer bir örneğini Muhammed b. Süleymân el-Kürdî'nin (ö. 1194/1780) hususen *el-Fevâidü'l-medeniyye fî men yuftâ bi kavlihî min eimmeti's-Şâfiyye* isimli eseriyle teşkil ettiği söylenebilir. Kürdî, bu eserinde Râfî ve Nevevî'nin (Şeyhayn), müteahhir dönemde ise Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin mezhepteki tarihî rolleri ve konumlarını işlemiştir. Gerek Şeyhayn'ın gerekse Heytemî ile Remlî'nin görüşleri arasında dikkate alınacak tercih kriterlerine dair detaylı bilgiler sunan Kürdî, bu anlamda kendisinden sonraki mezhep fukahâsı tarafından temel bir kaynak haline gelmiştir. Kürdî'nin, bunların yanı sıra mezkûr kimselerin eserleri arasındaki hiyerarşi hakkında verdiği bilgiler de büyük bir önemi haizdir. Netice itibariyle mezhepte mutemet kabul edilip hüküm ve fetvâya esas teşkil eden fakihler ve eserler hakkında geniş bilgilere yer veren bu eser, araştırmanın temel kaynakları arasında yer alacak nitelikte olmuştur.

Abdullah b. Huseyn Belfakîh'in (ö. 1266/1850) *Matlabü'l-ikâz fi'l-kelâmi 'alâ şey'in min ğureri'l-elfâz* adlı eserinde Heytemî ile Remlî'nin görüşleri arası tercih ilkelerine dair verdiği bilgiler; Dimyâtî'nin (ö. 1310/1893) *Î'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mübîn*'in başında Şeyhayn'dan başlayarak hâşiyeler dönemine kadar mezhep içi tercihin işleyişine dair izahları ve Sakkâf'ın (ö. 1335/1916) hem *el-Fevâidü'l-mekkiyye fimâ yehtâcuhû talebetü's-Şâfiyye* hem de *Terşihü'l-müstefidîn bi-tevşîhi Fethi'l-mübîn* adlı eserlerinde özellikle müteahhir dönemden fetvâya esas teşkil eden fakihler ve kitaplar hakkında zikrettikleri bilgiler önemlidir. Bunların dışında İbn Karadâğî'nin (ö. 1926) *el-Menhelü'n-neddâh fî ihtilâfi'l-eşyâh fi'l-fikhi's-Şâfiî*'nin,

İndûnisî'nin (ö. 1966) *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fıkhiyye li-eimmetina'l-fukahâi's-Şâfiyye*'nin, Ahmed Maykarî Şümeyle el-Ehdel'in *Süllemü'l-müteallimi'l-muhtâc ilâ ma'rifeti rumûzi'l-Minhâc*'ının ve Kemâl Sâdık Yâsinlek'in *Mustalahâtü'l-mezhebi's-Şâfiî* adlı eserinin ilgili bahisleri çalışmanın konusu açısından mühim bilgiler ihtiva etmektedir.

Aşağıda “İlgili Literatür” başlığında, hakkında birtakım bilgiler verilerek değerlendirmeleri yapılacak olan Bilal Aybakan'ın *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, Nail Okuyucu'nun *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* ve Seyit Mehmet Uğur'un *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* isimli çalışmaları da araştırma boyunca kullanılan önemli kaynaklar arasında yer almıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde mezhep içi tercihin mahiyetini ortaya koymak amacıyla Şâfiî mezhebinde temel kaynaklar olarak nitelendirilebilecek kitaplardan bazı fer'î meseleler incelenmiştir. İkinci bölümde furû ve fetvâ kitaplarından ziyade usûl eserlerinin özellikle içtihat, taklid, müftî ve müsteftiyle ilgili bahisleri incelemeye tâbi tutulmuştur. Üçüncü bölümde izlenen metot ise mezhep içi tercih usûlüne dair yazılmış eserlerin ilgili konularına müracaat etmek şeklinde olmuştur.

Konunun sınırları hakkında şöyle bir izah getirilebilir: Bu çalışmada mezhep içi tercih ve usûlü, furû-i fıkıh zaviyesinden ele alınıp incelenmiştir. Usûl-i fıkıhtaki tercihlerin de irdelenmesi halinde, çalışmanın sınırlarını aşacağı ve de hedeflenen neticeye ulaşamayacağı kaygısı taşınmıştır. Dolayısıyla Hanefî mezhebinde olduğu gibi Şâfiîlerde de usûldeki tercihlerin müstakil bir çalışmada incelenmeyi hak ettiği belirtilmelidir. İhtilafli meselelerde mezhep fakihlerinin farklı görüşleri incelenmekle birlikte burada râcih görüşün hangisi olduğu hususunda bir belirleme amacı güdülmemiştir. Zira bu faaliyet, belli bir ilmî düzeyde fıkıh bilgisine sahip olmayı gerektirmektedir. Bunun yanı sıra gerek mezhep içi tercihin mahiyetini ortaya koyarken gerekse diğer konularda verilen örnek meseleler belirli fakih, eser veya konuyla sınırlandırılmamıştır.¹ Bu metodun da mezhep içi tercihin mahiyetini ortaya koymak açısından en doğru yöntem olacağı hissini uyandırmaktadır. Söz gelimi örnek meseleler şayet fıkıhın belli bir konusuyla ilgili olsaydı, bu durumun yerine göre gereksiz tekrarları da beraberinde getirebileceği düşünülmelidir.

¹ Ayrıca bk. Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 1. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, s. 17.

III. İLGİLİ LİTERATÜR

Modern dönemdeki çalışmalar incelendiğinde bu çalışmalarda mezhep içi tercih ve usûlünün bütün yönleriyle değil de farklı cihetlerden işlendiği görülmektedir. Seyit Mehmet Uğur'un yaptığı *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* adlı çalışmasını bunlardan istisna etmek gerekmektedir. Zira Uğur, bu çalışmasında mezhep içi tercihin mahiyeti ve gerekliliği, râcih görüşün müçtehit, mukallid müftû ve avâm gibi farklı ilmî seviyelere sahip kimseler açısından bağlayıcılığı; mezhep içi tercih usûlünün mahiyeti, gayesi, muhatabı ve oluşum süreci gibi esas teşkil eden konuları detaylı bir şekilde ele alıp irdemiştir. Bununla birlikte Uğur'un çalışmasının Hanefî mezhebi özelinde yapıldığının belirtilmesi gerekir. Bu durumun alana dair bir eksikliği barındırdığı ifade edilebilir. Dolayısıyla bu konunun diğer mezheplerde de incelenmesinin bir gereklilik olduğu belirtilmelidir.

A. ARAPÇA LİTERATÜR

Araştırmanın konusunu ilgilendiren başlıca Arapça literatür ve bu alanda yapılmış bazı çalışmalar şöyledir:

1) Muhammed İbrahim Ahmed Ali, "el-Mezhebe 'inde's-Şâfiyye", *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdulazîz*, S. 2 (1978), ss. 1-24.

Yazar, bu araştırmasında öncelikle Şâfiî mezhebinin diğer fıkıh mezheplerinden farklı olarak geçirmiş olduğu merhalelerin özelliklerine dikkat çekmiş ve mezhebin geçirdiği kuruluş, nakil, yazma (tahrîr) ve istikrar şeklindeki dönemler hakkında kısa ama oldukça mühim bilgiler içeren açıklamalarda bulunmuştur. Yazar, özellikle mezhebin tahrîr ve tenkîh döneminin en önemli iki ismi olup mezhepte "Şeyhayn" olarak bilinen Râfiî ve Nevevî'nin mezhepteki faaliyetleri ile fikhî görüş ve eserlerinin mezhepteki yerine değinmiştir. Akabinde Şeyhayn'dan sonra mezhepte en mutemet kabul edilen Heytemî ve Remlî'nin eserleri ile tercih metotları hakkında önemli bilgiler sunan yazar, böylece Şâfiî mezhebinde hüküm ve fetvâyaya esas teşkil edecek görüş ve eserlerin hangileri olduğu konusunda temel bilgiler vermiştir. Yazarın kullandığı temel kaynakların başında Nevevî, Heytemî, Remlî ve Kürdî'nin eserlerinin geldiği dikkat çekmektedir.

Yazarın *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye* isimli çalışması da Faruk Beşer tarafından Türkçe'ye *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı* şeklinde tercüme edilmiştir.²

2) Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsımî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfiî*, Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2003.

Çalışmasını temel iki bâb şeklinde ayıran Kavâsımî, birinci bâbın ana başlıklarında genel olarak İmam Şâfiî'nin hayatı, ilmî birikimi ve seviyesi ile eserleri hakkında bilgi vermektedir. Kavâsımî, ikinci bâbta ise Şâfiî mezhebinin tarihî gelişimi ile mezhebin ıstılahları ve mezhep literatürünü teşkil eden gerek usûl gerekse fûrû-i fikh kitaplarından yararlanma yöntemlerini işlemektedir. Bu bağlamda mezhebin tahrîr ve tenkîh dönemlerinin en önemli isimlerinden olan Şeyhayn, Heytemî ve Remlî'nin bu kapsamdaki faaliyetlerine ayrıntılı bir şekilde değinen Kavâsımî, mezhepteki farklı kavil ve vecihlerle ilgili tercih kâideleri hakkında da önemli bilgiler vermektedir.

3) Fehd Abdullah el-Hubeşî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfiî*, y.y.: ty.

Genel olarak Şâfiî mezhebi hakkında kısa bilgilere yer veren bu küçük hacimli eser, Şâfiî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verdikten sonra mezhebin geçirmiş olduğu devirleri sıralamakta ve diğer mezheplerden ayırıcı vasıflarına temas etmektedir. Mezhepte "görüşleriyle fetvâ verilecek kimseler" başlığı altında bunların eserleri ile mutemet kabul edilen hâşiyeler arasındaki hiyerarşiye yer vermektedir.

4) Muhammed Târik Muhammed Hişâm el-Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî - dirâsetün 'an ehemmi mustalahâtihî ve eşheru musannafâtihî ve merâtibu't-tercîhi fihi-*, Dımaşk: Dâru'l-Fârûk, 2011.

Eserde öncelikle Şâfiî'nin ilmî metoduna yer verilmekte ve özellikle Şâfiî'nin istihsân, istishâb, sahâbî kavli ve istislâh gibi usûldeki delillere bakışı ortaya konmaktadır. Bunların yanında eserde mezhepteki ekoller, tahriç, müçtehit tabakaları, mezhebin başlıca ıstılahları ve ta'likât ile metin/muhtasar gibi yazın türleri hakkında bilgiler verilmektedir. Eserde temas edilen Şâfiî'nin farklı kavilleri ile Şâfiî'den sonra gerçekleşen fikhî ihtilaflarda uygulanacak olan tercih kriterlerine dair bilgiler bu çalışmanın konusunu doğrudan ilgilendirmesi bakımından önemlidir.

² Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2015.

5) Ömer b. Muhammed Emîn el-Ğaffârî İbn Karadâġî, *el-Menhelü'n-neddâh fi ihtilâfi'l-eşyâh fi'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhyiddîn el-Karadâġî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.

Esas itibariyle fûrû-i fıkha dair yazılan bu eser, Şâfiî mezhebinin müteahhir dönem fakihleri arasında meydana gelen ihtilafı meseleleri ele alıp işlemektedir. Müellif İbn Karadâġî, eserin mukaddimesinde mezhepte mutemet kabul edilen fakihler ile eserlere yer vermekte ve kendisi de birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin Heytemî ve Remlî arasındaki kıyaslamalarda kendisi Heytemî'nin ilmî düzey bakımından Remlî'den önde geldiğini dolayısıyla da ikisinin ihtilafı halinde Heytemî'nin görüşünün esas alınması gerektiğini ifade etmektedir.

6) Abdülkâdir b. Abdülmüttalib el-Mendîlî el-İndûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fikhiyye li-eimmetina'l-fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Abdülazîz b. es-Sâyib, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

İndûnisî, “Şâfiîlerde fetvâ kitaplarının tertibi” başlığı altında mezhep içi tercih usûlüyle alâkalı olan Şeyhayn'ın tercih edilme sebepleri, bunların ihtilafı halinde yapılması gerekenler ve fetvâya esas teşkil etmesi bakımından Nevevî'nin eserleri arasındaki hiyerarşiye yer vermektedir. Müellif daha sonra ise hicrî onuncu asır ve sonrasında mezhepteki fetvâ kitaplarının tertibini yapmaktadır. Bu kapsamda Heytemî ile Remlî'nin görüşleri arasındaki tercih kriterlerine temas eden yazar, Heytemî ve Remlî'nin eserlerinin, kendi aralarındaki hiyerarşisine de yer vermektedir. Son olarak da Heytemî ve Remlî'den sonra görüşleri mutemet kabul edilen fakih ve eserler hakkında kayda değer bilgiler sunmaktadır. Yazarın konuyu işlerken özellikle Kürdî'nin *el-Fevâidü'l-medeniyye'si*, Dimyâtî'nin *İ'ânetü't-tâlibîn'i*, Sakkâf'ın *el-Fevâidü'l-mekkiyye'si* ve Ehdel'in *Süllemü'l-müteallimi'l-muhtâc* isimli eserinden nakillerde bulunduğu dikkat çekmektedir.

7) Kemâl Sâdık Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-mezhebi's-Şâfiî*, Erbil: Mektebü't-Tefsîr, 2010.

Mezhep görüşünü beyan etmek üzere kullanılan kavramlar, tercih, taz'îf sîgaları ve mezhebe ait ıstılahları konu edinen eserin husûsen bu araştırmayı ilgilendiren yönü, mezhepte mutemet görülen kitaplar, Şeyhayn'ın görüşlerinin değeri, Nevevî'nin eserlerinin hiyerarşisi, Heytemî ve Remlî'nin görüşleri arası tercih ve son olarak bu iki

fakihin değinmediği meselelerde esas alınacak şerh, hâşiye ve müteahhir fakihler konularını işlemesidir.

B. TÜRKÇE LİTERATÜR

Konu hakkında Türkçe kaleme alınan muhtelif eserlerin varlığından söz edilebilir. Bununla birlikte aşağıda ilk olarak zikredilecek iki önemli çalışma, bu araştırmanın konusuna en yakın literatürü teşkil etmektedir.

1) Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

*Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*³ isimli doktora tezi çalışmasının gözden geçirilmesi ve bazı küçük değişikliklerin yapılmasıyla hazırlanan bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde mezhep içi tercihin mahiyetinin tespiti amacıyla matuf olarak öncelikle fıkıh mezhebi ile mezhep içi tercihe yönelik tanımların tespitinden sonra yazar tarafından mezhep içi tercih en genel haliyle tarif edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra mezhep içi tercihin temel unsurlarını teşkil eden konusu, gayesi, tercih sebepleri ve tercih ehli fakih incelenmiştir. Bunların yanında fikhî istidlâl yöntemlerinden içtihat, tahriç, taklid ve temyizle ilişkisi irdelenen tercihin; bunlar arasındaki konumu, bunlarla benzer ve farklı yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde mezhep içi tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı meseleleri üzerinde durulmuş ve bu konu gerek klâsik gerekse modern dönem eserlerinden farklı olarak müçtehit, mukallid müftî ve avâm açısından ayrı ayrı ve müstakil başlıklar halinde incelenmiştir.

Üçüncü bölümde mezhep içi tercihin konusu, gayesi ve muhatabı şeklinde ana başlıklarla bu usûlün mahiyetinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Râcih görüşün belirlenmesi adına eser merkezli tercih ilkeleri bahsinde muhtasar, şerh ve hâşiye türü eserler arası hiyerarşiye ve muhtasarların kendi aralarındaki hiyerarşisine dair klâsik kaynaklardaki kabuller irdelenmiştir. Şahıs merkezli tercih ilkeleri bağlamında tabakâtü'l-fukahânın yeri ve önemi üzerinde durulduktan sonra Ebû Hanîfe'ye muhalif tercihlerin mezhep kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği problemine

³ Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

inilmektedir. Ayrıca konu hakkındaki mezhep kaynaklarında değinilmeyen tercih lafızlarının oluşum süreci de bu bölümde incelenmiştir.

Dördüncü ve son bölümde ise mezhep içi tercih usulünün oluşum süreci ele alınmıştır. Bu kapsamda mezhep içi tercih usûlüne dair ilkelerin ilk nüvelerinin ortaya çıktığı zamandan İbn Âbidîn'e kadarki dönem inceleme konusu yapılmıştır. Ayrıca Hanefilerde mezhep içi tercih usûlünde dönüm noktası teşkil İbn Âbidîn'in, bu usûlün gelişimine dair katkısı ve yeri özellikle vurgulanmıştır.

Şu hususun belirtilmesi gerekir ki bu araştırmanın taslağı ve genel planlaması hazırlanırken başlangıç noktası itibariyle Uğur'un çalışması esas alınmıştır. Bu bağlamda örneğin içerik oluşturulurken büyük oranda Uğur'un çalışmasından istifade edilmiştir. Dolayısıyla aşağıda benzer ve farklı yönlerinden hareketle iki çalışma arasında kısa bir mukayesenin yapılması isabetli bir yaklaşım olur.

Öncelikle ifade etmek gerekirse, Uğur'un çalışması varken böyle bir çalışmanın gerekli olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Bu türden olası bir soruya şöyle bir cevap verilebilir: Uğur'un yaptığı çalışma isminden de anlaşılacağı üzere Hanefî mezhebine özgü bir çalışmadır. Genel olarak İslâm fıkıh mezheplerinin karakteristik özelliklerine bakıldığında her mezhebin gerek usûl-i fıkıhta gerekse fûrû-i fıkıhta kendisine has birtakım kâide ve prensipleri bulunmaktadır. Sadece bu noktadan hareketle dahî Şâfiî mezhebinde de benzer bir çalışmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Bu araştırmada Hanefî ve Şâfiîler olmak üzere her iki mezhebin kaynaklarında da meseleye yaklaşım açısından genel olarak aynı veya benzer bir durumun varlığı söz konusu mümkündür. Bu tür durumlarda, temas etmesi halinde Uğur'un verdiği bilgiler ya özetlenerek aktarılmış veyahut da varsa Şâfiî mezhebi kaynaklarından da bazı eklemeler yapılarak konunun daha iyi sunulması sağlanmaya çalışılmıştır.

Uğur'un yaptığı çalışmanın Hanefî mezhebi özelinde olmasının doğal bir sonucu olarak işlenen konu da Hanefî mezhebi ekseninde ortaya konmaya çalışılmıştır. Fakat ikinci bölümün konusunu teşkil eden mezhep içi tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı meselesini bundan istisna etmek gerekmektedir. Zira Uğur'un da ifade ettiği üzere ilk dönem Hanefî kaynaklarında mezkûr konu üzerinde durulmamış, sonraki dönemde ise bazı Mâlikî ve Şâfiî fakihlerin görüşlerine atıf yapılarak bu meseleler ele alınmıştır. Dolayısıyla Uğur'un bu bölümde konuyu Hanefî mezhebiyle sınırlamadan

diğer mezheplerin kaynaklarından da yola çıkarak sonuca gitmeye çalıştığı söylenebilir. Fakat bu çalışmada mezhep içi tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı mevzûlarının, daha ayrıntılı ve de sarîh bir şekilde ortaya konması maksadıyla mümkün olduğu kadar Şâfiî mezhebi sınırları içerisinde kalınarak işlenmiştir. Ayrıca Uğur, çalışmasında diğer mezheplerin görüşlerine de yer verdiğiinden burada söz konusu mezheplerin görüşlerinin de incelenmesinin gereksiz tekrarlara sebep olacağı hissi uyandırmaktadır. Bu durumun da çalışmanın asıl amacı ile hedeflerinden sapmasına sebep olacağı düşünülebilir.

2) Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Dört büyük Sünnî mezhepten birisi olan Şâfiî mezhebinin tarih sahnesine çıkışı ve teşekkülünü ele alan bu inceleme, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*⁴ başlıklı doktora tezi çalışmasının kitaplaştırılmış hali olup dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Şâfiî mezhebinin tarih sahnesine çıkışını konu edinmektedir. Bu bağlamda öncelikle mezhebin ortaya çıkmasının ilk adımları sayılabilecek faaliyetleri ihtiva eden Şâfiî'nin Medine'den Irak ve Mısır'a uzanan hikâyesi üzerinde durulmuştur. Bu bölümde hicrî üçüncü asır ile dördüncü asrın başları itibariyle Şâfiî fıkıh çevresiyle irtibatlı isimler ve bu isimlerin mezhebin teşekkül sürecindeki yerlerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir.

İkinci bölümde Bağdat ve özellikle Mısır ashâbının faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Ağırlıklı olarak Mısır ashâbının çalışmalarına yoğunlaşmanın sebebi ise mezhebin doğuşu ve ilk gelişiminin Mısır'da gerçekleşmesi ve Mısır ashâbı eserlerinin önemli bir kısmının günümüze ulaşmış olması şeklinde izah edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu çalışmalar üzerinden ilk nesilde Şâfiîliğin taşınmış olduğu nokta tespit edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Şâfiîliğin ikinci nesil boyunca arz ettiği özellikler ve Şâfiî fıkıh anlayışının hangi süreçlerden geçtiği ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise üçüncü nesil Şâfiî intisab çevresinin en önemli ve merkezî rolündeki İbn Süreyc (ö. 306/918) üzerinden Şâfiî fıkıh anlayışının ulaştığı nokta ve teşekkül sürecinde kat edilen aşamalar bahse konu edilmiştir.

⁴ İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Okuyucu'nun, bu eserinde Şâfiî mezhebinin ortaya çıkışı, birinci nesil Şâfiîlerin intisab çerçevesinde ortaya koydukları fikhî faaliyetler, intikal dönemindeki fakihler ve intisab anlayışları ve son olarak İbn Süreyc'in mezhebin teşekkül sürecine katkısı gibi meseleleri oldukça başarılı bir şekilde incelediği rahatlıkla söylenebilir. Bu bakımdan Türkçe'de Şâfiî mezhebini, anlatılan hususlar çerçevesinde inceleyen yegâne eser olarak zikredilebilir.

Eserin, bu çalışmayı ilgilendiren en önemli yanı kuşkusuz müntesib içtihadı, tahriç, tercih ve muhalefet şeklindeki ashâbın ortaya koyduğu fikhî faaliyetlerdir. Okuyucu bunları Şâfiî'nin fikhinin geliştirilmesi ve zenginleştirilmesine yönelik faaliyetler olarak nitelemektedir. Bu faaliyetler ele alınırken bunların birbiriyle sıkı irtibatları ve çoğu zaman içi içe olacak şekilde yürütülmesi dikkat çeken önemli bir husustur. Bundan dolayı da araştırmada tercihin; içtihat, tahriç ve muhalefetle olan ilişkisi ortaya konmaya çalışılırken bu eserden de istifade edildiği belirtilmelidir.

Okuyucu, tercihi; "imamın kesin surette çözüme kavuşturmamış olduğu meselelerde icra edilen ve belirleyicilik iddiası taşıyan bir fikhî faaliyet" şeklinde tanımlamakta ve mezhep imamının fikhî mesâîsinin düzenli bir şekilde sürdürülebilir hale gelmesinin ön şartı olarak görmektedir. Bu bağlamda öncelikle Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında yürütülen tercihlerde takip edilen usûle ilişkin önemli bilgiler veren Okuyucu, birtakım tercih kıstaslarına da yer vermektedir. Ayrıca tercihin hedefi, gayesi, tercih sebepleri ve kriterlerinin yanı sıra tercihin tahriç ve muhalefetle ilişkisinin de incelendiği bu eser, araştırmanın konusunu yakından ilgilendirmektedir.

Zikredilen iki temel çalışmanın yanı sıra Eyyüp Said Kaya'nın *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*⁵ adlı doktora tezi çalışmasında ortaya koyduğu mezhep tasavvuru ve kısmen de olsa mezhep içi tercihin mahiyetine dair verdiği bilgiler bu çalışma açısından önem arz etmektedir. Mezhep içi tercihi "mezhep birikimi içerisinden bir unsurun istidlal kaynağı olarak belirlenmesi" diye tanımlayan Kaya, tahriç ve tercihi "mezhep içi istidlal metodları" olarak değerlendirmekte ve bu hususta kıymetli tespitlerde bulunmaktadır. Osman Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usulü*⁶ doktora tezi çalışması ile *Fetvâ Âdâbı*⁷ isimli kitabında genel olarak fetvâ âdâbı ve usûlü

⁵ İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

⁶ Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

⁷ Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

konularını işlemekle beraber, çalışmanın mezhep içi tercihi ilgilendiren en önemli yanının tahriç, tercih ve taklid yoluyla fetvâ verilmesi şeklindeki taksimi olduğu söylenebilir. Nitekim zikredilen konular bu araştırmanın konusunu yakından ilgilendirmektedir.

*Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*⁸ isimli çalışmasıyla Ahmet Yaman, mezhep içi tercih, mezhep içi tercih usûlü literatürü, bir mezhebin mercûh ve metruk görüşleriyle fetvâ vermenin hükmüne dair ağırlıklı olarak Hanefî mezhebi özelinde olsa da diğer mezhep fakihlerinin görüşlerine de yer vermektedir. Bu bağlamda değerli ve de ufuk açıcı bilgiler sunan Yaman, fetvâyâ esas olacak görüşün belirlenmesi (alâmâtü'l-iftâ) hususunda ise Hanefî ve Şâfiîlerdeki görüşler hiyerarşisini ayrı ayrı ele almaktadır. Ayrıca Yaman'ın, "Fetvâ ve Mezhep (Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi)" isimli makalesinde de benzer meseleler üzerinde durduğu görülmektedir.

Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*⁹ isimli kitabında Şâfiî mezhebinin genel bir portresini çizmektedir. Türkçe'de Şâfiî mezhebinin ortaya çıkışı ve gelişimini incelemesi bakımından bir ilk sayılan bu eserin ihtiva ettiği içtihat mertebeleri ve fetvâ usûlü konularına dair bilgiler ise bu araştırmayı doğrudan ilgilendirmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Türkiye'de genel olarak Şâfiî mezhebindeki mezhep içi tercihin işleyişi ile bunun usûlü ve yine fetvâ âdâbı ve usûlüne dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte Şâfiî mezhebindeki kimi fakihlerin mezhepteki konumları ve tercihlerinin bazı doktora ve yüksek lisans çalışmalarına konu edildiği görülmektedir.

Meselâ *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*¹⁰ isimli doktora tezinde Musa Kazım Bakır, bu çalışmanın konusunu ilgilendiren "Râfiî ve Fikhî Faaliyeti" isimli üçüncü bölümde genel olarak Râfiî'nin hayatı, mezhepteki yeri ve fikhî faaliyetleri, sonraki mezhep literatürüne etkisi gibi bahisleri incelemektedir. Bu inceleme, özellikle Râfiî'nin yaptığı müçtehit tabakaları ve râcih görüşün bağlayıcılığı kapsamında müstefînin, birden fazla müftûnin varlığı halinde nasıl bir yöntem takip etmesi gerektiği hususunda dikkate değer

⁸ İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

⁹ İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

¹⁰ Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

bilgiler vermektedir. Yine *Şâfiî Fukahâsından Râfiî el-Kazvîni'nin Hayatı ve Mezhepteki Konumu*¹¹ isimli yüksek lisans çalışması yapan İbrahim Sizgen, çalışmanın giriş kısmından sonra herhangi bölüm ayırımına girmeden Şâfiî mezhebinin tarihsel gelişimi, Râfiî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve mezhepteki konumu ekseninde konuyu işlemektedir. Çalışmada Râfiî'nin bazı fikhî görüş ve tercihlerine de yer verilmektedir.

İmran Hüseyin Çelik, *İslâm Hukuk Tarihinde İmam Nevevî ve Fikhî Tercihleri*¹² adlı doktora tezini üç bölüm halinde işlemektedir. Birinci bölümde Nevevî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve İslâm hukukundaki yeri; ikinci bölümde Nevevî'nin fikhî tercihleri ve bu tercihlerde kullandığı ıstılahlar; üçüncü bölümde ise Nevevî'nin usûl ve istidlâl anlayışı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu eserin, Nevevî'nin tercihlerini çok boyutlu bir yapıda ortaya koyması dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Yine İbrahim İlhan'ın *İmam Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*,¹³ Mehmet Bahattin Alphan'ın *el-Minhac Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şâfiî Mezhebine Katkıları*¹⁴ ve Cihad Özel'in *Şâfiî Mezhebinde "Kavl" Ayırımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavl-i Kadîm*¹⁵ isimli yüksek lisans tezi çalışmalarının, Nevevî'nin fikhî anlayışını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Diğer yandan Nevevî'nin fetvâ âdâbı ve usûlüyle alâkalı görüşlerine yer veren Ahmet Doğan'ın *İmam Nevevî ve Fetva Anlayışı*¹⁶ isimli yüksek lisans çalışması da literatüre dair zikredilebilecek başka bir çalışmadır.

Son olarak *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*¹⁷ isimli doktora tezi çalışmasıyla Mahsum Aslan, Şâfiî mezhebinde Şeyhayn'dan sonra ihtilafli meselelerde görüşlerine en fazla itimat edilen İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin kendi aralarındaki ihtilafın sebeplerini irdelemektedir. Heytemî ile Remlî'nin mezhepteki konumlarına dair önemli tespitlerde bulunan Aslan, bunları ayrı başlıklar halinde izah etmektedir. Özellikle bu çalışmanın konusu bakımında önem arz eden başlıklar ise "Heytemî ile Remlî'nin görüşlerinin değeri",

¹¹ Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

¹² Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

¹³ Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

¹⁴ Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

¹⁵ Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

¹⁶ Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

¹⁷ Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

“Heytemî ile Remlî'nin eserlerinin mutemetlik sıralaması” ve “Heytemî ve Remlî'den sonra mezhepteki mutemet görüşler” şeklinde zikredilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEZHEP İÇİ TERCİHİN MAHİYETİ

Klâsik fıkıh kitaplarında tercih konusunun ele alındığı bahisler incelendiğinde, “mezhep içi tercih” ifadesinden ziyade daha genel bir kullanım olan “tercih” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca tercihin tanımı, mahiyeti ve kapsamı gibi konular detaylı bir şekilde ele alınırken yine “mezhep içi tercih” ifadesi açıkça geçmemektedir. Bu çalışma boyunca hem deliller ve ispat vasıtaları arası tercih hem de mezhep dışı veya mezhepler arası şeklindeki tercih türlerinden kaçınmak amacıyla “mezhep içi tercih” kavramı kullanılacaktır. Zira mezhep içi tercihte, mezhep içi içtihat ve mezhep içi görüşler arasındaki tercihler söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla fûru-i fıkıh sahasını ilgilendiren bir mevzû olduğundan bu zaviyeden konuya yaklaşılabilecek ve usûldeki tercihlere mümkün olduğunca girilmeyecektir. Zira usûle dair tercih meseleleri, müstakil çalışmaları hak eden bir alandır.

Bu başlık altında ilk olarak, konunun mihenk taşı oluşturulan ve de mezhep içi tercihin anlaşılmasında son derece önemli bir yer işgal eden “mezhep” terimi ele alınıp incelenecektir. Daha sonra ise mezhep içi tercihin tanımı, tarihçesi, çeşitleri ve mezhep içi tercihi belirli bir zamanla sınırlamanın imkânı meselelerine temas edilecektir.

I. MEZHEP KAVRAMI

Sözlükte “gitmek, geçmek, seyir” anlamına gelen “zehebe-ذهب” kökünden türeyip ism-i mekân konumunda olan “mezhep” kelimesi, inanılarak gidilen yol veya yer demektir.¹⁸ Bu kelime aynı zamanda başka birinin görüşüne katılmak, onun görüşünü kastetmek ve dinde yeni bir şey ortaya çıkarmak gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁹ Modern dönemde mezhep kelimesi yerine “ekol” veya “doktrin” kelimeleri de kullanılmaya başlanmıştır.²⁰ Mezhep kavramı etrafında meydana gelen tartışmalara geçmeden önce bu kavrama terim olarak “dinin aslî veya fer‘î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp

¹⁸ Ebû Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şazâlî, Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y. C. 3, s. 1523; İlyas Üzüm, “Mezhep (Kelam)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. 29, s. 526.

¹⁹ Heyet, *el-Mu‘cemü'l-Vasît*, 4. b., Mısır: Mektebetü’ş-Şurûki’d-Duveliyye, 2004, ss. 316-17.

²⁰ Abdulkadir Şener, “İslâm’da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 26 (t.y.), s. 371; Adem Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 69.

yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem” şeklinde bir tanım yapılabilir.²¹

Konuya giriş mahiyetinde mezhep terimi, kısaca ele alınsa da daha dar anlamıyla “fıkıh mezhebi” şeklinde ele alınıp incelendiğinde klâsik ve özellikle de modern dönemde hakkında çok fazla incelemelerde bulunulmuş ve çalışmalar ortaya konulmuştur.²² Bu bağlamda mezhep terimi, mezheplerin oluşumundan itibaren modern döneme kadar anlam genişlemesine uğrayarak hem yeni muhtevalar kazanmış hem de bu terimi açıklamaya yönelik birçok farklı yaklaşım kendini göstermiştir.²³ Ayrıca mezhep teriminin mahiyeti, mezhep tasavvuru ve telakkisi hakkında azımsanmayacak derecede tartışmalar meydana gelmiştir.

Wael b. Hallaq, öncelikle mezhep teriminin genel manada; takip edilen ve birinin uygulamak için seçtiği görüş ve düşünceler bütünü olduğunu ifade ettikten sonra, buradaki anlamının “fakihin belirli bir görüşünü ifade ettiğini” vurgulamaktadır. Hallaq’a göre bu terimin mevcut anlamıyla kullanımını yedinci yüzyıla kadar götürmenin mümkün olduğu, sekizinci yüzyılda kesin olarak kullanıldığı, yaygınlaşmasının ise dokuzuncu yüzyılın başlarına denk geldiği görülmektedir.²⁴

Eyyüp Said Kaya, modern dönemde mezhep terimi hakkında yapılan tartışmalardan hareketle bu terimi açıklama mahiyetinde, mezhep kavramına yönelik bazı yaklaşımları ele alıp tahlil etmektedir. Söz konusu yaklaşımlar; “fikhî görüşler topluluğu olarak mezhep”, “fakihler topluluğu olarak mezhep”, “fikhî farklılıklar topluluğu olarak mezhep” ve “metafizik kabuller topluluğu olarak

²¹ Üzümlü, “Mezhep (Kelam)”, s. 526. Ayrıca bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4. b., İstanbul: Ensar Yayınları, 2013, s. 375.

²² Bu bağlamda mezheplerin teşekkülü, fikhî istidlâl, muhalefet ve mezhep içi tercih gibi konularda yapılan bazı örnek çalışmalar için bk. Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 1. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2015; Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkân ve Sınırı (Hanefî Mezhebi Örneği)*, 1. b., Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*.

²³ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 29-30.

²⁴ Wael b. Hallaq, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, 1. b., İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014, s. 55; Christopher Melchert, mezhep kavramını Hallaq’ın tanımına benzer şekilde: “Hukuk sahasında mezhep, çoğu zaman bir fakihin belirli bir mesele hakkındaki görüşünü yahut kendisine aykırı muhalif bir görüşün ileri sürülebildiği bütün bir mezhebin, meselâ Şâfiî mezhebinin görüşünü ifade eder” şeklinde tarif etmektedir. Bk. Christopher Melchert, “The Formation of the Sunni Schools of Law (Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Nail Okuyucu, S. 41 (2011), ss. 221-36.

mezhep” şeklindedir.²⁵ Fakat ona göre bu yaklaşımların hiçbirisi mezhebi bütüncül ve kâmil bir şekilde açıklayamadığı için her biri farklı zaviyelerden eksiklik barındırmaktadır. Kaya, mevcut yaklaşımları ele alıp detaylı bir şekilde değerlendirdikten sonra mezhebi tanımlayabilmek ve mahiyetini kavrayabilmek için en uygun hareket noktasını fikhî istidlâl olarak belirlemekte ve bu kavramı merkeze almaktadır. Özellikle “mezhep içi fikhî istidlâl” çerçevesinde “istidlâl, fakih ve fikhî mesâî” kavramlarına dikkat çekerek mezhep teriminin en kâmil bir şekilde şöyle tarif edilebileceğini ifade etmektedir: “Mezhep; fikhî mesâî, mezhep içi istidlâl ve bu ikisi çerçevesinde gerçekleşen ilmî ilişki ağı açısından devamlılık arz eden fikh tarihidir.”²⁶

Yukarıda geçen bilgilere bakıldığında, mezhep terimi etrafında cereyan eden tartışmaların daha çok modern dönemde meydana geldiği intibayı vermektedir. Fakat klâsik döneme bakıldığında henüz hicrî ikinci asırdan itibaren mezhep kavramının belirli ekolleşme hareketleri için kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Dördüncü asırda ise söz konusu ekoller arasında adına “mezhep” denebilecek şekilde kesin bir ayrışma meydana gelmiştir.²⁷

Ayrıca klâsik eserlere müracaat edildiğinde hem bu terimin tariflerine hem de bu terime karşı farklı yaklaşımların mevcut olduğuna rastlanmaktadır.²⁸ Meselâ Mâlikî âlim Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), bu konuya temas ederken “Mâlik’in veya ulemâdan başka birinin mezhebinin/görüşünün taklid edilmesi ne anlama gelir?” sorusunu sorup bu soruyu detaylı bir şekilde cevaplandırdıktan sonra kendisine İmam Mâlik’in (ö. 179/795) mezhebinin ne olduğu sorusu sorulduğunda, şöyle cevap verilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

“Onun mezhebi, şer’î ictihadî hükümlerden ona has olanlar ve hükümlerin sebeplerinden, şartlardan, manilerden ve onları ispat eden delillerden ona özel olanlardır. Örfî kullanımda da anlaşılın budur.”²⁹

²⁵ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, ss. 20-29.

²⁶ a.g.e., ss. 43-45.

²⁷ Ferhat Koca, “Mezhep (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. 29, s. 538.

²⁸ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 30.

²⁹ Şihâbüddîn Ebu’l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-İhkâm fî Temyîzi’l-Fetâva ‘ani’l-Ahkâm ve Tasarrufâtü’l-Kâdî ve’l-İmâm*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, 2. b., Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995, ss. 191-95.

Buradan hareketle denebilir ki, Karâfi'ye göre üzerinde icmâ (ittifak) edilen hususlarda “bu, Mâlik'in mezhebidir” ifadesini kullanmak yanlış olur. Söz konusu ifadeyi kullanmak için o görüşün sadece İmam Mâlik'e ait olması gerekmektedir.

Hanefî fakih İbn Nüceym (ö. 970/1563), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile talebelerinin görüşlerini, mezhebin görüşleriyle bir tutarak mutlak anlamda ilk olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünün alınacağını, ondan sonra sırasıyla Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805), Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyad (ö. 204/819) şeklinde devam edeceğini söylemektedir.³⁰

Şâfiî fakihlerden Cüveynî (ö. 478/1085), *Nihâyetü'l-Matlab* isimli hacimli eserinin başında takip ettiği metodu anlatırken, mezhep içerisinde farklı hatta muhalif görüşleri ve zayıf kavilleri zikredip bunlara dikkat çektiğini, bununla birlikte söz konusu görüşler içerisinde isabetli olanı “mezhepte asıl olan budur” şeklinde ifade ettiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde mezhep imamlarının bir vecih³¹ hususunda ihtilaf etmeleri halinde doğru görüşü ifade etmek için “mezhebin imamları bu hususta ittifak etmiştir” diyerek muteber görüşleri mezhebin kendisi gibi telakki etmiştir.³² Yine Şâfiîlerden Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), mezhebi “İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve ashâbının fikhî meselelerde varmış oldukları

³⁰ Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, C. 6, s. 452.

³¹ Vecih (ç. vücûh-evcuh): Şâfiî mezhebine mensup müçtehit âlimlerin mezhep usûlüne ve İmam Şâfiî'nin koyduğu kurallara bağlı kalarak ortaya koydukları görüşlere denir. Bunlar mezhebin çerçevesinde kabul edilir ve râcih görüğe göre Şâfiî'ye nispet edilmez. Meselâ “bu meselede iki vecih vardır” ifadesi, bu hususta iki fakihin iki farklı görüşünün olduğu anlamı çıkar. Bu iki görüşün aynı fakihe ait olması da mümkündür. Vecih, Şâfiî mezhebinin usûl ve kâidelerine uygun değilse mezhebin görüşü olarak kabul görmez. Bu seviyede içtihat ehliyetine ulaşmış Şâfiî fakihlerine ashâbü'l-vücûh denir. Bu anlamda tahriç faaliyeti Şâfiî mezhebinde oldukça geniş tutulmuş ve mezhep ashâbı arasında tahriçte bulunanlar oldukça fazla olmuştur. Söz konusu tahriçler mahiyeti itibarıyla iki kısımda incelenebilir. Birincisi, Şâfiî'nin açık ifadelerine (nas), kâide ve usûlüne dayanılarak yapılan tahriçlerdir ki bunlar Şâfiî'ye nispet edilmez. Çünkü bu tür tahriçlerde ona muhalefet söz konusu olan görüşler bulunmaktadır. Bunlar diğer tahriçlere göre daha azınlıkta kalmaktadır. İkincisi ise Şâfiî'nin herhangi açık bir ifadesinin olmadığı görüşler olup fakat onun kurallarına ve usûlüne göre tahriç edilmiştir. İşte bunlar mezhebin görüşleri dâhilinde değerlendirilir. Bk. Kâdî'l-Kudât Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *el-Ğâyetü'l-Kusvâ fi dirâyeti'l-Fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâgî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008, C. 1, s. 145; Muhammed b. Radîd el-Mes'ûdî, *el-Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'ale'l-Cedîd*, 1. b., Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1996, ss. 78-79; Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 2. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 210; Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, çev. Hüseyin Örs, v.dğr., 1. b., İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014, s. 398; Muhittin Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, ss. 157-158; Soner Duman, *Ayet ve Hadislerle Şâfiî İbadetler İlmihali*, 1. b., İstanbul: Mirac Yayınları, 2013, s. 65.

³² İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abülazîm Mahmûd ed-Dîb, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007, C. 1, ss. 4-5.

hükümler” şeklinde ifade etmiştir.³³ Bu durum Şirbînî’nin genel olarak mezhebi, İmam Şâfiî ve ashâbının görüşleriyle aynı gördüğünü göstermektedir. Şemsüddîn er-Remlî (ö. 1004/1596) de Şirbînî’ye benzer ifadeler kullanarak onu bu hususta desteklemekle birlikte mezhebin “kendisiyle fetvâ verilen” yönüne de dikkat çekmiştir.³⁴

Yukarıda geçen bilgiler ışığında bakılacak olursa, modern dönem yazarları nezdinde mezhep kavramının daha çok “bir fakihin görüşü veya fikhî mesâisi” şeklinde anlaşıldığı ifade edilebilir. Nitekim Hallaq’ın mezhebe getirdiği ikinci tanım olan “bir fakihin ekol içerisinde en üst otoriteye ulaşan bireysel görüşü” şeklindeki ifadesi de bu yargıyı destekler mahiyettedir.³⁵

Klâsik eserlerde ise mezhep teriminin, “mezhep imamı ile ashâbının görüşleri” şeklinde telakki edildiği dikkat çekmektedir. Zira klâsik dönemde “fıkıh mezhebi” kavramı ayrı bir incelemeye tâbi tutulmayıp bunun yerine “mezhep” terimi şeklinde belli bir müçtehidin furû meseleler ile alâkalı fikhî görüşünü ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır.³⁶ Nitekim Şâfiî mezhebine mensup fakihler, mezhep terimini daha çok mezhebin görüşünü naklederken, ihtilafli görüşler içerisinde mezhep ashâbının tercih ettiği, müftâ-bih görüş anlamında kullanmışlardır. Burada söz konusu görüşün mezhep imamına yahut fukahâsına aidiyeti üzerinde keskin bir ayrıma gidilmemiş, bunun yerine mezhep teriminin temel olarak fetvâ bakımından tercihe şâyan içtihat özelliği dikkate alınmıştır.³⁷ Bu durum mezhebin istikrar döneminde müteahhirîn âlimler tarafından tercih edilen görüşün “el-mezheb” ifadesiyle sabitleşmesine yol açmıştır.³⁸ Mezhep terimini

³³ Şemseddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil 'Îtânî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, C. 1, s. 33.

³⁴ Şemseddîn Muhammed b. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, C. 1, s. 42.

³⁵ Hallaq, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 56. Hallaq’ın yaptığı tanımlamalara benzeyen şöyle bir tanım da yapılmaktadır: “Hükümlerin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta önder sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamına ve bu görüşler etrafında meydana gelen ekolleşmenin ürünü olan ilmî ve fikrî birikime mezhep denmektedir.” Bk. Ahmet Yaman, “Fetvâ ve Mezhep (Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 48 (2015), s. 6.

³⁶ Koca, “Mezhep (Fıkıh)”, s. 539.

³⁷ Muhammed ez-Zühri el-Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-Vehhâc 'alâ Metni'l-Minhâc*, İstanbul: Mektebetü Eser, t.y., s. 5; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 36; Hasan Tanrıverdi, “Şâfiî Mezhebi Müçtehitlerinin İmam Şâfiî’ye Muhalefeti”, ed. Mehmet Bilen, Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu, İstanbul: Kent Işıkları, 2012, s. 934; Duman, *Şâfiî İbadetler İlmihali*, s. 66.

³⁸ Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, ss. 149-50.

açıklamaya yönelik klâsik ve modern dönem yaklaşımların ortak yönüne dikkat çekilecek olursa denebilir ki mezhep terimi, mezhep imamıyla birlikte gün yüzüne çıkmış, daha sonra gelen müntesib fakihlerin katkılarıyla da yeni anlamlar kazanmıştır.

Belirtildiği üzere mezhep kavramı, mezhebi temsil eden, mezhep içerisinde tercih edilen görüş manasında da kullanılmaktadır. Örneğin Şâfiî mezhebinde bu kavram İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ile Şemsüddîn er-Remlî'nin, kitaplarında mezhep âlimlerinin, onların ve onlardan sonrakilerin kitaplarında yaptıkları tertip ve tasnife göre tercih ettikleri görüşler olarak da tarif edilmiştir.³⁹ Bu durum, mezhep terimi ile mezhep içi tercih kavramı arasındaki sıkı irtibatı ortaya koyması açısından son derece önemlidir.⁴⁰

II. MEZHEP İÇİ TERCİHİN TARİFİ, TARİHÇESİ VE KISIMLARI

Mezhep içi tercihin mahiyetinin anlaşılmasında kuşkusuz birçok unsur etkin rol oynamaktadır. Bununla ilgili olarak mezhep içi tercihin tanımı, başlangıcı, tercihi belirli bir zamanla sınırlama imkânı bir diğer ifade ile bu faaliyetin belli bir dönemden itibaren sona erip ermediği hususu ve çeşitleri gibi unsurlar zikredilebilir. Aşağıda mezkûr hususlar ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

A. MEZHEP İÇİ TERCİHİN TARİFİ

Tercih kelimesi “raccehe-رجح” kökünden türemiş bir mastar olup “iki nesne arasında kalmak, birini diğerine yeğlemek, üstün tutmak, bir şeyi tartmak ve bir tarafa meyletmek” gibi manalara gelmektedir.⁴¹ Meselâ “ارجح الميزان” ifadesi, “terazinin kefesini meyledinceye kadar ağırlaştırdı” demektir.⁴² Bu kelime “kişinin aklında ve görüşlerinde kemâlâta ulaşması” anlamına da gelmektedir.⁴³

³⁹ a.g.e., s. 160. Şâfiî fûrû-i fıkıh literatüründe mezhep kavramının değişik anlamları için bk. Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, ss. 188-89.

⁴⁰ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 35.

⁴¹ Ebu'l-Feyz Muhammed b. Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Hüseyin el-Fassâr, Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1969, C. 6, ss. 383-384; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. 3, s. 1586; Şükrü Özen, “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. 484.

⁴² Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, C. 6, s. 383.

⁴³ Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, s. 329.

Tercih terimi, İslâm hukuk terminolojisinde farklı şekillerde tarif edilmiştir.⁴⁴ Bu farklılığın sebebi tanım yapmanın zorluğundan kaynaklandığı gibi bu terimin gerek usûl-i fıkıh gerek fûrû-i fıkıh ve gerekse de muhakeme usûl hukukunda farklı amaçlar için kullanılmasından kaynaklandığı söylenebilir.⁴⁵ Buna bağlı olarak aşağıda görüleceği üzere aslında her bir ilim erbabı bu kavramın farklı bir vechesinden meseleye bakarak meramını dile getirmeye çalışmıştır. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) bu kelimeyi “vasfen birbirine mûmâsil olan iki delilden birinin diğerine fazl ve rüçhanını ispat etmektir” şeklinde tarif ettikten sonra “böyle mütemâsil delillerden birini diğerine tercihe muktedir olan zatlara da ‘ashâb-ı tercih’ denir” ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁶

Şükrü Özen, tercih kavramını “fıkıh usûlünde deliller, fıkıhta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğu bir tarafı destekleyen bir emâreye dayanarak onu yeğlemektir” şeklinde tarife etmektedir. Özen daha sonra usûlcüler tarafından yapılan tercih tanımlarını tahlil etmektedir. Özen’e göre yapılan tanımlarda “bir tarafın ağır basması” ve “bir tarafın ağır bastığının beyan ve izhar edilmesi” şeklinde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisinde bizzat deliller dikkate alınırken ikincisinde bu tercih işlemini delilleri inceleyen bir müçtehidin yapması gerekmektedir.⁴⁷ Özen, muhâkeme usûl hukukunda ise tercihi “ispat hukukunda davacı ve davalının dava konusu hakkında ortaya koyduğu delillerden birini diğerinden üstün tutmayı ifade eder”⁴⁸ diye tanımlamıştır.

Bazı klâsik Şâfiî usûl eserlerinde husûsen “deliller arası tercih kavramı”, daha çok zannî deliller arasında tercihte bulunmak manasında kullanılmıştır. Zira tercih yöntemine başvurabilmek için delillerde aranan şartlardan birisi de bu delillerin farklı ihtimallere açık olmasıdır ki bu da zannîliğe işaret etmektedir.⁴⁹ Ayrıca tercih faaliyeti

⁴⁴ Ayrıca tercih kavramıyla ilgili çeşitli tanımlar için Zeki Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, ss. 6-8; Abdurrahman Bulut, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasarı'ndaki Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, ss. 13-14; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kâideleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, ss. 83-84; Havva Altuntaş, *Alâeddin es-Semerkindî ve Tuhfetu'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 30.

⁴⁵ Ali Kaya, *Güncel Fıkıhî Konular*, 1. b., Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 69.

⁴⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y., C. 1, s. 38. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 569.

⁴⁷ Özen, “Tercih”, s. 484.

⁴⁸ a.g.e., s. 486.

⁴⁹ a.g.e., s. 484.

yürütülürken tercih edilen tarafın güçlendirilmiş olması gerekmektedir ki bu durum da kat'î delillerde değil, zannî deliller arasında söz konusu olmaktadır.

Mezhebin erken dönem fakih ve de usûlcülerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), bu kavrama net bir tarif getirmeyip bunun yerine tercihin nasıl uygulanacağını açıklar. Ona göre bir vâkıa hakkında iki delilin denk olması caiz olmayıp mutlaka birinin diğerine tercihin gerektirecek bir meziyetin bulunması gerekmektedir.⁵⁰ Ayrıca tercihin ilim, yani kesin bilgi ifade eden deliller arasında vâkı olmadığını da belirtmektedir.⁵¹ Cüveynî tercihi “zan yoluyla bazı delilleri bazısına üstün kılmaktır”⁵² şeklinde tarif ederken, Gazzâlî (ö. 505/1111) “ancak iki zannî delil arasında söz konusu olan bir durumdur” diye tanımlar. Gazzâlî’ye göre bunun sebebi zannî delillerin birbirine karşı kuvvet açısından üstünlüklerinin olmasıdır. Zira kat'î delillerin birbirine karşı üstünlüğü olamaz. Dolayısıyla iki kat'î delil birbiriyle teâruz halinde olursa orada tercihe mahal yoktur.⁵³ Aynı şekilde zannî ile kat'î olanın çelişmesi halinde, zannî olanın kât'î delil karşısında duramayacağından tercih faaliyetinden söz edilemez.⁵⁴ Âmidî (ö. 631/1233), “istenilene ulaşabilmek için delil olmaya elverişli fakat teâruz halindeki delillerden birisi ile amel edip diğerini terk etmek”⁵⁵ şeklinde tarif etmiştir. Fahreddîn Râzî’nin (ö. 606/1209) tanımı ise Âmidî’nin tarifine yakındır. Şöyle ki, “tercih, daha kuvvetli delilin bilinip onunla amel edilmesi ve zayıf olanın terk edilmesi amacıyla iki delilden birinin diğerine karşı desteklenmesidir.”⁵⁶

Zikredilen tercih tanımlarının bu çalışmanın konusu itibarıyla asıl olarak “mezhep içi tercih” şeklinde kayıtlandığı söylenemez. Zira denildiği gibi mezkûr tariflerle ağırlıklı olarak usûl ilmindeki “deliller arası tercih” kastedilmiştir.

⁵⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983, s. 510.

⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdülmecîd Türkî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988, C. 2, s. 950.

⁵² İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abülazîm Mahmûd ed-Dîb, Kâhire: Dâru'l-Ensâr, t.y., C. 2, s. 1142.

⁵³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu, y.y., t.y., s. 427; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Tâmir, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011, C. 2, s. 568.

⁵⁴ Özen, “Tercih”, s. 484.

⁵⁵ Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abürrezzâk Afifi, 1. b., Riyâd: Dâru's-Sami'î, 2003, C. 4, s. 291.

⁵⁶ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi usûli'l-fıkh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y., C. 5, s. 397.

Fıkıh kitaplarında tercih kavramının ele alındığı bahislerde tercihin ne olduğu, çeşitleri ve kapsamı gibi hususlar ayrıntılı bir şekilde ele alınmış olup bu hususta oldukça bol malzeme bulunmaktadır. Buna karşın mezhep içi tercihle alâkalı sarâhaten bir tanım yer almamaktadır. İlk olarak Ebû Zehra'nın (ö. 1974) bu terimi tarif ettiği iddia edilmektedir.⁵⁷ Ebû Zehra, mezhep içi tercihi, “muhtelif rivayetler arasında ve muhtelif kaviller arasında tercih yapmak” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre her iki durumda da tercih yapabilmek için belli şartlar ve usûller vardır. Meselâ birincisinde öncelikle, bu rivayetlerin bulunduğu kitapların derecesine göre tercih yapılırken ikincisinde ise görüş sahibinin kişiliğine ve delilin kuvvetine bakılarak tercih yapılır.⁵⁸ Ebû Zehra'nın tanımının ilk anda mezhep içi tercih türlerinden eser ve şahıs merkezli tercih türlerini kapsayıcı bir niteliğe sahip olduğu izlenimi vermektedir. Fakat kendisi, yaptığı tanımı tahlil ederken tercihin ikinci kısmı olarak zikrettiği “muhtelif kaviller arasında tercih yapmak” ibaresiyle esasında delile dayalı, diğer bir ifadeyle delil merkezli tercih türünü de kastettiğini izhar etmektedir.

Osman Şahin tercihi, usûlcülerin literatüründe ve fetvâ usûlünde şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmaktadır. Buna göre Şahin tercihi, usûlcülerin literatüründe “bir şeyi, dengi olan başka bir şeye üstün tutmak”, fetvâ usûlünde ise “bir mezhep içerisinde veya mezhepler arasında bir mesele hakkında bulunan farklı görüşler, hükümler arasından daha uygun birini seçme işlemidir”⁵⁹ şeklinde tarif etmektedir. Tariften de anlaşılacağı üzere Şahin tercihi, hem mezhep içi hem de mezhepler arası bir faaliyet türü olarak tanımlamıştır. Daha sonra asıl olarak mezhep içi tercihi, “mezhep imamından nakledildiği kesin olarak bilinen iki zıt görüş veya biri imamdan diğeri de onun talebe ve tâbilerinden nakledilen iki görüş arasında tercih yapmaktır” ifadeleriyle tarif etmektedir. Bu tercihler, mezhebin ilk dönemlerdeki imamıyla sonradan gelen mezhep fakihleri arasında olabileceği gibi tamamen sonraki fakihler arasında da olabilir.⁶⁰

Bilal Aybakan tercihi, “birbiriyle çatışan kavi, vecih, tarik veya rivayetleri belli esaslar çerçevesinde inceleyerek tercihe şayan olanı tespit etme işlemi ve faaliyeti”

⁵⁷ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 36.

⁵⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskiöğlü, 3. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996, ss. 476-77.

⁵⁹ Osman Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, (Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 137.

⁶⁰ a.g.e., s. 139.

şeklinde tarif eder. Birbiriyle çatışan iki veya daha fazla görüşten ağır basanına râcih, diğerlerine mercûh denir.⁶¹

Mezhep içi tercih için şöyle bir tanım da yapılmıştır: “Aynı mezhepte bir mesele hakkında verilmiş muhtelif hükümler içinden birini, daha münasip olanı seçmektir.”⁶² Tercihin, bir mezhep içerisinde özellikle intisab edilen mezhep imamının fikhî müktesebatını yorumlayıcı bir tarzda ve de bu müktesebata tutarlı bir bütünlük kazandırma amacıyla imamın kesin bir şekilde çözüme kavuşturmadığı meselelerde gerçekleştirilen, tabîki bununla birlikte belirleyicilik iddiası taşıyan fikhî bir faaliyet olarak tarif edildiği de görülmektedir.⁶³

Eyyüp Said Kaya ise yukarıda geçen tariflerden farklı olarak tercihin kapsamını daha geniş bir şekilde ele alıp şöyle bir tanım yapmıştır: “Tercih, mezhep birikimi içerisinden bir unsurun istidlâl kaynağı olarak belirlenmesidir.” Kaya’ya göre tercih, mezhep birikimi ve mezhep içi istidlâl kaynakları hakkında konuşabilmenin ön şartıdır. Yine Kaya’ya göre tercih, belirli kaynaklar ve kişiler hiyerarşisine göre yerine getirilir ki bunlar; ele alınan görüşün rivayet değeri veya senedi, görüş sahibi fakih ve hakkında tercihin yapılacağı konu şeklindedir.⁶⁴

Çalışmasında deliller arası tercih ile mezhep içi tercih hususunda oldukça geniş bir şekilde ve de farklı tariflere yer veren Seyit Mehmet Uğur, zikredilen tariflerden yola çıkarak dar anlamıyla mezhep içi tercih için şöyle bir tanım getirmiştir: “Muayyen bir meselenin hükmü ile ilgili mezhepteki muhtelif kavil veya rivayetlerden daha ağır basanı, üstün olanı belirlemektir.”⁶⁵

Son olarak Uğur’a göre mezhep içi tercih; gayesi, hedefi ve muhtevası bakımından ele alındığında bu terim için “efradını câmi ağyarını mâni” denebilecek bir tanım yapmak kolay bir husus değildir. Zira mezhep içi tercihin çeşitliliği aynı zamanda kapsamlı ve kuşatıcı bir tanım yapmayı da zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Uğur, mezhep içi tercihi konusu cihetiyle geniş anlamda şöyle tarif etmektedir:

⁶¹ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, ss. 209-10.

⁶² Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, 5. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s. 167. Buna benzer tanımlar için bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 2. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2018, s. 90; Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 249.

⁶³ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 243.

⁶⁴ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 39.

⁶⁵ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 36.

“Muhtevasına, bir mesele ile ilgili farklı rivayetler, kaviller, tanımlar, ıstılahlar, ifade kalıpları ile bunların üreticisi ve taşıyıcısı olan şahıslar ve metinler gibi muhtelif unsurların dâhil olduğu mezhep birikiminin bir kısmını diğerlerine yeğlemek, bunlardan daha üstün olanı belirlemektir.”⁶⁶

Yukarıda zikredilen muhtelif tariflerin her birisi aslında tercihin farklı bir yönüne ışık tutmaktadır. Bütün bu tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla tercihte öne çıkan en önemli husûsiyet tercihin “belirleyicilik” vasfına sahip olmasıdır. Zira farklı kaviller, vecihler, tarîkler ve benzeri durumlar arasında tercihe gidilerek bunlardan birisi alınırken asıl itibarıyla gayr-i muayyen bir vaziyeti belirleme işlemi yapılmaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle son olarak özellikle Şâfiî mezhebindeki mezhep içi işleyiş göz önünde bulundurulduğunda mezhep içi tercih için şöyle bir tarif yapılabilir: “Gerek kurucu imamın farklı kavilleri gerekse mezhep birikimindeki farklı görüşler arasından râcih olanı belirlenirken birçok farklı unsurun dikkate alındığı faaliyet tarzıdır.”

B. MEZHEP İÇİ TERCİHİN ORTAYA ÇIKIŞI

Mezhep içi tercih kavramı ile bu istidlâl yönteminin ortaya çıkışı meselesine geçmeden önce, tercihin varlığından söz edebilmek için bir mezhebin varlığının zorunlu olduğu hususu belirtilmelidir.⁶⁷ Bu durumda da ilgili fıkıh mezhebinin teşekkülünü irdelemek yerinde bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla özelde Şâfiî mezhebinin teşekkül süreci önemli bir yer tutmaktadır. Genel olarak bakıldığında fıkıh mezheplerinin teşekkülü hicrî ikinci asrın ortalarından başlayıp dördüncü asrın başlarına kadar uzanmaktadır. Son dönemde yapılan bazı çalışmalarda Şâfiî mezhebinin teşekkülü genel olarak kendisine nispet edilen İmam Şâfiî ile başlatılıp hicrî IV. asrın ilk yarısına kadar götürülmektedir.⁶⁸ Diğer yandan mezhebin teşekkülünü III. asrın son çeyreğine

⁶⁶ a.g.e., s. 40.

⁶⁷ a.g.e., s. 158.

⁶⁸ Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 125; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, 1. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 44; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 17; Hallaq, *İslâm Hukukuna Giriş*, ss. 58-59. Genel olarak diğer mezheplerin de dördüncü asırda teşekkül ettikleri görülmektedir. Zira ikinci asırda çeşitli fakihler etrafında toplanıp gruplaşmalar meydana gelmiş ve buna bağlı olarak da aralarındaki tartışma vb. hususlarda “ashâbuna”, “ashâbü Ebî Hanîfe”, “Hanefiyyûn” gibi aidiyet ifade eden terkipler kullanılmıştır. Hicrî dördüncü asırdan itibaren ise kesin olarak bir ayrışmanın meydana geldiği ve fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiğini gösteren “Hanefî”, “Mâlikî” ve “Şâfiî” gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bunların bir sonucu olarak mezheplerin teşekkülünden önce fikhî meselelerde münferit bir şekilde gerçekleşen soru-cevap seansları, yerini bir bütün halinde tek hocadan öğrenmeye bırakmıştır. Bk. Koca, “Mezhep (Fıkıh)”, s. 538; M. Rahmi Telkenaroğlu,

dayandıran yaklaşımlar da bulunmaktadır.⁶⁹ Teşekkül sürecinin tamamlanması ise farklı özellikler dikkate alınarak dört aşamalı bir şekilde ele alınmıştır. Bunlar; 195-204/810-820 yılları arası mezhebin kuruluş dönemi, yani mezhebin ortaya çıkışı, 204-270/819-883 yılları mezhebin nakil dönemi, 270-505/883-1111 yılları istikrar dönemi ve son olarak dördüncü aşama ise tahrir ve tenkih dönemi diye isimlendirilmekte ki bu da 505-1004/1111-1595 yıllarına tekabül etmektedir.⁷⁰

Bir faaliyet tarzı olarak mezhep içi tercihin ne zaman başladığına geçmeden önce, tercih kavramının kullanımı hakkındaki bilgilere bakıldığında, tercihin terim anlamıyla ilk olarak ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı husûsu pek açık gözükmemektedir.⁷¹ Konu hakkında kullanılan “tercih kavramının nasıl ortaya çıktığını tespit etmek kolay değildir. Öyle anlaşılıyor ki fakihler, benimsedikleri görüşleri veya içtihatlarını ifade etmek için farklı terimler kullanmışlardır. Genel kullanıma ulaşmak için önemli bir sürecin geçtiğini düşünüyoruz”⁷² şeklindeki ifadeler de bu yargıyı desteklemektedir. Zikredilen ifadelerde tercih kavramına herhangi bir kayıt getirilmediğinden burada tercihin “deliller arası tercih” ve “mezhep içi tercih” türlerini kapsayıcı şekilde kullanıldığını düşündürmektedir.

Mezhebin kurucu imamlarının da eserlerinde tercih kavramını kullanmamaları, bunun yerine farklı ve bireysel ifadeler yeğlemeleri yukarıdaki tespiti destekler mahiyettedir. Meselâ İmam Şâfiî, eserlerinin farklı yerlerinde herhangi bir konuda hüküm verirken genellikle “uhibbu, estahsinu, hasenün”⁷³ gibi lafızları kullanmıştır.⁷⁴

“İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, C. 1, S. 1 (2018), s. 37.

⁶⁹ Melchert, “The Formation of the Sunni Schools of Law (Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü)”, ss. 222-23.

⁷⁰ Muhammed İbrahim Ahmed Ali, Ali b. Muhammed b. Abdulazîz el-Hindî, *el-Mezheb ‘inde’l-Hanefiyye-el-Mâlikîyye-eş-Şâfiîyye-el-Hanbelîyye*, 1. b., Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2012, ss. 273-309; İbrahim Sizgen, “Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Evreleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 2 (2018), s. 125.

⁷¹ Hüseyin Okur, “Hanefî Mezhebinde Tercih Kavramı ve Şürûnbülâli’nin Bazı Tercihleri”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, C. 1, S. 1 (2017), s. 46.

⁷² Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi*, s. 8.

⁷³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif’at Fevzî Abdumuttalib, 4. b., Beyrut: Dâru’l-Vefâ-Dâru İbn Hazm, 2011. C. 8, s. 557, 558, 721, 737.

⁷⁴ Bunlar vb. lafızlar usûl-i fıkıh eserleri ile diğer bazı çalışmalarda, Şâfiî’nin istihsânı kullanım kullanmadığı ile alâkalı tartışmalarda geçmektedir. Şâfiî, bu vb. lafızları kullandığı yerlerde, karşıtları tarafından istihsân yapmakla itham edilmiştir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî, bu lafızları muhaliflerinin iddia ettiği manada değil de mevcut sözü edilen “tercih” manasında kullanmıştır. Bu lafızların fıkıh usûlündeki istihsânın terim anlamıyla kullanılması uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir. Zira o dönemde istihsân kavramı, henüz terim anlamını kazanmamış olup daha sonra anlam daralmasına uğramış ve sistematik bir şekilde kullanılarak özel bir mâna ifade etmeye

Yukarıdaki ifadelerden hareketle görüldüğü kadarıyla Şâfiî, söz konusu lafızlarla aslında “tercih ediyorum” demek istemiştir. Tabii bunun mezhep içi tercih anlamında anlaşılması gerekir. Zira burada sözü edilen, kurucu imamın fikhî faaliyetidir ki içtihat faaliyetlerinde bağımsız hareket eden bir müçtehit için de böyle bir terimin kullanılması vâkıya uygun düşmemektedir. Öyleyse Şâfiî, zikredilen yerlerde “tercih ediyorum” demek istemişse müstakil bir müçtehit sıfatıyla içtihatla bulunduğunu belirtmek istemiştir ki bu da kurucu içtihat türü olup bundan mezhep içi içtihadın anlaşılması gerekmektedir.

Kurucu imamdan sonraki dönemlerde mezhep içi tercihin başlangıcı ile alâkalı Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) verdiği bilgiler konu hakkında birtakım fikirler sunmaktadır. Dihlevî, hicrî dördüncü asırdan önceki İslâm âleminin durumunu ele alırken birinci ve ikinci asırda belli bir mezhebin taklid edilmediğini ve böyle bir durumun da şart koşulmadığını ifade etmiştir. Ona göre ikinci asırdan sonra müçtehit imamların mezheplerine tam bir intisab söz konusu olmuş ve belli bir mezhebe bağlılık göstermeyen insanlar azalmıştır. Bununla birlikte mutlak müntesib müçtehitler, intisab ettikleri mezhep imamının bazı görüşlerini tenkide tâbi tutmuş, bunlardan amel edeceklerini ayırıp bazısını diğerlerine tercih etmişlerdir.⁷⁵

Mezkûr anlayış dördüncü asırdan sonra kendini iyice hissettirmiştir. Mutlak içtihatlar artık yerini, adına tercih ve tahric de denen mezhep içi içtihatlara bırakmıştır. Bu dönemde taklid anlayışı ve bir mezhebe bağlılık iyice yerleşmeye başlamıştır. Ulemâ muayyen bir müçtehide intisab edip onun görüşlerini ve fetvâlarını benimseyerek bunlar arasında tercih faaliyetleri ile hükümlerin illetlerini belirlemek amacıyla tahric yöntemine başvurmuştur. Bunun yanı sıra mezhep imamlarının açık ifadelerinin (nas) bulunmadığı meselelerde de fetvâ vermişlerdir. Dolayısıyla bu dönemde müstakil müçtehit kalmadığından ulemânın temel uğraşları şu noktalarda yoğunlaşmıştır:

1) Hükümlerin ta'îli (illetlendirilmesi).

başlamıştır. Ayrıca Şâfiî'nin istihsâna yaklaşımı hususunda yapılmış çalışmalar için bk. Muhittin Özdemir, *İmam Şâfiî'ye Göre İstihsân*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, ss. 76-115; Hasan Güler, *İmam Şâfiî'nin er-Risâle ve el-Ümm Adlı Eserlerinde İstihsân Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, ss. 35-92.

⁷⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, 3. b., Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986, ss. 68-70.

- 2) Mezhep içerisindeki farklı görüşler arasında yapılan tercih faaliyeti.
- 3) İntisab edilen mezhebin propagandasının yapılması.

Netice itibariyle söz konusu uygulamalar fıkıh mezheplerinin temel karakteristiği haline gelmiştir.⁷⁶ Diğer taraftan İslâm dünyasının hemen hemen her bölgesinde fıkıh mezheplerinin yayıldığı yerlerde muhtelif fıkıh ekollerinin oluşmaya başladığı görülmektedir. Bu mezheplerin istikrar kazandığı dönemde ise tercih faaliyetlerinin başladığı vurgulanmaktadır. Söz gelimi Şâfiîlerde Irak ve Horasan, Hanefilerde Mâverânehir ile Irak, Mâlikîlerde ise Irak, Mısır, Mağrib ve Endülüs'te fıkıh ekolleri oluşmuş ve intisab edilen mezhebin kendi yapısı içinde tercih faaliyetleri yürütülmüştür.⁷⁷

Şâfiî'nin cedîd görüşlerinin râvilerinden olup mezhebini devam ettiren talebelerinden Büveytî (ö. 231/846),⁷⁸ Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' b. Süleymân el-Murâdî (ö. 270/884)⁷⁹ Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercih mevzûunda, son derece

⁷⁶ Muhammed Ali es-Sâyiş, *Târîhu'l-Fikhi'l-İslâmî*, thk. Muhammed Fâtih b. Veliyyü'd-Dîn Sâlih el-Ferfûr, 1. b., Dimaşk: Dâru'l-Ferfûr, 2002, ss. 255-256; Özdemir, "Müzenî'den Nevevî'ye Şâfiî Mezhebinin Panoraması", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 18 (2011), s. 192.

⁷⁷ Muhammed Târik Muhammed Hişâm el-Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî dirâsetün 'an ehemmi mustalahâtihi ve eşheru musannafâtihi ve merâtibu't-tercihi fihi*, 1. b., Dimaşk: Dâru'l-Fârûk, 2011, s. 215.

⁷⁸ Burada Şâfiî'nin vefatından sonra öğrencileri içerisinde onun fikhî görüşlerinin inkıtâa uğramaksızın sürdürülebilir hale gelmesinde özellikle Büveytî'nin rolü inkâr edilemez ve bu anlamda Büveytî, mezhebin tarihi seyirinde ayrı bir önem kazanmıştır. Bilindiği üzere Büveytî, Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden olup Şâfiî'ye intisab ettikten sonra başka bir âlimin derslerine iştirak etmemiştir. Bu nedenle Şâfiî de ona ayrı bir ilgi göstermiş ve onu zaman zaman ders halkasının başına geçirerek çoğu zaman kendisine soru soranları Büveytî'ye yönlendirmiştir. Şâfiî'nin vefatından sonra halkasının başına kimin geçeceği konusunda talebeleri arasında tartışmalar yaşanmış olsa da sonuçta Büveytî halkanın başına geçerek Şâfiî fıkıh çevresinin önde gelen ismi haline gelmiştir. Fakat mihne sürecinde meydana gelen olaylar ve yaşanan sıkıntılardan dolayı Şâfiî'nin ders halkası birkaç kez dağılma tehlikesiyle karşılaşmış ve her seferinde Büveytî'nin gösterdiği fedakârlıkla bu ders halkası ayakta kalabilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 115-130; Büveytî ile alakalı İbn Hallikân'ın kullandığı "كان واسطة عقد جماعته" şeklindeki ifadeler onun mezkûr süreçte hocasının ders halkasının dağılmasını önlemede ne derece önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Bk. Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., C. 7, s. 61.

⁷⁹ Rebî' b. Süleymân el-Murâdî, İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserini bâb başlıklarına ayıran kişi olup Şâfiî'nin kavli-i cedîd dönemi eserlerinin tamamının râvisidir. Şâfiî'nin Rebî' b. Süleymân adında iki öğrencisi olduğu için Şâfiî literatüründe mutlak olarak Rebî' ifadesi kullanıldığında bununla Rebî' b. Süleymân el-Cîzî değil, Rebî' b. Süleymân el-Murâdî kastedilir. Diğer Rebî' kastedildiğinde "Cîzî" nisbesi eklenir. Zira Cîzî'nin Şâfiî'den yaptığı rivayetler çok az iken Rebî' ise cedîd görüşlerin neredeyse tamamının râvisidir. Hatta bu sebepten dolayı kaynaklarda "Râvî kütübî's-Şâfiî el-cedîde" diye anılmıştır. Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y., C. 1, s. 189; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 235; Aybakan, "Rebî' b. Süleymân el-Murâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 34, s. 497; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s.

önemli bir konum işgal etmektedirler. Bunların Şâfiî'ye yakın olmaları hasebiyle içtihat, taklid ve tercih gibi konularda ortaya koyacakları tutumun sonraki müçtehitleri bir şekilde etkileyeceği muhakkaktır. Bu bağlamda Büveytî'nin yazmış olduğu *el-Muhtasar* isimli eseri oldukça önemlidir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki bu eser, Şâfiî literatüründe fıkha dair günümüze tam olarak ulaşmış en eski muhtasar türü olarak bilinmektedir.⁸⁰ İbnü's-Salâh'ın naklettiğine göre, Rebî'nin de hazır bulunduğu bir mecliste Şâfiî henüz hayatta iken Büveytî'nin, muhtasarını ona okuması bu gerçeğe delâlet etmektedir.⁸¹ Söz konusu eser incelendiğinde müellif, hocasının görüşlerini aktarırken bunları genellikle kendi cümleleriyle aktarmış ve Rebî' ile kendi görüşlerine de çok az yer vermiştir.⁸² Hatta müellif, bu eseri Şâfiî'nin cedîd görüşlerini ihtisar ederek ele aldığı için bazen bu muhtasar Şâfiî'ye bile isnad edilmiştir. Bu haliyle aslında Büveytî, hocasının fikhî görüşlerini toplayan ve nakleden bir râvi konumunda olmaktadır.⁸³

Büveytî, eserinde genel olarak kitâb ve bâb şeklinde bir metot izleyip Şâfiî'nin öğretileri doğrultusunda onu taklid etmiştir. Bundan dolayı eserin öğretim için bir el kitabı işlevi gördüğü ifade edilmektedir.⁸⁴ Ayrıca bu eser Şâfiî'nin fikhî görüşlerinin bir özeti mahiyetinde olduğu için Büveytî bâb başlarında sıklıkla “قال الشافعي” ibaresini kullanmıştır.⁸⁵ Bütün bu bilgilere rağmen Büveytî'nin teyemmüm konusunda bir hadisten dolayı Şâfiî'ye muhalefet ettiği izlenimi oluşmuştur. Bu hususta yapılan itiraza Büveytî, Şâfiî'nin “benim görüşüme muhalif sahih bir rivayet gördüğünüzde benim görüşümü bırakıp o hadisle amel edin. Zira sahih hadis benim görüşümdür” ifadeleriyle

245; Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, thk. Muhammed Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y., C. 2, s. 1285.

⁸⁰ Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, s. 123.

⁸¹ Takiyyüddîn Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necîb, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992, C. 2, s. 684. Benzer İfadeler İçin bk. Abdurrahîm Cemâlüddîn el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, C. 1, s. 23.

⁸² Ahmet Özel, “Büveytî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. 6, s. 500.

⁸³ Ebû Yakub Yusuf b. Yahyâ el-Büveytî, *Muhtasaru'l-Büveytî*, ed. Eymen b. Nâsir b. Nâyif es-Selâyime, Suûd: el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 2010, ss. 35-36; Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, C. 1, s. 12; *el-Muhtasar*'ın Büveytî'ye aidiyetinin değerlendirilmesi hakkında detaylı bilgi için bk. Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, ss. 162-69.

⁸⁴ Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 243.

⁸⁵ Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, s. 169.

cevap vermiştir.⁸⁶ Burada aslında Büveytî'nin Şâfiî'ye muhalefet etmesinden ziyade hocasına bağlı olduğu ve onun izinden gittiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şâfiî, Büveytî'nin fikhî meseleleri ele alış tarzına bakarak kendisine soru soranları birçok defa ona yönlendirmiş ayrıca ona fetvâ verme izni de vermiştir. Bu sebeplerden ötürü Büveytî, mezhep âlimleri tarafından müçtehit olarak kabul edilmiştir.⁸⁷

Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Şâfiî'nin ilk talebelerinden sayılan Büveytî, hocasına ait farklı kaviller arasından tercihte bulunmak gibi hususlarda pek de etkin bir rol almamıştır. Büveytî'nin, tahriç, tercih gibi faaliyetlerden ziyade Şâfiî'nin asıl kanaatini bildiren Mısır dönemine ait, başka bir deyişle cedîd görüşlerini doğru bir şekilde aktarma gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mezhepte kalıcı ve köklü bir katkı sağlayan bir başka müçtehit Şâfiî'nin önde gelen bir diğer talebesi Müzenî olmuştur. Hocasına ait ulaşabildiği bütün ilmî müktesebatı bir araya getirip sistematik bir bütünlüğe kavuşturan Müzenî, aynı zamanda Şâfiî'ye muhalefeti ve bağlılığı noktasında Büveytî'den farklılık göstermiştir. Şâfiî onun için “mezhebimin yardımcısı” ifadesini kullanmıştır.⁸⁸ Kendisinin mezhep müntesibi mi yoksa müstakil bir müçtehit mi olduğu meselesi tartışmalıdır. Zira onun mezheple bağdaşmayan muhalif bazı görüşleri mevcuttur. Bununla birlikte Şâfiî'nin talebeleri arasında müçtehit mertebesinde olup mezhep müntesibi olduğu fikri hâkimdir.⁸⁹ Müzenî, taklid karşıtı bir anlayışa sahiptir. Nitekim *el-Muhtasar*'ın hemen başında Şâfiî'nin kendisini ve başkalarını taklid etmeyi yasakladığını ifade etmiştir.⁹⁰ Bunun bir

⁸⁶ Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyyîn*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993, C. 1, s. 162; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, C. 2, ss. 681-82.

⁸⁷ Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 93; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 101-2.

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyyîn*, C. 1, s. 123; Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 243.

⁸⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Sâlih eş-Şem, 1. b., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, C. 12, s. 494; Özen, “Müzenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 32, s. 247. Modern dönem hukukçularından Hallaq'ın, Müzenî'nin mezhep müntesibi mi yoksa müstakil bir müçtehit mi olduğu noktasında Müzenî hakkında kullandığı “kendisinin takipçileri olduğu söylenecek kadar ileri seviyede bir hukukî bağımsızlık ortaya koymuştur” şeklindeki ifadeleri ile yine Müzenî için “Şâfiî'nin sözde talebesi” ibaresini kullanması söz konusunun modern dönemdeki yansımalarına açık bir örnektir. Bk. Hallaq, “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, *AÜİFD*, çev. Halit Özkan, C. 45, S. 2 (2004), s. 335.

⁹⁰ Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail el-Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî fi Furûi's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Abdulkadir Şâhîn, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, s. 7. Aslında Şâfiî'nin talebeleri, hocalarının taklid karşıtı ilkesel duruşunu özümsemiş ve fikh anlayışlarında da bu prensibi uygulamışlardır. Bu anlayış ise “taklid karşıtı tavır ve delil merkezli içtihadî çözümleme” olarak tezahür etmektedir. Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 185.

yansımaları olarak Şâfiî'den nakillerde bulunurken hem bu nakilleri kısaltarak veya değiştirerek nakletmiş hem de kendi görüşlerine açık bir şekilde yer vermiştir. Uyguladığı bu yöntem sayesinde kendi görüşleri ile Şâfiî'nin görüşlerinin çoğunlukla birbirinden ayırt edilmesi kolaylaşmıştır.⁹¹ *Fesâdü't-taklîd (İbtâlû't-taklîd)* isiminde bir eser de telif eden Müzenî'ye mezhebin sonraki fakih ve usûlcülerinden birtakım itirazların geldiği görülmektedir. Bunlardan birisi olan Zerkeşî (ö. 794/1392), Şâfiî'nin nehyettiği taklid türünün, bir müçtehidin başka müçtehidini taklid etmek olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla içtihat ehliyetine sahip olmayan, mukallid derecesindeki kimseler için bu yasak geçerli değildir. Ayrıca Zerkeşî, Müzenî'nin ifade ettiği mutlak anlamda taklidin nehyedilmesinin imkânsız olduğunu dile getirmiştir.⁹²

Mezhep içi tercihteki rolü bakımından Müzenî'nin, Şâfiî'nin görüşlerine karşı tutumunu üç kategoride ele almak mümkündür:

Birincisi; Müzenî, Şâfiî'nin farklı görüşleri arasında tercih yaparken “eşbeh bi-kavlihî, evlâ bi-kavlihî ‘indî, evlâ bihî, hâzâ min kavlihî evlâ” gibi lafızlar kullanmıştır.⁹³ Söz konusu lafızlara bir örnek vermek gerekirse, nisaba ulaşmış malın üstünden bir yıl geçtikten sonra malın sahibinin mürted olmasıyla alâkalı Şâfiî'nin iki görüşü mevcuttur. İlkine göre malın zekâtının verilmesi gerekir. İkinci görüşe göre mürted dine dönerse zekâtın verilmesi gerekir. Eğer riddetinden dolayı öldürülürse o takdirde zekât gerekmez. Müzenî burada ilk görüşü tercih etmiş ve bunu “evlâ bi-kavlihî ‘indî” lafızıyla ifade etmiştir.⁹⁴ Dolayısıyla Müzenî'nin bu durumda mürtedin

⁹¹ Gıyasettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s. 64. Nasi Aslan, Mehmet Ali Sezer, “Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye Aykırı Görüşleri -Şarhoşun Talakı Örneği-”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, C. 14, S. 1 (2019), s. 8.

⁹² Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî, 2. b., Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1992, C. 6, s. 280. Bununla birlikte Zerkeşî, müçtehidin başka bir müçtehidini taklid edip edemeyeceği meselesini ele alırken ona göre Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884), İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe'nin ashâbının çoğu kendi imamlarının görüşleri ve fetvâlarıyla amel ederken aslında onları taklid ettiklerini söylemişlerdir. Üstelik bu görüşlerin dayandığı delilleri araştırıp kritik etme gereği de duymamışlardır. Zerkeşî, bu anlayışı zemmederek kendi mezhep âlimlerinin metodunu şöyle dile getirmiştir: “Muhakkiklerin ve de ashâbımızın kanaati şudur ki biz Şâfiî'nin görüşlerini alırken bunları taklid yoluyla değil, delilleri araştırarak kabul ettik. Zira Şâfiî, gerek içtihat ehliyetinde gerekse ilmî seviyesi bakımından insanlar içinde en yüksek derecededir. Onun tuttuğu yol en doğrusu olunca biz de gerek ahkâm gerekse fetvâlarda onun uyguladığı içtihat ve düşünce sistemini uyguladık. Yani aslında biz, onu taklid etmedik.” Bk. a.g.e., C. 6, ss. 291-92.

⁹³ Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, ss. 9, 64, 73, 79.

⁹⁴ a.g.e., s. 73.

öldürüleceğini savunduğu neticesi de elde edilebilir. Ayrıca Müzenî bu tür durumlarda bazen tercih sebebini de zikretmiştir.⁹⁵

İkincisi, Müzenî her zaman tercihte bulunmayıp sadece görüşleri zikretmekle yetinmiştir.⁹⁶

Üçüncüsü ve de son olarak Müzenî, bazen Şâfiî'ye muhalefet edip kendi görüşünü de ortaya koymuştur.⁹⁷

Yukarıda geçtiği üzere Şâfiî fıkıh literatürünün temel kaynaklarına bakıldığında tespit edilebildiği kadarıyla bizzat “tercih” kavramı geçmemektedir. Fakat özellikle tercih olgusu ve anlayışının, Müzenî'nin fikhî mesaisi haline geldiği ve Müzenî tarafından oldukça aktif bir şekilde işletildiği söylenebilir. Bir örnek vermek gerekirse; İmam Şâfiî, zaruret halinde meyte ve av hayvanı bulan ihramlının, meytenin etinden yemesi gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Şâfiî “ihramlı, av hayvanından yemeli sonra da fidye vermelidir” şeklinde zayıf bir görüşün olduğunu da ifade etmektedir. Müzenî, Şâfiî'nin zayıf addettiği görüşü tercih etmekte ve bunun temellendirmesini de şöyle yapmaktadır: “Av hayvanı özü itibariyle haram olmayıp ihramlı kimseye haramdır. Meyte ise özü itibariyle haram olduğundan daha ağır bir haram türüdür. Dolayısıyla kişinin, hayatta kalabilmek için daha ağır olan haramı terk edip daha hafif olan haramı işlemesi evlâdır.”⁹⁸

İmam Şâfiî'nin cedîd görüşlerinin râvisi olan Rebî'ye ait günümüze herhangi bir eser ulaşmadığından onun Şâfiî ile olan ilmî mesâisi ancak *el-Üm* üzerinden takip edilebilmektedir. Bu bağlamda Rebî'nin de zaman zaman Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercihte bulunduğu gözlemlenmektedir. Örneğin Şâfiî'ye göre oruçlu iken ağza (mazmaza) ve burna (istinşak) su veren kimse, suyun genizine kaçmaması için abartısız şekilde istinşakta bulunur ve buna rağmen genizine su kaçarsa bu kimsenin orucu bozulmaz. Fakat oruçlu olduğunu bilerek mazmaza ve istinşakta bulunur da midesine ya da genizine suyun kaçtığından emin olursa bu durumda orucu bozulur. Rebî', Şâfiî'nin başka bir yerde ise söz konusu durumda orucun bozulmayacağına hükmettiğini ifade etmektedir. Rebî' sonrasında ise bu son görüşün kendisine daha isabetli geldiğini

⁹⁵ a.g.e., ss. 11, 76.

⁹⁶ a.g.e., s. 78.

⁹⁷ a.g.e., ss. 22-23; 69, 79.

⁹⁸ a.g.e., s. 377.

(ehabbu ileyye) belirtmekte ve bu tercihinin sebebini de “mazmaza ve istinşakta bulunan kişi suyun genizine veya midesine kaçmasına engel olamamış, yani buna yenik düşmüştür” sözleriyle açıklamaktadır.⁹⁹

Görüldüğü üzere mezhep içi tercih uygulaması, Şâfiî fıkıh ekolünün ilk dönemlerinden, başlayarak hususen kurucu imamın farklılık arz eden görüşleri üzerinden uygulanmıştır.¹⁰⁰ Özetle her ne kadar tercih kavramı kullanılmamışsa da, tercih olgusu erken dönem fukahânın uygulamaya başladığı fikhî akıl yürütme yöntemlerinden birisi olmuştur. Zira söz konusu fakihler hükümleri ta’lil etmek ve bunların hikmetlerini araştırmak maksadıyla bunları inceleyerek intisab ettikleri mezhep imamlarının farklı görüşleri arasından kanaatlerine göre en isabetli görüşü tercih etmişlerdir.¹⁰¹

C. MEZHEP İÇİ TERCİHİN SÜREKLİLİĞİ MESELESİ

Konu bağlamında incelenip görüldüğü üzere Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercihin ortaya çıkışı oldukça erken dönemlere tekâbül etmektedir. Bu bağlamda bir fikhî akıl yürütme yöntemi olan tercih faaliyetinin belirli bir zamanla sınırlı olup olmadığı, bir diğer ifade ile belli bir tarihte sona erip ermediği hususunun da aydınlatılması son derece önemlidir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekirse; modern dönemde, fıkıh ilminin tarihî süreç içerisinde teşekkül döneminde mutlak içtihat anlayışıyla başlayıp zamanla taklid anlayışına evrildiği düşüncesi hâkimdir. Yani müçtehit imamlar döneminde mutlak içtihat anlayışına sahip olan fıkıh, zamanla yerini sırasıyla mukayyed içtihat, müntesib içtihadı, tahriç, tercih ve taklid anlayışına bırakmış ve bu durum fıkıhın uyanış devri olarak isimlendirilen zamana kadar sürmüştür.¹⁰²

Yukarıda geçen anlayışa bağlı olarak bazı modern dönem fıkıh tarihi yazarları mezhep içi tercihin belli bir tarihte sona erdiğini söylemektedirler. Örneğin Hudarî Bey (ö. 1927), hicrî X. asrın başlarından itibaren hiçbir fakih için içtihat veya tercih yetkisinin tanınmadığı, onların ancak mevcut eserlerle yetinmeleri gerektiği şeklinde bir kuralın hâkim olduğunu söyler.¹⁰³ Muhammed Ali es-Sâyis (ö. 1976)¹⁰⁴ de bu asırdan

⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 3, s. 255.

¹⁰⁰ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 243.

¹⁰¹ Altuntaş, *Alâeddîn es-Semerkandî ve Tuhfetu'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, s. 30.

¹⁰² Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 162.

¹⁰³ Muhammed Hudarî Beg, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, 8. b., Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1967, s. 314.

itibaren fıkıh ilminin iyice gerileyip durağanlaştığının izahını maddeler halinde sıraladıktan sonra bu dönemde taklid ruhunun iyice yerleştiğini ve içtihat ile ihtiyâr (tercih) kapısının artık kapandığını ileri sürmektedir.¹⁰⁵

Hacvî (ö. 1956)¹⁰⁶ ise hicrî V. asır ile VIII. asrın ortalarına kadar ki dönemde mutlak içtihat iddiasında bulunanlar olmakla beraber asıl olarak bu dönemde mutlak müçtehidin yerini fetvâ müçtehidini ya da Hanefilerdeki yaygın kullanımıyla ashâbü't-tercihin aldığı söylemektedir. Ona göre bundan sonra artık çoğunluğa mahza taklid anlayışı hâkim olmuş ve şöyle bir manzara ortaya çıkmıştır: Kitap, sünnet ve kıyas gibi deliller terk edilerek kendi mezheplerinden olan öncekilerin görüşleri alınıp tatbik edilmiştir. Dolayısıyla mensubu oldukları mezhebin kaynakları, Şâri'in naslarının yerini almıştır.¹⁰⁷ Mezhep içi tercihin belli bir tarihten itibaren sona erdiği intibai uyandıran bir husus da ehl-i tercihin kaynaklarda “hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar ki müteahhirînden olan fakihler”¹⁰⁸ şeklinde tarif edilmesidir ki bu da tercih ehli fakihlerin belli bir tarihten sonra kalmadığı, bunun doğal bir sonucu olarak da tercih faaliyetinin de sona erdiği izlenimini vermektedir.

Mezkûr iddiaların gerçeği yansıtıp yansıtmadığı ile alâkalı tespitte bulunmak üzere şu iki sorunun ortaya atıldığı görülmektedir: 1) Klâsik dönem kaynaklarında tercihin son bulduğu bir tarihten bahsedilmekte midir? 2) Belirli bir dönemden sonra fûru-i fıkıh eserlerinde tercih yapılmadığını söylemek mümkün müdür?¹⁰⁹ Bu sorulara Hânefi mezhebi çerçevesinde kalınarak birtakım cevaplar aranmıştır.¹¹⁰ Fakat burada Şâfiî kaynaklarından hareketle zikredilen sorulara cevap aranacak ve mevzû anlatılmaya çalışılacaktır.

¹⁰⁴ Muhammed Ali es-Sâyis'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Emine Büşra Akyol, *Muhammed Ali es-Sâyis ve Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, ss. 8-15.

¹⁰⁵ Sâyis, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, ss. 265-67.

¹⁰⁶ Faslı devlet adamı ve İslâm hukukçusu olan Hacvî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saffet Köse, “Hacvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. 14, s. 522.

¹⁰⁷ Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî b. Muhammed el-Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî fi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, C. 2, s. 449.

¹⁰⁸ Takiyyüddîn Ebü Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûri İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilü İbnü's-Salâh ve me'ahû Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986, C. 1, s. 36; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd, v.dğr., 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, C. 1, s. 475; Muhammed Hasan Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müçtehidî's-Şâfiyye*, 1. b., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988, s. 48; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 203.

¹⁰⁹ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 162.

¹¹⁰ Bk. a.g.e., ss. 162-64.

İlk soruya cevap verebilmek için İbnü's-Salâh ile başlayıp daha sonra sistematik bir bütünlüğe kavuşturulan *Tabakâtü'l-müctehidîn* tasnifinin ¹¹¹ öncelikli olarak irdelenmesi yerinde olacaktır. Zira bilindiği üzere söz konusu tasnifte müctehitler, ilmî seviyelerine göre hiyerarşik bir düzen içerisinde “müstakil müctehit” tabakasıyla başlayıp “mezhep hâfızı ve nakilcileri” tabakasıyla son bulmaktadır. İşte bu tasnif, tercih ameliyesinin de süreç içerisinde ortadan kalktığı yönünde bir izlenim uyandırmakta ve buna istinaden de söz konusu tasnifin kronolojik olup olmadığı meselesi gündeme gelmektedir. Öncelikle şu hususun vurgulanması gerekir ki müctehitleri mertebelere göre tasnif eden klâsik dönem müelliflerinden İbnü's-Salâh, tercihin belirli bir zamanla sınırlı olduğu veya belli bir tarihten sonra ortadan kalktığı tarzında herhangi bir beyanatta bulunmamıştır. Yine müctehitleri tabakalara ayırmada hocası İbnü's-Salâh'ın tasnifini esas alan Nevevî de böyle bir konuya temas etmemektedir.

Muhammed Hasan Heytu, mezhep içi tercihin belli bir tarihten sonra sona ermediğini belirtmek üzere bazı âlimlere göre tercih ehlinin dördüncü asrın sonlarında bittiği şeklindeki anlayışın yanıltıcı olduğunu ifade ettikten sonra meselâ müteahhirinden olan Râfî ile Nevevî'nin tercih ehlinen sayıldığını örnek olarak vermiştir.¹¹²

Bu izahların yanı sıra müctehitlerin tabakalarının belirlenmesinde kronolojik bir sıralamanın belirleyici olmadığını gösteren şöyle bir durum da söz konusudur; bazı çalışmalarda tercih ehli fakihler arasında Mâverdî, Şîrâzî ve Cüveynî gibi isimler zikredilirken¹¹³ bazılarında ise bunlardan yaklaşık iki asır sonra yaşayan Râfî ve Nevevî gibi âlimler zikredilmektedir.¹¹⁴ Dahası bu âlimlerden çok daha sonra yaşamış mezhebin iki önemli fakihinden İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî'nin farklı görüşleri arasında bile mezhep mensuplarının, hangisinin görüşünün tercih edilmesi gerektiği konusunda bölgelere göre farklılık gösterdiği şeklinde bilgiler

¹¹¹ Söz konusu tasnif hakkındaki bilgilere genel olarak ileride çeşitli vesilelerle temas edileceği gibi özelde de “mezhep içi tercihe ehil olmanın şartları” başlığı altında daha ayrıntılı bir şekilde değinileceğinden dolayı burada konunun detaylarına inilmeye ihtiyaç duyulmamaktadır.

¹¹² Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, s. 49.

¹¹³ a.yer.

¹¹⁴ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ şerhi fethi'l-Karîbi'l-Mücîb*, thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir, 1. b., Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2015, C. 1, s. 45; Alevî b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhû talebetü's-Şâfiyye*, thk. Hümejd b. Mes'ad b. Sâlih el-Hâlimî, y.y.: Merkezü'n-Nûr, t.y., s. 125.

verilmektedir.¹¹⁵ Yine müçtehit tabakalarının içinde yer alan ashâbü'l-vücûh, mezhepteki genel kabule göre hicrî dördüncü asırda yaşayan âlimlerle sınırlandırılmasına rağmen bu sınırlamanın sonraki herhangi bir asır veya dönemde tahriç ehli kimselerin bulunmasına engel teşkil etmediği ifade edilmektedir.¹¹⁶ Dolayısıyla bu tasnifin kronolojik bir özellik taşımadığı gibi tespit edilebildiği kadarıyla klâsik kaynaklarda mezhep içi tercihin son bulunduğu bir tarihten de söz edilmemektedir.

İkinci soruya geçilecek olursa, belirli bir tarihten itibaren fıkıh kitaplarında mezhep içi tercih faaliyetinin yürütülmediğini iddia etmek pek de isabetli bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Zira ileride farklı başlıklar halinde inceleneceği üzere mezhebin gerek erken gerekse müteahhir dönem fıkıh kaynaklarında bu faaliyet tarzı yoğun bir şekilde işletilmektedir. Ayrıca kimi çalışmalarda meselenin günümüze bakan yönüne de işaret edilmekte ve ihtilafli bir meselede râcih görüşün belirlenmesi konusunda ister şahıs isterse de kurum eliyle olsun bir şekilde mezhep içi tercihe gidildiği vurgulandıktan sonra fetvâ verilirken çoğu zaman artık bununla yetinilmeyip “mezhepler arası tercih yöntemine” de başvurulduğu ifade edilmektedir.¹¹⁷ Vehbe Zuhaylî (ö. 2015) de *el-Mu'temed* isimli hacimli eserini kaleme alırken takip ettiği metodu anlatmakta ve ilk olarak yukarıdaki gerçeğe temas edip şu açıklamaları yapmaktadır:

“Bu eserde özellikle râcih görüşe itimat ettim. Bununla birlikte hususen diğer mezheplerle muvafık olduğu takdirde bazen mezhepte mercûh ya da zayıf kabul edilen görüşlere de işaret ettim.”¹¹⁸

¹¹⁵ Muahmmmed b. Süleymân el-Medenî el-Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye fî men yuftâ bi kavlihî min eimmeti'ş-Şâfiyye*, thk. Bessâm Abdülvahhâb el-Câbî, 1. b., Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh-Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî, 2011, ss. 59-60.

¹¹⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, (*el-Mükeddimât*), s. 129.

¹¹⁷ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 164. Bu bağlamda konuya, fıkıh mezheplerine bağlanma meselesi çerçevesinde değinen İbrahim Kafi Dönmez, günümüzde değişen şartlara bağlı olarak nasların yorumlanması ve maslahata ilişkin yeni değerlendirmelerin yapılıyor olması sebebiyle mezhep içi içtihatların bu anlamda toplumun ihtiyacını karşılamada yetersiz kaldığı kanaatinde olup bu olguyu şöyle ifade etmektedir: “...her bir fıkıh mezhebinin bünyesinde o mezhebin usûlünü esas alarak yeni meseleler hakkında çözümler üretme ve bu amaçla ulemâyı derecelendirme geleneği kaybolmaya yüz tuttuğu ve mezheplerin bu yöndeki gelişme süreci zaafa uğradığından, sözü edilen ehil kişi ve heyetlerin işinin önceki icthadlar arasında bir tercih yapmakla sınırlı olmayıp yeni meseleler için fikhin genel prensipleri ve metodolojisi çerçevesinde yeni çözümler ortaya koymak olduğu dikkate alınırsa bu tür akademik faaliyetlerin ve toplumsal ilgi düzeyinin ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır.” Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl*, C. 1, S. 1 (2004), s. 47.

¹¹⁸ Muhammed Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Mu'temed fî'l-fikhi'ş-Şâfiî*, 3. b., Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011, C. 4, s. 6.

D. MEZHEP İÇİ TERCİHİN KISIMLARI

Fıkıh ilminin tarihi süreci içerisinde tercih faaliyeti hem furû-i fıkıh hem de usûlde oldukça yaygın bir şekilde kullanılan istidlâl türleri arasında yer almıştır. Furû meselelerdeki ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan tercih faaliyetiyle ilgili şöyle bir tespitte bulunmak mümkündür: Genel olarak mezheplerin furu-i fıkıh eserlerine bakıldığında bunların ait olduğu mezhebin içerisinde mutlak sûrette farklı görüş ve hükümlerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Farklı görüş ve hükümlerden râcih olanının belirlenmesi adına da tercih yöntemi devreye sokulmaktadır.

Söz konusu farklı görüş ve hükümlerin mahiyetine bakıldığında ilk olarak, bazen kurucu imam ile ashâbı arasında ya da mezhep fakihleri arasında bir meselede farklı hatta birbirine zıt görüşlerin bulunduğu söylenebilir. Burada farklı görüşlerin kesin bir şekilde sabit olduğu bilindiği için delillere veya mezhep kurallarına göre bu görüşler arasında tercih faaliyeti gerçekleşmektedir. İkincisi ise mezhep imamından şifahi ya da yazılı olarak farklı görüşler nakledilebilmektedir. Bu tür durumlarda söz konusu nakillerin sağlamlığı ve güvenilirliği mevzu bahis olmaktadır. Dolayısıyla burada müntesib fakih tarafından delil bakımından kuvvetli olanın değil de rivayet bakımından daha sağlam olanın tespit edilip akabinde tercih edilmesi söz konusu olmaktadır.¹¹⁹

Bu bağlamda İslâm hukuk tarihi ile alâkalı eserler incelendiğinde yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere genel olarak iki çeşit tercihten bahsedilir. Bunlar; dirayet yoluyla tercih, yani usûl veya delil merkezli tercih ile rivayetler arası tercihtir.¹²⁰ Söz konusu tercih türlerinin ilkinde delil esaslı bir tercih işlemi olduğundan ağırlıklı olarak içtihat faaliyeti etkin iken ikincisinde ise daha çok taklid merkezli bir anlayış öne çıkmaktadır.

¹¹⁹ Hira, *Şeyh Bedreddin*, ss. 254-55.

¹²⁰ Mezhep içi tercih çeşitleri, bazı çalışmalarda “şahıs esas alınarak yapılan tercih”, “eser merkezli tercih”, “delilin kuvvetine bakılarak yapılan tercih” ve “konu merkezli tercih” şeklinde ayrı ve farklı başlıklarla da incelenmiştir. Burada sadece mevcut iki başlığın kullanılması tercih edildi ki bunların içeriğinde gerek açıklamalar gerekse örneklerle mezhep içi tercihin diğer türlerine de mümkün olduğunca değinilecektir. Ayrıca zikredilen diğer tercih türleri daha çok mezhep içi tercih usulüyle ilgili olup bu türlerin ilkeler bazında ele alınmasının yerinde olacağından üçüncü bölümde bunlar müstakil başlıklar şeklinde detaylıca işlenecektir. Farklı başlıklandırmalar için bk. Ahmed b. Muhammed Nasiruddin en-Nakib, *el-Mezhebü'l-Hanefi*, 1. b., Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, C. 1, s. 247, 260, 265; Şenol Saylan, *İbn Âbidin'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması: Şerhu Ukûdu Resmî'l-Müftî Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, ss. 84-89; Yusuf Eşit, *İbn Âbidin'inin “Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî” Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, ss. 102-20.

1. Dirayete Dayanan Tercih

Usûl veya delil merkezli tercih diye isimlendirilen dirayet yoluyla tercih, mezhep içerisinde görüş farklılığı bulunan meselelerde tercih edilecek görüş belirlenirken delilin kuvvetine bakarak tercihte bulunmaktır.¹²¹ Bu özelliğinden dolayı “istihrâcen tercih” ya da “müdellel tercih” şeklinde de isimlendirilebilmektedir.¹²² Bazen mezhep içinde aynı mesele hakkında mezhep imamı ile talebeleri arasında görüş ayrılığı veya mezhebin müçtehitleri arasında o mesele ile ilgili birbirinden farklı görüşler olabilmektedir. Bu durumda tercihte bulunacak kişinin öncelikle mezhep imamının usûlünü ve istinbat metodunu bilip ayrıca derin bir fıkıh melekesine sahip olması gerekmektedir. Bunların yanında görüşlerin kaynağı olan delillere de vâkıf olmalıdır. Burada delilden kasıt sadece naslar değildir. Tercih edilecek görüşün aynı zamanda şeriatın küllî kâidelerine, genel maksatlarına, maslahata, hükümlerin zamana göre değişmesi meselesine ve mezhep birikimine de uygun olması gerekmektedir.¹²³

Bir mezhep imamından bazen bir mesele hakkında iki veya daha fazla görüşün nakledilmesi neticesinde bunlar arasında tercih işlemine gidilmesi, dirayet yoluyla yapılan tercihe bir örnek teşkil etmektedir. Normal şartlarda bir mezhep imamından aynı mesele hakkında aynı anda iki zıt görüşün olması tasavvur edilmeyen bir durumdur. Bununla birlikte böyle bir durum söz konusu olduğunda kural olarak daha sonra gelen görüşün önceki görüşü neshettiği şeklinde bir anlayış hâkimdir. Dolayısıyla tespit edildiği takdirde sonraki görüşün tercih edilmesi asıldır.¹²⁴ Bu hususta usûl âlimlerinin tamamı görüş birliği içerisindeyler.¹²⁵ Fakat Şâfiî mezhebi açısından konuya yaklaşıldığında farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira mezhebin kurucu imamının ilmî hayatına bakıldığında onun fikhî hükümlerde mezheb-i kadîm (kavl-i kadîm) ve mezheb-i cedîd (kavl-i cedîd) şeklinde iki farklı evreye bölünmüş bir fıkıh anlayışının olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebi söz konusu olduğunda yukarıda zikredildiği haliyle sonradan söylenen görüşün tercih edilmesi kuralının bütünüyle geçerli olduğu söylenemez. Şâfiî'nin farklı kavilleri ile alâkalı mezhep içerisinde çeşitli

¹²¹ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 41.

¹²² Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi*, s. 213.

¹²³ Hudarî Beg, *Târîhu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s. 286; Sâyis, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 258; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, 5. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s. 479; Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 41.

¹²⁴ Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, s. 141.

¹²⁵ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 77.

tercih ilkeleri ile usûlleri geliştirilmiş olup bu konu “mezhep içi tercih usûlünün mahiyeti” bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2. Rivayete Dayanan Tercih

Daha önce temas edildiği üzere bir mezhep içerisinde mezhep imamından veya aynı fakihden bir mesele hakkında birden fazla görüşün nakledilmesi sıkça karşılaşılan bir vakiydir. Birden fazla görüşün nakledilmesinin temel sebebi ise râvilerin bu görüşleri farklı şekil ve yollarla nakletmesi olarak görülebilir.

Örneğin aynı mesele hakkında iki farklı görüş benimseyen mezhep imamı veya fakih, bunlardan birisini kıyasa diğerini ise istihsâna göre benimsemiştir. Fakat her bir râvi bu görüşlerden sadece bir tanesini işitip naklettiği takdirde iki farklı görüş ortaya çıkmış olmaktadır. Diğer bir şekli de şöyledir; müçtehit daha önce savunduğu görüşünden rucû etmiş olabilir. Fakat bunu bilmeyen bir râvi müçtehidin ilk görüşünü naklederken diğer bir râvi ise son olarak benimsediği görüşü nakletmektedir. Şâfiî'nin bir meselede iki görüşünün olması kısmen bu duruma benzemektedir. Meselâ aynı mesele hakkında, kadîm görüşünde verdiği hükümden rucû ederek cedîd görüşünde başka bir hüküm verebilmektedir. Fakat nakilciler her iki görüşü de naklettiğinde Şâfiî'nin aynı meselede iki görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu durumda aslında sonradan söylenen söz öncekini neshetmiştir.¹²⁶ Ya da müçtehit, sorulan bir soruya cevap verirken hem hüküm amaçlı hem de ihtiyat amaçlı görüş serdettiği halde râviler bu kayıtların farkına varmayıp görüşleri ayrı ayrı rivayet etmişlerdir.¹²⁷ Bu tür durumlarda da iki farklı görüş nakledilmiş olmaktadır. İşte böyle durumlarda râvilerin aynı meselenin hükmü hakkında farklı görüşler nakletmesinin sonucunda, mezhep içerisinde belirlenmiş tercih kurallarına göre bu nakiller arasında tercih yapmaya rivayetler arası tercih denmektedir.¹²⁸

Rivayete dayalı tercihte bulunurken bir takım kriterler dikkate alınmalıdır ki bunlar; nakledilen görüşün en güvenilir yolla gelmiş olması, görüş sahibine ait

¹²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 392.

¹²⁷ Sâ'yis, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 258; Hudarî Beg, *Târîhu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s. 285; H. Mehmet Günay, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar”, ed. İbrahim Hatiboğlu, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Bursa: Kurav Yayınları, 2005, s. 423.

¹²⁸ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 6. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 243; Sâ'yis, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 257; Altuntaş, *Alâeddîn es-Semerkandî ve TuHFetu'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, s. 31.

olduğunun kesin olarak bilinmesi ve müçtehidin en son tercih ettiği görüş olmasıdır.¹²⁹ Ayrıca bunların yanında sika (güvenilir) ve zabtı (sağlam kavrama) kuvvetli râvilerin rivayetleri tercih edilmelidir.¹³⁰

Hanefî fakihler, rivayete dayalı tercihte bulunurken, meselâ bu faaliyeti mesâil merkezli olarak uyguladıklarında İmam Muhammed'e ait tevatür yoluyla nakledilip daha çok Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini içeren *Zâhiru'r-rivâye (usûl meseleleri)*¹³¹ isimli eserleri, *Nâdiru'r-rivâye (nevâdir meseleleri)*¹³² ve *Nevâzil (fetâvâ/vâkıât)*¹³³ türü eserlere tercih etmektedirler. Öyle ki bir meselenin hükmü

¹²⁹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 41.

¹³⁰ Sâys, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 258.

¹³¹ Hanefî mezhebinin ortaya çıktığı döneme ait, mezhebin temel görüşlerini içine alan ve İmam Muhammed'in sika râviler vasıtasıyla meşhur veya tevatür yoluyla nakledilen kitaplarının içeriğine denir. Bunlar: *el-Asl* veya *el-Mebsût*, *el-Câmiu's-sağır*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyeru's-sağır*, *es-Siyeru'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve *ez-Ziyâdâtü'z-ziyâdât* isimli yedi kitaptan müteşekkildir. Bu kitaplar Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'dan nakledilen görüşleri ihtiva etmektedir. Fakat bu imamların içinden ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe ile iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşleri yer almaktadır. Nadir de olsa diğer öğrencilerinin görüşleri mevcuttur. Bunlar, el-Hâkim eş-Şehîd Muhammed b. Muhammed el-Mervezî (ö. 334/945) tarafından *el-Muhtasaru'l-kâfi* adlı eseriyle ihtisar edilmiş, bu eser de Serahsî (ö. 483/1090) tarafından *el-Mebsût* ismiyle şerh edilmiştir. Bk. Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi' 'ukûdi resmî'l-müftî*, 2. b., Haydarabad: Merkezü Tev'iyeti'l-Fıkhi'l-İslâmî, 2000, s. 11; Eyyüp Said Kaya, "Zâhiru'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, ss. 101-102; Meryem Muhammed Sâlih ed-Dafirî, *Mustalahâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, 2. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012, s. 105; Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 2. b., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, s. 76; İlyas Kaplan, "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 18 (2018), s. 312; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 615.

¹³² İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-rivâye* olarak bilinen yedi kitabının dışında kalıp Ebû Hanîfe'nin halkasına mensup mezhep imamlarının metin veya rivayetlerine denir. Bunlar, *Zâhiru'r-rivâye* kitapları kadar sağlam yollarla rivayet edilmediği için ikinci derecede kaynak değerine sahiptir. Bu eserler, *el-Asar*, *el-Hücece*, *er-Rakiyyât*, *el-Keysâniyyât*, *el-Cürcâniyyât*, *el-Hârûniyyât* ve *el-Hiyel ve'l-mehâric* şeklindedir. Bk. İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, ss. 11-12; Eyyüp Said Kaya, "Nâdiru'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 32, ss. 278-280; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 443; Kaplan, "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", s. 312.

¹³³ Hanefî mezhebinde mutemetlik bakımından *zâhiru'r-rivâye* ile *nâdiru'r-rivâye* ayrımının yanı sıra *nevâzil (fetâvâ/vâkıât)* şeklinde üçüncü bir tasnif daha söz konusudur. *Nevâzil (fetâvâ/vâkıât)*, "Hakkında Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşü bulunmayan, yeni ortaya çıkmış olaylara ilişkin müteahhirünün icihadlarından oluşan eserler" diye tarif edilmekte ve güvenilirlik açısından önceki iki tabakadan daha alt derecede olduğu için en son sırada yer almaktadır. Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 231. Nevâzil meselelerinin derlendiği ilk örneklerinin, belirli kişilerin fetvâlarının derlenmesiyle ortaya çıktığı ifade edilmekte ve bu alandaki ilk çalışma Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 383/991) *en-Nevâzil fi'l-fetâvâ* adlı eseri olarak gösterilmektedir. Bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 88. Söz konusu üçlü tasnifin kendi aralarındaki tercih hiyerarşisi ise şöyle ortaya konmaktadır: "tercih ehlinin aksi yönde bir tercihi yoksa mezhep içi tercihte *zâhiru'r-rivâye*, *nâdiru'r-rivâye* ve *nevâzil* sıralaması takip edilir. Zâhiru'r-rivâye görüşleri arasında ihtilaf bulunması durumunda en son yazılan eserdeki görüş alınır." Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 231.

sorulduğunda eğer o mesele *zâhiru'r-rivâyede* geçiyorsa bu durumda yetkin bir müçtehit dahî olsa kendi görüşüyle fetvâ vermemesi gerekmektedir.¹³⁴ Ayrıca Hanefiler, tercih ettikleri eserler içerisinde Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/816) ile Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 264/877) gibi sika râvilerin yaptıkları rivayetleri diğer rivayetlere tercih etmişlerdir.¹³⁵

Şâfiîler ise nakil konusunda şahısları esas alarak tercihte bulduklarında, Şâfiî'nin cedîd görüşlerinin başarılı bir şekilde nakledilmesinde büyük katkıları bulunan altı râvisi içerisinde Büveytî, Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin naklettiği görüşleri; Rebî' b. Süleyman el-Cîzî (ö. 256/870), Harmele b. Yahyâ'nın (ö. 243/858) ve Yûnus b. Abdüla'lâ'nın (ö. 264/878) naklettiği görüşlere tercih ederler. Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ile Büveytî ve Müzenî'nin naklettiği görüşler birbiriyle teâruz halinde olduğu takdirde, Rebî', Büveytî ve Müzenî derecesinde kuvvetli bir fakih olmadığı halde Rebî'nin muhaddislik yönü daha kuvvetli olduğundan mezhepteki genel kabule göre Rebî'nin rivayet ettiği görüşler tercih edilmektedir. Zira Rebî', güçlü bir hafızaya sahip olup hadis ilminde sika kabul edilmiş ve böylece birçok kişi ondan rivayette bulunmuştur. Ayrıca Şâfiî'den rivayette bulunurken bunlara kendi görüşlerini katmamıştır. Rebî'nin özellikle hocasının fikhî görüşlerini aktarırken bunlarda herhangi bir tasarrufta bulunmaması, sonraki nesil mezhep müçtehitleri tarafından rivayetlerinin tercih edilmesinde oldukça etkili olmuştur.¹³⁶

Mezhep birikimi içerisinde rivâyet bakımından Rebî', dirâyet ve usûlde ise Müzenî tercih edilmiş, mezhebin muhakkikleri de Müzenî ile Rebî' arasındaki farkı şöyle bir formülle açıklamaktadırlar: Müzenî'nin fikhî bilgisi daha yüksek olduğu için onun rivayetleri fikhî bakımdan daha sahihtir. Fakat Rebî', nakilde daha sağlam olduğu için rivayetleri nakil açısından daha güvenilir ve sahihtir.¹³⁷ Hatta Zehebî'nin (ö.

¹³⁴ Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 48.

¹³⁵ Sâyis, *Târîhu'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 258; Bilmen, *Kâmûs*, C. 1, s. 247; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 476; Eser Aksu, *Merginani'nin Hidaye Adlı Eserindeki Tercihleri ve Bu Tercihlerin Muhtasar Geleneğine Etkisi (Kitabu't-Tahare Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 5.

¹³⁶ Takiyyüddîn Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilü İbnü's-Salâh ve me'ahû Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986, C. 1, ss. 64-67; Aybakan, "Rebî' b. Süleyman el-Murâdî", s. 34; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 106-107; Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 416; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 129; Sâyis, *Târîhu'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 258.

¹³⁷ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", s. 235; Mağribiyye, *el-Mezhebu's-Şâfiî*, s. 183. Bunun pratiğe yansımış hali furû meselelerde kendini göstermektedir. Meselâ bazen Rebî'nin, yapmış olduğu tahriçler üzerinden ortaya koyduğu görüşlere, mezhep içinde itirazlar yükselebilmekte ve bunun sebebi ise

748/1348) onların ihtisas alanlarıyla ilgili şu ifadeleri kullandığı ifade edilmektedir: “Rebî‘ hadiste o kadar iyidir ki sanki hadis ilminden başka bir şey bilmez. Müzenî de tam aksine sanki fıkıhtan başka bir ilim bilmez.”¹³⁸ Neticede bütün bu durumlar, mezhep imamından iki farklı kavil ya da mezhebin önde gelen imamlarından iki vecih nakledildiğinde söz konusu kavil veya vecihlerin, söyleyen tarafından hangisinin diğerinden daha sahih olduğu yönünde bir bilgiye ulaşılmadığında geçerlilik kazanmaktadır.¹³⁹

III. MEZHEP İÇİ TERCİHİN UNSURLARI

Tercih faaliyetinde bulunabilmek için birtakım unsurlar bulunmaktadır ki bunları; tercihin konusu, sebebi, amacı, tercih faaliyetinde bulunan fakih ve tercih lafızları şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu başlık altında söz konusu unsurlar ele alınarak incelenecektir. Bu unsurların üzerinde durulmasının temel sebebi ise bölümün başlığını oluşturan mezhep içi tercihin mahiyetini belirlemektir.¹⁴⁰

A. MEZHEP İÇİ TERCİHİN KONUSU

Mezhep içi tercihin temel konularından birisinin şer‘î hüküm ihtiva eden fikhî görüşler olduğu söylenebilir. Çünkü tercihin konusunu oluşturan diğer meselelerin ekseriyeti netice itibariyle şer‘î hükümlerle ilintili olup her birisi söz konusu hükmün farklı bir zaviyesini teşkil etmektedir. Dolayısıyla fûru-i fıkıh kitaplarındaki

Rebî‘nin daha çok yukarıda bahsedilen özelliğine bağlanabilmektedir. Örnek bir mesele üzerinden bakılacak olursa, Şâfi‘ye göre bir kimsenin ma‘siyet içeren bir nezri bozması durumunda ona herhangi bir keffâret gerekmez. Rebî‘e göre bu konuda Şâfi‘nin başka bir kavli de vardır ki o kavle göre bozduğu nezirden dolayı yemin keffâreti gerekmektedir. Mâverdî, Rebî‘ye şöyle itiraz etmektedir: “Rebî‘nin yapmış olduğu bu tahriç Şâfi‘nin kavlinde yapılmamış olup salt kendi nefisine göre yapılmış bir tahriçtir. Zira bunu Rebî‘den başka kimse nakletmemiştir. Ayrıca Şâfi‘nin kitaplarında böyle bir görüş bulunmadığı gibi yapılan tahriçte de onun usûl ve kâidelerine riayet edilmemiştir. Fakat mesele şu ki; Rebî‘, bu tür durumlarda kendi yetersizliğinden kaynaklı olarak böyle sözler sarf edebilmektedir. Halbuki onun rivayetleri makbul olduğu halde yaptığı tahriçler pek de kabul görmemektedir.” Bk. Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, C. 15, s. 501.

¹³⁸ Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed Takiyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, thk. el-Hâfız Abdülalîm Hân, 1. b., Haydarabad: Dâiretü’l-Me‘ârifî’l-Osmaniyye, 1978, C. 1, ss. 16-17.

¹³⁹ İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 64-65.

¹⁴⁰ Modern dönemde yapılmış çalışmalar incelendiğinde mezhep içi tercihin mahiyetinin her yönüyle ele alındığını söylemek zor gözükmemektedir. Fakat son olarak Uğur tarafından yapılan doktora tezi çalışmasını bunlardan istisna etmek gerekmektedir. Zira o, konuyu gerçekten de her yönüyle ele almaya çalışmıştır ve bunu başardığı da söylenebilir. Bu bağlamda ilk olarak Uğur’a göre mezhep içi tercihin mahiyetini belirlemenin öncelikli yollarından birisi mezhep içi tercih unsurlarının incelenmesidir. Uğur, konuya bu şekilde giriş yaptıktan sonra Hanefî mezhebi özelinde mezhep içi tercihin mahiyetini etraflıca bütünlüklü bir yapı içinde başlıklar halinde incelemiştir. Detaylı bilgi için bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 42-164.

uygulamalara ve örneklere bakıldığında bu tercihlerin şer‘î hüküm çerçevesinde sadece kurucu imamın kavilleri ya da genel manada mezhep fukahâsının fikhî görüşleri arasında gerçekleştiği söylenemez. Bunların yanı sıra mezhep içinde yapılan tercihler yerine göre bazı terimler, tarifler, ifade kalıpları, eserler ve fakihler arasında olacak şekilde birçok farklı türde gerçekleşmektedir.¹⁴¹ Bunun sebebi de tercih yönteminin, fikhî faaliyetlerin oldukça büyük bir kısmını oluşturmasıdır. Dolayısıyla mezhep içi tercihte, asıl olarak zikredilen durumların hülâsası mahiyetindeki mezhep müktesebatının/birikiminin konu edindiği söylenebilir. Bu başlık altında Şâfi mezhebinin fûrû-i fıkıh kitaplarından örnekler incelenerek mezhep içi tercihin konuları tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Şer‘î Delilleri İçeren Görüşler

Mezhep içi tercihin asıl ve en önemli konusunun şer‘î delilleri ihtiva eden görüşler olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmasa gerektir. Çünkü mezhep birikimini yorumlayıcı ve bu birikimde belirleyicilik vasfı taşıyan tercih faaliyeti, fıkıhın bir konusunu teşkil etmektedir. Fıkıh ilmi ise “şer‘î amelî hükümleri tafsilî delillerine dayalı olarak bilmek”¹⁴² şeklinde tarif edilmektedir. Dolayısıyla tanımında geçen “şer‘î-amelî hükümler” ibaresinin bir yansıması olarak mezhep içi tercih olgusu ortaya çıkmaktadır. Nitekim şer‘îlik özelliği zaviyesinden bakıldığında sadece mezhep içi tercih değil de deliller arası tercih konusunun da ele alındığı bazı çalışmalarda tercihin mahalli, yani konusu incelenirken ilk olarak haber-i vâhid ve kıyas gibi teâruz halindeki zannî şer‘î deliller zikredilmektedir.¹⁴³ Şer‘î delil ya da hüküm ihtiva eden görüşler arasında tercih, görüş sahipleri açısından ele alınacak olursa, ilk olarak bir müçtehidin aynı meselede farklı görüşler ortaya koyması şeklinde gerçekleştiği görülmektedir.

¹⁴¹ Nitekim mezhep içi tercih mevzûunun bu özelliğine binaen tercih konularının büyük bir kısmının şer‘î hükümlerin farklı bir vechesi olarak kendini gösterdiğine değinen Uğur konu hakkında şu ifadelere yer vermektedir: “Bu açıdan bakıldığında bütün bunlar ‘şer‘î hüküm ihtiva eden görüşler’ başlığı altında incelenebilirdi. Ancak biz mezhep içi tercihin farklı yönlerine ışık tutabilmek ve konuyu daha ayrıntılı şekilde ele almak amacıyla bunları ayrı başlıklar altında incelemeyi tercih ettik.” Bk. a.g.e., ss. 42-43.

¹⁴² Mustafa el-Hin, Mustafa el-Buğâ, Ali eş-Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi*, 1. b., Dimaşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1996, C. 2, s. 7. Ayrıca bk. Talip Türcan (ed.), *İslâm Hukuku El Kitabı*, 4. b., Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, s. 13; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 144.

¹⁴³ Abdülâtîf Abdullah Azîz el-Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercih beyne'l-edilleti 'ş-Şer'iyye*, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, C. 2, s. 127.

Şâfiî mezhebinde ilk olarak zikredilen durumun en bariz örneği kurucu imam, Şâfiî'nin ilmî serüveni içerisinde bir meselede birden fazla görüşünün olması bağlamında; kadîm ile cedîd görüşleri veya hem cedîd hem de kadîm görüşleri arasında meydana gelen tercih faaliyetleridir. Nitekim mezhep birikimi içinde yapılan mezhep içi tercih faaliyetleriyle ilgili mütekellimîn fıkıh usûlü literatüründe bu hususta öncelikli olarak Şâfiî örnek gösterilmektedir. Zira onun bir mesele hakkındaki farklı görüşleri tartışmaya açılırken bir müçtehitin aynı mesele hakkında birden fazla görüşün bulunmasının metodolojik açıdan mümkün olup olmadığı tartışmasıyla başlamakta ve bu tartışma, söz konusu farklı görüşlerden hangisinin tercih edileceği safhasına ulaşmaktadır.¹⁴⁴ Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercih yapılırken de özellikle kadîm-cedîd ayrımında genellikle cedîd görüşü son olarak kabul ettiği bilinmesine rağmen, yorumlama ve kurucu imamın mükteşebatında zâhiren görülen çelişkileri giderip bunlara tutarlı bir bütünlük kazandırma ilkesi gereği görüşler arasında mukayase yoluna da gidilmiştir. Hatta söz konusu faaliyetin nihayetinde aslında kadîm görüşler, mezhepteki genel prensiplere göre mezhepten sayılmadığı halde yine de bunlardan bazıları mezhebin görüşü haline gelebilmiştir.

İkinci olarak ise Şâfiî ile ashâbı arasındaki görüş farklılıklarından kaynaklanan tercihler söz konusudur. Bu duruma hususen Şâfiî ile Müzenî gibi müçtehit bir talebesinin görüşleri arasında yapılan tercihler örnek verilebilir. Burada Müzenî'nin anılmasının sebebi şöyle izah edilebilir: Şâfiî mezhebinin özellikle teşekkül dönemi incelendiğinde bu dönemde mezhep içi ihtilafların oldukça yoğun olduğu görülmektedir. Bu ihtilafları minimize etmek amacıyla bunlar arasında tercih faaliyeti aynı şekilde yoğun bir şekilde işletilmiştir. Bu dönemde de Şâfiî'nin talebeleri arasında en fazla temayüz eden kişi Müzenî olmuştur. Bunun en bariz sebebi ise daha önce zikredildiği üzere Müzenî'nin mezhep düşüncesinde eleştirel bir bakış açısı ortaya koymasıdır. Zira o, Şâfiî'nin Büveytî, Rebî' ve diğer talebelerinden farklı olarak hâkim taklidçi anlayışa karşı çıkmış ve buna bağlı olarak bazı meselelerde Şâfiî'ye muhalefet etmiştir. Bu yüzden de onun hocasına bağlı ehl-i tahriç bir fakih mi yoksa ona bütünüyle muhalif olan müstakil bir müçtehit mi olduğu mezhep içinde tartışmalı hale gelmiştir. Müzenî'nin bu tavrı sonraki nesiller tarafından bazı açılardan eleştirilmiş olsa da bu anlayış devam ettirilmiştir. Bu unsurlar dikkate alındığında özellikle ilk nesilde

¹⁴⁴ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 76.

gerçekleşen tahriç, tercih ve muhalefet gibi istidlâl türleri ele alınırken Müzenî'nin faaliyetlerinin merkeze alınması zorunluluğunun doğduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁵

Ayrıca mezhebin özellikle de ilk dönem müctehit fakihlerinin görüşleri arasında da tercihlerin olabilme ihtimali söz konusudur. Sonuç itibariyle füru-i fıkıh eserlerinde yukarıdaki teorik durumun pratikte birçok örneği olduğu için bunların mezhep içi tercihin konusu olduğu açıkça anlaşılmaktadır.¹⁴⁶ Aşağıda öncelikle Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında mezhep müntesiblerinin nasıl tercih yaptıkları ile ilgili örnek meseleler incelendikten sonra gerek Şâfiî ile Müzenî arasında kaynaklanan görüş ayrılıkları hususundaki tercihler gerekse mezhebin diğer fakihleri arasında yapılan tercihlerle ilgili örnekler ele alınacaktır. Bu arada şunu da ifade etmekte yarar vardır: Şâfiî mezhebinde fikhî ihtilafların temelinde iki sebep yatmaktadır. İlk olarak Şâfiî'nin aynı meselede birden fazla görüş beyan etmiş olmasıdır ki bu da sıklıkla kadîm-cedîd görüşleri olarak tezahür etmektedir. İkincisi ise Şâfiî ile ashâbı arasında vâki olan ihtilaflardır. Bu iki durumun sonucu olarak müteakip nesil mezhep fakihleri bu kaviller arasında tercihlere başvurarak mevcut ihtilafları giderme gayreti içerisinde olmuşlardır.¹⁴⁷

Birinci örnek: Şâfiî mezhebine göre ramazan ayında hasta veya seferî olup oruç tutamayan kimsenin ramazandan sonra da bu özrü devam eder ve bu şekilde ölürse ittifakla kabul edilen görüşe göre bu kişi için ne fidye verilir ne de ondan sonra yerine oruç tutulur. Zira bu kişi, özrü sürekli olduğu için orucun kazasını yapacak imkânı bulamamıştır. Dolayısıyla oruç ibadeti bu kimseden sâkit olduğu için bu kimse günaha da girmiş olmaz. Aynı durum nezir veya keffâret oruçları için de geçerlidir.¹⁴⁸ Şâfiî'nin de bu hususta kadîm görüşü ile cedîd görüşü arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.¹⁴⁹ Fakat kazasını yapma imkânı bulduğu halde yapmayıp bu şekilde ölürse

¹⁴⁵ Müzenî, *Muhtasarı'l-Müzenî*, s. 7; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 487-488; Özen, "Müzenî", s. 247; Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, s. 84.

¹⁴⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 43.

¹⁴⁷ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 488; Hikmet Savluk, "İmam Şâfiî'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu (es-Silsile Örneği)", *İHYA Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2 (2015), ss. 57-58.

¹⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 3, ss. 262-263; Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, C. 3, s. 452; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 7, ss. 455-456; Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, thk. Ahmed b. Abdülazîz el-Haddâd, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005, C. 1, s. 432; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 642.

¹⁴⁹ Ahmed Nahrâvî Abdüsselâm el-İndûnîsî, *el-İmâmü's-Şâfiî fî mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, 1. b., Kâhire: Mektebetü's-Şebâb, 1988, s. 554.

tutmadığı oruçlar için fidye mi verilir yoksa oruç mu tutulur meselesi mezhepte ihtilafıdır. Bunun sebebi Şâfiî'nin bu hususta iki görüşünün olmasıdır. Şâfiî, kadîm görüşünde “bir kimse üzerinde oruç borcu olduğu halde ölse velisi onun yerine oruç tutar”¹⁵⁰ hadisine dayanarak velinin onun yerine dilerse oruç tutacağına dilerse de terekesinden her bir oruç için bir müdd yiyecek vereceğine hükmetmiştir.¹⁵¹ Cedîd görüşüne göre ise velisi o kişinin yerine oruç tutmaz, tutmadığı her gün için bir fakire bir müdd yiyecek verir.¹⁵² Bu görüşünün delili ise “bir kimse üzerinde oruç borcu olduğu halde ölse velisi her gün için bir fakire bir müdd verir”¹⁵³ şeklindeki hadistir.¹⁵⁴

Müzenî, *Muhtasar*'da bir metot olarak Şâfiî'nin görüşlerini genellikle “قال الشافعي” veya “قال” ibaresiyle aktarmaktadır. Buna mukabil görüşü farklı ise bunu açıkça ifade etmektedir. Nitekim hocasına bazı meselelerde muhalefet etmekte bazen de hocasının farklı kavilleri arasında tahriçte bulunmakta, bunun yanında tahriç ile tercih iç içe olacak şekilde fikhî faaliyetlerde de bulunmaktadır. Fakat Müzenî, bu meselede Şâfiî'nin yukarıda geçen cedîd görüşünü zikrettikten sonra herhangi bir tercihte bulunmamıştır.¹⁵⁵ Bu durum Müzenî'nin Şâfiî'ye bu meselede muvafık olduğunu göstermektedir.

Müzenî'den sonra erken dönem hadis ve fıkıh âlimlerinden Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906),¹⁵⁶ *İhtilâfu'l-fukahâ* isimli eserinde Süfyân es-Sevrî (ö.

¹⁵⁰ Buhârî, “Savm”, 42; Müslim, “Siyâm”, 27.

¹⁵¹ Emîn en-Nâcî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd fî fikhî's-Şâfiî*, 1. b., Riyâd-Kâhire: Dâru İbni'l-Kayyim-Daru İbn Affân, 2008, C. 2, s. 178; İndûnîsî, *el-İmâmü's-Şâfiî fî mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, s. 555.

¹⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, C. 3, s. 263.

¹⁵³ İbn Mâce, “Siyâm”, 50.

¹⁵⁴ Bu örneğin geçtiği bazı çalışmalar için bk. Mehmet Bahattin Alphan, *el-Minhac Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şâfiî Mezhebine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, ss. 64-65; Cihad Özel, *Şâfiî Mezhebinde “Kavl” Ayrımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavl-i Kadîm*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, ss. 163-165; İbrahim İlhan, *İmam Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, ss. 54-55.

¹⁵⁵ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 85.

¹⁵⁶ Mervezî, Mısır'a gelerek Şâfiî'nin ashâbından ders alan ve “Dört Muhammed” olarak şöhret kazanmış ikinci nesil Şâfiîleri olan grubun içerisinde yer almaktadır. Üçüncü asrın önemli ehl-i hadis mensuplarından sayılan bu âlimlerin diğer üçü ise şunlardır: Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö. 311/924), Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir (ö. 318/930) ve Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923). Mezhepteki genel kabule göre “Dört Muhammed'in” yaptığı içtihatların ekserisi Şâfiî'ye muvafakattan çok muhalefet özelliği taşıdığı, ayrıca mezhebin usûl ve kaidelerine aykırı içtihat ve tahriçleri bulunduğu için bunların görüşleri, mezhebin görüşlerinden sayılmaz. Zira mezhebin teşekkülünü tamamlamasından sonra kurucu imam dışındakilerin görüşleri de mezhep görüşü olarak kabul edilip edilmeyeceği hususu tartışmaya açılmıştır. Bu bağlamda mezhebin dokusuyla uyumlu görüşler mezhepten sayılmış, mezhebin yapısına uyumlu olmadığına kanaat

161/778), ashâb-ı re'y,¹⁵⁷ İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ile Şâfiî'nin öğrenciliğini de yapan İshâk b. Râhûye (ö. 238/853)¹⁵⁸ gibi âlimlerin ramazan veya nezir gibi oruçların hepsinde, ölenin yerine fidye verileceği görüşünde olduklarını ifade ederken bunların içine Şâfiî'yi de dâhil etmiştir.¹⁵⁹

Müzenî'nin *Muhtasar*'ını şerh eden Mâverdî, bu konuda öncelikle Şâfiî'nin cedîd görüşünü zikretmekte, sonrasında ise konuyu tartışmaya açmaktadır. İlk olarak cedîd görüşe katılıp Şâfiî'nin kadîm görüşünün de bu yönde olduğunu ifade ettikten sonra velinin, ölenin yerine oruç tutmasının caiz olmadığına dair hem başka fakihlerin bu görüşte olduğunu hem de sahâbenin icmâi bulunduğunu iddia etmiştir. Fakat bununla birlikte Mâverdî, bazı fakihlerin, kişinin yerine oruç tutulabileceği görüşünde olduklarını ifade ettikten sonra Şâfiî mezhebinden de bazılarının Şâfiî'nin kadîm görüşünün bu yönde olduğunu iddia ettiklerini vurgulamıştır.

Mâverdî, her iki tarafın dayandığı delilleri zikretmesinin akabinde cedîd görüşü neden tercih ettiğini şöyle temellendirmektedir:

“Oruç, bedenî bir ibadet olduğu için kişi hayattayken özür durumu olsa dahi o kişiye niyâbeten oruç tutulmaz. Öyleyse oruç, namaz gibi olup ölümden sonra da niyâbet kabul etmeyen bir ibadet türüdür. Hac ibadetine kıyas edilerek niyâbeti savunmak doğru değildir. Zira hacda niyâbet değil, malın intikali söz konusudur. Meselâ kişi yaşlı olduğu için hacca gidemeyip kendi

getirilen görüşler ise mezhep sistematığıne dâhil edilmemiştir. Bu yüzden de Şâfiî fûru-i fıkıh kitaplarında mezkûr âlimlerin görüşlerine pek yer verilmez. Bununla birlikte mezheple bağdaşmayan farklı içtihat ve yaklaşımları, onları mezhep dairesinden çıkarmamış ve onlar müntesib müçtehit olarak anılmışlardır. Bk. Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 235; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 247; Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, 1. b., İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010, ss. 243-44. Ayrıca Dört Muhammed'in Şâfiî'ye karşı tutumları, mezhebe mensubiyetleri, mezheple olan irtibatları ve Şâfiî fıkıh çevresiyle ilişkileri hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 319-403.

¹⁵⁷ Bu tabirle re'y taraftarı kimse veya kimseler kastedilmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, ss. 520-26.

¹⁵⁸ İshak b. Râhûye aslında Şâfiî'nin talebeliğinden çok ona muhalefet etmiş, fikhî meselelerde Şâfiî ile cedelleşerek farklı bir çizgide ilmî hayatına devam etmiştir. Dolayısıyla müstakil mezhep sahibi olarak anılmaktadır. Bk. Ali Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 3. b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017, s. 242.

¹⁵⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, thk. Muhammed Tâhir Hakîm, 1. b., Riyâd: Mektebetü Edvâü's-Selef, 2000, ss. 198-99.

malından başkasına ücret vererek onu hacca gönderdiğinde malıyla bu ibadeti uhdesinden çıkarmış olmaktadır.”¹⁶⁰

Ayrıca Maverdî’ye göre kadîm görüşe mesned kabul edilen hadisteki “*velisi onun yerine oruç tutar*” ifadesinden maksat, oruç yerine geçecek bir şey yapmasıdır ki bu da cedîd görüşün delilinde geçen yiyecek, yani fidyedir.¹⁶¹ Şîrâzî de Mâverdî’nin ifadelerine benzer açıklamalarda bulunarak cedîd görüşü tercih etmiştir.¹⁶²

Cüveynî, öncelikle Şâfiî’nin cedîd görüşünü aktarmakta sonrasında ise kadîm görüşünü de dile getirerek şu ifadeleri kullanmaktadır: “Şâfiî’nin kadîm görüşü bir rivayete dayanmaktadır. Cedîd görüşünde rivayetle amel etmeyi terk edip etmediğini bilmiyorum fakat görülen o ki, ya Şâfiî’ye bu rivayetin zayıf olduğu belirgin hale gelmiş ya da ona göre bu rivayet nesh edilmiştir.”¹⁶³ Cüveynî’nin ifadelerine bakılırsa onun bu hususta tereddüt içinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuya son verirken de açıkça bir tercihte bulunmamıştır.

Beğavî (ö. 516/1122), bir kimse üzerinde ramazan, nezir ve keffâret oruçları borcu olduğu halde ölse, velisinin onun adına oruç tutması caiz olur mu? şeklindeki soruyu yönelterek konuya giriş yaptıktan sonra bu konuda Şâfiî’nin iki görüşünün olduğunu söylemekte daha sonra kadîm görüşe göre fetvâ verenlerin mantığını şöyle ifade etmektedir: “Oruç, kasten ifsad edildiğinde keffâret gerektiren bir ibadettir. O halde hac ibadetinde olduğu gibi orucun da ölen kişinin adına kaza edilmesi caizdir.” Beğavî, cedîd görüşün mantığını da Maverdî’nin ifadelerine benzer şekilde açıkladıktan sonra kendisi bu kaviller arasında sarahaten bir tercihte bulunmamıştır. Fakat onun “ölen kişinin yerine oruç tutulması caizdir dersek bile bu bir mecburiyet değildir” ifadelerinden, cedîd görüşü tercih ettiği izlenimini uyandırmaktadır.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, ss. 452-53.

¹⁶¹ a.g.e., C. 3, s. 453.

¹⁶² Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-Îmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed Vehbe ez-Zuhaylî, 1. b., Beyrut-Dımaşk: ed-Dâru’ş-Şâmiyye-Dâru’l-Kalem, 1992, C. 2, ss. 624-25.

¹⁶³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 4, ss. 61-62.

¹⁶⁴ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-Îmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, 1. b., Beyrut: Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, 1997, C. 3, ss. 180-81.

Râfî, Şâfî'nin sadece cedîd görüşünü zikrederek bu görüşü tercih ettiğini ortaya koymuştur.¹⁶⁵ Fakat Râfî'den hemen sonra gelen ve onunla birlikte Şâfî mezhebinin ikinci kurucusu olarak bilinen Nevevî, hem Râfî hem de yukarıdaki müelliflerden farklı olarak Şâfî'nin kadîm görüşünü tercih edip bu görüşü أظهر (azhar/daha kuvvetli)¹⁶⁶ olarak kabul ettikten¹⁶⁷ sonra *el-Mecmû'* adlı eserinde konuyu detaylı bir şekilde incelemiştir. Nevevî öncelikle yukarıda zikredilen fakihler dâhil olmak üzere mezhebin birçok müçtehidinin cedîd görüşü savunduğunu ifade ettikten sonra bazılarının görüşlerini de açıklamıştır. Ona göre kadîm görüşte, velinin ölen kişinin yerine oruç tutması caizdir fakat bu mecburi bir durum değildir. Buna göre ölenin yerine oruç tutulmayıp fidye verilmesi de caizdir. Kişi oruç tutma ile fidye verme arasında muhayerdir. Nevevî, ölen kişinin bu işini kimin yerine getireceği ile ilgili Şâfî'nin “burada kriterin velâyet, asabelik ya da akrabalık mı olduğu hususunda herhangi bir nakil görmedim” şeklindeki ifadelerini zikrettikten sonra muhtâr olan görüşün mutlak akrabalığın olduğunu ifade etmiştir. Yabancı birine, ücretli veya karşılıksız bir şekilde ölenin yerine oruç tutması için izin verilirse caizdir. Fakat izin verilmeksizin yapılması caiz değildir.¹⁶⁸

Nevevî, mezhep âlimlerinden fıkıh ve hadis ilmini kendisinde cem' eden birçok muhakkikin kadîm görüşü tercih ettiğini ifade ettikten sonra delillerini sıralamakta ve kendi görüşünü ise şöyle izah etmektedir:

“İster ramazan isterse nezir veya keffâret gibi vacip oruçlardan hangisi olursa olsun, ölen kişinin yerine velisi oruç tutabilir. Zira bu hususta muhalifi olmayan birçok sahih hadis mevcuttur. Şâfî'nin görüşü de bu şekildedir. Nitekim o da, ‘hadisin sıhhati sabit olursa benim görüşüm odur ve o hadise muhalif olan görüşümü de terk edin’ ifadelerini kullanmıştır. Şâfî, İbn Abbas rivayetinin bazı tariklerine vâkıf olmuştur. Eğer bütün tariklerine ve bu konudaki başka hadislere de muttali olsaydı kadîm görüşüne muhalefet

¹⁶⁵ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî'î, *el-Muharrer fî fihî'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2005, s. 114.

¹⁶⁶ Bu istilâh mezhepte, Şâfî'nin delillerini baz alarak iki veya daha fazla güçlü görüş arasından tercihe şayan olan görüş manasına gelmektedir. Bunun karşısında olan görüş de zâhir denir. Ayrıca bu terim, mezhebin âlimleri arasında tercih edilen görüşü ifade etmek için de kullanılır. Bk. Kavâsimî, *Şâfî Mezhebine Giriş*, s. 397. Ayrıca bu istilâh hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Özdemir, *Şâfî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, ss. 174-78.

¹⁶⁷ Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 1, ss. 432-33.

¹⁶⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 7, s. 457; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 2, s. 246.

etmezdi. Sonuç olarak muarızı olmayan bütün sahih ve sarîh hadislerden dolayı kadîm görüşe göre amel edilmesi taayyün etmektedir.”¹⁶⁹

Ayrıca Şâfiî'nin yukarıdaki ifadelerinin *el-Emâlî*¹⁷⁰ isimli eserinde geçtiği ve bu eserin de onun cedîd görüşlerini ihtiva eden eserlerinden olduğu ifade edilmektedir. Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre ise eğer Şâfiî bu konudaki hadislerin tamamının tariklerine vâkıf olsaydı kadîm görüşüne muhalif davranmazdı. Dolayısıyla kadîm görüşün, yani ölenin yerine oruç tutulabilir şeklindeki görüşün muhtâr ve müftâ-bih olması kaçınılmazdır.¹⁷¹

Nevevî'nin Şâfiî'den naklettiği ifadelerle ilgili Muhammed İbrahim'e göre Şâfiî'nin Kitap ve sünnete bu kadar sıkı sıkıya bağlı olup bu minvalde bir metotta ısrarcı olması onun ilmî hayatında kadîm ve cedîd görüşleri şeklindeki kavramların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu terimler, mezhebin iki ayrı dönem olarak gelişmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu görüşlerin bizzat kurucu imamın eliyle ortaya çıkmasındaki temel etken ise görüşlerinin Kitap ve sahih sünnete uygun olması amacıyla ortaya koyduğu samimi gayretidir.¹⁷² Ayrıca Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn* isimli eserinde de cedîd görüşün sünnetten bir delilinin olmadığını bu konuda nakledilen rivayetlerin de zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹⁷³

Bu meselede Müzenî'den başlamak üzere Nevevî'ye kadarki dönemde Şâfiî fukahâsının çoğunluğunun cedîd görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Fakat Nevevî ve sonrası için durum farklılaşmaktadır. Zira bundan sonraki müteahhirîn mezhep fakihlerinin çoğunluğu¹⁷⁴ Nevevî'ye katılarak kadîm görüşü tercih etmişlerdir.¹⁷⁵ Kimisi

¹⁶⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 7, ss. 457-60.

¹⁷⁰ Şâfiî'nin bizzat kendisinin değil, öğrencilerine yazdırarak oluşturduğu bölümlere bu isim verilmektedir. Bu isimle müstakil bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Tabâkat vb. eserlerde Şâfiî'nin eserleri sayılırken *el-İmlâ* veya *el-Emâlî* şeklinde geçmektedir. *Emâlî*'nin de râvisinin Rebî' olduğu düşünülmektedir. Ayrıca bu isimle bölümler halinde *Ümm*'ün içinde serpiştirildiği göz önünde bulundurulduğunda artık müstakil bir eser değil de *Ümm*'ün bir parçası olduğu sonucuna varılabilir. Bk. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, ss. 123-24.

¹⁷¹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 359.

¹⁷² Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 127.

¹⁷³ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 2, s. 247.

¹⁷⁴ Çoğunluğun yanında Nevevî'ye muhalefet edenler de olmuştur. Meselâ Münâvî, Nevevî'ye itiraz edenlerden birisidir. O, Nevevî'nin *el-Mecmû'* adlı eserinde zikrettiği kadîm görüşe göre fetvâ verilen on dokuz meselede, aslında cedîd görüşe göre amel edilmesi gerektiğini belirtip bunları tek tek inceleyerek Nevevî'ye itirazlarını sıralamıştır. Münâvî'ye göre bu meselede de fetvâ, cedîd görüşe göre verilir ve bununla amel edilmelidir. Mezhepte meşhur ve esah olan da budur. Nevevî'nin kadîm görüşü sahih görmesi, cedîd görüşün Şâfiî'ye nispet edilmesine hâlel getirmez. Zira o, ölenin yerine oruç tutulamayacağına dair *Ümm*'de ayrı bir başlık açıp bu husustaki delilleri zikretmiş ve karşı görüştekilere hadislerle en güzel şekilde cevaplar vermiştir. Nitekim bu meselede kimi fukahâ

sarahaten tercihini belirtmiştir. Meselâ İbn Hacer el-Heytemî, öncelikle fidye ile ilgili görüşü izah ettikten sonra bu konudaki sahih hadislerin sarîh delâletlerinden dolayı kadîm görüşün mutemet olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁶ Hatîb eş-Şîrbînî de *el-İknâ'* adlı eserinde ölenin yerine oruç tutmanın caiz hatta mendup olduğunu zikrettikten sonra bu görüşün sahih hadislerden ötürü mezhepte azhar ve müftâ-bih olduğunu dile getirmiştir.¹⁷⁷

Kimi fakihler ise üstü kapalı bir şekilde tercihlerini ortaya koymuşlardır.¹⁷⁸ Bunun muhtemel sebeplerinden birisi şöyle olabilir: Fidyeye verilmesi gerektiği görüşünü savunanlar oruç tutmaya hiçbir şekilde cevaz vermemektedirler. Fakat oruç tutmaya cevaz verenler bunu fidye vermeye engel olarak görmemektedirler. Yani ölenin yerine oruç da tutulabilir fidye de verilebilir. Bu iki durum arasında muhayyerlik söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu görüşe meyleden fakihler bunu tercih ettiklerini özellikle belirtme ihtiyacı duymamış olabilirler.

Sonuç olarak yukarıdaki detaylı açıklamalardan sonra şunlar söylenebilir: mezhebin ilk dönem fakihlerinin mezhep içi tercih konusunda kurucu imamın görüşlerine daha bağlı olduğu görülmekte ve bunun bir yansıması olarak mezkûr meselede görüldüğü üzere çoğunluğu Şâfiî'nin son olarak vardığı görüşü tercih etmiştir.

kadîm görüşle kimisi de cedîd görüşle amel etmiştir ki günümüzde de cedîd görüşle amel edilmektedir. Bk. Şemsüddîn Muhammed es-Sülemî eş-Şâfiî el-Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid fi ihtilâfi'l-kavleyn li Müctehidin Vâhid*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., s. 67. Ayrıca bk. İndünîsî, *el-İmâmü's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, s. 560. Bunların yanı sıra İsnevî'nin (ö. 772/1370) de bu meselede Nevevî'ye itiraz ettiği görülmektedir. İsnevî, Râfiî ile Nevevî'nin bazı tercihlerinde Şâfiî'nin açık ifadelerine (nas) muhalif davrandıkları meseleleri tespit etmek amacıyla telif ettiği *el-Mühimmât* isimli eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “İki imamın ihtilaf ettiği meselelerde aralarında tercihte bulunmak gayet kolaydır. Meselâ Nevevî, deve etinin yenmesinden dolayı abdestin bozulduğuna hükmetmesi ve ölenin yerine velisinin oruç tutabileceği gibi meselelerde mutemet görüşe muhalefet ettiğinden bu tür durumlarda Râfiî'nin görüşü doğru bulunarak tercih edilir. Zira Şâfiî'nin de asıl görüşü budur.” Bk. Abdurrahîm Cemâlüddîn el-İsnevî, *el-Mühimmât fi şerhi'r-Ravda ve'r-Râfiî*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009, C. 1, s. 101.

¹⁷⁵ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 360.

¹⁷⁶ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Fethü'l-Cevâd bi şerhi'l-İrşâd*, thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahman, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, C. 1, s. 453.

¹⁷⁷ Şîrbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şucâ'*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 3. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, C. 1, s. 486. Ayrıca bu konudaki tercihlerin değerlendirmesi hakkında bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 359-60.

¹⁷⁸ Bunlardan bazıları için bk. Takiyyüddîn Ebûbekir b. Muhammed b. Abdülmü'min el-Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi halli Gâyeti'l-İhtisâr*, 3. b., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011, s. 302; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 642; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 3, ss. 189-191; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 2, ss. 855-856; Doğubeyazıtlı Halife Yusuf, *İrşâdü'l-İbâd min Avâmi'l-Mü'minîn*, çev. el-Hacc Muhammed Nezaket, Bahaeddin el-Hüseynî, 3. b., İstanbul: Hira Yayınevi, 1998, C. 2, s. 33.

Bu durumun Nevevî'ye kadar sürdüğü ve Nevevî ile birlikte bir kırılmanın gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim onun tercihi, mezhep imamına ve sonraki mezhep birikimine bir muhalefet gibi gözükmemektedir. Çünkü Nevevî, Şâfiî'nin görüşünün konu hakkındaki hadise aykırı olduğunu belirterek farklı bir görüş ortaya koymuştur. Belki de Nevevî'nin, mezhebin ikinci kurucusu olarak kabul edilmesinin sebeplerinden birisi de budur. Zira onun Râfiî ile birlikte mezhebin yazılması ve kâidelerinin sabitleştirilmesinde büyük bir rolü olduğu yadsınamaz bir gerçektir.¹⁷⁹ Bununla birlikte Nevevî'ye göre kendi yaklaşımı muhalefet değil, Şâfiî'nin bu meseledeki asıl görüşüdür. Nitekim yukarıda incelenen örnekte görüldüğü üzere Nevevî, imamın aslında kadîm görüşünden vazgeçtiğini onun bazı sözlerinden istişhata bulunarak kendi görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.

Genel olarak bahsi geçen meselede fakihlerin tutumuna bakılacak olunursa, ilk olarak mezhep fakihleri arasında herhangi bir meselede ihtilafli tercihlerin olabileceği sonucu çıkmaktadır. Fakihler, konu ile ilgili nasları ve rivayetleri dikkate alarak kurucu imamın fikhî mirası ışığında tercihlerini ortaya koymuşlardır. Nitekim mezhepte gerçekleştirilen tercihlerin en önemli özelliği, bunların imamın fikhî müktesebatını yorumlayıcı bir tarzda olup bu müktesebata bir bütünlük kazandırmasıdır.¹⁸⁰ Ayrıca bu örnek özelinde fukahâ, meseleyi namaz ve hac gibi konulara da kıyas ederek görüşlerini temellendirme uğraşında olmuşlardır. Nihayetinde mezhep fakihlerinin delil merkezli tercihte buldukları ortaya çıkmaktadır.

İkinci örnek: İmam Şâfiî, *Üm'* de icâre konusunu işlerken “kurak arazinin kiraya verilmesi” başlığı altında kiraya verilen arazide hangi faaliyetlerin yapılabileceği hususunu ele almıştır. Şâfiî'ye göre bir kişi, kiraya verdiği arazisinde belirlenen süre içerisinde ekin ekip, olgunlaştıktan sonra da hasat edebilecek şekilde istediği ekini ekme hususunda kiracıyı muhayyer bırakırsa bu kira akdi caizdir.¹⁸¹ Şâfiî, konunun devamında ise mezkûr ifadelerine “dilediği şeyi dikerse...” cümlesini de ekleyerek aynı şekilde bu işleme cevaz vermektedir.¹⁸² Müzenî, hocasının bu konudaki görüşünü “kişi kiracısına: “dilediğin şeyi ek” derse, o takdirde kiracı dilediğini ekmekten men edilmez. Fakat ağaç dikmek isterse, ekin ekme ile ağaç dikmek aynı şeyler değildir. Kiracısına:

¹⁷⁹ Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 138.

¹⁸⁰ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 256.

¹⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 5, s. 25.

¹⁸² a.g.e., C. 5, s. 29.

“dilediğini ek ve dik derse bu akit caizdir” ifadelerini aktaran Müzenî, buna itiraz etmekte ve bu tür bir işlemin caiz olmaması gerektiğini savunmaktadır. Zira ona göre burada bir cehâlet (bilinmezlik)¹⁸³ ve garar (belirsizlik),¹⁸⁴ durumu söz konusudur. Dolayısıyla kiracıya böyle bir muhayyerlik verilmesi durumunda kiracı, ya haddinden fazla ağaç dikerek arazi sahibini zarara uğrattır ya da başka bir şekilde arazide kusura sebep olabilir.¹⁸⁵

Şâfiî’ye göre bu konuda kiracıyı muhayyer bırakmak, onu iki çeşit tarımsal faaliyet arasında serbest bırakmak demektir. Bunlar da ekin ekme ve ağaç dikme faaliyetlerini içine alan muayyen tarımsal faaliyetlerdir. Dolayısıyla burada tarafları anlaşmazlığa götürecek herhangi bir belirsizlik (garar) durumu söz konusu değildir. Müzenî’ye göre ise bu, muayyen olmayan bir şey üzerine yapılan bir akit gibidir. Çünkü kiraya verilen arazide meselâ ağaç dikilecekse bunun miktarı, vasfı ve vadesi bilinmemektedir. Bu durum belirsizlik doğurur, dolayısıyla muayyen olmayan bir şey üzerine yapılan akit de caiz değildir.¹⁸⁶ Nitekim İslâm hukukunda garar ve cehâlet hususunda yapılan düzenlemelerdeki temel amaç karşılıklı rızayı, şeffaflığı ve dürüstlüğü sağlayarak taraflar arasında çekişmeye sebep olabilecek beklenmedik bir zarar, risk veya aldatılmaya engel olmaktır ki bunlar akdin geçerlik (sıhhat) şartları olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁷

Yukarıda görüldüğü kadarıyla Müzenî, Şâfiî’den aktardığı ifadelerin ikinci kısmına itiraz etmektedir. Nitekim Mâverdî de öncelikle bu ifadelerin ilk kısmını ele alıp bunların cevazına işaret ederek Şâfiî’nin ne demek istediğini şöyle açıklamaktadır:

¹⁸³ Cehâlet: Akdin konu veya bedel bakımından bilinmezlik bulundurması, bilgisizlik hali demektir. Örneğin değişik marka ve kalitede ürünlerin bulunduğu bir reyondan miktarını veya özelliklerini belirlemeksizin gömlek satmak ya da ödeme zamanını belirlemeden vadeli satış yapmak gibi. Bk. Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 18. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2018, s. 255; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 68.

¹⁸⁴ Garar: Akdin konusu olan eşyanın meydana gelip gelmeyeceğinin belirsiz, meçhul olmasıdır. Garar ve cehâlet kavramları bazen birbirinin yerine kullanılsa da gararın, akdin konusuyla ilgili belirsizliği, cehâletin ise bilinmezliği ifade eden bir terim olarak kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Buna göre garar, bir borç ilişkisinde akde konu edilen şeyin haksız kazanca yol açacak şekilde belirsizlik taşıması, akıbetinin kapalı olması demektir. Bk. Yaman, Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 256; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 154.

¹⁸⁵ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, ss. 175-76.

¹⁸⁶ Nâsır Muhyiddin Nâcî, *el-Müzenî ve Muhâlefetuhü li'l-İmâm eş-Şâfiî fi Kitâbi'l-Muhtasar*, (Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1989, ss. 288-89.

¹⁸⁷ Bk. Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, *Envâru'l-Mesâlik şerhu Umdetü's-Sâlik ve 'Uddetü'n-Nâsik*, thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir, 1. b., Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2014, ss. 407-8; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler*, 1. b., Konya: Tekin Kitabevi, 2014, ss. 82-83; Yaman, Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 255; Enver Osman Kaan, *Güncel Fıkıh Problemleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 244.

“Kiracıyı, dilediği ekini ekme hususunda muhayyer bırakmak üzere yapılan icâre akdi caizdir. Kiracı, zararı az veya çok olsun ekin sınıfına giren bütün çeşitleri ekebilir.”¹⁸⁸ Mâverdî, bir bineği, ona istediği şeyi yüklemek üzere kiralamanın bâtil olduğuna kıyas ederek gelen bir itiraza şöyle cevap vermektedir:

“Bu ikisi aynı şeyler değildir. Kişi, bineğe taşıyamayacağı şekilde dilediği şeyleri yüklediğinde bu binek ölebilir. Bu durumda kişi onu tazmin etmek zorundadır. Fakat kiraladığı araziye, bu arazinin taşıyamayacağı kadar ekin ekmesi durumunda arazi zarar görmez, aksine ekinleri zarar görür.”¹⁸⁹

Mâverdî bundan sonra ekin için kiraya verilen arazide ağaç dikilmesi durumunu ele alır ve ona göre ekin ekme amacıyla kiralanan bir araziye ağaç dikmek caiz değildir. Çünkü ağaç dikmenin zararı iki açıdan ekinden daha fazla zararlıdır. Birincisi, ağaç dikimi kalıcılık bakımından ekinden daha uzun sürelidir. İkincisi, ağaçların kökleri, ekinlerin köklerine göre toprakta daha fazla uzayıp yayılmaktadır. Fakat ağaç dikmek amacıyla kiralanan araziye ekin ekilmesi caizdir. Çünkü ekinin zararı ağaca göre daha azdır.

Mâverdî, Müzenî'nin asıl itiraz ettiği kısımda, Müzenî'nin aktardığı ifadeleri serdettikten sonra buranın üç farklı meseleye şamil olduğunu ifade etmektedir. **Birincisi**, arazi sahibi kiracıya, “burayı dilersen ekin ekmen, dilersen de ağaç dikmen için sana kiralıyorum” derse bu akit sahihtir. Bu durumda kiracı muhayyer olup dilerse ekin eker dilerse ağaç diker. Bir kısmını ekin için bir kısmını da ağaç dikmek için kullanırsa caizdir. Zira tamamını ağaç dikmek için kullanabileceğine göre bir kısmını kullanabilmesi evleviyetle caizdir. **İkincisi**, bu araziye “ya ekin ekmen ya da ağaç dikmen için sana kiraladım” derse bu akit bâtildir. Çünkü araziye her ikisi için kiraya vermediği gibi ikisinden birini de belirlememiştir. Bu durumda kiraladığı şey meçhuldür. **Üçüncüsü**, “bunu sana hem ekin için hem de ağaç dikimi için kiraladım” derse burada iki vecih söz konusudur. Biri Müzenî'nin görüşü diğeri ise Şâfiî'nin görüşüdür.

Müzenî'ye göre bu akit bâtildir. Sebebi ise kiracı, ekin ile ağaç dikimi arasında muhayyer olmadığı için bu ikisinden hangisini yapacağı belli değildir. Bu belirsizlik de akdi bâtil kılar. Şâfiî'ye göre ise bu akit sahihtir. Kiracı, yarısını ekin için diğer yarısını

¹⁸⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 7, s. 466.

¹⁸⁹ a.yer.

da ağaç dikmek için kullanır ki lafzın zâhirî anlamı bunu gerektirmektedir. Çünkü ikisine de izin verilmesi kiralanan yeri iki eşit parçaya bölüştürmeyi gerektirir. Ağaç dikmek araziye daha fazla zarar verdiği için tamamını ekin için kullanması caizdir. Fakat bunun aksi olan tamamını ağaç dikmek için kullanması caiz değildir.¹⁹⁰ Görüldüğü kadarıyla Mâverdi, Müzenî'nin hocasına yaptığı itirazı değerlendirdiği halde herhangi sarih bir tercihte bulunmamıştır. Bunun yerine iki görüşün arasını bulabilecek şekilde aslında neyi kastettiklerini izah etmeye çalıştığı izlenimini vermektedir.

Şîrâzî, *el-Mühezzeb* adlı eserinde ilk olarak konuya giriş mahiyetinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “bir arazinin bilinmeden kiralınması caiz değildir. Aynı şekilde orada ekin ekimi, ağaç dikimi ya da bina yapımı gibi hangi faaliyetin yapılacağı belirlenmeden kiralınması da caiz değildir. Zira bir arazi bu menfaatlerden biri için kiralınır ve bunlar toprağa zararı bakımından birbirinden farklılık göstermektedir. O halde bu arazide ne tür bir faaliyetin yapılacağı belirlenmesi vâciptir.”¹⁹¹ Müellif daha sonra Şâfiî ile Müzenî'ye ait iki görüşü zikrederken Müzenî'nin görüşünü Müzenî'ye nispet ettiği halde Şâfiî'nin görüşünü Şâfiî'ye nispet etmez. Ayrıca bunlar arasında açık bir tercihte de bulunmaz. Fakat eseri tahkik eden Zuhaylî, Müzenî'nin görüşünün râcih olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ekin ekimi ve ağaç dikiminden hangisinin ne miktarda olacağı belli değildir.¹⁹²

Cüveynî, Müzenî'nin Şâfiî'ye itiraz ederken kullandığı “evlâ bi-kavlihî” ifadesinin bu hususta Şâfiî'den iki görüş geldiğine işaret ettiğini ve Müzenî'nin de ilk görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.¹⁹³ Cüveynî, konunun devamında “ازرعها و اغرسها” izre‘hâ ve iğreshâ mâ şî'te” ifadesinin, ashabın çoğunluğuna göre “ازرعها و اغرسها” izre‘hâ ve iğreshâ” ifadeleriyle aynı manada olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda fukahâ arasında iki farklı görüşün bulunduğunu dile getirmektedir. İlk olarak mezhebin çoğunluğuna göre bu akit fasittir. Zira akit, belli bir yetki ve muhayyerlik üzere yapılmamış olup ekin ekme ve ağaç dikme birlikte zikredilmiştir. Bu da kiracının, bu arazinin bir kısmını zirâî faaliyetler için bir kısmını ise ağaç dikmek için kullanmasını gerektirir. Fakat bunlardan hangisinin ne kadar olacağı belirsizdir. İkinci görüşe göre akit caiz olup bu ifade arazinin iki parçaya bölünmesi anlamına gelir. Yani

¹⁹⁰ a.g.e., C. 7, ss. 466-67.

¹⁹¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 3, s. 520.

¹⁹² a.g.e., C. 3, ss. 520-521.

¹⁹³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 8, s. 246.

yarısı ekin işine yarısı da ağaç dikimine ayrılır. Bunun delili ise şu kuraldır; bir şey iki cihete aynı anda izafe edildiğinde bu izafet bölünmeyi gerektirir. Bu, ikrar¹⁹⁴ meselesinde aynı anda bir malın aynı anda iki kişiye izafe edilmesi durumuna benzemektedir. Örneğin ikrarda bulunan kişi, “elimdeki ev (dâr) falanın ve falanıdır” derse bu söz, mezkûr evin yarısının bir kişinin diğer yarısının da öbürünün olduğu şekilde anlaşılır.¹⁹⁵

Cüveynî, iki görüşten özellikle ikinci görüşü değerlendirip tahlil ettikten sonra bir ifadenin mutlak bırakılmasının o ifadeden iki parçaya ayrılmanın anlaşılmayacağını, bu şekilde anlaşılabilmesi için mutlaka bir temyiz ve tayinin olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre kiracıya “dilediğin yarısına ekin ek, dilediğin yarısına da ağaç dik” şeklinde sarîh bir ifade kullanılsa, böyle bir akdin sahihliği hususunda ashabın ittifakı mevcuttur.¹⁹⁶ Neticede Cüveynî’nin bu meselede kendisinin de belirttiği üzere çoğunluğun görüşüne katılarak Müzenî’nin görüşünü tercih ettiği ortaya çıkmaktadır.

Gazzâlî, Şîrâzî’nin sahih kabul etmediği kiracıya “bu araziye dilediğin şekilde faydalanman üzere sana verdim” şeklindeki akdi sahih olarak görmektedir. Kiracı burada ekin ekimi, bina yapımı veya ağaç dikimi faaliyetlerinden dilediği şekilde menfaat hakkını kullanabilir. Fakat “bu araziye sana kiraladım” şeklinde mutlak bir ifade kullanırsa bu fasîd olur. Zira ne menfaati belirlemiş ne de kiracının dilemesine bırakmıştır. Gazzâlî, buna benzer ihtimalleri de aktardıktan sonra kiracıya “bu araziye hem ekin ekmen hem de ağaç dikmen için verdim” şeklinde yapılan akitte Müzenî ve İbn Süreyc’e (ö. 306/918) göre belirsizlikten dolayı akdin bâtıl olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹⁷ Gazzâlî burada açık bir tercihte bulunmamasına rağmen mezhepte önemli bir konum işgal eden Müzenî ve İbn Süreyc’in görüşlerini özellikle zikretmesi onlarla aynı görüşte olduğu intibai vermektedir. Bununla birlikte eserin muhakkiki mezhepteki “esah” görüşün Müzenî ve İbn Süreyc’in görüşü olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁹⁸

¹⁹⁴ İkrar: Bir kimsenin kendisiyle ilgili başkasına ait bir hakkı haber vermesidir. Diğer bir anlamı da aleyhine hukukî neticeler doğurabilen maddî veya hukukî bir vâkıanın doğruluğunu tasdik etmektir. İkrâr-ı âm, ikrâr-ı hâs, ikrâr bi’l-kitâbe, ikrâr-ı sarîh, ikrâr-ı zimmî şeklinde çeşitleri vardır. Bilmen, *Kâmûs*, C. 8, s. 37; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 242.

¹⁹⁵ a.g.e., C. 8, s. 253.

¹⁹⁶ a.g.e., C. 8, ss. 253-54.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *el-Vasît fi’l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim, 1. b., Dâru’s-Selâm, 1997, C. 4, ss. 169-70.

¹⁹⁸ a.g.e., C. 4, s. 170.

Râfî de Müzenî'nin görüşünü tercih etmiştir. Şöyle ki; Râfî, kiracıya “hem ekin ekmen hem de ağaç dikmen için verdim” dendiğinde bunların miktarlarının belirsizliğinden dolayı akdin fasid olacağını ifade etmektedir. Cüveynî'nin de vurguladığı gibi yukarıdaki ifadenin zâhirinden arazinin ikiye bölünmesinin anlaşılabilmesi için bunun özellikle belirtilmesi gerekmektedir. Kaffâl eş-Şâfi (ö. 507/1113) de bu akdi, fâsid olarak kabul edilen “sana bu iki köleden birini bine, diğerini de beş yüze sattım” ifadesindeki belirsizliğe benzeterek cevaz vermemiştir.¹⁹⁹ Nevevî, bu meselede ihtilaf olduğunu belirtip Müzenî'ye yapılan bazı itirazlara da değindikten sonra onun görüşünü “esah” olarak kabul etmiştir.²⁰⁰ Nevevî'den sonraki mezhep fakihlerinin de çoğunlukla Müzenî'nin görüşünü tercih ettikleri görülmektedir.²⁰¹ Öyle ki bu mesele, Müzenî'nin hocasına muhalefet ettiği konular arasında zikredilmekte ve sonraki mezhep fakihlerinin ekserisi tarafından tercih edildiğinden mezhebin görüşü haline gelmiştir.²⁰²

Şâfi mezhebinde mezhep içi tercihin nasıl işlediğini gösteren örnek mesele, icâre akdinin bir konusunu teşkil etmektedir. Bu akit de ivazlı akitlerin içerisinde yer almaktadır. Bu tür akitlerde temel ilke, insanlar arasındaki muamelenin karşılıklı rızaya dayanması ve Şârî'in belirlediği meşru dairede gerçekleşmesi şeklindedir. Böyle bir yargı ise ilgili âyet²⁰³ ve hadislerin²⁰⁴ genel hükümlerinden çıkarılmaktadır.

Eserleri incelenen müellifler de hem konuyu işlerken hem de kaviller arasında tercih yaparken zikredilen genel prensipleri göz önünde bulundurmışlardır. Bunun yanında özellikle meseleleri birbiriyle karşılaştırarak kıyas deliline sıklıkla başvurmuşlardır. Bu mesele boyunca müellifler kıyas delilini işletirken illet olarak zarar, belirsizlik ve bilinmezlik durumlarını dikkate almışlardır. Mutlak olarak ekin ekme faaliyetleri için kiralama bile çoğunluk, zarar durumundan yola çıkarak ekilecek ürünlerin toprağa zararı bakımından bunlarla ilgili birtakım düzenlemeler getirmişlerdir. Şöyle ki; bir yeri mısır ekme için kiralayan kimsenin oraya buğday ekmesi de caizdir. Fakat buğday için kiralarsa oraya mısır ekemez. Bunun yerine meselâ

¹⁹⁹ Râfî'i, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1997, C. 6, ss. 115-16.

²⁰⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 16, s. 175; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 4, s. 273.

²⁰¹ Bk. Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 2, s. 440; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 5, ss. 286-88.

²⁰² Nâcî, *el-Müzenî ve Muhâlefetuhû li'l-Îmâm eş-Şâfi fî Kitâbi'l-Muhtasar*, s. 288; Aslan, Sezer, “Müzenî'nin İmam Şâfi'ye Aykırı Görüşleri -Şarhoşun Talakı Örneği-”, s. 9.

²⁰³ el-Bakara, 2/188; en-Nisâ, 4/29.

²⁰⁴ Buhârî, “Buyû’”, 63; Müslim, “Buyû’”, 4.

arpa ekebilir. Bu şekilde hükmedilmesinin sebebi de mezkûr tarım ürünlerinin araziye verdiği zararların birbirinden farklı olmasıdır.

Yukarıda Şâfiî ile öğrencisi Müzenî arasında görüş ayrılığı incelenen meselede hemen hemen bütün müellifler tarafından râcih olan görüş Müzenî'nin görüşü olmuştur. Bu durum kurucu imama muhalefet edip sonunda mezhep müntesibleri tarafından tercih edilmenin ender örneklerinden birisidir. Ayrıca mezhep içi tercih işleyişinin ne denli aktif bir şekilde yürütüldüğüne güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bunların yanında şer'î delil ihtiva etmeleri hasebiyle her iki örneğe bakıldığında ilk örnekte Şâfiî'nin içtihatlarına dayanak olan deliller değerlendirilmiştir. Zira Şâfiî'nin iki görüşünün olduğu meselede kendisi bunların delillerini de zikretmiştir. Mezhebin fakihleri de bu konudaki delilleri değerlendirerek bir sonuca varmışlardır. İkinci örnekte ise Şâfiî ile ashâbı arasındaki ihtilafta, deliller sarâhaten zikredilmemiş fakat bunların arka plandaki sâikleri üzerinden tercihe gidilmiştir.²⁰⁵

2. Tanımlar

Mezhep içi tercihin temel konularından birisini de tanımlar teşkil etmektedir. Zira fıkıh tarihine bakıldığında klâsik dönemde başlamak üzere kavramlar ve tarifler oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Sonraki süreçlerde bunlar gerek tenkit gerek tahlil ve gerekse de ilavelerle geliştirilmiş, böylece bir kavramın birden fazla tarifi söz konusu olmuştur. Dolayısıyla bu tanımlar da mezhep içi tercihe konu olmuştur.²⁰⁶ Bu başlık altında fıkıh kitaplarında tanımlar arasında gerçekleşen mezhep içi tercihler ele alınacaktır. Söz konusu tanımlardan birisi arâzi-i mevât (ölü arazi) kavramı ile bununla iltisaklı olan ihyâ-ı mevât yani bir araziye imar edip ziraate elverişli hale getirmek anlamındaki kavramdır.

Şâfiî, arazileri genel olarak, imar edilmiş (âmir) arazi ve ölü (mevât) arazi şeklinde iki gruba ayırdıktan sonra ölü araziye de kendi içerisinde iki gruba ayırmaktadır. Birincisi, metruk olup İslâm beldesine dönüştükten sonra müslümanlar tarafından imar edilen, daha sonra tekrar metruk bırakıldığından mevât sayılan araziler. İkincisi ise, İslâm beldesi olmadan önce gayr-i müslimler tarafından imar edilip daha

²⁰⁵ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 245.

²⁰⁶ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 58.

sonra metruk bırakılan ve bu haliyle müslümanlara intikal eden mevat araziler.²⁰⁷ Şâfî dâhil birçok müellif bu konuya delil teşkil edip hadiste²⁰⁸ bahsi geçen arazinin ikinci kısım, yani iki çeşit şeklinde zikredilen ölü arazi olduğunu ifade etmişlerdir.²⁰⁹ Nevevî, Râfî'nin yaptığı tanımı tercih ederek ölü araziye “sahibi olmayan ve hiç kimsenin faydalanmadığı toprak” şeklinde tarif ettikten sonra bunu bütün Şâfîilere nispet etmiştir.²¹⁰ Nevevî'ye göre sahibinin olmaması demek, bu arazinin kesinlikle sahipsiz olduğu bilinip, sahibinin olduğuna dair hiçbir alâmetin de olmamasıdır. Bu takdirde ölü arazi, aslen sahipsiz olup hiç imar edilmemiş yer demektir.²¹¹ Hısnî (ö. 829/1426), ölü araziye “hiç imar edilmemiş yer” şeklinde tarif ederek Nevevî'nin yaptığı tanımın sadece ikinci kısmını tercih etmiştir.²¹²

Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), ölü araziye “İslâm beldesinde olup henüz imar edilmemiş yer” olarak tarif etmiştir. Buna göre Arafat, Müzdelife ve Mina hariç haremde de olsa ölü toprağı imar eden buna mâlik olur.²¹³ Nevevî'nin tarifi bundan daha kapsamlı olmaktadır. Heytemî de ölü araziye “henüz imar edilmemiş ya da câhiliyye zamanında imar edilmiş olup şu anda hukuken kimsenin harîmi²¹⁴ sayılmayan arazi” şeklinde tanımlamaktadır.²¹⁵ Buradaki “harîm” kaydı İslâm dönemi için söz konusu olup bu arazinin câhiliyye zamanında başkasının harîmi olması durumu dikkate alınmamaktadır.²¹⁶ Şirbînî'nin ise Mâverdî ve Rûyânî'den (ö. 502/1108) buna benzer bir tanım vererek Heytemî'nin tarifini tercih ettiği görülmektedir.²¹⁷ Bütün bu tanımlar mana bakımından birbirine yakın olmakla beraber bunlar içerisinde en kapsamlı ve en çok tercih edilenin “sahibi olmayan ve hiç kimsenin faydalanmadığı yer” şeklinde yapılan tanımın olduğu gözükmektedir.

²⁰⁷ Şâfî, *el-Ümm*, C. 5, s. 77.

²⁰⁸ “Kim ölü bir araziye ihya (imar) ederse o arazi onunundur.” Ebû Dâvûd, “Harâc”, 37.

²⁰⁹ Şâfî, *el-Ümm*, C. 3, s. 77. Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, s. 176; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 7, s. 476; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 8, s. 282; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 16, s. 489.

²¹⁰ Beğavî, *et-Tehzîb*, C. 4, s. 488; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 16, s. 482.

²¹¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 482.

²¹² Hısnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 417.

²¹³ Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Menhecü't-Tüllâb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Salâh b. Muhabirmmed b. Uveyde, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1997, s. 90.

²¹⁴ Bir şeyin çevresinde bulunan yer olup o şeyin hukuku ve merafiki cümlesinden olmasıdır. Böyle bir yerde sahibinden başkasının tasarrufta bulunması haramdır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

²¹⁵ Heytemî, *Fethü'l-Cevâd*, C. 1, s. 352.

²¹⁶ Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 2, s. 1212.

²¹⁷ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 2, s. 464.

Kuşkusuz tanımların, fikhî meselelerin birçoğunda mezhep içi tercihe konu olduğu hususundaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nitekim incelenen örnek mesele üzerinden de görüldüğü üzere bir kavrama getirilen farklı tanımlar, tercihte önemli bir rol oynamaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden birisinin, mezhep fakihlerinin kavramsallaştırma çerçevesinde bir kavrama farklı tanımlar getirmeleri şeklinde olduğu ifade edilebilir. Böylece söz konusu farklı tanımlar arasında tercih faaliyetinin gerçekleştirilmesi de kaçınılmaz hale gelmektedir.

3. Rivayet (mansûs) ile Tahriç (vecih) Ürünü Görüşler

Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercihin konularından birisi de rivayet (mansûs) ile tahriç ürünü olan görüşler arasında gerçekleşen tercihlerdir. Bu da mezhep imamının yoruma elverişli olmayan açık bir görüşü (mansûs) ile tahric (vecih) yolu ile elde edilen görüş arasında meydana gelmektedir.²¹⁸ Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki mezhep imamının kavillerinden tahricde bulunmak sanıldığı kadar kolay bir faaliyet değildir. Bu faaliyeti gerçekleştirebilmek için ilk olarak mezhep imamının hüküm istinbatında bulunurken kullandığı ibareleri (el-mansûs), uyguladığı metodu ve usûlü kâmil bir şekilde bilmek gerekmektedir. Zira tahriç yapan kimse şer'î delillerden değil, mezhep imamının naslarından (görüş) içtihatla bulunmaktadır.²¹⁹

Bu noktada bir hususa temas etmekte yarar vardır. Bu başlıkta zaman zaman tahriç kelimesi yerine vecih (ç. vücûh/evcuuh) kavramı kullanılacaktır. Zira bu kelime mezhep fakihlerinin içtihat ve tahriçlerini de içine almakta bazen de tahriç ile vecih kavramları birbirinin yerine kullanılabilir. Bununla birlikte tahricin, bir istidlâl türü olduğu, vecihin de tahriç yoluyla elde edilen görüş için kullanıldığı hususunu da vurgulamak gerekir. Mezhepte tahriçte bulunabilecek seviyeye ulaşmış müçtehitlere “ashâb-ı tahric (tahriç ehli)” denildiği gibi “ashab-ı vücûh” da denildiği, hatta Şâfiî mezhebinde ikinci terimin kullanımının daha yaygın olduğu görülmektedir.²²⁰ Bu konu, teknik açıdan ileride tercih-tahriç ilişkisi başlığı altında inceleneceğinden burada sadece örnekler üzerinden konunun mezhep içi tercihe yansımaları ele alınacaktır.

²¹⁸ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 60.

²¹⁹ Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müçtehidî 'ş-Şâfiyye*, s. 40; Mağribiyye, *el-Mezhebü 'ş-Şâfiî*, s. 175.

²²⁰ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 210. Söz konusu isimlendirmelerin yanında mezhep içerisinde bu seviyedeki kişilere “müçtehid fi'l-mezheb” ya da “muharric” de denmektedir. Bk. Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, s. 245.

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde cürmûk²²¹ üzerine mesh yapmaya cevaz verirken cedîd görüşünde bunun caiz olmadığını ifade etmektedir.²²² Müzenî, bu konuda âlimler arasında herhangi bir ihtilafın vâki olmadığını, Şâfiî'nin burada teferrüd eden görüşü yerine cumhura uygun olan görüşünün daha evlâ olduğunu belirttikten sonra kadîm görüşü tercih etmiştir. Müzenî, konunun devamında da Şâfiî'ye göre mestten kasdın ona ihtiyaç duyulması olduğunu ifade edip cürmûkun da ihtiyaçtan olduğunu, dolayısıyla bu bakımdan meste benzediğini ifade etmiş ve tahricin muhtelif yönlerine işaret etmiştir.²²³ Mâverdî, konu hakkında Şâfiî'nin iki kavlinin olduğunu ifade ettikten sonra bunlarla ilgili bilgi verir. İlki Şâfiî'nin kadîm görüşü olup cürmûk üzerine meshin caiz olmasıdır ki Müzenî de bunu tercih etmiştir. İkincisi cedîd görüşü olup meshin caiz olmamasıdır. Mâverdî iki görüşü serdettikten sonra bunları şöyle değerlendirmektedir:

Cedîd görüş tercih edilirse, mesh yapılacağı zaman üstte olan cürmûkun çıkarılması gerekmektedir. Altındakinin cürmûk veya mest olması arasında fark yoktur. Eğer altındaki yırtık veya çatlamış ise iki kavle göre de üsttekine mesh caizdir. Üstteki delinmişse her iki kavle göre kişi bu sefer alttakine mesh eder. Burada kişinin üsttekini çıkarmadan mesh yapması caiz değildir. Fakat Mâverdî'ye göre mezhep ashâbının çoğunluğu sarığı çıkarmadan başın mesh edilmesine cevaz vermektedir. Dolayısıyla kıyas yoluyla burada da bu şekilde mesh caizdir. Kadîm görüş tercih edilecek olursa üstteki mestin, alttaki mestle birlikte abdestli halde giyilmesi gerekir. Şayet alttakini abdestli üsttekini ise abdestsiz şekilde giyerse caiz değildir. İkisini de abdestliyen giymesi gerekmektedir.²²⁴ Görüldüğü kadarıyla Mâverdî tahriç ürünü görüşü değil, imamın asıl görüşünü tercihe şayan bulmakta ve bunu yaparken de meseleyi detaylandırarak gerek cevazı gerekse de yasaklamayı bazı şartlara bağlamaktadır. Bu da onun imamın farklı kavillerinden ayrıca tahriçte bulunarak rivayet ile tahriç ürünü görüş arasında tercihe gittiği intibayı vermektedir.

²²¹ Cürmûk: mesti koruması için mestin üzerine giyilen bir çeşit mest. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, s. 73; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 1, s. 366. Nevevî, cürmûkun mezkûr tanımdaki gibi olmadığını, onun meste benzeyip fakat mestten daha geniş olduğunu, özellikle şiddetli soğukların olduğu yerlerde mestin üzerine giyildiğini ifade etmiştir. Fukahânın, meste benzeyen bir çeşit mest şeklindeki tariflerinin sebebi de konunun sonuç itibarıyla mestler üzerine mest giyilmesi hakkında olmasıdır. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 2, s. 419.

²²² Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, s. 73; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 19.

²²³ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 19.

²²⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 1, ss. 366-67.

Cüveynî, cedîd görüşü Müzenî'nin naklettiği görüş olarak ifade ederken kâdîm görüşü ise imamın mansûs görüşü şeklinde ifade ettikten sonra Müzenî'nin bu görüşü tercih ettiğini vurgulamıştır. Cüveynî, Müzenî'nin gerekçesine itiraz ederek imamın görüşünü tercih ettiğini göstermektedir. Şöyle ki; cürmûk tıpkı eldiven gibi nadiren ihtiyaç duyulan bir eşyadır. Örneğin seferî olan bir kimse ancak çok soğuk havalarda bunlara ihtiyaç duyup bunlar üzerine mesh eder, bunun dışında çok fazla ihtiyaç duymaz. Fakat mest, gerek seferî gerekse mukîm için umûmi ve apaçık bir ihtiyaçtır. Ayrıca cürmûk geniş olduğu için onun altından mestler mesh edilebilir. Fakat mestlerin içinde ayakların yıkanması son derece zordur.²²⁵ Rûyânî de Cüveynî'ye benzer ifadeler kullanıp tahriç ürünü görüş yerine mansûs görüşü tercih etmiştir.²²⁶

Nevevî diğer mezhepler dâhil olmak üzere bu konuda âlimlerin görüşlerini aktarırken Müzenî'nin de içinde olduğu cumhurun cürmûk üzerine meshe cevaz verdiğini ifade ettikten sonra “bizim mezhebimizde azhar olan, cedîd görüşte bildirildiği üzere cürmûk üzerine meshin caiz olmamasıdır” ifadelerini kullanmaktadır. Ayrıca Nevevî, ashab nezdinde her iki kavlin de cevaza hamledilmesi için şiddetli soğuk gibi bir ruhsatın bulunması gerektiğini dile getirmektedir. Bunların yanı sıra kadîm görüşle amel edilebilmesi için birçok şart öne sürmektedir.²²⁷ Nevevî'den sonraki fukahânın da mansûs görüşü tercih ettiği görülmektedir.²²⁸ Bütün bunların yanında şöyle iddialar da mevcuttur: Şâfiî'nin cürmûkun üzerine mesh edilebileceği hususunda başka bir cedîd görüşü de bulunmakta, Nevevî de Şâfiî'nin cevazının sadece kadîm görüşe has olmadığını aksine bu görüşün cedîd görüşleri ihtiva eden *el-İmlâ'* da da geçtiğini ifade etmektedir.²²⁹

Tahriçler genellikle kurucu imamın bir meselede verdiği cevabın ona benzer başka bir meseleye hamledilip aynı hükmün bu meseleye de verilmesi suretiyle yapılmaktadır. Bu durumda da tahriç ürünü farklı vecihler ortaya çıkmakta ve bunlar arasında tercihler söz konusu olmaktadır.

²²⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 1, s. 298.

²²⁶ Ebu'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb fi furûi'l-mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dmaşkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002, C. 1, s. 342.

²²⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 2, ss. 419-24.

²²⁸ Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, ss. 112-113; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 113; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 205; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 1, s. 236.

²²⁹ Nâcî, *el-Müzenî ve Muhâlefetuhû li'l-İmâm eş-Şâfiî fi Kitâbi'l-Muhtasar*, s. 78.

Bilindiği üzere rehin akdi tek taraf için bağlayıcı olan bir akittir. Dolayısıyla tek taraflı iradeyle bozulabilen gayri lâzım (bağlayıcı olmayan) bir akittir.²³⁰ Mezhepte yerleşik kurala göre rehin verilen eşya, râhinin (rehin alan) elindeyken izni olmaksızın mürtehin (rehin veren) tarafından kabzedilemez. Çünkü râhin bu akdi tek taraflı olarak feshedebilir. Dolayısıyla mürtehin, izin olmaksızın onun hakkını iskat etmeye mâlik değildir. Rehin henüz mürtehinin elindeyken nasıl olacağı ise tartışmalıdır. Çünkü Şâfiî rehin konusunda, “rehin, râhinin izni olmaksızın mürtehin tarafından kabzedilemez” ifadelerini kullanmaktadır.²³¹ İkrar ve hibe bahsinde ise “bir kişi başkasına hibede bulunursa hibe edilen eşya henüz vâhibin (hediye eden) elindeyken hibe gerçekleşmiş olur ve mevhûbun leh (hediye verilen kişi) izin olmaksızın o hibeyi kabzedebilir.”²³²

Mezhep fukahâsından bazıları Şâfiî'nin rehin hakkındaki cevabını hibeye, hibe hakkındaki cevabını ise rehne hamlederek tahriçte bulunmuşlar ve böylece bu mesele hususunda iki görüş ortaya çıkmıştır. İlk görüşe göre rehinde de hibede de kabz için izne gerek yoktur. Çünkü kişi rehin vereceğini ya da hibe edeceğini kabul ettiği için bu kabul izin yerine geçmektedir. İkinci görüşe göre ise izin şarttır. Zira akdin bağlayıcı olabilmesi için kabza ihtiyaç duyulur, kabz için de izne ihtiyaç duyulmaktadır.²³³ Fukahânın çoğunluğu bu meselede ikinci görüşü esah, ilk görüşü ise mercûh görerek ilk görüşü tercih etmiştir.²³⁴

4. Tercihler

Fürû-i fıkıh kitapları incelendiğinde fakihlerin birçok meselede râcih görüşün tespiti hususunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Bu fikhî mesaide bulunulurken tabîî olarak tercihler arasında teâruz meydana gelmektedir. Teâruzu gidermek için de ilk olarak bir tercihin diğerlerine üstün görülüp öncelenmesi gerekmektedir. Ayrıca bu faaliyetin yapılabilmesi için gerçek bir teâruz söz konusu olmalıdır.²³⁵ Tercih işlemi nihayetinde bir içtihat faaliyeti olduğu için teâruzlar arasında tercih yapan kişi içtihat düzeyine ulaşmış olup tercih ehlinden olması gerekmektedir.

²³⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 13, s. 354; Yaman, Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 262.

²³¹ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 4, s. 290.

²³² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 3, s. 196; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 13, s. 354; Mağribiyye, *el-Mezhebu's-Şâfiî*, s. 174.

²³³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 3, s. 196; Mağribiyye, *el-Mezhebu's-Şâfiî*, s. 174.

²³⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 3, ss. 196-97; Beğavî, *et-Tehzib*, C. 4, s. 8; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 13, ss. 354-55; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 2, s. 91; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 2, s. 169. Mehmet Keskin, *Şâfiî Fıkhu*, 3. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018, C. 2, s. 512.

²³⁵ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 61.

Mezhep içerisinde ehl-i tercih mertebesinde olup Şeyhayn olarak isimlendirilen Râfî ile Nevevî'nin ortaya koyduğu fikhî faaliyetlerin sonraki nesilleri önemli ölçüde etkilediği inkâr edilemez bir gerçektir. Özellikle onların bir mesele hakkında meydana gelen ihtilafları ve bunun neticesinde yaptıkları farklı tercihleri, sonradan gelen fukahâyı bunlar arasında tercih yapmaya sevk etmiştir. Bu da söz konusu farklı tercihler arasında yeni tercihlerin yapılmasına zemin hazırlamaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, lukatanın (buluntu mal) ilan keyfiyetiyle ilgili Râfî şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Lukatayı bulan kişi öncelikle bunun hem kendi eşyasıyla karışmaması hem de kendi malı olduğunu iddia edene karşı delil olması amacıyla cinsini, miktarını ve diğer özelliklerini iyice kavramalıdır. Daha sonra lukatayı örfe göre bir sene boyunca ilk haftada her gün sabah ve akşam olmak üzere çarşı ve mescid önleri gibi yerlerde ilan eder. İkinci haftada günde bir defa, daha sonraki haftada bir kez veya iki kez, ondan sonra ise ayda bir defa ilan eder. Bu şekilde ilanlar bir sene boyunca devam eder.”²³⁶

Bu ilanların sene içerisinde peş peşe mi yoksa bunun yerine farklı zamanlarda mı olacağı hususunda iki vecih bulunmaktadır.²³⁷

Râfî birinci vechi tercih etmektedir. Ona göre bu ilanlar sene içerisinde, lukatayı bulduktan hemen sonra başlayıp peş peşe olacak şekilde yapılmalıdır. Araya bir müddet girmesi halinde ilan tekrar başa alınmalıdır.²³⁸ Nevevî, ikinci vechi tercih ederek esah görüşe göre bir sene zarfında farklı zamanlarda yapılacak ilanların yeterli olacağını ifade etmiştir.²³⁹ Ayrıca bu mesele, bir sene içerisinde oruç tutmaya nezreden kimsenin bu oruçları ayrı ayrı zamanlarda tutabilmesinin cevazına da benzetilmiş olup Irak fukahâsı ile Rûyânî de bu görüşte olmuşlardır.²⁴⁰ Görüldüğü kadarıyla bu meselede Şeyhayn'dan sonraki mezhep fakihlerinin çoğunluğu Nevevî'nin tercih ettiği vechi tercih etmiştir. Zira incelenen eserlerde bazı müellifler açıkça Nevevî'nin tercihini

²³⁶ Râfî'î, *el-Muharrer*, ss. 249-50; Alphan, *el-Minhac Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şâfî Mezhebine Katkıları*, ss. 70-71.

²³⁷ Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebu'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000, C. 7, ss. 526-27; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 3, s. 636; Beğavî, *et-Tehzîb*, C. 4, s. 549.

²³⁸ Râfî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 6, ss. 361-62.

²³⁹ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 4, s. 471; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 2, s. 305.

²⁴⁰ Râfî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 7, s. 362; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 434.

almış, bazıları ise sarih bir tercihte bulunmamıştır.²⁴¹ En azından Râfî'nin tercih ettiği vechi açık bir şekilde tercih eden müellife rastlanamamıştır.²⁴²

Şeyhayn sonrası nesillerde müftüler açısından tercihler arası faaliyetlere bakıldığında ilk olarak mezhepte ehl-i tercih olan müftülerin Nevevî ile Râfî'nin râcih görüşünü esas alarak fetvâ verdikleri görülür. Bununla birlikte müteahhirîn mezhep fukahâsı, Heytemî ve Remlî gibi fakihlerin görüşlerine dayanarak Şeyhayn'ın bir meselede yanıldığına dair ittifakın meydana gelmesi halinde Şeyhayn'ın görüşüne göre fetvâ vermemişlerdir.²⁴³ Ehl-i tercihten sayılmayan müftüler ise, mezhebin istikrar döneminin ikinci ayıklama (tenkîh) dönemi fakihleri arasında yer alan İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî'nin²⁴⁴ farklı görüşleri arasında kalmaları halinde iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Bazı fakihlere göre Heytemî'nin görüşleri öne alınırken bazılarına göre ise müftüler, hem bu ikisinin görüşleri arasında hem de müteahhir fakihler arasından dilediklerinin görüşüyle fetvâ ve hüküm vermek hususunda muhayyerdirler. Bunun için de temel kriter, müteahhir mezhep fakihlerinde Heytemî ve Remlî'nin bir meselenin hükmü konusunda yanıldıklarına dair bir ittifakın hâsıl olmamasıdır.²⁴⁵

Konu bağlamında Heytemî ile Remlî'nin fikhî faaliyetleri de önem arz etmektedir. Zira bu iki fakihin bazen ehl-i tercihin farklı görüşleri arasında tercihte bulunarak ihtilaf ettikleri görülebilmektedir.

Örneğin Heytemî, İbnü's-Salâh'ın mutlak anlamda ölünün ipekten yapılan kefenle defnedilmesini haram gördüğünü belirtmiş ve kendisi de bu görüşü tercih

²⁴¹ Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Kenzü'r-Râğibîn şerhu Minhâci't-Tâlibîn*, thk. Abdüllatif Abdurrahman, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2001, s. 348; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 434; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 2, s. 534; Şirbînî, *el-İknâ'*, C. 2, s. 179.

²⁴² Ensârî, *Menhecü't-Tüllâb*, ss. 93-94; Heytemî, *Fethü'l-Cevâd*, C. 2, s. 392; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 5, s. 440.

²⁴³ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 38; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 203.

²⁴⁴ Mezhebin oluşum evreleri hakkında yapılmış bazı çalışmalar için bk. Fehd Abdullah el-Hubeysî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, y.y., t.y., ss. 51-62; Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, ss. 316-45; Sizgen, "Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Evreleri", ss. 125-54. Ayrıca Heytemî ile Remlî'nin Şâfiî mezhebindeki konumları, mezhebe katkıları ve aralarındaki mezhep içi ihtilafların sebepleri hakkında yapılmış örnek bir çalışma için bk. Mahsum Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, (Doktora Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. ss. 112-313.

²⁴⁵ Ömer b. Habîb Abdurrahman Bâ Ferec el-Hadramî Bâ Alevî, *Fethü'l-Alî bi-cem'i'l-hilâfi beyne İbn Hacer ve'bni'r-Remlî*, thk. Muhammed Hasan Heytu, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2010, s. 927; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 58; Mağribiyye, *el-Mezhebü'ş-Şâfiî*, s. 222.

ederek ister kız isterse de erkek olsun ölünün ipekten bir kefenle defnedilmesini caiz görmemiştir.²⁴⁶ Remlî ise İbnü's-Salâh'ın bunu haram gördüğünü belirttikten sonra Celâl el-Bulkînî'nin (ö. 805/1403), ölenin kadın veya çocuk olması halinde ipekten kefeni caiz gördüğünü ifade edip bu görüşü tercih etmiştir.²⁴⁷

Farklı tercihler arasından tercih yapılırken bazen üçüncü bir yol izlenebilmektedir. Şöyle ki; müçtehit, mevcut iki görüşü değerlendirdikten sonra mutlak anlamda iki görüşten birini değil de ikisinin arası sayılabilecek bir tercih yapabilmektedir. Örnek vermek gerekirse, vekâlet akdinin kabule ihtiyaç duyup duymadığı hususunda temelde iki görüş bulunmaktadır. Beydâvî (ö. 685/1286), vekâlet akdinde kabulü gerek duymayan görüşü “azhar” olarak niteledikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Bana göre (عندي) vekâlet, bir cuâle (bedel) karşılığında olursa kabule ihtiyaç duyar ve ta'lik de kabul etmez. Fakat cuâle karşılığında yapılmazsa o takdirde kabule ihtiyaç duymaz.”²⁴⁸

5. Müçtehidin Görüşünün Belirlenmesi

Mezhep içi tercihin konularından birisi de aynı mesele hakkında birden fazla görüş ortaya koyan bir fakihin asıl görüşünün hangisi olduğunu tespit etme faaliyetidir. Kuşkusuz Şâfiî mezhebinde bunun en bariz örneğini mezhebin kurucu imamının fikhî mesaisi oluşturmaktadır. Zira Şâfiî'nin fikhî müktesebatının özellikle kadîm-cedîd ikileminden kaynaklı kavlan/kavleyn ayrımı, mezhep birikiminde oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Bu durum ilerleyen süreçte bir meselede kavleyn ifadesinin geçtiği yerlerde mezhep fukahâsı tarafından imamın asıl görüşünün hangisi olduğu hususunda tespit faaliyetinin yürütülmesine zemin hazırlamıştır.

Bu istikamette gerçekleştirilen tasarruflardan birisi de Şâfiî'nin bir mesele hakkında birden fazla görüşü varsa öncelikle bunları aktarmak, bunlar arasında değerlendirmede bulunmak ve onun asıl görüşünü yansıtmayanları elemek şeklinde olmuştur. Özellikle Büveytî, Müzenî ve Rebî' tabîi olarak bu hususta öne çıkan isimlerden olmuşlardır. Meselâ Rebî' *el-Ümm*'ün râvisi olarak bu eser içerisinde

²⁴⁶ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-şerhi'l-minhâc (Hâşiyetü's-Şirvânî ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte)*, Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1938, C. 3, s. 114.

²⁴⁷ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 2, ss. 456-57. Ayrıca bu örneğin Heytemî ile Remlî'nin ihtilaf sebepleri bağlamında geçtiği bir çalışma için bk. Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, ss. 136-37.

²⁴⁸ Beydâvî, *el-Ğâyetü'l-Kusvâ*, C. 1, ss. 674-75.

hocasının nihâi kanaatini belirlemeye çalışmış, Büveytî ile Müzenî ise muhtasarlarında Şâfiî'nin fikhî görüşlerini derleyip aktarırken öncelikle isabetli olan görüşü tespit etmeye çalışmışlardır. Bu çalışmaları yaparken hocalarından intikal eden yazılı metinlerin yanında yine hocalarından şifahen edindikleri bilgileri de dikkate alarak Şâfiî'nin asıl görüşünü tespit etme yoluna gitmişlerdir.²⁴⁹

Okuyucu'ya göre mezhep dâhilinde yürütülen fikhî istidlâl yöntemlerinden tarîk kavramı da mezhep görüşlerinin belirlenmesine yönelik olduğu gibi Şâfiî'nin asıl görüşünün tespiti için de yürütülen bir faaliyet türüdür. Fakat ona göre mezhep ashâbı tarafından kadîm-cedîd ayrımının yanı sıra cedîd dönemi farklılıkları tespit edilip mezhebin asıl görüşü belirlenmeye çalışılmışsa da bu gayretlerin nihayete erdirilememesi ve de aralarındaki ihtilaflar, sürecin sonraki nesillerce devam ettirilmesini zorunlu hale getirmiştir.²⁵⁰ Dolayısıyla Şâfiî'nin asıl görüşünün tespiti bir problem olarak devam etmiş ve mezhebin müteahhir dönem fukahâsının da temel uğraşlarından olmuştur.

Şâfiî'nin görüşünü tespite yönelik çalışmalara şöyle bir örnek verilebilir: Eşine îlâda²⁵¹ bulunan kimsenin aynı zaman içerisinde başka bir yeminle bir kez daha îlâda bulunup sonra bundan dönmesiyle alâkalı Şâfiî'nin bir yerde bu kimse için tek bir keffârete başka bir yerde ise iki keffârete hükmettiği ifade edilmektedir.²⁵² Şâfiî'nin bu husustaki açık ifadeleri ise şöyledir:

“Bir kimse ayrı süreler belirterek karısına üst üste îlâda bulunduğunda, eğer ikinci yeminle ilk yemini kastetmişse tek keffâret gerekir. Şayet ikincisiyle bir başka yemini kastetmişse bu takdirde iki keffâret vermesi bana daha

²⁴⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 208-11.

²⁵⁰ Okuyucu, tarîk kavramının, mezhebin klâsik kaynaklarında geçen tarifini verdikten sonra kendisi de şu tanıımı yapmaktadır: “Bir meselenin çözümüne dair ileri sürülmüş mevcut görüşler arasında bir değerlendirme yaparak en uygun çözümün formüle edilişi anlamındaki bir içtihat faaliyetidir.” Bk. a.g.e., ss. 467-68.

²⁵¹ Sözlükte, birbirinden uzaklaşmak, yemin etmek anlamına gelen îlâ kelimesi terim olarak; kocanın hastalık ya da yolculuk gibi bir mazeret olmaksızın karısına mutlak olarak veya dört ay ve daha fazla bir süreyle ilişkide bulunmamaya yemin etmesi veya bu ilişkiyi ağır bir ibadete bağlamasıdır. Îlâ üç kısma ayrılır. **1) Muvakkat îlâ:** Dört veya sekiz ay gibi bir zamanla kayıtlı olmasıdır. **2) Müebbed îlâ:** Ebediyen yaklaşmamak üzere yapılan îlâdır. **3) Meçhul îlâ:** Belli bir müddetle ya da müebbed kaydı ile yapılmayan îlâ şeklindedir. Bk. Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 2, s. 138; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 244; Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 1. b., İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, s. 286; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 13. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 98.

²⁵² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Ahmed İbnü'l-Kass, *Nusretü'l-Kavleyn li'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mâzin Sa'd ez-Zebîbî, 1. b., Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009, ss. 124-25.

isabetli (ehabbu ileyye) gelmektedir. Denilmiştir ki tek keffâret de yeterlidir. Çünkü bu durumda aynı şey hakkında iki tane yemin edilmiştir.”²⁵³

Müzenî'nin, hocasının yukarıdaki ifadelerini aktardıktan sonra herhangi bir izahta bulunmadığı görülmektedir.²⁵⁴ Mâverdî, öncelikle meselenin dört farklı şekilde tasavvur edileceğini belirtmiştir. Birincisi, iki farklı türden yemini iki farklı zamana izafe ederek îlâda bulunmaktır. İkincisi, iki farklı türden yemini aynı zamana izafe etmektir. Üçüncüsü, aynı tür yemini iki farklı zamana izafe etmektir. Dördüncüsü ise – ki konuyu ilgilendiren kısım da budur- aynı tür yemini aynı iki zamana izafe ederek îlâda bulunmaktır. Şöyle ki; kişi karısına öncelikle “Allah’a yemin ederim ki sana bir sene boyunca yaklaşmayacağım” dedikten sonra aynı sözleri tekrar söyler ve bu iki yeminle bir seneyi kastederse tek bir îlâ yapmış olur.²⁵⁵

Burada zamanın tek olarak sayılıp sayılmayacağıyla ilgili şöyle bir durum söz konusudur: Eğer ikinci yemini, birinci yemini tekid etmek için kullanmışsa bu durumda sadece müekked yeminin hükmü geçerlidir. Zira bir kimse boşama lafzını kullanırken tek bir talâkı kastedip de bunu tekrarlarsa sadece tek talâk vâki olmaktadır. İkinci yemini tekid için değil de yeni bir zaman için kullanmışsa bu durumda tek keffâret mi yoksa iki keffâret mi gerekeceği hususunda iki kavi bulunmaktadır. Mâverdî'ye göre Şâfiî'nin kavlinin zâhirinden tek keffâretin gerektiği anlaşılmaktadır. Zira o, iki keffârete hükmederken ilkini vâcip ikincisini ise müstehap olarak görmüştür. Çünkü ikinci yemin, ilk yeminden başka bir anlam ifade etmemektedir. İki keffârete hükmeden kavlin temellendirilmesi ise şöyle yapılmaktadır: İkinci yeminin haramlığı, birincisinin haramlığı gibi olup ayrı bir haramlık hükmü îcâp etmesi gerekir. Zira bu iki yemin, iki ayrı maksat için kullanılmış olup aynı iki cinsin hükmüne dâhil edilemez.²⁵⁶ Görüldüğü kadarıyla Mâverdî, Şâfiî'nin tek keffâreti gerektiren kavlini tercih edip bunu asıl görüşü olarak kabul etmekte, iki keffâret gerektiren kavli de istihbâba hamlederek bu meseledeki asıl görüşü tespit etme gayretinde olmaktadır.

Şîrâzî meseleyi şöyle ele almaktadır:

“Bir kimse karısına ‘yemin ederim ki sana beş ay boyunca yaklaşmayacağım’ dedikten sonra ‘yemin ederim ki sana bir yıl boyunca

²⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 6, ss. 691-92.

²⁵⁴ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 267.

²⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 10, ss. 406-7.

²⁵⁶ a.g.e., C. 10, s. 407.

yaklaşmayacağım' derse, birincinin müddeti ikincisinin içerisine dâhil olup onun müddetiyle sayılır. Yani beş ay dolduktan sonra ikinci yemin için sene tekrar baştan alınmaz. Bu durumda bir seneye izafe edilmek üzere tek bir yeminle tek îlâ yapılmış olur. Eğer ilk beş aydan sonra ilişkide bulunursa tek yeminden dönmüş olup bundan dolayı da tek keffâret gerekir. Fakat ilk beş ayın içerisinde ilişkide bulunursa iki tane yeminden dönmüş olur. Dolayısıyla Şâfiî'nin bir kavline göre tek, diğer kavline göre ise iki tane keffâret gerekmektedir.²⁵⁷

Şîrâzî bu ifadelerden sonra herhangi bir tercihte bulunmamış²⁵⁸ fakat eserin muhakkiki, cumhurun sadece tek keffâreti gerektiren kavli azhar olarak gördüğünü ifade etmiştir.²⁵⁹ İmrânî (ö. 558/1163) de meseleyi buna benzeyen ifadelerle aktardıktan sonra mezhep ashâbının çoğunluğuna göre tek keffâretin gerektiğini söylemiştir.²⁶⁰ Cüveynî'ye göre kişi, yeminini üst üste ve tekrar ederek îlâda bulunur ve bu yeminlerin her birisiyle ayrı ayrı yeminleri kastettiğini özellikle belirtirse bu meselede keffâretin sayısı hususunda mezhep ashâbı ihtilaf etmiştir ve sahih olan ise keffâretin taaddüdü yani iki tane olmasıdır.²⁶¹

Yukarıda konu hakkında eserlerine müracaat edilen ilk dönem mezhep fukahâsının çoğunluğu bir şekilde Şâfiî'nin kavillerine değinmiş olup bu kavilleri farklı yorumlara tabi tutarak bunlar arasında tercihte bulunmuşlardır. Bunların dışında yine birçok erken dönem fukahânın eserleri incelenmiş ve tespit edilebildiği kadarıyla bazıları Şâfiî'nin farklı kavillerine hiç temas etmemiştir.²⁶²

Nevevî'nin, meseleyi meclis birliği ve yeminlerin arasına giren fasıla ile ilişkilendirerek ele aldığı görülmektedir. Buna göre bir kimse mutlak olarak üst üste îlâda bulunup ve bu yeminlerle tekid murâd etmesi halinde bu yeminlerin aynı mecliste olup olmaması veya araya fasıla girip girmemesi önemli olmayıp bunlar tek yemin

²⁵⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 4, s. 392.

²⁵⁸ Aynı şekilde konuyu ele alıp incelediği halde bir tercihte bulunmayan erken dönem müelliflerinden birisinin de Beğavî olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Beğavî, *et-Tehzîb*, C. 6, s. 136.

²⁵⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 4, s. 392.

²⁶⁰ İmrânî, *el-Beyân*, C. 10, ss. 320-21.

²⁶¹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 14, s. 465.

²⁶² Bk. Ruknü'l-İslâm Ebû Muhammed b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Cem' ve'l-Fark*, thk. Abdurrahman b. Selâme b. Abdullah el-Müzeynî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004, C. 3, s. 299; Gazzâlî, *el-Vecîz fi fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2004, ss. 337-41; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezhebe*, C. 6, ss. 16-17; el-Kadî Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dabî el-Mehâmîlî, *el-Lübâb fi'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Abdülkerîm b. Sanîtan el-Amrî, 1. b., Medîne: Dâru'l-Buhârî, t.y., ss. 333-35; Rüyânî, *Bahru'l-Mezhebe*, C. 10, ss. 272-73.

sayılır. İlâyı farklı sürelerle bağlayarak yaparsa sahih olan bunun tek yemin yerine geçmesidir. Keffâretin sayısıyla alâkalı ise bir kavle göre tek, başka bir kavle göre iki keffâret gerekmektedir. Cumhura göre azhar görüş tek keffâreti gerektiren kavildir.²⁶³ Râfî ise *el-Azîz*'de bu hususta ihtilaf olduğuna değindikten sonra Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) kesin olarak tek keffârete hükmettiğini, Kâdı İbn Kecc'in (ö. 405/1014) kitabında ise İbn Süreyc'den naklen kesin bir şekilde keffâretin taaddüdüne hükmedildiğini ifade ettikten sonra açık bir tercihte bulunmamıştır.²⁶⁴ İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1261), çoğunluktan farklı düşünmektedir. Ona göre iki yeminden dönüldüğü için esah görüş, iki keffâreti gerektiren görüştür. Dolayısıyla kendisi de bunu tercih etmektedir.²⁶⁵ Fakat yine de genel olarak müteakip mezhep fukahâsının tek keffâretin gerekeceğine kâni olduğu görülmektedir.²⁶⁶

Mezkûr meselede Şâfî, açık ifadesiyle tek keffâreti gerekli görmekte, iki keffâreti de güzel gördüğünü ifade etmektedir. Eserleri incelenen müelliflerden görüldüğü kadarıyla imamın bu ifadelerine dikkat çeken tek fakih Mâverdi olmuştur. Diğerleri ise genel olarak kaviller arasında tercih yapma eğiliminde olmuşlardır. Şu noktaya da temas etmek gerekir ki mezhep literatüründe Şâfî'nin farklı kavillerinin ortaya çıkmasında birçok saik veya sebep ortaya konmaktadır. Meselâ Şâfî bazen bir meselede iki farklı görüş belirtirken aslında tek görüş serdetmiş diğer görüşü ise teşvik etmek ya da sakındırmak ve caydırmak amaçlı söylemiştir. Yani Şâfî'nin ikinci görüşü ihtiyaten verilmiş istisnâi bir fetvâ olarak görülmektedir.²⁶⁷ Bu açıdan bakıldığında onun

²⁶³ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 21, s. 29; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 6, ss. 233-34.

²⁶⁴ Râfî'i, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 9, s. 249.

²⁶⁵ İzzüddin Abdülazîz b. Abdüsselâm es-Sülemî, *el-Ğâye fî ihtisârî'n-Nihâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ', 1. b., Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016, C. 6, s. 23.

²⁶⁶ İsnævî, *el-Mühimmât fî şerhi'r-Ravda ve'r-Râfîi*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009, C. 7, s. 473; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 546; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 7, ss. 471-72; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 3, s. 1541.

²⁶⁷ Şâfî'nin iki görüş belirtirken birini icâp diğerini ise caydırmak veya korkutmak amacıyla söylediğine dair şöyle bir örnek verilebilir: Müzenî, Şâfî'nin ecîr-i müşterekin iş esnasında bir kastı veya kusuru olmaksızın sebep olduğu zararı tazmin hususunda iki görüşünün olduğunu ifade etmektedir. Bir görüşe göre tazmin zorunluğu yokken diğerine göre tazmin gereklidir. Bu hususta onun asıl görüşünün kâdımın kendi bilgisine göre hükmetmesi, ecîr-i müşterekin ise tazminle yükümlü olmaması şeklinde olduğu ifade edilmiştir. Fakat Müzenî'den naklen Şâfî şöyle demiştir: "Kâdılarım ve işçilerin keyfi ve kötü niyetli davranışlarından korkmasaydım kâdıya kendi bilgisiyle hükmetmesini emrederdim. İşçiden de tazmin yükümlülüğünü düşürürdüm. Rebî'ye göre ise Şâfî'nin asıl görüşü kâdımın kendi ilmiyle hükmetmesi, işçinin de tazmin zorunluluğunun olmamasıdır. Fakat Şâfî, kâdılarım keyfi uygulamalarından, işçilerin de kötü niyetli olacaklarından endişe duyduğu için onları korkutup sakındırmak amacıyla diğer görüşünü ifade etmiştir. Bk. Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, ss. 32-33; İbnü'l-Kass, *Nusretü'l-Kavleyn*, ss. 123-24. Ayrıca bk. Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfîi*, s. 236;

iki keffâreti vâcip değil de hoş görmesi mezkûr nedenlere matuf olabilir. Bundan dolayı İbnü'l-Kâs, Şâfiî'yi bir meselede farklı kavillerinden dolayı eleştirip onu, meseleleri birbirine karıştırmakla itham edenlere karşı, onların aslında Şâfiî'nin ilmî faaliyetinin derinliğine vâkıf olmadıklarını bunu ancak ilimde iyice derinleşenlerin anlayabileceklerini ifade ederek Şâfiî'yi savunmuştur.²⁶⁸

6. Hükümün Tatbik Edilmesi

Mezhep fukahâsı, birçok meselede verilecek hüküm konusunda ittifak ettikleri halde bu hükümün sebebi²⁶⁹ veya uygulanması noktasında ihtilafa düşebildikleri için bunun sonucunda farklı tercihler söz konusu olabilmektedir. Bunun Şâfiî mezhebindeki en bâriz örneği özellikle ibadetlerde niyetin şart koşulması meselesidir. Bu şartın sonucu olarak niyetin mahalli, zamanı ve keyfiyeti gibi hususlarda mezhep içerisinde tartışmalar söz konusu olmuştur.

Örneğin genel kanaate göre abdest alınırken niyet yapılmasının hükmü farzdır. Fakat niyetin nasıl yapılacağı konusu tartışılmış ve müçtehitlerin çoğunluğu niyetin sadece kalben yapılmasının yeterli olacağı, dil ile söylemenin vâcip olmayacağı görüşünde olmuştur.²⁷⁰ Fakat erken dönem Şâfiî âlimlerinden Ebû Abdullah ez-Zübeyrî,²⁷¹ niyetin “kalp ile inanmak, dil ile zikretmek” şeklindeki tanımından yola

²⁶⁸ İbnü'l-Kass, *Nusretü'l-Kavleyn*, ss. 55-56.

²⁶⁹ Uğur, çalışmasında “hükümün sebebini” tercihin bir konusu olarak almış ve bu bağlamda ramazan orucunun vücûp sebebi ile guslün sebebi örnekleri üzerinden mezkûr meselelerde hükümün sebebini ne olduğu ile alâkalı mezhep içerisindeki farklı görüş ve aynı şekilde yapılan farklı tercihlerle konuyu izaha gitmiştir. Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 65-66. Fakat mezhep içi tercihin konularından birisi hükümün sebebi olduğu gibi hükümün uygulanması hususunun da tercihin bir konusu olması pekâla mümkündür. Hatta bu haliyle daha genel bir kullanım olduğu gözükmemekte bu nedenle de burada “hükümün tatbik edilmesi” başlığı tercih edilmiştir.

²⁷⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 1, s. 92; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 1, s. 68; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 2, s. 246; Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, *Envâru'l-Mesâlik şerhu Umdetü's-Sâlik ve 'Uddetü'n-Nâsik*, thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir, 1. b., Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2014, s. 78; Muhammed Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Mu'temed fi'l-fikhi's-Şâfiî*, 3. b., Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011, C. 1, s. 71; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*, C. 1, s. 137.

²⁷¹ Tam ismi Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. Ahmed b. Süleymân b. Abdullah b. Âsım b. el-Münzir b. ez-Zübeyr b. Avvâm şeklinde olup soyu sahâbeden Zübeyr b. Avvâm (r.a)'a ulaşır. Şâfiî bir fakih olup ez-Zübeyrî el-Basrî diye meşhur olmuştur. İbnü'l-Mülakkin ile Kâtip Çelebî onun “el-Hümejdî” künyesiyle meşhur olduğunu belirtmiştir. Bk. Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkin, *el-'İkdü'l-Müzeheb fi tabakâti hameleti'l-mezhep*, thk. Eymen Nasr el-Ezherî, Seyyid Muhannâ, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, s. 22; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünün*, C. 2, s. 1285. Şâfiî mezhebinin çok iyi bilen ve Edebiyata da oldukça vâkıf olan Zübeyrî, yaşadığı dönemde Basralıların imamlığını ve müderrisliğini yapmıştır. Rivâyette sika kabul edilmektedir. Mezhep içerisinde garip vecihlerinin olduğu söylenen Zübeyrî'nin hicrî 320 yılından evvel vefat ettiği nakledilmektedir. *el-Kâfi*, *en-Niyye*, *Setru'l-Avre*, *el-Hidâye*, *el-İstişâre ve'l-İstihâre*, *Riyâdetü'l-Müteallim* ve *el-İmâre* gibi birçok eserinin olduğu ifade edilmektedir. Bk. Şîrâzî, *Tabakâti'l-Fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1970, s. 108; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 2, s. 313.

çıkarak niyetin kalp ile yapıp dille de söylenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüşe göre kişi, kalben niyetlenip bunu dille söylemezse niyeti geçersiz olacaktır.²⁷² Görüldüğü üzere bu meselede hükümde ittifak olduğu halde hükmün uygulanması noktasında mezhep içinde farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur.

7. Metinler ve Müellifler

Mezhep içi tercihe konu olabilen metinler ve müellifler başlığının asıl itibariyle sadece “metinler” şeklinde ele alınması da mümkündür. Zira her bir metnin mutlak sûrette bir müellifi bulunmakta olup müellifi bilinmeyen metinler ise nadirattandır. Bu bağlamda bir eser yazacak olan fakih mutlaka kendisinden önceki mezhep birikimine müracaat edip bundan faydalanmakta, hususen de belli müellif ve eserleri merkeze alarak bu faaliyetini sürdürmektedir.²⁷³ Dolayısıyla özellikle bir metin tercih edilerek referans alındığında aslında bunun müellifi de tercih edilmeye şayan görülmektedir. Bu durumda metnin tercih edilmesi, zımnen müellifin de tercih edildiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bazen eser zikredilmeden sadece müellifin ismi zikredilerek de o müellif tercih edilmektedir. Başka bir şekli de herhangi bir eseri bilinmeyen müellifin sadece ismi anılarak bununla ya savunulan görüş temellendirilmekte ya da mezkûr müellifin görüşüne karşı çıkılmaktadır.²⁷⁴ İşte zikredilen bu durumların hepsi aynı zamanda mezhep içi tercihin bir konusunu teşkil etmektedir.

Şâfiî mezhebinde metinler ve müellifler bakımından mezhep içi tercih faaliyetlerinde ilk olarak doğrudan mezhebin kurucu imamının eserleri temel kaynak olarak alınmaktadır. Zira Şâfiî, fikhî müktesebatını ya kendisi yazarak ya da öğrencilerine imlâ yoluyla hem fûru-i fıkıh hem de usûl-i fıkıh ilmine dair eserler telif etmiş ve bunlar da günümüze kadar ulaşmıştır. Bu çerçevede mezhep fakhlerinin çalışmaları ya Şâfiî'nin külliyatına yönelik tamamlayıcı faaliyetler ya da imamın görüşleri esas alınarak oluşturulan yeni fıkıh kitapları şeklinde olmuştur.²⁷⁵ Meselâ Hanefî mezhebinde bizzat Ebû Hanîfe'den herhangi bir eser günümüze ulaşmamış dolayısıyla bu açıdan mezhep içi tercih, ancak onun önde gelen talebelerinden İmam

²⁷² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 1, s. 92.

²⁷³ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 66.

²⁷⁴ Mezhep içerisinde özellikle eserlerine nispet edilerek anılan müelliflerin ıstılahları hakkında bilgi için bk. Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, ss. 259-64.

²⁷⁵ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 173.

Muhammed'in eserlerinden başlatılabilmektedir. Şeybânî'nin *Zâhiru'r-rivâye* olarak bilinen bu eserlerinde kendi görüşlerinin yanı sıra Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un nakillerini de çokça tercih etmesi bu eserlerin hem mezhepte otorite olarak kabul edilmesine hem de mezhebin o bölgedeki hukuk geleneğinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Nihayetinde bu durum, bölge fakihleri tarafından kendi fikhî mesaisinin tercih edilmesinde etkili olmuştur.²⁷⁶ Dolayısıyla denebilir ki kendisine intisab edilen müçtehit bir imamın görüşlerinin sürdürülebilir ve de mezhebe dönüşebilmesi için söz konusu intisab çevresinin, mezhep imamının görüşlerini tedvin etmeyi hedefleyen eserler ortaya koyması büyük bir önem arz etmektedir.²⁷⁷

Şâfiî mezhebinde ilk halkayı kurucu imamın oluşturduğu metinlerin tercih seyri birbirleriyle bağlantılı olarak bir silsile halinde süre gelmiştir.²⁷⁸ Söz konusu silsilenin başında Şâfiî'nin iki önemli talebesi olan Büveytî ile Müzenî'nin, hocalarının eserlerini ihtisar ederek telif ettikleri muhtasar metinler yer almaktadır.²⁷⁹ Nitekim Müzenî, *Muhtasar*'ın daha ilk cümlesinde, bu metni Şâfiî'nin ilminden ve sözünün manasından ihtisar ettiğini ifade ederek bu gerçeğe işaret etmiştir.²⁸⁰ Büveytî'nin *Muhtasar*'ına yapılmış herhangi bir şerh çalışmasının olup olmadığı bilinmemektedir.²⁸¹

Fakat Müzenî'nin *Muhtasar*'ı birçok müellif tarafından merkeze alınarak üzerine müteaddid çalışmalar yapılmıştır.²⁸² Meselâ bunun ilk örneği Müzenî'nin talebesi olan Ebû Bekir en-Neysâbüri'nin (ö. 324/935) *ez-Ziyâdât 'alâ Kitâbi'l-Müzenî*²⁸³ adını

²⁷⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 66-67.

²⁷⁷ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 172.

²⁷⁸ Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 404. Ayrıca mezhepte mutemet kabul edilen başlıca fıkıh eserleri için bk. Ahmet Ekinci, "Fıkıh İslam Hukuku", *İslami İlimlere Giriş*, ed. Mahmut Samar, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021, s. 171.

²⁷⁹ Bilindiği üzere muhtasar metinler, fıkıh ilminin tarihiyle doğrudan irtibatlı bir telif geleneğini temsil etmektedir. Bu metinlerin mezhep birikimini kuşatmak gibi bir amacı söz konusu değildir. Bunun yerine mezhep imamının ders halkasında üretilen fikhî bilginin zaptedilen kısmının ana hatlarıyla kaydedilmesi hedeflenmektedir. Bu isimde fıkıh eserlerinin ilk olarak hicri üçüncü asırda yazıldığı ifade edilmektedir. Büveytî ile Müzenî'nin muhtasarları da bu şekilde erken bir dönemde yazıldığı için genel fıkıh tarihi içerisinde muhtasar metinler zikredilirken ilk olarak Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı geçmektedir. Bk. Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, s. 61.

²⁸⁰ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 7.

²⁸¹ Bu durumun muhtemel sebepleri ve konu hakkında yapılmış örnek bir çalışma için bk. Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, ss. 123-24.

²⁸² Yapılan şerh, hâşiye, ihtisar ve ta'lik türü çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bk. Özen, "Müzenî", ss. 248-249; Nâcî, *el-Müzenî ve Muhâlefetuhû li'l-İmâm eş-Şâfiî fî Kitâbi'l-Muhtasar*, ss. 43-54; Mehmet Ali Sezer, *Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye Aykırı Görüşleri ve Mezhepteki Yeri*, (Doktora Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 22.

²⁸³ Bk. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd en-Neysâbüri, *ez-Ziyâdât alâ Kitâbi'l-Müzenî*, thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Mutîrî, 1. b., Riyâd-Kuveyt: Dâru Edvâi's-Selef-Dâru'l-Kevser, 2005.

taşıyan eser olmakla birlikte bilinen en önemli ve en meşhur şerhi Mâverdî'nin *el-Hâvi'l-kebîr* isimli mutavvel eseridir.

Mâverdî, eserinin hemen başında *Muhtasar*'ı şerh etmesinin sebebi olarak buna çok fazla rağbetin olması ve bu eserin mezhep âlimleri tarafından çokça tercih edilip buna müracaat edilmesi gibi etkenleri zikretmektedir.²⁸⁴ Mâverdî'den sonra aynı şekilde kurucu imam ile ashâbının fikhî müktesebatının merkeze alınarak ihtisar çalışması yapılmasının bir örneğini de Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab* adlı eseri teşkil etmektedir. Müellif, söz konusu mutavvel eseriyle Şâfiî'nin *el-Ümm* ve *el-İmlâ* adlı eserleri ile Büveytî ve Müzenî'nin muhtasarlarını ihtisar etmiş ayrıca yer yer diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermiştir.²⁸⁵

Metin ve müellif odaklı tercihler bazen hoca-talebe ilişkisi üzerinden de seyredebilmektedir. Meselâ Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab*'ını, öğrencisi Gazzâlî sırasıyla *el-Basît*, *el-Vasît*, *el-Vecîz* ve *el-Hulâsâ* isimli eserleriyle, sonraki bir öncekinin muhtasarı olacak şekilde zincirleme bir ihtisara tabi tutmuştur.²⁸⁶

Mezhebin tarihi seyri içerisinde her dönem belli eserler ve bunların müellifleri sonraki mezhep fakihlerinin fikhî mesaisinin odak noktası haline gelebilmektedir. Örneğin mezhebin muteber fakihleri tarafından Gazzâlî'nin tercih edilip merkeze alınması suretiyle eserlerine yapılan kademeli şerh ve ihtisar çalışmaları meşhurdur ki bu da eser-müellif merkezli fikhî faaliyetin bir vechesini oluşturmaktadır. Râfî, Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ini, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)* ismiyle şerh ederken Nevevî, bu şerhi *Ravdatü't-tâlibîn* ismiyle ihtisar etmiştir. Aynı şekilde bu üçlü arasında

²⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 1, s. 7.

²⁸⁵ Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 113.

²⁸⁶ a.g.e., s. 115; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 212. Cüveynî ile Gazzâlî'nin mezkûr eserlerine Şîrâzî ve onun *et-Tenbih* ile *el-Mühezzeb* adlı eserleri eklenecek olursa bunlar Şâfiî fikhî tarihinin temel taşı oluşturur. Özellikle Nevevî'ye kadar ki dönemde bu müellifler ve bunların eserleri mezhep fikhinin yürütüldüğü bütün çevrelerde tartışmasız büyük bir şöhrete sahip olmuş, diğer fikhî metinleri bunlarla rekabet edememiş ve mezhebe mensup fakihlerin zihinleri adeta bunlara göre şekillenmiştir. Dolayısıyla da bu metinler mezhebin sonraki gelişmelerinin rotasını belirlemiştir. Böyle bir portrenin meydana gelmesindeki en büyük saiklerden birisi devlet otoritesinin desteği gösterilmektedir. Zira Selçuklu devletinin veziri Nizamülmülk (ö. 485/1092), bu üçlüye ilmi faaliyetlerini yürütmeleri adına büyük imkânlar sağlamıştır. Bu bağlamda Şîrâzî için Bağdat Nizamiye Medresesini, Cüveynî için de Nişâbur'dakini inşa ettirmiştir. Burada Cüveynî'nin himayesinde yetişen öğrencisi Gazzâlî, Şîrâzî'nin vefatından sonra bu medreseye atanarak müderris olup Şâfiî fikhini tedris etmiştir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebinin, en parlak dönemini Selçuklular zamanında geçirdiği belirtilmektedir. Bk. Aybakan, "Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şâfiî Mezhebi Örneği", Selçuklulara Bilim ve Düşünce, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013, ss. 227-38.

gerçekleşen başka bir faaliyet de şöyledir: Râfî bu defa *Vecîz*'i *el-Muharrer* ismiyle ihtisar etmiş, Nevevî de *Muharrer*'i *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eseriyle ayrıca ihtisar etmiştir.²⁸⁷ Nevevî'den sonra özellikle *Minhâc* birçok müellif tarafından tercih edilmiş ve bu esere çok sayıda şerh yazılmıştır. Bunların en meşhurları ise Celâlüddîn el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) *Kenzü'r-râğibîn*'i, Heytemî'nin *Tuhfetü'l-muhtâc*'ı, Şirbînî'nin *Muğni'l-muhtâc*'ı ve Remlî'nin *Nihâyetü'l-muhtâc*'ı şeklindedir.²⁸⁸

Mezhep içinde Müzenî'nin *Muhtasar*'ı dışında, ilerleyen süreçte başka muhtasarların da merkeze alınarak tercih edildiği gözlemlenmektedir. Bu muhtasarlardan birisi de Ebû Şucâ' el-İsfahânî'nin (ö. 500/1107)²⁸⁹ *et-Takrîb fi'l-fikh*, *Gâyetü'l-ihtisâr* ve *Gâyetü't-takrîb* gibi isimlerle bilinen eseridir. Müellif, eserini yeni başlayan ilim talebelerinin Şâfî mezhebini kolayca öğrenip temel fıkıh konularını ezberleyebilmeleri amacıyla belli başlı meselelerin hükümlerine yer verdiğini ifade etmektedir.²⁹⁰ Bu muhtasar sonraki nesillerde mezhep fakihleri tarafından oldukça

²⁸⁷ Kavâsimî, *Şâfî Mezhebine Giriş*, ss. 404-405; Aybakan, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 212.

²⁸⁸ Bu şerhlerin yanında *Minhâc*'a ihtisar çalışmaları da yapılmıştır. Meselâ Zekeriyâ el-Ensârî bu eseri *Menhecü't-tullâb* ismiyle ihtisar etmiş Cevherî (ö. 1215/1801) de *Menhecü't-tullâb*'ı *Muhtasaru'l-menhec* ismiyle ihtisar etmiştir. Bk. Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 114.

²⁸⁹ Aslen İsfahanlı olan Ebû Şucâ' 433/434 (1042/43) yılında Basra'da doğmuştur. Bazı kaynaklara göre 447 yılında kâdılık görevi üstlenmiş bundan dolayı da "el-kâdî" ünvanını almıştır. Aynı zamanda "Ebu't-Tayyib" künyesiyle de meşhur olmuştur. Ebû Şucâ' Basra'da kırk yıldan fazla Şâfî fikhî okuttuktan sonra Medîne'ye yerleşip vefatına kadar mescid-i nebevîde ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. Kimi kaynakta 500 kimisinde ise 593 yılında vefat ettiği geçmektedir. Bazı kaynaklarda 533-593 (1139/1197), bazılarında ise 434-593 (1043/1197) yılları arasında yaşadığı ifade edilmektedir. Tâcüddîn es-Sübki'ye (ö. 771/1370) göre Ebû Şucâ', 500 yılında henüz hayatta olduğu sonrasında ise ne kadar yaşadığı hususu kesin değildir. Yine İbnü's-Sübki'ye göre onun kendi ifadesi 434 yılında doğduğu şeklindedir. İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) ise İbnü's-Sübki'den naklen Ebû Şucâ'ın altıncı asırda vefat ettiğini ifade etmiştir. Bu durumda son olarak verilen tarihe dikkate alındığında Ebû Şucâ'ın 159 yıl gibi uzun bir süre yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Hatta bu kadar uzun yaşamasına rağmen vefatına kadar hiçbir uzvu işlevini kaybetmemiş, bunun sebebi kendisine sorulduğunda ise şöyle cevap vermiştir: "Ben küçükken bu organlarla Allah'a isyan olabilecek hiçbir davranışta bulunmadım. Küçüklüğümde onları günahlardan muhafaza ettiğim için büyüdükten sonra da Allah bu organlarımı her türlü hastalık ve zarardan korudu." Zuhaylî de onun tam olarak vefat tarihini vermemekle birlikte 433 yılında doğup hicri beşinci asırdan sonra vefat ettiğini ve uzun bir ömür yaşadığını belirterek hem yukarıda zikredilen rakamı hem de Ebû Şuca'a nispet edilen ifadeleri teyit etmektedir. Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, C. 2, ss. 29-30; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi İbnü's-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1918, C. 6, s. 15; Muhsin Koçak, "Ebû Şucâ' el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, s. 235; Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-İsfahânî Ebû Şucâ', *Metnü'l-Ğâye ve't-Takrîb fi'l-fikhi's-Şâfi*, thk. Mâcid el-Hamevî, 2. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994, ss. 15-16; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 2, s. 18; Zuhaylî, *Merci'u'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife, t.y., s. 529.

²⁹⁰ Ebû Şucâ', *Metnü'l-Ğâye ve't-Takrîb*, s. 23; M. Kâmil Yaşaroğlu, "el-Muhtasar (Şâfî Fıkıhına Dair)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, s. 66.

rağbet görmüş, üzerine şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Meselâ Muhammed b. Kâsım el-Ğazzî'nin (ö. 918/1512) bu metne yaptığı *Fethü'l-karîbi'l-mucîb (el-Kavlü'l-muhtâr)* adlı şerhe Bâcûrî (ö. 1276/1859) hâşiye yazmıştır. Yukarıda da değinildiği üzere konu incelendiğinde gerçekten de ilk dönemden başlamak üzere mezhep fakihlerinin fikhî mesaisinin çoğunlukla birbiriyle bağlantılı olarak ilerlediği görülmektedir. Bu da mezhepteki fikhî faaliyetlerin kesintisiz ve de birikimli bir yapı içinde ilerlemesinin önünü açmıştır.

Nevevî, Şâfiî mezhebinde çok fazla fıkıh eserinin yazıldığını ifade edip bunlardan en çok tercih ve rağbet edilenlerin ise Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'i ile Gazzâlî'nin *el-Vasît* isimli eseri olduğunu söylemiştir. Nitekim söz konusu müelliflerin ilmî birikimlerini dikkate alarak eser telif eden hem Nevevî hem de Râfiî'nin çalışmaları sonraki dönemler için mezhebe ayrı bir katkı sağlamıştır. Nevevî'ye göre bu iki metin, müderrislerin başucu kitabıdır. Ayrıca Nevevî, mezhep fukahâsının bunlarla yoğun bir şekilde iştigal etmelerinin sebepleri arasında bu iki müellifin samimiyetleri ve bu eserlerin oldukça faydalı olmaları gibi faktörleri sıralamaktadır. Nevevî, bu açıklamalardan sonra mezkûr iki metni niçin şerh ettiğini detaylı bir şekilde izah etmektedir.²⁹¹

Konunun detayında görüldüğü gibi kurucu imamın eserleriyle başlamak üzere mezhep içerisindeki fikhî faaliyetler sistemli bir şekilde muhtasar-şerh-hâşiye döngüsü içinde yürütülmüştür. Şüphesiz bu durum, mevcut fikhî birikimin zenginleşerek nesilden nesle aktarılmasına büyük bir katkı sağlamıştır. Fakat kimi yazarlarca ifade edildiği üzere özellikle şerh ve hâşiye türü çalışmalar modern dönemde bilhassa fıkıh ilminin gerileme sebeplerinden sayılarak terk edilmiş, bu da söz konusu ilmî geleneğin hem sistemli ve sahih bir şekilde aktarılmasına hem de fikhî bilgi üretilmesine olumsuz bir etkide bulunmuştur.²⁹²

Şerh ve hâşiye türü eserlerin arka plana atılmasında etkin bir rol oynayan bir diğer sâik ise modern dönemde İslâm dünyasında ortaya çıkan orijinalite arayışlarıdır. Söz konusu arayış kapsamında özellikle fikhî ilim geleneğinin paranteze alınarak diğer bir ifade ile göz ardı edilerek doğrudan Kur'ân ve sünnetten ya da sünneti de devre dışı

²⁹¹ Nevevî, *Kitâbu'l-İlim ve Âdâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, thk. Abdullah Bedrân, Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1993, ss. 22-24.

²⁹² Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 68.

bırakıp sadece Kur'ân'dan hareketle içtihatla bulunma eğiliminin öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla mevcut yaklaşıma göre şerh ve hâşiye türü çalışmalar da bu anlamda herhangi bir orijinalite taşımayıp geçmişin tekrarından ibaret olduğu kabul edilmiştir.²⁹³

8. Nüsha Farklılıkları

Nüsha farklılıklarından kasıt, matbaanın yaygınlaşmadığı dönemde metin veya eserlerin istinsah edilerek çoğaltılması durumudur. İstinsah şeklinde çoğaltılan temel metinler, bazen müstensih tarafından yapılan bir hata sonucunda bir mesele hakkında farklı görüşler varmış gibi bir izlenimin oluşmasına sebep olmaktadır. Bu durumda daha sonra gelen mezhep fakihleri, hem mezhep müktesebatından yararlanarak hem de kendi fikhî anlayışlarıyla farklı nüshalar arasında tercih yapmak durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla söz konusu nüsha farklılıkları, mezhep içi tecihin konularından birini teşkil etmektedir.

Şâfiî mezhebinde evlenecek olan kızın nikâh akdi esnasında velisinin bulunması vâciptir. Veli için bazı şartlar aranmaktadır ki bunlardan birisi de velinin erkek olmasıdır. Ebû Şucâ'ın *Gâyetü'l-ihisâr* adlı eserini şerh eden İbn Kâsım el-Ğazzî, asıl metinde geçen velinin şartlarını sıralarken “nikâh akdi ancak veli ile sahih olur” ifadelerini kullandıktan sonra başka bir nüshada “veli” ibaresinden sonra “erkek” kaydının bulunduğunu belirtmektedir. İbn Kâsım'ın yaptığı şerhe hâşiye yazan Bâcûrî, velinin erkek olması gerektiği şeklindeki nüshanın tercihe şâyan olduğunu belirtirken mezhebin genel görüşünün yanı sıra şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Erkek kaydının geçmediği nüshadaki ifade umum ifade etmektedir. Çünkü mutlak anlamda veli yahut velâyet hem erkek hem de kadın için kullanılabilir. Dolayısıyla ‘erkek’ kaydının bulunduğu nüsha diğerine tercih edilmelidir.”²⁹⁴

Konu bağlamında kısaca şu bilgilere değinmekte yarar vardır: Yukarıdaki örnek üzerinden de görüldüğü üzere nüsha farklılıkları mezhep içi ihtilafların ortaya

²⁹³ Süleyman Kaya, “Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 33 (2016), s. 6. Söz konusu iddiaların aksine şerh ve hâşiye türü çalışmaların ilim geleneğine katkısı hakkında örnek bir çalışma için bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 3. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, ss. 13-110.

²⁹⁴ Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 2, s. 1391.

çıkmasında temel bir etkidir. Bu durum aynı zamanda furû meselelerde yanlış hükümlerin verilmesine de sebep olabilmektedir. Bundan dolayı bir eserin belli bir nüshasından nakilde bulunabilmek için öncelikle o nüshanın ya mutlak sûrette güvenilmesi gereken sahih nüsha olduğu bilinmeli ya da bu hususta zann-ı gâlibin oluşması gerekmektedir. Diğer bir şart ise nüshayı kullanacak kimsenin zeki ve bu işin uzmanı olup söz konusu nüshada herhangi bir tesâkut ya da tahrif olup olmadığını anlayabilmesi lazımdır.²⁹⁵

B. TERCİH SEBEPLERİ VE TERCİH SEBEPLERİ ARASI TEÂRUZ

1. Tercih Sebepleri

Tercih sebepleri ya da tercih âmilleri (el-mürecihât), genel olarak usûl-i fıkıh ilminin klâsik eserlerinde deliller hiyerarşisi ele alınırken “deliller arası tercih sebepleri” şeklinde geçmekte iken, yine ilgili eserlerin daha çok hadis ilmini ilgilendiren konuları arasında, örneğin “metin yönünden tercih” ya da “sened yönünden tercih” şeklinde gündeme gelmektedir.²⁹⁶ Fakat bir mezhebin özellikle furû-i fıkıh kitaplarında farklı görüşler arasında gerçekleşen tercihlerin gerekçeleri daha çok şerh ve hâşiye türü çalışmalarda zikredilmekte, muhtasarlar veya fetvâ kitaplarında tercih sebeplerine pek değinilmemektedir. Muhtasarlar ve fetvâ kitaplarının kendine has telif tarzı bu durumun muhtemel sebeplerinden birisi olarak gösterilmektedir.²⁹⁷

Başka bir yaklaşıma göre ise, bu tür tercihlerin herhangi bir açıklama ya da gerekçelendirme ile ortaya konmamasının sebebi açık olmamakla beraber muhtemelen fakihler ya kendilerine göre malum olan delillerden hareketle sonuca vardıkları için bunları zikretme ihtiyacı duymamışlar ya da kendi fikhî anlayışlarıyla içtihat ederek bu tercihleri yapmışlardır.²⁹⁸ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere ehl-i tercih fakihler, zikretme ihtiyacı duymasalar bile mutlaka bir tercih sebebine göre hareket etmişlerdir. Zira

²⁹⁵ Abdullah b. Huseyn b. Abdullah Belfakîh, *Matlabü'l-Îkâz fi'l-keîmi 'alâ şey'in min ğurari'l-elfâz*, thk. Mustafa b. Hâmid b. Sümeit, 1. b., Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2017, s. 108.

²⁹⁶ Bk. Muhammed İbrahim Muhammed el-Hafnâvî, *et-Teâruz ve't-Tercih 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 2. b., el-Mensûre: Dâru'l-Vefâ, 1987, ss. 307-398; Özen, “Tercih”, ss. 484-485; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, ss. 414-70; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, ss. 295-345; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, ss. 135-95. Ayrıca söz konusu klâsik eserlerdeki tercih sebepleri, sistematik başlıklar halinde bazı akademik çalışmalara da konu olmuştur. Bk. Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruz Gidermede Tercih Yöntemi*, ss. 72-219; Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruz ve Tercih Kâideleri*, ss. 93-122.

²⁹⁷ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 72.

²⁹⁸ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 253.

herhangi bir tercih sebebine bağlı kalmadan yapılan tercihler cehâletle hareket etmek, hevâ ve hevâse uymak şeklinde görülmüş ve bu anlayış zemmedilmiştir.²⁹⁹

İbnü's-Salâh'ın bu konudaki değerlendirmeleri son derece önem arz etmektedir. O, hangi görüşün neye göre diğerlerine öncelenmesi gerektiği meselesine değindikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bir meselede farklı kavil ve vecihlerden (vücûh) dilediği ile amel eden kimsenin, tercih hususunda gerekli incelemeleri yapmadığı ve yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Tercih ettiği görüşü herhangi bir tercih sebebine dayandırmayan bir kimse, cehâletle hareket etmiş olup icmâya aykırı davranmış demektir.”³⁰⁰

Yine Şâfiî fakihlerden Nevevî ile Heytemî de bu konuda benzer açıklamalarda bulunarak İbnü's-Salâh'ın çizgisini takip etmişlerdir.³⁰¹ Nitekim müçtehidin, tercihe şâyan görmeyerek bir görüşü terk etmesi halinde buna mukabil tercih ettiği görüşte bir delile dayanması yani bir tercih sebebinin olması gerekir ki bu tercihi kabul görsün.

Son dönemde tercih sebeplerinin bazı akademik çalışmaların içerisinde geçtiği görülmektedir. Meselâ bir çalışmada tercih sebepleri; naslara muvafakat, mezhep içi istidlâl kaynaklarına muvafakat, doğru istidlâl ve istihsân şeklinde dört başlıkta ele alınmakta istihsân başlığı altında ise zaruret; toplumsal, ekonomik ve siyasi değişim, maslahat ve örf gibi tercih sebepleri zikredilmektedir.³⁰² Bir diğer çalışmada ise, “Şeyh Bedreddin'in Tercih Sebepleri” başlığında görüşün naslara ve istidlâl kaynağına uygun olması, istihsân, zarûret, maslahat, örf ve toplumsal değişim şeklinde bir tasnifte bulunulmuştur.³⁰³ Diğer yandan hangi mezhepte tahriç ve benzeri fikhî akıl yürütme

²⁹⁹ Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 94.

³⁰⁰ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 63.

³⁰¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521; Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ el-Fıkhiyye*, thk. Abdüllatîf Abdurrahman, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, C. 4, s. 304.

³⁰² Kaya, *Fikhî İstidlâl*, ss. 255-63. Son olarak yapılan başka bir çalışmada Mustafa Ateş, tercih hususunda yapılan çalışmalarda, tercih sebepleri başlıklarının Kaya'nın yaptığı tasnifin esas alınarak ele alındığını ifade edip kendisi de bu tasnifi dikkate alarak İbn Âbidîn'in delil merkezli tercihlerinde kullandığı kriterleri örnekleriyle birlikte şu başlıklar halinde işlemiştir: Naslara uygunluk, kıyasa (mezhep birikimine) uygunluk, istihsân, zarûret, maslahat, örf, fesâdü'z-zamân ve ihtiyat. Bk. Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddü'l-Muhtâr Örneği)*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, ss. 267-91.

³⁰³ Hira, *Şeyh Bedreddin*, ss. 255-66.

faaliyetleri gerçekleştirilecekse o mezhepteki tercih sebeplerinin tespit edilmesi gerektiği de ifade edilmektedir.³⁰⁴

Okuyucu, yaptığı çalışmada tercih konusunu anlatırken Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercih yapan ashâbın bu tercihlerine muhtelif fikhî gerekçeler sunduklarını ve bunlar arasında “cumhura uygunluğu” da bir tercih sebebi olarak gördüklerini ifade etmiştir.³⁰⁵ Son olarak Uğur, mevzûyu en detaylı ve kapsamlı bir şekilde ele alıp incelemiştir. O, tercih sebeplerini naslara uygunluk, kıyas, maslahat, örf, fesâd-ı zaman, ihtiyat, görüş sahiplerinin sayıca çokluğu, fıkıh usûlü ve diğer tercih sebepleri şeklinde dokuz başlık altında irdelemiştir.³⁰⁶ Uğur, diğer yazarlardan farklı olarak istihsânı müstakil bir tercih sebebi şeklinde ele almamıştır. Ona göre istihsân şemsiye bir kavram olduğu için konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almak amacıyla Hanefî mezhebinin usûl-i fıkıh anlayışında vechü'l-istihsân olarak bilinen örf, zarûret ve maslahat delillerinin ayrı birer tercih sebebi olarak zikredilmesi gerekmektedir.³⁰⁷

Uğur'un tercih sebepleriyle ilgili yaptığı tasnifin daha şümüllü olmasından dolayı bu çalışmada onun tasnifi daha çok dikkate alınacaktır. Fakat nihayetinde Uğur'un çalışması Hanefî mezhebi ekseninde olduğu ve bu çalışmada ise Şâfiî mezhebi merkeze alınacağı için tabîi olarak bazı değişikliklerin olması kaçınılmazdır. Söz gelimi müstakil bir tercih sebebi olarak gösterilebilen istihsân, Hanefî mezhebinin kabul ettiği bir delil olup Şâfiî mezhebinde hüküm istinbatında hüccet kabul edilmediğinden doğal olarak bu araştırmada tercih sebepleri arasında da geçmeyecektir. Aynı şekilde Hanefîlerin kurucu imamlarından farklı olarak Şâfiî'nin gerek kadîm ile cedîd gerekse cedîd görüşleri arasındaki ihtilaflara bağlı olarak bunlar arasında yapılan tercihlerde, tercih sebeplerinden birisi “cumhura uygunluk” şeklinde olmaktadır. Bu da söz konusu tercih sebebinin farklı bir başlıkta ele alınacağı anlamına gelmektedir.

Aşağıda tahriç ve tercih ehli fakihlerin, tercihlerine gerekçe olarak gördükleri kriterler incelenecektir. Esas itibarıyla aşağıda incelenecek olan tercih sebeplerinden “naslara uygunluk” bir görüşün tercih edilmesinde akla gelen ilk kıstas olarak temayüz etmektedir. Diğerleri ise meselâ kıyas, maslahat ve örf Şâri'in hüküm koyarken dikkate

³⁰⁴ Koçak, *Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi*, 1. b., Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015, s. 53.

³⁰⁵ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 254.

³⁰⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 73-92.

³⁰⁷ a.g.e., s. 73.

aldığı hususlar olması hasebiyle bunların aslında dolaylı olarak naslara uygunluğu sağlamlaştırdığını söylemek mümkündür.

a. Naslara Uygunluk

Farklı kaviller arasında tercih yapılırken söz konusu tercihin sebebi olarak akla ilk gelen kıstas tercih edilen görüşün naslara muvafık olmasıdır. Nitekim fıkıh kitaplarında bir görüş tercih edilirken “şu ayet sebebiyle” ya da “şu hadis sebebiyle” gibi ifade kalıplarına sıklıkla rastlanmaktadır. Fıkıh tarihine bakıldığında ilk dönemlerden itibaren özellikle farklı görüşler arasında tercih yapılırken, fakihlerin fikhî mesailerini bu şekilde çoğunlukla nas merkezli gerçekleştirmiştir. Naslara uygunluk bir tercih sebebi sayıldığı gibi bunun zıddı olan nasların sarih delâletine aykırılık ya da muhalefet de bir görüşün reddedilmesinin başat sebeplerindendir.³⁰⁸ Şâfiî mezhebinde naslardan hareketle yapılan tercihlerde öncelikle âyet ve hadisler hakkındaki yorum ve değerlendirmeler ön plana çıkmaktadır. Bu başlık altında örnekler üzerinden tercih ya da terk edilen bir görüşün tercih sebepleri açısından naslara uygunluğu veya aykırılığı incelenecektir.

Şâfiî mezhebinde ittifakla kabul edilen görüşe göre gece oruca niyetlenip gündüz oruçluysen aklını yitiren kişiye oruç farz değildir. Bu kişinin cünûn hali az veya çok olsun ya da ister ramazan ayı içerisinde isterse de ramazandan sonra aklı başına gelsin, yine de bu kişiye kaza gerekmez. Şayet ramazan ayı içerisinde aklı başına gelirse sadece ramazanın kalan günlerinde oruç tutmaya devam edecektir. Bunun sebebi cünûn halinin, ihtiyarı tamamen yok edip teklifi ortadan kaldıran bir noksanlık türü olmasıdır.³⁰⁹ Fakat hem Mâverdî hem de Nevevî'ye göre İbn Süreyc'den gelen şaz bir vecihte bu durumdaki kişinin mutlak olarak kaçırdığı oruçları kaza etmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Mâverdî ile Nevevî, Şâfiî'den mansûs olan görüş ile mezhep görüşünün bu şekilde olmadığını ifade ettikten sonra mezhepte ittifak edilen görüşü tercih etmelerinin sebebi olarak hem bu hususta icmâ delilini³¹⁰ hem de sorumluluğun kalktığı kişileri

³⁰⁸ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 255; Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 73-74; Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddû'l-Muhtâr Örneği)*, s. 268.

³⁰⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, s. 463; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 4, s. 47; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, s. 5; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 7, s. 306.

³¹⁰ Burada kastedilen icmâ, fıkıh usûlündeki genel çerçevesi belirlenmiş olan icmâ türü değil, belli bir mezhep içerisindeki bütünlüğe göre müçtehitlerin ittifakıyla gerçekleşen icmâdır.

sayan hadisteki “aklı başına gelinceye kadar mecnun kişiden”³¹¹ kısmını zikretmektedirler.³¹²

Yine oruçla ilgili olarak Şâfiî’ye göre geceden oruca niyetlenen kişi bir veya iki gün boyunca baygın halde kalırsa oruçlu sayılmayıp sonradan o günün kazasını yapması gerekmektedir. Fakat o günün bir kısmında ayılırsa orucuna bir hâlel gelmez ve oruçlu sayılır. Müzenî’ye göre ise bu durumdaki kişi o günün bir kısmında kendine gelsin veya gelmesin oruçlu sayılır. Fakat hiç ayılmazsa ikinci gün oruçlu sayılamaz, çünkü ikinci güne niyetlenmemiştir. Aynı şekilde geceden niyetlenmeyip bayılsa ve sabahleyin ayılırsa yine oruçlu sayılmaz.³¹³ Şîrâzî, Şâfiî’nin görüşünü tercih ederek baygın halde olan kişiye orucun vacip olmadığını ifade ederken bayılmanın bir hastalık olduğunu söylemekte ve tercih sebebi olarak da “içinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar”³¹⁴ meâlindeki âyeti zikretmektedir.³¹⁵ Mâverdî’ye göre Müzenî, uyuyan kişiye kıyas ederek baygın haldeki kimsenin orucunun geçerliliğine hükmetmiştir.³¹⁶

Şâfiî’nin sabah ezanında tesvîb³¹⁷ yapılıp yapılamayacağı hususunda iki görüşü bulunmaktadır. Kadîm görüşünde sabah ezanında tesvîbi sünnet olarak gören Şâfiî,³¹⁸ cedîd görüşünde ise bunu kerih gördüğü ile alâkalı şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Ne sabah ezanında ne de başka bir ezanda tesvîbi hoş karşılarım. Çünkü Ebû Mahzûre (r.a) Hz. Peygamber’den (s.a.v), tesvîbin emredildiğine dair

³¹¹ İbn Mâce, “Talâk”, 15; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

³¹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, s. 463; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 7, s. 306.

³¹³ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 84; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, s. 441.

³¹⁴ el-Bakara, 2/184.

³¹⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, s. 5.

³¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, s. 441.

³¹⁷ Tesvîb kelimesi “dönmek” manasına gelen “تَاب” sözcüğünden alınmıştır. Müezzinin, ilk olarak “hayye ‘ale’s-salât” diyerek namaza çağrı yaptıktan sonra “es-salâtü hayrun mine’n-nevm” demesi, yeni bir çağrıda bulunması anlamını taşıdığı için bu uygulamaya tesvîb denilmiştir. Yani tekrarı yapılan her fiil için “sâbe” kelimesi kullanılmaktadır. Nitekim “o zaman biz Kâbe’yi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri (mesâbeten) bir makam ve bir güvenlik yeri kaldık” (el-Bakara, 2/125) ayetinde geçen “sâbe” kelimesi de söz konusu manada kullanılmıştır. Buradaki anlamı ise müezzinin sabah ezanını okurken “hayye ‘ale’l-felâh” dedikten sonra, “namaz uykudan hayırlıdır” manasındaki “es-salâtü hayrun mine’n-nevm” ifadesini iki defa tekrar etmesidir. Bk. Ebû Mansûr el-Ezherî, *Kitâbu’z-Zâhir fî ğarâibi elfâzi’l-İmâm eş-Şâfiî el-ma’rûf bi’smi tefsîri elfâzi Muhtasari’l-Müzenî*, thk. Mes’ad Abdülhamîd es-Sa’denî, Kâhire: Dâru’t-Talâi’, 1994, ss. 54-55; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 2, s. 55; Cüveynî, *Nihâyetü’l-Matlab*, C. 2, s. 59; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 4, s. 115; Nevevî, *el-Ezkâr min kelâmi Seyyidi’l-Ebrâr*, 2. b., Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2008, s. 83. Tesvîbin diğer bir manası da beş vakitte ezan okunduktan sonra “vakt-i salât, namaza namaza!” ya da ezan ile kâmet arasında “namaz namaz! Allah size merhamet etsin” gibi tabirlerle ayrıca çağrıda bulunulmasıdır. Bk. Ezherî, *Kitâbu’z-Zâhir*, s. 55; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 573.

³¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 3, s. 187. (muhakkikin ifadeleri); Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, ss. 22-23.

herhangi bir nakilde bulunmamıştır. Dolayısıyla ben de ezanda böyle bir ziyadeyi kerih görüyorum.”³¹⁹

Mezhep fukahâsının mütekaddimîn ve müteahhirîn olmak üzere hemen hemen hepsi bu meselede Şâfiî'nin kadîm görüşünü tercih ederek tesvîbi müstehab görmüşlerdir.³²⁰

Söz konusu görüşü tercih etmelerinin sebebi olarak özellikle şu hadisi delil göstermişlerdir: *Ebû Mahzûre'nin ifadesine göre o, Hz. Peygamber'den (s.a.v), kendisine ezanın sünnetlerini öğretmesini istemiş, Hz. Peygamber (s.a.v) de ona ezanı öğretirken sabah ezanını okuyacağı zaman şunu emretmiş: “hayye ‘ale’l-felâh dedikten sonra iki defa es-Salâtü hayrun mine’n-nevm de.”*³²¹ Diğer bir hadiste Enes b. Mâlik'ten (r.a) nakledildiğine göre şöyle buyurulmuştur: *“Müezzinin sabah ezanını okurken ‘hayye ‘ale’l-felâh’ dedikten sonra ‘es-salâtü hayrun mine’n-nevm’ demesi sünnettendir.”*³²² Cüveynî, tercih ettiği görüşü temellendirme mahiyetinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Biz şundan eminiz ki eğer Şâfiî'ye Ebû Mahzûre'nin hadisi ulaşırsa ve Şâfiî de bu hadisin kendi kriterlerine göre sahih bir hadis olduğunu bilseydi o takdirde hadise muvafık olan kadîm görüşüne rucû ederdi.” Cüveynî'ye göre aslında Şâfiî cedîd görüşünde şunu demek istemiştir: Benim tesvîb hakkındaki görüşüm, Ebû Mahzûre'nin

³¹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 3, ss. 187-88. İbnü'l-Münzir, kadîm ve cedîd ayrımı yapmadan Şâfiî'nin yukarıda geçen ifadelerini zikrederek bunları *Ümm*'de gördüğünü fakat buna rağmen Büveytî, Şâfiî'nin sabah ezanında tesvîbe hükmettiği şekilde nakilde bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. Ebû bekr Muhammed b. İbrahim en-Neysâbüri İbnü'l-Münzir, *el-Evsat mine's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf*, thk. İbrahim eş-Şeyh, Eymen es-Seyyid Abdülfettâh, 2. b., Riyâd: Dâru'l-Felâh, 2010, C. 3, s. 155. Büveytî bu hususta *Muhtasar*'ın bir yerinde önce “müezzin sabah ezanında tesvîb yapmaz” derken, daha sonra başka bir yerde ise ezanın lafızlarını zikrederken müezzinin, sabah ezanında “hayye ‘ale’l-felâh” dedikten sonra iki defa “es-salâtü hayrun mine’n-nevm” lafızlarını ekleyeceğini ifade etmektedir. *Muhtasar*'ı tahkik eden Eymen es-Selâyime, Büveytî'nin ilk olarak tesvîbi yasaklamasına karşın biraz ileride bunu müstehab gördüğünü ifade ettikten sonra bu farklı kavillerin şu şekilde cem edilebileceğini söylemektedir: “Büveytî sabah azanında tesvîb yapılmaz derken aslında şunu kastetmektedir; bazı fakihler istihsânen sadece sabah namazında ezan ile kâmet arasında iki defa ‘hayye ‘ale’s-salât, hayye ‘ale’l-felâh’ denmesini hoş görmüşlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe, bu uygulama için güzel bir şeydir (hasenün) deyip diğer namazlar için ise bunu kerih görmüştür.” İşte Büveytî de söz konusu uygulamaya karşı çıkmakta fakat sabah ezanındaki tesvîbi müstehab görmektedir. Bk. Büveytî, *Muhtasaru'l-Büveytî*, s. 122.

³²⁰ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, ss. 22-23; Mâverdî, *el-İknâ' fi'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, 1. b., Tahran: Dâru İhsân, 2000, s. 35; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 2, s. 55; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 1, s. 198; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 2, s. 59; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 4, s. 116; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 1, s. 413; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 211; Heytemî, *Fethü'l-Cevâd*, C. 1, s. 154.

³²¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 28; Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, thk. Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. b., Kâhire: Dâru Hicr, 2011, C. 3, ss. 184-85.

³²² a.g.e., C. 2, ss. 186-87.

kıssasında geçen sahih ifadelerdir.³²³ Dolayısıyla mezhepte de sünnet kabul edilen tesvîble alâkalı Nevevî ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Şâfiî’nin açık ifadeleri ile Büveytî ve başka nakillerden anlaşıldığına göre Şâfiî, hem kadîm hem de cedîd görüşünde aslında tesvîbi sünnet görmektedir.”³²⁴

b. Kıyas

Tercih sebeplerinden kıyasa uygunluk kıstası incelenirken şöyle bir tablo göze çarpmaktadır. Yukarıda “tercih sebeplerinin” son dönemde bazı çalışmalara konu olduğu hususuna değinilmişti. Bu tercih sebeplerinden kıyasa uygunluk, diğer çalışmalarda içerik yönüyle birbirine benzer olmakla beraber “mezhep içi istidlâl kaynaklarına muvafakat”, “görüşün istidlâl kaynağına uygun olması” ve “mezhep birikimine uygunluk” şeklinde farklı başlıklarla ele alınmıştır.³²⁵ Asıl itibariyle söz konusu başlıkların her birisinin kıyasın farklı bir vechesine işaret ettiği görülmektedir. Zira kıyas terimi, müteahhirîn usûlcüler tarafından genel kabul gören tanımının yanında daha farklı anlamlarda da kullanılmaktadır.³²⁶

Söz konusu anlamlardan birisi de kıyasın bazen tikel meseleler arasındaki benzerliği ifade etmesidir. Burada tikel meselelerden kasıt Şâri’ tarafından naslarda düzenlenen meseleler değil, özellikle mezheplerin teşekkülünden sonra bir mezhebin içerisinde hükmü aranan meselenin, hükme bağlanan belli bir meseleye kıyas edilmesidir.³²⁷ Örneğin Şâfiî mezhebinde oruç borcu olup imkân bulunduğu halde bu oruçları kaza etmeden ölenin yerine oruç mu tutulacağı yoksa fidye mi verileceği

³²³ Cüveynî, *Nihâyetü’l-Matlab*, C. 2, ss. 59-60.

³²⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 4, s. 116.

³²⁵ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 256; Hira, *Şeyh Bedreddin*, s. 257; Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn’in Fıkıhçılığı (Reddü’l-Muhtâr Örneği)*, s. 274.

³²⁶ Kıyas terimi, modern dönem usûlcüler tarafından umûmiyetle “Kitap, sünnet ya da icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek” şeklinde tarif edilmektedir. Bk. Zekiyüddîn Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 30. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, s. 165; Muhammed Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 2008, s. 56; Muhammed Fevzî Feyzullah, *el-İlmâm bi-Usûli’l-Ahkâm*, 1. b., Kuveyt: Dâru’t-Tekaddüm, 1989, s. 56. Şâfiî ise kıyası iki türe ayırmaktadır. İlki kıyâsü’l-asl, yani asıl manasında olan kıyastır. Burada kıyas farklılık göstermeyip meselenin illeti, mansus olanın illeti ile aynıdır. İkincisi, benzerlik kıyası (kıyâsü’ş-şebih): Hakkında nas bulunmayan meselenin birçok asılla benzerliği söz konusu olduğunda, en çok benzediği nas hangisi ise meseleye onun hükmünün verilmesidir. Bu nevi kıyas hakkında, kıyasçılar ihtilaf edip farklı hükümler verebilmektedirler. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 3. b., Kâhire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 2005, s. 476; eş-Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, 4. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 258; Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, s. 178.

³²⁷ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 76.

meselesinde fidyeye hükmeden bazı fakihler, diğer delillerin yanında meseleyi namaza da kıyas ederek sonuca varmışlardır. Şöyle ki; namaz bedenî bir ibadet olup niyabet kabul etmez. Oruç da bedenî bir ibadet olduğuna göre sağ iken niyabet kabul etmediği gibi ölümden sonra da niyabet kabul etmemesi gerekir. Aynı şekilde ölenin yerine oruç tutulabileceği görüşü savunanların bazıları da orucu hac ibadetine kıyas ederek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.³²⁸

Tercih sebeplerinden kıyasa uygunluğun bir diğer şekli de mezhep birikimine ya da mezhep içindeki istidlâl kaynaklarına uyumluluktur.³²⁹ Bu bağlamda özellikle Şâfiî füru-i fıkıh kitaplarında tercih ifade eden lafızlar kullanılırken, “el-eşbeh” “el-ekyas” ve “el-ekrab”³³⁰ kalıpları, tercih sebeplerinden kıyasa uygunluk açısından önem arz etmekte ve bu lafızlar ya kurucu imamın benimsediği görüşü ya da mezhepte kabul gören genel ilkelere³³¹ uygunluğu ifade etmektedir. Aşağıda bazı örnekler üzerinden kıyasın yukarıda geçen farklı vecihleri ile mezkûr lafızlar kullanılarak kıyasa uygunluğun tercih sebebi olduğu hususuna değinilecektir.

Şâfiî’ye göre bir köpeğin yaladığı kabın -hadiste geçtiği üzere- önce içindeki su dökülür, daha sonra ise ilki toprakla olmak üzere toplamda yedi defa yıkanması gerekmektedir. Kişi gemi ile yolculukta iken böyle bir hâdise başına gelir ve toprak da bulamazsa o zaman toprak yerine geçebilecek yosun, kepek vb. bir madde ile o kabı temizleyecektir. Fakat bu durumda kabın temizlenip temizlenmediği hususunda Şâfiî’den iki görüş nakledilmiştir. İlkine göre toprak olmadan bu kap temiz sayılmazken ikincisine göre ise toprağın yerine geçebilecek ya da temizleyicilik özelliği olan başka

³²⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, ss. 452-453; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, ss. 624-625; Beğavî, *et-Tehzîb*, C. 3, ss. 180-81.

³²⁹ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 256; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 76; Hira, *Şeyh Bedreddin*, s. 257.

³³⁰ Beydâvî, *el-Ğâyetü'l-Kusvâ*, C. 1, s. 149; Muhammed es-sümeiyyî Seyyid Abdurrahman er-Rustâkî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd min akvâli'l-İmâm eş-Şâfiî (min hilâli kitabi Minhâci't-Tâlibîn)*, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005, ss. 135-137; Sâlih b. Ahmed b. Sâlim el-İdrûs, *eş-Şâfiyye fî beyâni ıstılahâti'l-fukahâi's-Şâfiyye*, Mâlânc: Matbaatü'l-Hacûn, 1996, C. 1, ss. 18-20; Sakkâf b. Ali el-Kâfi, *Mu'cemün fî mustalahâti fikhi's-Şâfiyye*, 1. b., Medîne, 1997, s. 17; Dafîrî, *Mustalahâtü'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye*, s. 274; Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, ss. 189-94. Mezkûr tercih lafızlarının geçtiği bazı eser ve yerleri için bk. Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, C. 1, s. 290; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 1, s. 21; Râfi'î, *el-Muharrer*, ss. 117, 158, 161, 231, 234; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 78.

³³¹ Burada genel kuraldan kasıt nasların düzenliliklerinin araştırılması suretiyle gerçekleşen soyutlama sonucunda ulaşılan üst ilkedir. Bk. H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 3. b., Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017, s. 49.

bir madde ile bu kap temiz hale gelir.³³² Müzenî, bu görüşleri aktardıktan sonra ikinci görüşü tercih ettiğini belirtmek üzere “hâzâ eşbeh bi-kavlihî” (bu, Şâfiî’nin görüşleriyle daha uyumlu) şeklinde ifade kullanıp sonrasında ise bunun temellendirmesini yapmıştır.³³³ Burada şu husus dikkat çekmektedir ki Müzenî, hocasının nihaî kanaatini belirtmediği bir meseleyi yine onun fikhî anlayışının gölgesinde çözüme kavuşturmayı hedeflemiştir.

İtikâfa girmenin efdal olduğu vakit hususunda mezhep içerisinde genel olarak ramazan ayının son on günü zikredilmektedir. Bu görüşün tercih edilme sebebi olarak Şîrâzî, Hz. Peygamber’in (s.a.v) ramazanın son on günü itikâfa girdiği şeklinde rivayet edilen hadisi³³⁴ göstermektedir. Devamında ise itikâfin asgari ile azami süresi hakkındaki vecihler arasından tercih yaparken meseleyi tasadduka kıyas ederek sonuca varmaktadır. Yani kişinin az veya çok tasaddukta bulunması caiz olduğu gibi kısa bir süreliğine, bir günlüğüne veya bir ay boyunca itikâfa bulunması da caizdir.³³⁵

Kendisine haccın farz olduğu sene, hac zamanı gelmeden önce ölen kişiden istitâ’e, dolayısıyla da farz sâkit olup onun terekesinden de hac kazasının yapılması farz değildir.³³⁶ Bu kişinin terekesinden hac kazasının yapılması gerektiği görüşüne karşı Şîrâzî, cumhurun görüşünü tercih ederken tercih sebebi olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: “Edâdan önce farzın kendisine taalluk ettiği şey ortadan kalkarsa farz da düşer. Nitekim zekâtta da nisaba ulaşmış malın zekâtını verme imkânını bulamadan mal helâk olursa nisab miktarı oluşmadığı için farz da düşmüş olur.”³³⁷ Şîrâzî’nin, bu

³³² Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, ss. 13-14; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, ss. 16-17.

³³³ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, ss. 16-17. Başka bir örnekte Müzenî, Şâfiî’nin seferî ile ilgili şu ifadelerini nakletmektedir: “Yolculuk yapacak kişi için biri seferî sayılabilecek kadar uzun diğeri ise kasır yapılamayacak kadar kısa iki yol seçeneği bulunması halinde şayet bu kimse bir korku sebebiyle ya da kısa mesafeli olan yolun engebeli olmasından dolayı uzun yolu tercih ederse kasır yapar, aksi takdirde yapamaz. Müzenî, Şâfiî’nin *el-İmlâ*’da mutlak olarak kasır yapabileceği şeklindeki ifadelerini aktardıktan sonra bu görüşün kıyasa daha uygun (ekyas) olduğunu belirtip bunun sebebinin ise bu yolculuğun mübah bir yolculuk olmasına bağlar. Bk. a.g.e., s. 41. Müzenî’nin özellikle hem yukarıdaki lafızları hem de az önce zikredilen lafızlara benzer ifadeleri muhtasarında oldukça fazla kullandığını belirtmek gerekir. Bunun muhtemel nedeni şöyle izah edilebilir; bilindiği üzere Müzenî, hocasına muhalefet konusunda Şâfiî’nin diğer talebelerinden daha ileri bir noktada yer almaktadır. Bu muhalefetin temel taşı ise daha çok hocasının kıyas anlayışını eleştirme olgusu oluşturmaktadır. Tabii söz konusu eleştiri Şâfiî’nin ortaya koyduğu kıyas anlayışı değil, özellikle kıyas yoluyla yaptığı içtihatlarla yöneliktir. Dolayısıyla yapılan itirazlar, isabetsiz kıyaslamalar sonucunda meydana gelen çelişkiler üzerine yoğunlaşmaktadır. Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 264.

³³⁴ Buhârî, “İ’tikâf”, 1; Müslim, “İ’tikâf” 1.

³³⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, s. 639.

³³⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, s. 673; Beğavî, *et-Tehzîb*, C. 3, s. 247; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 8, s. 135.

³³⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, s. 673.

meselede tercihini hem temel bir kâideye dayandırdığı hem de meseleyi mezhep içerisinde çözüme kavuşturulmuş başka bir meseleye kıyas ederek ortaya koyduğu görülmektedir.

Mâ-i müsta‘melin temizleyici olup olmadığı hususu ihtilafli olup bir görüşe göre bu su temizleyici sayılmaktadır. İmam Mâlik ve Şâfiî’nin kadîm görüşü bu yöndedir. Diğer görüşe göre ise kullanılmış su, ikinci ve üçüncü defa kullanıldığında temizleyicilik özelliğini kaybeder. Beydâvî, ikinci görüşün zayıflığına dikkat çekerek “kîle” lafzını kullandıktan sonra birinci görüşü tercih ederken bu görüşün kıyasa uygunluğunu ifade etmek üzere “eşbeh” lafzını kullanmıştır.³³⁸

Gazzâlî, abdestin sünnetlerini sıralarken muvâlât maddesine gelince Şâfiî’nin kadîm görüşünde bunu vacip olarak gördüğünü ifade etmektedir. Gazzâlî’ye göre muvâlâta hâlel getirecek sürenin ölçütü, sakın bir havada abdest alınırken sonraki uzvu yıkamadan önce yıkanmış organın kuruyacağı şekilde araya uzun bir fasılın girmesidir. Bu durumda niyetin tekrarlanıp tekrarlanmayacağı hususunda iki vecih bulunmaktadır. İlkine göre araya uzun bir süre girdiği için niyetin hükmü ortadan kalkmış dolayısıyla da tekrarlanması gerekmektedir. İkinci görüşe göre ise niyete hâlel getirecek bir durum olmadığı için niyetin tekrarlanması vacip değildir. Gazzâlî, ikinci görüşü tercih etmiş ve bunu yaparken de asıl ve illet bakımından kıyası daha güçlü gören anlamındaki “el-ekyas” lafzını kullanarak tercih sebebini zikretmiştir.³³⁹

c. Maslahat

Maslahatın temel gayesi asıl itibariyle insanlara bir fayda sağlamak veya onlardan herhangi bir zararı gidermektir. Bu bakımdan maslahat “mefsedet” kavramının zıddı olup “menfaat” kelimesiyle eş anlamlıdır. Tabii söz konusu maslahatın gerçekleştirilebilmesi için Şâri‘ tarafından kabul edilebilir gerekçelere dayanması gerekmektedir. Esas itibariyle maslahat, şemsiye bir kavram olup içerisine genel olarak zaruret, ihtiyaç, kolaylık, yarar ve umûm-ı belvâ gibi etkenler girmekte ve bu yönüyle mezkûr etkenler, maslahat çatısı altında birer tercih gerekçesi olarak ortaya çıkmaktadır.³⁴⁰ Zaten maslahat prensibi, fıkıh ilminin temel taşı konumundadır.

³³⁸ Beydâvî, *el-Ğâyetü'l-Kusvâ*, C. 1, ss. 231-34.

³³⁹ Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, C. 1, ss. 289-90.

³⁴⁰ Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, s. 220; Hira, *Şeyh Bedreddin*, s. 261; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 79.

Dolayısıyla bu başlıkta maslahatın içerisinde yer alan yukarıdaki etkenler füru-i fıkıh konuları üzerinden örnek meselelerle incelenip mevzûnun anlatılması hedeflenecektir.

Şâfiî mezhebinde mücbir veli olan baba ve dedenin küçük veya büyük olsun bâkire kızının rızasını almadan onu evlendirme hakkına sahip olduğu ittifakla kabul edilen bir meseledir.³⁴¹ Fakat bu yetki sadece babaya, baba olmadığında ise babanın babası olan dedeye verilmiş olup bunların dışında hiçbir veliye bu yetki tanınmamıştır. Öyle ki baba ve dede dışında başka birisi bu yetkiyi kullanırsa nikâh bâtil sayılıp bu akit boşanma ve miras gibi hiçbir hukukî sonuç da doğurmaz.³⁴² Mezhep içinde genel olarak böyle bir görüşün tercih edilmesinde bu konudaki âyet ve hadis delilleri ile aklî deliller öncelikli olarak belirleyici olmuştur. Fakat Şâfiî mezhebine ait bazı modern dönem eserlerinde bu görüşün tercih edilme sebebi olarak maslahat prensibine de dikkat çekilmektedir. Şöyle ki; bu yetkinin sadece baba ve dedeye verilmesinin sebebi, baba ve dedenin kıza kâmil bir şefkat göstererek onun maslahatını daha çok düşüneceği, bunların dışındaki velilerin böyle davranamayacağı kanaatidir. Böyle yapıldığı takdirde kızın aleyhine oluşabilecek muhtemel zararların önüne set çekilmiş olur.³⁴³ Görüldüğü üzere burada evlenecek kız için umûmi maslahat içerisinde yer alan “fayda/menfaat” kıstasına dikkat çekilmiş ve bu maslahat da böyle bir görüşün tercih edilmesinde ayrı bir gerekçe olarak ortaya konmuştur.

Kulleteyn³⁴⁴ miktarından az olan su, yağ, sirke vb. bir sıvıya; sinek, bit, pire, arı ya da akrep gibi akıcı kanı (nefs-i sâile) olmayan ölü bir hayvanın düşmesi sonucunda bu su veya sıvının necis olup olmayacağı hususunda mezhepte meşhur iki kavil bulunmaktadır. Birinci görüşe göre burada bir necâset söz konusu olmaz. Bu görüşün

³⁴¹ Ebu'l-Feth Takiyyüddîn el-Kuşeyrî el-Kûsî İbn Dakîkû'l-Îd, *Tuhfetü'l-Lebîb fî şerhi't-Takrîb*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn, Riyâd: Dâru Atlas, 1998, s. 319; Ebu'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh şerhu't-Tenbîh fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Baslûm, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2009, C. 13, ss. 25-26; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 19, s. 157; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 484; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 3, s. 200; Keskin, *Şâfiî Fıkhi*, C. 2, s. 86.

³⁴² Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 7, s. 538; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 19, s. 154; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 2, s. 62; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 123; Keskin, *Şâfiî Fıkhi*, C. 2, s. 86.

³⁴³ Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 4, s. 65; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 2, s. 62.

³⁴⁴ Kulle, yüz dört kiloluk bir su küpüdür. Kulleteynin miktarı hacim olarak eni, boyu ve derinliği altmışar santimetre olan bir havuz veya çapı kırk sekiz, derinliği doksan altı santimetre olan bir küp veya silindirdir. Kulleteynden az ifadesinden maksat su veya sıvının mezkûr ölçülerden az olmasıdır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 317; Halil Günenç, *Büyük Şâfiî İlmihali*, İstanbul: Yasin Yayınevi, t.y., s. 39. Muâsır bazı eserlerde kulleteyn miktarı su, iki yüz ve yüz doksan iki kg şeklinde geçmektedir. Bk. Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 2, s. 34; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 4, s. 41.

delili “sizden birinizin kabına sinek düştüğünde onu tam batırdıktan sonra çıkarırsın. Zira bir kanadında zehir varsa diğerinde de şifa vardır”³⁴⁵ şeklindeki hadis olup buradan şöyle bir çıkarım yapılmaktadır: Şayet sinek kabın içindekini necis yapsaydı, şifa bulmamız için tamamen batırılıp sonra çıkarma emri gelmezdi. Çünkü sineği o kaba batırmak onun genellikle ölümüne sebep olur ki mezkûr hayvanların ölüsünün necis edici özelliği olsaydı bunun kaba batırılması istenmezdi. İkinci görüşe göre ise mezkûr ölü hayvanlar akıcı kanı olan diğer hayvanlar gibi olup ölü iken de eti yenmeyen hayvanlardan oldukları için girdiği sıvıyı necis yapar.³⁴⁶ Bu meselede *el-Üm*³⁴⁷ ile *Muhtasaru'l-Müzenî* başta olmak üzere mezhebin muteber kaynaklarında ilk görüş tercih edilmiştir.³⁴⁸

Mezhepte genel olarak, zikredilen ölü hayvanların düştüğü sıvıyı necis hale getirmediği şeklindeki ilk görüşün tercih edilmesinde yukarıdaki hadisin başat bir rol oynadığı muhakkaktır. Fakat mezhep birikiminde sıklıkla bu delilden sonra “kaçınılması meşakkatli” ya da “kaçınılması zor” şeklinde kullanılan kalıp ifadeler, bu görüşün tercih edilmesinin bir sebebinin de maslahat prensibinin olduğunu göstermektedir. Yani bu tür durumlar ma‘fuvvun anı sayılmıştır. Meselâ Nevevî’nin bu hususta kullandığı şu ifadeler yukarıdaki yargıyı destekler mahiyettedir:

³⁴⁵ Buhârî, “Tıp”, 57; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 49; İbn Mâce, “Tıp”, 31.

³⁴⁶ Bu görüş aslında bir önceki başlıkta geçen tercih sebeplerinden kıyasa uygunluğun bir örneğini teşkil etmektedir. Bu görüşü tercih edenlerden Rûyânî’ye göre ma‘fuvvun anı meselesi az necaset için geçerli olup bu durum suyu içine almamaktadır. Zira bu necaset, diğerlerinin aksine suyun içinde yayılır. Bk. Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, C. 1, s. 70. Nevevî, cumhurun ilk görüşü tercih ettiğini ifade ettikten sonra Mehâmîlî (ö. 415/1024) ve Rûyânî’nin ikinci görüşü tercih etmelerinden dolayı şaz kaldıklarını bunun da önemsenecek bir durum olmadığını belirtmektedir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 2, s. 81.

³⁴⁷ Şâfiî, söz konusu iki görüşü zikrederken birinci görüşü tercih ettiğini destekleyici mahiyette muhataptan gelecek “sıvıya düşen bir ölüdür. Bunun o sıvıyı necis kılmayacağını nasıl iddia ediyorsun?” şeklindeki farazî bir soruya şöyle yanıt vermektedir: “Bu düşen haşerat o anda suyun herhangi bir özelliğini değiştirmez. Ayrıca bunun akıcı kanı da yoktur.” Şâfiî’ye, “peki bunun bir delili var mı?” diye sorulduğunda o, “evet” cevabını verdikten sonra yukarıdaki hadisi zikretmiştir. Şâfiî, daha sonra ise söz konusu haşeratla ilgili farklı bir ayrıntıya dikkat çekerek şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bana daha isabetli (أحب الي) olan durum şudur; suya düşen bu tür haşerat, ölmeden çıkarılırsa o suyu necis yapmaz, fakat içinde ölürse o takdirde necis yapar.” Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, ss. 12-13.

³⁴⁸ a.g.e., C. 2, s. 12; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 17; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 1, s. 44; Râfi’î, *el-Muharrer*, s. 8; Necmüddîn Abdulğaffâr b. Abdülkerîm eş-Şâfiî el-Kazvîni, *el-Hâvi's-Sağîr*, thk. Sâlih Muhammed b. İbrahim el-Yâbis, 1. b., Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2009, s. 116; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 2, s. 80; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 81; İbnü'r-Rif’a, *Kifâyetü'n-Nebih*, C. 13, s. 155; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 72; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 53; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 1, s. 41.

“Ashâbımızın böyle bir durumda necasetin meydana gelmeyeceği şeklindeki ittifakının sebebi, bu konudaki hadis, umûm-i belvâ ve bu tür durumlardan kaçınmanın zor olmasıdır.”³⁴⁹

Bir kadının kendi başına emân³⁵⁰ akdini yapıp yapamayacağı hususunda Beydâvî, zayıf (قيل) bir görüşe göre bir kale içerisinde erkek olmaksızın bir kadın grubunun kendi başlarına emân akdi yapmalarının sahih olmadığını belirtmektedir. Beydâvî'nin, “belki de esah olan, kadının böyle bir akdi yapabilmesidir” şeklinde tercihini ortaya koyduktan sonra kullandığı şu ifadeler, tercih sebebi olarak maslahata uygunluğu öne çıkardığı anlaşılmaktadır: “Maslahatından dolayı tâbi olanın kendi başına bir işlem yapması uzak bir ihtimal değildir.”³⁵¹

Maslahat kapsamında değerlendirilerek zaruret dolayısıyla yapılan bir tercih örneği de şöyledir: Şâfiî mezhebinde mezhep görüşü olarak ehlî (evcil/yerli) hayvanların veya toprak mahsullerinin zekâtı verilirken bunların değeri değil de aynından (malın kendisinden) verilir. Fakat bazı zorunlu durumlar bu kâideden istisnâ edilmiştir. Meselâ her beş deve de bir koyun (şât) zekât olarak verilmelidir. Koyun bulunamazsa veya bulunması için araştırma yapılırken olası bir gecikmeden dolayı fakirler zor durumda kalacağından koyunun değerinin verilebileceği görüşü tercih edilmiştir. Diğer bir şekilde ise şayet mal sahibi, zekât vermemek için zekâtın vâcip olduğu malları saklar ve devlet yetkilisi de bu kişinin başka mallarını bulursa, fakirlerin maslahatını düşünerek bulduğu mallardan alıp bunları zekât yerine sayar.³⁵²

³⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 2, s. 82; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-Nebîh*, C. 13, s. 155; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 53.

³⁵⁰ Düşmana verilen can, mal, ırz ve din güvenliğini sağlayan dokunulmazlık güvencesidir. Emânın çeşitleri hakkında bilgi için bk. Bilmen, *Kâmûs*, C. 3, s. 335; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 119.

³⁵¹ Beydâvî, *el-Ğâyetü'l-Kusvâ*, C. 2, s. 394.

³⁵² Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 1, s. 303. Mezkûr örneklerin dışında başka bir örnek vermek gerekirse, dilsiz bir insanın satım akdini gerçekleştirebilmesi için zarûret dolayısıyla farklı çözümler üretilmiştir. Öncelikle böyle bir kimseden icâp veya kabule delâlet eden bir işaret alınır. Ayrıca kişi işaret yerine yazarak da meramını ortaya koyabilir ki bu yol irade ve rızanın ortaya konmasında işareten daha kuvvetlidir. Kitâbet şeklinde gerçekleşen bir diğer satım akdi de aynı mecliste bulunmayan tarafların, zorunluluktan dolayı yazışarak bey' akdini gerçekleştirmeleridir. Bk. Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 3, s. 20; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 3, s. 10.

Özellikle son iki örnek şunu göstermektedir ki; diğer mezheplerde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de zaruret³⁵³ durumunda mezhep birikiminin terk edilmesi yeterli bir sebep olarak görülmektedir.³⁵⁴

d. Örf

Bir müçtehit, içtihat faaliyetinde bulunurken bazen ismen zikretmese de mutlak surette örf ve âdeti de dikkate alarak bu faaliyetini gerçekleştirmektedir. Buna bağlı olarak yukarıda geçen tercih sebeplerinde olduğu gibi mevcut içtihatlar arasında tercihte bulunulurken örf de aynı şekilde fakihler tarafından çok fazla işletilen tercih sebeplerinden birini teşkil etmektedir. Zira fakihler, meselelere şer'î ve aklî yönden yaklaştıkları gibi örfî olarak da yaklaşımlardır. Aynı şekilde lafızlara mana verirken bu lafızların genelde sözlük ve terim anlamlarından sonra örfî kullanımına da dikkat çekmişlerdir.³⁵⁵

Müçtehit, fikhî bilgi üretirken, hâkim veya müftî hüküm verirken genel olarak hemen her mezhepte bunların mutlaka örf ve âdete riayet ederek meseleleri çözmeleri gerektiği, çeşitli şekillerde dile getirilmektedir.³⁵⁶ Zira bir toplumdaki alışkanlıklar o

³⁵³ Suyûtî, “İhtiyaç ister umûmi isterse de husûsi olsun, zarûret menzilesine tenzil olunur” küllî kâidesi başlığı altında, zarûret gereği meydana gelen birçok fûru-i fikhî meselesini zikretmektedir. Bk. Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî kavâid ve furû'î fikhî's-Şâfiyye*, 2. b., Riyâd: Mektebetü Nazzar el-Bâz, 1997, C. 1, ss. 147-48. Mecellenin genel hukuk kuralları içerisinde de sayılan bu kâide için şöyle bir örnek verilebilir: Bey' bi'l-vefâ (vefâlı satım), aslında haram olması gereken bir akit türü olmasına rağmen insanların kredi temini ihtiyaçları dolayısıyla caiz görülmüştür. Çıkar sağlayan her türlü kredi işleminin riba sayılması gerektiği halde zarûret kabul edilen yaygın ihtiyaca dayalı olarak bu işlem caiz görülebilmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh İlmîne Giriş*, 4. b., İstanbul: Dem Yayınları, 2015, ss. 200-201. Hallaq, “zaruret” kavramının fikhî tarihi seyri içerisinde geçirdiği değişikliklerle alakalı konuya ışık tutacak izahlarda bulunmaktadır. Ona göre bu kavram, geleneksel İslâm hukukunda kapsamı belirlenmiş sabit bir ilke iken modern hukukçular tarafından kapsamının nasıl genişletildiği hususunda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Birincisi, bu kavram maddî hukuk alanından (ki burada bu kavram sadece birkaç olayı düzenlemekteydi), genel olarak furû fikhî'nin sırasıyla inşâsını ve tatbikatını düzenleyen fikhî usûlü alanına aktarıldı. İkincisi - ve kısmen birincinin türevi-, bu prensibin kapsamının tanınmayacak derecede genişletilmesi idi. Böylece zarûretin sınırlarının hukukun sınırları içerisinde tahdid edilmesi yerine hukuk, bütünüyle zarûretin faydacılık ilkeleri çerçevesinde (yeniden) tanımlandı. Dolayısıyla bu hukuk prensibi, hukukun daha geniş ahkâmına tâbi olmaktan çıkarıldı, hükmeden ve herşeyi kapsayan bir prensip haline getirildi.” Bk. Hallaq, *İslâm Hukukuna Giriş*, ss. 174-75.

³⁵⁴ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 260.

³⁵⁵ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 81; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, ss. 212-13.

³⁵⁶ Âdil b. Abdulkâdir Kûte, *Eseru'l-Örf ve tatbikâtuhû el-muâsere fî fikhî'l-muâmelâti'l-Mâliyye*, 1. b., Cidde: el-Me'hedü'l-İslâmiyye li'l-Buhûsi ve't-Tedrib, 2008, s. 24; Abdulazîz b. Abdurrahman el-Muş'îl, “Eseru'l-Örf ve'l-Âde fî dirâseti'n-nevâzili'l-fikhîyye ma'a tatbikâtin fikhîyyetin Muâsere”, *Menhecü İlmîyyin Asîlin li Dirâseti'l-Kadâya'l-Fikhîyyeti'l-Muâsere*, 2010, s. 181; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 81; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, s. 213.

toplumdaki hukuk anlayışının şekillenmesinde bir biçimde etki etmektedir. Öyle ki örf ve âdetlerin değişmesiyle bazı hükümlerin değişmesi de bir vâkıâ olarak tezahür etmektedir.³⁵⁷ Suyûtî (ö. 911/1506) de fıkıh ilminde örf ve âdetin muayyen bir sayıyla sınırlandırılmayacak kadar birçok meselede dikkate alındığını ifade etmektedir.³⁵⁸ Bu durumun farklı açılardan faydası ortaya çıkmaktadır. İlk olarak örf ve de değişen zamanı dikkate alarak fikhî faaliyette bulunmak ihtilafli meselelerde râcih görüşün tespitinde belirleyici rol üstlenmektedir. Diğer taraftan mezhep imamaları arasında ihtilafların meydana gelmesi durumunda bunlar arasında tercihte bulunmaya sebep olmaktadır. Ayrıca fesâdü’z-zaman veya değişen koşullardan dolayı meydana gelen yeni hâdiseler karşısında insanların maslahatını dikkate alarak onlardan meşakkat ve sıkıntıyı giderip özelde İslâm fikhının genelde de hukukun temel gayesi olan kolaylığı temin etmeyi sağlamaktadır.³⁵⁹

Örf, âdet ve teâmülün râcih görüşün belirlenmesinde ne derece önemli rol oynadığı mezhep fakihleri arasındaki ihtilafli meseleler üzerinden meydana gelen tartışmalarda kendini göstermektedir. Örnek vermek gerekirse, mezhep içinde nikâh için kefâette (denklik) aranan şartlardan birisi de erkeğin mesleğinin evleneceği kadının ya da babasının mesleğinden daha alt derecede olmamasıdır.³⁶⁰ Aksi halde kefâet söz konusu olamaz. Mezhep içerisinde denklik şartı olarak belirlenen meslek veya sanatın neye göre belirleneceği hususunda her bir fakihin, farklı bir vechesini dikkate alarak ekseriyetle örfü kıstas olarak belirledikleri anlaşılmaktadır. Meselâ Mâverdî ile Gazzâlî meslek ve sanatların kefâeti konusunda örfün hükmedici olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.³⁶¹

Nevevî ile İbnü’r-Rif’a (ö. 710/1310) ise bu konuda örf ve âdeti dikkate alırken meslek ile sanatların, bölgesel ve dönemseller şartlara göre farklılık arz ettiğini ifade etmektedirler. Şöyleki; bir beldede ayıplanan veya bayağı görülen bir sanatın başka bir beldede övülen bir sanat olarak görülmesi mümkündür. Yahut bazı bölgelerde ticaret ziraatten daha değerli bir meslek iken diğer bölgelerde bunun tam aksi bir teâmül söz konusu olabilmektedir. Aynı şekilde zikredilen durumlar, zaman bakımından da

³⁵⁷ Menderes Gürkan, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfi’î’nin Rolü*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 180.

³⁵⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, C. 1, s. 149.

³⁵⁹ Kûte, *Eseru’l-Örf*, s. 22; Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 81.

³⁶⁰ Bk. Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 19, s. 190.

³⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, C. 9, s. 105; Gazzâlî, *el-Vasît fi’l-Mezheb*, C. 5, s. 88.

değişkenlik gösterebilmektedir.³⁶² Bunların yanı sıra daha sonra gelen bazı müelliflerin eserleri incelenmiş ve yaptıkları tercihlerde çoğunlukla örfü bir kıstas olarak aldıkları görülmüştür.³⁶³

Nisâ sûresi yirmi üçüncü ayette³⁶⁴ buyurulduğu üzere bir kimse nikâhlandığı kadınla eğer cinsî münsebet yaşamışsa, bu kimsenin evlendiği kadının önceki kocasından olan kızıyla (rebîbe) -boşanma olsa dahi- evlenmesi ebedî haramdır. Dolayısıyla bu âyetten hareketle de denebilir ki kişi evlendiği kadınla ne şekilde cinsel ilişki yaşamışsa yaşasın artık o kişinin üvey kızı kendisine ebediyen haram olmaktadır. Bununla birlikte kadın hayattayken cinsî münasebet yaşanmadığı halde kadın öldüğünde ve bu halde iken meydana gelen duhûlun normal birleşme yerine geçip geçmediği hususu tartışmalıdır. Bâcûrî, konuyla ilgili mezhep fakihlerinin farklı görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercihinde örf, adet ve teâmülün belirleyiciliği hususunda şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kadın ölü halde iken meydana gelen duhûl, gerçek anlamda ilişki yerine geçmediği için kişiye üvey kızı haram olmaz. Çünkü bu durumdaki ilişki, örfte duhûl olarak isimlendirilmemektedir.”³⁶⁵

Şâfiî mezhebinde mütekaddimûn mezhep fakihlerinden gelen meşhur görüşe göre yüksek bir mâlî değeri (emvâl-ı nefise) olmayan malların alış verişi, bey‘-i teâtî (bey‘ü’l-muâtât)³⁶⁶ yoluyla gerçekleştirilebilir. Yüksek malî değeri olan malların ise

³⁶² Nevevî, *el-Mecmû‘*, C. 19, s. 190; Nevevî, *Ravdatü’l-Tâlibîn*, C. 5, s. 426; İbnü’r-Rif‘a, *Kifâyetü’n-Nebîh*, C. 13, s. 66.

³⁶³ Veliyyüddîn Ebû Zur‘a Ahmed b. Abdurrahîm el-İrâkî, *Tahrîru’l-Fetâvâ ale’t-Tenbîh ve’l-Minhâc ve’l-Hâvî (el-Müsemma en-Nüket ale’l-Muhtasarâti’s-Selâs)*, thk. Abdurrahman Fehmî Muhammed ez-Zevâvî, 1. b., Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2011, C. 2, ss. 554-555; Mahallî, *Kenzü’r-Râğibîn*, s. 396; Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, C. 3, s. 224; Remlî, *Nihâyetü’l-Muhtâc*, C. 6, s. 259.

³⁶⁴ “...kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarınızı almanızda size bir sakınca yoktur...” (en-Nisâ, 4/23).

³⁶⁵ Bâcûrî, *Hâşiyetü’l-Bâcûrî*, C. 2, s. 1423.

³⁶⁶ Temel olarak bey‘ akdinin rükünleri üç taneden müteşekkildir ki bunlar; Sîğa (icâp-kabul), akdin tarafları (âkidân-âkideyn) ve akde konu olan şey (ma‘kûdun aleyh)’dir. Bu rükünlerden sîğanın içinde yer alan bey‘-i teâtî, alış verişte tarafların akde konu olan mal ile bunun bedelini herhangi bir sîğa kullanmaksızın karşılıklı alıp vermeleridir. Örneğin fırıncıdan bir ekmek alındığında konuşmaksızın parasının verilmesi ya da kişinin “bir ekmek istiyorum” deyip parasını vermesi, fırıncının da birşey söylemeksizin ekmeği vermesidir. Bk. Heytemî, *Fethü’l-Cevâd*, C. 2, s. 3; Zuhaylî, *el-Mu‘temed*, C. 3, s. 20; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü’l-Menhecî*, C. 3, s. 10; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*, C. 2, s. 207; Erdoğan, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, ss. 56-57.

teâtî yoluyla satımı caiz değildir.³⁶⁷ Fakat müteahhirûn dönem mezhep fakihleri, muâtât satımını mutlak olarak caiz görmüşler ve bu tercihlerine sebep olarak da genellikle örfü göstermişlerdir. Bu meselenin hükmü konusunda mezhepte belirleyici bir konumda yer alan Nevevî, konuyu teferruatıyla ele alıp incelemiştir. Nevevî, öncelikle mezhepteki meşhur görüşün muâtât satımına cevaz verilmemesi şeklinde olduğunu vurguladıktan sonra bu görüşü tercih etmediğini belirtmek üzere hem mütekaddimûndan farklı görüşleri hem de İbn Süreyc'den tahriç yoluyla gelen ve muâtât satımına cevaz veren meşhur bir vechi naklederek kendi görüşünü temellendirme yoluna gitmiştir.

İbn Süreyc'e göre örfe, muâtât ismi verilip de bey' kapsamında kabul edilen her türlü işlem caizdir. Yine örfe hayvan veya gayr-i menkul (taşınmaz mallar) gibi alış verişler ise muâtât şeklinde yapıldığında bey' kapsamında değerlendirilemez ve muâtât şeklindeki satımı da caiz değildir. Bu şekilde İbn Süreyc'in kanaatini aktaran Nevevî, yaptığı tercihi örfe dayandırdığını şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Allah Teâlâ bey'i helal kılıp şeriatla buna özel bir lafız vaz' etmediğine göre bu konuda müracaat edilmesi gereken delil örfür ki insanların bey' olarak kabul ettikleri her işlem bey' yerine geçer. Nitekim kabz, ihyâ-i mevât vb. birçok işlemde mutlak olarak kullanılan her lafız örfe hamledilmektedir. Aslında bey' akdinde halk arasında çokça kullanılan meşhur lafızlar vardır. Bununla birlikte alış veriş, Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında çokça karşılaşılan bir durum olup hadislerde de sıklıkla geçtiği halde icâp ve kabulün şart olduğu yönünde bir hüküm sabit olmamıştır.”³⁶⁸

e. Sosyal Şartların Değişmesi

Bir tercih sebebi olarak sosyal şartların değişimi aslında içerisinde toplumsal alan olduğu kadar siyasî ve ekonomik değişimleri de barındırmaktadır. Hatta bunlara

³⁶⁷ Bk. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 3, s. 11; Gazzâlî, *el-Vecîz*, s. 137; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, C. 3, s. 8; Râfî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 4, s. 10; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 3, s. 20; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 3, s. 10; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*, C. 2, s. 210.

³⁶⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 181-182; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 3, s. 5. Muâtât satımının örfe dayanılarak tercih edilmesinin yanında maslahat prensibinin kıstas alınarak tercih edilme sebebi de vardır. Şöyle ki; teâtî ile satımda insanlar için bir kolaylık söz konusu olup bu satım türü, harama girmeme veya alış verişi bozmama hususlarında da etkili bir yoldur. Özellikle günümüzde muâtât şeklindeki satımın çok fazla yaygınlaşması ve de alış verişlerde icâp ve kabul lafızlarının neredeyse hiç kullanılmaması bu satımı insanlar için en kullanılabilir satım haline getirmiştir. Bk. Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 3, s. 10. Yine bey' akdiyle alâkalı olarak icâp-kabul arasındaki sürenin uzunluğu ve kısalığının belirlenmesi kriterinde de örfün esas alındığı görülmektedir. Bk. Gamrâvî, *Envâru'l-Mesâlik*, s. 403.

çoğrafi faktörler ile bilim ve teknoloji sahasındaki gelişmeler de dâhil olmaktadır. Bu etkenlere bağlı olarak da dinî hassasiyetler ile ahlakî bozulmalar yani fesâdü’z-zamanın zuhûr etmesi kaçınılmaz bir vâkiâdır. Dolayısıyla hemen her mezhepte söz konusu değişim ve bozulmalar dikkate alınarak mevcut kaviller arasından yeni duruma uygun olan görüşler tercih edilmiştir.³⁶⁹

Genel olarak fıkıh mezheplerinin iç işleyişine bakıldığında öteden beri sahih kabul edilen bir görüşün zayıf, zayıf görülen bir görüşün ise esah konuma gelişinde sosyal şartların değişimi, maslahat, zarûret, istihsân vb. gerekçelerin etkin rol oynadığı dikkat çekmekte ve dolayısıyla da zaman zaman müftâ-bih/ma‘mûlün bih görüşten rucû edildiği görülmektedir.³⁷⁰ Söz konusu tavır, ehil kimse tarafından özellikle mezhep imamının usûlü çerçevesinde gerçekleştiği takdirde ortaya çıkan görüş mezhepten kabul edilmektedir. Öyleyse denebilir ki yapılan faaliyet, ortaya çıkan yeni şartlar müvacaahesinde hükmün tashîh edilmesidir.³⁷¹ Bunun yanında mezhep içi içtihatların değişmesinin sebeplerine inildiğinde sıklıkla fesâdü’z-zaman olgusu ortaya çıktığı gibi yine farklı görüşler arasında yapılan tercihlerde, tercih sebebi olarak çoğunlukla fesâdü’z-zaman algısının kıstas alındığını görmek mümkündür.³⁷² Dolayısıyla sosyal şartlarda meydana gelen değişimler her zaman bozulma şeklinde olmasa da bu değişimlerin içinden fesâdü’z-zaman anlayışının daha fazla temayüz ettiğini söylemek mümkündür.

Meselâ maraz-ı mevtte (ölüm döşeginde) vârisin lehine ikrarda bulunup bulunulamayacağı hususunda Şâfiî mezhebinde iki farklı görüş öne çıkmaktadır. Ölüm döşegindeki kişinin böyle bir ikrarda bulunamayacağı görüşünde olanlar sebep olarak şu argümanları kullanırlar: Maraz-ı mevt bir töhmet halidir, yani bu durumda yapılan ikrarın diğer vârisleri mahrum bırakma kastını taşıması yüksek bir ihtimaldir. Bu, vârise vasiyyette bulunmaya benzemektedir. Ayrıca ölüm döşegindeki bir insan, başkalarının

³⁶⁹ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 9. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, ss. 221, 231. Hira, *Şeyh Bedreddin*, s. 264; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 84.

³⁷⁰ Konu hakkında hususen Hanefî mezhebindeki fûrû-i fıkıh meseleleri üzerinden bazı örnekler için bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 79-86.

³⁷¹ Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, ss. 137-138; Kaya, “Akifzâde’nin Mecelletü’l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40 (2011), ss. 98-99; Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu, Konya: Karaman İslâmî İlimler Derneği Yayınları, 2017, s. 108.

³⁷² Yunus Keleş, *Fesadü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 21.

hakları konusunda hacr altında olduğu için ikrarı sahih değildir. Diğer görüşe göre ise – ki mezhepte kabul gören görüş budur- kişinin sağlığında yaptığı ikrarı geçerli olduğu gibi ölüm hastalığındaki ikrarı da geçerlidir. Aynı şekilde kişinin, yabancı birisinin lehine ikrarda bulunması ile mirasçısının lehine ikrarda bulunması arasında da fark yoktur. Zira zâhiren durum şudur ki böyle bir durumda olan kişi ancak hakikate ikrarda bulunur, başkalarını mirastan mahrum bırakmaya meyletmez. Çünkü ölüm hastalığı öyle bir haldir ki kişi ister günahkâr ve fâsık isterse de ehl-i takvadan olsun o anda ancak tevbe etme ile meşgul olur.³⁷³

Râfî'ye göre ortada töhmete mahal bırakacak bir durum varsa hâkim bu konuda içtihatla bulunur. Aynı şekilde ona göre Rûyânî de fesâdü'z-zaman sebebiyle hâkimin içtihat etmesi gerektiği görüşünü tercih etmiştir.³⁷⁴ Şîrbînî ise Rûyânî'nin, İmam Mâlik'in görüşünü benimseyerek ölüm hastalığındaki kişide vârisi mirastan mahrum etme emarelerinin görülmesi halinde itham altında kalacağından ikrarının kabul edilmeyeceği böyle bir töhmet bulunmadığı takdirde ise ikrarının kabul edilebileceği görüşünü savunduğunu ifade etmektedir.³⁷⁵ Yine kimi fakihlere göre fesâdü'z-zaman sebebiyle töhmet altında kalıncaksa maraz-ı mevte yapılan ikrar kabul edilmemektedir.³⁷⁶

³⁷³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 5, s. 678; Râfî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 5, s. 280; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 27, ss. 224-25; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 2, s. 310; Heytemî, *Fethü'l-Cevâd*, C. 2, s. 238; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 3, s. 591; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*, C. 2, s. 610.

³⁷⁴ Râfî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 5, s. 281. Rûyânî'nin *Bahru'l-mezheb* adlı mutavvel eserinin konu ile ilgili bahsi incelendiğinde onun “fesâdü'z-zaman” kavramını kullanmadığı dahası yukarıda geçtiği üzere mezhepteki iki görüşü ele alıp değerlendirdikten sonra cumhura uyararak maraz-ı mevte mirasçıya yapılan ikrarın sıhhatine hükmettiği görülmüştür. Bk. Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, C. 8, s. 249. Fakat mezhep içinde genel olarak Rûyânî'nin fikhî hükümlerde özellikle fesâdü'z-zaman olgusunu dikkate aldığı algısı hâkimdir. Bu anlayış tenkit edilmiş ve buna karşı “murûr-u zaman ya da o zamanda yaşayanların bozulmasıyla (fesâd) mezhebin temel kâideleri yerinden oynatılmaz” gibi argümanlar geliştirilmiştir. Rûyânî'ye nispet edilen “eğer Şâfiî bugün yaşasaydı, zekâta aynın yerine kıymetin verilebileceğine cevaz verirdi” şeklindeki sözlerin ona atılmış bir iftira olduğu belirtilmektedir. Zira mezhebin tam olarak zapt edilmiş kâide, usûl ve ilkeleri, zamanın değişmesine göre farklılık göstermez. Bk. Belfakîh, *Matlabü'l-İkâz*, s. 122.

³⁷⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 2, s. 311. Şîrbînî'nin açıklamaları böyle olmakla birlikte Rûyânî'nin mezkûr eserine bakıldığında bunun tam aksi yönde ifadelerle rastlanmaktadır. Rûyânî'nin ifadeleri şöyledir: “Mâlik'in ashâbından nakledildiğine göre ölüm hastalığındaki kimse töhmet altında ise ikrarı kabul edilmez, değilse ikrarı kabul edilir. Bu görüş yanlıştır. Zira ölüm hastalığında olan bir insan töhmet altında bırakılamaz. Çünkü böyle bir durumdaki kimse artık tevbe için Allah'a yönelmektedir. Hatta töhmet altında olsa bile ikrarı kabul edilir.” Bk. Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, C. 8, s. 249.

³⁷⁶ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 5, s. 358; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 5, s. 70; Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî, *İ'ânetü't-Tâlibîn 'alâ halli elfâzi fethi'l-mübîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997, C. 3, s. 229.

Yine Şâfiî mezhebinde nikâhta velinin adil olma şartıyla ilgili olarak fâsık kimsenin velâyet yetkisinin olup olmadığı tartışmasında, fâsık kişinin veli olabileceğine hükmedenlerin tercih sebeplerinden birisi de fesâdü’z-zaman meselesidir. Şöyle ki; hassaten günümüzde insanlar arasında adalet duygusunun iyice azalmasından dolayı velâyette adalet şartının aranması insanlar için sıkıntı ve meşakkate sebep olacaktır.³⁷⁷ Dolayısıyla da fâsık kimsenin velâyetinin caiz görülmesi gerekmektedir.

f. İhtiyat İlkesi

İhtiyat İlkesi, fûrû-i fıkhîta birçok hükme gerekçe gösterildiği gibi farklı görüşler arasında yapılan tercihlerde de bir tercih sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.³⁷⁸ Bu kâidenin işletilmesi son derece dakik olmayı gerektirmekte bunun bir yansıması olarak hükmü aranan bir meselede, hükme sarîh bir şekilde delâlet eden bir nas bulunmadığı takdirde ihtiyat ilkesine başvurulabilmektedir. Bir tercih lafzı olarak ihtiyat kelimesi genellikle “ehvat” ya da “el-ehvat” kalıbında geçtiği görülmektedir.³⁷⁹

Fıkhî meselelerde ihtiyat ilkesinin işletilmesi mezhep birikiminde ilk olarak kurucu imamın fıkhî faaliyetlerinde kendini göstermektedir. Zira Şâfiî’nin bir meselede farklı kavillerinin olmasının bir sebebi de bunlardan birini îcâp için diğerini ise sakındırmak veya teşvik etmek amacına bağlı olarak ihtiyaten söylemiş olmasıdır.³⁸⁰

³⁷⁷ Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fıkhü’l-Menhecî*, C. 2, s. 60.

³⁷⁸ İhtiyat kavramı farklı alanlarda olmak üzere oldukça farklı şekillerde tarif edilmiştir. Apaydın, bir fıkıh terimi olarak bu kavramı “şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usûlü ve çözümü benimsemek ya da günahı ve te’vil şüphesinden en uzak olan vechî almak veya hükümlerin kaynaklarını daha fazla toparlayıcı olanla amel etmek” şeklinde tanımlamaktadır. Bk. H. Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, s. 577. Pala ise ihtiyat kavramına dair hem klâsik hem de modern dönemden birçok tarifi serdettikten sonra bu tanımların özellikle “efrâdını câmi‘, ağıyârını mâni” olmadığını iddia edip mezkûr tarifleri tek tek farklı açılardan tenkit etmiştir. Pala’nın bu kavram için önerdiği tarif ise şöyledir: “İştibaha konu olan meselede mükellefin, farz veya mendubun lehinde, haram veya mekruhun da aleyhinde olmak üzere, hükümlerin delillerini kuşatıcı ve sorumluluktan kesin çıkmasını sağlayıcı tarzda; yapmak veya yapmamak şeklinde tutum sergilemesidir. Bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 2. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, ss. 33-38.

³⁷⁹ Râfi‘î, *el-‘Azîz şerhu’l-Vecîz*, C. 2, s. 325; Nevevî, *Minhâcü’t-Tâlibîn*, C. 2, s. 347. Bu kavram, mezhep fukahâsının ıstılâhında “el-ihyât” şeklindeki kullanımında hem vücûp hem de nedb anlamında kullanılmaktadır. “el-ehvat” kalıbında kullanıldığında ise mâna, özellik ve kıyas bakımından iki kavil veya iki vecih bulunduğu bunlardan illeti daha kuvvetli olanına işaret eden kavram anlamındadır. Aynı zamanda Şâri’nin umum ifade eden bir nassına riayet etmek amacıyla buna göndermede bulunduğu “el-ehvat” ifadesi kullanılır. Bu, “el-ekrab” ifadesinden derece bakımından daha kuvvetli bir konumdadır. Bk. İdrîs, *eş-Şâfiyye*, C. 1, s. 18; Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, ss. 194-95.

³⁸⁰ Şâfiî’nin ihtiyat ilkesi, yukarıdaki açıklamaya hasredilmemelidir. Zira o, tanımlarda geçen manaya uygun şekilde de ihtiyatı kullanmıştır. Örneğin kulleteyn hacminin ne kadar olduğu hususunda rivayetlerde geçen bir kullenin dokuz ya da iki tulumdan (kırba) biraz fazla gibi rakamların yanında

Ayrıca Şâfiî'nin cedîd görüşlerinin en ayırıcı ve belirgin özelliği, konu hakkında nas bulunmadığı takdirde ihtiyat ilkesinin çok sık bir şekilde devreye sokulması olarak geçmektedir.³⁸¹ Bu bağlamda daha önce geçtiği üzere “müçtehidin görüşünün belirlenmesi” başlığı altında konu ile alakalı örnek mesele üzerinden Şâfiî'nin biri ihtiyaten diğeri vücûp bildiren iki görüşü hakkında mezhep fakihlerinin yaklaşımı ele alınıp incelendiğinden burada söz konusu örneğe tekrar temas etmeye gerek görülmemektedir.

İhtiyatın fikhî meselelerde daha çok ibadet konularında kendini gösterdiği eğilimi hâkimdir. Bunun sebebi ise ibadetlerin muâmelattan farklı olarak Allah ile insan arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar olması ve bu alanda ihtimal ve şüphe gibi durumlardan olduğunca uzak durulmaya çalışılmasıdır. Tabii bu tür hallerde ihtiyat ilkesi de bu tavırların en başında gelmektedir.³⁸² Örnek vermek gerekirse, bilindiği üzere abdesti bozan hallerden birisi de aklî dengenin kaybedilmesidir ki bu da cünûn, hastalık, baygınlık ve sarhoşluk gibi sebeplerden ortaya çıkmaktadır. Bütün bu durumlarda abdest alınması gerekirken Şîrâzî, Şâfiî'den naklen “cünûn halinde insanda genellikle inzâl (menin gelmesi) vâki olduğu için bu durumdaki kimsenin ihtiyaten gusül alması gerekir” şeklindeki ifadeleri kullandıktan sonra ona göre kişi, cünûn halinde iken cünûp olup olmadığı hususunda şüphe içinde ise ihtiyaten gusül alması müstehaptır.³⁸³

Nevevî, mütehayyira³⁸⁴ kadınla ilgili verilecek hükümde iki seçenek öne sürmektedir. İlki, bu durumda olan kadının ihtiyata göre hareket etmesi gerekir. İkincisi ise ilk defa âdet görmüş gibi davranmalıdır. Nevevî, burada meşhur olan görüşün

başka rivayetlerden de istişhata bulunarak ihtiyaten bir kullenin iki buçuk tulum, kuleteynin ise beş tulum olması gerektiğini ifade etmiştir. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, ss. 10-11; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, ss. 17-18.

³⁸¹ Nâcî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd*, C. 2, s. 266. Meselâ cedîd görüşe göre teyemmümle abdest alıp namaz kılan kimse sonrasında yanında suyun bulunduğunu fark ederse ihtiyaten namazını iade etmesi gerekirken kadîm görüşe göre iade etmez. Diğer bir örnekte ise cedîd görüşte abdest âzaları arasında tertip farz olduğundan bu tertibe riayet etmeyi unutan kimsenin ihtiyaten tekrar abdest alması gerekirken kadîm görüşe göre tertibe riayet unutulsa bile bir şey gerekmez ve o kimsenin abdesti sahihtir. Bk. a.yer.

³⁸² Pala, *İhtiyat İlkesi*, s. 186; Apaydın, “İhtiyat”, s. 578.

³⁸³ Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikhi alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Kâhire: Mektebetü Mustafâ el-Halebî, 1951, s. 13; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 1, s. 97.

³⁸⁴ Bir hastalık, cünûn, gaflet veya önemsememe yüzünden âdet günlerinin hem zamanını hem de miktarını ya da zamanını unutup miktarını hatırlayan veya bunun tam tersi bir durumun söz konusu olması haline mütehayyira denir. Başka bir ifade ile bu kavram, âdet düzenini şaşırılmış olan kadın için kullanılmaktadır. Bk. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 264; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 437; Pala, *İhtiyat İlkesi*, s. 189;

ihtiyata göre hareket etmek olduğunu ifade ettikten sonra meseleyi ihtiyat çerçevesi dâhilinde ele alıp tartışır ve son olarak yine ihtiyat ilkesini devreye sokarak mütehayyira kadının ihtiyatı esas alarak sergileyeceği tavırları maddeler halinde sıralamaktadır:

1) Cinsî münasebette bulunamaz, şayet bulursa bu ilişki keffâret gerektirmez. İlişki olmaksızın yapılan istimtâ‘ (kadını öpmek, okşamak vb. durumlar) ise hayızlı bir kadının hükmüne tâbidir.

2) Kur’ân-ı Kerîm’e dokunamaz, mescide girip giremeyeceği hususunda ise yine hayızlı olduğuna hükmedilir.

3) Beş vakit namazı kılmakla mükellef olduğu gibi her bir farz için ayrıca gusül alması gerekmektedir.

4) Ramazan ayının tamamında oruç tutması gerekir.

5) Mütehayyira kadın boşanma iddeti bekliyorsa cumhura göre iddeti üç aydır.³⁸⁵

İhtiyat ilkesinin işletildiği bir örnek de şöyledir: Gayr-i müslim kadınlardan evlenilmesi haram veya helal olanlar üç gruba ayrılmaktadır.

Birincisi, vesenî (putperest) vb. aslen ehl-i kitap olmayanlar, dolayısıyla bunlarla evlenilmesi haramdır.

İkincisi, Yahudî ve Hıristiyan gibi ehl-i kitap sayılanlar ki bunlarla evlenmek caizdir.

Üçüncüsü ise Mecûsî gibi kendilerine kitap verilip verilmediği şüpheli olanlar.

Nevevî, Mecûsîleri de ilk gruba yani kendilerine kitap verilmediği kesin olarak bilinen putperestler gibi değerlendirerek aynı hükmü vermesine rağmen *Minhâc*’ın şârihi Şîrbînî, Nevevî gibi hüküm vermiş fakat Mecûsîlere kitap verilip verilmediği hususunun şüpheli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü hali hazırda bir kitapları olmadığı gibi kendilerine kesin olarak bir kitap verilip verilmediği de bilinmemektedir. Dolayısıyla Şîrbînî, tercih sebebi olarak ihtiyat düşüncesine dayanmış ve bunlarla evlenilmemesi gerektiğini belirtmiştir.³⁸⁶

³⁸⁵ Nevevî, *Ravdatü’l-Tâlibîn*, C. 1, ss. 264-69.

³⁸⁶ Nevevî, *Minhâcü’l-Tâlibîn*, C. 2, s. 454; Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, C. 3, s. 248.

Genellikle fîrû-i fıkıh örnek meseleleri üzerinden incelenen ihtiyat ilkesi kendini fetvâ âdâbı ve usûlü konularında da hissettirmektedir. İbnü's-Salâh, âmminin sorusuna iki farklı müftînin farklı şekillerde cevap vermesi halinde bu konuda mezhep ashâbından farklı vecihlerin bulunduğunu belirttikten sonra kendisi ihtiyatı esas alan görüşü tercih eder ve bunu şöyle dile getirmektedir:

“Bu kimseye iki fetvâdan herhangi birisi tercih için ağır basmazsa o takdirde başka bir müftîye sorar ve bu yeni cevap öncekilerden hangisine muvafık ise onunla amel eder. Fakat böyle bir imkânı da yoksa ve fetvâlardan biri haramı diğeri ise ibâhâyı gerektiriyorsa o halde haramı gerektiren görüşü alarak diğerk görüşü terk eder, zira bu durum ihtiyata daha (ehvat) uygundur.”³⁸⁷

Konuyla ilintili olarak özellikle fetvâ konularında ihtiyatın gerekli olup olmadığı meselesi de gündeme gelmekte dolayısıyla şöyle bir soru ortaya atılmaktadır: Bir müftînin dinde ihtiyatı dikkate almak maksadıyla iki farklı görüşten hüküm bakımından daha ağır (eşed) olanıyla fetvâ vermesi vâcip midir? Süleyman el-Kürdî bu soruya “bunun vâcip olduğunu söyleyen bir âlime rastlamadım. Bunun yanı sıra böyle bir vucûbiyeti gerektirecek bir durum da söz konusu değildir”³⁸⁸ şeklinde cevap vererek aslında böyle bir gerekliliğin bulunmadığını belirtmek istemiştir.

İhtiyat ilkesinin mezhep içi tercih usûlündeki bazı meselelerde de belirleyicilik vasfına sahip olduğu görülmektedir. Normal şartlarda râcih görüş dururken mercûh görüşle amel edilmesi caiz değildir. Fakat bazı durumlarda mercûh kaville amel edilmesi ihtiyata daha uygun ise bu takdirde ihtiyat esas alınarak mercûh görüşle amel edilebilmektedir. Örneğin Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre küçük kız çocuğuna, saçta veya tırnağa dokunmakla abdest bozulmamaktadır. Bu hususta abdestin bozulacağı yönündeki görüş ise zayıf kavil olarak geçmektedir. Fakat Abdülvahhâb eş-Şa'rânî'ye (ö. 973/1565) göre dinen evlâ olan, ihtiyata göre hareket ederek bu durumlarda abdest almaktır.³⁸⁹

g. Görüş Sahiplerinin Sayıca Çokluğu

³⁸⁷ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 89.

³⁸⁸ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 370-71.

³⁸⁹ Ebü'l-Mevâhib Abdülvahhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî, *Kitâbü'l-Mizân*, thk. Abdurrahman Umeyre, 1. b., Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989, C. 1, s. 84.

Bir tercih sebebi olarak görüş sahiplerinin sayıca çokluğundan kasıt özellikle ihtilafli meselelerde kâhir ekseriyetin tercih ettiği görüşün alınması olup buna bağlı olarak aynı ya da sonraki dönem bir mezhep fakihinin tercihte bulunurken bu çoğunluğu dikkate almasıdır. Fûrû-i fıkıh kitaplarında çoğunluğun görüşünü yansıtmak üzere sıklıkla kullanılan ifadeler bulunmaktadır.³⁹⁰ Aslında söz konusu ifadeler, ilkten bir görüşü tercih edenleri belirtmek için kullanılmaktadır. Fakat bu burum aynı zamanda kendi içinde, fakihin tercih ettiği görüşü temellendirmek veya bu tercihte yalnız olmadığını izhar etmek için kullandığını da hissettirmektedir. Dolayısıyla bunun bir tercih sebebi olarak görülmesi mümkündür.³⁹¹

Meselâ kişinin hanımına muayyen günlerinde, haram olduğunu bilerek yaklaşması durumunda Şâfiî'nin kadîm görüşünde keffâret gerekir ki eğer bu ilişki hayız günlerinin başında olmuşsa bir dînar, sonunda olmuşsa dînar tasadduk etmek gerekmektedir. Cedîd görüşünde ise keffâretin gerekmediği zira ilişkinin ezadan dolayı haram kılındığı, dolayısıyla keffârete taalluk edemeyeceği ifade edilmektedir.³⁹² Nevevî, cedîd görüşün sahih olduğunu ifade etmektedir. Buna göre kişi, böyle bir durumda ta'zir cezasıyla beraber Allah'a tevbe ve istiğfarda bulunur, kadîm görüşün gerektirdiği keffâreti vermesi ise müstehaptır. Nevevî daha sonra hem fukahânın çoğunluğunun bu görüşte olduğunu hem de kadîm görüşe mesned olan hadisin zayıf olduğunu belirtmek üzere “bu hadisin zayıf olduğu hususunda muhaddislerin ittifakı vardır” şeklindeki ifadeleri kullanarak aslında bir yönüyle çoğunluğun bu görüşte olmasını kendi tercihine bir sebep olarak göstermektedir. Diğer yandan çoğunluğa karşı olarak Cüveynî'nin kullandığı “ashâbımızdan bazıları keffâreti vacip görmektedir” şeklindeki ifadelerden hareketle hem Cüveynî hem de Nevevî, bu görüşü isabetli bulmadıklarını ve de bunun mezhepten sayılmadığını vurgulamışlardır. Ayrıca bu görüşle kendi görüşlerini de temellendirmişlerdir.³⁹³

Bazen fakihler ortaya koydukları tercihlerde yalnız olmadıklarını belirtmek üzere belli bir bölgedeki mezhep fakihlerinin görüşlerini de kendi görüşlerini destekleyici mahiyette zikretme ihtiyacı duymuşlardır. Bu anlamda literatürde mezhebin

³⁹⁰ Örnek olarak Hanefî mezhebinde sık kullanılan ifadeler için bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 88.

³⁹¹ a.yer.

³⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, C. 3, s. 129; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, ss. 142-43.

³⁹³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 1, s. 315; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 3, ss. 284-85.

iki önemli bölgesindeki fakihleri belirtmek üzere kullanılan “İrâkiyyûn” veya “Horasâniyyûn”³⁹⁴ gibi nisbeler bunlardan bazılarıdır. Meselâ suya düşen bir necâset o suyun renk, koku veya tadı gibi özelliklerinden herhangi birini değiştirdiği takdirde ittifakla kabul edilen görüşe göre o su necis hale gelir. Mezkûr özelliklerinden birini değiştirmedeği takdirde ise suyun necis olup olmadığı noktasında ihtilaf edilmiştir. Rûyânî, “su ister az olsun isterse çok olsun necis sayılmaz” şeklindeki görüşü tercih ederken aynı görüşte olan birçok müçtehidî sıraladıktan sonra bu görüşün sadece kendisine ait olmadığını bir yönüyle de bu görüşü tercih etmesindeki sebebin çoğunluk olduğu intibai veren “bu benim tercihim (hüve ihtiyârî) ile Horasan ve Irak’ta gördüğüm bir grup âlimin tercihidir”³⁹⁵ şeklindeki ifadeleri kullanmıştır.

h. Cumhura Uygunluk

Bilindiği üzere Şâfiî mezhebinde gerek Şâfiî’nin ashâbı gerekse mezhep fukahâsı öncelikli olarak Şâfiî’nin farklı kavilleri arasında tercihte bulunmaktadır. Daha sonra ise bu durum ashâbü’l-vücûhun vecihleri ile ilk dönem mezhebin kurucu fakihlerinin görüşleri arasında yapılan tercihler şeklinde devam etmektedir. Burada ilk olarak cumhura uygunluktan kasıt, özellikle Şâfiî’nin kavilleri arasında gerçekleşen tasarruflarda diğer mezhep imamlarının görüşlerinin kriter olarak alınmasıdır. Zira Şâfiî, diğer âlimlerden ayrıldığı meselelerde genellikle ashâbı tarafından desteklendiği halde

³⁹⁴ Irak bölgesi-Horasan bölgesi ekolü anlamındaki “ırâkiyyûn” ve “horasâniyyûn” kavramları, “mezhep içindeki farklılaşmalara bağlı olarak ortaya çıkmış ve şöhret kazanmış mezhep içi alt ekolleşme” şeklinde tarif edilebilir. Bk. Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, (Doktora Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 24. Mezhep ashâbının, mezhebin anlayışını nesilden nesle farklı bölgelere aktarmasıyla hicrî IV. asrın sonları ile V. asrın başlarında bu kavramlar kullanılmaya başlanmış ve bunun neticesinde “tarikatü’l-ırâkiyyîn ve tarikatü’l-horasâniyyîn” istilahları da ortaya çıkmıştır. Bk. Cüveynî, *Nihâyetü’l-Matlab, (el-mukeddîmât)*, s. 132. Mezhep kaynaklarında çok sık kullanılan bu ekollerin, Aybakan’a göre özellikle Nevevî’nin eserlerinde daha çok öne çıktığı belirtilmektedir. Hatta Nevevî’nin bunları mütekaddimîn, müteahhirîn ve mütavassitîn şeklinde evrelere ayırdığı da ifade edilir. Aybakan bu ekollerin mahiyetine dair ise şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu iki Şâfiî ekolü hakkında ‘tarika’ veya ‘tarîk’ kullanıldığında o ekolün sahip olduğu bilgiyi elde ettiği kanal kastedilmektedir. Bu kanaldan gelen bilgi mezhep imamının kavilleri olabileceği gibi erken dönem Şâfiî fukahâsının tahriçleri de olabilir. Ayrıca ayrışma sonrası dönemin müçtehitlerine ait tahriçler de tarike konu olabilir. Bk. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, ss. 196-97. Ayrıca bu ekoller hakkında daha detaylı bilgi için bk. Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, ss. 22-42.

³⁹⁵ Rûyânî, *Bahru’l-Mezheb*, C. 1, s. 300. Buna benzer şu örnek de verilebilir: Şâfiî mezhebinde küçük kızların en erken ne zaman hayız görebilecekleri hususunda genellikle dokuz yaş geçmektedir. Fakat bu yaşın en erken sınırı olarak; bir görüşe göre dokuz yaşın tam olarak dolması gerekirken, diğer bir görüşte bu yaşa girildiği esnada, üçüncü bir görüşe göre ise dokuz yaşın yarısından sonrası en erken sınır olabileceği ifade edilmiştir. Nevevî, sahih olanın ilk görüş olduğunu belirttikten sonra çoğunluğun bu görüşü tercih ettiğini ifade ederken bunu, “İrâkiyyûn ve başkaları” şeklinde dile getirmiştir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 3, s. 299.

iki görüşünün mevcut olduğu meselelerde, biri cumhura muvafık diğeri muhalif ise ekseriyetle muvafık olan görüşü alınıp diğeri görüşü desteklenmemiştir. Bu da cumhurun bir tercih sebebi olduğunu göstermektedir.³⁹⁶

Fakat bu durumun, genel geçer bir kural olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim bu hususta mezhep içerisinde farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve bu yaklaşıma göre Şâfiî'nin cumhura muhalif davranması, bu konudaki muhalefeti gerektirecek bir sebebin varlığını göstermektedir. Diğeri bir ifade ile Şâfiî, bu muhalefeti gerektirecek gizli bir illete vâkıf olmuştur. Bu tür ifadeler daha çok Ebû Hâmid el-İsferâyîni'ye (ö. 406/1016) nispet edilmektedir. Kaffâl, Nevevî ve müteahhirîn mezhep fukahâsı, cumhura uygunluğu bir tercih kriteri olarak kabul etmekle birlikte şöyle bir kayıt da öne sürmektedirler: Bunun kabul edilebilmesi için Şâfiî ile ashâbının ibarelerinde bir tercih sebebinin (muraccih) bulunmaması gerekmektedir.³⁹⁷ İbnü's-Salâh da cumhura uygunluğu kriter olarak yapılan tercih türlerinin mezhep imamları nezdinde muteber görülen bir uygulama olduğunu ifade etmektedir. Şu farkla ki, onlar için delilden dolayı yapılacak bir tercih bulunuyorsa bu durum cumhura uygunluk kriterine öncelenir.³⁹⁸ Nitekim bir görüş şayet delile dayanıyorsa, bunun karşısında bir görüş olup da bu görüşü çoğunluk dahi tercih etmişse, bu durumda çoğunluk kriteri olarak alınamaz. Heytemî ile Remlî'nin eserlerinde bu minvalde tercih türlerinin geçtiği ifade edilmektedir.³⁹⁹

Daha önce değinildiği üzere Şâfiî, kadîm görüşünde cürmük üzerine meshi caiz görürken cedîd görüşünde buna cevaz vermemektedir. Müzenî burada cumhura uygunluğu kıstas olarak bu meselenin hükmü hakkında âlimler arasında bir ihtilafın söz konusu olmadığını dolayısıyla Şâfiî'nin tek kalan görüşü yerine cumhura muvafık olan görüşünün tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁰ Bu meselede dikkat çeken bir husus vardır ki Müzenî'den sonraki mezhep fukahâsının -en azından eserleri incelenen-cumhura uygunluk kriterini pek de dikkate almadığı görülmekte, bunun yerine her

³⁹⁶ Mağribiyye, *el-Mezhebü 'ş-Şâfiî*, s. 204; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 254.

³⁹⁷ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 67; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 522; Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 36; Ali, "el-Mezheb 'inde'ş-Şâfiyye", *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdulazîz*, S. 2 (1978), s. 14; Ali, *Haneî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 145.

³⁹⁸ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 67.

³⁹⁹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 206.

⁴⁰⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, s. 73; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 19.

birinin kendi fikhî anlayışıyla meseleyi yorumlayıp ve de tahlil ederek tercihini ortaya koyduğu gözlemlenmektedir.⁴⁰¹

Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercih yapılırken bir tercih sebebi olarak kabul edilen cumhura uygunluktan kasıt, diğer mezhep imamlarının görüşleri olabileceği gibi bazen mezhep mensubu fakihlerin görüşleri de olabilmektedir. Bu tür durumlarda sıklıkla mezhep fakihlerinin çoğunluğunun görüşü dikkate alınırken Şâfiî'nin aykırı kalan görüşü farklı şekillerde tevîl edilmektedir. Meselâ abdestte niyetin keyfiyeti şöyle ifade edilmektedir: Kişi abdest alacağı zaman ister hadesi kaldırmaya isterse de hadesten temizlenmeye niyet etsin, her iki durumda da niyet yerine gelmiş olur. Çünkü burada kastedilen şey abdestsizliğin kaldırılmasıdır. Fakat mutlak olarak temizlenmeye (tahâret) niyet etse bu niyet geçersizdir. Zira temizlik bazen hadesten bazen de necasetten dolayı yapılmaktadır. Dolayısıyla burada mutlak niyet geçerli değildir.⁴⁰² Nevevî, Şîrâzî'nin kullandığı ifadeleri cumhurun kesin olarak vardığı meşhur görüş diye niteler. Daha sonra ise Büveytî'den Şâfiî'nin açıkça (nas) abdestte mutlak niyeti geçerli saydığı şeklindeki görüşü nakletmektedir. Nevevî bu görüşü çürütmek üzere ise “ashâbımız, Şâfiî'nin sözlerinin hadesten tahârete hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yoksa Şâfiî burada mutlak niyeti geçerli görmemiştir. Ayrıca bu yorum, ashâbımızın kitaplarında meşhurdur”⁴⁰³ şeklindeki ifadeleri kullanmıştır.

Erken dönem tercihlerinde çoğunluğun dikkate alınması hususu gündemde olduğu gibi müteahhir dönemde de bunun aynı şekilde geçerliliğini sürdürüp sürdürmediği hususu gündemde olduğu görülmektedir. Nevevî'ye göre müteahhir döneme ait iki farklı eserde aynı mesele hakkında birbirine zıt görüşlerin bulunması halinde bu görüşler mütekaddim dönemdeki iki farklı vecih gibi telakki edilir. Böylece nasıl ki erken dönemde bir meselede iki vecih bulunduğu cumhurun karar kıldığı görüş tercih edilmişse müteahhir dönemdeki görüşlerde de aynı durum geçerliliğini korumaktadır. Fakat bunun için de erken dönem mezhep ashâbının, mezhepteki mertebeleri ile ilmî seviyelerinin bilinmesi şartı aranmaktadır.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 1, ss. 366-67; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 1, ss. 298-302; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 2, ss. 419-24; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, ss. 112-13; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 113; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 205; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 2, s. 236.

⁴⁰² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 1, s. 69.

⁴⁰³ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 2, s. 250.

⁴⁰⁴ a.g.e., C. 1, s. 522.

2. Tercih Sebepleri Arası Teâruz

Yukarıda ayrı başlıklar halinde ele alınan tercih sebepleri bazen teâruz edebilmektedir. Bu da bir meselede birden fazla tercih gerekçesinin meydana gelmesi şeklinde tezahür etmektedir. Tercih sebepleri arası teâruz problemi de teâruz eden tercih sebepleri arasından daha elverişli olanının hüküm için diğerlerine tercih edilmesi yoluyla giderilmektedir. Örneğin bir görüş naslara muvafık iken diğer görüş kıyasa ya da biri örfe uygun olduğu halde diğeri maslahat prensibine muvafık olabilmektedir. Bu tür durumlarda aşağıda furû meseleler üzerinden de görüleceği gibi fakihler tercih sebepleri arası teâruza değindiği halde bazen çekingen bir tavır sergileyerek sarih bir tercihte bulunmamışlardır. Bununla birlikte tercihini açık bir şekilde ortaya koyan fakihler de söz konusudur.⁴⁰⁵

Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'den herhangi bir şey bilmeyen kimse, namazda bazı zikirleri okuyarak namazını kılar. Çünkü Hz. Peygamber'e (s.a.v) ümmî (okuma-yazma bilmeyen) biri gelerek "*ben Kur'ân'dan okuyacak hiçbir şey bilmiyorum, namaz için bana yetecek kadar birşeyler öğret!*" dediğinde, Hz. Peygamber (s.a.v) de ona, "*sübhânallâhi velhamdülillâhi velâ ilâhe illallâhu vellâhu ekber velâ havle velâ kuvvete illâ billâh*" şeklindeki zikirleri öğretmiş ve namazda okumasını istemiştir.⁴⁰⁶ Kişi, bu şekilde Fâtiha'ya denk gelecek zikirleri biliyorsa Arapça okuyabildiği gibi tesbih tahlil şeklindeki zikirleri de okuyabilir. Peki bu kimse, sadece dua ihtiva eden zikirleri de okuyabilir mi? Cüveynî, bu hususta duanın mahiyetini ikiye ayırarak kıyasa uygun olan durumun (el-eşbeh) uhrevî içerikli olanların caiz, dünyevî olanların ise caiz olmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁷ *Nihâye*'yi ihtisar eden İzzeddin İbn Abdüsselâm'a göre ise burada duayı zikir yerine ikâme edecek hiçbir vecih yoktur. Dolayısıyla yapılacak tercih, Hz. Peygamber'in ümmîye öğrettiği zikrin okunması şekline olmalıdır.⁴⁰⁸ Görüldüğü üzere bu meselede İbn Abdüsselâm konu ile ilgili nassı kıyasa önceleyerek tercih sebepleri arasındaki teâruzu gidermeye çalışmıştır.

Yukarıdaki örneğin aksine tercih sebeplerinin teâruzu halinde kıyasın nassa öncelenmesi söz konusu da olabilmektedir. Özellikle genel/yerleşik kural anlamındaki kıyas bunun en bariz örneğini teşkil etmektedir. Meselâ erkek bir köleye mâlik olan bir

⁴⁰⁵ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 92.

⁴⁰⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 141.

⁴⁰⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 2, ss. 145-46.

⁴⁰⁸ Sülemî, *el-Ğâye*, C. 2, s. 51.

kadın için bakmak ve halvet gibi hususlarda kölenin onun için mahrem olup olmadığı konusunda iki görüş ileri sürülmektedir. Köleyi kadın için mahrem olarak kabul edenler tercih sebeplerine, öncelikle bu husustaki nasları gösterirler. Nitekim âyette bir kadının örtünmesi gereken yerlerini, gösterebileceği kişiler sıralanırken bunlara “*hizmetlerinde bulunan köleler*”⁴⁰⁹ de dâhil edilmektedir. Ayrıca kölelik, sahibi ile aralarında nikâhı da haram kılmakta dolayısıyla da bu bakımdan aralarında bir neseb bağı veya radâ‘ gibi bir durum söz konusu olmaktadır.

İkinci görüşü kabul edenler ise genel kuralı işleterek sonuca gitmektedirler. Şöyle ki; mahremiyet, erkek ve kız kardeş gibi aralarında şehvet duygusunun hâsıl olmayacağı kişiler için sabit olmaktadır. Halbuki köle ile efendisi, birbirine yabancı konumda oldukları için aralarında şehvet hissi uyanabilmektedir. Bu görüşü tercih edenler teâruzu giderme amacıyla şu yorumu da yapmışlardır: “Müfessirlere göre âyette erkek değil kadın köle kastedilmektedir. Hz. Fatıma’ya erkek köle verildiğine dair nakledilen rivayetle ilgili ise “muhtemelen bu köle henüz bülûğa ermemiş küçük bir çocuktur”⁴¹⁰ şeklinde bir yorum yapılmıştır.

Şâfiî’ye göre bir kimse kendi isteğiyle ve bilerek içki içip sonra da sarhoş halde iken karısını boşarsa bunun talâkı geçerlidir.⁴¹¹ Müzenî, Şâfiî’nin sarhoşun hem talâkının hem de zihârının geçerli olacağı yönündeki görüşünden⁴¹² hareketle konuyu *kitâbü’z-zihâr* başlığı altında ele almaktadır. Müzenî’ye göre mutlak anlamda sarhoşun talâkı da zihârı da geçerli değildir. Şâfiî de kadîm görüşünün bir kavlinde zihâr konusunda tercihini bu yönde kullanmıştır. Müzenî, birtakım aklî gerekçelerle görüşünü temellendirme gayretiyle birlikte “*ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...*”⁴¹³ meâlineki âyeti de şöyle tevil eder: “Allah Teâlâ sarhoş olanların aklının başında olmadığını buyurup akılları başlarına gelinceye kadar onlar için namazı geçerli saymadığına göre sarhoşun da iradesi ortadan kalktığı için talâkı da zihârı da geçerli olmamalıdır.”⁴¹⁴

⁴⁰⁹ en-Nûr, 24/31.

⁴¹⁰ Nevevî, *el-Mecmû‘*, C. 19, ss. 116-17.

⁴¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 6, s. 641.

⁴¹² Şâfiî, *kitâbü’z-zihâr* başlığı altında da sarhoşun yapacağı zihârın geçerliliğine hükmetmektedir. Bk. a.g.e., C. 6, s. 695.

⁴¹³ en-Nisâ, 4/43.

⁴¹⁴ Müzenî, *Muhtasaru’l-Müzenî*, ss. 268-69.

Mezhep içerisinde kabul gören, Şâfiî'nin görüşü olmakla birlikte Şâfiî, nasların yanı sıra kıyasa da dayanırken Müzenî ise özellikle naslara dayandığı için mezhep fukahâsı bu gerekçeler arasındaki teâruzu giderme çabasında olmuş, özellikle de Müzenî'nin görüşünü çürütmek maksadıyla yoğun bir gayret göstermişlerdir.⁴¹⁵ Bu bağlamda mezhep fakihlerinin kâhir ekseriyeti tarafından ihtiyata dayalı tercih kıstasının devreye sokulduğu görülmektedir. Şöyle ki; haram olduğunu bildiği halde içki içerek böyle bir ma'siyete düşen kişinin bu haliyle ortaya koyduğu tavırlardan sorumlu tutulmasının sebebi, onu bu tür hareketlerden men etmek ve korkutarak caydırmaktır. Bu durumda, yaptığı takdirde kendisine zorluk ve ağır yük getirecek talâk, zihâr, köle azâdı, irtidat ve had cezaları gibi sonuçların geçerli; kendisine zorluk getirmeyen nikâh, ric'at, hediye kabulü ve vasiyetler gibi sonuçların ise geçersiz olması gerektiğine hükmedilmelidir.⁴¹⁶

Sonuç olarak tercih sebeplerinin teâruzu halinde bir şekilde farklı metotlarla söz konusu teâruzun giderilmeye çalışıldığı söylenebilir. Fakat bu işlem yapılırken hangi tercih sebebinin önceleneceği hususunun, fikhî meselelere ve fakihlerin ilgili meseleye yaklaşım tarzına göre farklılık arz ettiği, dolayısıyla da bu konuda genel geçer bir kâidenin bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte fikhî meselelerde öncelikle konu ile alâkalı nasların dikkate alındığı düşünüldüğünde, bazen mevcut şartların gereği olarak tâli denebilecek tercih sebepleri, nasları destekleyici mahiyette birbirine karşı

⁴¹⁵ Söz konusu gayretleri şöyle özetlemek mümkündür: Aslında Şâfiî, sarhoşun talâkı ile zihârı meselesinde gerek kadîm gerekse cedîd görüşlerinin tamamında bunların geçerli olacağını savunmuştur. Bunun yanında Müzenî dışında Şâfiî'nin ashâbından hiç kimse ondan aksi yönde bir nakilde bulunmamıştır. Dolayısıyla Müzenî bu hususta savunduğu görüşle teferrüd etmiştir. Her ne kadar Müzenî'nin sika bir râvî olmasından dolayı onun, Şâfiî'nin bir kavlden tahrîçte bulunduğu ihtimali akıllara gelse bile bu isabetli gözükmemektedir. Çünkü Müzenî, Şâfiî'nin kadîm dönemi talebelerinden değildir. Bu dönemdeki görüşleri ise ya bu dönemdeki eserlerinden alınır -ki bunlarda böyle bir görüş mevcut değildir- ya da kadîm dönemi öğrencilerinden nakilde bulunularak bu görüş ortaya konur. Fakat kadîm dönemi ashâbının hiç birisinden Şâfiî'den, sarhoşun talâkının geçersizliğine dair herhangi bir nakil gelmediği için görüşün bunlara nispet edilmesi de caiz değildir. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 10, s. 419; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 20, s. 286.

⁴¹⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 4, s. 278; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, C. 5, s. 390; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 20, ss. 286-87; Kemâlüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ b. İsâ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Câsim el-Muhammed, vd., 1. b., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2004, C. 7, s. 480; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 3, s. 369; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 6, s. 424; Abdullah b. eş-Şeyh Hasan el-Kühecî, *Zâdü'l-Muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, 1. b., Katar: eş-Şu'ûnu'd-Dîniyye, t.y., C. 3, s. 358; Bedrüddîn Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebû Bekr el-Esedî, *Bidâyetü'l-Muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekr ed-Dâğîstânî, 1. b., Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011, C. 3, s. 217; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kâsım el-Ğazzî, *Fethü'l-Karîbi'l-Mücîb fi şerhi'elfâzi't-Takrîb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005, s. 242; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkin, *'Ucâletü'l-Muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc*, thk. İzzüddîn Hişâm b. Abdükerîm el-Bedrânî, İrbid: Dâru'l-Kitâb, 2001, C. 3, s. 1343.

öncelenebilmektedir. Aynı şekilde bu durumda da tercihte bulunulan meselenin özelliği, tercih faaliyetinde bulunan fakihin konuya yaklaşımı ve konu hakkındaki başka deliller gibi çok yönlü unsurlardan dolayı bu hususlarda genel bir hüküm vermenin güç olduğu söylenebilir.⁴¹⁷

C. MEZHEP İÇİ TERCİHİN GAYESİ

Mezhep içi tercihin asıl amacı kısaca şöyle ifade edilebilir: Mezhep içerisinde meydana gelen ihtilafli meselelerde, mezhebin fikhî geleneği içerisinde kalarak ve de mezhep birikimini dikkate alarak farklı görüşler içerisinde en isabetlisini tespit etmektir. Bu bağlamda en doğru görüşün neye göre belirleneceği sorusu gündeme gelmektedir. Burada tabii olarak akla ilk gelen kriter, bir görüşün naslara uygunluk arz etmesidir. Fakat tercih sebepleri bahsinde geçtiği üzere bir görüşün isabetli kabul edilerek tercih edilmesinde naslara uygunluğun yanı sıra başka kıstaslar da belirleyici olabilmektedir. Bunların içinden öne çıkanlardan bir tanesi de kıyasa uygunluk sebebidir ki bundan kastedilen özellikle genel/yerleşik kural anlamındaki kıyas olup bunun bir yansıması olarak da mezhep birikiminin/müktesebatının dikkate alınmasıdır.⁴¹⁸ Zaten tercih kıstasları, aynı zamanda yapılan tercihin hangi amaçla yapıldığını da belirlemektedir. Örneğin naslara uygunluk bir tercih sebebi sayılırken bu nas vasıtasıyla yapılacak tercihin bir gayesi de mezhepteki ilgili görüşe tutarlılık kazandırarak onu çelişkilerden kurtarmak şeklinde olabilir.

Tahriç ile tercihi mezhep içi fikhî istidlâl metotları arasında gören yaklaşıma göre tercihe getirilen tanıma bakılırsa mezhep içi tercihin, mezhep birikimi içerisinde istidlâl kaynağı olabilecek unsur tespit etmeyi amaçladığı ifade edilebilir. Nitekim tercih, hem süreç hem de sonuç itibarıyla mezhep içi istidlâlin bir parçası olarak görülmektedir.⁴¹⁹ Öte yandan fetvâ verilmiş tarzlarında merkeze alınan “süreklilik” kavramından hareketle bunun mezhep içi tercihin amacına matuf olduğu söylenebilir. Zira değişen zaman ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan yeni meselelere önerilen çözümlerde, mezhep içinde kalınarak, mezhep birikimi dikkate alındığı için bu anlamda bir süreklilik söz konusu olmuştur. Diğer yandan özelde Osmanlı döneminde pratiği ortaya konan süreklilik şöyle özetlenmektedir:

⁴¹⁷ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 93.

⁴¹⁸ a.g.e., ss. 95-96.

⁴¹⁹ Bk. Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 39.

- a) Hanefî fıkıh geleneğinde müftâ-bih olan fetvânın tespiti suretiyle fetvâ verme.
- b) Fıkıh geleneğinde var olan görüşlerden birini tercih suretiyle fetvâ verme.
- c) Hakkında Hanefî fıkıh geleneğinde bir görüş bulunmayan yeni bir meseleye dair tahriç suretiyle fetvâ verme.
- d) Hanefî fıkıh geleneğinde müftâ-bih olan fetvâyı tashih, yani değiştirerek fetvâ verme.⁴²⁰

Konuyu teferruatıyla işleyen Uğur ise mezhep içi tercihin amacını temel ve tâlî gayeler şeklinde altı maddede ele almış, bu bağlamda ilk üçünün temel, diğer üçünün ise tâlî amaçlar olduğu tespitinde bulunmuştur. Yukarıda konunun girişinde zikredilen mezhep içi tercihin temel gayesinin yanında Uğur'a göre ikinci olarak bir diğer temel amaç ise hukukî emniyet ve istikrarın sağlanmasıdır. Uğur, buna bağlı olarak İslâm dünyasında mezhepler arasında meydana gelen ihtilafların hukuk güvenliğini ve istikrarı zedelediği gerçeğine değinirken aslında böyle bir potansiyelin aynı zamanda mezhep içerisindeki ihtilaflarda da mevcut olduğu kanısına varmaktadır.⁴²¹

Hallaq da yukarıdaki açıklamalarla paralellik arz eden ifadeler kullanarak zikredilen problemlere şöyle işaret etmektedir:

“Bu görüş bolluğuyla karşı karşıya olan mezhep hukukçuları, pek çok hedefin yanında, tutarlılık, katılık ve hukukî bakımdan önceden tahmin edilebilirliği sağlamak maksadıyla bu vâkıyı kontrol altına almak zorunda kalmışlardır. Bugün elde bulunan yüzlerce temel eserdeki hukukî söylem, şu problem tarafından kuşatılmış durumdadır: Bir konuda rekabet halindeki görüşlerden sahîh, esah veya tamamıyla gayri sahîh olan hangisidir? Daha önemlisi hangi görüş en yüksek otoriteye sahiptir?”⁴²²

Hallaq, aynı zamanda görüş çeşitliliğini Şeriatın en ayırıcı vasfı olarak niteler ve bu çeşitliliği sadece hukukî değişimin değil, hukukun uygulanmasındaki esnekliğin de en önemli etkeni olarak görmektedir. Fakat ona göre bu durum kanunlaştırma (kodifikasyon) faaliyetleri öncesindeki dönem için geçerlidir. Zira kanunlaştırma

⁴²⁰ Kaya, “Akifzâde'nin Mecelletü'l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”, ss. 97-99.

⁴²¹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 96.

⁴²² Hallaq, “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, s. 349.

çalışmalarıyla beraber hukukî ve yorumsal imkânlar neredeyse tamamen ortadan kaldırılmış ve bu da modern devletin en önemli uğraşlarından biri olmuştur.⁴²³

Uğur, mezhep içi tercihin diğer bir amacını ele alırken burada özellikle “değişimi yönetmek” kavramını merkeze almaktadır. Uğur’a göre mezkûr değişim ya da yeniliğin gerçekleştirilebilmesi için mezhep fakihinin, mezhep içerisindeki muhtelif görüşlerden tercihe şayan olanı alıp diğerlerini ihmal etmesi gerekmektedir.⁴²⁴ Özellikle Hanefî fıkıh geleneğinde uygulanan, müftâ-bih olan bir görüşün zamanla terk edilip onun yerine zayıf bir görüşün alınarak uygulamaya konulması mezhep içi tercihin bir gayesi olan değişimi yönetme işlevi olarak görülebilir.⁴²⁵

Uğur, mezhep içi tercihin temel hedefi olarak gördüğü yukarıdaki unsurları izah ettikten sonra tespit ettiği birtakım tâlî amaçlara da değinmekte ve bunları Hanefî mezhebinin mezhep içi tercih işleyişi perspektifinden örnek meslelerle ele almaktadır. Söz konusu tâlî hedefler özetle şöyle ifade edilebilir: Mezhep içerisinde suistimale elverişli gibi görünen görüşlerin terk edilerek suistimali önlemek, mezhep görüşünün uygulanabilirliğini temin ederek mezhebi muhafaza etmek, fetvâ ve yargılamada mezhep içi tutarlılığı sağlamak, mezhep görüşünü doğru bir şekilde aktarmak ve tahriç aracılığıyla yeni fikhî bilgi üretmektir.⁴²⁶

Şâfiî mezhebi özelinde meseleye yaklaşıldığında öncelikli olarak tercihin asıl gayesi, kurucu imamın fikhî müktesebatını düzenli bir şekilde sürdürülebilir hale getirmenin yanında bu müktesebata tutarlılık kazandırmak ve bunu bir bütünlüğe

⁴²³ Hallaq, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 177. Meselâ henüz çok erken bir dönemde kanunlaştırma hareketinin fitilinin ateşlendirilmeye çalışıldığı zaman asıl amaç hukuk birliğini sağlamaktı. Bu bağlamda dönemin halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr (ö. 158/775), pratik bir çözüm olarak İmam Mâlik’e *el-Muvatta* isimli eserini kanunlaştırmayı teklif etti. Fakat İmam Mâlik değişik bölgelere dağılan müçtehtilerin hepsinin hak arayışı içinde olduklarını ve bu gayretlerin engellenmesinin isabetli olmayacağı kanaatindeydi. Dolayısıyla bölgesel farklılıklara bağlı olarak oluşan çeşitliliğin önü kapatılmamış oldu. Dönmez, söz konusu kanunlaştırma faaliyeti gerçekleşmemiş olsa da buna ihtiyaç duyulduğunu belirtmekte ve bu haliyle hukukî istikrarın bir şekilde sağlandığını şu ifadelerle dile getirmektedir: “İslâm toplumunda farklı eğilim, gelenek ve birikime sahip fıkıh çevrelerinin oluşması yeni bir şey değildi, bilakis kökleri Sahâbe dönemine uzanıyordu. Hatta gerek ‘İrâkiyyûn ve Hicâziyyûn’ şeklindeki coğrafi veya ‘ehl-i re’y ve ehl-i hadis (ehl-i eser)’ şeklinde soyut niteleme yapılarak anılan ana eğilimler anlamındaki, gerekse belirli fakihler etrafında kümelenmeler anlamındaki ekolleşme belli bölgelerin hem bireysel dinî yaşantısında hem de yargısal kararlarında istikrarı sağlama açısından önemli katkılar sağlayagelmişti...” Bk. Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, ss. 42-43. Ayrıca bk. Yaman, “Fetvâ ve Mezhep”, s. 7.

⁴²⁴ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 98.

⁴²⁵ Kaya, “Akifzâde’nin Mecelletü’l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”, s. 102.

⁴²⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 100-102.

kavuşturmak şeklinde ifade edilebilir. İkinci olarak ise mezhep görüşlerinin belirli hale gelmesi ve istikrar kazanması amacının güdüldüğü düşünülebilir.⁴²⁷ Esasen intisab edilen fakihin fikhının geliştirilmesi ve zenginleştirilmesinin bir yöntemi olarak görülen⁴²⁸ tercih faaliyetinin, mezkûr gayenin ön safhasını oluşturduğu söylenebilir.

Mezhep içi tercihin gayesine dair yukarıda zikredilen değerlendirmeler göstermektedir ki bu konuda “mezhep içi tercihin amacı şudur” gibi keskin bir ifade kullanılmamalıdır. Zira mezhep içi tercihin gayesinin ne olduğu ile alâkalı çok yönlü ve farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bu durum aslında meseleye bakışın sübjektifliğine işaret etmektedir. Öyleyse mezhep içi tercihin gayesinin ne olduğu hususu, belli bir mezhebe hasredilemeyeceği gibi belli maddelerle de sınırlandırılmaz. Her mezhebin kendi kâide, usûlü ve de mezhep fukahâsının farklı yaklaşımlarına bağlı olarak çok yönlü bir mezhep içi tercih gayesinden söz edilebilir.

D. TERCİH EHLİ FAKİH VE MEZHEP İÇİ TERCİHE EHİL OLMANIN ŞARTLARI

Tercih ehli fakih de mezhep içi tercihin bir unsurunu oluşturmaktadır. Bunun bir yansıması olarak öncelikle tercihte bulunacak fakihte bulunması gereken kriterler akla gelmektedir ki bunun bir diğer ifadesi mezhep içi tercihe ehil olmanın şartları şeklindedir.

Şâfiî mezhebinde mezhep fukahâsı, içtihat hiyerarşisi bakımından genellikle;

- 1) Müstakil (mutlak) müçtehit (el-müctehidü'l-mutlak)
- 2) Müntesib müçtehit (el-müctehidü'l-müntesib)
- 3) Mezhep müçtehidi (müctehidü'l-mezheb/el-müctehid fi'l-mezheb/ashâbü'l-vücûh)
- 4) Fetvâ ve tercih müçtehidi (müctehidü'l-fetvâ ve't-tercîh)
- 5) Mezhep hâfızı ve nakilcileri (hüffâzü'l-mezheb ve nekaletüh)

⁴²⁷ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 243-47.

⁴²⁸ Çalışmasında Şâfiî'nin fikhının geliştirilmesi ve zenginleştirilmesini; müntesib içtihadı, tahriç, tercih ve muhalefet tarzı faaliyet türleriyle açıklayan Okuyucu, bunları detaylı bir şekilde ele alıp incelemiştir. Bk. a.g.e., ss. 222-75.

şeklinde beş⁴²⁹ tabakada ele alınmaktadır.⁴³⁰ Tercih ehli fakih, söz konusu hiyerarşide “fetvâ ve tercih müçtehidî” tabakasına dâhil olmaktadır. Aynı zamanda “ashâbü’t-tercîh, ehlü’t-tercîh, el-müctehid fi’l-fetvâ, müctehidü’l-fütyâ, el-mukallid li-imâmihî ve el-mütebahhir fi’l-mezheb” gibi isimlerle de anılmaktadır.⁴³¹ Hanefî mezhebinde ise tercih ehli fakih için “ashâbü’t-tercîh, ehlü’t-tercîh, müctehidü’l-fetvâ, müctehidü’t-tercîh ve el-eimmetü’l-musahhihûn” şeklinde isimlendirmelerin olduğu görülmektedir.⁴³²

Tercih ehli fakih, içtihat hiyerarşisinde mezhebin usûl, kâide ve ilkelerine hâkimiyet vb. hususlarda mezhep müçtehidî, diğer bir ifadeyle ashâbü’l-vücûh mertebesine ulaşamayan fakat delilleri inceledikten sonra kurucu imamın görüşlerine tam bir vukûfiyetle sahip olup kendisine yetecek seviyede fakihlik (fakîhü’n-nefs) husûsiyetlerini taşıyan kimsedir. Bu seviyedeki fakihlerin tahriç ehlinin mertebesine ulaşamamalarının sebebi olarak istinbât ve tahriç konularında yeter düzeyde eğitim almamış olmaları ile usûl-i fıkhıta mütebahhir sayılmama zikredilebilir. Bu tabakadaki

⁴²⁹ İctihat hiyerarşisinde yukarıda geçen müçtehit tabakaları; özellikle mutlak müçtehit tabakasıyla anlatılmak istenenin ne olduğuna dair ilk teknik açıklamalardan birini getiren İbnü’s-Salâh’ın yaptığı sınıflandırmadır. Nevevî, bu taksimi dikkate alarak hocası İbnü’s-Salâh’ı takip etmiş ve bu da mezhepte genel olarak kabul görmüştür. Sakkâf (ö. 1335/1916), “*fetvâ ve tercih müçtehidî*” ile “*mezhep hafızı ve nakledicisi*” mertebeleri arasında “*nüzzâr fi’t-tercîh*” şeklinde bir mertebenin daha olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu derecedeki fakihler, Şeyhayn yani Râfî ile Nevevî’nin ihtilaf ettiği meseleler arasında tercihte bulunurlar. Aynı zamanda Şeyhayn’ın kriterlerine de riayet ederek tercih faaliyetlerini yürütürler. Bk. Sakkâf, *el-Fevâidü’l-Mekkiyye*, s. 125; İdrûs, *eş-Şâfiyye*, C. 1, s. 401; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, s. 271. Ayrıca bk. Hubeysî, *el-Medhal*, s. 18. Meselâ *Fetâva’l-İrâkî*’nin muhakkiki, İrâkî’nin (ö. 826/1422) eserinde Şeyhayn ile ilgili takip ettiği metodu şöyle ifade etmektedir: “İrâkî, fetvâ verirken mezhep kitaplarından yararlanmakla beraber birinci derecede dikkate aldığı kimseler mezhepte tercih konusunda kendilerine güvenilen Şeyhayn olmuştur. Örneğin Nevevî’nin eserlerinden *Ravdatü’t-tâlibîn*’den özellikle birçok meselede istifade etmiş ve bunu kendi görüşleri için istidlâl ve istişhad kaynağı olarak kullanmıştır. Aynı şekilde Râfî’nin de *eş-Şerhu’l-kebîr*’ini kendisi için hareket noktası olarak belirlemiştir. Bk. Veliyyüddîn Ebû Zur’a Ahmed b. Abdurrahîm el-İrâkî, *Fetâva’l-İrâkî*, thk. Hamza Ahmed Ferhân, 1. b., Ummân: Dâru’l-Feth, 2009, ss. 122-23.

⁴³⁰ İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 21-41; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, ss. 471-75; Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidî’s-Şâfiyye*, s. 16; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, ss. 242-47; Özel, *Şâfiî Mezhebinde “Kavl” Ayrımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavl-i Kadîm*, ss. 49-53.

⁴³¹ Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, *el-İctihâd ve’t-Taklîd fî dav’i kitâbâtî’l-İmâm Veliyyullâh b. Abdurrahîm ed-Dehlevî*, thk. Mücübü’r-Rahmân Atîk en-Nedvî, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010, s. 31; Yaman, *Fetva Usûlü ve Adâbı*, s. 90; M. Esat Kılıçer, “Ashâbü’t-Tercîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3, s. 471; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, ss. 245-46; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, ss. 270-71. Şahin, çalışmasında “müttebi’/uzman müftü” başlıklı tabakanın altında “tercih yapabilen müftü” ile “hafız müftü” mertebelerini zikretmektedir. Şahin’in “tercih yapabilen müftü” başlığından kasıt tercih ehli fakih olup yukarıdaki isimlendirmelere benzer başka bir kullanımdır. Bk. Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, s. 75.

⁴³² Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 102.

fukahânın temel faaliyetleri ise mezhep kuralları içerisinde delilleri inceleyerek mezhepteki mevcut görüş veya rivayetlerden birini diğerlerine tercih etmek ve bu minvalde fetvâ vermek şeklinde gerçekleşmektedir. Ayrıca temel meşguliyetlerinden birisi de eser telifidir. Hicrî beşinci asrın sonuna kadar ki müteahhirûn mezhep fakihlerinin birçoğu bu gruba dâhil edilmektedir.⁴³³

Tercih ehli fakihte aranacak şartlarla ilgili bilgilerin, mezhep literatüründe genellikle tercih türleri arasında ayırım yapılmaksızın geçtiği görülmektedir. İlk olarak fakihü'n-nefs düzeyinde olup mezhep birikimine hâkim olduktan sonra mezhep ashâbının vecih ve kavillerini bilip onların delil ve ta'lillerini kâmil bir şekilde idrak etmesi gerekmektedir. Mezhep delillerinin uygulanma metodunu bilmesi gereken tercih ehli fakih, karşılaşılan meseleleri analiz etme kudretine sahip olmalıdır. Ayrıca bazı kavilleri diğerlerine tercih ederek râcih görüşü belirlerken aynı zamanda bu yöntemle zayıf görüşü ortaya çıkararak mercûh olanı tespit edebilmelidir.⁴³⁴

Muhtelif görüşler arasında yapılan tercih türleri denince sıklıkla akla ilk gelen delil merkezli tercih olmakta, bu da mezhep içi tercihte asıl olanın söz konusu tercih türünün olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bunun yanı sıra şahıs, eser ve alan/konu merkezli şeklinde yapılan tercih türleri de mevcuttur. Şunu da ifade etmek gerekir ki zikredilen her bir tercih türüne göre tercih ehli fakihte aranan şartların farklılık göstereceği aşikârdır. Dolayısıyla tercih türlerinin ayrı ayrı incelenerek buna göre tercih ehli fakihte aranan şartların belirlenmesi gerekmektedir.⁴³⁵

Delil merkezli şekilde yapılacak tercihte muhalif görüşlerin delillerini bilmenin yanında furû-i fıkıh meseleleri üzerinden usûl-i fıkıh kâidelerini çevreleyen delillere de vâkıf olunması, delil merkezli tercihin temel bir unsurunu oluşturmaktadır ki bu da furû konularında mütebahhir olmayı gerektirmektedir.⁴³⁶

Hanefî mezhebinde ise delil merkezli tercihin yapılabilmesi için öncelikli olarak aranan şartın, bir görüşün dayandığı delili bilmenin gerekliliğine atıfta bulunan Ebû Hanîfe ile diğer müçtehitlerin şu şekildeki ifadeleri meselenin önemine ayrıca ışık

⁴³³ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 2, ss. 35-36; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 475; Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, ss. 48-49; Aybakan, *İmam Şâfi ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 203; Kılıçer, "Ashâbü't-Tercih", s. 471.

⁴³⁴ Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, s. 48; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfi*, ss. 201-2.

⁴³⁵ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 102-3.

⁴³⁶ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 36; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfi*, ss. 201-2.

tutmaktadır: “Bizim neye dayanarak hüküm verdiğimizizi bilmeden, hiç kimsenin görüşümüzle fetvâ vermesi helâl değildir.” Aslında bu ifadeler mezhep içerisinde ehli-tercih için değil de daha çok bunun bir üst mertebesinde bulunan “mutlak müçtehit” ile “mezhep müçtehidi” tabakalarındaki fukahâyâ hamledilmektedir.⁴³⁷ Bununla birlikte ifadenin umûmiliğinden hareketle bunun tercih ehli fakihî de kapsayacağı söylenebilir. Nitekim söz konusu ifade bu manaya gelecek şekilde de kullanılmıştır.⁴³⁸

İbnü’s-Salâh ise yukarıdakine benzer ifadeleri, ashâb-ı tercih tabakasından sonra gelen “mezhep hâfızı ve nâkili” mertebesindeki fakihler için kullanmaktadır. Ona göre Ebu Hanîfe ve diğer müçtehitlere isnad edilen ifadenin anlamı şöyledir: Bir görüş ortaya koyan mukallid müftî, bunu kendi görüşüymüş gibi yansıtmamalı, bunun yerine söz konusu görüş kime aitse ona nispet etmeli ve yine nakilde bulunurken bunu taklid veya intisab ettiği imamdan nakletmelidir. Örneğin “Şâfiî mezhebinin görüşü bu şekildedir” ya da “Şâfiî’nin görüşü bunu gerektirmektedir” şeklindeki ifade kalıplarını kullanması daha isabetli olur.⁴³⁹ Zerkeşî de bu hususta kendileri ile ehli-re’y arasındaki farka işaret ederek şu ifadeleri kullanmaktadır: “Ashâb-ı re’yin aksine bize göre bir müftînin, illetini (delilini) bilmeden seleften bazılarının görüşüyle fetvâ vermesi caiz değildir.”⁴⁴⁰ Yukarıda geçen bilgilerden çıkan netice şudur ki, her iki mezhepte de mukallid müftînin gerek tercih gerekse taklid konusunda takınacağı tavır benzerlik arz etmektedir.

Diğer tercih türleri olan şahıs, konu ve eser merkezli tercih yapılabilmesi için tercih ehli fakihte öncelikli aranacak şartın mezhep içi tercih usûlünü bilmenin gerekliliği olacağı aşikârdır ki bu konu çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Bununla birlikte kısaca değinilecek olunursa, şahıs merkezli tercih türünde ilk olarak şayet tercih edilen görüş, ehli tarafından tercih edilmişse

⁴³⁷ Muhammed Takî el-Osmânî, *Usûlü’l-İftâ ve Âdâbuhû*, Karaçi: Mektebetü Meârifî’l-Kur’ân, 2011, s. 158. Bu ifade İbn Âbidîn’den naklen iki şekilde yorumlanmıştır. İlkine göre bu görüşün muhatabı mutlak müçtehit ki bunun manası delili kendisine tam olarak zâhir olmadıkça bir müçtehidin herhangi bir müçtehidi taklid etmesinin caiz olmaması şeklindedir. İkincisine göre burada kastedilen mezhep müçtehididir. Bu durumda da mezhep müçtehidi, mezhep imamının kavlından yeni bir mesele tahriç edeceği zaman, imamının delilini tam olarak tahkik ettikten sonra bu faaliyeti gerçekleştirmesi gerekir. Aksi halde mezhep imamının görüşlerinden tahriçte bulunması caiz değildir. Bk. a.yer. Ayrıca yukarıdaki ifadelere benzer şekilde diğer müçtehit ve mezhep imamlarından nakledilen başka ifadeler için bk. Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, ss. 286-287; Dihlevî, *’İkdü’l-Cîd fî ahkâmî’l-ictihâd ve’t-taklîd*, thk. Muhammed Ali el-Halebî el-Eserî, 1. b., Şârike: Dâru’l-Feth, 1995, s. 6.

⁴³⁸ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 103.

⁴³⁹ İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 39.

⁴⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, s. 318.

fakihin bunu tespit edip sonra da buna uyması gerekecektir.⁴⁴¹ Şâfiî mezhebinde şahıs merkezli tercihte kuşkusuz ilk sırada gelen mezhebin kurucusu Şâfiî'nin ilmî serüvenine hâkimiyeti gerekmektedir. Bu bağlamda gerek kadîm-cedîd ayırımından kaynaklı farklı görüşlerin gerekse cedîd dönemine ait bir meseledeki birden fazla görüşünün bilinerek bunlardan hangisinin imamın asıl görüşü olduğunun tespiti elzemdir. İkinci olarak Şâfiî ile ashâbının ihtilaf ettiği meselelerde hangisinin görüşünün neye göre tercih edileceğinin bilinmesi gerekecektir. Ayrıca görüş sahiplerinin mezhepteki konumu yani içtihat hiyerarşisindeki yeri ile ilmî seviyesi de tespit edilmelidir.

Eser merkezli tercih türü dikkate alınarak yapılacak tercih faaliyetinde ise kısaca ifade etmek gerekirse mezhep imamının metinlerinden başlayarak muhtasar, şerh, hâşiye ve fetvâ türü eserlerin mezhepteki hiyerarşileri bilinmeli ve buna göre muteber görülen ile görülmeyenler ayırt edilerek tercih faaliyeti yürütülmelidir.

IV. MEZHEP İÇİ TERCİHLE YAKIN ANLAMDA KULLANILAN İHTİYAR KAVRAMI VE TERCİH EDİLEN GÖRÜŞ ANLAMINDAKİ EL-MUHTÂR LAFZI

Bilindiği üzere ihtiyar kavramı, İslâmî ilimlerin fûrû-i fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm gibi dallarında özellikle irade ve rıza bağlamında farklı şekillerde anlam kazanmaktadır. Fıkıh terimi olarak daha çok ihtilafli meselelerde tercih yapılırken kullanılmakta ve tercih edilen görüş ekseriyetle “el-muhtâr” lafzıyla ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra ihtiyar kavramının literatürde daha özel anlamlarda kullanıldığı da görülmektedir.⁴⁴² Bunlar, yerine göre muhalif bir tercihte bulunma, yerine göre ise içtihat etmek ve mezhep fakihlerinin farklı görüşleri arasından tercih yapmak şeklinde tezâhür edebilmektedir.

Asıl itibariyle ihtiyar lafzı mezhepte ıstılâhî olarak; bir müçtehidin intisab olmaksızın usûlî delillerden taharrî, yani içtihat ederek bir görüşü esah görmesi anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu ıstılâhî manasının dışında kullanıldığında ise mezhep içerisindeki görüşlerden birinin esah kabul edilerek tercih edilmesidir ki tercih

⁴⁴¹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 103.

⁴⁴² Apaydın, “İhtiyar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, ss. 575-76; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 120.

edilen görüş “el-muhtâr” lafzıyla ifade edilir.⁴⁴³ İşte terim anlamıyla ihtiyar, aslında bağımsız bir içtihat türünü ifade ettiğinden bu yolla varılan görüş, mezhepten bir görüş addedilmez. Dolayısıyla bu görüşle fetvâ verilmez ve buna itimat da edilmez.⁴⁴⁴ Bunların yanı sıra Şâfiî’nin ihtiyara yüklediği mana da dikkat çekicidir. Zira Şâfiî’nin ihtiyar kavramını fikhî istilahlardan “istihbâb (müstehab)” anlamında kullandığı da müşahade edilmektedir.⁴⁴⁵ Meselâ bir kimse abdest aldığı suyun necis olup olmadığı hususunda şüpheye düşerse, o suyun necis olduğuna dair kendisinde yakînî bir kanaat oluşmadıkça abdesti iade etmesi gerekmez. Bununla birlikte onun için müstehab (el-ihdiyârü lehû) olan abdesti iade etmesidir.⁴⁴⁶

İhtiyar kavramı mezhepteki râcih görüşe ya da mevcut görüşlerin tamamına muhalefet etmek anlamında kullanılabilir. Mezhep fukahâsı tarafından ısrarla mezhebin sınırları içerisinde tutulmaya çalışılan fakat müntesib mi yoksa birer müstakil müçtehit mi oldukları tartışmalı olan “Dört Muhammed” bu duruma örnek olarak gösterilebilir.⁴⁴⁷ Nevevî, Dört Muhammed’den biri olan Mervezî’nin ashâbü’l-vücûhtan

⁴⁴³ Kâfi, *Mu’cem*, s. 77. İhtiyar kavramıyla alâkalı benzer tanım ve bilgiler için bk. Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, s. 240.

⁴⁴⁴ Sakkâf, *el-Fevâidü’l-Mekkiyye*, s. 136; Dafirî, *Mustalahâtü’l-Mezâhibi’l-Fikhiyye*, ss. 254-55.

⁴⁴⁵ Mağribiyye, *el-Mezhebü’ş-Şâfiî*, s. 108.

⁴⁴⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 1, s. 32. Eser bu çerçevede incelemeye tâbi tutulduğunda görülecektir ki Şâfiî, ihtiyar kavramını birçok yerde mezkûr manaya gelecek şekilde kullanmıştır. Bunlardan sadece iki örneğe değinilecek olunursa Şâfiî, abdestte başın meshedilmesi ile ilgili asgarî miktarı belirttikten sonra istihbâben yapılacakları ifade etmek üzere “el-ihdiyârü lehû” teribini kullanmaktadır. Bk. a.g.e., C. 1, s. 58. Şâfiî’ye göre zânî (zina eden) bir erkeğin zâniye bir kadınla evlenmesi haram değildir ve bunlar evlendikleri takdirde bir ma’siyet de işlemiş olmazlar. Fakat her ikisi için de ihtiyâr olan (müstehab), zina eden kişi ile evlenmemeleridir. Bk. a.g.e., C. 6, s. 30.

⁴⁴⁷ Çalışmasında Dört Muhammed’in Şâfiî mezhebine mensubiyeti meselesini müstakil başlıklar halinde ele alıp değerlendiren Okuyucu, onları pek de mezhep müntesibi olarak görmez. Ona göre Şâfiî kaynaklarıyla sınırlı bir okuma yapıldığında Dört Muhammed’in mezhebe muhalif bazı içtihat ve görüşleri bulunsa da sonuç itibarıyla mezhebin müntesibleri olarak addedildikleri görülmektedir. Mezhebin tabâkat kitaplarında isimlerinin geçmesi de bu gerçeğin bir yansımasıdır. Meselâ bunlardan İbnü’l-Münzir, eşsiz eserler ortaya koymakla övülmüş olup ona muhalefet edenin de onunla aynı görüşte olanın da onun ilmî derinliğine ihtiyaç duyduğu ifade edilmektedir. Bk. Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ*, C. 2, s. 197. Peki, aslında intisab tavrı olmadığı halde meselâ eserlerinde sıklıkla kullanılan “ashâbımız”, âlimlerimiz” vb. ifadelerle kimler kastedilmektedir? Okuyucu’ya göre bu ifadelerle belli bir mezhep mensubiyeti ya da dar anlamda Şâfiîler kastedilmemekte bunun yerine ehl-i re’y-ehl-i hadis ayrışmasına bağlı olarak kendilerini ehl-i hadise mensup görüp bu tavrı ön plana çıkarmak amaçlanmaktadır. Yani ashâb olarak ifade ettikleri kimselerin karşısında genellikle ehl-i re’y çevresi yer almaktadır. Dört Muhammed’in ilmî mesâide bulunduğu dönem, İslâmî ilimler sahasında yoğun bir şekilde telif faaliyetlerinin yapıldığı hicri üçüncü asrın ikinci yarısı ile dördüncü asrın başlarına denk gelmektedir. İlk nesle mensup Büveytî ve Müzenî gibi ashâbın ilmî çalışmalarının merkezinde Şâfiî’nin fikhî müktesebatı yer almış ve bu sayede görüşleri doktoriner bir bütünlüğe kavuşmuştur. İkinci nesle mensup olan Dört Muhammed’den beklenen tavır, bu ilmî mesâiyi daha da ileriye taşıyarak sürdürülebilir hale getirmek şeklinde iken, bu yönde bir faaliyet ortaya konmadığı için bunların ilmî mesâileri mezhebin gelişimine ciddi bir katkı sağlamamıştır. Dört Muhammed olarak bilinen bu âlimlerin Şâfiî’ye karşı fikhî tavrına bakıldığında aslında

olduğunu ifade ettikten sonra onun mezhebe muhalif garip ihtiyaratının bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁸ Aynı şekilde İbnü'l-Münzir için de ashâbü'l-vücûh nitelemesi yapan Nevevî onun ihtiyar sahibi olup, ihtiyarında delile tâbi olduğunu söylemekte ayrıca herhangi birine taassup göstermeyip belli bir müçtehidin görüşüyle de kendini sınırlandırmadığını ifade etmektedir. Fakat Nevevî, mezhepteki genel kanaati de belirttikten sonra çoğunluğun görüşüne uyarak onun mezhep ashâbından olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁴⁹ Bunun yanı sıra ashâbü'l-vücûhun bazen mezhebe muhalif görüşleri olduğunda bunların, kendileri için bağlayıcı olan ihtiyârât (içtihat) türünden olması sebebiyle bu görüşlerin mezhep imamına isnad edilemeyeceği ifade edilmektedir.⁴⁵⁰

İhtiyarın gerek kurucu içtihat gerekse mezhep içi içtihat anlamına gelecek şekilde kullanıldığı sıklıkla karşılaşılan bir vâkıdır. Bu da özellikle ilk dönem İslâm âlimleri arasında içtihadın belli bir dönemden sonra mümkün olup olmadığı çerçevesinde yaşanan tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Söz konusu tartışmalarda bazı müçtehitlerden ya da belli bir dönemden sonra “hiç kimse ihtiyara ehil değildir” şeklindeki ifadelerde ihtiyardan kasdın kurucu, diğer bir ifade ile müstakil içtihat olduğu açık bir husustur.⁴⁵¹ Peygamberler için içtihadın geçerli olup olamayacağı hususunda Zerkeşî, beşerî ya da dünyevî konularda Peygamberlerin içtihat edebilecekleri hususunda âlimler arasında ittifakın vâki olduğunu belirttikten sonra şer'î (dinî) konularda Peygamberlerin içtihat edip edemeyecekleri hususunda ihtilafın mevcut olduğuna değinip cumhur ile Şâfiî mezhebinin zâhir görüşüne göre Peygamberler için içtihadın caiz olduğunu ifade etmektedir. Zerkeşî'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.v)

intisabın bir sonucu olarak intisab edilen müçtehidin fihhına dair metinler kaleme alınması beklenirken bu âlimlerden böyle bir yönelim olmadığı gibi yeni fikhî çalışmalar da yapılmamıştır. Meselâ eserlerinde müntesib içtihadı, tahriç ve tercih gibi Şâfiîliğin mezhebî yönünü geliştirmeye yönelik faaliyetler görülmemektedir. Sonuç olarak Dört Muhammed'den hiçbirisinin süreklilik gösteren ve de intisab olarak algılanabilecek bir mensubiyet içerisinde olmadıkları görülür. Onların nezdinde Şâfiî, diğer müçtehitlerden herhangi bir müçtehit mesabesinde değildir. Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 328-93.

⁴⁴⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, C. 1, ss. 92-94.

⁴⁴⁹ a.g.e., C. 2, s. 197.

⁴⁵⁰ Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müçtehidî'sh-Şâfiyye*, s. 42.

⁴⁵¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, t.y., C. 4, s. 146. Ayrıca konu hakkında daha ayrıntılı tartışmalar için bk. a.g.e., C. 4, ss. 225-28.

uygulamalarından örnekler vererek bu tezi ispat etmeye çalışırken içtihat anlamında ihtiyar kelimesini kullandığı dikkat çekmektedir.⁴⁵²

İhtiyar kavramının, içtihat anlamındaki kullanımını kimi zaman kurucu imam ile ashâbı arasındaki ihtilaflarda temayüz etmektedir. Bu tür durumlarda müstakil içtihat ile müntesib içtihadının bir arada gerçekleştiği görülmektedir. Meselâ mükâtebe köle özgürlüğüne kavuşacağı zaman bunun bir çocuğu varsa, menfaati kölenin efendisine mi ait olacak yoksa annesine tâbi sayılıp menfaati anneye mi geçecek? Şâfiî'ye göre çocuk, anneye bağlı olmayıp efendisinin kölesi sayıldığı için bunun menfaati efendiye ait olacaktır. Müzenî'ye göre ise çocuk anneye tâbidir, dolayısıyla da annenin özgürlüğüne kavuşması halinde çocuk da özgür olur ve bu durumda anne çocuğun menfaatine efendiden daha hak sahibi olur. Örnek meselenin konu ile ilgisi şudur ki; Mâverdî, her iki görüşü de söyleyenine nispet ederek aktarırken “ihtiyar” kelimesini, “hazâ ihtiyâru’ş-Şâfiî/el-Müzenî” terkihiyle içtihat anlamına gelecek şekilde kullanmıştır.⁴⁵³ Nevevî de Şâfiî'nin bu meseledeki içtihadını ihtiyar kelimesiyle ifade etmiştir.⁴⁵⁴ Bunun yanı sıra ihtiyarın, diğer mezhep müçtehitleri ile imamlarının içtihatları için de kullanıldığı sıklıkla görülen bir durumdur.⁴⁵⁵

Mezhep içi tercih bağlamında özellikle Nevevî tarafından ihtiyar kavramının “el-muhtâr” kalıbındaki kullanımını, küçük bir grubun savunduğu görüş de olsa destekleyici delillerden ötürü esah olarak görülebilmektedir. Kendisi de bu gerçeği şöyle dile getirmektedir:

“Ne zaman küçük bir grubun savunduğu bir görüşle karşılaşsam bu konuda ilgili delile bakarım; şâyet bu görüşü destekleyici sahih ve de sarih bir delil varsa o zaman bu görüş için ‘el-muhtârü kezâ’ derim. Böylece, söz konusu muhtâr görüşü az bir grup savunduğu ve bu görüş mezhebin çoğunluğu ile meşhur görüşün hilafına olduğu halde delil bakımından râcih bir görüş olmaktadır.”⁴⁵⁶

Nevevî'nin ifadelerine bakıldığında burada ihtiyarın mezhebe muhalif bir görüşün benimsenmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Nitekim belirtildiği üzere

⁴⁵² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, ss. 214-15. Konu ile ilgili diğer Şâfiî usûlcülerin görüşleri için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 7; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, ss. 199-200.

⁴⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 18, ss. 211-12.

⁴⁵⁴ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 531.

⁴⁵⁵ Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 120-22.

⁴⁵⁶ Rustâkî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd min akvâli'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 140; Kâfi, *Mu'cem*, s. 76.

Nevevî'nin *Kitâbü't-tahkîk*'teki metodu, bir lafzın başkasına aidiyeti söz konusu olduğunda bunu söyleyenine nispet etmesidir. Buna rağmen “el-muhtar” lafzının nispetsiz kullanımı bu lafzın mezhepte nakledilen asıl görüşlere muhalif bir şekilde söylendiğini göstermektedir.⁴⁵⁷

Ehdel (ö. 1390/1970) de Nevevî'nin mezhepteki tercihleri hakkında bilgi verirken “*İhtiyârâtü'l-İmâm en-Nevevî*” başlığını kullanmakta ve bunlar hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Delil bakımından kuvvetli olsa da Nevevî'nin bütün ihtiyaratı mezhep nezdinde zayıf sayılmaktadır. Fakat *Ravda*'daki ihtiyaratı bunlardan istisnadır. Zira bunlar, sahih veya râcih görüş anlamındadır. Bununla birlikte bu eserde geçen güneşte bırakılmış suyun (الماء المشمس) kullanımıyla ilgili tercihi de istisnadır. Çünkü Nevevî, bu suyun kullanımını mekruh görmemekte, halbuki mezhepte bu ihtiyarı zayıf görülmektedir.”⁴⁵⁸

Nevevî'nin kullandığı diğer ıstılahların mezhepte kabul gördüğü gibi bu kavramın⁴⁵⁹ da aynı şekilde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Zira mezhep ıstılahları hakkında yazılan eserler incelendiğinde dikkat çeken husus, bu kavrama mana verilirken sıklıkla Nevevî'nin kullanımına referansta bulunulmasıdır.⁴⁶⁰ Kuşkusuz bu durum, Nevevî'nin mezhepteki diğer birçok alanda otorite olarak kabul edilmesi gerçeğinin buradaki tabii bir yansımasıdır.

İhtiyarın “el-muhtâr” kalıbında kullanımının Nevevî'ye aidiyeti ve bu aidiyetin mezhepte benimsenme olgusu, mezhebin furû kitaplarında da meyvelerini verdiği görülmektedir. Söz gelimi mezhebin ilk dönem eserlerinden başlamak üzere Nevevî'ye

⁴⁵⁷ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 82.

⁴⁵⁸ Ahmed Maykarî Şümeyle el-Ehdel, *Süllemü'l-Müteallimi'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti rumûzi'l-Minhâc*, thk. Fehd Abdullah el-Hübeyşî, y.y., t.y., s. 83. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*'de güneşte bırakılmış suyu mekruh görmez. Bk. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 119. *Minhâc*'da ise böyle bir suyun kullanımının mekruhluğuna hükmeder. Bk. Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 79. *Kitabü't-tahkîk*'de ise “muhtar olan görüşe göre (el-muhtâr) güneşte bırakılmış su mekruh değildir” şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bk. Nevevî, *Kitâbü't-Tahkîk*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavviz, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992, s. 34. Nevevî'nin çelişkili gibi görünen bu meseledeki görüşleri üzerinde düşünüldüğünde muhtemelen mezkûr son ifadeleri onun son olarak benimsediği görüştür. *Kitâbü't-tahkîk*'in onun eserleri arasında muteberlik hiyerarşisinde ilk sırada yer alması böyle bir kanaati oluşturmaktadır.

⁴⁵⁹ Nitekim tercih lafızlarının incelendiği bazı çalışmalarda bu kavramın aslında Nevevî'ye ait olduğu ve onun kullandığı tercih lafızları arasında geçtiği zikredilmektedir. Bk. Dafirî, *Mustalahâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhîyye*, s. 276; Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkah Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, s. 198.

⁴⁶⁰ Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 136; Rustâkî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd min akvâli'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 140; Kâfi, *Mu'cem*, s. 76.

kadar ki zaman diliminde “el-muhtar” şeklindeki ifade kalıbı ya hiç kullanılmamış ya da kullanılsa bile ya Şâfiî’nin bir içtihadı ya da mezhebe intisabı tartışmalı âlimlerin görüşleri arasından tercihe şâyan olan görüş için kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Şâfiî’nin farklı kavilleri arasında tercih yapılırken kullanıldığı gibi başkasının görüşüne karşı Şâfiî’nin görüşünü desteklemek amacıyla da kullanılmıştır. Yani mezhep içindeki fakihlerin görüşleri arasında yapılan tercih manasında pek de kullanılmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁶¹ Fakat Nevevî’den sonraki müteakip eserlerde “el-muhtâr” kalıbının daha sık kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kullanımın özel bir anlama bürünerek kavramsallaştığı ve mezhepteki farklı görüşler arasından yapılan tercih şeklinde kullanılmaya başlandığı dikkat çekmektedir.

Örneğin kulleteyn miktarı olup olmadığı şüpheli bir suyun içine necis bir maddenin düşmesi halinde bu suyun hükmüyle alâkalı Mâverdî ile başka fakihlere göre necâset tahakkuk ettiği için bu su kesin olarak necis hale gelmiştir. Diğer görüşü benimseyen Hisnî’ye göre muhtâr ve de doğru olan, suyun kesinlikle necis olmamasıdır. Zira aslanan, bu suyun temiz olmasıdır.⁴⁶²

Sonuç olarak ihtiyar kavramının ilk olarak Nevevî’nin buna özel bir anlam yüklemesiyle sadece “el-muhtâr” kalıbında mezhep içi tercihte kullanılan bir lafız olmasının yanı sıra sonrasındaki mezhep fukahâsının eserlerinde çokça kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Kürdî’nin “müteahhirûn âlimler, ‘el-muhtâr’ lafzını kullanmada Nevevî’ye tâbi olmuşlardır”⁴⁶³ şeklindeki ifadeleri bu tezi kuvvetlendirmektedir. Bunun hâricinde ihtiyar; umûmiyetle içtihat, özellikle de kurucu içtihat anlamında kabul edildiği için bu tarz içtihatlar mezhebin görüşü olarak kabul görmemiştir. Tercih faaliyeti, aslında içtihadın bir parçası kabul edildiğinde içtihat ile mezhep içi tercih arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından ihtiyar kavramının ehemmiyeti inkâr edilemez.

⁴⁶¹ Zikredilen anlamlara gelecek şekilde kullanımı için bk. Mâverdî, *el-Hâvi ’l-Kebîr*, C. 1, s. 157, 340, 523; Cüveynî, *Nihâyetü ’l-Matlab*, C. 1, s. 38; C. 3, s. 23, 115; C. 4, s. 150; C. 8, s. 77; C. 9, s. 41; C. 10, s. 380; C. 11, s. 53; C. 13, s. 112; C. 14, s. 334, 451; C. 16, s. 31; C. 17, 397; C. 18, s. 139; C. 19, s. 46; Gazzâlî, *el-Vasît fi ’l-Mezheb*, C. 3, s. 125; C. 5, s. 447; Râfi’î, *el-’Azîz şerhu ’l-Vecîz*, C. 10, s. 203; C. 11, s. 113. Bu kullanımlara şu örnek verilebilir: Cüveynî, bir meselede âlimler arasındaki farklı görüşleri serdederken söz konusu meselede Kitab’ın sünnetle tahsis edilemeyeceği metodunu benimseyen usûlcülerin görüşünün kendisine daha isabetli (el-muhtârü ‘indî) geldiğini belirtmektedir. Bk. Cüveynî, *Nihâyetü ’l-Matlab*, C. 17, s. 397.

⁴⁶² Hisnî, *Kifâyetü ’l-Ahyâr*, s. 74. Ayrıca bu manadaki kullanımlar ve örnekleri için bk. a.g.e., s. 88, 99, 109, 114.

⁴⁶³ Kürdî, *el-Fevâidü ’l-Medeniyye*, s. 82. Benzer bir yaklaşım için bk. Belfakîh, *Matlabü ’l-Îkâz*, s. 40.

V. MEZHEP İÇİ TERCİHİN DİĞER FIKHÎ AKIL YÜRÜTME TÜRLEİYLE İRTİBATI

A. MEZHEP İÇİ TERCİHİN İÇTİHAT VE TAKLİDLE İLİŞKİSİ

Kuşkusuz mezhep içi tercihin mahiyetini tam anlamıyla kavrayabilmek için öncelikli olarak onun diğer fikhî istidlâllerle olan irtibatını iyi anlamak gerekmektedir. Bu bağlamda tercihin diğer fikhî akıl yürütme metotlarıyla ilk olarak benzer ve farklı özelliklerinin hangi düzeyde olduğunun tespiti bu faaliyetin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Fikhî istidlâl türleriyle içtihat, tahriç, tercih, muhalefet ve taklid kastedilmektedir. Tercihin söz konusu fikhî faaliyetlerle olan irtibatının tespiti ve bunlarla iç içe yürütülmesinin temel hedefi, kurucu imamın fikhî mirasını bütünlük arz edecek bir tarzda yorumlamak ve bunları fikhî faaliyetlerin başlangıç noktası yapmaktır. Genel olarak içtihat ve taklidin birbirinin karşıtı mahiyetinde ele alınması, tercihin zikredilen türlerle ilişkisi bakımından öncelikle içtihat ve taklid kavramıyla mukâyesinin yapılmasını daha uygun hale getirmektedir. Burada özellikle incelenecek husus şudur: Tercih ehli fakihin farklı görüşler arasında gerçekleştirdiği tercih faaliyeti bir içtihat mı yoksa bir taklid tavrından mı ibarettir?

Çalışmasında gerek klâsik gerekse modern dönemde genel olarak fikhî istidlâl türlerinin birbirleriyle, özelde de bunların mezhep içi tercihle olan irtibatı üzerinde yeterince durulmadığına değinen Uğur, konuyu etraflıca işlemeye gayret etmiştir.⁴⁶⁴ Ayrıca içtihat faaliyetinin fikhî istidlâl usûllerinden ayrı ve alâkasız gibi ele alınması anlayışına yapılan itirazlar da aslında bütün bu fikhî akıl yürütme yöntemlerinin birbirleriyle olan irtibatını göstermiş olmaktadır.⁴⁶⁵ Fakat Uğur'un çalışması Hanefî mezhebi özelinde yapıldığı için bu durum diğer mezhep ve ekollerde söz konusu mevzûnun çalışılmaya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. İşte bu çalışmada diğer konularda olduğu gibi burada da Şâfiî mezhebi ekseninde kalınarak mesele ele alınacak olup yukarıdaki soru çerçevesinde öncelikle mezhep içi tercihi içtihat kapsamında değerlendiren yaklaşımdan sonra taklid olarak kabul eden yaklaşım incelenecektir. Şu hususa da dikkat çekmek gerekirse, bu konunun, diğer mezheplerdeki görünümünün de ayrıca çalışılmayı hak ettiği söylenebilir.

⁴⁶⁴ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 127.

⁴⁶⁵ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, ss. 41-42.

1. Mezhep İçi Tercih İctihat Kabul Eden Yaklaşım

Mezhep içi tercihin içtihat mı yoksa taklid mi olduğu tartışması çerçevesinde gerek klâsik gerekse modern dönemdeki yaklaşımları çalışmasında işleyen Uğur, söz konusu yaklaşımları değişik zâviyelerden değerlendirmeye tâbi tuttuktan sonra kendi kanaatini de ortaya koymaktadır. Uğur, tercihin içtihat olup olmadığı noktasında tercihin türlerine göre farklı sonuçlara ulaşmıştır. O, öncelikle delil merkezli tercih türünü içtihat kabul eder. Bu kanaate, taklidin özellikle Hanefî usûl kaynaklarında geçen birbirine benzer tariflerinden hareketle ulaşır. Uğur, taklide getirilen tariflerin ortak noktasını, “delil üzerinde nazar ve istidlâlin bulunmaması” ile “delile dayalı olmaması” şeklinde tespit etmektedir. Öyleyse görüşler arasında tercihte bulunan bir fakih, delilin kuvvetine bakarak tercihinin ortaya koyduğuna göre bu, bir tür delile dayalı tercihtir ki bunun içtihat olarak değerlendirilmesi daha uygundur. Uğur’un *şahıs, mesâil ve eser* merkezli tercih çeşitlerini taklid kabul etmesinin sebebini ise bu tür tercihlerin ciddi bir zihnî gayreti gerektirmemesine dayandırmaktadır. Dolayısıyla bunların içtihat değil, taklid kapsamında değerlendirilmesi vâkıya daha münasiptir. Uğur, mezhep içerisinde içtihadı ehil olmayan kâdı ve müftülerin şahıs merkezli tercih türüne ehil görülmelerini de bu görüşüne delil olarak zikretmektedir.⁴⁶⁶

Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercih faaliyetinin asıl itibarıyla taklidden ziyade içtihat anlayışıyla paralellik gösterdiği söylenebilir. Bu durumun belki de kaynağını mezhep imamı ile onun önde gelen talebelerinin bu husustaki belirleyici tavırları oluşturmaktadır. Zira daha önce ifade edildiği üzere Şâfiî, taklid anlayışını kötileyici sözler sarf etmiş, ashâbından Müzenî de hocasından hem bu tarz nakillerde bulunmuş hem de bu anlayışı sürdürme eğiliminde olmuştur. Mutlak anlamda taklid tavrının nehyedilmesinin mümkün olmadığı belirtilmiş olsa da Müzenî, taklid karşıtlığı hakkında eser bile telif etmiştir.⁴⁶⁷ Bunların yanı sıra özellikle erken dönem Şâfiî âlimlerine isnad edilen “biz Şâfiî’yi taklid etmedik, tam aksine bizim içtihatla vardığımız görüş onun görüşüyle muvafık oldu” şeklindeki ifadeler, taklid anlayışına sıcak bakılmadığının başka bir göstergesidir.⁴⁶⁸ Bunun yanı sıra taklid karşıtlığı ya da

⁴⁶⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 136-40.

⁴⁶⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, s. 280.

⁴⁶⁸ Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 473; Sakkâf, *el-Fevâidü’l-Mekkiyye*, s. 127. Ayrıca Nevevî, söz konusu ifadelerle benzeyen şu sözleri de Ebû Ali es-Sincî’ye (ö. 430/1039) isnad ederek nakletmektedir: “Biz

muhalefet tavrı, aynı zamanda kurucu imamın müktesebatının geliştirilip zenginleştirilmesinin bir vasıtası konumunda olduğu söylenebilir.

Diğer yandan taklidi “delil olmaksızın bir görüşü kabul etmek” diye tarif eden Mâverdî, taklidin emredilen ve nehyedilen şeklinde iki türünün olduğunu belirttikten sonra bunları detaylıca anlatır. Mâverdî, konunun sonunda kişinin mahza mukallid olup olmadığının iki şekilde ayırt edilebileceğini ifade eder. Birincisinde eğer taklid ettiği kişiler arasından bir tercihe giderse artık delile tabi olmuş (müstedil) sayılır. İkincisi ise kişiye, delilli mi yoksa delilsiz mi taklidde bulunduğu sorulur, şayet delil ile taklid yoluna gittiğini söylese o takdirde mukallid sayılmaz, çünkü delil taklidi bâtil kılar.⁴⁶⁹ Kaya’ya göre aslında Mâverdî, taklidi intisab anlayışından ayırmış ve bir müçtehidin görüşünü benimsemenin, içtihat olarak kabul edilen tercih sayılacağını ifade etmiştir.⁴⁷⁰

Mezhep müçtehitlerinin ilmî seviyelerinin belirlenmesi amacıyla tasnif edilen müçtehit tabakaları şemasında, yukarıdaki tavrın bir yansımasının kendini gösterdiği ifade edilebilir. Örneğin bu mertebelerin son halkasında yer alan “mezhep hâfızları ve nakilcileri” derecesindeki âlimlerde bile aranan kriterlere bakıldığında mahza bir taklid anlayışının bulunduğunu söylemek zor gözükmemektedir. Zira daha önce vurgulandığı üzere bu tabakadakiler, mezhep birikimini gerek açık gerekse müşkil meseleler bakımından iyi derecede kavradıkları gibi bunları nakletme konusunda da yetkindirler. Bunun yanı sıra hem mezhebin külliyyatından hem imamın açık ifadelerinden hem de mezhep müçtehitlerinin fer‘î meseleler hakkındaki görüşlerinden nakilde bulduklarında onların bu nakillerine itimat edildiği gibi mezkûr durumlardan hareketle verdikleri fetvâlar da güvenilir kabul edilmektedir.⁴⁷¹ Konuları itibariyle sadece söz konusu faaliyetlerine bakıldığında bu tür tasarruflarda bulunabilmek için müçtehit tabakalarında ilk dört mertebelikler gibi bir ilmî seviyeye sahip olmasalar da onların tamamıyla taklid anlayışı içinde olmadıkları söylenebilir.

Şâfiî mezhebine mensup müçtehitler tasnif edilirken bunların hiç birisinde ismen de olsa “mukallid” lafzına rastlanmazken Hanefilerdeki görünüm bu şekilde değildir. Esasen Nevevî’nin bu mertebelerin hepsinde de mezhep birikimine hâkimiyet, diğer bir

Şâfiî’yi taklid etmedik, aksine bize göre onun görüşleri, mevcut görüşler içinde en râcih ve isabetlisi olduğu için başka müçtehitlere değil, Şâfiî’ye ittibâ ettik.” Bk. Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 473.

⁴⁶⁹ Mâverdî, *Edebü’l-Kâdî*, thk. Muhyi Hilâl es-Serhân, Bağdat: Matbaatü’l-İrşâd, 1971, ss. 269-72.

⁴⁷⁰ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, ss. 68-69.

⁴⁷¹ İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 36; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 475.

ifade ile mezhep doktrinini bilmek ve kendisine yeter seviyede fakihlik şartı araması bu yargıyı destekler mahiyettedir.⁴⁷² Nevevî'nin bu iki kıstası dikkate alındığında bunların mahza bir mukallidde bulunmasının tasavvuru zor gözükmemektedir. Fakat Hanefî mezhebi fakihlerinin tabakaları yedi kısım şeklinde tasnif edilirken altıncı ve yedinci mertebedeki fakihler “mukallid” diye isimlendirilmişlerdir. Örneğin “ashâbü't-temyîz” diye isimlendirilen tabaka, “mezhepteki zayıf, kuvvetli ve en kuvvetli görüşler ile *zâhiru'r-rivâye*, *zâhiru'l-mezheb* ve *nâdiru'r-rivâye* arasını ayırabilen mukallid fakihler” şeklinde tarif edilmekte iken en son tabakada bulunanlar ise “mukallid/mahza mukallid” diye isimlendirilmektedir. Hatta bu tabakadakiler “sapla samanı, kuzey ile güneyi ayırt edemeyip geceleyin odun toplar gibi bulduklarını toplayanlar” şeklinde nitelenerek bu bakımdan kendileri ve de onları taklid edenler zemmedilmiştir.⁴⁷³ Söz konusu taklid anlayışı sadece son iki mertebedekilerle sınırlı kalmayıp daha üst derecede olanları da kapsayabilmektedir. Meselâ ehl-i tercih için “ashâbü't-tercîh mine'l-mukallidîn” ifadesi⁴⁷⁴ kullanıldığı gibi bununla yetinilmemiş “ashâbü't-tahrîç” için de aynı ifadeler kullanılmış ve bunların esas itibariyle içtihadı güç yetiremedikleri belirtilerek taklid anlayışına vurguda bulunulmuştur. Bu durum aynı zamanda Hanefilerde mezhep içi tercihin genel olarak bir içtihat faaliyetinden ziyade taklid olarak kabul edildiğinin de açık bir işaretidir.⁴⁷⁵

Yukarıdaki bilgiler dikkate alındığında Hanefî mezhebindeki tabakâtü'l-fukahânın en azından ilk üç mertebeden sonrakiler için mutlaka taklid vurgusu yapılmış olup bunların mutlak anlamda içtihadı ehil olmadıkları yönünde de izahlar yapılmıştır.

⁴⁷² Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 475.

⁴⁷³ Yakub b. Abdülvahhâb el-Bâhuseyn, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1414, ss. 301-4; Hasan Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 14 (2009), ss. 353-74; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, ss. 234-40.

⁴⁷⁴ Asıl itibariyle genel olarak Şâfiî mezhebine göre yapılan müçtehitlerin, diğer bir ifadeyle fakihlerin tabakaları, Hanefî mezhebindeki gibi çok fazla tenkide uğramamıştır. Zira İbn Kemâl'in Hanefî mezhebine göre yaptığı fukahâ taksimi mezhep içerisinde oldukça sert tartışmalara yol açmış ve yapılan bu tasnif, umûmiyetle indî bir tasnif şekli olarak değerlendirilmiştir. Bk. M. Esat Kılıçer, “Ashâbü't-Tahrîç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3, s. 471. Günümüzde de İbn Kemâl'in tasnifi eleştiriye konu olmuştur. Nitekim tercihin mukallidler arasında yapıldığını iddia etmenin, tercihin mahiyetiyle örtüşmediği belirtilmektedir. Ayrıca bu durumun, tercihin basit bir şekli ifade ettiği vurgulanmaktadır. Bk. Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi*, s. 12.

⁴⁷⁵ Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, ss. 20-21; Kılıçer, “Ashâbü't-Tahrîç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3, s. 470; Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, ss. 365-66; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 128-29.

Bu takdirde söz konusu fakihlerin mezhep içindeki faaliyetleri, mezhep birikimini dikkate alarak şahıs ya da eser merkezli tercih şeklinde olmakta, dolayısıyla da bu fakihler için ancak bu minvalde bir içtihat hareketinden söz edilebilir. İlk üç mertebeye dâhil edilen fakihlerin de delil merkezli tercih faaliyetinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Şâfiî mezhebinde derecesine göre belli şartlarda içtihat ehliyetini hâiz olunurken Hanefîlerdeki gibi sarâhaten taklid vurgusu yapılmaz. Bunun bir yansıması, âmmînin bir meselede alacağı tavrın nasıl olması gerektiği tartışmasında kendini göstermektedir. Zira böyle bir durumda iki vecih zikredilmiş olup ilkinde göre âmmî kişi bir problemle karşılaştığında dilediği müftiden fetvâ ister ve bu konuda içtihat yoluna tevessül etmez. Çünkü içtihat o kişiden sâkit olmuştur. İkinci veche göre ise âmmî kişiden içtihat sâkit olmaz. Çünkü âmmînin konu hakkında en ehil müftîye ulaşabileceği vâsıtalar mevcuttur ki bunlar da araştırma ile soruşturma gibi içtihat yollarıdır.⁴⁷⁶

İbnü's-Salâh, tercih ehlinin mezhepte müçtehit, diğer bir ifade ile ashâbü'l-vücûh mertebesindeki âlimlerin derecesine ulaşamadıklarını ifade etmektedir. İbnü's-Salâh'a göre bu durumun en bariz sebeplerinden birisi, ashâbü'l-vücûhun sahip olduğu bazı içtihat şartlarına ehl-i tercih olanların kâmil derecede sahip olamamalarıdır. Bunun yanında ashâbü'l-vücûhun fetvâlarını ehl-i tercihin fetvâsından mertebe bakımından üstün görse de neticede tercih ehli olanların da fetvâyâ muktedir olduklarını belirtmektedir. Nitekim bu seviyedekilerin sahip olduğu kendi kendine yetecek düzeyde fakihlik, delillere ve mezhep imamının görüşlerine hâkimiyet gibi hususiyetler⁴⁷⁷ onların içtihat ehliyetini haiz olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla ilmî faaliyetleri de bu yönde seyretmekte ve bu durum da İbnü's-Salâh'ın tercihi içtihat kapsamında değerlendirdiği ifade edilebilir. Ayrıca Heytu da İbnü's-Salâh'ın açıklamalarını aktardıktan sonra tercih ehlinin, eserlerinde de açıkça görüldüğü üzere mezhep imamının kâide, usûl ve ilkeleri çerçevesinde hem şer'î delillerden hem de imamın naslarından istinbatta bulunabildiklerini ifade etmektedir. Heytu, mezhep fakihlerinden Mâverdî, Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Şîrâzî, Cüveynî ve Rûyânî gibi âlimleri de tercih ehline örnek olarak göstermektedir. Heytu'ya göre bunların mezhep müçtehitlerinin mertebesine ulaşamamalarının sebebi içtihadın bölünebilme (tecezzî)

⁴⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 497; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 316.

⁴⁷⁷ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 35-36.

özelliğidir. Dolayısıyla ehl-i tercih fakihler, fikhî meselelerin sadece bir kısmında içtihat ehliyetine sahip olabilirler.⁴⁷⁸

Bilindiği üzere ehl-i tercih fakih aynı zamanda mezhepte mütebahhir sıfatıyla da temayüz etmektedir. Şihâbüddîn er-Remlî de (ö. 957/1550) *Fetâvâ*'sında bu hususa işaret etmektedir. Ona göre mezhepte mütebahhir kişi, içtihat mertebesine ulaşan kimsedir ki bu da, tahriç ve tercih ehliyetine sahip olan ashâbü'l-vücûhun bir özelliğidir.⁴⁷⁹ Remlî'nin eserin başka bir yerinde konu ile ilgili gelen bir soruya verdiği cevapla mezhep içi tercihi içtihat kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır.

Soru: Bir mesele hakkında iki kavi, vecih ya da tarîk varsa ve âlimlerden hiç kimse bunlardan hangisinin daha sahih olduğu hususunda bir görüş beyan etmemişse içtihadta ehil olmayan bir kişinin bunlardan herhangi birisiyle ya da hepsiyle aynı anda amel etmesi caiz midir? Zira bunları tashîh veya taz'îf edebilecek seviyedeki birisini bulamamıştır.

Cevap: Bu kişi, problemini “tercih ehli” bir fakihe sorarak çözmelidir. Bu ehliyette birisini bulamazsa o takdirde zarûret dolayısıyla bunlardan herhangi birisiyle amel edecektir.⁴⁸⁰

Remlî'nin bu meseledeki tavrına bakıldığında içtihat mertebesinde olmayan birinin durumunun nasıl olacağı merak konusudur. İctihada ehil biri bulunmadığında o kişinin tercih ehli bir fakihe yönlendirilmesi, ehl-i tercihe doğrudan müçtehit denmemiş olsa da ve zâhiren tercih, içtihattan daha alt bir mertebede –ki bu da isabetli bir yaklaşımdır- görünse de sonuç itibariyle mezhep içi tercihin bir içtihat faaliyeti içinde değerlendirildiği rahatlıkla ifade edilebilir.

Takiyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) kâdıları müçtehit ve mukallid olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre kâdı, ister müçtehit isterse de mukallid olsun bir hüküm verirken bunu kendi içtihadıyla ispat etmezse ya da mezhep imamının konu hakkında verdiği bir hüküm bulunup, bu hükmü tashîh etmeden tevehhüm ve de salt kendi kanaatiyle bu faaliyette bulunursa bu kâdının verdiği hüküm bâtıldır. Peki kâdının, mezhep imamından nakli sahih olmadığı halde mezhep ashâbının

⁴⁷⁸ Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, s. 49.

⁴⁷⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Fetâva'r-Remlî*, y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y., C. 4, s. 263.

⁴⁸⁰ a.g.e., C. 4, s. 128.

çoğunluğunun kabul ettiği ve mezhepte ona göre hükmetmenin meşhur olduğu bir kavil veya veche dayanarak hüküm vermesinin geçerlik durumu nedir? Sübkî'ye göre kâdî şayet mezhepte müçtehit olup *tercih ehliyetine* sahip ise verdiği hüküm caiz olup nâfizdir. Aksi halde geçersiz sayılır.⁴⁸¹

Sübkî, öncelikle müçtehit ile mukallidin arasını net bir şekilde ayırmakta sonrasında ise aslında mezhep müçtehidinin yapabileceği faaliyeti tercih ehlinin de yapabileceğini söylemektedir. Ayrıca bu mertebede bulunmayanların söz konusu faaliyetini geçersiz görmekte dolayısıyla da bu durum Sübkî'nin tercihi içtihat kapsamında gördüğü izlenimini vermektedir. Şu hususu da ifade etmek gerekir ki, gerek Sübkî'nin gerekse Remlî'nin meseleye yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda aslında içtihat ile mezhep içi tercihin ne denli iç içe yürütüldüğü ortaya çıkmakta ve bu da içtihat ile tercihin birbirinden bağımsız fikhî faaliyetler olmadığını göstermektedir.

Bilindiği üzere Şâfiî mezhebinde mezhep içindeki tercihler, öncelikli olarak mezhep imamının farklı kavilleri arasında işletilmekte ve bu da tercih faaliyetinin en önemli ve de birincil hususiyetini teşkil etmektedir. Ayrıca tercihin, imamın kavillerini yorumlayıcı ve belirleyici yönüne dikkat çekilmekte ve bu fikhî faaliyetin aslında içtihat özelliği de taşıdığı hususunda önemli tespitlerde bulunmaktadır. Şöyle ki; Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri arasında tercih yapılırken aslında çoğunlukla onun asıl ve nihaî görüşünün cedîd kavli olduğu bilinmesine rağmen yine de her iki görüş teraziye konur ve böylece bir sonuca gidilmeye çalışılır. Bu çalışmanın akabinde bazen kadîm görüş isabetli bulunarak tercih edilir. Bu durum, mezhep ashâbının Şâfiî'den asıl olarak gelen görüşe değil, kendilerinin isabetli buldukları görüşe itimat ettiklerini göstermektedir.⁴⁸² Esasen burada anlatılan fikhî faaliyet, tam da içtihat anlayışını çağrıştırmaktadır. Zira söz konusu faaliyeti yürütebilmek için en azından mevcut konuyla alâkalı delilleri bilmek gerekir. Delillere hâkimiyet ise belli bir düzeyde içtihat ehliyetine sahip olunduğunun bir işaretidir. Buna tercih faaliyetiyle içtihadın birlikte işletilmesi denebileceği gibi bu durum söz konusu faaliyetin tercih mi yoksa içtihat mı olduğu ikilemine de kapı aralayabilir. Nitekim Şâfiî'nin kesin bir görüşünün olmadığı

⁴⁸¹ Takıyyüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, *Fetâva's-Sübkî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y., C. 1, s. 366.

⁴⁸² Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 256-57.

meselelerde mezhep ashâbının yürüttüğü faaliyetlerin tercih olarak kabul edildiği gibi bunlara müntesib içtihadı da denmektedir.⁴⁸³

Öte yandan konuyu, içtihat kapısının kapanması ve günümüzde içtihadın mümkün olup olmadığı tartışmaları üzerinden inceleyen bazı yazarlar da tercihi, içtihat kapsamında değerlendirecek şekilde ele almışlardır. Bu yazarlara göre içtihat faaliyeti mutlak (kurucu) içtihat düzeyinde olmasa da; meselede içtihat, tahriç, tercih ve fetvâda içtihat şeklinde değişik seviyelerde her dönem devam etmiş ve bu anlamda içtihat kapısı kapanmamıştır.⁴⁸⁴

Konu boyunca mezhep içi tercihi içtihat kapsamında değerlendirenlerin yaklaşımı incelenirken tercih türleri arasında herhangi bir ayırım yapılmadı. Bununla birlikte esas olarak anlatılan tercihten, delil merkezli tercih türünün anlaşılması gerekmektedir. Zira diğer tercih türlerinden şahıs ve eser merkezli tercihler, yüksek seviyede ilmî bir çalışma ve gayreti gerektirmediği için bu türlerin içtihat kapsamında değerlendirilmesi doğru bir yaklaşım olmaz.

2. Mezhep İçi Tercih Taklid Kabul Eden Yaklaşım

Şâfiî mezhebinde tercihin genelde diğer fikhî akıl yürütme yöntemleriyle burada da içtihat ve taklitle olan münasebetini anlayabilmenin temelinde İbnü's-Salâh'ın görüşlerinin belirleyici olacağını söylemek abartılı bir ifade olmasa gerek. Zira sadece Şâfiî mezhebinde değil, genel olarak fıkıh tarihinde müçtehitlerin ilmî seviyelerine bakılarak mertebelere ayrılması ilk olarak İbnü's-Salâh'ın sınıflandırmasıyla başladığı kabul edilmektedir⁴⁸⁵ ve bu da müteakip dönemler için temel bir kaynak haline

⁴⁸³ a.g.e., ss. 223-24.

⁴⁸⁴ Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 571; H. Yunus Apaydın, *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)*, 2. b., Ankara: Ay Yayınları, 2018, ss. 116-17. İslâm dünyasında uzun süreden beri tartışılan ve hala güncelliğini korumakta olan “belli bir tarihten sonra içtihat kapısının kapanıp kapanmadığı” meselesinde “icthad kapısı kapanmıştır” tezini savunanlar aslında bununla “mutlak (müstakil) içtihat” anlayışının ortadan kalktığını kastetmektedirler. Yoksa mezhep içi içtihat faaliyetleri değişik şekillerde devam etmektedir. Yani kurucu içtihadın yerini mezhep içi içtihatlar almıştır. Meselâ konu ile ilgili İbnü's-Salâh da şu açıklamaları yapmıştır: “Uzun bir süredir müstakil müftülerin (müçtehitler) faaliyet alanı kapanmış, fetvâ verme işi belli mezheplere müntesib olan fakihlere bırakılmıştır.” Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 29.

⁴⁸⁵ Burada asıl kastedilen, mezkûr tasnifin sistematik bir bütünlük içinde ve en kâmil şekliyle ortaya konmasıdır. Yoksa bu durum İbnü's-Salâh'tan önce müçtehit tabakaları hususunda herhangi bir sınıflandırmanın yapılmadığı anlamına gelmemelidir. Zira İbnü's-Salâh'tan önce de küçük ölçekte müçtehitlerin tasnifi yapılmıştır. Meselâ henüz erken dönemden Kaffâl el-Mervezî'nin (ö. 417/1026) müçtehitleri “mutlak ve mukayyed” şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Mervezî'ye göre kendi zamanında mutlak müçtehit bulunmamaktadır. Mukayyed müçtehit ise Şâfiî ve Ebû Hanîfe gibi imamlardan birisinin mezhebine intisab eden kişidir. Bunlar, mezhep imamının görüşlerine ve

gelmiştir. Bu sınıflandırmanın mevcut konuyu ilgilendiren en önemli özelliği ise tasnifte, Şâfiî mezhebi özelinde ilmî düzeylerine göre mertebelere ayrılan müçtehitlerin (müftülerin) içtihat, tercih ve taklid gibi faaliyetlerini ne şekilde yapacaklarına dair detaylara yer verilmesidir.

İbnü's-Salâh, müçtehitlerin tabakalarını temelde “müstakil (bağımsız) müftî” ve “müstakil olmayan müftî” şeklinde ikiye ayırdıktan sonra müstakil olmayanları dört kısımda incelemiştir.⁴⁸⁶ İlk üç tabaka ile kısmen de “fetvâ ve tercih müçtehidinin” gerçekleştirdiği tercih faaliyetlerinin ekseriyetle içtihat kapsamında değerlendirileceği açık olmakla beraber “mezhep hâfızı ve nakilcileri” -ki Aybakan bu tabakadakiler için ‘mezhebin müftâ-bih görüşlerini bilenler’ ifadesini kullanır-⁴⁸⁷ mertebesindeki fakihlerin fikhî faaliyetleri nisbeten farklılık gösterebilmektedir. Meselâ beş tabakanın mutlaka ortak yönleri bulunmakla birlikte bunların tamamının ortak yönü, söz gelimi “ıctihat yapma özelliği” olarak gösterilmez. Bunun yerine Nevevî'nin ifade ettiği üzere bu tabakaların ortak özellikleri, diğere bir ifadeyle bunların tamamı için de şart koşulan kriterler “mezhep birikimine tam bir hâkimiyet (hıfzü'l-mezheb)” ile “kendi kendine yetecek seviyede fakihlik (fakîhü'n-nefs)” şeklindedir. Nevevî'ye göre bu şartları hâiz olmadan fetvâ vermeye kalkışan kimse, başarısızlıkla sonuçlanabilecek tehlikeli bir işe girişmiş olur.⁴⁸⁸ İbnü's-Salâh ise söz konusu ortak özelliklerin ilk dört tabakadakiler

usûlüne tam bir şekilde hâkimdirler. Kendilerine bir mesele sorulduğunda o konuda mezhep imamının açık bir görüşü varsa onu aktarırlar. Şayet yoksa bu durumda mezhep imamının kâide ve usûlü çerçevesinde içtihat ederek tahriçte bulunur ve bu içtihadına göre fetvâ verir. Mervezî'ye göre bu seviyede müçtehit çok nâdir bulunur. Bk. İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-Nebîh*, C. 18, s. 71; Şihâbüddîn Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Hâşiyetü'r-Remlî 'alâ Esne'l-Metâlib*, y.y., t.y., C. 4, s. 278. Mezhep içinde bu konuda ilk defa bu şekilde tasnifte bulunan kişinin Mervezî olduğu ileri sürülmektedir. Bk. Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, s. 291. Diğere yandan mezheplerin teşekkülünden sonra hiyerarşik tasnifin ilk örneklerinden birisini Cüveynî'nin teşkil ettiği belirtilmektedir. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın tasnifi en yaygın fikhî istidlâl tabakâtı olarak nitelenmektedir. Bk. Kaya, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 293. İbnü's-Salâh'ın çağdaşı Râfiî'nin tasnifi ise daha dikkat çekicidir. Zira o, bir mezheple kayıtlanmayan “mutlak müçtehit” tabakasını zikretmeksizin mezhep dairesi içinde kalarak mezhebe tâbi olanları sistematik bir şekilde sınıflandırmaktadır. Râfiî, kendilerine “ashâbü's-Şâfiî” denen kimselerin üç farklı mertebeye ayrıldıklarını ifade etmektedir. Bunlar, **birincisi** avâm yani içtihat ehliyetini haiz olmayanlar, **ikincisi** içtihat mertebesine ulaşanlar, **üçüncüsü** ise mezkûr iki mertebe arasında olanlardır ki bunlar aslen içtihat mertebesine ulaşamadıkları halde intisab ettikleri imamın usûlüne vâkıf olup imamın açık görüşünün bulunmadığı bir meseleyi, görüşünün olduğu başka bir meseleye kıyas ederek tahriçte bulunma kuvvetine sahiptirler. Bk. Râfiî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 12, s. 422.

⁴⁸⁶ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 21-41.

⁴⁸⁷ Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 241; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 204.

⁴⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 475.

için geçerli olduğunu en son tabakadakilerin, yani mezhep hâfızı ve nakilcilerin bunun dışında kalması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁸⁹

İbnü's-Salâh'a göre "mezhep hâfızı ve nâkili" mertebesinde olan müftüler, furû meselelerin delillerini tahkik etmek ile yapılan kıyaslara tam olarak vâkıf olmak hususlarında yeter seviyede değillerdir. Dolayısıyla bunlar ancak mensubu oldukları mezhep ile mezhep imamının nasslarından nakledilenlere göre fetvâ verebildikleri gibi ashâbü'l-vücûhun görüşleri ve tahriçleri ile ehl-i tercihin yaptığı tercihlere göre hem nakilde bulunabilir hem de fetvâ verebilirler.⁴⁹⁰ Bu bilgiler ışığında bakıldığında söz konusu fakihler delil merkezli, yani görüşler arasında delillerin kuvvetine bakarak tercih yapma hususunda ehil değillerdir. Zira bu konuda yetersiz oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle şahıs merkezli, diğer bir ifadeyle görüş sahiplerinin ilmî seviyelerini göz önünde bulunduracak şekilde tercih yapmaya ehil görüldükleri ifade edilebilir.

Nevevî'ye göre içtihadı ehil olmayan bir kimseden fetvâ istendiğinde onun öncelikle yapması gereken, şayet bulunduğu beldenin dışında bir müftî varsa ve ona ulaşma imkânına sahipse meseleyi ona sormasıdır. Kişi, böyle bir imkân bulamadığı takdirde sorulan mesele hakkında mezhebin, sıhhatine güvenilir (mevsûk bi's-sihha) bir eserine bakıp o kitapta söz konusu mesele geçiyorsa bunu olduğu gibi soran kişiye aktarır. Mezkûr eserde bir cevap bulamazsa meseleyi başka bir meseleye kıyaslayarak hüküm veremez.⁴⁹¹ Nevevî'nin verdiği bilgilere göre içtihat edebilecek düzeyde olmayan bir kimsenin takınması gereken tavır, eser merkezli tercih ilkesidir. Bu da mezhepte mutemetlik bakımından kendileriyle fetvâ verilebilen eserlerin hiyerarşik sıralamasını bilmeyi gerektirmektedir. Zaten böyle durumlarda delile dayalı tercih yapılamayacağından Nevevî de yaptığı izahlardan sonra âmmînin bu konularda mezhep imamını tamamıyla taklid edeceğini vurgulayarak aslında olası bir içtihadın önüne set çektiği ihtimal dâhilinde gözükmektedir.⁴⁹² Hatta bu konuda bir adım daha ileri gidilmekte ve müstakil müçtehit (müftî) için Şâri'in nassı ne ifade ediyorsa âmmî kimse için de mezhep imamının açık ifadeleri (nass) o mesabede kabul edilmektedir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 37.

⁴⁹⁰ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 36; Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, s. 50.

⁴⁹¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 475-76.

⁴⁹² a.g.e., C. 1, s. 475.

⁴⁹³ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 46.

Bir müftîye göre râcih olan görüş mezhebe göre zayıf ise müftî bununla fetvâ verebilir mi? Heytemî'ye göre söz konusu müftî ehl-i tercih sayılsa ve de mezhebin çoğunluğunun zayıf kabul ettiği görüş kendisi nezdinde râcih görülse bile müftînin bununla fetvâ vermesi caiz değildir. Bunun sebebi şudur: Burada müftîye göre râcih görüş değil, asıl olarak o mezhepteki râcih görüş sorulmaktadır.⁴⁹⁴ Bu açıklamalardan çıkan sonuç şudur ki; bir müftî tercih ehli kabul edilse de sonuç itibariyle mensubu olduğu mezhebin mukallidi olarak fetvâ vermek zorundadır. Dolayısıyla tercihe ehil olsa bile bu tercihlerin başkası için bağlayıcı olmayıp sadece kendisini bağlayıcı olduğu ifade edilebilir.

Konu bağlamında müftî-müçtehit ayrımı da önem kazanmaktadır. Zira mezhep âlimleri nezdinde müftî ile müçtehit kavramlarının aynı anlama gelip gelmediği hususu biraz kapalı gözükmemektedir. İbnü's-Salâh, müçtehitlerin mertebelerini belirlerken "müftî" kavramını kullanır.⁴⁹⁵ Bu durum onun müçtehit ile müftîyi mürâdif gördüğü intibai uyandırmaktadır ki konunun devamında da bu kavramları beraber kullandığı gibi birbirinin yerine de kullanabilmektedir. Mezhepte erken dönemden başlamak üzere eserlerinin genellikle son kısımlarında fetvâ âdâbı ve usûlü konularına değinmek üzere müftî, müsteftî ve iftâ bahislerini işleyen Şâfiî usûlcülerin, müftîler için aradıkları kriterlere bakıldığında bunların aynı zamanda müçtehit için de arandığı görülmektedir. Meselâ mezhebin erken dönem fakih ve de usûlcülerinden Şîrâzî, bir müftînin öncelikle turuku'l-ahkâmı bilmesi gerektiğini ifade ettikten sonra söz konusu ifadelerini detaylıca izah etmektedir.⁴⁹⁶ Mâverdî, müftîde bulunması gereken özellikleri söylerken müftînin nevâzil⁴⁹⁷ ve ahkâm konularında içtihat ehliyetine sahip olması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁹⁸ Cüveynî de *el-Ğiyâsî* adlı eserinde bir müftîde muteber kabul edilen vasıfları şöyle sıralamaktadır:

- 1) Arapçayı kendi başına tam olarak bilmek.
- 2) Kitâb'ın şer'î hükümlere taalluk eden âyetlerini bilmek.
- 3) Sünnetin nevilerini bilmek.

⁴⁹⁴ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 317; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 58.

⁴⁹⁵ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 21.

⁴⁹⁶ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mesto, Yûsuf Ali Bedîvî, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995, ss. 254-56.

⁴⁹⁷ Ortaya çıkan yeni olaylar ve bu olaylara çözüm getiren fetvâ kitapları demektir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 454.

⁴⁹⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 16, s. 50.

- 4) Mezhebin mütekaddimîn âlimlerinin görüşlerini bilip bunlara hâkim olmak.
- 5) Kıyas yolları ile delillerin mertebelerini ihâta etmek.
- 6) Vera‘ (müttakî) sahibi olmak.⁴⁹⁹

Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096)⁵⁰⁰ müftülerde üç tane şartın bulunması gerektiğini dile getirirken ilk olarak, müftünün içtihat ehlinde olması gerektiğini ifade eder. Diğer iki şart ise adâletli olmak ile ruhsatlara tutunmaktan ve tesâhülden (gevşeklik/kolaylık gösterme) kaçınmak şeklindedir.⁵⁰¹ Sem'ânî'nin de bu iki kavramı aynı manada gördüğü açık bir husustur.

Zerkeşî'nin meseleye yaklaşımı biraz daha farklılık göstermekte olup burada mukallidin fetvâ verip veremeyeceği hususu gündeme gelmekte dolayısıyla da “mukallid müftî” kavramı ortaya çıkmaktadır. O, müftî için “fakih kimse” ifadesini kullandıktan sonra genel olarak müçtehitte aranan şartları müftî için de aramaktadır. Fakat Zerkeşî'nin, mukallidin fetvâ verme yetkisine sahip olup olmadığı meselesinde müçtehit terimini, müftî kavramını kapsayıcı şekilde kullandığı görülmektedir. Ona göre müçtehit, mutlak anlamda fetvâ verebilirken mukallid için bu mesele ihtilafıdır.⁵⁰²

⁴⁹⁹ Cüveynî, *Ğıyâsü'l-Ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafâ Hilmî, Fuâd Abdülmün'im, İskenderiyye: Dâru'd-Da'va, 1979, ss. 286-88.

⁵⁰⁰ Sem'ânî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Aygün, “Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 36, ss. 463-64.

⁵⁰¹ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail eş-Şâfî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, C. 2, s. 353.

⁵⁰² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, C. 6, ss. 305-6. Bu konuda Zerkeşî'nin “fakih” vurgusu dikkat çekmektedir. Zira o, müftiyi fakih sıfatıyla nitelerken içtihat bahsinde de buna benzer bir durum söz konusudur. Ona göre içtihadın üç rüknü vardır ve bunlardan birisi de “el-müctehidü'l-fakih” rüknüdür. Müçtehit fakih de “âkil bâliğ olup kaynaklardan hüküm çıkarabilecek bir melekeye sahip olan kişi” şeklinde tarif ettikten sonra müçtehidin şartlarını sıralamaktadır. Bk. a.g.e., C. 6, ss. 199-204. Zerkeşî'nin bu tavrı sadece müftî ile müçtehit kavramlarını değil, aynı zamanda fakih kavramını da bunlarla aynı anlamda gördüğünü hissettirmekte dolayısıyla da müçtehit, müftî ve fakih kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Nitekim belirtildiği üzere literatürde her müçtehidin fakih, her fakihin de müçtehit olduğu kabul edilmiş ve bu iki kavram birbirinin yerine sık sık kullanılmıştır. Bu yakın ilişkiyle birlikte içtihat ile fıkıh terimleri arasında bir nüanstı bahsedilir ki o da içtihadın şer'î amelî hükümleri bilme sürecini ifade etmesi iken fıkıhın ise bu sürecin neticesini ifade etmesi şeklindedir. Bk. H. Yunus Apyayın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, s. 435. Aslında konu hakkında Seyyid Bey'in mülâhazaları, burada yapılan yorumları destekleyici mahiyettedir. O, mezkûr kavramların, usûlcülerin ıstılahında aynı anlama geldiğini kısa ve öz bir şekilde şöyle dile getirmektedir: “...Müftü, müçtehit ve fakih lafızları usûlcüler katında eş anlamlı lafızlar türündendir. Zamanımız müftülerine ‘müftü’ denmesi, usûlcülere göre mecâzî isimlendirmedir. Şu halde bir âlimin hakiki müftü olabilmesi için içtihat şartlarını şahsında toplamış olması şarttır.” Bk. Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, s. 276. Buna benzer ifadeler için bk. Bilmen,

Öyleyse müftî kavramı sıklıkla müçtehit kavramıyla aynı anlamda kullanıldığı halde “mukallid müftî” şeklindeki kullanım doğru mudur, ya da bu durum kendi içinde bir çelişki barındırmaz mı? Bu konuyla ilgili öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Nevevî de mukallid müftî terkiibini kullanmaktadır. Fakat onun bu kavramı kullanmasıyla ilgili yaptığı açıklama mevzû hakkındaki işkâli giderecek cinsten görünmektedir. Nevevî; mukallid kimse, taklidçisi olduğu mezhepte fetvâ ehliyetine sahip mi? şeklindeki soruyu cevaplandırmak üzere mezhep âlimlerinin konu hakkındaki farklı görüşlerini serdederken “mukallid kimse, fetvâ verirken bunu kendi görüşüymüş gibi değil, aksine taklid ettiği mezhebin imamına isnad ederek aktarır” yorumuna binaen, “bu yoruma göre bizim mukallid müftî addettiklerimiz hakikatte müftî değillerdir. Fakat görünürde müftîlerin yerine fetvâ verdikleri için onlardan sayılmışlardır”⁵⁰³ ifadelerine yer vermektedir.

Aslında sözü edilen fetvâ verme anlayışının gerçekte fetvâ sayılmadığının bir göstergesi de verilen cevabın, intisab edilen mezhep imamına izafe edilmesi ya da o meselede mezhebin genel görüşünün referans gösterilmesi veyahut da mezhep fukahâsından nakil şeklinde olmasıdır. Nitekim bazı usûlcülere göre müftînin başkasından nakil ile fetvâ vermesi caiz olmayıp bu fetvâyı kendi içtihadıyla vermesi gerekmektedir. Fakat müftîden bu konuda başkasının görüşünün nakledilmesi istendiğinde bu takdirde cevaz verilmektedir. Bu cevaza istinaden âmmînin de mezhep fukahâsının kitaplarından nakilde bulunarak fetvâ vermesine cevaz verilmektedir.⁵⁰⁴

Yukarıdaki bilgiler analiz edildiğinde Şâfiî âlimlerin gerek müftîde aradıkları şartlar bakımından gerekse konu bağlamında bu kavramı kullanım tarzları, müftînin

Kâmûs, C. 1, s. 246. Yine fetvânın bir türünün de bir müçtehit ya da muharricin görüşünü nakletmek olduğunu belirten Seyyid Bey, günümüzde verilen fetvâların genellikle bu türden olduğunu ifade ettikten sonra günümüzdeki müftîlerin, gerçekte müftî olmadıkları sadece kendilerinden önce verilen fetvâların nakilcileri konumunda oldukları gerçeğine de işaret etmektedir. Bk. Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, s. 307.

⁵⁰³ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 476.

⁵⁰⁴ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, s. 362; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 316. Bunun benzeri bir durum da âmmînin hayatta olmayan müçtehitten naklederek fetvâ vermesi meselesinde ortaya çıkmaktadır. Âmmî, hayatta olan bir müçtehitten fetvâ naklinde bulunduğu bu üç şekilde yapar ki bunlar, ya bizzat müçtehitten işittiği için şifahi/müşâfehe yoluyla olur, ya bir kitaptan o müçtehidin görüşünü nakleder, ya da âmmî de başkasından naklen alıp bir başkasına söyler. Bunun yöntemlerden en makbulü birincisi görülmekte olup bu durumda hem şifahen duyan kişi hem de naklettiği kişinin söz konusu fetvâ ile amel etmesi caizdir. Örneğin bir kadının, hayız ve nifas gibi özel durumların hükmü hususunda kocasının bu yolla kendisine naklettiği fetvâ ile amel etmesi caiz görülmektedir. Diğer iki yöntemle nakledilen fetvâlarda ise husûsen güvenilirlik ilkesi öne çıkarılmaktadır. Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, ss. 71-72.

müçtehitte aynı kategoride olduğu izlenimini vermektedir. Nitekim fetvânın ya içtihadın kendisi ya da bir fonksiyonu olarak kabul edildiği anlayışı da bu yargıyı destekleyici mahiyettedir.⁵⁰⁵ Ayrıca genel olarak diğer mezheplerin gerek fakih gerekse usûlcülerine göre içtihat ve fetvâ kavramlarında olduğu gibi müftî, müçtehit ve fakih kelimeleri de eş anlamlıdır.⁵⁰⁶ Buna rağmen bir müftînin mukallid diye nitelendirilmesi aslında onun gerçekte müftî olmadığını göstermektedir. O zaman denebilir ki böyle bir mukallidin faaliyetleri intisab ettiği mezhebin bünyesinde gerçekleşmekte olup, söz gelimi bu mukallid müftî, farklı görüşler arasından tercih yaparak fetvâ verdiğiğinde aslında bir içtihat faaliyetinde bulunmakta, bunun dışında şahıs veya eser merkezli bir tercihte bulunduğu ise bu faaliyeti taklid olarak kabul edilmektedir. Diğer yandan mezkûr bigilerden şöyle bir çıkarımın yapılması da mümkündür: Asıl itibariyle erken dönemde müftî ile müçtehit kavramları eş anlamlı kabul edilirken müteahhir dönemlerde bu kavramlara farklı anlamlar yüklenmiş ve dolayısıyla bunlar arasında bir ayrışmanın meydana geldiği görülmektedir.⁵⁰⁷

Son dönem âlimlerinden Seyyid Bey (ö. 1925), mukallidin fikhî meselelerde takınması gereken tavrı belirleme yoluna giderken mukallidi; delilleri tahkik ve muhâkeme etmeye güç yetiren ile böyle olmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre delilleri tahkik edebilen mukallid, Hanefîlerdeki müçtehit mertebelerinde “ehl-i tercih”, Şâfiîlerde ise “fetvâ ve tercih müçtehidî” derecelerine tekabül etmektedir. Bu durumdaki mukallid delillere vâkıf olup bunların muhakemesini yapabildiği için bunlar arasında daha kuvvetli olanını diğerlerine tercih eder ki böylece delile dayalı tercih faaliyetinde bulunmuş olur.⁵⁰⁸ Bununla birlikte modern dönemde içtihat anlayışının azaldığı bunun yerine sıklıkla mezhep içindeki görüşler arasında tercihin yaygınlaştığı bunun neticesinde de taklid ruhunun iyice yerleştiği iddialarına paralel bir şekilde Seyyid Bey de bunu dile getirmektedir. Ona göre günümüzde delillerin tahkik edilmesi teoriden ibaret kalmış, pratikte ise her mezhebin mukallidi, karşıt görüş delil bakımından ne kadar kuvvetli olursa olsun kendi mezhebinin görüşünden ayrılmamıştır.

⁵⁰⁵ Koçak, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi*, s. 212.

⁵⁰⁶ Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, s. 491.

⁵⁰⁷ Mezkûr kavramların esas itibariyle müellifler tarafından müteradif kabul edildiği ortaya konmaya çalışıldı. Bunların yanı sıra bir başka çalışmada müftî, müçtehit, fakih ve hatta âlim kavramlarının eş anlamlı olduğunun iddiası için bk. Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, thk. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, ss. 54-56.

⁵⁰⁸ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, ss. 289-90.

Seyyid Bey bu konuda özellikle Hânefilere çok ağır eleştirilerde bulunmuş ve mezhebin kaynaklarında geçen “Hanefî mezhebine muhalif âyet ve hadisler neshe, teville, tahsise veya tercihe hamledilip Hanefî fakihlerin o naslara vâkîf olmadığı ya da bu nasların kendilerine ulaşmadığı şeklinde yorumlanamaz” ifadelerini, çocukça tevil ettiklerini belirtmiştir.⁵⁰⁹

Kaya, mezhep içi fikhî istidlâl metotlarının özellikle içtihat faaliyetiyle olan bağına sık sık vurgu yapmakta ve genel olarak bunların birbirinden ayrı ve de bağımsız birer faaliyet türü olmadığına dikkat çekmektedir. O, aralarındaki bu irtibata binaen umûmi manada mezhep içi istidlâlî içtihat kapsamında görmekte beraber kendi başına tahriç ve tercih gibi faaliyetleri içtihat kapsamında kabul etmemektedir.⁵¹⁰ Buna göre denebilir ki Kaya’ya göre mezhep içi tercih faaliyeti kendi başına gerçekleştirildiğinde bir içtihat anlayışını değil de taklidi andırmaktadır. Tercihin diğer fikhî faaliyetlerle olan irtibatına Okuyucu da değinmekte ve Şâfiî mezhebinin özellikle ilk nesil fakihlerinin yürüttüğü tercih faaliyetinin çoğunlukla müntesib içtihadı, tahriç ve muhalefeti de içinde barındıracak şekilde yapıldığına dikkat çekmektedir. Bu durumun neticesi olarak da tercihin söz konusu fikhî faaliyetlerden ayrı ele alınmasının yanıltıcı olacağını ifade etmektedir.⁵¹¹

Çalışmasında müftûleri müçtehit, müttebî (uzman müftü) ve mukallid şeklinde üçe ayırarak inceleyen Şahin, müttebî olanları da tercih yapabilen ve hâfız müftû diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre farklı görüşler arasında tercih yapabilenler delillere hâkim olanlardır. Dolayısıyla bunlar delil merkezli tercihte bulunabilir ve bu yönüyle Şahin’in, tercihi aynı zamanda içtihat kapsamında kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hâfız müftûler ise görüşlerin dayandığı delillere vâkîf olmadıkları için delil merkezli tercihte bulunamazlar, fakat fıkıh ilmine âşina olan bu fakihler hangi görüşün kuvvetli hangisinin zayıf olduğunu bilmektedirler.⁵¹² Öyleyse hâfız müftûlerin, görüşleri esas alarak tercih yapabilecekleri sonucu çıkarılabilir. Şahin, mukallid müftûlere yardımcı olup onlara yol göstermek amacıyla her mezhebin, kendi kitaplarının güvenilirlik derecelerini belirleyerek birtakım ilkeler ortaya koyduklarını belirtir ve bu bağlamda

⁵⁰⁹ a.g.e., s. 290.

⁵¹⁰ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 270.

⁵¹¹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 244.

⁵¹² Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, ss. 75-76.

konuyla ilgili dört mezhebin kısaca bir portresini çıkarır.⁵¹³ Bu durumda Şâhin'in şahıs, eser ve mesail merkezli tercih türlerini taklid kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır.

3. Söz Konusu Yaklaşımların Değerlendirilmesi

Mezhep içi tercihin taklid mi yoksa içtihat mı olduğuna dair yaklaşımlar incelenirken esasında gerekli yerlerde konu hakkındaki değerlendirmeler kısaca yapılmaya çalışıldı. Fakat burada da özetle bazı hususlara temas ederek bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Mezhep içi tercihi taklid olarak gören yaklaşımı ele alırken mezhepteki bazı tikel meseleler üzerinden tercih faaliyetinin, taklid anlayışını yansıttığına değinilmişti. Bununla birlikte görüldüğü kadarıyla bu anlayış mezhep birikiminde hatırı sayılır bir konuma tekabül etmemekte olup sadece belli başlı birkaç meselede öne çıkmaktadır. Nitekim böyle bir manzaranın oluşması da son derece olağan karşılanmalıdır. Zira her mezhep ya da düşünce sisteminde geneli yansıtmaya da tabii olarak farklı yaklaşımlar sergilenebilmektedir. Bunun yanı sıra zaten ehl-i tercih fakih, özellikle mutlak müçtehit ehliyetine sahip olmadığı için taklid şüphesinden de tamamıyla kurtulamamaktadır.

Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercihin, mutlak anlamda taklid değil de içtihat anlayışına yakın görüldüğü söylenebilir. Bu konuda en açık delil olarak mezhepteki müçtehit tabakalarının tasnifi gösterilebilir. Çünkü mertebelere ayrılan müçtehitler, buldukları derecede kendi seviyelerine göre içtihat ehliyetine sahiptirler. Söz gelimi ehl-i tercih fakihler, “fetvâ ve tercih müçtehidi” şeklinde isimlendirilmekte ve bu da onların açık bir şekilde içtihadı ehil olduklarını ortaya koymaktadır. Yani tercih ehli; mutlak müçtehit, mezhep müçtehidi ve müntesib müçtehit düzeylerinde olmasa da –ki hiyerarşide onlardan sonra gelir- netice itibarıyla müçtehit olarak anılmışlardır. Meselâ mezhepte ehl-i tercih olarak kabul edilen iki önemli isim olan Râfiî ile Nevevî'nin (Şeyhayn) içtihatları oldukça yaygın olduğu gibi bunlar, mezhebin râcih görüşlerini belirlemek için de büyük bir gayretle içtihat faaliyetinde bulunmuşlardır.⁵¹⁴ Ayrıca Râfiî ve Nevevî'nin görüş ve tercihleri de kendilerinden sonraki mezhep fakihleri için kriter haline gelmiştir. Dolayısıyla bu iki fakih müçtehit seviyesinde görülmeselerdi mezhep birikiminde ihtilafli meselelerde râcih görüşlerin belirlenmesi tartışmalarında bu denli belirleyicilik vasfına sahip olamazlardı. Bunun yanı sıra, söz gelimi bir âlimin

⁵¹³ a.g.e., ss. 156-76.

⁵¹⁴ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 42.

mezhepteki ilmî düzeyine bakılarak konumu belirlenirken bu âlim için “mezhepte müçtehit” sıfatı kullanılıp peşinden “ehl-i tercih” ifadesinin de kullanılması tercihin bir içtihat türü olarak kabul edildiğinin başka bir delilidir.⁵¹⁵

Ayrıca bir müftünün mensubu olduğu mezhebin dışında başka bir mezhebin görüşüyle hüküm verip veremeyeceği meselesinde de dikkate alınan kriter bu müftünün ehl-i tercih olup olmadığıdır. Buna göre Şâfiî mezhebine mensup bir müftî, tercih ehlinden ise başka bir mezhebin görüşüyle fetvâ verebilirken bu ehliyetle sahip değilse fetvâ veremez.⁵¹⁶ Görüldüğü üzere mezhep dışı tercihte bile tercihe ehil olma kistası aranmaktadır. Öyle ise tercih faaliyetini ancak müçtehit gerçekleştirebilir. Bunun doğal bir sonucu olarak bu faaliyetin içtihat kapsamında görüldüğü rahatlıkla söylenebilir.

Müçtehit tabakalarının son halkasında yer alan “mezhep hâfızı ve nâkili” mertebesindekiler için sarâhaten müçtehit kavramı kullanılmamış, bununla birlikte bu mertebelerde belli kriterlere bağlı olarak zaman zaman fetvâyâ da ehil görülmüşlerdir. Fakat kabul etmek gerekir ki bu mertebelerde müçtehit vasfıyla anılmaları gayet tabiidir. Nitekim ilk dört mertebedeki fukahânın taklid edilmesine cevaz verilirken bu derecedekilerin taklidine belli kistaslara bağlı olarak cevaz verilmektedir.⁵¹⁷ Bu yargıdan hareketle ehl-i tercih müçtehit mertebesinde, faaliyetlerinin ise içtihat kapsamında kabul edildiği; buna mukabil mezhep hâfızı ve nakilcilerinin ise daha ziyade mukallid anlayışına yakın görüldükleri sonucu çıkarılabilir. Bununla beraber yukarıda konular bağlamında incelendiği üzere gerek ilmî faaliyetlerine bakıldığında gerekse bunların “mezhebin müftâ-bih görüşlerini bilenler”⁵¹⁸ diye nitelenmeleri onları mahza mukallid durumundan uzaklaştırdığı pekâla ifade edilebilir.

Uğur da Hanefî mezhebindeki delil merkezli tercih türünün bir çeşit içtihat faaliyeti olduğunu ispat etmeye çalışırken özellikle Şâfiî mezhebinde ehl-i tercih için “fetvâ müçtehidî” tabirinin kullanılmasını da kendi görüşüne bir tür delil olarak almaktadır.⁵¹⁹ Uğur’un sözü edilen tavrı şu şekilde izah edilebilir: Bilindiği üzere Hânefi mezhebinin fukahâ taksiminde ehl-i tercih olanlar, “ashâbü’t-tercîh mine’l-

⁵¹⁵ Beydâvî, *el-Ğâyetü'l-Kusvâ*, C. 1, s. 183.

⁵¹⁶ Remlî, *Fetâva'r-Remlî*, C. 4, s. 122.

⁵¹⁷ Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 125.

⁵¹⁸ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 204.

⁵¹⁹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 145.

mukallidîn”⁵²⁰ şeklinde anılmaktadır. Yani aslında aynı isimle anılan fakihler, Şâfiîlerin taksiminde “müçtehit” olarak sıfatlandırılırken Hanefîlerde ise müçtehidin zıddı olan “mukallid” kavramıyla zikredilirler. Bu durum, mutlak anlamda bu mezhepteki tercih ehlinin içtihat ehlinen sayılamayacağını gösterir. Fakat Uğur, ehl-i tercihin ilmî seviyeleri ile faaliyetlerini göz önünde bulundurarak delil merkezli tercihi içtihat olarak kabul etmekle birlikte Uğur’un bu görüşe, aslen Hanefî mezhebinde geçmediğinden başka bir mezhebin konu hakkındaki anlayışını kaynak gösterme ihtiyacı hissettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Şâfiî mezhebinde tercih ehlinin müçtehit kategorisinde yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bunun yanı sıra ilmî seviyeleri, mezhep birikimine hâkimiyet ile delillere vukûfiyet gibi özelliklerinden hareketle ve bunların yansması olarak da mezhepteki faaliyetlerine bakıldığında ilk olarak delil merkezli tercih türünün içtihat kapsamında değerlendirilmesi isabetli bir yaklaşım olsa gerektir. Fakat şahıs ve eser merkezli tercih türlerinin içtihat kapsamında değerlendirilmesi isabetli bir yaklaşım olmayabilir. Örneğin mezhepteki konularına istinaden tercih ehli fakihin, Râfiî ile Nevevî’nin râcih kabul ettiği görüşe göre fetvâ vermesi gerektiği şeklindeki anlayış⁵²¹, şahıs merkezli tercihi, taklide daha yakın göstermektedir. Eser merkezli tercih türü de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra bu iki tercih türünün, delil merkezli tercihteki gibi aşırı bir gayret ile yüksek seviyede ilmî bir yeterliliğe ihtiyaç duymadığı ifade edilebilir.

B. TERCİH-TAHRİÇ İLİŞKİSİ

Fıkıh ilminde tahriç, en genel manasıyla “naklî şer’î delillerin yanı sıra mezhep birikimini de kaynak kabul eden fikhî bilgi elde etme süreci”⁵²² şeklinde tarif edilebilir. Tahriç anlayışının ortaya çıkışı oldukça erken bir döneme rastlamaktadır. Aslında bu faaliyetin ortaya çıkıp yaygınlaşmasının, mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde

⁵²⁰ Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü’l-Fukahâ Adlı Eseri”, ss. 365-66.

⁵²¹ Kürdî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye*, s. 38; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 203.

⁵²² Tuncay Başoğlu, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 420. Tahrîci, bir mezhebin teşekkül aşamalarının takip edilebileceği en önemli faaliyetlerden biri olarak gören Okuyucu “belli bir mezhep birikimini, husûsen de o mezhebin kendisine nispet edildiği imamın fikhî mesaisinin esas alınarak yeni meselelere çözüm bulma yolu” diye tarif etmektedir. Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 477. Ayrıca değişik tanımlar için bk. Kaya, *Fıkıhî İstidlâl*, s. 35; Koçak, *Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrîc Yöntemi*, ss. 29-35.

olduğu tarzında iddialar olsa da hakikatte durum böyle olmayıp mezheplerin teşekkül sürecinde de bu tür fikhî istidlâllere başvurulduğu ve bu uygulamaların tartışıldığı görülmektedir.⁵²³ Tahriç, genel olarak şu üç kısma ayrılmaktadır:

1) Tahrîcü'l-usûl mine'l-furû (fer'î meselelerden usûl kurallarının istinbatı).

2) Tahrîcü'l-furû 'ale'l-usûl (usûl ve kâidelerden fer'î hükümlerin elde edilmesi).

3) Tahrîcü'l-furû mine'l-furû (fer'î meselelerden fer'î hükümler elde edilmesi).

Tahricin son türü olan tahrîcü'l-furû mine'l-furû, fukahânın en yaygın kullandığı tür olup bu konu bağlamında da ayrı bir ehemmiyet kazanmaktadır. Bunun sebebi ise bu türün tercihle olan ilişkisidir.⁵²⁴

Şâfiî'nin fikhının geliştirilmesi ve de zenginleştirilmesi amacıyla henüz ilk nesil mezhep ashâbı tarafından işletilmeye başlanan tahriç ameliyesi, ashâb'ül-vücûh ile ehl-i tercih fakihlerin mezhebe esneklik kazandırarak onu geliştirmek amacıyla ya doğrudan imamın açık ifadelerinden (nas) ya da onun usûl, kâide ve ilkelerinden hareketle gerçekleştirdikleri fikhî faaliyetler şeklinde tarif edilebilir.⁵²⁵ Tariften de hareketle tahricin iki farklı şekilde gerçekleştirildiği söylenebilir. İlk olarak tahriçler bazen muayyen bir mesele hakkında imamın muayyen bir nassından elde edilmektedir. İkincisi ise imamın tahriçte bulunulacak muayyen bir görüşü yoksa bu durumda onun usûlüne muvafık kalınarak tahriçte bulunulmaktadır. Bu durumda ilk yöntemle yapılan tahrice *muharrec kavil (el-kavlü'l-muharrec)*, ikincisine göre yapılan tahrice ise *vecih* ismi verilir.⁵²⁶ Burada tahriç faaliyetinin mezhep imamının dışındaki mezhep mensuplarınca yapılması, altının çizilmesi gereken bir husustur. Mezhepte tahriçte

⁵²³ Başoğlu, "Tahrîc", s. 421. Uğur, tahricin mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde yaygınlaştığını ifade etmektedir. Bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 148. Uğur'un ifadeleri bu haliyle nispeten isabetli görülebilir, zira teşekkülden sonra bu uygulamaların yaygınlık kazanması son derece olağan bir durumdur. Fakat mezkûr ifadelerden, tahricin teşekkülden sonra ortaya çıktığı kastedilmişse bu isabetli bir yaklaşım olmaz. Çünkü mezheplerin henüz teşekkül sürecinde tahriç anlayışı ve uygulamalarının kendini gösterdiği gözlemlenmektedir. Örneğin Şâfiî mezhebinde daha ilk nesilde tahricin, şekil ve sınırları çok fazla belirgin olmasa da Şâfiî'nin önde gelen talebeleri Büveytî, Müzenî ve Rebî' tarafından ortaya konduğu belirtilmektedir. Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 229.

⁵²⁴ Bâhuseyn, *et-Tahrîc*, ss. 11-13; Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 148. Ayrıca bk. Nail Okuyucu, "Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38 (2010), ss. 113-36.

⁵²⁵ Mağribiyye, *el-Mezhebü'ş-Şâfiî*, s. 164; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 210.

⁵²⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 474; Mağribiyye, *el-Mezhebü'ş-Şâfiî*, s. 201.

bulunmaya ehil görülenler için *ashâbü'l-vücûh* veya *ashâbü't-tahrîç* tabiri kullanılmaktadır. Fakat bu fakihlerin kavil veya görüşlerine *vecih/vücûh/evcuh* dendiği için olsa gerek, Şâfiî mezhebinde ilk tabirin kullanılması daha çok tercih edilmektedir.⁵²⁷

Şâfiî fıkıh çevresinde tahriç faaliyetleri oldukça erken bir dönemde başlamış olup söz konusu dönemde yoğunluğu ve etkinliği farklı şekillerde seyretse de hemen hemen her fakih tarafından bu mekanizma işletilmiştir. Şâfiî'nin ashâbından özellikle Müzenî, diğerlerine göre daha yoğun bir şekilde tahriçlerde bulunmuştur.⁵²⁸ Ayrıca bu dönemde henüz belli bir kavramsal çerçeveye oturtulmayan tahriç faaliyeti için *ma'nâ*, *kıyâs*, *şebah*, *asıl*, *delâlet* ve *mezhep* gibi kavramların kullanıldığı ifade edilmektedir.⁵²⁹

Mezhepte tahririn tanımı, mahiyeti ve ortaya konuş özelliği bakımından mezhebin otorite kabul edilen fakihlerinden Râfiî'nin verdiği bilgiler, muhtemelen konuyu en kâmil manada izah etmektedir. Râfiî, teyemmümün şartlarını anlatırken mezhep içerisinde bir mesele hakkında mansûs ile tahriç ürünü şeklinde iki farklı görüşün nasıl oluştuğunu ve bunun çözümünü açıklamak üzere şu ifadelere yer vermektedir:

“Mezhep imamından birbirine benzer surette iki farklı nas vârid olup bunların arasındaki farkı tespit etmenin zorlaşması durumunda mezhep ashâbı; aralarındaki ortak bir gerekçe/illetten (el-ma'nâ) dolayı imamın her iki suretteki nassından farklı olarak başka bir sûrette tahriçte bulunur. Böylece her iki suretten iki görüş ortaya çıkmış olur ki bunlardan birisine mansûs diğerine ise muharrec kavil denmektedir. Bu ve benzeri durumlarda ashâb ‘bu hususta biri nakil biri de tahriç ürünü olmak üzere iki görüş vardır’ şeklinde ifadeler kullanır.”⁵³⁰

⁵²⁷ Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi'sh-Şâfiyye*, s. 41; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 210.

⁵²⁸ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 229. Ayrıca Büveytî, Müzenî ve Rebî'nin yapmış oldukları tahriç örnekleri için bk. a.g.e., ss. 231-42.

⁵²⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 231.

⁵³⁰ Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 1, ss. 200-201. Buna benzer bir tahriç örneği şöyle geçmektedir: Şâfiî'ye göre iki ayrı kapta bulunan sulardan hangisinin temiz olduğunu bilmeyen kişi içtihat ederek zann-ı gâlibine göre birisiyle abdest alır, diğerini de döker. Şayet necis olarak gördüğü suyu dökmemişse ve aslında bu kabın temiz olduğu yönünde kendisinde zann-ı gâlib oluşursa yani içtihatı değişirse bu durumda ikinci içtihadına göre amel etmez. Çünkü bir içtihat başka bir içtihatla nakz olunmaz. Öyleyse bu kişi ya her iki suyu karıştırarak abdest alacak ya da ikisini de döküp teyemmüm alacaktır. Şâfiî, kıblenin belirlenmesi konusunda şöyle düşünmektedir: Bir kimse kıblenin hangi yönde olduğunu bilmemesi halinde içtihat ederek zann-ı gâlibine göre bir tarafa

Burada mezhep imamının görüşlerinden tahriçte bulunularak başka bir görüşün elde edilmesi aynı zamanda o görüşün tercih edildiğini göstermekte ve bu da tahrircin mezhep içi tercihe konu edildiğini ortaya koymaktadır.

Ebû Zehra, tahriçte bulunabilmenin iki şarta bağlı olduğunu belirtmektedir. İlk olarak tahriçte bulunabilmek için ilgili mezhebin usûl ve kâidelerinin yerli yerince oturmuş olması gerekir. Ayrıca mevcut fer‘î meseleler üzerine tahriçte bulunabilmek için bunların sebeplerinin nakil yoluyla ya da istinbat yöntemiyle bilinmesi lazımdır. İkincisi ise tahriçte bulunacak kimse o mezhebin imamına intisab edip onun usûlüne göre tahriç ehliyetini haiz olan bir müçtehit olmalıdır.⁵³¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere aslında tahriç faaliyeti, mezhepte içtihat kapsamında değerlendirilmektedir. Müçtehit tabakalarında tahriçte bulunan fakihlerin aynı zamanda “müctehidü’l-mezheb” şeklinde isimlendirilmesi ve yapılan faaliyete “tahriç içtihadı” gibi terkiplerin kullanılması da bunun bir kanıtıdır. Ayrıca tahriç, içtihadın genel kapsamına dâhil edilmekte ve “her tahriç içtihatıdır, her muharriç müctehittir” şeklinde bir önermeyle de bu gerçek ortaya konmaktadır.⁵³² Nitekim tahriç, gerek nassları gerekse mezhep birikimini sıklıkla kullanmayı gerektiren bir yöntem olması hasebiyle birçok müellif tarafından içtihat olarak görülmüş, dolayısıyla tahriçte bulunacak kimsenin içtihat ehliyetine sahip olması gerektiği vurgulanmıştır.⁵³³

Fıkhî istidlâl yöntemlerinin birbiriyle sıkı bir irtibatının olduğu anlaşılmaktadır. Tercih ve tahriç arasında da durum farklı değildir. Yani her iki metot iç içe gerçekleşmekte ve dolayısıyla biri diğerrinin bir parçasını oluşturabilmektedir. Meselâ bir görüşe göre tercih, tahrircin ön safhasını ve parçasını teşkil etmekte ve fakih de bunu

yönelir ve namazını kılar. İlk rekâtı kılıp ikincisine kalktığında yanlış tarafa doğru namaz kıldığını düşünüp içtihadı değişirse bu durumda doğru olarak gördüğü tarafa yönelip namaza devam eder. Bu şekilde kişinin dört rekâtı bir namazın her rekâtında içtihadı değişmesi halinde her bir rekâtı ayrı yönere doğru kılmış olacaktır. Şâfiî birbirine benzeyen bu iki meselede iki farklı hüküm vermiştir. Birinci meselede ikinci içtihatla amel edilmesine cevaz vermediği halde ikincisinde cevaz vermiştir. Mezhep ashâbından bazıları bu iki meselede tahriçte bulunmuştur, şöyle ki; ashâb, kaplarla ilgili mesele hususunda kible ile ilgili meseleden tahriçte bulunmuş ve böylece biri mansûs (kavlün mansûs) diğeri ise tahriç ürünü kavil (kavlün muharrec) olmak üzere iki görüş ortaya çıkmış olmaktadır. Burada mansûs görüş ikinci içtihadı cevaz vermeyen görüş iken muharrec görüş ikinci içtihadı cevaz veren görüştür. Dolayısıyla zann-ı gâlibine göre diğerr suyun temiz olduğuna kâni olan kişi bu ikinci içtihadı göre amel edebilir. Bk. Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi’ş-Şâfiyye*, ss. 45-46.

⁵³¹ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 346.

⁵³² Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi’ş-Şâfiyye*, s. 40; Seyyid Bey, *Fıkh Usûlü (Medhal)*, s. 250.

⁵³³ Başoğlu, “Tahrîc”, s. 421.

yapacağı tahririn mesnedi olarak tespit edip almaktadır.⁵³⁴ Bunun anlamı şudur: Hükmü bilinmeyen bir mesele hakkında tahrihte bulunacak fakih, mezhep imamından ya da mezhep birikiminden hükmünü aradığı meseleye benzer birden fazla mesele ile karşılaştığında bunlardan birisini alarak tercih yöntemini devreye sokmaktadır. Esasen tahrice kaynaklık edecek bir görüşün belirlenmesi onun bu konudaki diğer görüş veya görüşlere tercih edildiğini zımnen ifade etmektedir.⁵³⁵ Bu bilgiler ışığında meseleye bakıldığı vakit, meselâ Şâfiî'nin asıl ve nihâî görüşü cedîd görüşleri olduğu halde tahriç ehliyetine sahip olanların, içtihatlarının neticesinde kadîm görüşe göre fetvâ vermelerine cevaz verildiği gibi aynı mantıkla muharrec kavle göre de fetvâ verebilirler.⁵³⁶ Dolayısıyla esasında tahriç-tercih arasındaki ilişkinin başka bir vechesini teşkil eden bu durum, yeri geldiğinde tahriç yoluyla elde edilen vecihlerin de tercihe konu olabildiğini göstermektedir.⁵³⁷

Kaya ise tercihi, tahririn ön safhası değil de bir parçası olarak kabul etmektedir. Zira tercih için yaptığı “mezhep birikimi içinden bir unsurun istidlâl kaynağı olarak belirlenmesi” şeklindeki tarif bu durumun bir işareti olduğu gibi aynı zamanda tercih ile tahriç arasındaki sıkı irtibatı göstermesi bakımından da önemlidir. Bunun yanı sıra tahriç faaliyetinin gaye ve faydalarına değinilirken tahrice yoğunlaşmanın neticesinde mezhep içindeki görüşler arasında tercih yaparak en kuvvetli ve de en uygun görüşe ulaşılabildiği tarzındaki ifadeler de bu sıkı bağı ortaya koymaktadır.⁵³⁸ Yine mezhepte özellikle ilk nesil fakihler tarafından tahririn ortaya konuş şekilleri ele alınırken bunlardan birisinin de tahririn tercihle beraber işletilmesi şeklinde olması, bu sıkı ilişkinin bir diğer örneğini teşkil etmektedir.⁵³⁹

Tahriç ile tercihin söz konusu sıkı irtibatına bağlı olarak bazen Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında, önce tercihe gidilmekte daha sonra ise tercih edilen görüş üzerinden tahrihte bulunulabilmektedir. Bazen de farklı kavillerden yapılan tahriçlerden hareketle tercih faaliyeti yürütülebilmektedir. Örneğin bir kimse itikâf halindeyken hanımıyla kasten ve de şehvetli bir şekilde mübaşeretle (öpmek, dokunmak vb.) bulunursa bu

⁵³⁴ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 149.

⁵³⁵ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 36; Başoğlu, “Tahrîc”, s. 421.

⁵³⁶ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 363.

⁵³⁷ Ayrıca bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 149.

⁵³⁸ Koçak, *Fıkhî Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi*, s. 43.

⁵³⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, ss. 235-36. Tahririn tercihle yürütüldüğü örnek bir mesele için bk. Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, ss. 42-43.

kişinin durumuyla ilgili Şâfî’den iki görüş nakledilmektedir. İlkine göre bu kişi inzal olsa da olmasa da bunun itikâfına hâlel gelmez. Çünkü cinsî münasebet ile mübaşeret aynı şey değildir ki bunlar aynı görüldüğü takdirde bu da usûlî açıdan isabetli olmaz. İkinci görüşe göre inzal meydana gelsin veya gelmesin fark etmez, söz konusu itikâf bâtil olur. Meselenin oruçla kıyaslanması durumundan hareketle mezhep ashâbı üçüncü bir tahriçte bulunarak oruç ile itikâfın arasını cem’ etme yoluna gitmiş ve inzalin olması durumunda itikâfın bâtil, aksi halde cevazına hükmetmişlerdir. Fakat Mâverdî’ye göre çoğunluk bu tahriçten hareketle böyle bir hükme varmaktan men etmiş ve oruç ile itikâfın farklı şeyler olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla Mâverdî de bu meselede farklı tarîklerin bulunduğunu ifade ettikten sonra oruç ile itikâf farklı ibadetler olduğu için bunların hükümde de birbirinden ayrılması gerektiği şeklindeki görüşü esah kabul etmiştir.⁵⁴⁰

Mezhep birikiminde ashâbü’t-tahrîç ile ehl-i tercih fakihlerin yürüttükleri faaliyetler birbirine oldukça benzemektedir. Dolayısıyla bu bakımdan söz konusu faaliyetlerin ayrımı güç olup aralarındaki farklar ince nüanslarla belirlenmektedir. Bu durum, mezkûr faaliyetleri gerçekleştiren müçtehitlerin hangi kıstasa göre ashâbü’t-tahrîç ya da ehl-i tercih sayılacakları noktasında da tezâhür etmektedir. Nitekim Ebû Zehra’nın da konu hakkındaki fikirleri bu tezi desteklemektedir. Zira ona göre bu iki tabaka arasındaki fark pek de açık değildir. Bundan dolayıdır ki bazı usûlcüler bunları tek bir tabaka olarak görmüşlerdir. Çünkü usûlün gerektirdiği şekilde görüşler arasında tercihte bulunmak, mezhep imamlarından hükmü nakledilmeyen fer’î meselelerden hareketle istinbatta bulunmaktan daha basit bir faaliyet değildir.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, C. 3, ss. 499-500.

⁵⁴¹ Ebû Zehra, *Târihü’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye fi’s-siyâseti ve’l-akâidi ve târihi’l-mezâhibi’l-fikhiyye*, Kâhire: Dâru’l-Fikr el-Arabî, t.y., s. 324. Ebû Zehra ashâb-ı tahriç ile ehl-i tercihi tek bir tabaka olarak kabul eden Nevevî’nin görüşünü, bunları iki ayrı tabaka olarak gören İbn Âbidîn’in görüşünden daha isabetli bulmaktadır. Bk. a.yer. Ayrıca Ebû Zehra, Hanefilerin taksimindeki ashâb-ı tahriç tabakasını “müreccihler tabakası” olarak kabul etmekte bunun sebebi ise bunların gerçekleştirdikleri faaliyetleri hakikatte görüşler arası tercih şeklinde görmesidir. Ona göre bu iki tabaka arasındaki fark açık değildir. Bk. Kılıçer, “Ashâbü’t-Tercih”, s. 471; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, ss. 461-62. Mezkûr açıklamalara bakıldığında Ebû Zehra’nın ashâbü’t-tahrîç ile ashâbü’t-tercih tabakalarını tek tabaka olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat dikkatli bir inceleme yapıldığında durumun öyle olmadığı fark edilmektedir. Esas itibarıyla Ebû Zehra, İbn Kemal’in yaklaşımını tenkit etmektedir. Daha sonra ise bu iki tabaka arasındaki farkları zikrederek kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bk. a.yer; Bâhuseyn, *et-Tahrîc*, s. 306; Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 150.

Meselâ bu hususta mezhepteki temel kıstaslardan bir tanesi şöyle belirlenmiştir: Şâyet müçtehit, tercih yapmaya güç yetirip de istinbâta (hüküm çıkarma) güç yetiremiyorsa o takdirde bu müçtehide “fetvâ ve tercih müçtehidi” denir. Eğer mezhep imamının kâide ve usûlünden istinbât etmeye kâdir ise buna “mezhep müçtehidi” denir. Kur’ân ve sünnet naslarını anlayıp da bunlardan hüküm çıkarabilen kişi ise “mutlak müçtehit” konumunda olur.⁵⁴² Ehl-i tercih ile ashâb-ı tahririn arası istinbâta güç yetirip yetirememesi gibi derin bir çizgiyle ayrılrsa da aslında yeri geldiğinde tahric ile tercih yöntemi iç içe yürütülebilmektedir.

C. TERCİH-MUHALEFET İLİŞKİSİ

Esas itibariyle bir mezhep imamına intisab etmek temelde onun gerek usûl gerekse furû konularındaki görüşlerini benimsemek anlamına gelmekte ve bu tavır pratiğe de genel olarak yansımaktadır. Bununla birlikte intisab tavrı, içtihat ehliyetine sahip olanların, mezhep imamından farklı içtihatlarda bulunmasına engel teşkil etmemektedir. Bu şekilde yapılan içtihatlar da söz konusu mensubiyete bir hâlel getirmemektedir. Dolayısıyla hemen her mezhepte intisab edilen imama, müntesib müçtehitler tarafından bazı konularda muhalefet edilebilmektedir. Ayrıca mezhep imamına muhalefetin mahiyetine vâkıf olabilmek için mezhep fakihlerinin, mezhep içindeki ilmî seviyelerine göre mezhepteki konumlarının belirlenmesi şartı da aranmaktadır.⁵⁴³

Şâfiî mezhebinde diğer fikhî istidlâl türlerinde olduğu gibi muhalefet de Şâfiî’nin fikhının geliştirilip zenginleştirilmesini sağlayan etkin bir faaliyet türü olup özellikle ilk nesil fukahâ tarafından sıklıkla başvurulan bir yöntem olmuştur.⁵⁴⁴ İlk

⁵⁴² Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 125.

⁵⁴³ Muhalefetin mahiyeti ve muhalefet olarak değerlendirilip değerlendirilemeyecek olan durumlar hakkında husûsen Hanefî mezhebi hakkında detaylı bilgi için bk. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkân ve Sınırı*, ss. 77-94.

⁵⁴⁴ Çalışmasında fikhî akıl yürütme metodlarını işleyen Uğur, son sırada tercih-temyiz ilişkisini ele alıp irdemiştir. Uğur’un bu incelemesi doğal olarak Hanefî fikhî çerçevesinde gerçekleşmiştir. Zira ashâb-ı t-temyiz, Hanefî mezhebi fakihleri için kullanılmakta ve İbn Kemâl ile onu takip eden mezhep âlimlerinin sınıflandırmasına göre altıncı tabakada yer almaktadır. Bunlar, içtihat ile tahric ehliyetine sahip olmadıkları gibi mezhepteki farklı görüşler arasında tercihte de bulunamazlar. Bununla birlikte rivayetler ya da görüşler arasında zayıf ve kuvvetli olanları birbirinden ayırabilme gücüne sahiptirler. Bk. Kılıçer, “Ashâb-ı t-Temyiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3, s. 470. Uğur, tercih ile temyiz birbirleriyle olan ilişkisini ilk olarak şu açıdan kurmaktadır: Ashâb-ı temyiz en belirgin özelliği eserlerinde merdûd görüşlere ya da zayıf rivayetlere yer vermemeleri şeklindedir. İşte bu bakımdan tercih ile temyiz arasında yakın bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. Uğur, tercihi temyizden bir ön şartı olarak görmekte, yani temyizden bahsedebilmek için öncelikle tercihin

nesilde en fazla ön planda olan isim hiç kuşku yok ki Müzenî olmuştur. Zira daha önce bahsedildiği üzere Müzenî'nin gerek Şâfiî'ye muhalefet ettiği meselelerin sayısı gerekse muhalefetini açıkça ortaya koyması ve bazen hocasını tenkit ederken ağır ifadeler kullanması, daha sonra gelen mezhep müntesiblerince aynı şekilde Müzenî'nin de ağır bir şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur. Bunun yanı sıra mezhep içerisinde Müzenî'nin müstakil mi yoksa müntesib müçtehit mi olduğu tartışılırken de Şâfiî'ye karşı geliştirdiği eleştirel ve muhalif tavrı sürekli gündemde tutulmuştur.⁵⁴⁵

Tercih-muhalefet ilişkisi ilk olarak şu açıdan ele alınabilir: Mezhep içinde tercih faaliyetinde bulunan bir fakih aslında tercih ettiği görüşle, görüşünü benimsemediği müçtehide bir anlamda muhalefet etmiş sayılır. Bu durumun Şâfiî'ye dönük muhalefet şekli ise Şâfiî'nin kadîm ile cedîd ya da birden çok cedîd kavli arasında yapılan tercihlerde kendini göstermektedir. Nitekim Şâfiî'nin iki farklı görüşü arasında tercihe gidilirken bu durum aslında onun aynı meseledeki diğer görüşüne muhalefet anlamı taşımaktadır. Bu bakımdan tercih, diğer fikhî akıl yürütme türleriyle iç içe gerçekleştiği gibi tercihin muhalefetle de sıkı bir irtibatı söz konusudur. Örneğin bir tahriç faaliyetinin aynı zamanda muhalefet tavrını da barındırması mümkündür.⁵⁴⁶ Zira sonuç itibarıyla söz konusu faaliyetlerin birbiriyle irtibatlı ve de iç içe yürütülmesindeki temel hedef mezhep imamının geriye bıraktığı fikhî mirası turarlı ve bütünlüklü bir yapı içerisinde yorumlayarak ortaya koymaktır. Bu anlamda muhalefet tavrı, furû meselelerle sınırlı kalmayıp kurucu imamın usûle dair görüşlerini de içine alabilmektedir.⁵⁴⁷

varlığı gerekmektedir. Zira temyiz ehli, bir tespit ve tercihte bulunmamakta bunun yerine daha üst tabakadaki fakihlerin gerçekleştirdikleri tespit ve tercih benzeri faaliyetlerin semeresini dikkate almaktadır. Dolayısıyla temyiz varlığından söz edebilmek için öncesinde mutlaka bir tercih faaliyetinin yürütülmesi lazımdır ki bunun neticesinde belirlenen râcih ile mercûh görüşler birbirinden ayırt edilebilsin. Bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 151. Yukarıda değinildiği üzere bir kavram olarak “temyiz” ya da ashâbü't-temyîz”, Hanefî literatürüne has olup Şâfiî mezhebinde böyle bir kavram kullanılmamaktadır. Fakat Şâfiî müçtehit tabakaları içerisinde sayılan “mezhep hâfızı ve nakilcileri” mertebesinde olanların fikhî faaliyetleri dikkate alındığında bunların, Hanefilerdeki “ashâbü't-temyîze” karşılık geldiği söylenebilir. Dolayısıyla çalışmanın bu aşamasında tercih-muhalefet ilişkisinin ele alınması uygun görüldü. Zira görüleceği üzere tercih ile muhalefetin bazen iç içe olacak şekilde yürütülmesi gibi farklı açılardan birbiriyle yakın ilişkileri bulunabilmektedir.

⁵⁴⁵ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 271.

⁵⁴⁶ Tahriçle muhalefetin bir arada ortaya konduğu örnek bir mesele için bk. a.g.e., s. 239.

⁵⁴⁷ Şâfiî usûlcülerin İmam Şâfiî'ye muhalif metodolojik görüşleri içeren örnek bazı çalışmalar için bk. İhsan Akay, *Şâfiî Usûlü Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlü Görüşler*, (Doktora Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015; Sahip Beroje, “Gazzâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti”, 900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, ss. 187-209; Davut Eşit, “Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti”, *Marife (Dini Araştırmalar Dergisi)*, C.

Yukarıda belirtildiği üzere Şâfiî'ye muhalefetin ilk örneklerini birinci nesilden ashâbı oluşturmakta ve bunlar içerisinde de hususen Müzenî öne çıkmaktadır. Dolayısıyla ilk neslin Şâfiî'ye karşı tavırları ile mezhebe katkılarının Müzenî'nin faaliyetleri üzerinden takip edilmesi daha isabetli bir yaklaşım olur. Müzenî'nin muhalefet tarzı farklı şekillerde tezahür etmekte olup bunlardan birisi de Şâfiî'nin kadîm-cedîd görüşleri arasında sergilediği tavır olarak belirmektedir. Birazdan incelenecek olan örnekte görüleceği üzere kadîm ile cedîd görüşler arasında bir görüşün tercih edilip diğerinin terk edilmesi tavrı, tercih edilmeyen görüşe muhalefet anlamı taşımaktadır. Meselâ Şâfiî'nin, mestler üzerine mesh yapan bir kimsenin abdestli iken mestlerini çıkarması durumunda tekrar abdest almasının gerekip gerekmediği hususunda iki görüşü olup bunlardan kadîm görüşe göre yeniden abdest alması gerekirken cedîd görüşte ise sadece ayaklarını yıkaması yeterli görülmektedir. Müzenî, burada cedîd görüşü tercih ederek kişinin sadece ayaklarını yıkamasını yeterli görmüştür.⁵⁴⁸ Bu meselede Müzenî'nin cedîd görüşü tercih ederek kadîme muhalefet etmesi tercih ile muhalefetin ne denli iç içe gerçekleştiğini göstermesi bakımından kayda değer bir örnektir.

Şâfiî fıkıh tarihi incelendiğinde ilk nesil fakihlerinden sonraki herhangi bir dönemde de mezhep fakihlerinin kurucu imama muhalefetine ve bu muhalefetle beraber tercih faaliyetine rastlanmaktadır. Daha önce örnek mesele olarak detaylı bir şekilde ele alındığı üzere; imkânı olduğu halde kaza orucunu tutmayıp bu hal üzere vefat edenin oruçlarının telafisi konusunda Şâfiî'nin kadîm ve cedîd şeklindeki iki görüşünden kadîm görüşünü tercih eden Nevevî, cedîd görüşe muhalefet etmiş olmaktadır. Dahası mezhebin çoğunluğu diğer görüşü tercih ettiği için bu muhalefet kurucu imamla sınırlı kalmayıp mezhebin diğer fakihlerini de kapsamaktadır. Bu bahsi sonlandırırken bir hususa daha işaret etmekte yarar vardır. Ashâbtan başlamak üzere Şâfiî'nin fikhî mirasını yorumlama faaliyetinde bulunan mezhep fukahâsı, zâhiren çelişkiler barındıran farklı görüşler arasındaki bu durumu ortadan kaldırarak fikhî müktesebatı tutarlı bir yapıya kavuşturup böylece Şâfiî'nin nihâî görüşünü belirlemeye çalışmışlardır. İşte

19, S. 1 (2019), ss. 249-64. Ayrıca mezhep içerisinde bazı müçtehitlerin Şâfiî'ye muhalefeti için bk. Tanrıverdi, "Şâfiî Mezhebi Müçtehitlerinin İmam Şâfiî'ye Muhalefeti", ss. 930-41.

⁵⁴⁸ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 19.

bütün bu faaliyetlerin aynı zamanda Şâfiî'ye eleştiri ve muhalefet tavırlarını da bir anlamda zorunlu hale getirdiği ifade edilebilir.⁵⁴⁹

VI. MEZHEP İÇİ TERCİHİN DELİLLER ARASI TERCİH İLE MUKÂYESESİ

Tercih konusu ile ilgili yapılan çalışmalarda daha çok tercihin deliller arasındaki konumunu ortaya koymak üzere fıkıh usûlüne ait tarifine yer verilmektedir. Bunun yanı sıra tercih faaliyeti, hem delilin kuvvet derecesine bağlı olarak “deliller arası tercih” hem de bir mezhep içerisindeki farklı görüşler arasında yapılan tercihlerden dolayı “mezhep içi tercih” şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu durumda her iki tercih türünün birbirine benzer yönlerinin olabileceği gibi bunlar arasında farklılıkların olacağı da kaçınılmazdır.⁵⁵⁰

Aslında iki tercih türü arasındaki ilişki öncelikle şöyle ifade edilebilir: Deliller arası tercihin, mezhep içi tercihin ön safhası mesabesinde görülmesi mümkündür. Zira fakih, deliller arası tercih ilkelerini kendi faaliyetlerinin hareket noktası olarak belirledikten sonra bunları kullanarak mezhep içerisindeki farklı görüşler arasından tercihte bulunup sonuca gitmeye çalışır. Bu iki tercih çeşidinin bazı çalışmalarda birbirinden tam olarak ayırt edilmeden işlenmesi de bunların birbirleriyle olan sıkı irtibatının bir neticesidir. Örneğin deliller arası tercihin konusu ele alınırken aynı zamanda mezhep içi tercihin konusu da olan durumlar zikredilebilmektedir.⁵⁵¹ Mezhep içi tercihin mahiyetinin ortaya konması bakımından deliller arası tercih ile mezhep içi tercih arasındaki benzer ve farklı yönlerin belirlenmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla bunlar aşağıda ele alınacaktır.⁵⁵²

⁵⁴⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 219.

⁵⁵⁰ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 153; Okur, “Hanefî Mezhebinde Tercih Kavramı ve Şürûbülâli'nin Bazı Tercihleri”, s. 45.

⁵⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, ss. 391-96; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-edilleti's-Şer'iyye*, C. 2, s. 127. Uğur da benzer açıklamalarda bulunduktan sonra “deliller arası tercih” ile “mezhep içi tercihin” farklılık arz ettiğini özellikle vurgulamaktadır. Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 153-54.

⁵⁵² Bu başlık altında, çalışmada iki tercih türü arasındaki benzer ve farklı yönleri tespit edip bunları inceleyen Uğur'un metodu esas alınacaktır. Şu farkla ki Uğur, birkaç istisnâ dışında çoğunlukla konuyu Hanefî kaynaklarından hareketle bu mezhebe göre işlemiştir. Burada ise Şâfiî kaynakları esas alınıp konu anlatılmaya çalışılacaktır. Aslında aynı yöntemin takip edilmesinin temel sebebi, deliller arası tercih ile mezhep içi tercih arasındaki benzer ve farklı yönlerinin her iki mezhepte de birbirine yakın şekilde kendini göstermesidir.

Her iki tercih türü arasındaki farklılıklardan ilkinin teâruzun gerçekleşme şekliyle alâkalı olduğu söylenebilir. Öncelikle ifade etmek gerekirse tercih hususunda belirtildiği üzere deliller arası tercih faaliyeti, ancak iki zannî delil arasında söz konusu olabilmektedir. İşte bunun bir yansıması olarak teâruz halindeki deliller arasında tercihte bulunabilmek için de teâruz eden delillerin kat'iyattan olmaması şartı aranmakta olup bunun aksine bir durumda ise teâruz imkânsız (mümteni') görülmektedir. Bunun yanı sıra teâruzdan söz edebilmek için delillerin her bakımdan birbirine denk olması gerekir ki bu denklik ise teâruzun bir rüknü olarak kabul edilmektedir.⁵⁵³ Mezhep içi tercihte ise durum bu şekilde olmayıp fikhî meselelerde serdedilen farklı görüşlerin birbiriyle teâruz halinde olması için yapılan içtihatların kuvvet bakımından denk olmaları gerekli değildir. Bir mesele hakkında birbirine muhalif içtihatlar meydana geldiği takdirde bunlar arasında muteberlik ve kuvvet cihetiyle herhangi bir taksime gidilmeksizin tercih ameliyesi devreye sokularak sonuca gidilir.⁵⁵⁴ Bu olgu özellikle Şâfiî usûl eserlerinde deliller arası teâruz ile bu teâruzu giderme yoluna gidilirken uygulanacak tercih metotlarında kendini göstermektedir. Zira deliller arası tercih konusunun sonunda genelde bir müçtehitin özelde ise İmam Şâfiî'den aynı mesele hakkında birden fazla görüşün vârid olmasının mümkün olup olmadığı meselesine temas edilmektedir. Böyle bir durumun mümkün olduğu kabul

⁵⁵³ İbnü's-Sübki, *Cem'ü'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 112; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 154. Ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 380; Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. 208; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-edilleti's-Şer'iyye*, C. 1, s. 157; Hafnâvî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, ss. 45-50; el-Velî Binyûnus, *Davâbitü't-Tercih 'inde vukûi't-teâruği lede'l-usûliyyîn*, 1. b., Riyâd: Edvâü's-Selef, 2004, ss. 187-91; Sezai Bekdemir, "Teâruz ve Tercih Konusunda Sadruşşerîa İle Râzî-İbnü'l-Hâcib Karşılaştırması", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 2, S. 2 (2016), ss. 197-98. Zerkeşî, teâruzun (teâdü) vâki olabilmesi için hangi yönlerden denklik/eşitlik olması gerektiğiyle alâkalı üç şart zikretmektedir.

1) Delillerin sübût bakımından denk olması gerekir. Bu durumda meselâ Kitap ile haber-i vâhid arasında teâruzdan behsedilemez.

2) Delillerin kuvvet bakımından aynı seviyede olması lazım. Dolayısıyla mütevatir ile âhâd haber arasında teâruz gerçekleşmez.

3) Her iki delilin zaman, konu ve cihet bakımından zıt hükümde ittifak halinde olması gerekir. Bir delilin helal diğerrinin haram hükmünü içermesi ya da birinin nefy diğerrinin ise icâb gerektirmesi gibi. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, ss. 109-10. Ayrıca mezhepte iki delilin sayı (aded) bakımından da eşit olma şartı koşulmaktadır. Yani teâruz halindeki deliller birer ya da ikişer şekilde olmalıdır. Buna göre iki ayet bir ayetle veya iki hadis bir hadisle teâruz edemez. Bk. el-Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-edilleti's-Şer'iyye*, C. 1, s. 157; Özen, "Teâruz", s. 208.

⁵⁵⁴ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 154.

edildiği takdirde ise bunların sebepleri üzerinde durulduktan sonra bunlar arasındaki teâruzı giderme yöntemlerine başvurulmaktadır.⁵⁵⁵

Bilindiği üzere deliller arasında teâruzun vâki olması durumunda, teâruz eğer naslar arasında gerçekleşmiş ise genel olarak sırasıyla nesih, tercih, cem‘ ve tevfiik (uzlaştırma) şeklindeki metotlara başvurulur.⁵⁵⁶ Mezkûr teâruzı giderme yöntemlerinde bir sonuca varılamadığı takdirde son olarak tesâkut metodu devreye sokulur. Yani artık mevcut deliller delil olma özelliğini kaybeder ve müçtehit daha alt derecede veya başka bir konudaki delil ile istidlâlde bulunur. Örneğin konu ile ilgili umûmi bir kâideye veya “el-berâetü’l-asliyye” gibi bir ilkeye başvurur.⁵⁵⁷ İşte bu açıdan da her iki tercih türü birbirinden farklılaşmaktadır. Zira mezhep içi tercihte tesâkut söz konusu olmayıp mevcut farklı görüşler arasında mutlaka tercih yoluna gidilir ve iki farklı görüş varsa her ikisinin de terk edilmesi gibi bir durum söz konusu olamaz.⁵⁵⁸

İki tercih türü arasındaki farklardan birisinin de konularının olduğu söylenebilir. Mezhep içi tercihin başat konuları, fikhî meselelerdeki farklı rivayet ve görüşler olup bunların içerisinde birçok unsur bulunmaktadır. Başka bir deyişle bu tercih türünün temelinde içtihat faaliyeti ile mezhep birikiminin tamamı yer almaktadır. Deliller arası tercihin konusunu ise esas itibarıyla şer‘î deliller teşkil etmektedir. Halbuki şer‘î deliller mezhep içi tercihin konusu değil, sebepleri arasında geçmektedir. Bununla birlikte delil merkezli tercih türü ile deliller arası tercihin birbirine benzerliği de gözden kaçmamaktadır. Çünkü mezhep içi tercihin bu çeşidinde şer‘î deliller esas alınarak görüşler arasında tercih faaliyeti yürütülmekte ve bu da deliller arası tercihle ortak yönünün olduğunu göstermektedir.⁵⁵⁹

Usûl-i fıkıh çalışmalarında genellikle deliller arası tercih ile mezhep içi tercihin iç içe olacak şekilde işlenmesi, diğer bir ifade ile aralarının tam olarak tefrik edilmemesi, aslında bunlar arasında benzer ve de ortak özelliklerin bulunabileceğine de işaret etmektedir. Bu bağlamda deliller arası tercihin, teâruzı giderme yöntemlerinden biri olan nesih bakımından mezhep içi tercihle benzerliği söz konusudur. Nasıl ki teâruz

⁵⁵⁵ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, ss. 391-96; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, ss. 118-27.

⁵⁵⁶ Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, ss. 543-46.

⁵⁵⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, s. 115; Özen, “Teâruz”, s. 209.

⁵⁵⁸ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 155.

⁵⁵⁹ a.yer.

halindeki delillerin geliş tarihine bakılıp da tespit edilebildiği takdirde sonra gelenin, öncekini neshettiğine hükmediliyorsa fikhî konularda da bir müçtehitten bir mesele hakkında farklı görüşler nakledildiği takdirde bu görüşlerin tarihi tespit edildikten sonra müçtehidin ilk görüşünden rucû edip asıl görüşünün son olarak söylediği görüş olduğu kanısına varılır ki bu durum nesih-rucû benzerliğini ortaya koymaktadır.⁵⁶⁰ Mezhepte bu durum özellikle Şâfiî'nin kadîm ile cedîd görüşleri arasında tezahür etmekte ve mezhep fakihleri, Şâfiî'nin önceki görüşünden rucû ettiğini belirtmek üzere kadîm görüşün cedîd görüş karşısında mensûh hükmünde olduğunu ifade ederler. Bunun yanı sıra bu durumu bazen de rucû olarak nitelerler.⁵⁶¹

Deliller arası tercih ile mezhep içi tercih arasındaki yakın ilişki bakımından da bir benzerlik ilişkisi kurulmaktadır.⁵⁶² Bu durumun en bâriz göstergesi mezhepteki usûl kitaplarının çoğunda görüşler arası tercih faaliyetinin sıklıkla deliller arası teâruz ve tercih konusunun bir alt başlığı şeklinde işlenmesidir. Zira söz konusu yerlerde öncelikle bir müçtehitten aynı mesele hakkında farklı görüşlerin varlığına temas edilmekte sonrasında da Şâfiî'nin aynı mesele hakkındaki farklı kavilleri konusu ele alınmakta ve bunun üzerinden tartışmalar yürütölmektedir.⁵⁶³ Esasen bu durumun sebebi şöyle ifade edilebilir: Tercih ile teâruz arasında öyle sıkı bir ilişki vardır ki bir yerde tercihten söz edebilmek için orada mutlak sûrette teâruzdan bahsetmek gerekecektir. Nitekim cumhur da tercih için yaptığı tariflerde genellikle teâruz kaydını zikretmiştir.⁵⁶⁴ Tercih için her iki delilin de delil olmaya müsait olmaları gerekir. İki tarafın veya bunlardan birisinin delâlete uygun olmaması durumunda teâruzdan söz edilemez.

İki tercih türü arasındaki sıkı irtibatı ile benzerliğin bir örneğini de İbnü's-Salâh gözler önüne sermektedir. O, görüşler arasında tercihte bulunabilmek için ehl-i tercih

⁵⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 391; Binyûnus, *Davâbitü't-Tercih*, s. 218; Hafnâvî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, s. 82; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 155.

⁵⁶¹ Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 512; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 392; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 123. Zerkeşî, mezhep ashâbından bazısının şu görüşte olduğunu söylemektedir: "Eğer Şâfiî cedîd görüşünde kadîm görüşünden rucû ettiğini açık bir şekilde ifade etmezse bu takdirde rucûdan söz edilemez." Zerkeşî'ye göre ise Şâfiî'den nakledilen "hiç kimsenin benim kadîm görüşlerimi rivayet etmesine cevaz vermiyorum" şeklindeki beyanı onun kadîm görüşlerinden rucû ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bk. a.g.e., C. 6, ss. 123-24.

⁵⁶² Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 156.

⁵⁶³ Şîrâzî, *et-Tefsira*, ss. 510-516; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, ss. 391-396; İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, s. 112; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, ss. 118-27.

⁵⁶⁴ Hafnâvî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, ss. 285-86.

olmayan birisinin dikkate alacağı bazı kriterleri belirlemektedir ki bunlar: Bir görüşü tercih edenlerin çok olması, tercihte bulunan kimsenin âlim ve vera' (müttakî) sahibi olması şeklindedir. İbnü's-Salâh, rivayetlerin teâruzu durumunda râvilerin özelliklerinden yola çıkarak yapılan tercih işlemine kıyasla söz konusu kriterleri belirlediklerini ifade etmektedir. Aynı şekilde iki farklı kavi veya vecih rivayet edilip de mezhep imamlarından bunların hangisinin sahih olduğu hususunda bir açıklama gelmemişse bu görüşleri nakledenlerin vasıflarına bakılarak tercihte bulunulur.⁵⁶⁵

⁵⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 64-66.

İKİNCİ BÖLÜM

MEZHEP İÇİ TERCİHİN GEREKLİLİĞİ VE RÂCİH GÖRÜŞÜN BAĞLAYICILIĞI

I. MEZHEP İÇİ TERCİHİN GEREKLİLİĞİ

Tercih, genel olarak İslâmî ilimler sahasında⁵⁶⁶ özel olarak da usûl-i fıkıh ve fûru-i fıkıh alanlarında kendisine has ilkelere sahip ciddi bir zihnî çaba gerektiren faaliyet türüdür. “*et-tercîh bilâ müraccih*”⁵⁶⁷ ilkesiyle ifade edilen ve “bir sebebe bağlı olmaksızın birbirine denk olan şeylerden birinin diğerine tercih edilmesinin bâtil olduğu” hususu da tercihin kendisine özgü kurallarının olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁵⁶⁸ Örneğin aynı mezhebe müntesib fakihler arasında bir konu ekseninde meydana gelen ihtilafli görüşlerde mutlaka bir tercih işlemi söz konusu olmaktadır. Bu görüşler arasında yapılacak tercihte; belli bir yöntem devreye sokularak ilgili görüşlerden birisi tercih edilecektir. Aksi takdirde herhangi bir inceleme ve araştırma yapmadan, yani bir tercih gerekçesi olmaksızın görüşlerden birini alarak onunla amel etmek keyfiliğe kapı aralayacaktır.⁵⁶⁹

Mezhep içi tercihin gerekliliği konusu daha çok usûl-i fıkıh ile fetvâ türü eserlerin fetvâ, müftî, müsteftî ve taklid bahislerinde ele alınmaktadır. Fakat tüm mezheplerin temel eserlerinde bu konuların yer almadığını da belirtmek gerekir. Örneğin, erken dönem Şâfiî kaynaklarında bu meseleler ele alınıp irdelenirken⁵⁷⁰ Hanefî mezhebinde kaleme alınan ilk dönem eserlerde bu konulara neredeyse hiç temas edilmediği, daha sonra kaleme alınan memzuç usûl eserlerinde bu konulara yer verilerek bunların mezhepte tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Dolayısıyla Hanefî mezhebi kaynaklarındaki fetvâ usûlü, müftî ve müsteftî bahisleriyle ilgili mevcut bilgiler de

⁵⁶⁶ Çalışmasında “Genel Olarak İslâmî İlimlerde Tercih Gerekliliği” şeklinde müstakil bir başlık açarak konuya değinen Uğur, husûsen “tercih bilâ müraccih” yani bir sebep olmaksızın birbirine denk iki şeyden birini diğerine tercih etmek anlamındaki ilkeyi merkeze alarak konuyu anlatmıştır. Uğur, bu bağlamda kelâm, akâid, usûl-i fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerde makul bir gerçeğe bağlı olarak tercihin gerekli olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 167-71. Bu çalışmada ise söz konusu alanlarda tercihin gerekliliğine değinilmeyecek olup konu mezhep içi tercih bakımından fıkıh ilmî, yani fikhî hükümler çerçevesinde işlenecektir. Diğer alanlara temas edilmemesinin sebebi de şöyle ifade edilebilir: Birincisi, gereksiz tekrarlarla konunun dağılması, ikincisi de çalışmanın kapsam alanı itibarıyla diğer alanlara değinmeye ihtiyaç hissedilmemesidir.

⁵⁶⁷ Farklı alanlara ait bazı eserlerde bu ilkenin geçtiği yerler için bk. Heytemî, *el-Fetâva 'l-Kübrâ*, C. 4, s. 317; Remlî, *Fetâva 'r-Remlî*, C. 3, s. 197; Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatü 'n-Nâzir ve cünnetü 'l-Münâzir fi usûli 'l-fikh 'alâ mezhebi 'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 2. b., Müessesetü'r-Reyyân, 2002, C. 2, s. 216; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 22.

⁵⁶⁸ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 167.

⁵⁶⁹ a.g.e., ss. 171-72.

⁵⁷⁰ Bu hususta bazı eserler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, ss. 1330-55; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, ss. 557-67; Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, ss. 340-68; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, ss. 269-84; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, ss. 69-95; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 5-138; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 466-502; Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, C. 6, ss. 270-332.

fukahâ metodundan ziyade büyük oranda mütekellimîn metodu üzerine telif edilen eserlerde yer almaktadır.⁵⁷¹ Nitekim Hanefî fakihlerden İbn Nüceym'in söz konusu gerçeği dile getiren ifadeleri de bu durumu ortaya koymaktadır. İbn Nüceym, “kitâbü'l-kadâ” bahsinde müftî ve müstefî ile ilgili konuları ele alırken Hanefî fakihlerin, temel metin ve şerhlerinde ilgili konuları detaylı bir şekilde işlemediklerini belirttikten sonra bu konuyu Nevevî'nin *Ravdatü't-tâlibîn* adlı eserinden iktibasla ele alıp işleyeceğini ifade etmektedir.⁵⁷² Bundan dolayı Hanefî mezhebinde tercih konusunu ele alan çalışmalarda da Hanefî kaynaklarından ziyade Mâlikî ve Şâfîî kaynaklarından hareketle konunun irdelendiği görülmektedir.⁵⁷³

Şâfîî mezhebinde fetvâ usûlü, müftî ve müstefî bahisleri, Ebu'l-Kâsım es-Saymerî, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbnü's-Salâh⁵⁷⁴ gibi âlimler tarafından erken dönemde yazılmaya başlanmıştır. Nevevî tarafından bir üst seviyeye taşınan ve bazı ilaveler yapılarak tartışmaya açılan bu konular, mezhepte sonraki fakihler için temel kaynak haline gelmiştir.

Konunun önemine işaret eden İbnü's-Salâh ve Nevevî, fetvâ vermenin oldukça riskli ve büyük dinî bir sorumluluk gerektirdiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁵ Fıkıhta “tercih bilâ müraccih” ilkesinin bir yansıması niteliğinde olan bu bilgilerden hareketle İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin farklı görüşler arasında muhayyerliğe de pek sıcak bakmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim muhayyerlik veya makul bir gerekçeye dayanmaksızın yapılacak tercihler, hukukta keyfiliğe yol açıp hukuk düzeninin en önemli ayaklarından biri olan hukukî emniyet ve istikrarın zarar görmesine kapı aralayacaktır.⁵⁷⁶ Bu tür

⁵⁷¹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 172. Yine erken dönem Hanefîlerin içtihat ve taklid bahislerini yeterince ele almadıkları buna mukabil mütekellimîn usûlü takip edilerek yazılan eserlerde söz konusu bahislerin müstakil başlıklar halinde işlendiğine dair değerlendirmeler için bk. Şahin Khanjanov, *Memlûkler Dönemi Hanefîlerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021, ss. 7-13.

⁵⁷² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, C. 6, s. 448.

⁵⁷³ Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 172.

⁵⁷⁴ İbnü's-Salâh'ın, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî* adlı eseri çerçevesinde fetvâ usûlüne dair bazı değerlendirmeleri hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Fatih Çınar, “İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirmeleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 20, S. 2 (2020), ss. 460-85.

⁵⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 72-85; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 466-71. Nevevî'nin ifadelerine bakılırsa fetvâ âdâbı ve usûlüne dair ilk olarak eser telif eden kişinin Saymerî olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Nevevî'nin bahsettiği gibi bir eserin varlığı kabul edilse bile bu eser günümüze ulaşmamıştır. Öte yandan Nevevî'nin mezhepteki asıl kaynağının hocası İbnü's-Salâh olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Zira iki müellifin eseri karşılaştırıldığında Nevevî'nin sık sık hocasına atıfta bulunduğu ve hatta çoğu kez uzun alıntılarda bulunduğu görülmektedir.

⁵⁷⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 172-73.

kaygılardan hareketle kurallar ve kıstaslarına riayet edilmeksizin yapılacak tercihler, mezhep âlimleri tarafından olumsuz karşılanmıştır.⁵⁷⁷

Mezhep içi ihtilaflarda belli ilkeler doğrultusunda var olan görüşlerden birisinin tercih edilmesi mi gerekli yoksa bu görüşler arasından herhangi birisiyle amel edilebilir mi meselesi, usûl kitaplarında tartışma konusu olmuştur. Örneğin, delillerin birbirine denkliliğinin (tekâfü') mümkün olup olmadığı konusu doktrinde tartışılırken bu denkliliği mümkün görenlere göre müçtehit bu durumda, muhayyer olup dilediği görüşle amel edebilir.

Şîrâzî, delillerin birbirine denkliliğinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre delillerden birisi diğerinden daha güçlü olmalıdır. Bu durumun anlaşılması ise delillerden birisinin daha kuvvetli olduğunu gösteren karine veya ikincil bir delille mümkündür.⁵⁷⁸ Şîrâzî'nin bu görüşü sonraki Şâfiî fakihler tarafından da benimsenmiştir. Nitekim fakihler, mezhep imamının farklı görüşlerini değerlendirirken bunları tutarlı bir bütünlüğe kavuşturmak amacıyla çelişkiden uzak bir şekilde belli sebeplere bağlamış ve bu çerçevede usûlüne uygun tercihte bulunmuşlardır. Bu da onların muhayyerliğe sıcak bakmadıklarını göstermektedir.⁵⁷⁹

Mezhep içi tercihin farklı türleri bulunmaktadır. Daha önce tercihin içtihat ve taklidle ilişkisi incelenirken delil merkezli tercih yönteminin bir içtihat faaliyeti olduğu hususunun tartışma götürmeyen bir mesele olduğu belirtilmişti. Literatürde yer alan fûrû-i fıkıh ve fetvâ kitapları incelendiğinde mezhepte, müntesib müçtehitlen başlayarak içtihat en alt tabakada bulunan, mezhep görüşlerini ezberleyip nakledenlere (huffâzü'l-mezheb ve nekaletüh) kadar hiyerarşide yer alan fakihlerin ilmî düzeylerine göre mezhep içi tercihteki rolleri hakkında bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla tercihin gerekliliği meselesi kapsamında söz konusu müçtehitlerin nasıl bir pozisyonda buldukları önem arz etmektedir.⁵⁸⁰ Bu durum da tercihin bu fakihler açısından ayrı ayrı ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Diğer yandan usûl kaynaklarında mükellefler, taklid ehli olup olmamaları bakımından genellikle âlim ve âmmî şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmaktadırlar. Her

⁵⁷⁷ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 63; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521; Heytemî, *el-Fetâvâ 'l-Kübrâ*, C. 4, s. 304.

⁵⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 510.

⁵⁷⁹ a.g.e., ss. 510-17.

⁵⁸⁰ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 173.

âlim, içtihat edebilecek düzeyde olmadığından olacak ki âlimler için müçtehit olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayırım yapılmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak da mukallid kelimesi kimi zaman âlim kavramı yerine de kullanılabilir. ⁵⁸¹ Dolayısıyla mezhep içi tercihin gerekliliği “müçtehit müftî” ve “âmmî” yani “müsteffî” olarak ikili bir taksimde ele alınabileceği gibi bu iki tabaka arasında yer alan “mukallid müftî” açısından üçlü bir kategoride de incelenebilir. Sonuç itibariyle tercihin gerekliliği irdelenirken bu üçlü ayırım çerçevesinde konunun ele alınması daha isabetli olacaktır.

A. MÜÇTEHİT MÜFTÎ AÇISINDAN

Şâfiî mezhebindeki müçtehit tabakaları dikkate alınacak olursa burada mezhep içi tercihin gerekliliği hususu müçtehit açısından ele alınırken kastedilen içtihat türü, müntesib içtihadıyla başlayıp “fetvâ ve tercih müçtehidi” şeklinde anılan ehl-i tercih seviyesindeki mezhep fakihlerinin gerçekleştirdikleri içtihat faaliyetini kapsamaktadır. ⁵⁸² Erken dönem eserlerde müçtehit-müftî ayırımının pek net olmadığı ve bu kavramların birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bundan dolayı konu ele alınırken “müftî” ve “müçtehit” kavramları aynı anlamda kullanılacaktır.

İlk olarak önüne gelen meselenin hükmünü tespit edebilmek için müçtehit delillere müracaat ederek hükmü ortaya çıkarır. Nitekim müçtehitten beklenen, diğer müçtehitlerin görüşleri arasında tercihte bulunmaktan ziyade teâruz halindeki deliller arasında içtihatla bulunmasıdır. Müçtehidin, içtihadı sonucu vardığı hüküm ile başka bir müçtehidin ulaştığı görüşün aynı olması durumu, taklid olarak değil de hükümde ittifak kabul edilmektedir. ⁵⁸³ Bir müçtehidin başka bir müçtehidi taklid etmesinin caiz olmaması da söz konusu tavrı desteklemektedir. ⁵⁸⁴ Bununla birlikte kimi zaman

⁵⁸¹ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 90.

⁵⁸² Mutlak içtihatla bulunan bir müçtehit için mezhebe bağlı tercih zorunluluğu söz konusu olamayacağının doğal bir sonucu olarak burada mutlak içtihat türü konuya dâhil edilmemiştir. Zira burada mezhep temelli bir içtihat faaliyetinden söz edildiği için müçtehidin bu minvalde yapacağı içtihatlarda kendisi açısından mezhep içi tercihin gerekli olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

⁵⁸³ Şîrâzî, *el-Lum'a*, s. 251; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 174. Konu bağlamında doktrinde tartışmalı olan içtihatla hata-isabet ile bir müçtehidin başka bir müçtehidi taklid etme meselelerinin detayları için bk. Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-Usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Zenîd, 1. b., Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984, C. 2, ss. 337-363; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, ss. 341-345; Şîrâzî, *et-Tebşira*, ss. 403-14; Şîrâzî, *el-Lum'a*, ss. 258-62; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, ss. 1339-41; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, ss. 458-525; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîd*, C. 6, ss. 236-268; Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, ss. 440-42.

⁵⁸⁴ Nitekim bu konuya dikkat çeken Şâfiî de şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bir müçtehidin başkasının görüşüyle değil, kendi içtihadının sonucunda ulaştığı görüşle amel etmesi zorunludur. Aynı şekilde muasırlarından başka bir müçtehidi taklid etmesi de caiz değildir.” Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 8, s. 210.

müçtehidin ihtilafı meselelerde yoğun bir şekilde tercih faaliyetinde bulunduğu da görülmektedir.⁵⁸⁵ Bu da gerçekleştirilen söz konusu faaliyetin gerçekte bir tercih mi yoksa içtihat mı olduğu sorusunu akıllara getirmektedir. Bu mesele içtihat-tercih ilişkisi bağlamında mülâhaza edildiğinde tercihin Şâfiî mezhebinde daha çok içtihat kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.⁵⁸⁶ Bu da içtihat ameliyesinin tercihi de kapsayan şemsiye bir kavram niteliğinde olduğu ve müçtehidin sahip olduğu ilmî seviyeye göre gerçekleştirdiği delile dayalı tercihlerin aynı zamanda içtihat olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Daha önce de ifade edildiği üzere gerek usûl ve fûrû-i fıkıh kitaplarının fetvâ âdâbı ve usûlü bahislerine yer veren bölümlerde gerekse bu alanda telif edilmiş müstakil eserlerde hem kurucu imamın farklı kavilleri hem de mezhepteki farklı vecih ve görüşler arasında muhayyerliğe pek yer verilmediği görülmektedir. Şâfiî mezhebinde öncelikle fetvâ vermenin kolay bir iş olmayıp ağır bir sorumluluk olduğu belirtildikten sonra mezhep içi tercihin gerekliliğine vurgu yapılarak doğrudan müçtehidin tercih yaparken nasıl bir usûl takip edeceği ele alınmıştır.⁵⁸⁷ Şâfiî mezhebinde tercihin gerekliliği hakkında ilk olarak İbnü's-Salâh'ın ortaya koyduğu düşünülen bazı kâide ve zâbitlar kendisinden sonraki mezhep fakihleri tarafından da benimsenmiş olacak ki benzer ifadeler bunların eserlerinde rastlanmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın konu hakkındaki bazı ifadeleri şöyledir:

“Şâfiî mezhebine mensup bir kişinin, hakkında iki farklı kaviil ya da iki vecih bulunan bir meselede muhayyer olup bu görüşlerden dilediği ile amel etmesi veya fetvâ verme yetkisi yoktur.”⁵⁸⁸ “Şunu bil ki, fetvâsının ya da amelinin, bir mesele ile ilgili farklı kaviil yahut vecihlerden herhangi birisine muvafık olması ile yetinip, tercih yaparken incelemede bulunmaksızın ve kendini sınırlamaksızın kaviil veya vecihlerden dilediği ile amel eden kimse, cahilce hareket etmiş ve de icmâya aykırı davranmış olur.”⁵⁸⁹

İbnü's-Salâh'ın bu ifadelerinden her ne kadar söz konusu kişinin müçtehit olduğu açık bir şekilde anlaşılmasa da Nevevî'nin aynı konu kapsamında “Şâfiî

⁵⁸⁵ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 174.

⁵⁸⁶ Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 36; Remlî, *Fetâvâ'r-Remlî*, C. 4, s. 122.

⁵⁸⁷ Konu ile ilgili Hanefilerdeki benzeri bir durum için bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 177.

⁵⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 60.

⁵⁸⁹ a.g.e., C. 1, s. 63.

mezhebine mensup bir müftî veya âlim” kaydı, bundan kastın müçtehit seviyesinde âlim olduğunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁹⁰ Ayrıca İbnü’s-Salâh’ın söz konusu tercihin aşırılığa kaçmadan mezhebin kâide ve usûlü çerçevesinde yapılması gerektiğini vurguladıktan sonra bu faaliyeti ancak mezhepte içtihat ehliyetine sahip olup tahriçte bulunabilenlerin yapacağını belirtmesi, bu seviyede olmayan fakihlerin ilgili faaliyeti yürütemeyeceklerine de işaret etmektedir.⁵⁹¹

İbnü’s-Salâh, bu açıklamadan sonra kendi görüşünü teyit etmek için Mâlikî fakihlerden Ebu’l-Velîd el-Bâcî’nin (ö. 474/1081) de aynı görüşte olduğuna atıfta bulunmaktadır. Nitekim Bâcî de bazı fakihlerin keyfiliğe kapı aralayacak şekilde mezhepteki farklı görüşler arasında tercihte bulunduğunu dile getirerek bu tür yaklaşımları eleştirmektedir. Bâcî, konu hakkında kullandığı “bir müftînin içtihat bulunmaksızın kendi hevâ ve hevesiyle bazı görüşler arasında muhayyer davranıp bu şekilde fetvâ vermesi caiz değildir”⁵⁹² ifadelerinde içtihat ve tercihte bulunmaksızın keyfî muhayyerliği kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Ona göre bir müftînin doğru olduğuna inandığından başka bir görüşle fetvâ vermesi caiz değildir. Ancak bu durum hiçbir şekilde muhayyerliğe yer verilmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim kimi görüşlerin denkliği (teâdül) halinde muhayyerliğe yer verildiği görülmektedir. Örneğin Hanbelî fakihlerden İbn Hamdân (ö. 695/1295), birbirine muhalif iki görüş arasında teâdülün mümkün olduğunu vurguladıktan sonra Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’dan (ö. 458/1066) naklen bu gibi durumlarda müftînin, ilgili görüşlerden dilediği ile fetvâ verebileceğini ve bu konuda muhayyer olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla nasıl ki bir müftî bu görüşler arasında istediğiyle amel edebiliyorsa aynı şekilde müsteftîyi de ilgili görüşler arasında tercihte bulunmakta muhayyer bırakabilir.⁵⁹³

Heytemî, müçtehidin bir imamdan gelen müsâvi iki kavilden birisini diğerine tercih edecek bir ipucuna ulaşınca kadar tavakkuf etmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim bir konu hakkında imamın teâruz halinde iki kavli olup her ikisinin de aynı anda onun görüşü olması imkânsızdır. Fakat Heytemî, aynı mesele hakkında imamdan

⁵⁹⁰ Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 521. Benzer ifadelerin kullanıldığı başka eserler için bk. Nevevî, *Ravdatü’t-Tâlibîn*, C. 8, s. 97; Heytemî, *el-Fetâva’l-Kübrâ*, C. 4, s. 304, 318.

⁵⁹¹ İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 61.

⁵⁹² Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli’s-Şerîa*, thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, 1. b., el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997, C. 5, ss. 90-92.

⁵⁹³ Ahmed b. Hamdân el-Harrânî el-Hanbelî İbn Hamdân, *Sıfatü’l-Fetvâ ve’l-müftî ve’l-müsteftî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Dımaşk: el-Mektebü’l-İslâmî, 1380, ss. 41-42.

yapılan iki farklı kavil için tercih belirtileri eşit olması durumunda müçtehidin muhayyer olup dilediğiyle amel edebileceğini kaydetmektedir. Ona göre her iki delil de eşit seviyede olduğu için müçtehidin görüşler arasında muhayyer olması caizdir. Ayrıca bir tercih sebebi olmaksızın bu kavillerden birinin imama nispet edilmesi, tercih min ğayri müraccih sayılacağından caiz değildir.⁵⁹⁴ Takiyüddîn es-Sübki de *Fetâva* adlı eserinde bu konuyu tartışırken benzer ifadeler kullanarak sebep bulunmaksızın imamın teâruz halinde iki kavilden birisinin diğerine tercih edilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre farklı kaviller arasında tercih yapacak herhangi bir kıstas bulunmaması durumunda tavakkuf edilmesi gerekmektedir.⁵⁹⁵

Sem'ânî, müçtehidin bir meselede muhayyer olup olamayacağını belirleyen bir diğer kriterin fetvâ verilen mesele hakkında ihtilafın bulunup bulunmaması olduğunu belirtmektedir. Ona göre müftînin verdiği fetvâ, şayet üzerinde fakihlerin icmâ ettiği bir görüş ise bu durumda müçtehit, müsteftîyi bu görüşü kabul edip etmemekte muhayyer bırakamaz. Ancak söz konusu mesele hakkında farklı görüşler varsa bu durumda müçtehit müsteftîyi, kendi verdiği fetvâ ile diğer müçtehitlerin verdiği fetvâlar arasında tercih hususunda muhayyer bırakabilir.⁵⁹⁶

Müçtehidin mezhepteki farklı görüşler arasında tercihte bulunması gerektiğine dair bir diğer ölçüt ise müftînin fetvâ verirken başka bir müçtehidin içtihiyle değil de kendi içtihiyle ulaştığı görüşle fetvâ verme ilkesidir.⁵⁹⁷ Nitekim fetvâ istenen bir konu hakkında, her ne kadar başka bir müçtehidin içtihi bulunsa bile yine de kendisinden fetvâ istenen müçtehidin içtihat etme zorunluluğu bulunmaktadır. Esasen müçtehidin buradaki içtihi mezhepteki farklı görüşler arasında yaptığı tercihten ibarettir ve bu faaliyet de içtihat kapsamında değerlendirilmektedir.

B. MUKALLİD MÜFTİ AÇISINDAN

Konuya giriş yapmadan önce bir hususa değinmek yerinde olacaktır. Bu bölüm işlenirken özellikle İbnü's-Salâh ile Nevevî'nin konuya dair yaklaşımları esas alınmıştır. Bu durumun sebebi şöyle ifade edilebilir: İbnü's-Salâh ve Nevevî'den önceki erken dönem usûlcülerinden Şîrâzî'nin *el-Luma'* ile *et-Tebşira*, Cüveynî'nin *el-Burhân*,

⁵⁹⁴ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 317.

⁵⁹⁵ Sübki, *Fetâva's-Sübki*, C. 2, s. 12.

⁵⁹⁶ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 362.

⁵⁹⁷ a.yer; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 316.

et-Telhîs ile *el-Ğiyâsî*, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* ile *el-Menhûl*, Sem'ânî'nin *Kavâti 'u'l-edille*'si ve İbn Berhân'ın *el-Vüsûl* isimli mezhep literatüründe büyük bir önemi haiz olan eserleri incelendiğinde bunlarda müftî ve müsteftî konusunun daha sistematik bir şekilde ayrı ayrı işlendiği halde mukallid müftî konusuna pek yer verilmediği görülmüştür. Fakat Nevevî ile hocası İbnü's-Salâh, konuyu müftî ve müsteftî açısından olduğu gibi mukallid müftînin de mezhep içi tercihin gerekliliğinde nasıl bir konumda olduğu hususunu ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele almışlardır. Dolayısıyla bu konu işlenirken kendilerinden önceki mezhep birikimini bütünlüklü bir yapı içerisinde ele alan her iki müellifin görüş ve yaklaşımları merkeze alınarak meselenin açığa kavuşturulmasının hedeflendiği söylenebilir.

Nitekim bu konuda İbnü's-Salâh ile Nevevî'nin gösterdiği başarıya değinen Calder de şu bilgileri sunmaktadır:

“Şâfiî geleneğinde İbnü's-Salâh'ın çalışması, diğer kaynaklardan materyaller ve fikirler toplamasına rağmen müftîler konusuna hasredilen ilk yetkin ve eksiksiz monografidir. Onun başarısı, bulgularını hukukî literatürün standart türleri içine dâhil etme teşebbüsünde bulunan Nevevî tarafından tanındı. Nevevî, *el-Mecmû'* adlı eserinin genel girişinin bir bölümünde daha sonra *Ravdatü't-tâlibîn*'de aynı materyalleri kazâ konusunun alt bölümü yapar.”⁵⁹⁸

Calder'in açıklamalarına şunlar da eklenebilir: İbnü's-Salâh'ın, müftîlerin hareket alanını belirleme açısından büyük bir başarı kaydederek mezhep içinde bu alanın kurucusu olduğu söylenebilir. Öğrencisi Nevevî ise hocasına ait birikimden yer yer uzun alıntılarda da bulunarak bunu özümsemesinin yanı sıra bu birikim içerisindeki eksiklikleri birtakım ilavelerle gidermiş ve böylece kendisinden sonraki nesiller için uygulanabilir hale getirmiştir. Bunun bir yansıması olarak da Nevevî'nin bu konularda İbnü's-Salâh'tan da ileri bir seviyeye çıktığı ifade edilebilir.

Şâfiî mezhebinin klâsik eserleri incelendiğinde fakihlerin, “müftî”, “müçtehit” ve “fakih” kavramlarını aynı anlamda gördükleri ve bundan dolayı da zikredilen kavramları fıkıh metinlerinde sıklıkla birbirinin yerine kullandıkları hususu daha önce ifade edilmişti. Ayrıca sonraki dönemlerde bu kavramlar arasında anlamsal ayrışmaya gidilince “mukallid müftî” kullanımı ortaya çıkmıştır. Örneğin kimi eserlerde müftîler,

⁵⁹⁸ Norman Calder, “İbn Âbidîn'in 'Ukûdü Resmî'l-Müftî" Adlı Risalesi”, *Usûl*, çev. Şenol Saylan, S. 2 (2004), s. 194.

tercih ehli ve tercih ehli olmayan şekilde ikiye ayrılırken⁵⁹⁹ kimi eserlerde ise müçtehit olan ve olmayan müftüler (el-müftûn ğayru'l-müctehidîn) şekilde ayrıma gidilmiştir.⁶⁰⁰ Bundan dolayı mutlak içtihat ehliyetine sahip olmayan fakihler açısından mezhep içi tercihin gerekli olup olmadığı konusu incelenirken “mukallid müftî” kavramının kullanılması daha isabetli olacaktır.

Şâfiî mezhebinin erken döneminde “mukallid müftî” şeklinde bir kavramın olmadığını dile getiren Nevevî, mukallid müftî olarak nitelenen fakihlerin gerçek anlamda müftî olmadıklarını ve bunların müftülerin yerine fetvâ verdikleri için onların makamlarını temsil ettiklerinden dolayı bu şekilde isimlendirildiklerini belirtmektedir.⁶⁰¹ Aslında gerçek müftî içtihat şartlarını taşıyıp müçtehit olan fakihtir. İctihat şartlarını haiz olmadığı halde fetvâ veren fakihlere müftî denilmesi ise mecazî bir kullanımdır.⁶⁰² Dolayısıyla bu fakihlerden beklenen tutum bir meselenin hükmü hakkında içtihatla bulunmaktan ziyade belli bir düzeyde hâkim oldukları mezhebin görüşlerini nakletmeleridir. Nitekim Vehbe Zuhaylî de günümüzde belli bir mezhepte bilgi sâhibi olanlar için kullanılan “fakih” veya “müftî” kavramlarının mecazî ve örfî bir kullanım olduğunu vurguladıktan sonra zamanımızda verilen fetvâların aslında önceki müçtehitlerin konu hakkındaki görüşlerinin nakledilmesinden ibaret olup hakikatte fetvâ olmadıklarını dile getirmektedir.⁶⁰³

Şâfiî mezhebinde bir mesele hakkında fetvâ verecek olan mukallid müftî, ilk önce mezhebin kurucusu İmam Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında ya ittifak edilen veya râcih görüşe göre fetvâ vermek zorundadır. Yani mukallid müftî, bir mesele hakkında kurucu imamdan iki farklı görüş bulunması halinde bunlardan birisini tercih ederek fetvâ veremez. Bunun yerine ya mesele hakkında ashâbü'l-vücûhun yaptığı tercihe göre fetvâ vermelidir veya imamdan gelen söz konusu kaviller hakkında Şâfiî'nin öğrencilerinden gelen muhtelif rivayetler arasında tercihte bulunmalıdır. Bu durumda da Şâfiî'nin öğrencilerinden hangisinin rivayetinin öncelikli olarak alınması gerektiği konusu gündeme gelmektedir. Şâfiî'nin gerek kadîm ile cedîd gerekse cedîd görüşleri

⁵⁹⁹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 38, 58.

⁶⁰⁰ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 302.

⁶⁰¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 476. Benzer bir yaklaşım için bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, C. 6, s. 446.

⁶⁰² Atar, “Fetva”, s. 491.

⁶⁰³ Muhammed Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 2. b., Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985, C. 1, s. 28.

arasında tercih yapılırken nasıl bir metot takip edileceği ve Şâfiî'nin öğrencilerinden hangisinin rivayetinin önceleneceği meseleleri çalışmanın üçüncü bölümünde mezhep içi tercih usûlü bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından burada bu kadar bilgiyle yetinilecektir.

Kaynak eserlerde mezhepte müçtehit tabakaları ve her bir tabakanın özelliği hakkında bilgiler verildikten sonra içtihat tabakalarından herhangi birisine dâhil olmayan fakihin fetvâ verme ehliyetine sahip olmadığı buna rağmen fetvâ vermesi durumunda uhrevî açıdan ağır bir sorumluluğu üstlenmiş olacağı belirtilmektedir. Mezhep fakihleri bu tutumu sergileyenler için tehdit mahiyetinde “*onlar, o büyük günde diriltileceklerini akıllarına getirmiyorlar mı?*”⁶⁰⁴ âyetini hatırlatmaktan da geri durmamışlardır.⁶⁰⁵ Cüveynî'ye göre fıkıh melekesine sahip olanların sırf bu niteliklerine güvenerek fetvâ vermeleri caiz değildir. Cüveynî, bu gibi kişilerin karşılaştığı somut bir olay karşısında kendilerinin çözüm üretmeleri yerine konuyu hilâf ilmini bilen mezhep birikimine sahip fakihlere sorup onlardan fetvâ almaları gerektiğine vurgu yapmaktadır. Nitekim Cüveynî'ye göre mücerret fıkıh bilgisine sahip olanlar, yeterli düzeyde mezhep görüşüne hâkim olmadıkları için bu gibi problemler karşısında çözüm üretecek seviyede değillerdir.⁶⁰⁶

Nevevî, herhangi bir müçtehit tabakasına dâhil olmayan fakat mezhebin bir veya birkaç kitabını okuyup iyice anlayıp özümseyen birisine fetvâ sorulduğunda konu hakkında kendisinin fetvâ alacağı birisinin bulunmaması halinde bu kimsenin fetvâ verirken nasıl bir metot takip etmesi gerektiği hususunda kendisine yöneltilen soruya şu şekilde cevap vermektedir:

“Şayet bulunduğu beldenin dışında bir müftî varsa ve ona ulaşma imkânına sahipse meseleyi ona sorması gerekir. Böyle bir imkânı yoksa bu durumda mezhebin güvenilir bir kitabında sorulan mesele hakkında bilgi varsa, soruyu sorana o meseleyi olduğu gibi aktarmalıdır. Zira kendisinden fetvâ istenen bu kişi mezhep imamını taklid eden âmmî konumundadır.”⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ el-Mutaffifin, 83/4-5.

⁶⁰⁵ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 37; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 475; Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, s. 51; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 203; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 204.

⁶⁰⁶ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 37-38; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 204.

⁶⁰⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 475.

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda mukallid müftünün karşılaştığı bir mesele hakkında öncelikli olarak delil merkezli bir tercihte bulunamayacağını söylemek mümkündür. Nitekim konu hakkında araştırma yapan Şahin, herhangi bir mezhep ayrımı yapmaksızın mukallid müftüyü, “delillerini bilmeden mezheplerdeki hükümleri ezberleyip, onlarla fetvâ veren fıkıh âlimleri” şeklinde tanımlamakta ve mukallid müftünün tercihten ziyade mezhep kaynaklarında var olan fetvâları aktarma özelliğine vurgu yapmaktadır.⁶⁰⁸ Konu hakkında Nevevî’nin yukarıda verilen açıklamaları dikkate alındığında mukallid müftünün ihtilafli meseleler karşısında delil merkezli tercihte bulunmaya ehil görülmediği söylenebilir. Fakat bu durum onun muhayyer olduğu anlamına gelmemektedir. Zira söz konusu ifadelerden mukallid müftünün en azından eser merkezli tercihte bulunması gerektiği sonucuna varılabilir.

Cüveynî’nin, “mukallidin bir başkasını, inceleme (nazar) ve içtihat yapmaksızın taklid etmesinin caiz olamayacağı açık bir husustur”⁶⁰⁹ şeklindeki sözlerinden, onun mukallid müftüyü kastettiği anlaşılabilir. Nitekim mahza mukallid hiçbir şekilde içtihadı güç yetiremez. Dolayısıyla hem mukallid şeklinde anılıp hem de kendisinden içtihat edilmesinin beklenmesi, bu kimsenin mahza mukallid olmayıp taklitle birlikte bir tür içtihadı da ehil olduğunu göstermektedir. Bu yargıyı destekleyecek bir diğer husus da Zerkeşî’nin konu hakkındaki fikirleridir. Zerkeşî’ye göre Ebu’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) başta olmak üzere bazı âlimler, mukallidin mutlak olarak fetvâ verme yetkisine sahip olmadığını, bazıları ise meselenin delilini bilmesi halinde fetvâya ehil olacağını ifade etmektedirler. Bununla birlikte çoğunluğun görüşü mukallid kişi, müçtehidin görüşünü iyice araştırıp (taharrî) bunun kaynağına muttali olması ve bunun yanı sıra meseleyi usûlüne uygun tefrî‘ edip incelemeye ehil ise bu takdirde fetvâ verebileceği yönündedir.⁶¹⁰ Bunların yanı sıra bazı usûl eserlerinde müsteftî, ilmî yeterliliği bakımından derecelere tasnif edilmekte ve bunların birisinde “muteber bazı ilimleri tahsil edip âmmînin seviyesini geçen bununla birlikte tam olarak içtihat mertebesine de ulaşamayan âlim” şeklinde tarif edilmektedir.⁶¹¹ İşte burada çizilen çerçeve esasında mukallid müftüyü çağrıştırmaktadır.

⁶⁰⁸ Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, s. 69.

⁶⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1341.

⁶¹⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhît*, C. 6, s. 306.

⁶¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 83; Sübkî, İbnü’s-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî, Nüreddîn Abdülcabbâr Sağîrî, 1. b., Dubî: Dâru’l-Buhûs, 2004, C. 7, ss. 2947-52.

İbnü's-Salâh'a göre Şâfiîlerin mâverâünnehir imamlarından Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012) ve Rûyânî gibi âlimler kesin bir dille mukallidin, taklidçisi olduğu mezhepte fetvâ verme yetkisine sahip olmadığını ifade etmişlerdir. Fakat bu anlayışa muhalefet eden fakihler de bulunmaktadır. Meselâ Cüveynî ve Kaffâl el-Mervezî gibi kimi fakihlere göre mukallid, mezhep sahibinin görüşlerini bilip bunların illetlerine ve hakikatine tam olarak vâkıf olmasa bile fetvâ verebilir.⁶¹² Mâverdî ise mukallidin, bir meselenin hükmünü bilmesi halinde fetvâ verip veremeyeceği hakkında üç vecih zikretmektedir. **Birincisi**, fetvâ vermesi caizdir, çünkü bir âlimin ulaştığı bilgiye o da ulaşmıştır. **İkincisi**, hükmünü bildiği meselenin delili Kitap veya sünnetten ise fetvâ verebilir. **Üçüncüsü** mutlak olarak fetvâ vermesi caiz değildir. İbnü's-Salâh ile Nevevî son görüşü mezhepte esah görüş kabul etmektedirler.⁶¹³

İbnü's-Salâh, mezhepte içtihat seviyesinde ve de tahriç ehliyetine sahip olamayanların Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercih yapamayacaklarını, bunların ancak mezhep imamlarından ehl-i tahriç olanların tercihlerini nakledebileceklerini belirtmektedir. Tahriç ehli tarafından hangi görüşün tercih edildiğini bulamadığı takdirde ise tavakkuf edeceğini kaydetmektedir.⁶¹⁴ Fakat bu durum ehl-i tercih olmayan fakihlerin hiçbir şekilde tercih yapamayacakları anlamına gelmemektedir. Zira hem İbnü's-Salâh hem de Nevevî, bu durumda olan fakihlerin belli kıstaslara riayet ederek tercihte bulunabileceklerini ifade etmişlerdir. Şöyle ki; bu fakihler, iki kavil veya vecihten hangisinin râcih görüş olduğu hususunda ashâb arasında ihtilaf olması durumunda öncelikle çoğunluğun, sonrasında ise daha çok ilim ve verâ' (müttakî) sahibi olanların sahih gördüklerine itimat ederler. İhtilaf edenlerden birisi bir özelliğiyle, diğeri de başka bir vasfiyle öne çıkması durumunda ise daha çok ilmi olup da vera' sahibi olan; daha fazla vera' sahibi olup ilmi de olan kişiye öncelenir. Bu hususlarda da bir tercih veya açıklama yapılmamışsa söz konusu kavilleri nakledenler ile vücûh sahiplerinin vasıflarına itibar edilir. Bu durumda da Şâfiî'nin ashâbı arasında şöyle bir sıralama takip edilmesi gerekir: Büveytî, Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Mûrâdî'nin

⁶¹² İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 38.

⁶¹³ a.g.e., C. 1, s. 39; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 476-77. Her iki müellifin de Mâverdî'ye nispet ettikleri vecihler, Mâverdî'nin incelenen eserlerinde tespit edilememiştir. Bununla birlikte Mâverdî'nin, taklidin hangi durumlarda tercih sayılıp taklidden çıktığı ile taklidin delil söz konusu olduğunda bâtil olduğu hususları incelediği görülmüştür. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 16, s. 53; Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, s. 269.

⁶¹⁴ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 61.

Şâfiî'den naklettikleri Rebî' b. Süleyman el-Cîzî ile Harmele'nin Şâfiî'den rivayet ettiklerine takdim edilir.⁶¹⁵

Mevcut bilgiler ışığında meseleye bakıldığında ehl-i tercih olmayan müftîlerin de muhtelif metotlarla bir şekilde tercihte buldukları ve muhayyer olmadıkları görülmektedir. Çalışmasında bu konuya yer veren Uğur'un, tercih ehli olmadığı halde tercihte bulunmanın çelişkili gibi görüldüğünü belirttikten sonra yaptığı şu açıklama kayda değerdir:

“Şâfiî mezhebinde, mezhebin usûl ve kâideleri, görüşlerin delilleri ve İmam Şâfiî'nin ifadeleri gibi, görüşün bizzat kendisi ile alâkalı hususlara dayanarak tercih yapma yetkisi ehl-i tercihe aittir ve tercih ile esas kastedilen de budur. Görüşün sahibi ya da râvisi, tercih edenlerin çokluğu gibi hârici unsurlardan hareketle tercih yapmak için ise tercih ehli olmak şart değildir ve mukallid fakih bunu yapabilir.”⁶¹⁶

C. MÜSTEFTÎ (ÂMMÎ) AÇISINDAN

Başkasını taklid etmesine cevaz verilen âmmî (ç. avâm) kişi, Şîrâzî tarafından “şer'î hükümleri elde etme vasıtalarını bilmeyem kimse” şeklinde tarif edilirken⁶¹⁷ müstefî, “müftîlerin mertebesine ulaşamayıp şer'î hükümlerde kendisine fetvâ veren kimseyi (müftî) taklid eden kişi” diye tanımlanır.⁶¹⁸ Kaynaklarda sıklıkla aynı anlama gelecek şekilde kullanılan bu iki kavrama yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere bunların ortak noktası “mutlak anlamda içtihat ehliyetine sahip olmayıp bir müçtehidî (müftî) taklid eden kimseler” olmalarıdır. Dolayısıyla aynı anlama gelmeleri hasebiyle aşağıda görüleceği üzere konu bağlamında ammî ve müstefî kavramları, sık sık birbirinin yerine kullanılacak ve bu kavramlarla “hiçbir şekilde içtihat ehliyetini haiz olmayıp mahza mukallid kimseler” kastedilecektir.

⁶¹⁵ a.g.e., C. 1, ss. 64-67; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521. İbnü's-Salâh, rivayeti öncelenmesi gerekenler içinde Büveytî'yi zikretmezken Nevevî onu almıştır. Zira Nevevî'ye göre Büveytî, Müzenî ve Rebî'den yaşça daha büyük ve onlardan kıdemlidir. Bk. a.g.e., C. 1, s. 521.

⁶¹⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 183-84.

⁶¹⁷ Şîrâzî, *et-Tebşira*, ss. 404-405; Şîrâzî, *el-Lum'a*, s. 252. Benzer bir tanım için bk. Belfakîh, *Matlabü'l-İkâz*, s. 116.

⁶¹⁸ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 85; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 496-97; Kâsımî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 101.

Yukarıdaki cümlelerde sözü edilen “taklid” kavramı ise kaynaklarda genellikle “bir görüşü delile dayanmaksızın kabul etmek” şeklinde tarif edilir.⁶¹⁹ Yani taklid, bir görüşün kaynağının bilinmemesi halidir. Bununla birlikte meselâ Hz. Peygamber’in (s.a.v) sözlerine ittiba edilmesi taklid olarak isimlendirilmez. Zira burada sözü söyleyen bizatihi delildir. Dolayısıyla taklidden ziyade delile tâbi olma söz konusudur. Bunun yanında Hz. Paygamber’in (s.a.v) söylediklerinin vahiy kaynaklı olduğu bilindiği için bu açıdan da buna taklid denemez. Bu bakımdan bir müftünün hatta bir sahâbînin görüşüne uymaya taklid denmesinin sebebi âmmînin bu görüşün kaynağını bilmemesidir.⁶²⁰

Müsteffînin, dinî bir konuda başına gelen somut bir olayın ardından ne yapması gerektiği hususunda genellikle şu kanaat hâkimdir: Böyle bir durumda müsteffînin, bunun hükmünü öğrenmek zorunda olduğu aşikârdır. Bununla birlikte kendisi içtihat edecek yetkinlikte olmadığı için fetvâ verme ehliyetine sahip bir kimseye, yani ehil bir müftîye sorması gerekmektedir.⁶²¹ Fakat müsteffînin bundan sonraki aşamada nasıl bir yol takip edeceği hususunda mezhepte farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Daha açık bir anlatımla; birden fazla müftünün varlığı halinde müsteffînin bu müftülerden dilediğine fetvâ sorup soramayacağı konusu tartışmalıdır. Bunun bir yansıması olarak da şu minvalde sorular sorulmaktadır: Daha üst mertebede (efdal) bir müftî verken daha aşağı seviyedeki (mefdûl) müftîden fetvâ istenip de o kimse taklid edilebilir mi? Müsteffî, bu müftülerin ilmî düzeylerinin niteliğini araştırıp öğrenmekle sorumlu mudur? Hayatta olmayan bir müftünün taklid edilmesi caiz midir? Ayrıca müftülerin farklı fetvâları karşısında nasıl bir metot izlenecektir? Elbette ki müsteffî ile alâkalı zikredilen bu

⁶¹⁹ Bu tarifin geçtiği bazı eserler için bk. el-Kâdı Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Muhammed el-Merverrûzî, *et-Ta’lîka*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke: Mektebetü Nazzar el-Bâz, 2007, C. 1, s. 132; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 557; Mâverdî, *Edebü’l-Kâdî*, s. 269; Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfî İbnü’s-Sübki, *Raf’ü’l-Hâcib ‘an muhtasari ibni’l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 1. b., Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1999, C. 4, s. 581; Zerkeşi, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, s. 270; Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 90; Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*, s. 255; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 5. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 203. Mezkûr tanım için bazı farklılıklara binaen yapılan muhtelif yorumlar için bk. Zerkeşi, *Selâsilü’z-Zehab fî usûli’l-fikh*, thk. Safiyye Ahmed Halife, Kâhire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme, 2008, ss. 449-51. Ayrıca taklid hakkında yapılmış bazı çalışmalar için bk. Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, ss. 461-65; Ethem Demir, *İslâm Hukukunda Taklid ve Telfik*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, ss. 3-58.

⁶²⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, C. 2, ss. 1016-1017; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1357.

⁶²¹ İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, s. 358; İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 85; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 497. Sem’ânî’ye göre böyle bir durumda olan kişi, bu sorusunu geciktirmeden mümkün olduğu kadar acele ederek sorması gerekmektedir. Bk. Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, C. 2, s. 358.

hususların dışında başka meseleler de söz konusu olabilmektedir. Fakat burada giriş mahiyetinde sadece birkaçı ile yetinildi. Zira aşağıda bu durumlar detaylıca incelenecektir.

Mukallid müftünün delil merkezli tercihte bulunmaya ehil görülmediği hususuna yukarıda temas edilmişti. Buradan hareketle müsteftî, diğer bir ifade ile âmmînin de bu tür bir tercih yapmaya ehil görülmeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Fakat buna rağmen literatürde müsteftînin mezkûr durumlarıyla alâkalı olarak tercih yapıp yapamayacağı hususları tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla birden fazla müftünün mevcudiyeti halinde meselenin müftüler arası tercih ve görüşler arası tercih şeklinde ayrı ayrı ele alınmasını gerekli kılmaktadır.⁶²²

1. Müftüler Arası Tercih

Mezhep teriminin kapsamına fikhî içtihat ve görüşlerin yanı sıra söz konusu görüşlerin çıkış noktası ve de taşıyıcısı olan fakihler de dâhil edildiğinde âmmînin fakihler (müftî) arasında yapacağı tercihler de genelde mezhep içi tercihin, özelde de tercihin gerekliliği konusunu teşkil etmektedir. Müftüler arası tercih meselesi, esas olarak her müçtehit taklid edilebilir mi, hususuyla da alâkalı olup bu durum içtihat hata-isabet (et-tasvîb ve't-tahtie) tartışmalarının konusuna da girmektedir.⁶²³ Fakat bu başlıkta içtihat hata-isabet tartışmalarına girilmeden farklı ve birbirine zıt görüşlerin muhatabı olup aynı zamanda içtihat ehliyetine sahip olmayan müsteftînin takip edeceği metot ortaya konmaya gayret edilecektir.

Mezhepteki genel kanaate göre müsteftî, başına gelen somut bir olayın ardından ilk olarak fetvâ isteyeceği kimseyi teşhis etmelidir. Daha sonra ise teşhis ettiği kişinin içtihat ehliyetine sahip olup olmadığını araştırıp tespit etmelidir. Zira müftünün ilmî durumu tespit edilmeden onun mahza belli bir makamda olup tedris faaliyetinde bulunması gibi durumlardan yola çıkılarak ondan fetvâ istenmesi caiz değildir. Bu durum müçtehidin içtihadî bir meselede farklı emâreler karşısında içtihat etmesi gerektiği ilkesine benzetilmektedir. Şöyle ki; içtihat ehliyetine sahip bir âlimin bir meselenin hükmünü öğrenmek için bilinen içtihat vasıtalarını kullanarak usûlüne uygun bir şekilde olanca gayret sarf etmesi vâciptir. İşte âmmî de bu hususta müçtehit gibi

⁶²² Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 185.

⁶²³ Kaya, *Fikhî İstidlâl*, s. 95; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 186.

olup başına gelen olayın hükmünü ehliinden öğrenmek amacıyla gerekli çabayı sarf etmesi bir zorunluluktur.⁶²⁴ Hatta konunun önemine binaen bu bahis işlenirken “bir müftîyi tercih hususunda araştırmada (taharrî) bulunmak” tarzında başlıklar da atılmaktadır.⁶²⁵

Bir kimsenin içtihat ehliyetine sahip olup olmadığının nasıl tespit edileceği hususunda mezhebin usûlcüleri arasında farklı görüşler bulunmakta ve bu bağlamda müftîde aranan şartlar farklılık göstermektedir. Ebû Bekr b. Fûrek (ö. 406/1015), bu konuda müftînin yaptığı beyanı esas almaktadır. Yani müftî, fetvâ vermeye ehil olduğunu iddia ettiği takdirde bu iddiaya itibar edilir. İbn Fûrek’in bu görüşünü nakleden Cüveynî, buna katılmakla birlikte böyle bir müftînin tasdik edilmesi için onun âdil⁶²⁶ olduğunun bilinmesi gerektiği düşüncesindedir.⁶²⁷ İbn Berhân’a göre ise müftînin âdil ve güvenilirliğinden ancak tamamıyla emin olunduktan sonra “ben âlim ve de müçtehidim” şeklindeki sözlerine itibar edilerek o müftî taklid edilir.⁶²⁸ Bunun yanı sıra Şîrâzî, Gazzâlî, Âmidî ve Zerkeşî gibi âlimler fetvâ istenen kişide özellikle içtihat ehliyeti ile adalet şartını aramakla beraber, bu durumu farklı şekillerde dile getirmektedirler.⁶²⁹ Meselâ Şîrâzî, müftînin fıkıh ilminde yeterli olduğuna dair tek kişi de olsa âdil kimsenin verdiği bilginin kabul edileceğini belirtmektedir.⁶³⁰ Gazzâlî ise adalet şartını zikrettikten sonra içtihat ehliyetine sahip olmayı şart koşmak üzere “ilim” kelimesini tercih etmektedir.⁶³¹

⁶²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, ss. 1145-1146; Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nebyânî, Şebir Ahmed el-Umerî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996, C. 3, s. 463; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 357; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 81; İsnvî, *Nihâyetü's-Sûl fi şerhi minhâci'l-usûl*, Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1343, C. 4, s. 609; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1037; Şîrâzî, *el-Lum'a*, s. 256; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 85; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 497; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 282; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 309.

⁶²⁵ Bir örnek için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1037.

⁶²⁶ Görüldüğü kadarıyla fetvâ âdâbı ve usûlünde müftînin âdil olması gerektiğinden kasıt, fetvâ verirken gevşeklik (tesâhül) gestermemesi ve sürekli ruhsatlara dayanarak fetvâ vermemesi şeklinde anlaşıldığı gibi aynı zamanda şeriatın temel maksatlarına ve işlevlerine uygun davranmak diye de anlaşılmaktadır. Bk. Kaya, “Taklid”, s. 462.

⁶²⁷ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, C. 3, s. 457; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, ss. 1341-42. İbn Berhân da bu görüştedir. Ona göre âmmî kimse, âlime “sen müçtehit misin ki seni taklid edeyim?” şeklinde sorar ve o da müçtehit olduğunu söylese onu taklid eder. İbn Berhân bu görüşü, görüşlerin en sahihi olarak nitelemektedir. Bk. İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, s. 364.

⁶²⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, s. 365.

⁶²⁹ Şîrâzî, *el-Lum'a*, s. 256; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1037; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 563; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 283; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 309.

⁶³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1037.

⁶³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 563. Gazzâlî'ye göre müstefî, cahil olduğunu bildiği kimseden fetvâ isteyemez. Kimine göre ise müstefî, soru soracağı kişinin cahil olup olmadığı hususunda bir bilgiye sahip değilse, o kişiye sorabilir ve onun durumunu da araştırmak zorunda değildir. Gazzâlî bu görüşü

Mezhebe mensup diğ er âlimlere oranla fetvâ, müftî ve müsteftî bahislerini, kendilerinden önceki birikimden de yararlanarak daha sistematik ve detaylı bir şekilde inceleyen İbnü's-Salâh ile Nevevî'nin burada da meseleyi daha bütüncül bir bakış açısıyla ele aldıkları görülmektedir. Zira bu iki müellif, yukarıda görüşlerine temas edilen bazı usûlcülerin beyanlarını esas alıp bunlara birtakım kayıtlar koydukları gibi bazı ilavelerde de bulmuşlardır. Şöyle ki; fetvâ istenecek kişinin, fetvâya ehil olduğu halk arasında yaygınlık kazanmışsa veya bu durum tevatür derecesine ulaşmış bir haber vasıtasıyla biliniyorsa müsteftinin bu kimseden fetvâ istemesi caizdir. Bununla birlikte sadece tevatür ve yaygın bilgiyle yetinilmemelidir. Zira kişinin halk arasında şöhret bulması itimat edilecek bir durum olmayıp bu şöhret ve yaygınlığın bir yanığı ve karışıklık olması da mümkündür. Tevatür ise hissî (görmek, dokunmak vb.) bir bilgiye dayanmadıkça ilim ifade etmez. Ayrıca bu zamanda sadece kişinin fetvâya yetkin olduğuna dair iddiası ve fetvâ konusundaki şöhretiyle yetinilmesi doğru bir tutum değildir. Şîrâzî'nin dediği şekliyle kişinin fetvâya ehil olduğuna dair âdil bir kimsenin haberinin yeterli görülebilmesi için bu kişinin adalet sıfatının yanında doğruyu yanlıştan ayırabilecek derecede ilim ve basiret vasıflarını da haiz olması gerekmektedir.⁶³²

Fetvâ istenecek müftînin teşhis edilmesi süreci tamamlandıktan sonraki aşamayı, birden fazla müftînin varlığı halinde nasıl bir yol izleneceği meselesi oluşturmaktadır. Şu hususun hemen belirtilmesi gerekir ki bir yerde fetvâ vermeye ehil yalnız bir tane müftî varsa doğal olarak müsteftinin ona müracaat edip fetvâ istemesi bir zorunluluk olarak görülmektedir. Aynı şekilde birden fazla müftînin olması durumunda müsteftî bunlar arasında tercihte muhayyer olmakla birlikte neticede bunlardan birisini tercih etmek zorundadır. İşte bu noktada şu soru akla gelmektedir: Fetvâ ehliyetine sahip birden çok müftînin bulunması durumunda bu müftîler arasından efdal (daha üst mertebe) olanı mı tercih edilecek yoksa efdal dururken mefdûl (daha alt seviye) müftî tercih edilebilir mi? Diğ er bir ifade ile müsteftî, bu husustaki tercihte muhayyer midir, değil midir?

fâsid olarak niteledikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: “Nasıl ki müsteftî, içtihat ehliyetine sahip olmadığı için başkasının görüşünü kabul etmek zorunda ise bu kimsenin durumunu da (ilmî seviyesini) öğrenmek zorundadır. Bk. a.g.e., C. 2, s. 563. Râzî de müsteftinin, cehaletinden ve fıkımdan emin olmadığı bir müftîyi taklid etmesi, olası mefsedetlerin faili olmasına sebep teşkil edeceğini söylemektedir. Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 79.

⁶³² İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 85-86; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 497.

Müsteftînin, karşılaştığı bir meseleyi birden fazla müftînin varlığı halinde dilediği müftîye sorup sormayacağı konusunda mezhep içerisinde iki farklı yaklaşım sergilenmiştir. Bir görüşe göre müsteftî, dilediği müftîden fetvâ isteme hususunda muhayyer iken, diğer yaklaşıma göre müsteftî, daha üst seviyede (efdal) bir müftî varken daha alt seviyedeki (mefdûl) müftîden fetvâ isteyemez.

a. Muhayyerliği Benimseyen Yaklaşım

Denildiği gibi müsteftînin, müftîler arası tercihte muhayyer olup olmadığı ile ilgili mezhep mensubu fukahâ ve usûlcülerin iki temel görüş benimsedikleri görülmektedir.⁶³³ Bunlardan ilki, müsteftînin muhayyer olup herhangi bir gerekçe göstermeksizin fetvâ vermeye ehil müftîler arasından dilediğinden fetvâ isteyip onu taklid etmesinin caiz olmasıdır. Yani müsteftî bunlar arasında efdal müftîyi teşhis ve tespit etmek için bir araştırma yapmak veya içtihat etmekle mükellef değildir.⁶³⁴ Mezhep içinde çoğunluğun bu görüşü benimsediği söylenebilir ki bunlar; Irak ekolü Şâfiîleri ile Mâverdî, Şîrâzî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Râfiî, Âmidî, İbnü's-Salâh, Nevevî, İbnü's-Sübki, İsnævî (ö. 772/1370) ve Zerkeşî şeklinde sıralanabilir.

Söz konusu görüşü savunanların gerekçeleri şöyle ifade edilebilir: Müftînin içtihat ehliyetine sahip olduğu tespit edildikten sonra ondan fetvâ istenmesi caiz ve gerekli görülmektedir. Bir tane müftînin mevcut olması durumunda bu müftîden fetvâ talep edildiğine göre bu vasıfları haiz birden fazla müftînin varlığı halinde de hangisinden fetvâ istenirse istensin, neticede ehlinde istendiği için verilecek fetvâ da doğal olarak ehlinde çıkmış olmaktadır. Ayrıca sahâbe döneminde de buna delil teşkil eden durumlar söz konusudur. Örneğin sahâbîler, içtihat ehliyeti bakımından birbirinden farklı mertebelerde bulunuyorlardı. Kimi fıkıh bilgisiyle temayüz ederken kimi hadis ve rivayet bilgileri gibi alanlarda daha yetkindi. Dolayısıyla içtihat yetkinlikleri açısından

⁶³³ Her iki görüşün argümanlarını cem edecek şekilde başka bir görüşün varlığı da zikredilmektedir ki o da müsteftînin, efdal müftî olduğuna inandığı takdirde aslında mefdûl olan müftîden fetvâ isteyebileceğine dair cevazın verilmesidir. Dolayısıyla müsteftî bu durumda araştırma yapmaksızın müftînin efdal olduğuna dair inancıyla ondan fetvâ isteyebilecektir. Bunun bir diğer vechesi de müsteftînin, müftîlerin müsâvi olduklarına dair inancından dolayı mefdûl kişiden fetvâ istemesidir. İbnü's-Sübki'ye göre muhtâr olan görüş de budur. Bk. İbnü's-Sübki, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, s. 122; Gâzi el-Uteyrî, "Mevkifü'l-Müsteftî min Taaddüdi'l-Müftîn", *Mecelletü'l-Usûl ve'n-Nevâzil*, S. 3 (1431), s. 26. Ayrıca bk. Muhammed Es'ad Abbacî, *Süllemü'l-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Edlebî, 1. b., Dımaşk: Dâru'l-Fellâh, t.y., s. 148; Abdurrahman b. Câdullah el-Ezherî el-Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî alâ şerhi'l-Mahallî alâ metni cem'i'l-cevâmi'*, y.y.: Dâru'l-Fikr, 1982, C. 2, s. 396.

⁶³⁴ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 187.

da kimi daha üst seviyede iken kimi de daha aşağı seviyedeydi. Ayrıca sahâbîler içinde âmmî mertebesinde olanlar da mevcuttu. Bununla birlikte bu dönemde müstefî konumunda olanlar, fetvâ ehliyetine sahip kişilerden dilediğine fetvâ sorup onu taklid edebiliyor, bu konuda en yetkin olanını veya en bilgisini araştırma gereği de duymuyorlardı. Buna ilaveten sahâbîlerden, müstefînin ancak belli kimselerden fetvâ istemesi gerektiği yönünde bir belirleme yapıldığına dair herhangi bir nakil de gelmemiştir. Hatta tâbiîn âlimlerine bile zaman zaman danışıldığı ve onların görüşlerine uyulduğu nakledilmektedir. Yani sahâbenin, ortaya çıkan bir problemin varlığı halinde bunu ehil olan herhangi bir müftîye sorulabileceği hususunda icmâi bulunmaktaydı. Bunların yanı sıra müftîlerden en yetkin olanını araştırıp tespit etmek, asıl itibariyle müftîler arası tercih faaliyetine girmektedir ki bu da içtihat faaliyetinden başka bir şey değildir. Halbuki müstefî (âmmî) kimseden içtihat sâkit olmuştur. Ondan içtihat bulunmasının istenmesi, onun meşakkat ve sıkıntıya girmesine sebep olur.⁶³⁵

Yukarıda görüşleri verilen âlimlerden bazıları meseleye daha farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Meselâ tespit edilebildiği kadarıyla her iki görüşten birisini sarâheten tercih etmeyen İbn Berhân, konuyu muayyen bir imamın görüşlerine tâbi olmak meselesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre müstefîyi belli bir müftîden fetvâ istemeye mecbur etmek aslında taassubun bir neticesidir. Nitekim bu taassuptan dolayı meselâ bütün mescitlerin Allah'a ait olduğu bilinen bir durum olmasına rağmen taassuba düşenler, kendi grupları dışındakilerle karşılaşmamak veya onlarla bir arada bulunmamak amacıyla belli bir mescidi kendileri için ibadet yeri olarak seçerler.⁶³⁶

İbn Berhân'ın bu konu vesilesiyle Müslümanlar arasındaki gruplaşmalar ile mezhep taassubuna dikkat çekmesi son derece mühimdir. Zira onun yaşadığı tarihten önceki dönemlerde belli imamların etrafında halkaların oluşturulmasıyla başlayan süreç sonraki dönemlerde görüşler topluluğu olan belli bir mezhebe bağlılığı iyice yerleştirmiştir. Bu mensubiyet de zaman zaman taassup düzeyinde birtakım tezahürleri beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu bakımdan İbn Berhân'ın söz konusu dönemdeki

⁶³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, ss. 1342-1343; Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, C. 3, ss. 465-466; Şîrâzî, *el-Lum'a*, s. 256; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1038; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 415; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 358; İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, ss. 366-67; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, ss. 564-65; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 81; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 86; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 497; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 311; İbnü's-Sübkî, *Raf'ü'l-Hâcib*, C. 4, s. 604. Ayrıca konuyu benzer şekilde işleyen bir örnek için bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 187.

⁶³⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, s. 367.

taassup olgusunu dile getirip tenkit etmesi son derece olağan bir durum olduğu gibi aynı zamanda isabetli bir yaklaşım olarak da görülmektedir.

Bununla birlikte müstefî için şart koşulan efdal müftîden fetvâ istenmesi durumunun sözü edilen taassup olgusuna benzetilmesi doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Zira müstefînin efdal müftîden fetvâ istemesi gerektiğini söyleyen âlimler, herhangi bir gruplaşma, tarafgirlik veya taassup saikiyle bu görüşü benimsememişlerdir. Bunun yerine asıl amaç özelde müstefînin, genelde ise bütün Müslümanların hem dünyevî hem de uhrevî hayatını etkileyen böylesine önemli bir konuda mükelleflerin lehine olacak şekilde doğru bir yaklaşım ortaya koymaktır.

Ayrıca İbn Berhân, bir grup âlimin şöyle bir görüşünü de nakletmektedir: “Âmmî kimse, iki müçtehit arasında hangisinin görüşünü taklid etmesi gerektiği hususunda muhayyerdur. Fakat birisini taklid ettiği takdirde bundan sonra da başına gelebilecek her türlü hâdisede sadece onun görüşünü kabul edip o müçtehidini taklid etmesi gerekmektedir.”⁶³⁷ Bu görüşe değinen Suyûtî, bunun sahit bir görüş olmadığını ifade etmektedir.⁶³⁸

Gazzâlî, müstefînin efdal müftîyi tercih etmek zorunda olmadığı görüşünü benimsemekle birlikte ona göre zorunluluk olmasa da evlâ olan, kişinin en üstün ve en çok ilim sahibi olduğuna inandığı müftîden fetvâ istemesidir. Meselâ bir kimse, Şâfiî'nin en çok ilim sahibi ve görüşlerinin de en doğru görüşler olduğuna inanıyorsa, bu kimsenin Şâfiî'nin içtihadına muhalif düşen bir âlimin görüşlerini hevâ ve hevesine uyarak keyfî bir şekilde kabul etmesi caiz değildir.⁶³⁹ Nitekim bu görüşü benimseyen İbnü's-Salâh'a göre de müstefî, müftîlerden hangisinin daha güvenilir olduğuna muttali olursa bu takdirde azhar olan, muttali olduğu görüşün onu bağlayıcı olmasıdır. Zira ihtilafli görüşler arasında da iki delilden veya iki râviden tercihe şayan olanının öncelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla müstefî, müftîlerin durumlarına vâkif olduğu takdirde ikisi de âlim ise daha fazla vera' sahibi olanını; ikisi de aynı düzeyde vera'

⁶³⁷ a.g.e., C. 2, s. 366.

⁶³⁸ Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004, C. 1, s. 350.

⁶³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 565.

sahibi ise daha âlim olanını öncelemesi gerekir. Şayet birisi ilim diğeri de vera‘ vasfıyla temayüz ederse esah görüşe göre daha fazla ilim sahibi olanı taklid edilir.⁶⁴⁰

Müftüler arasından efdal olanı varken daha alt derecedekinin tercih edilebileceği hususu, başka delillerle de desteklenme yoluna gidilmektedir. Örneğin bir dava söz konusu olduğunda iki şahitten, birisinin âdil diğeri ise ondan daha âdil olduğu biliniyorsa hâkime, daha âdili dururken adalet vasfında daha aşağı seviyede olanın şahadetini kabul etme muhayyerliği tanınmaktadır.⁶⁴¹

Zerkeşî ise Şâfiî'nin âmâ hakkında kullandığı ifadeleri, desteklediği görüşe delil olarak zikretmektedir.

Şâfiî şöyle demektedir:

“Müslümanlardan her kim âmâ bir kişiye kıblenin ne tarafta olduğunu gösterirse âmânın o kimseye ittiba etmesi caizdir. Biz bu konuda âmâyı, ona kıbleyi gösterenin en güvenilir (evsak) kimse olup olmadığı hususunda araştırma ve incelemede bulunmakla yükümlü tutmayız.”⁶⁴²

Netice itibariyle mezkûr görüşü benimseyen âlimler müsteffîyi fetvâ vermeye ehil birden fazla müftî arasında muhayyer bırakıp bu bakımdan özelde müftüler arası genelde de mezhep içi tercihin müsteffî için gerekli olmadığı kanaatindedirler. Bunun sebebi ise âmînin içtihat edecek ilmî seviyede görülmemesidir. Ayrıca söz konusu müftüler, ehil olmaları hasebiyle içtihatlarında isabet etmiş olabilirler. Fakat bu muhayyerlik bir cevazdır. Dolayısıyla bu görüşte olanlardan bazılarının göre müsteffînin ilmî seviye bakımından daha üstün olduğuna kanaat getirdiği müftîye uyması evlâdır.

b. Tercih Zorunlu Gören Yaklaşım

Mezhep âlimlerinin çoğunluğu müsteffînin müftüler arasında muhayyer olup dilediğini tercih edebileceği görüşünü savunmakla birlikte müsteffînin efdal olan müftîyi taklid etmesi gerektiği görüşünü benimseyenler de olmuştur. Dolayısıyla bu görüşe göre müsteffî, fetvâ verme ehliyetini haiz birden çok müftînin varlığı halinde bunlardan efdal olan varken mefdûl müftîden fetvâ isteyemez. Yani onlardan hangisinin daha âlim, müttakî ve güvenilir olduğunu tespit ettikten sonra bu tespite göre hareket

⁶⁴⁰ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 87. Benzer bir yaklaşım için bk. Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 302.

⁶⁴¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 358.

⁶⁴² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 311.

etmek zorundadır. Söz konusu görüşü savunanlar arasında mezhebin fukahâ ve usûlcülerinden İbn Süreyc, Kâdı İbn Kecc, Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Kâdı Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1070), Sem‘ânî ve İlkiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) gibi âlimler sayılabilir.

Bu görüşteki âlimler, ilk görüşü benimseyenlere karşı farklı delil ve sebeplerle itiraz etmişlerdir. Bu görüşteki temel tezlerine geçmeden önce bu görüşün savunucularından olup, mezhep içinde taklid anlayışına karşı oluşmuş menfî havayı dağıtan ilk isimlerden sayılan İbn Süreyc’in görüşüne yer vermek faydalı olacaktır. İbn Süreyc’e göre âmmî de taklid edeceği müftüler hakkında içtihatla bulunabilmektedir. Dolayısıyla âmmînin, araştırma yaparak müftüler içinden en bilgili, müttakî ve en ileri geleni hangisiyse onu taklid etmesi gerekmektedir.⁶⁴³

Yine mezhebin erken dönem âlimlerinden Kâdı Hüseyin el-Merverrûzî’ye göre âmmî kimse öncelikle avâm ile fukahâyı birbirinden ayırincaya kadar araştırmada bulunmalıdır. Bunun akabinde de aynı şekilde en fakih ve müttakî olan müftüyü tespit edene kadar içtihat etmelidir. Zira âmmî bu imkâna sahiptir. Bu araştırmayı yapmadan fetvâ istediği müftünün görüşüyle amel etmesi caiz değildir. Merverrûzî buna delil olarak şu kıssayı aktarmaktadır:

“Kaffâl birgün Merv’de demircilerin olduğu bir yere uğradı, bir adam önüne çıkarak ona bir mesele hakkında soru sordu. Kaffâl da ‘sen benim kim olduğumu biliyor musun?’ diye sorunca adam ‘sen fukahâdan birisisin’ karşılığını verdi. Bunun üzerine Kaffâl şöyle dedi: ‘Benim bu beldenin en fakih kimsesi olup olmadığımı öğrenmeden vereceğim fetvâ ile amel etmen senin için caiz değildir.’⁶⁴⁴

Mezkûr âlimler, ilk olarak sahâbe döneminde efdal ve mefdûl müftü ayrımının yapılmadığına dair ileri sürülen delile şöyle itiraz edilmektedir: Hiçbir sahâbînin, ortaya çıkan yeni meseleleri belli bir usûl çerçevesinde hükme bağlayacak bir kâide ve usûlü yoktu. Zira onlar Allah yolunda yaptıkları savaş ve gerçekleştirdikleri fetihlerle bütün gayretlerini İslâm’ın yeryüzünde yayılmasına harcıyorlardı. Dolayısıyla belli usûl ve

⁶⁴³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 1, s. 32; Özen, “İbn Süreyc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. 20, s. 363; Ayrıca bk. Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, ss. 54-55.

⁶⁴⁴ Merverrûzî, *et-Ta'lika*, C. 1, s. 134; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 12, s. 424.

kâideler ile nazarî fıkıhın ortaya çıkıp gelişmesi onlardan sonrakilere nasip olmuştur.⁶⁴⁵ Öte yandan içtihat seviyesi bakımından sahâbîlerin birbirlerine karşı üstünlükleri de yoktu. Dolayısıyla mukallidin belli kimseleri taklid etmesi gerektiği şeklinde bir belirlemeye ihtiyaç duyulmamaktaydı.⁶⁴⁶

Bu görüşü savunanların en önemli argümanlarından bir tanesi de müstefîden içtihat etme sorumluluğunun kalkmadığı düşüncesidir. Onlara göre müstefînin, efdal müftîyi teşhis edebileceği bazı içtihat yolları vardır ki bunlar; araştırma, müftînin durumunu sorgulama ve onun halk arasındaki fetvâ verme şöhreti gibi husûsiyetlerdir.⁶⁴⁷ Bunların yanı sıra müftînin şöhretinin başkasından duyulması (tesâmü'), âlimlerin o müftîye çokça müracaat etmesi, onu öncelemeleri ve ondan çok fazla fetvâ istemeleri şeklindeki yöntemlerle de efdal müftî belirlenebilir ve bu sayede de onlar arasında tercih yapmak mümkün hale gelebilir.⁶⁴⁸ Dolayısıyla zikredilen alternatifler varken müstefînin salt hevâ ve hevesiyle hareket etmesi doğru bir davranış

⁶⁴⁵ Bu noktada hicrî ikinci asrın ortalarında müçtehit imamlar çevresinde başlayan intisab geleneğinin, beraberinde cevaplanması gereken bir soruyu da gündeme getirdiği görülmektedir. Şöyle ki; Müçtehit imamlar etrafında oluşan intisab anlayışı, sahip oldukları ilmi yeterliğe rağmen niçin sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin çevresinde böyle bir tavır söz konusu olmamıştır? Okuyucu; âlimlerin, bu tavrın nedenlerini çeşitli şekillerde izah ettiklerini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Bu açıklamalarda öne çıkarılan husus, kendilerine intisab edilen mezheb imamlarının daha önce yaşayan müctehid âlimlerden farklı birtakım faaliyetlerde bulunarak fıkıh ilmini yeni bir boyuta taşımış olmalarıdır. Bunlar arasında en çok önem arz edenleri; fıkıh sınırlarının belirli müstakil bir disipline dönüştürülmesi, mesâilinin ortaya konulması ve aralarındaki ilişkilerin tespiti, kurallarının üretilmesi suretiyle bütünlük arz eden bir ilmin inşa edilmesidir. Diğer bir ifadeyle ‘usûlü temhîd’, ‘furûyu tefrî’ eden ve ‘mesâili usûl ve doğru kâidelere dayalı sahih içtihatlarla dayandıran’ müctehidler intisaba mazhar olabilmişlerdir.” Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 21.

⁶⁴⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, ss. 367-68. Bununla birlikte sahâbîlerin ilmi yetkinlikleri yani içtihat ehliyetleri bakımından eşit seviyede oldukları anlayışı problemli görülmekte ve dolayısıyla buna bazı itirazlar da gelmektedir. Meselâ içtihat seviyesi bakımından dört halife diğer sahâbîlerden daha üstün görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) de bu yönde beyan ve telkinleri olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber, bu hususta Hz. Ebûbekir (r.a) gibi bazı sahâbîleri öne çıkardığı halde bunların hepsinin de eşit seviyede içtihat ehliyetine sahip olduğu söylenemez. Bk. a.g.e., C. 2, ss. 368-69.

⁶⁴⁷ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 86; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 497.

⁶⁴⁸ Müstefî açısından fetvâ vermeye ehil bir müftîyi tanımanın yolları sistematik bir şekilde şu maddelerle özetlenebilir:

- 1) Bu şahsın, ulemânın bilgisi dâhilinde fetvâ verme makamında bulunması ve bu durumun hiçbir âlim tarafından kötü görülmemesi.
- 2) İnsanların ona çokça soru sorması, onun fetvâlarıyla amel etmesi ve bu durumun da herkes tarafından memnuniyetle karşılanması.
- 3) Bu müftîde dindarlığın alametleri ve özelliklerinden olan adalet ve vera' (takvâ) gibi özelliklerin açıkça görülmesi.
- 4) Müstefîye, bu müftînin âdil ve âlim olduğuna dair güvenilir ve âdil birisinin haber vermesi. Bk. Abdülkerîm b. Ali b. Muahmmmed en-Nemle, *el-Câmi' limesâili usûli'l-fikh ve tatbikuhâ 'ale'l-mezhebi'r-râcih*, 1. b., Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000, s. 413.

olamaz.⁶⁴⁹ Efdal müftînin tanınması için zikredilen durumlar o müftînin ehliyetli olduğuna dair toplumsal bir kanaatin oluştuğunu göstermektedir. Nitekim günümüzde de söz konusu toplumsal kanaat, bir Müslümanın dinini kimden öğreneceği hususunda belirleyici bir kriter özelliğine sahiptir.⁶⁵⁰

Ayrıca müstefînin efdal müftîyi tanıma yöntemleri vesilesiyle ulaşacağı zann-ı gâlip de efdal müftînin tercih edilmesi gerektiği yönünde önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Zira zann-ı gâlip, şer'î hükümleri bilmenin temel yollarından bir tanesi kabul edilmektedir. Bu duruma günlük hayattan şöyle bir örnek verilmektedir: Bir kimsenin çocuğu hastalandığında ve o anda yakınında bir doktor olmadığından kendi bilgisine dayanarak çocuğuna bir ilaç vermesi halinde ihmalkâr (mukassir) davranmış olur. Bunun yerine bir doktora müracaat etseydi ihmalkâr davranmamış olurdu. Bu kimsenin bulunduğu yerde iki doktor varsa ve bunlar, hasta çocuk için hangi ilacın iyi geleceği hususunda ihtilaf etseler o kimse araştırma yapmaksızın daha bilgili (efdal) doktorun yerine diğerinin dediğine göre hareket ederse aynı şekilde ihmalkâr davranmış olur. Hâlbuki bu doktorlardan hangisinin daha bilgili olduğu hususunda birinden duymakla veya başka emârelerle kişide zann-ı gâlip meydana gelebilmektedir. İşte müftîlerin durumu da böyle olup, başkalarından işitmek (tesâmu') gibi birtakım karinelerle efdal olanı bilinebilmektedir. Öyleyse âmmînin, hevâsına uyararak zann-ı gâlibi terk etmesi doğru bir tutum olmaz.⁶⁵¹

Efdal müftînin öncelenmesi gerektiğini düşünenlere göre müstefînin müftîye müracaat edip ondan fetvâ istemesinin asıl amacı Allah katındaki en doğru hükme tâbi olmasıdır ki bu da ancak en üstün müftîye müracaat edilerek sağlanır. Nitekim İslâm'da halifelik ve devlet başkanlığı (imâmet-i kübrâ/uzmâ) gibi vazifelerde de insanların maslahatının gözetilerek efdal kimsenin öncelenmesinin gerekliliği bu yargıyı desteklemektedir.⁶⁵²

Bir bireyin başına gelen somut olayın en iyi çözüm yolu, o konuda en isabetli tercihi yapmasıyla mümkün olabilir. En doğru tercih ise söz konusu problemin ilgili

⁶⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 83; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, ss. 287-288; İbnü's-Sübki, *Raf'ü'l-Hâcib*, C. 4, s. 605. Ayrıca konu hakkında yapılan benzer tahliller için bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 188.

⁶⁵⁰ Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, s. 113.

⁶⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 566; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, ss. 82-83.

⁶⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1342.

alandaki uzman kimseye sorulmasıyla elde edilir. Nitekim bir müçtehidin içtihat etmesindeki asıl amacı o konuda en doğru hükme ulaşmaktır. Bundan dolayı müçtehit, içtihat faaliyetinde bulunurken ihmalkâr davranamaz. Tam aksine bu hususta azâmî gayret sarf etmek zorundadır. Dolayısıyla müstefî de en bilgili ve güvenilir müftûyi bulmakla yükümlü tutulmadığı takdirde bu durum müstefînin görüşler arasından en hafif olanını tercih etmesine sebep olur. Bunun yanı sıra müstefînin ekseriyetle ruhsatlara tutunmasına yol açar. İşte bunlar da dinin ihtişamını zedeleyen uygulamalar türünden kabul edilmektedir.⁶⁵³

Âmmî kimsenin, müçtehide kıyas edilerek de müftüler arasında tercih yapması gerektiği savunulmaktadır. Nasıl ki müçtehit teâruz halindeki deliller karşısında içtihat ederek bunlar arasında tercih yapmakta ise âmmî de aynı şekilde müftülerin görüşleri arasında tercihte bulunmalıdır.⁶⁵⁴

2. Görüşler Arası Tercih

Müstefînin müftüler arası tercih meselesinde görüldüğü üzere mezhepteki genel kanaate göre onun müftüler arasında tercih yapabilecek düzeyde olmadığı yönündedir. Bu yargıdan hareketle müstefînin, müftülerden sâdır olan görüşler arasında tercih yapamayacağı ise evleviyetle anlaşılmaktadır. Nitekim müftüler arası tercihte incelendiği üzere müstefînin, efdal müftûyi teşhis ve tespit edebileceği çeşitli imkânlar bulunmaktaydı. Buna karşın müstefî, görüşler arası tercihte bu tür bir imkâna sahip olmadığı gibi müstefînin bunlar arasında tercihte bulunabilecek ilmî yetkinliği de bulunmamaktadır. Bununla birlikte şöyle bir realite de vardır ki bir mesele hakkında müftülerden farklı ve birbirine zıt görüşler mutlaka aktarılmakta ve bu da âmmînin bu farklılıklara karşı nasıl bir pozisyon alması gerektiğini gündeme getirmektedir. Bunun tabîî bir yansıması olarak müstefî için bu durumlarda tercih mi yoksa muhayyerlik mi geçerlidir tarzında sorular akla gelmektedir.⁶⁵⁵

Klâsik dönemde görüşler arası tercihin müstefî açısından gerekli olup olmadığı hususunda ilk olarak Zerkeşî'nin sorusuyla karşılaşılmaktadır. Onun, “biz âmmîden müftülerin durumu hakkında içtihat etmesini talep ettiğimiz gibi, bu müftülerin görüşleri

⁶⁵³ İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, s. 367.

⁶⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 288; İznevi, *Nihâyetü's-Sûl*, C. 4, s. 610; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 81; İbnü's-Sübkî, *Raf'ü'l-Hâcib*, C. 4, s. 605; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 188.

⁶⁵⁵ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 192-93.

hakkında da içtihat etmesini isteyecek miyiz?” şeklindeki soruyla müftüler arası tercih ile müftülerden sâdir olan görüşler arasında tercih yapmaya farklı yaklaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim konunun devamında da bu hususlara değinmektedir. Meselâ Zerkeşî, Hanefilerden Kudûrî'nin (ö. 428/1037) görüşler arası tercihi gerekli gördüğünü ifade ederken Kâdî Ebu't-Tayyib'ten ise âmmînin “falanca kimsenin görüşü falancanın görüşünden daha sağlamdır” diyerek tercihte bulunamayacağı şeklindeki sözleri aktarmaktadır. Yani Ebu't-Tayyib'e göre fakihlerin ihtilaf ettiği bir meselede âmmînin istihsânen söylediği bu tür sözleri hükümsüzdür ve onun zann-ı gâlibine de itibar edilemez.⁶⁵⁶

Şâfî mezhebinde görüşler arası tercih konusunun temel meselesini şu husus oluşturmaktadır: Aynı mesele hakkında müftülerden farklı görüşler sâdir olduğunda müstefî bu farklılıklar karşısında nasıl bir metot takip edecektir? Esasen bunun diğer bir anlatımı şöyledir; fetvâlar, hangi özellikleri bakımından müstefî tarafından dikkate alınacaktır?⁶⁵⁷ Zira netice itibariyle bu fetvâların muhatabı müstefîden başkası değildir.

Mezhebin birçok kaynağında temas edilen müftülerin farklı görüşleri karşısında müstefînin nasıl bir yöntem takip edeceği hususu, aşağıda inceleneceği üzere mezhep âlimleri tarafından müstefî lehine ilk dönemden sonraki dönemlere gelinceye kadar muhtelif çözümler önerilmiştir.

Meselâ Şîrâzî, müftülerin ihtilaf ettiği görüşlerden birisi haramlığı diğeri ibâhayı gerektirmesi halinde mezhep ashâbının üç farklı vecih ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁸

1) Âmmî bu konuda muhayyer olup dilerse haramlığı dilerse de mübahlığı gerektiren görüşü tercih eder.

2) Âmmî, içtihat edip en bilgili ve vera' (müttakî) sahibi olan müftînin görüşünü alır.

3) Âmmî, iki görüşten hüküm bakımından en ağır olanını alır. Zira dinde aslolan kolaylığı ve hafifliği değil, hükmü ağır olanını almaktır.

⁶⁵⁶ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, C. 6, s. 312.

⁶⁵⁷ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 96.

⁶⁵⁸ Yine erken dönemden Şîrâzî'nin çağdaşı Merverrûzî ise iki vecih zikretmektedir. Bunlardan birisine göre müstefî dilediği görüşü alır, diğesine göre ise ihtiyata uygun davranarak haramlığı gerektiren görüşle amel eder. Bk. Merverrûzî, *et-Ta'lika*, C. 1, s. 136.

Şîrâzî, ilk görüşü tercih ettikten sonra bunun sebebini şöyle izah etmektedir:

“Burada ilk görüş sahihtir. Nitekim müftüler arasında da müsteftiyi muhayyer bırakmıştık. İkinci görüş doğru olamaz çünkü müsteftî, müftülerin durumunu araştırmakla mükellef değildir. Üçüncü görüşe gelince, hüküm bakımından ağır olanı alınmalı demek doğru bir yaklaşım olamaz. Çünkü hüküm bazen ağır bazen de hafif olanı gerektirdiği için değişkenlik gösterebilmektedir.”⁶⁵⁹

Nitekim âyette “...Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük çekmenizi istemiyor...”⁶⁶⁰ şeklinde buyrulurken, Hz. Peygamber (s.a.v) de “ben korkutmak, zorlaştırmak üzere değil, kolaylaştırıcı hanîf dini üzere gönderildim”⁶⁶¹ buyurmuştur.

Şîrâzî'nin çağdaşı Cüveynî de, *el-Burhân* adlı eserinde müsteftiyi muhayyer bırakan görüşü tercih ederken bu görüşünü desteklemek üzere meseleyi “fütûru’ş-şerâî’/fetretü’ş-şerîa (şeriatın fikhî meseleleri cevapsız bırakması)” ve “huluvvu’z-zaman ‘ani’l-mes’ele (bir dönemde hiçbir fikhî meselenin vuku bulmaması)” şeklindeki doktrinde tartışmalı meselelerle irtibatlandırıp işlemektedir.⁶⁶² Nitekim ne bulunduğu bölgede ne de başka bir yerde, diğer bir ifade ile hiçbir şekilde fetvâ isteyeceği bir müftî bulamayan müsteftînin durumunun ne olacağı sorgulanırken meselenin çözümü aynı şekilde mezkûr tartışmalı meselelerle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda mezkûr durumdaki müsteftîden teklifin kalktığı ve kendisi için hiçbir hükmün sabit olmayacağı kanaati hâkim olmuştur.⁶⁶³ Cüveynî, *Telhîs*'te ise bu görüşü tercih ederken karşıt görüşlerden, “hüküm bakımından en ağır olanı alınır” şeklindeki görüşü ise çok sert bir dille tenkit etmiştir. Ona göre bu görüşü savunanlar aslında usûl bilmeyen kimselerdir. Zira hükmün ağırlığı o görüşün sahih olduğuna işaret etmez. Nitekim hükmün ağırlığı bâtil olabileceği gibi bazı durumlarda da hafiflik o görüşün sahihliğini

⁶⁵⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, ss. 1038-39.

⁶⁶⁰ el-Bakara, 2/185.

⁶⁶¹ Bu rivayet farklı lafızlarla çeşitli hadis kitaplarında geçmekle beraber Buhârî'de mezkûr lafızlara benzer şekilde “Din Kolaylıktır” bâb başlığı altında “Allah katında dinin en sevimsisi kolaylaştırılmış hanîfliktir” şeklinde geçmektedir. Bk. Buhârî, “İman”, 28.

⁶⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, ss. 1344-50. Mezkûr iki mesele hakkında detaylı bilgi için bk. Kaya, *Fikhî İstidlâl*, ss. 96-97.

⁶⁶³ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 40. Benzer bir yaklaşım için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 502.

gösterebilmektedir.⁶⁶⁴ Gazzâlî'nin de bu konuda hocasıyla aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶⁵

Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Nasr b. Sabbâğ (ö. 477/1084) gibi âlimler de bu görüşü tercih etmişlerdir.⁶⁶⁶ Sem'ânî ise Cüveynî'nin düşüncesine paralel bir şekilde meseleyi izah ettikten sonra mezkûr müelliflerden farklı olarak "müsteftînin içtihat edip en bilgili müftînin görüşünü alması gerektiği" şeklindeki görüşü daha isabetli görmektedir.⁶⁶⁷

Konu etrafında mezhebin erken dönem usûlcüleri arasında bu şekilde tartışmalar devam ederken ilerleyen süreçte söz konusu ihtilafların, farklı bir boyutta güncelliğini koruduğu gözlemlenmektedir. Zira farklı görüşler karşısındaki müsteftînin konumu belirlenmeye çalışılırken sıklıkla zikredilen üç görüşe iki farklı görüş daha eklenmiş ve görüşlerin sayısı da artmıştır. Bu iki görüş ise müsteftînin en hafif olan görüşü alacağı ile başka bir müftîden fetvâ isteyip bu fetvânın diğerlerinden hangisiyle muvafık düşüyorsa onunla amel etmesidir.

İbnü's-Salâh, bütün görüşleri sıraladıktan sonra Sem'ânî'nin de tercih ettiği "müsteftînin bu hususta içtihat edip en bilgili müftînin görüşünü alması gerektiği" şeklindeki görüşü benimsemiştir. Ona göre müsteftî, içtihat ederek râcih görüşü araştırmalı ve içtihadının neticesinde benimsediği görüşle amel etmelidir. Nitekim Şâfiî de kiblenin belirlenmesi meselesinde bu yöntemin takip edileceğini açık bir şekilde belirtmiştir.⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, C. 3, ss. 467-68.

⁶⁶⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 486.

⁶⁶⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 313.

⁶⁶⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 357.

⁶⁶⁸ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 89. Zerkeşî'ye göre Şâfiî, *Ümm*'de âmâ kimseye kibleyi gösterenlerin ihtilafa düşmeleri halinde âmânın, içtihat ederek bunlardan en güvenilir ve en dindarını taklid etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, ss. 313-14. Bununla birlikte yukarıda değinildiği üzere müftîler arası tercihte yine Zerkeşî'den naklen Şâfiî'nin böyle bir durumda âmâ kimseye kibleyi gösterenlerin Müslüman olmaları halinde âmâ kişinin onlara uyabileceğini ve onun içtihat edip en güvenilir olanını tercih etmesinin de zorunlu olmadığını söylemektedir. a.g.e., C. 6, s. 311. Konu ile ilgili *Ümm*'e müracaat edildiğinde ise Şâfiî'nin şu ifadeleri kullandığı görülmektedir: "Müslüman olup âmâ olmaması koşuluyla erkek, kadın veya köle fark etmeksizin âmâ kimseye kibleyi gösteren kişiye âmânın uyması caizdir. Bu kişiye uymanın şartı âmânın onu tasdik etmesidir ki bu da o kimsenin yalan söylemediğine dair âmâda zann-ı gâlibin oluşmasıdır." Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, ss. 212-13. Bu haliyle Zerkeşî'nin aktardığı içtihadı zorunlu kılmayan görüş, Şâfiî'nin kendi ifadelerine daha muvafıktır. Zaten Şâfiî'ye isnad ettiği diğer görüş de *Ümm*'de tespit edilemedi. Dolayısıyla Şâfiî'nin tespit edilen kendi ifadelerine bakıldığında anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî, âmâyı içtihat edip de en güvenilir olanına uymakla sorumlu tutmamaktadır. Sadece âmâda, o kimsenin yalan söylemediğine dair bir kanaatin oluşmasını

İbnü's-Salâh, görüşler arası tercih faaliyetinin, müftüler arası tercih gibi olmayıp bunun deliller arası teâruz hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Denildiği gibi İbnü's-Salâh'a göre müstefî içtihat ederek en güvenilir görüşü almalıdır. Buna rağmen râcih olan görüşü belirleyemediği takdirde başka bir müftiden fetvâ ister ve sonrasında bu fetvâya uygun olan görüşü tercih eder. Şayet bu da mümkün olmazsa ve görüşler de haramlık-mübahlık hususunda farklılaşmışsa bu durumda ihtiyaten diğer görüşleri terk edip haramlık gerektiren görüşü alır. Nihayetinde görüşler arasında her bakımdan eşitlik söz konusu olursa müstefî muhayyer bırakılır.⁶⁶⁹

Nevevî de hocası İbnü's-Salâh'ın değerlendirmelerini aktardıktan sonra onun yaklaşımını tenkide tâbi tutmaktadır. Nevevî'ye göre “müstefî, bu hususta içtihat edip en bilgili müftinin görüşünü almalı,” “müstefî, başka bir müftiden fetvâ ister ve sonrasında bu fetvâya uygun olan görüşü tercih eder” ve “müstefî, farklı görüşler karşısında muhayyer olup dilediğiyle amel eder” şeklindeki üçüncü, dördüncü ve beşinci görüşler, zâhir yani daha kuvvetli görüşlerdir. Fakat bunların içinden de “farklı görüşler arasında müstefîyi muhayyer bırakan” beşinci görüş azhar (en kuvvetli) olanıdır. Zira müstefî, içtihad ehil olmadığı için bu konuda içtihat ehli bir âlimi taklid etmesi gerekir ki bu taklid ise birden fazla ehil müftinin varlığı halinde dilediğinin görüşünü tercih etmesiyle yerine getirilmiş olur.⁶⁷⁰

Yukarıda belirtildiği üzere müftülerin farklı görüşleri karşısında müstefînin ne yapması gerektiği hususunda önerilen çözümler, tarihsel süreç içerisinde artarak devam etmiştir. Nitekim ilk olarak Şîrâzî'de üç farklı vecih zikredilirken İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi isimlerde bu görüşlerin sayısının beşe çıktığı görülmektedir. Bu durum şunu göstermektedir ki mezhep fukahâsı zaman geçtikçe müstefî lehine sürekli bir arayış içinde olmuş ve yeni çözümler ortaya atmışlardır. Bunun yanı sıra mezkûr isimlerden sonra gelen Zerkeşî'nin, söz konusu çözümlerin sayısını daha da arttırdığı gözlemlenmektedir. O, mezhebin farklı âlimlerinden naklettikleriyle bu görüşleri ona kadar çıkarmaktadır. Bunların en dikkat çekenlerinden bir tanesi şöyledir: Müstefî, görüşünü salt re'yine dayandıran müftüyü değil de konu hakkındaki bir rivayete

belemektedir. Esasen bu yönüyle Zerkeşî'nin aktardığı en güvenilir olanına uyma şartı, Şâfiî'nin, o kimsenin yalan söylemediğine dair aradığı zann-ı gâlib şartıyla benzerlik göstermektedir. Zira “güvenilirlik” ile “yalan söylememe” şartları çok da farklı şeyler değildir.

⁶⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 89.

⁶⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 500.

dayandıranı tercih eder. Bir diğer görüşe göre ise Allah hakları (hukûkullâh) ve kul hakları (hukûku'l-'ibâd) ayrımı kriter alınarak tercih yapılmalıdır. Şöyle ki; kul haklarına taalluk eden bir durum söz konusu olması halinde müstefî, hüküm bakımından ağır olanını, bunun aksine Allah haklarına taalluk eden bir durumda ise hüküm bakımından daha hafif olanını tercih eder.⁶⁷¹ Müstefî lehine geliştirilen bu iki önerinin de içtihat ehliyetine sahip olmayan müstefînin aleyhine birtakım zorluklara yol açacağı kuvvetle muhtemel olduğu için bunların pratiğe dökülmesi zor gözükmektedir. Nitekim bu tavsiyelerin çoğunluk tarafından da tenkit edildiği ve dolayısıyla tercih edilmediği ifade edilmiştir.⁶⁷²

Gazzâlî'ye göre bir kimse nezdinde fetvâ istediği her iki müftî de ilmî düzeyleri bakımından eşit iseler ve bunlar aynı meselenin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerse müstefî onlara müracaat ederek “bana göre ikiniz de ilmî bakımdan aynı seviyedesiniz, fakat verdiğiniz fetvâlar birbiriyle çelişiyor, bunlardan hangisi benim için bağlayıcıdır?” diye sorar. Şâyet müftüler onu muhayyer bırakırlarsa o da görüşler arasında muhayyer kalır. Fakat ihtiyaten bir hükümde ittifak ederlerse ya da bir hükme meylederlerse bu durumda da müstefî onların bu yaklaşımına aynı şekilde uyar. Bunun dışında farklı görüşlerinde ısracı olurlarsa bu takdirde müstefî için ikisi arasında muhayyerlikten başka bir alternatif kalmaz. Neticede hükmün âtıl bırakılması caiz görülmemekte ve her hâlükârda geciktirilmeden yerine getirilmesi istenmektedir. Ayrıca Gazzâlî, muhayyerlik hususunda, sahâbeyi yıldızlara benzeten “*ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine ittibâ ederseniz hidâyete erersiniz*”⁶⁷³ rivayetinden hareketle müftülerin âmmî için yıldızlar gibi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre müstefî, hangi müftîye uyarırsa uysun doğru bir tutum sergilemiş olacaktır.⁶⁷⁴

Müstefî açısından görüşler arası tercih ile ilişkilendirilebilecek bir diğer konu da hayatta olmayan bir müçtehidî taklid etmenin caiz olup olmadığı (taklîdü'l-meyyit)

⁶⁷¹ Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 12, s. 425; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, ss. 313-14.

⁶⁷² Kaya, “Taklid”, s. 463.

⁶⁷³ Bu hadisin sahih olmadığına dair yapılan değerlendirme için bk. Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilim ve fadlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994, C. 2, ss. 924-25.

⁶⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 565. İbnü's-Sübki ise Gazzâlî ile aynı görüşte olmakla birlikte mezkûr rivayeti şöyle tevîl etmektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v) ‘ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarırsanız kurtuluşa erersiniz’ buyururken aslında sahâbeden avâm mertebesinde olanları hariç tutmuştur. Zira bu mertebelikler başkalarını taklid eden kimselerdir. Dolayısıyla geriye sahâbeden müçtehit olanlar arasında efdaliyet bakımından ayırım yapmaksızın onlara uymak kalmaktadır.” Bk. İbnü's-Sübki, *Raf'ü'l-Hâcib*, C. 4, s. 604.

meselesidir. Zira hayatta olmayan müçtehidin taklid edilip edilemeyeceği tartışması, esasında söz konusu müçtehitlerin kendilerinin değil, görüşlerinin taklid edilip edilemeyeceği tartışmasıdır. Bu kapsamda örneğin vefat eden bir müftünün taklidine cevaz verildiği takdirde müsteffî, hayatta olanın mı yoksa vefat edenin mi görüşlerini tercih edecektir? Diğer bir husus ise müsteffînin bu tercihlerde muhayyer olup olamayacağı meselesidir.

Mezhepteki genel kanaate göre hayatta olmayan bir müçtehidin taklid edilmesi caizdir. Bu görüşteki âlimlerin kullandıkları temel argüman “fikhî bir görüş, sahibinin ölmesiyle ortadan kalkmaz”⁶⁷⁵ şeklindeki kabuldür. Bu kabulün sonucu olarak vefat eden müçtehidin görüşleri icmâ ve ihtilaf edilen konularda gündeme alınmaktadır. Nitekim şahitlik yaptıktan sonra ölen kimsenin bu ölümü davanın sonucuna tesir etmemektedir. Ayrıca görüş sahibinin ölmesi, o görüşün bâtil olmasını gerektirseydi, icmâ edenlerin ölmesi de mevcut bir icmânın bâtil hale gelmesini gerektirmeliydi. Bunun yanı sıra Râfiî’ye göre zamanındaki insanların çoğu artık müçtehidin bulunmadığı inancındadır. Dolayısıyla geçmiş müçtehitleri taklid etmeyi men etmek, insanları ne yapacaklarını bilemez halde, tereddüt içinde bırakmak anlamına gelmektedir.⁶⁷⁶

Hayatta olmayan müçtehidin taklidine cevaz vermeyenlere nasıl ki fâsıklığı ortaya çıkan kimsenin ehliyeti ortadan kalkmakta ise vefat eden müçtehidin de ehliyeti ortadan kalkmaktadır.⁶⁷⁷ Vefat edenin taklid edilmesine cevaz verilmekle birlikte muasır bir müçtehidin varlığı halinde yaşayan kimsenin taklidi evlâ görülmektedir. Zira hayatta olan müçtehidin içtihadının, ölenin içtihadından daha sağlam olduğu varsayılmaktadır. Öte yandan İlkiyâ, bunun genel geçer bir kural olmadığını, böyle bir durumda yine de ölen kimsenin taklid edilebileceğini ifade etmektedir.⁶⁷⁸

3. Müftüler/Görüşler Arası Tercihin Değerlendirilmesi

⁶⁷⁵ Bu ifadenin geçtiği bazı eserler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1352; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 480; İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 87; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 498. Zerkeşî ise bu ifadeyi Şâfiî’ye isnad etmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, s. 297; Zerkeşî, *Selâsilü’z-Zeheb*, s. 456.

⁶⁷⁶ Râfiî’î, *el-’Azîz şerhu’l-Vecîz*, C. 7, ss. 420-21.

⁶⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 71; İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 87; Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 498.

⁶⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1352; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 480; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, s. 327.

Birden fazla ehil müftünün bulunması durumunda müsteftinin bunlar arasında muhayyer mi olacağı yoksa efdal olanı mı taklid edeceği şeklindeki iki temel yaklaşımda görüldüğü kadarıyla müsteftiyi muhayyer bırakan görüş daha isabetli durmaktadır. Çünkü müftülerin fetvâ vermeye ehil oldukları tespit edildiği takdirde bunların hepsinin de görüşünde isabet etmesi ihtimal dâhilindedir. Bunun yanı sıra efdal müftü tercih edilse bile onun içtihadında isabet ettiği de kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte müsteftiye verilen bu muhayyerlik, müsteftinin mütesahil davranıp sadece ruhsatlara tutunmasına da sebep olmamalıdır. Nitekim efdal müftünün tercihinin zorunlu gören yaklaşımda belirtildiği üzere daha bilgili müftüyü teşhis edip tanınmanın muhtelif yöntemleri bulunmaktadır. Öyleyse müsteftiyi tamamıyla muhayyer bırakmak ya da efdal müftüyü tercih etmeye zorlamak yerine bu iki seçenek arasında orta bir yol bulmak daha isabetli bir yaklaşım olabilir ki o da müsteftinin tercih yapmasının evlâ görülmesi şeklindedir.

Nasıl ki sosyal hayatta bir problemin varlığı halinde çözümü için o konuda en yetkin kişiye müracaat etme gayreti gösterilmekte ise, müsteftinin de kendisine verilecek fetvâyı kalbinin rahatlığı ve de gönül huzuruyla yerine getirebilmesi için bu hususta çaba sarf etmesi her halükârda onun lehine olacaktır. Öte yandan tercihin evlâ görülmesinin doğru olacağı belirtilmekte ve fetvânın bir Müslümanın hayatını tanzim etmede ne derece önemli bir konumda olduğuna işaret edilerek bu gerçek dile getirilmektedir.⁶⁷⁹

Müftüler arası tercihte olduğu gibi görüşler arası tercihte de mezhep fakihlerinin çoğunluğunun, müsteftinin görüşlerden dilediğini tercih edebileceği, yani muhayyerlikte karar kıldıkları anlaşılmaktadır. Fakat daha önce çeşitli vesilelerle değinildiği gibi müsteftiye verilen muhayyerlik, müsteftinin rahat davranarak her meselede hevâsına uyup da mahza hoşuna giden görüşü alabileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim bu tür tutumların yanlış olduğuna yönelik ikazlar da yapılmıştır.⁶⁸⁰ Bununla birlikte muhayyerlik hususunda “müftüler arası tercih” ile “görüşler arası tercih” arasında bir

⁶⁷⁹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 192.

⁶⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, ss. 565-66. Nitekim bu uyarıların mezhep dışı tercih boyutuna da değinilmektedir. Buna göre âmmî kimse, içtihat ehliyetini haiz olmadığı sürece azîmet-ruhsat karşısında kendi mezhep imamının ruhsat hükmünü değil de başka bir mezhep imamından dahî olsa azîmet hükmünü alması gerekmektedir. Zira temelde hükmün râci olduğu makam şahısların söylediği değil, Şari'in kelâmıdır. Bu hususta kimi mukallidlerin sırf mezhep imamı amel etmemiş diye Buhârî ve Müslim'de geçen hadisleri bile almadıklarına dair taassuba varan davranışlara da atıfta bulunmaktadır. Bk. Şa'rânî, *Kitâbü'l-Mizân*, C. 1, s. 83.

kıyaslama yapılacak olunursa, müftüler arası tercihte müstefînin efdal müftüyü tanıyabileceği vasıtaların bulunmasından ötürü bu vasıtaları kullanarak üstün müftüden fetvâ istemesi gerektiği yönünde daha yoğun bir talep olduğu görülmektedir.

Görüşler arası tercihte ise müstefînin söz konusu imkânlarla sahip olmamasından dolayı yapabileceği tercihler asgari düzeydedir. Bununla birlikte çoğunluk muhayyerliği savunmasına rağmen tarihi süreç içerisinde devamlı müstefînin lehine yeni öneriler ortaya atılmıştır.

D. TERCİHİN GEREKLİLİĞİNİN İÇTİHATTA HATA-İSABET MESELESİYLE İLİŞKİSİ

Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercihin özellikle müçtehit müftî ve mukallid müftî açısından mutlak olarak gerekli görüldüğü yukarıda ortaya konmaya çalışıldı. Bununla birlikte ilgili yerde değinildiği üzere müstefî (âmmî) için durum böyle olmayıp - mezhep içinde aykırı görüşlerin varlığıyla birlikte- çoğunluğun benimsediği görüş, müstefînin bu konularda muhayyer bırakılması şeklindedir.

Yukarıda incelenen konularla ilintili ve hususen de müstefî açısından tercihin gerekliliği ile irtibatlı bir mesele vardır ki o da içtihatta hata ve isabet tartışmaları mevzûudur. Zira mezhep usûlcülerinin sıklıkla gerek genel anlamda tercihin gerekliliğini gerekse de müftüler arası tercih konusunu, hakikatin tek veya birden fazla olduğu meselesiyle ilişkilendirdikleri gibi müçtehidin teâruz eden deliller karşısındaki tutumuyla da ilişkilendirdikleri görülmektedir.⁶⁸¹ Bu durum da söz konusu konular arasında zorunlu bir bağlantının varlığına işaret etmektedir. Bu sebepten ötürü bu başlık altında mezhep içi tercihin içtihatta hata-isabet tartışmalarıyla ne tür bir irtibatının olduğu konusu ele alınacaktır.

İçtihatta hata ve isabet meselesinin temelinde içtihadın dinî hükmüyle bağlantılı olarak içtihatta bulunan her müçtehidin isabet ettiği (musavvibe) ile yapılan içtihatlardan sadece bir tanesinin doğru olup diğerlerinin hatalı (muhattie) kabul edildiği şeklinde iki farklı telakkinin varlığı söz konusudur. Yani esas itibariyle işin özünde bir içtihadı doğrulama (tasvîb) veya yanlışlama (tahtie) mantığı yatmaktadır. Bu mantık da

⁶⁸¹ Bk. Şîrâzî, *et-Tebşira*, ss. 501-3; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1321; Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, ss. 324-325; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 502; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, ss. 37-38; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 234, 237; Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, C. 6, ss. 314-15.

Allah katında doğrunun, hakikatin tek mi yoksa birden fazla mı olduğu tartışmasına dayanmaktadır.⁶⁸²

Musavvibe ile muhattie yanlılarının yaptıkları tartışmaların asıl olarak hangi konularda gerçekleştiğinin belirlenmesi önemli bir husustur. Bu bağlamda mezkûr tartışmalar Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliği ve ahiret inancı gibi itikâdî hükümlerde yürütülmemektedir. Bu alanlara ilişkin temel kabul, doğrunun tekliği olduğu gibi bu hususlardaki kat'î delillerden dolayı doğruların çokluğunun savunulması da İslâm'ın dışına çıkmaya sebep olarak gösterilmektedir. Bunların yanı sıra ehl-i kible arasında cereyan eden âlemin hâdis veya kadîmliği meselesi, halku'l-Kur'ân, ru'yet, halku'l-ef'âl vb. itikâdî ve kelâmî alanlarda da içtihatla hata isabet meselesi mevzu bahis edilmekle birlikte hakkın tek olduğu kabul edilmekte ve içtihadında hata yapanlar mazur görülmektedirler.⁶⁸³ Dolayısıyla içtihatla hata-isabet meselesinin, fikhî hükümler sahasında içtihadî konularda olduğu, yapılan içtihatların da doğruyu tutturup tutturamama anlayışı üzerine inşa edildiği söylenebilir.

Musavvibe ve muhattie taraftarları ile konu hakkında ortaya konan görüşlerin keskin çizgilerle birbirinden ayırt edilmesi zor gözükmektedir. Bu meselede mezhepler arası boyutta oldukça farklı yaklaşımlar olduğu gibi belli bir mezhep içerisinde de aynı durum söz konusu olup net bir ayırımdan bahsedilemez. Bu bakımdan kaynaklarda konu incelenirken bir bütün olarak mezhebin görüşü değil de gerek farklı mezheplerden gerekse bir mezhep içinden özellikle şahıslar baz alınarak meselenin detayları verilmektedir. Ayrıca mezheplerin kurucu imamlarından içtihatları doğrulama (tasvîb) ve yanlışlama (tahtie) konusunda farklı, hatta birbirine zıt görüşler nakledildiği için bu durum onların asıl kanaatinin tam olarak hangi yönde olduğunu anlamaya engel olmuştur.⁶⁸⁴

⁶⁸² Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, ss. 213-220; Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*, s. 245; Apaydın, "İctihad", s. 440; Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", ss. 36-41; Tevhit Ayengin, "Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsbet Tartışmaları", *Marife*, 2012, ss. 147-51.

⁶⁸³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, ss. 1043-44; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, ss. 1316-17; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 307; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, ss. 29-30; Ayengin, "Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsbet Tartışmaları", s. 148.

⁶⁸⁴ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 309; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 495; İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, ss. 343-44; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 222; Apaydın, "İctihad", s. 440; Ayengin, "Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsbet Tartışmaları", s. 149; Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", s. 37. Zerkeşî, tasvîb ve tahtie yönünde Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Ebû Yusuf ve Şâfiî gibi fakihlere isnad edilen bazı görüşlerin, mezkûr isimler arasında

Mezhep içi tercihin zorunlu tutulmasındaki temel mantık, bir Müslümanın gerek dünyevî gerekse uhrevî hayatını ciddi manada etkileyecek olan konularda, en doğru seçimi yapmasını sağlamaktır. Bunun doğal bir yansıması olarak hakikatin tekliği düşüncesi akla gelmektedir. Şayet içtihadî meselelerde doğrunun tek değil de birden fazla olduğu kabul edilirse o takdirde ehil olan her müçtehit, içtihadında isabet (musîb) etmiş olur. Bu durum ise kişinin tercihe ihtiyaç duymaksızın bir konu hakkındaki

hangi görüşün kime ait olduğu konusundaki kapalılıklara da dikkat çekmektedir. Bk. Zerkeşi, *Selâsilü'z-Zehab*, s. 452. Meselâ Ebû Hanîfe'ye isnad edilen "her müçtehit içtihadında isabet eder ve hak (doğru) ise tektir." şeklindeki sözler mezhep ashâbınca farklı yorumlara tâbi tutulmuştur. Bk. Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 309; Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", s. 37. Mezhep fakihleri tarafından Şâfiî'nin konu hakkındaki kanaati hususunda tarihi süreç içerisinde farklı görüşler öne sürülmüştür. Dolayısıyla burada söz konusu ihtilaflara girmeden Şâfiî'nin konu hakkındaki kanaatinin hangi yönde olduğu kendi ifadelerinin yanı sıra öğrencisi Müzenî ile *Muhtasar*'ın şârihlerinden Mâverdî'nin konu ile ilgili yaptığı birtakım izahlar, bir nebze olsun fikir verici nitelikte olabilir. Şâfiî, hâkimin yaptığı içtihat hakkında Enbiyâ sûresinin yetmiş dokuzuncu âyetinde geçen "*Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik...*" şeklindeki lafızları serdettikten sonra Ebû'l-Hasen'den şu nakilde bulunmuştur: "Şâyet bu âyet olmasaydı bana göre hâkimlerin hepsi helâk olurdu. Fakat Allah Teâlâ içtihadın doğruluğundan dolayı bu kimseleri övdüğü gibi salt içtihattan dolayı ise ayrıca övmüştür." Şâfiî bundan sonra içtihada dair "*hâkim, kendi içtihadıyla hükmedip isabet ettiğinde iki, hata ettiğinde ise bir sevap kazanır.*" (Buhârî, "İ'tisâm", 13,21; Müslim, "Akdiye", 15.) hadisini senediyle birlikte zikretmiştir. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 8, s. 209. Müzenî, hocasının verdiği bilgilerden hareketle Şâfiî'nin hata eden müçtehide ecir verilmeyeceği, ancak doğruyu tutturma kasdıyla yapılmış içtihattan dolayı sevap verileceği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Zaten sonrasında ise bu görüşün hak olduğunu ifade etmektedir. Bk. Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 394. Mâverdî ise Şâfiî'nin konu hakkındaki kanaatinin ne olduğuyla alakalı daha detaylı bilgiler vermektedir. Ona göre Şâfiî'nin meramı üç şekilde anlaşılabilir. **Birincisi**, müçtehit, yapacağı içtihatla hem talep ettiğine ulaşmayı hem de o konudaki hâdisenin hükmüne isabet etmeyi hedeflemelidir. Ayrıca muhaliflerine karşı içtihadının sonucu ona neyi gerektiriyorsa o sonuçla amel etmelidir. **İkincisi**, hak (doğru) bütün müçtehitlerin değil, bir tanesinin görüşündedir. Fakat bu konuda birbirine muhalif içtihatlardan dolayı doğru, hepsinin görüşünde olmaktadır. **Üçüncüsü**, muayyen hale gelmemiş olsa da aslında bir tek müçtehit isabet etmiştir. Dolayısıyla hüküm konusunda ve Allah katında diğer müçtehitler hata etmiştir. Aynı şekilde yapılan muhalif içtihatlardan dolayı hükümde ve Allah nezdinde hepsi isabet etmiş sayılmaktadır. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 16, s. 167. Verilen bilgilere bakıldığında gerçekten de Şâfiî'nin musavvibe mi yoksa muhattie görüşünde mi olduğu pek açık gözükmemektedir. Esasen Şâfiî'nin bizzat kendi ifadelerine müracaat edildiğinde bu haliyle onun musavvibeye yakın durduğu söylenebilir. Aynı şekilde Müzenî'nin yorumu da kısmen bunu destekler mahiyettedir. Fakat Mâverdî'nin yaptığı açıklamalara bakıldığında ise daha kapalı bir durum söz konusudur. Zira bu izahlara göre Şâfiî'nin bir yönüyle musavvibe bir yönüyle de muhattie yanlısı olduğu yorumu yapılabilir. Öte yandan dört mezhep imamının gerçekte musavvibe mi yoksa muhattie yanlısı mı olduğu tartışması üzerine bir çalışma yapan Telkenaroğlu, konuyu dört mezhep imamı çerçevesinde detaylıca ele aldıktan sonra hususen Şâfiî'nin hata-isabet tartışmasında diğer üç imamdan farklı bir konumda olduğuna dikkat çekerek onun görüşlerinin daha dakik bir şekilde incelenmesi gerektiğini vurgulamakta ve bunun sebeplerini ise şu maddelerle dile getirmektedir: 1) İmam Şâfiî'nin, usûlcülerin önde geleni ve usûl âlimlerinin en büyüğü olması. 2) Konuyla doğrudan ilgili, tafsilatlı ve kesin ifadeler içeren beyanatının bulunması. Telkenaroğlu meseleyi mezhebin usûlcüleri arasında gerçekleşen tartışmalarla inceledikten sonra konu ile ilgili mezhep âlimlerinin genel kanaatinden de hareketle Şâfiî'yi muhattie yanlısı göstermektedir. Bk. M. Rahmi Telkenaroğlu, "Muhattie-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 13 (2009), ss. 250-54.

mevcut görüşlerden dilediği ile keyfî bir şekilde amel edebileceği izlenimini vermektedir.⁶⁸⁵

Nitekim muhattie görüşünde olan Şîrâzî de bu hususa dikkat çekmektedir. Ona göre hak ve doğrunun bütün görüşlerde olduğu kabul edilmesi halinde, görüşlerden hangisinin diğerine göre üstün olduğu konusunda zaman ayırıp da fikrî bir gayret içerisinde olmaya gerek kalmaz. Çünkü bu, beyhude bir çabadan öteye geçemez. Nitekim hakikatin tek olduğunun gerekçesi şudur: İçtihadî meselelerin haram-helâl ve îcâb-iskat gibi noktalarında görüşlerden her ikisi de sahih veya fâsid olamaz, birisi sahih ise diğeri fâsittir. İki görüşün de sahih kabul edilmesi durumunda bir şeyin hem haram hem de helâl ya da hem hasen hem de kabîh olmasını gerektirir ki bu da imkânsızdır. Aynı şekilde her iki görüşün de fâsid kabul edilmesi durumu ise ümmetin hata üzere icmâ ettiği anlamı taşıyacağından bir görüş sahih ise diğeri de fâsittir.⁶⁸⁶

Şîrâzî, kullandığı ifadelerle muhattie görüşünü savunmuş, musavvibe görüşünün ise genişliğe ve keyfiliğe zemin hazırladığını vurgulamıştır. Musavvibe görüşünü benimseyenler ise aynı mantıkla muhattie görüşünün sıkıntı ve darlığa yol açtığını iddia etmişlerdir. Şöyle ki; eğer hakikat görüşlerden sadece birisinde olup diğer görüşler bâtil olsaydı bu durumda söz konusu görüşe muhalefet eden kimse fâsıklıkla itham edilir ve böylece müftî fetvâ vermekten, hâkim de hükmetmekten alıkonulurdu. Halbuki dünya hayatında görüşlerden hangisinin hatalı olduğu bilinemeyeceğinden görüş sahiplerinin veya bu görüşle amel edenlerin fâsıklıkla itham edilmesi isabetli olmaz. Nitekim bu durumu da kimse kabul etmediği için doğal olarak her müçtehit içtihadında hakka isabet etmiştir.⁶⁸⁷ Bunun yanı sıra hakikatin tek olduğu şeklinde bir ön kabul olması durumunda bir müçtehit, içtihadının neticesinde ulaştığı zannına uymakla emredilemez. Zira Allah hatayı emretmez.⁶⁸⁸

Bilindiği üzere müftîler arası tercihte, müsteftîye ihtilafli görüşler karşısında dilediğini tercih etme hususunda muhayyerlik hakkı tanıyanların delilleri arasında

⁶⁸⁵ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 198.

⁶⁸⁶ Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 502.

⁶⁸⁷ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, ss. 310-11. Ayrıca benzer açıklamalar için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, *Mi'râcü'l-Minhâc şerhu minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şâban Muhammed İsmail, 1. b., Kâhire, 1993, C. 2, s. 294.

⁶⁸⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, ss. 234-35.

“*ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız kurtuluşa erersiniz*” şeklindeki hadis⁶⁸⁹ de yer almaktaydı. İctihatta hata-isabet tartışmaları incelendiğinde orda da musavvibe görüşünü savunanların, birçok delilin yanı sıra mezkûr hadisi de kendi görüşlerine dayanak aldıkları görülmektedir.⁶⁹⁰ Bu durum da mezhep içi tercihin gerekliliği ile içtihat hata-isabet meselesi arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan bununla ilintili olarak sahâbilerin kendi aralarındaki ihtilaflarının rahmet ve genişlik vesilesi olduğu yönündeki temel kabule de muhattie görüşünü savunanlar tarafından farklı yorumlar getirilmiştir. İlk olarak ihtilafın müsbet yönüne dikkat çeken muhattieye göre ihtilaf, Müslümanlar arasındaki ülfeti yok edip çatışmalara ve anlaşmazlıklara sebep olan bir özelliğe sahip değildir. Ayrıca ihtilaf; hakkında nas bulunmayan ya da delillerin sarih olmadığı birtakım furû meselelerin hükmünü ortaya koymak amacıyla içtihadı başvurma neticesidir.⁶⁹¹

Muhattie, bu haliyle ihtilafa gayet olumlu bir şekilde yaklaşmakta ve onu içtihadî meselelerde, yapılan içtihatların tabîi bir sonucu olarak görmektedir. Bundan hareketle ihtilafın genişlik ve rahmet vesilesi vasfına sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte muhattie, ihtilafın genişliğinin, bir kimsenin farklı görüşler arasından keyfî bir şekilde ve de doğruluğunu araştırmaksızın görüşler arasından tercih yapması anlamına gelmediğini belirtmek üzere bazı izahlarda bulunmaktadır. Meselâ sahâbenin ihtilafında rahmet bulunduğu anlayışına karşı İmam Mâlik'ten şu ifadeler nakledilmektedir: “İnsanların dediği gibi Rasûlullah'ın ashâbının ihtilafında genişlik söz konusu değildir. Onlardan hata yapan da isabet eden de vardır.” Yani aslında ihtilaflı meselelerde hakikat tek olmakla birlikte müçtehide düşen görev, içtihat ederek bunlardan doğrusunu tespit etmektir. Öyleyse ihtilafın genişlik ve rahmet olması demek, içtihadı müsait meselelerde hem içtihadı müsamaha göstermek hem de bu alanı geniş tutmaktır. Zira içtihadı kapı açmak, beraberinde farklı görüşleri yani ihtilafları da getireceği kuvvetle muhtemeldir.⁶⁹²

⁶⁸⁹ Bu rivayetin sıhhati hakkında yapılan değerlendirmeler için bk. İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-İlim*, C. 2, ss. 924-25.

⁶⁹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, ss. 55-56; Uğur, *Hanevîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 199.

⁶⁹¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 308.

⁶⁹² İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-İlim*, C. 2, ss. 905-7; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 309; Uğur, *Hanevîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 199. İbnü's-Salâh ise yaptığı yorumuyla buradaki ihtilafın mahiyetine farklı bir boyut kazandırmıştır. Ona göre ihtilafın genişliğinden maksat müçtehidin farklı görüşler karşısında râcih görüşe vâkıf olabilmek için araştırma yapmaksızın muhayyer kalması değildir. Sahâbilerin ihtilafındaki genişlik, farklı görüşler arasında içtihat yapacak

Esasen tercihin gerekliliğinin, içtihadta hata-isabet meselesiyle en açık ilişkisini müsteftînin müftîler arasında muhayyer olup olmadığı konusunun teşkil ettiği söylenebilir. Zira söz konusu ilişkiyi vurgulamak üzere şöyle bir tablo çizilmektedir: Müftîler arasında muhayyerliği savunanlar musavvibe, efdal müftînin tercihini gerekli görenler ise muhattie görüşündedir.⁶⁹³ Peki durum gerçekten böyle midir? Aslında konuyla ilgili kaynaklara müracaat edildiğinde tablonun pek de öyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aşağıda ayrıntıları verileceği üzere, meselâ muhattie görüşünü benimsediği halde müftîler arası tercihte muhayyerlik yanlısı olanların varlığı söz konusu olduğu gibi bunun tam aksi yönde bir durum da bulunabilmektedir. Kendi içinde çelişkili gibi görünen bu durum farklı şekillerde izah edilmektedir.

Musavvibe görüşünü benimseyenler muarızlarına şu soruları yöneltmektedirler: Siz hakikatin tek olduğunu savunduğunuz halde nasıl olur da müsteftîyi muhayyer bırakmaktasınız? Ayrıca doğrunun tek olduğu kabul edildiğinde bu durum içtihadta ehil olmayan müsteftîyi içithatla yükümlü tutmak anlamına gelmiyor mu? Zira müsteftîyi böyle bir şey ile sorumlu tutmak onun için büyük bir sıkıntı ve meşakkat sebebidir. Ayrıca hem hakikatin tekliğini savunmak hem de müsteftîyi muhayyer bırakmak çelişkili bir durum değil midir? Çünkü muhayyerliği savunmak bir bakıma müçtehitlerin birbirine eşit seviyede oldukları anlamına da gelmektedir. Nitekim şariat da ancak eşitlik söz konusu olduğunda muhayyerliğe izin vermektedir.⁶⁹⁴

Musavvibenin mezkûr sorularına muhattie cephesinden farklı şekillerde cevaplar verilmekle birlikte, tespit edilebildiği kadarıyla bunların çok da tatmin edici cevaplar olduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte şunlar söylenebilir: Âmmînin müftîler arasında muhayyer bırakılmasının sebebi onun efdal müftîyi tespit edebilecek yeterlikte olmamasıdır. Dolayısıyla hakikat tek olduğu halde onun nazarında her müftî eşit sayılır ve o da müftîler arasında en üstün olanı buluncaya kadar muhayyer kalacaktır. Ayrıca doğrunun tek olduğunu savunmak muhayyerliğe engel değildir. Zira âmmî, açık bir şekilde doğruya muhalefet edenı taklid edemediği gibi naslara muhalif davrananı da

bir sahanın bulunması demektir. Yoksa onlardan sadece birisinin görüşünün doğruluğu demek değildir. Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 63-64. Süleyman el-Kürdî'ye göre ihtilafta rahmetin bulunduğu anlayışının esas espirisi, kişinin sadece kolayına giden görüşü değil de dört mezhep imamı dışında da olsa başka müçtehitlerden sâdır olan muhtelif kavil ve vecihleri taklid etmesiyle ortaya çıkar. Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 338.

⁶⁹³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, C. 6, s. 315.

⁶⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1321; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, ss. 324-25; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 234.

taklid edemez. Kısacası müsteftînin müftûler arası muhayyerliği, müftûlerin musîb olmaları şartıyla geçerlidir.⁶⁹⁵

Musavvibenin muhattieye, zikredilen hususlarla alâkalı itirazları olduğu gibi muhattie de kendi tezleriyle musavvibeye itirazlarda bulunmuştur. Örneğin muhattieye göre doğruların çokluğunu savunmak, diğer bir ifadeyle her müçtehidin isabet ettiğini söylemek öncelikle ihtilafî görüşler arasında tercihte bulunmaya gerek kalmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca bu durum, farklı müftûler ve bu müftûlerin farklı görüşleri karşısında muhayyer bırakılan müsteftînin sürekli ruhsatlara tutunmasına ve farklı görüşler arasında keyfî davranmasına sebep olur.⁶⁹⁶

Muhattienin mezkûr iddialarına musavvibe görüşünü savunanlardan birtakım cevaplar gelmiştir. Bu hususta musavvibenin önde gelen savunucularından Gazzâlî'nin⁶⁹⁷ değerlendirmeleri son derece önemlidir. Öncelikle ifade etmek gerekirse Gazzâlî musavvibe yanlısı olduğunu sarîh bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

“Bize göre kesin olarak tercihe şâyan olup muhaliflerimizin de hatalı olduğu görüş şudur ki; içtihadî meselelerde her müçtehit isabet eder ve bu hususta Allah katında da muayyen bir hüküm yoktur.”⁶⁹⁸

Gazzâlî, muhattienin bütün iddialarına tek tek cevap verirken, musavvibe görüşünün müsteftîyi muhayyer bıraktığı için müsteftînin keyfî bir şekilde görüşler arasında hoşuna gidene almaya sebep olacağı şeklindeki itiraza ilk bakışta cevap vermediği intibai⁶⁹⁹ verse de dikkatlice incelendiğinde aslında Gazzâlî'nin bu itirazı parça parça cevaplandığı görülmektedir. İlk olarak muhattienin kendi görüşüne dayanak aldığı âyetler çerçevesinde muhattieye itirazda bulunan Gazzâlî, “âlimlerin, içtihatları ve yorumlarıyla istinbât ettiği hükümler avâm için doğru olandır”⁷⁰⁰ ifadelerini kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin, mevzûnun ilerleyen safhasında daha açık ifadelerle muhattieye cevap verdiği görülmektedir. Zira Gazzâlî'ye göre müsteftî, her meselede görüşler içinden hoşuna gidene alacak şekilde bir genişlik

⁶⁹⁵ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, s. 324; Âmidî, *el-Ihkâm*, C. 4, s. 237.

⁶⁹⁶ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, s. 502; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 502.

⁶⁹⁷ Gazzâlî'nin hocası Cüveynî de musavvibe görüşünü benimseyenler arasında yer almaktadır. Bk. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, C. 3, s. 328; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1325.

⁶⁹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 497.

⁶⁹⁹ Nitekim Uğur da, bundan dolayı olsa gerek Gazzâlî'nin söz konusu iddiaya cevap vermediğini iddia etmiştir. Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 199.

⁷⁰⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 513.

hakkına sahip değildir. Tam aksine nasıl ki teâruz eden deliller karşısında müftî tercihte bulunarak zann-ı gâlibine göre amel ediyorsa âmmî de bu hususta müftî gibidir. Gazzâlî “biz her ne kadar bütün müçtehitlerin, görüşlerinde isabet ettiklerine kanaat getirsek de aslında hepsinden de farklı sebeplerden ötürü hata sâdır olabilir” diyerek cevaplarına devam etmektedir.⁷⁰¹

Musavvibe görüşünde olan fakihlerin de ihtilaflı görüşler arasında tercih yapıp râcih görüşü belirlemeye çalıştıkları bilinen bir husustur. Halbuki musavvibenin görüşü kabul edildiği takdirde tercihe ihtiyacın kalmaması gerekmektedir. Dolayısıyla içtihadta hata-isabet meselesi ile mezhep içi tercihin gerekliliği arasında iddia edildiği gibi bir ilişki söz konusu değildir.

Bu itiraza cevap veren Uğur’a göre mezhep içi tercihe duyulan ihtiyaç hakikatin tekliği düşüncesinden ibaret değildir. Dolayısıyla zikredilen itirazın, iki mesele arasındaki ilişkinin varlığına aykırılık teşkil etmediğini düşünen Uğur sonuç olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Netice itibariyle musavvibeye göre hakikatin birden fazla olduğunu söyleyebilmek için bunun öncesinde müctehidlerin ilgili meselede ictihad etmeleri şarttır. İctihadın bir türü olan mezhep içi tercih açısından da aynı durum geçerlidir. Yani ihtilaflı bir meseledeki râcih görüşün hangisi olduğuna dair birden fazla doğru olduğunu söyleyebilmek için, ilk önce görüşler arasında bir tercih yapılması gerekir. Bu nedenle de musavvibe görüşünü benimseyen bir fakihin, mezhep içi tercih yapması, yukarıda var olduğunu söylediğimiz ilişkiye aykırılık teşkil etmez, tam aksine musavvibe görüşünün doğal bir sonucudur.”⁷⁰²

Zaten musavvibeye göre müçtehidin içtihadından önce o meselede Allah katında muayyen bir hüküm bulunmamakta ve hüküm müçtehidin zannına tâbidir. Dolayısıyla Allah’ın hükmü müçtehidin konuya ilişkin zannıdır.⁷⁰³ Aynı şekilde Gazzâlî, musavvibe görüşünün hem müçtehit hem de âmmî için muhayyerliğe ve diledikleri şekilde hareket etmeye sebep olduğu yönündeki iddiaya şöyle itiraz etmektedir: “Müçtehidin yapması gereken, öncelikle zann-ı gâlip elde edip ona tâbi olmaktır ki bu konuda icmâ

⁷⁰¹ a.g.e., C. 2, s. 565.

⁷⁰² Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 201.

⁷⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 496.

gerçekleşmiştir. Âmmî de aynı şekilde bu zann-ı gâlibi elde etmelidir.”⁷⁰⁴ Bu durum göstermektedir ki musavvibe, doğruların çokluğunu müçtehidin içtihat etme şartına bağlamaktadır ki bir müçtehiten içtihat etmesini şart koşturmak muhayyerliği ve keyfiligi ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir.

Son olarak bir hususa değinmek gerekirse Şâfiî mezhebinde musavvibe görüşünü benimseyen sayılı birkaç isimden olan Gazzâlî'nin, “musavvibe görüşünün gerek müçtehit gerekse müsteftî açısından muhayyerliğe ve de keyfilığe yol açtığı” şeklinde oldukça yoğun tenkitlere maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Zira görüldüğü kadarıyla Gazzâlî bu iddiayı çürütmek için büyük bir gayret içinde olmuş ve aslında musavvibe anlayışının, muhaliflerin anladığı şekilde olmadığını birçok gerekçe ile her fırsatta dile getirip bunu ispatlamaya çalışmıştır.

II. RÂCİH⁷⁰⁵ GÖRÜŞÜN BAĞLAYICILIĞI

Genel olarak İslâmî ilimlerde râcih görüşün mutlak anlamda ilkesel olarak bağlayıcı olduğu ifade edilebilir. Bunun en bariz göstergesi de henüz erken dönemlerde âlimlerin farklı görüşleri içinden ruhsatlarla, zayıf veya mercûh kavillerle amel edilmesine karşı takınılan olumsuz tavidir. Bunun bir örneği Beyhakî'nin Evzâî'den (ö. 157/774) naklettiği, “âlimlerin nadirattan olan görüşlerini alanlar İslâm dairesinin dışına çıkmıştır” şeklindeki ağır ifadelerde kendini göstermektedir.⁷⁰⁶ Bununla birlikte her mezhebin fıkıh literatüründe mercûh, zayıf ve hatta metruk kavillerin bulunduğu tartışmasız bir realitedir. Ne var ki bu durum râcih görüşün bağlayıcılığı ilkesine aykırılık teşkil etmez. Zira her mezhebin kendi sistematigi içinde geliştirdiği mezhep içi tercih kuralları yoluyla sıhhat dereceleri farklı görüşler arasından yapılan tercihler ile

⁷⁰⁴ a.g.e., C. 2, s. 566.

⁷⁰⁵ Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş için çok farklı terimlerin kullanıldığını belirten Uğur, bu başlık altındaki râcihi bütün tercih sığalarını kapsayıcı ve de gerekçesi ne olursa olsun mezhepte tercih edilen görüş anlamında kullanıp Mâlikîlerde kullanılan delili kuvvetli görüş anlamındaki “râcih” kavramıyla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 204. Şâfiî mezhebinde mezhep istilahları anlatılırken râcih kavramı genelde “tercih sebeplerinden kavil ya da vecih gibi herhangi birisiyle tercih edilen görüş” anlamında kullanılmaktadır. Bk. Beydâvî, *el-Ğâyetü'l-Kusvâ*, C. 1, s. 139; Rustâkî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd min akvâli'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 135; Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, s. 190. Nevevî'nin ise râcih kavramını şazz görüşün mukabili anlamında kabul ettiği görülmektedir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 480. Mezhepteki her iki tanıma da bakıldığında bunların ortak yönünün netice itibarıyla “tercih edilen görüş” şeklindeki umûmi mana olduğu anlaşılabilir dolayısıyla bu çalışmada da râcih kavramı bu anlamıyla kullanılacaktır.

⁷⁰⁶ Beyhakî, *Sünen*, C. 21, s. 99; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 326.

tercihin gerekliliğinde temel hedef o mezhepteki râcih görüşün belirlenmesidir. Bu faaliyet de doğal olarak bunların bir sonraki adımı olan râcih görüşün bağlayıcılığı meselesini gündeme getirmektedir.

Râcih görüşün bağlayıcılığı meselesinin ilk safhası mezhep içi tercihin gerekli olup olmadığı konusudur. Tercihin gerekli bir faaliyet olduğu kabul edildiği takdirde ikinci aşama olarak tercihe şayan yani râcih görüşün tespit edilip bunun bağlayıcılığı hususu önem kazanmaktadır. Yine tercihin gerekliliğinde olduğu gibi râcih görüşün bağlayıcılığı da kime ve neye göre olması gerektiği ile râcihin karşısında bulunan mercûh görüşle amel etmenin yanı sıra fetvâ vermenin hükmü gibi hususlar son derece önemlidir. Nitekim bu hususlar mezhep içi tercihin de başat konuları arasında yer almaktadır.⁷⁰⁷

Râcih görüşün bağlayıcılığı konusunun Şâfiîlerdeki yansımasına bakıldığında husûsen kurucu imamın farklı kavilleri arasında bir belirlemeye gitmek için ortaya konan tercih kriterlerinde esas hedef bunlar içinden râcih görüşü tespit ederek ona göre fetvâ vermektir. Nitekim müçtehit için mezhep içi tercihin gerekliliği üzerinde önemle durulmasının akabinde sıklıkla ilk olarak mezhep imamının farklı kavilleri arasında izlenecek tercih metodu hakkında bazı bilgiler verilir ve müçtehidin râcih görüşe ulaşması için elinden geldiği kadar araştırma ve incelemede bulunması tavsiye edilir.⁷⁰⁸

Bir fıkıh mezhebinde herhangi bir konuda fetvâ veya hüküm verilirken normal şartlarda yapılması gereken şey râcih (kuvvetli) olan görüşün öncelenip mercûh (zayıf) olan görüşle fetvâ verilmemesidir.⁷⁰⁹ Meselâ Şâfiîlerde bu hususta mezhebin önemli simalarından İbnü's-Salâh, iki delilden râcih olanının öncelenmesinin vâcip olduğunu belirtmekte iken⁷¹⁰ Mâlikîlerden çağdaşı Karâfi ise adeta bu yargıyı destekleyici mahiyette “mercûh görüşle fetvâ veya hüküm vermek icmâya muhalefet etmek anlamına gelir” demektedir.⁷¹¹ Bunların yanı sıra “kazâ ile fetvâ konularında ancak râcih görüşle hükmedilir” tarzında birtakım kayıtlar bulunmakta⁷¹² ve buna bağlı olarak

⁷⁰⁷ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 204.

⁷⁰⁸ Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 60-61; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521.

⁷⁰⁹ Bk. Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 93.

⁷¹⁰ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 87. Benzer bir yaklaşım için bk. Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 302.

⁷¹¹ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 93.

⁷¹² Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 323.

da intisab edilen mezhebin râcih görüşüne göre verilmeyen hüküm veya fetvânın ittifakla nakzedilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁷¹³

Şâfiî mezhebinde râcih görüşün bağlayıcılığı meselesine ilk olarak temas ettiği düşünülen Sem'ânî'ye atıfta bulunarak konuya değinen İbnü's-Salâh ile Nevevî, muhtemelen yaşadıkları dönemde râcih görüşe riayetsizliğin artıp keyfi uygulamaların yaygınlaştığını hissetmiş olacaklar ki her iki müellif de açık bir şekilde birtakım uyarılarda bulunmuş ve söz konusu tutumu icmâyâ aykırı görmüşlerdir.⁷¹⁴ Nitekim Hanefilerden Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) bu hususta Mâlikî mezhebinden Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Şâfiîlerden de İbnü's-Salâh'a atıf yaparak râcih görüşe karşı riayetsizliğe açık bir şekilde değinmiştir. Ona göre Hanefî mezhebine mensup bazı müftî ve kâdılar, râcih görüş dururken mercûh görüşle amel ettikleri gibi mezhep içi tercihte de herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın (tercih bilâ müraccih) hevâlarına tâbi olup keyfi uygulamalarda bulunmuşlardır. Halbuki râcih görüş karşısında mercûh ile amel etmek hükmün yokluğunu gerektiren bir durumdur.⁷¹⁵

Takiyüddîn es-Sübkî'nin, *Fetâvâ*'sında mezhepteki râcih görüşün öncelenmesi gerektiğine, dolayısıyla da râcih görüşün mutlak anlamda bağlayıcı olduğu hususuna fer'î bir mesele üzerinden değindiği görülmektedir. Ona göre zamanındaki bazı kimseler, fakihlik vasfına sahip olmadıkları halde kendilerini fukahâdan gibi göstererek, fetvâ isteyenlere cehaletlerinden ötürü birtakım safsatalarla fetvâ vermektedirler. Halbuki fetvâ vermenin hem umûmi manada şeriatta hem de özelde Şâfiî mezhebinde bazı kâide ve zâbıtlara matuf olduğunu dile getiren Sübkî, bu kâide ve zâbıtlardan birisinin de “râcih görüşün mercûh görüşe öncelenmesi” olduğunu vurgulayarak râcih görüşün bağlayıcılığına atıfta bulunmaktadır.⁷¹⁶

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere râcih görüşün mutlak anlamda bağlayıcı olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte fetvâ verirken ve yargılama yaparken mercûh görüşle hükmedilmesine cevaz verilmediği halde bu durumun istisnaları da mevcuttur. Bu tür istisnalar bir görüşle amel etme noktasında da tezahür edebilmektedir. Örneğin

⁷¹³ Ehdel, *Süllemü'l-Müteallimi'l-Muhtâc*, s. 65.

⁷¹⁴ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 63; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521. Konuyu benzer şekilde inceleyen bir eser için bk. Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, C. 4, s. 304.

⁷¹⁵ Zeynüddîn Ebu'l-Fadl el-Mısrî Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercîh 'alâ muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Ziyâ Yunus, I. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, ss. 121-22.

⁷¹⁶ Sübkî, *Fetâvâ's-Sübkî*, C. 1, ss. 478-79.

kişisel amel hususlarında, iki veya daha fazla görüşün bulunduğu meselelerde, ilgili mezhepte aslında mercûh olan bir görüş, bazen tercih ehli kimseler tarafından tercih edilmekte ve dolayısıyla bu görüşle amel edilebilmektedir.⁷¹⁷

Daha önce değinildiği üzere Şâfiî mezhebinde fetvâ, müffî ve müsteffî gibi bahisler özellikle Hanefilere göre daha erken dönemlerde ilgili eserlere konu olmuştur. Bunun bir yansıması olarak mezhep içi tercihin gerekliliği gibi meselelerde Hanefî mezhebine mensup müelliflerin, Şâfiîlerin yanı sıra diğer mezheplerin de konu ile ilgili birikiminden yararlandıkları açık bir husustur. Aynı şekilde râcih görüşün bağlayıcılığı konusunda da benzer bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ Şâfiîlerde erken dönem mezhep mensuplarından Şîrâzî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi fakih ve usûlcülerin, tespit edilebildiği kadarıyla sarâhaten râcih görüşün bağlayıcılığı meselesine değinmedikleri görülmekle birlikte bunların çağdaşlarından olan Sem'ânî'nin hususen müsteffî açısından -müstakil bir mesele şeklinde olmasa da- râcih görüşün bağlayıcılığı meselesini incelediği müşahade edilmektedir.⁷¹⁸ Bu da hicrî V. asrın sonlarına tekâbül etmektedir.

Öte yandan Hanefî mezhebinde daha önceleri yer yer fer'î meseleler üzerinden temas edilen râcih görüşün bağlayıcılığı konusunun fetvâ ve yargılama usûlüne dair eser ve bahislerde müstakil bir mesele olarak ancak IX. asırdan itibaren kendini gösterdiği belirtilmektedir. Dolayısıyla mezhep içi tercihin gerekliliği konusunda olduğu gibi bu meselede de Hanefî fakihlerinin, kendi görüşlerini temellendirmek üzere diğer mezhep mensuplarının görüşlerine müracaat ettikleri ifade edilmektedir. Ayrıca bu tablo, râcih görüşün bağlayıcılığının önceki Hanefiler tarafından işlenmediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.⁷¹⁹

Bu konu üzerinden dikkat çeken bir noktaya temas etmekte yarar vardır. Görüldüğü üzere mezhep içi tercihin gerekliliği ile râcih görüşün bağlayıcılığı meselesinde Şâfiî müellifler, kendilerinden önce bu konuları ele alan hem kendi mezheplerinden hem de Mâlikîlerden Bâcî gibi isimlere atıfta bulunarak konuyu işlemişlerdir. Hanefî mezhebine mensup müellifler de her iki mezhebin literatürünü kendileri için başlangıç noktası kabul ederek meseleyi incelemişlerdir. Dolayısıyla

⁷¹⁷ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 323.

⁷¹⁸ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 358.

⁷¹⁹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 204-5.

birbiriyle bağlantılı ve bir silsile halinde süre gelen söz konusu ilmî mesai, genelde İslâmî ilimlerin özelde ise mevzu bahis olan konunun birikimli ve de birbiriyle irtibatlı bir faaliyet tarzı şeklinde ilerlediğinin apaçık bir örneğini teşkil etmektedir.

Konu ile ilgili eserlerde müstakil bir şekilde olmasa da yerine göre müçtehit, mukallid müftî ve müsteftî açısından râcih görüşün bağlayıcılığı meselesi incelenmektedir. Aşağıda bu meselenin doğru bir şekilde ortaya konması bakımından mezhep içi tercihin gerekliliğinde olduğu gibi râcih görüşün bağlayıcılığı da zikredilen kişiler açısından ele alınarak işlenecektir.

Zikredilen kimseler açısından râcih görüşün bağlayıcılığını incelemeyen önce râcih görüşün mahiyetine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Râcih görüşün belirlenmesi, bir meseledeki farklı görüşler içinden bazı kurallara riayet ederek amel edilebilecek görüşün alınması şeklinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla râcih görüşün belirlenmesi konu hakkındaki mevcut görüşlere yenisinin eklenmesi demek değildir. Ayrıca “bu meselede farklı görüşler içinden râcih olanı şudur” denmesi, o meseledeki ihtilafların ve farklı görüşlerin ortadan kalkacağı anlamına da gelmemelidir. Kuşkusuz buradaki en büyük etken râcih görüşün dönemselsel ve mekânsal bakımdan değişkenlik göstermesidir.

A. MÜÇTEHİT AÇISINDAN

Râcih görüşün müçtehidî bağlayıcılığı meselesi; birincisi, kendisi açısından bağlayıcılığı, ikincisi ise başka müçtehitleri bağlayıcılığı şeklinde iki farklı zaviyeden ele alınabilir ki⁷²⁰ bu da aslında içtihat mavzûunun iki temel meselesini teşkil eden içtihat hata-isabet tartışmaları ile bir müçtehidin başka bir müçtehidî taklid edip edemeyeceği hususunu ilgilendirmektedir.⁷²¹ Ayrıca mezhep müntesibi bir müçtehidin râcih görüşe karşı pozisyonu da yine bu konu bağlamında önem arz etmektedir.

İlk olarak içtihat hata-isabet meselesinde işlendiği üzere içtihadî meselelerde hakikatin teklîğinin benimsenmesi (muhattie) doğal olarak râcih görüşün, içtihadın sahibi olan müçtehidî bağlayıcı olacağı ve müçtehidin, râcih görüşün aksine hüküm veya fetvâ vermesinin caiz olamayacağı sonucuna götürür. Bu durumun da bir sonraki adımı müçtehidin başka bir müçtehidî taklid edemeyeceği yargısıdır. Muhattienin bu

⁷²⁰ a.g.e., s. 206.

⁷²¹ Nitekim Zerkeşî de her iki meselenin birbiriyle bağlantılı olduğunu dile getirmektedir. Bk. Zerkeşî, *Selâsilü'z-Zehab*, s. 456. Ayrıca bk. Kaya, *Fikhî İstidlâl*, ss. 91-92.

anlayışından hareketle acaba musavvibe bunun karşıtı bir görüş savunmakta mıdır? Diğer bir ifade ile musavvibe görüşü, doğruların çokluğunu savunduğuna göre bundan hareketle râcih görüşün müçtehit için bağlayıcı olmayacağı söylenebilir mi? Bu soruya olumlu bir yanıt vermek yanıltıcı olur, zira musavibenin böyle bir görüş sarf ettiği bilinmemekte, tam aksine musavvibe yanlıları tarafından râcih görüşün müçtehidi bağlayıcı olduğu yönünde sarih ifadeler bulunmaktadır. Meselâ musavvibenin en meşhur savunucularından Gazzâlî'ye göre bir meselede içtihat edip de zann-ı gâlibine göre bir hükme ulaşan müçtehidin, kendi görüşünü terk ederek bu hususta muhalif başka bir görüşle amel etmesi caiz değildir ve bu hususta âlimlerin ittifakı bulunmaktadır.⁷²²

Müçtehidin başka bir müçtehidi, diğer bir ifade ile âlimin âlimi taklidi ve râcih görüşün müçtehidi bağlayıcılığının mahiyetini ilk olarak Şâfiî'nin kavillerinde görmek mümkündür. Şâfiî'ye göre müçtehidin, başkasına değil tamamen kendi zannına ve kanaatine uyarak içtihat etmesi zarûri bir durumdur. Yine ona göre müçtehit, muasırı olan başka bir müçtehidi kesinlikle taklid edemez.⁷²³ Şâfiî'nin ifadelerine bakıldığında istisnâ yapılmaksızın müçtehit için mutlak anlamda râcih görüşün bağlayıcılığı söz konusu olup müçtehidin başkasını taklid etmesinin ise caiz olmadığı sonucu çıkmaktadır. Şâfiî'nin takipçilerinde de genel kanaatin bu yönde olduğu görülmekle birlikte belli başlı istisnâların olduğu da gözden kaçmamaktadır.

Fakat bu mevzûnun öncesinde meselenin mahiyetini kavramak adına şu detaya dikkat çekmekte yarar vardır: Bir kimsenin, içtihat ehliyeti için aranan bütün kriterlere sahip olduktan sonra içtihadî meselelerin herhangi birisinde içtihat edip vardığı hükmün onun için bağlayıcı olacağı ve bu hususta kendi zannını bırakıp da söz konusu hükmün hilafına olan hiçbir görüşe uyamayacağı yönünde ittifak bulunmaktadır.⁷²⁴ Bunun yanı sıra müçtehidin, mutlak anlamda da içtihadına aykırı bir tutumda bulunamayacağı belirtilmektedir. Meselâ kıblenin hangi tarafta olduğu hususunda içtihat bulunan bir

⁷²² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 550. Meselâ yabancı bir kadına dokunmakla abdestin bozulacağı görüşünde olan bir kimsenin, "bazı âlimlere göre bu durumda abdest bozulmaz" diyerek bir kadına dokunduktan sonra abdest almadan kıldığı namaz sahih olmaz. Zira kendi içtihadına göre bu durumda abdest alması gerekmekte dolayısıyla içtihadına muhalif davranması caiz değildir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 326.

⁷²³ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 8, s. 210.

⁷²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, 1. b., Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996, C. 2, ss. 135-136; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 550; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 83; İbnü's-Sübkî, *Raf'ü'l-Hâcib*, C. 4, s. 563; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 247. Benzer yaklaşımlar için bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 45; Apaydın, "İctihad", s. 442.

kimse içtihadının gerektirdiği yönü bırakıp da başka yöne doğru namaz kılamaz.⁷²⁵ Diğer bir husus, bu meselede söz konusu olan müçtehit, her konuda tam bir şekilde içtihat ehliyetini haiz kimsedir. Zira Râzî'nin de ifade ettiği üzere belli bir seviyede ilim sahibi olup içtihat mertebesine ulaşıncaya zannına göre hükmedip başkasını taklid etmemek, belli bir ilmî seviyeden önce taklid yapılabileceğini de göstermektedir ki bu da aşağıda müstakil bir başlıkta incelenecek olan “mukallid müftîye” işaret etmektedir.⁷²⁶ Peki söz konusu içtihadî meselede henüz içtihat etmeyen müçtehit, içtihat etmek zorunda mıdır, yoksa bu meselede başka bir müçtehidini taklid edebilir mi? İşte usûlcülerin ihtilaf ettikleri mevzû budur.

Mezhebin erken dönem usûl eserlerinde âlimin âlimi taklid edebileceği görüşü genellikle İbn Süreyc'e nispet edilir ki bu görüş âlimin başka bir âlimi dar/sıkışık bir zamanda taklid etmesinin caiz oluşudur.⁷²⁷ Vaktin darlığı hususunda sıklıkla verilen örnek ise kıblenin yönünün belirlenmesi durumudur. Buna göre kıblenin yönünü bilmeyen bir müçtehit vakit sıkışık ise ve kıblenin yönünü belirlemek için içtihatla meşgul olduğu takdirde namaz vaktinin çıkacağını hissetmesi durumunda başka bir müçtehidini taklid edebilir.⁷²⁸ Zira böyle bir durumda müçtehit aslında âmmî mesabesinde, dolayısıyla bir nevi zaruret hali söz konusudur.⁷²⁹ Ayrıca âlimin âlimi taklidine cevaz veren kimi âlimlere göre İbn Süreyc'in kendisi de içtihat ehliyetine sahip olduğu halde kible yönünün belirlenmesi hususunda uzman olan denizcileri (mellâhîn) taklid etmiştir.⁷³⁰

Müçtehidin başka bir müçtehidini taklid edebileceği görüşünün, râcih görüşün bağlayıcılığını ilgilendiren bir vechesi de müçtehidin kendisini ilgilendiren içtihadında

⁷²⁵ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, C. 6, s. 326.

⁷²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 83.

⁷²⁷ Şîrâzî, *Şerhu 'l-Luma'*, C. 2, s. 1012; Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, s. 345; İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, s. 362. Nitekim İbn Süreyc, husûsen taklid meselesinde Şâfiî'nin önde gelen diğer talebelerinden metot bakımından farklılaşmış ve dolayısıyla mezhepteki hâkim taklid anlayışına yeni bir boyut kazandırmıştır. Onun “taklid ve tahric kâidelerini inşa eden” biri olarak vasıflandırılması da bu yargıyı destekler mahiyettedir. Bk. Özen, “İbn Süreyc”, s. 363. İbnü'l-Kâss zikredilen mesele ile ilgili İbn Süreyc'den şu nakilde bulunmaktadır: “Başıma bir olay geldiğinde vakit dar ise bu hususta kendimden daha fazla ilim sahibi birisini taklid etmem benim için caizdir. Özellikle bu meselenin deliline ulaşmadığımda ve bununla uğraşırken de bir vâcibi kaçırma durumu söz konusu ise başka bir âlimi taklid ederim. Fakat bu şekilde başkasını taklid ederek ulaştığım meselenin hükmüyle başkasına fetvâ vermem caiz değildir. Bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Ahmed İbnü'l-Kass, *et-Telhîs*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmecûd, Mekke: Mektebetü Nazzar el-Bâz, t.y., s. 74.

⁷²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, s. 1339.

⁷²⁹ Sübkî, İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, C. 7, s. 2955.

⁷³⁰ İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. 2, s. 362.

başka bir müçtehidî taklid edebileceği fakat başkası hakkında hüküm veya fetvâ vermesi durumunda taklidin caiz olmamasıdır. Bu görüşte olanların gerekçesi şudur: Müçtehit, kendisini ilgilendiren konu hakkında içtihat ettiğinde bununla amel edebilmek için taklide ihtiyaç duyacaktır. Buna mukabil başkası hakkında yapılan içtihatla taklide muhtaç değildir, zira kendisi zaten taklid edilmektedir.⁷³¹ Bu farklılığın tabîî sonucu olarak râcih görüşün bağlayıcılığı da yapılacak içtihadın türüne göre değişkenlik gösterecektir.

Râcih görüşün bağlayıcılığı ile ilişkilendirilebilecek bir diğer husus ise müçtehidin, ilmî seviyesi bakımından kendisinden daha üstün olan müçtehidî taklid edebileceği görüşüdür. Bu görüş de aynı şekilde çoğunluğun görüşüne aykırı olarak söylenmiş istisnai bir görüştür. Mezhepte tercih edilmeyen bu görüş, İbn Süreyc'e isnad edildiği gibi Hanefî mezhebinden de genellikle Muahammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye nispet edilmektedir.⁷³²

Müçtehit için râcih görüşün bağlayıcılığı açık bir husus olmakla birlikte râcih görüşe muhalefet ettiği sonradan ortaya çıkması durumunda ilk içtihadının bağlayıcılığının devam edip etmeyeceği tartışması gündeme gelmektedir. Bu meseleyi, mezhep kaynaklarında zikredilen fer'î bir mesele üzerinden irdelemek isabetli olacaktır.

Şâfiî mezhebinde muhâleanın (hul') talâk sayısında eksilmeye yol açmayan bir fesih mi yoksa bâin talak mı olduğu hususu ihtilaflıdır. Şâfiî'nin kadîm görüşünde muhâleayı fesih olarak gördüğü nakledilmekle⁷³³ birlikte cedîd kavlinde bâin talâk olarak kabul ettiği görülmektedir.⁷³⁴ Nitekim mezhepteki râcih görüşe göre de muhâlea bir bâin talâk sayılmaktadır.⁷³⁵ Usûl eserlerinde içtihadın başka bir içtihatla nakzedilmesi meselesi çerçevesinde bu örnek sık sık kullanılır ve bu meyanda râcih

⁷³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 552; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, s. 84; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1030; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 248.

⁷³² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, C. 2, s. 136; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, ss. 1026-27; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 343; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 551; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 4, s. 248. Nitekim mezhebin genel kanaatini Nevevî'nin konu hakkındaki cümleleriyle özetlemek mümkündür. İbn Süreyc'in benimsediği görüşün de farkında olan Nevevî, bu görüşü kıyas delilini devreye sokarak merdûd addetmekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bir müçtehidin başka bir müçtehidî ne amel etmek ne de fetvâ vermek maksadıyla taklid edemez. Aynı şekilde kâdî da hüküm vermek maksadıyla başka birisini taklid edemez. Bu konuda vaktin darlığı da hüküm bakımından herhangi bir etkiye sahip değildir." Bk. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 8, s. 88.

⁷³³ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 3, s. 354; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*, C. 2, s. 100.

⁷³⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, C. 6, ss. 504-5.

⁷³⁵ Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 2, s. 515; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 511; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 3, s. 354; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fıkhü'l-Menhecî*, C. 2, s. 122; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*, C. 2, s. 100.

görüŖe dikkat çekilir. Buna göre muhâleanın bir fesih olduğuna inanarak üç defa hul‘ yapan bir kadınla tekrar nikâhlanan müçtehidin, daha sonra muhâleanın talâk olduğuna kanaat getirmesi durumunda ne yapması gerektiği hususunda Ŗöyle bir görüŖ hâkimdir: Müçtehidin önceki içtihadı, Ŗayet hâkim hüküm vermeden önce deđiŖmiŖse râcih görüŖün gerektirdiği Ŗekilde bunların ayrılması gerekmektedir.⁷³⁶

Mezhep içi tercihin gerekliliğinden hemen sonra râcih görüŖün araŖtırılması gerektiği, tespit edildiği takdirde de râcih görüŖle amel edilmesinin zorunluluğuna değinilmesi de râcih görüŖün bağlayıcılığını göstermektedir.⁷³⁷ Nitekim bunun bir örneğini Ŗu husus teŖkil etmektedir: Bilindiği üzere mezhep içinde Ŗâfî‘nin farklı kavilleri içinden husûsen kadîm ile cedîd görüŖleri arasında tercih yapılırken normal Ŗartlarda cedîd görüŖ râcih olarak kabul edilir. Fakat Nevevî, râcih görüŖün müçtehit için bağlayıcılığı açasından bir ayrıma gitmektedir. Ŗöyle ki; ehl-i tahriç düzeyinde olmayan bir kimse, istisnasız cedîd görüŖe göre amel edeceği gibi buna göre de fetvâ vermek durumundadır. Mezhepte tahriç ve içtihat ehliyetine sahip fakih ise içtihat ederek delilin gerektirdiği görüŖle amel edip fetvâ vermelidir.⁷³⁸ Nevevî‘nin, içtihat ehliyetine sahip kimsenin içtihat etmesi gerektiğine dair vurgusu, râcih görüŖün müçtehidi bağlayıcı olduğunu göstermektedir.

Yine belli bir mezhebe intisab etmiŖ bir müçtehit, içtihat faaliyetinde bulunurken belli sınırlar içinde hareket etmek zorundadır. Bu bağlamda müstakil müçtehit için naslar ne ifade ediyorsa, müntesib müçtehit için de mezhep imamının görüŖleri de aynı Ŗeyi ifade ettiğinden bu müçtehidin taklid ettiği imamın kâide, usûl ve ilkelerini iyi bilmesi bir zorunluluktur. Dolayısıyla nasıl ki müstakil müçtehit, Ŗâri‘in naslarına riayet edip onlardan yüz çeviremiyorsa müntesib müçtehit de aynı Ŗekilde taklid ettiği imamın görüŖlerine muhalif davranamaz. Bu konuda kâdı da aynı hükme tâbidir.⁷³⁹ Verilen bilgilerden anlaŖıldıđı üzere mezkûr derecedeki bir müçtehit için râcih olan görüŖ, mezhep imamının o mesele hakkındaki görüŖüdür.

⁷³⁶ Sübkî, İbnü‘-s-Sübkî, *el-İbhâc*, C. 7, ss. 2931-33; İsnevî, *Nihâyetü‘-s-Sül*, C. 4, ss. 574-75; ZerkeŖi, *el-Bahru‘l-Muhît*, C. 6, ss. 266-67.

⁷³⁷ İbnü‘-s-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 60-61; Nevevî, *el-Mecmû‘*, C. 1, s. 521; Heytemî, *el-Fetâva‘l-Kübrâ*, C. 4, s. 304.

⁷³⁸ Nevevî, *el-Mecmû‘*, C. 1, ss. 520-21.

⁷³⁹ Bâcûrî, *HâŖiyetü‘l-Bâcûrî*, C. 3, s. 2032.

Gazzâlî, bir müçtehidin, içtihat ettikten sonra ulaştığı zannını bırakıp da başkasının görüşüyle amel etmesinin caiz olmadığı hususunda icmâ bulunduğunu söylemiştir.⁷⁴⁰ Mâlikîlerden Ebu'l-Velîd el-Bâcî buna benzer ifadeleri kullanırken zamanında yanlış gördüğü bazı uygulamalara da kayıtsız kalmamıştır. Bâcî müçtehidin inandığı görüş dışında başka bir görüşle hüküm veya fetvâ veremeyeceğine dair icmânın bulunduğunu söyledikten sonra bu iddiasını “müftî (müçtehit), Allah’ın şer’î bir mesele hakkındaki asıl hükmünü haber veren kimsedir. Dolayısıyla müçtehit, Allah’ın hükmü olduğuna kanaat getirdiği bir görüşü bırakıp da başkasının görüşüyle fetvâ veremez”⁷⁴¹ şeklindeki sözleriyle temellendirmiştir.

Zerkeşî de müçtehidin inandığı görüş dışında fetvâ verip veremeyeceği sorusunu sorarak bu hususa işaret etmiştir. Kendisine “bir müftî, müsteftînin yaptığı yemin hakkında, müsteftînin yeminini bozduğuna inandığı halde müsteftîyi bu konuda farklı görüşte olan başka bir müftîye yönlendirebilir mi?” sorusuna olumsuz cevap vererek görüşünü belirtmiştir. Zerkeşî’ye göre müçtehidin bir meselede içtihadının neticesinde oluşan zann-ı gâlibi, Allah’ın hem müçtehit hem de müsteftî hakkındaki hükmü mesabesindedir. Dolayısıyla bu hüküm müçtehit hakkında bağlayıcı olduğu gibi müsteftî hakkında da bağlayıcılık niteliği taşımaktadır.⁷⁴²

Aynı durumun kâdı hakkında da geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim zayıf görüşe göre hüküm veren kâdının aslında bilmediği birşeye hükmetmesinden ötürü bu hükmünün yürürlük (nefaz) kazanmayacağı ifade edilmektedir. Ayrıca kâdının inanmadığı bir görüşle hükmetmesi durumunda Allah’ın indirdiğinden başka birşeyle hükmettiği anlamına geleceğinden bu tutum helâl görülmemekte dolayısıyla da kâdının doğruluğuna inandığı görüşle hükmetmesinin vacip olduğu belirtilmektedir.⁷⁴³

Müçtehidin başka bir müçtehidini taklidi meselesinde görüldüğü üzere mezhepteki genel kabule göre böyle bir taklid caiz değildir. Peki durum böyle iken bazı müçtehitler neden Şâfî’î’nin taklidçileri gibi gösterilip ona nispet edilmektedirler? Bu hususta Râfî’î’nin verdiği bilgiler son derece mühimdir. Ona göre bu derecedeki müçtehitlerin Şâfî’î ya da başkalarına nispet edilmelerinin temel sebebi içtihat faaliyetinde ve de

⁷⁴⁰ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 550.

⁷⁴¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, C. 5, ss. 90-91.

⁷⁴² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, s. 317.

⁷⁴³ Heytemî, *el-Fetâva’l-Kübrâ*, C. 4, ss. 316-17; Âdil Fethî Riyâd, *Sun’atü’l-Müftî (İbn Hacer el-Heytemî -nemûzen-)*, 1. b., Kâhire: Dâru’l-Besâir, 2008, s. 33.

delilleri kullanmada onların yöntemini takip etmeleridir. Dolayısıyla esas itibariyle bunların içtihatları, nispet edildikleri mezhep imamlarının içtihatlarıyla tevâfuk etmiş olmaktadır. Bu mertebedeki müçtehitlerin bazı meselelerde mezhep imamlarına muhalefet etmeleri de onları söz konusu imamın mezhebinden çıkarmaz. Nitekim Şâfiî zaman zaman “ashâbımızdan bazıları dedi ki” şeklinde ifadeler kullanırken İmam Mâlik’i kastetmekte ve bu ifadeleri kullanmasının sebebi de Hz. Peygamber’den (s.a.v) gelen bir rivayete ittiba neticesinde İmam Mâlik ile kendi görüşünün tevâfuk halinde olmasıdır.⁷⁴⁴

Belirtildiği üzere mezhepteki genel kabule göre mutlak anlamda âlimin âlimi taklid etmesi caiz değildir. Dolayısıyla bu kanaatten hareketle ve de meselenin bu haliyle râcih görüşün müçtehidini yani tercih sahibini bağlayıcı olduğu sonucuna varılmaktadır. Bununla birlikte görüldüğü üzere istisnâ kabilinden karşıt görüşlerin varlığı da söz konusudur. Dolayısıyla -kabul görmemekle birlikte- bu görüşlere göre râcih görüşün müçtehidini bağlayıcılığının mahiyeti de değişmektedir. Ayrıca bir müçtehidin içtihadının kendisi için bağlayıcı olması başka müçtehitleri bağlayıcı olmadığını göstermektedir.⁷⁴⁵ Zira bu durum taklide karşı olumsuz tavrın zorunlu bir sonucu olup buna bağlı olarak müçtehidin râcih görüşe dair içtihadı da diğer müçtehitler için bağlayıcı olamaz.⁷⁴⁶

B. MUKALLİD MÜFTÎ AÇISINDAN

Mezhep içi tercihin gerekliliğinden farklı olarak râcih olan görüşün esas itibariyle mukallid müftîler için tespit edildiği ifade edilebilir. Zira mukallid müftî, râcih görüşü belirleyebilecek düzeyde bir içtihat yetkinliğine sahip olmadığından hüküm veya fetvâ vereceği vakit o meselede râcih görüşün varlığına ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla bu açılardan bir fikir yürütüldüğünde râcih görüşün mukallid müftîyi bağlayıcı olacağı kanaatine varmak mümkündür.⁷⁴⁷

Dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus ise şudur ki; esas itibariyle tam bir içtihat ehliyetine sahip olmayan mukallid müftînin ilmî seviyesi göz önünde

⁷⁴⁴ Râfi’î, *el-’Azîz şerhu’l-Vecîz*, C. 12, s. 422. Ayrıca Râfi’î de bu meselede mutlak olarak müçtehidin müçtehidini taklidine karşı çıkmıştır. Ona göre müçtehit ne amel etmek ne de başkasına fetvâ vermek maksadıyla bir müçtehidini taklid edemez. Bu hususta İbn Süreyc’in öne sürdüğü vaktin darlığı meselesinin de tesir edici bir özelliği yoktur. Bk. a.g.e., C. 12, ss. 421-22.

⁷⁴⁵ Zuhaylî, *Tağayyüru’l-İctihâd*, 1. b., Dımaşk: Dâru’l-Mektebî, 2000, s. 18.

⁷⁴⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 208.

⁷⁴⁷ a.g.e., s. 209.

bulundurulduğunda aslında râcih görüşün mukallid müftî için bir delil teşkil ettiği söylenebilir. Yine bu yargıdan da râcih görüşün mukallid müftîyi bağlayıcı olduğu sonucuna varılabilir.⁷⁴⁸

Şâfiîlere göre mezhepteki râcih görüşün mukallid müftîyi mutlak anlamda bağlayıcı olduğunun en açık göstergesi mezhebin kaynaklarındaki şu kuraldır: “Müftî, kendisinden fetvâ istendiğinde tercih ehliyetine sahip olsa bile iki farklı görüşten mezhepte râcih olanı hangisiyse onunla fetvâ vermelidir. Bu konuda mezhebin zayıf kabul ettiği görüş kendisine göre râcih olsa dahî bununla fetvâ veremez.”⁷⁴⁹ Nitekim bu kuralın, eser merkezli tercih faaliyetlerinde de belirleyicilik vasfına sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bunun bir yansıması olarak mezhebin furû eserlerindeki görüşlerin, fetvâ türü eserlerdekine öncelenmesi gerektiğine dair vurgular yapılmıştır.⁷⁵⁰

Ayrıca kaynaklarda râcih görüşün hem müçtehit hem de mukallid müftî için mutlak anlamda bağlayıcılığına değinilmektedir. Bu bağlamda mezkûr kimseler açısından râcih olmayan görüşle fetvâ veya hüküm vermenin helâl olmadığı, aksi takdirde bunun hevâya uymak manasına geldiği ve bu durumun da icmâen haram olduğu ifade edilmektedir.⁷⁵¹ Nitekim müftînin râcih olan görüşü araştırıp o görüşe göre fetvâ vermesinin zorunlu olduğu belirtildikten sonra iki kavil veya vecihten râcih olmayan ile fetvâ vermenin icmâya aykırılığına çeşitli vesilelerle işaret edilmektedir.⁷⁵²

Görüldüğü kadarıyla mezhepteki bazı müellifler, râcih görüşün mukallid müftîyi bağlayıcılığı meselesinde müftîleri, içtihat ehliyetine göre taksim ederek bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadırlar. Meselâ Süleyman el-Kürdî, müftîleri tercihe ehil olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre Râfî ile Nevevî'nin (Şeyhayn) yapmış olduğu tercihler kendi zamanındaki ehl-i tercih müftîler için bağlayıcıdır. Şu farkla ki; Şayhayn'dan sonraki fakihler, Şeyhayn'ın herhangi bir görüşünde hata ettiğine dair görüş birliğine vardıkları takdirde Şeyhayn'ın tercihleri bağlayıcılık özelliğini yitirir.⁷⁵³ Kürdî, tercih ehliyetine sahip olmayan müftîler için ise daha farklı bir yöntem geliştirmiştir. Ona göre yaşadığı dönemde bu nitelikteki müftîler çokça bulunmaktadır.

⁷⁴⁸ Eşit, *İbn Âbidin'inin “Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî” Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftînin Mezhep İçi Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu*, s. 104.

⁷⁴⁹ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 317; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 58.

⁷⁵⁰ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 54.

⁷⁵¹ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 304.

⁷⁵² Bilmen, *Kâmûs*, C. 1, s. 248.

⁷⁵³ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 38.

Bu müftüler için İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî'nin tercihleri bağlayıcı olup hata üzere birleşmedikleri sürece tercih ehliyetine sahip olmayan müftüler Heytemî ile Remlî'nin yaptığı tercihlerin dışına çıkamazlar. Bununla birlikte ikisinin görüşleri arasında muhayyerlik söz konusu olup dilediğinin tercihini alabilirler.⁷⁵⁴

Râcih görüşün bağlayıcılığı önem arz ettiği gibi bu görüşü esas alarak fetvâ vermenin keyfiyeti de bir o kadar önemlidir. Bu hususun farkında olan Nevevî'ye göre Şâfiî mezhebine mensup bir müftünün fetvâ verirken sadece mütekaddimîn ile müteahhirîn fakihlere ait eserlerle veya genel anlamda mezhebin bir veya iki eseriyle iktifâ etmesi yanlış bir tutum olur. Zira söz konusu eserler arasında ihtilafli meseleler oldukça fazla olduğundan bu durum farklı tercihlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla mezhebin asıl görüşünü, diğer bir ifade ile râcih görüşü nakletmekle sorumlu olan müftünün bu şekilde sağlıklı bir neticeye ulaşması mümkün görünmemektedir. Öyle ise bu durumdaki müftünün yapması gereken, mezhebin birçok eserine müracaat ederek bu çalışmasının sonucunda râcih görüşe ulaşmasıdır. Ayrıca Nevevî bunun aksi bir tutumu, mezhepteki râcih görüşe nispetle şâzz olarak kabul etmiştir.⁷⁵⁵ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Nevevî, mezhepteki râcih görüşe aykırı düşen kavilleri genel olarak şâzz kabul etmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus ise şudur ki râcih görüşün belirlenmesinde en önemli kıstaslardan birisi mezhep birikiminin tamamının göz önünde bulundurulmasıdır.

Râcih görüşün bağlayıcılığıyla alâkalı diğer bir husus da müftünün fetvâ verirken müsteftîyi tereddütte veya arada bırakmayıp verdiği fetvânın râcih görüş olduğunu ona bildirmesidir. Buna göre müftû fetvâsında “bu meselede ihtilaf vardır” ya da “iki vecih/kavil/rivayet vardır” veyahut “bu meselede kâdıya müracaat edilmeli” tarzında cümleler kurmamalıdır. Zira bu tür ifadeler müsteftî için bir cevap niteliğine sahip değildir. Halbuki müsteftînin maksadı bu konuda amel edebileceği muayyen bir fetvâya sahip olmaktır. Öyle ise müftünün yapması gereken şey, müsteftînin maksûdu olan râcih görüşü ona izhâr etmektir. Şayet râcih görüşü henüz bilmiyorsa bu takdirde râcih görüşe vâkıf oluncaya kadar tavakkuf etmelidir.⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ a.g.e., ss. 58-59. Ayrıca bk. Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, ss. 117-18.

⁷⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 480.

⁷⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1. 2, ss. 68-69; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 480-481;; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 316. Nitekim İbnü's-Salâh mezkûr tavrın yanlış olduğunu temellendirmek üzere şöyle bir örnek vermektedir: “Nakledildiğine göre Ebu'l-Abbâs el-Hudârî şöyle demiştir: Bir gün Ebû

Takiyüddîn es-Sübki; kâdılarının merteye ve derecelerinden bahsederken, Kürdî'nin, müftîleri derecelerine ayırırken kullandığı kriteri, yani tercih ehli olan ve olmayan şeklinde ayırma tabi tutarak kâdılarını ehil olan ve olmayan kâdılar diye ayırmış ve bu kâdılarının nasıl bir yol takip edecekleri hakkında görüş beyan etmiştir. Sübkî'ye göre ehl-i tercih olan kâdı, mevcut meselede sağlam bir delile dayanarak kendisi tercihte bulunabilir ve bu şekilde verdiği hüküm de nâfizdir. Şâyet tercih ehli değilse bu durumda mezhepteki râcih görüşü hangisiyse onunla hüküm vermekten başka bir alternatifi yoktur. Aynı şekilde Sübkî, belli bir mezhebin râcih görüşüne göre fetvâ veya hüküm verme kaydıyla görevlendirilen bir kâdının da buna aykırı hareket edemeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁵⁷

Heytemî ise bu konuda hem Sübkî'ye atıfla hem de Gazzâlî'den naklen hâkimin, taklidçisi olduğu mezhebin dışında hüküm veremeyeceğini belirttikten sonra muayyen bir mezheple marûf olan müftînin de o mezhebin zayıf görüşüyle fetvâ veremeyeceğini vurgulamıştır. Mukallid müftînin, mezhebin meşhur görüşüyle fetvâ vermesi gerekirken, müçtehit olanın da kuvvetli bir delile istinaden tercihte bulunarak fetvâ

Bekr b. Dâvûd'un yanında otururken bir kadın geldi ve şöyle bir soru sordu: Bir adam var ki karısına ne tam olarak kocalık yapıyor (infakta bulunmuyor) ne de karısını boşuyor, bu durumdaki kadının ne yapması gerekir? Ebû Bekr dedi ki: Âlimler bu hususta ihtilaf etmiştir. Kimine göre kadına, bu duruma sabretmesi yönünde tavsiyede bulunulur ve koca da çalışmaya ve kazanç elde etmeye teşvik edilir. Kimine göre ise kocaya, kadına infakta bulunması emredilir ya da kadının mutlak anlamda bu duruma tahammül etmesi istenir. Kadın bu cevaplardan hiçbir şey anlamayınca aynı soruyu tekrar sordu. Bunun üzerine Ebû Bekr "ey kadın sorduğun soruya cevap verdim, ben devlet başkanı ya da kâdı değilim ki hüküm vereyim, haydi git işine artık." Bunun üzerine kadın bir şey anlamadan oradan ayrıldı." İbnü's-Salâh bu örnekteki gibi fetvâ isteyen kâdıya yönlendirilmesini tasvip etmeyip yanlış bulmaktadır. Zira ona göre kâdı fetvâyı ehil değilse -ki genellikle durum böyledir- bu takdirde müftî, müsteftîye bu konuda herhangi bir görüş sunamayacak aciz birisine göndermiş olur ki bu da yanlıştır. Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 70-71.

⁷⁵⁷ Sübkî, *Fetâvâ's-Sübki*, C. 2, ss. 12-13. Ayrıca bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 213. Burada şu hususa değinmek gerekirse, fıkıh kaynakları incelendiğinde mezhebin bağlayıcılığı ile mezhepteki râcih görüşün bağlayıcılığı meselelerinin tarihi süreç içerisinde bir evrilmeye uğradığı tahmin edilmektedir. Şöyle ki; mezhebin ilk dönem kaynaklarına bakıldığında kâdının hüküm verirken intisab ettiği mezhebe göre fetvâ veya hüküm verip veremeyeceği yani daha çok "mezhebin bağlayıcılığı" hususu tartışılmaktadır. Bk. Mâverîdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, ss. 161-62; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-Nebîh*, C. 18, ss. 85-86. Fakat yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere müteahhir dönemde mezhebin bağlayıcılığı meselesi yerine artık ekseriyetle belli bir mezhepteki râcih görüşün bağlayıcılığı meselesi tartışmaya konu olmaktadır. Bu da şunu göstermektedir ki mezheplerin teşekkülünden hemen sonraki dönemlerde belli bir müçtehid ve onun fikhî anlayışını taklid etme meselesi yeni yeni yerleşmeye başlamakta iken sonraki dönemlerde belli bir mezhep görüşünü taklid etme olgusu iyice yerleşmiştir. Bu durumun doğal bir yansıması olarak ortaya çıkan tartışmalar da daha dar kalıplarla ele alınmıştır.

vermesi gerekmektedir.⁷⁵⁸ Bunun yanı sıra sahih olanın hilafına zayıf görüşle verilen fetvâ ve bu fetvâ gereği yapılan amel de fâsid kabul edilmiştir.⁷⁵⁹

Râcih görüşün bağlayıcılığını ilgilendiren diğer bir konu da râcih görüş ile maslahat prensibinin teâruzu halinde nasıl bir yöntem takip edileceği meselesidir. Bu hususta maslahat ile râcih görüş arasındaki teâruzu gidermek amacıyla hüküm verecek kişinin içtihat ehliyetine sahip olup olmadığı kıstas olarak alınmıştır. Buna göre mahza mukallid sayılan kimse maslahat-mefsedet etkenleri dikkate alamaz ve râcih görüş kendisini mutlak surette bağlayıcıdır. Mukallid, içtihat ehliyetini haiz olmadığı için onun asıl görevi taklidçisi olduğu imam ile diğer mezhep imamlarının râcih kabul ettiği görüşe tâbi olmaktır. Hatta içtihadı ehil olmadan râcih görüşü bırakıp da maslahata göre fetvâ vermenin dinen caiz olmadığı ve bunun dinden çıkmaya bile sebep olacağı şeklinde uyarılar yapılmıştır. Şayet fetvâ verecek kimse fetvâda müçtehit yani ehl-i tercih ise bu durumda maslahatı gerçekleştirmek ya da bir mefseleti gidermek maksadıyla maslahata uygun olan görüşle fetvâ verebilmektedir.⁷⁶⁰ Tercih ehli kâdı da bu hususta aynı hükme tâbi tutulmuştur. Dolayısıyla da bir zararı def etmek adına onun mercûh görüşle hükmetmesine cevaz verilmiş ve bu şekilde verilen hüküm de sahih kabul edilmiştir.⁷⁶¹

Konu bağlamında anlatılanlara bakılacak olursa râcih görüşün mukallid müftîyi bağlayıcı olduğu hususu açıkça ortaya çıkmaktadır. Fakat Karâfi'nin konu hakkındaki düşünceleri ilk bakışta râcih görüşün, müçtehidin aksine mukallid müftîyi bağlayıcı olmadığı gibi bir izlenim vermektedir. Nitekim Karâfi;

“müçtehidin râcih görüşle fetvâ vermesi vâcip olduğu gibi hâkimin de râcih görüşle hüküm vermesi zorunlu mudur, yoksa kendisi nezdinde râcih olmasa da iki kavilden herhangi birisiyle hüküm verebilir mi?”

şeklindeki soruya şu cevabı vermiştir:

“Hâkim, müçtehit ise kendisine göre sadece râcih olan görüşle hüküm veya fetvâ verebilir. Şayet mukallid ise mezhepteki meşhur görüşe göre hüküm verir.”

⁷⁵⁸ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 317. Buna benzer yaklaşımlar için bk. Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, ss. 117-118; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 58.

⁷⁵⁹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 67.

⁷⁶⁰ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 3, s. 24.

⁷⁶¹ Belfakîh, *Matlabü'l-Îkâz*, s. 119.

Karâfi'nin mezkûr ifadeleri onun mukallid müftî için râcih görüşü bağlayıcı görmediği şeklinde anlaşılabilir fakat o burada aslında “meşhur görüşle” mezhepteki “râcih görüşü” kastetmiştir. Zira devamında mukallid müftînin hüküm veya fetvâ vermede hevâsına tâbi olamayacağını, böyle yaptığı takdirde ise icmâya muhalif davranmış olacağını vurgulamıştır.⁷⁶² Nitekim yukarıda değinildiği üzere Nevevî de mezhepte asıl itibariyle Şâfiî'nin cedîd görüşünün râcih kabul edildiğini belirtirken bunun husûsen ehl-i tahriç ile ehl-i tercih olmayanlar yani mukallid müftîler için bağlayıcı olduğunu vurgulayarak tahriç ve içtihat ehlinden olanları bu kaydın dışında bırakmıştır.⁷⁶³

C. MÜSTEFTÎ AÇISINDAN

Esas itibariyle râcih görüşün müsteftî açısından bağlayıcılığı iki yönlü olarak incelenebilir. **Birincisi**, fıkıh ilminde genel olarak belirleyicilik vasfına sahip olan zann-ı gâlibin müsteftî açısından konumu, **ikincisi** ise râcih görüşün müsteftîyi bağlayıcı olduğu kabul edildiği takdirde bunun özellikle ne zaman bağlayıcı olacağı hususu önem arz etmektedir.

İlk durumla başlamak gerekirse, müsteftî için tercihi gerekli görmeyen âlimlerin sıklıkla müsteftînin zann-ı gâlibine göre hareket etmekle sorumlu olduğuna dikkat çekmektedirler. Örneğin Gazzâlî'nin, bu hususun üzerinde duranların başında geldiği söylenebilir. Ona göre nasıl ki bir müçtehidin bir mesele karşısında içtihat edip akabinde de bu eylemin sonucunda oluşan zannına tâbi olması gerektiği konusunda icmâ sabit olmuşsa, aynı şekilde âmmî de zannına tâbi olmalıdır. Diğer bir ifade ile müsteftînin zann-ı gâlibi, müsteftî için bağlayıcı konumdadır. Hatta bu hususa yukarıda zikredildiği üzere günlük hayattan bir örnek verilir ve âmmînin zann-ı gâlibini bırakıp da keyfi davranmasının uygun olmadığı, bunun yerine zannına tâbi olmasının takvâ ve sorumluluk bakımından en layık ve de en sahih tercih olduğu ifade edilir.⁷⁶⁴ Normalde müsteftînin müftîler arasında muhayyer olduğu görüşünü benimseyen Gazzâlî'nin yaklaşımına bakıldığında müsteftî, ilkten müftîler arasında muhayyer davranma hakkına sahiptir. Bununla birlikte kendisinde zann-ı gâlibin hâsıl olması durumunda bu zannına

⁷⁶² Karâfi, *el-İhkâm*, ss. 92-93.

⁷⁶³ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 520-21.

⁷⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 2, s. 566; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 6, ss. 82-83.

uyuması lazımdır ki bu da bu haliyle râcih görüşün müstefîyi bağlayıcı olduğunu göstermektedir.

Diğer yandan Şâfiî mezhebinde râcih görüşün bağlayıcılığına müstefî özelinde ilk defa temas ettiği düşünülen Sem'ânî, bağlayıcılığın zamanı hususunda bazı değerlendirme ve önerilerde bulunmuştur. Sem'ânî'ye göre müstefî, müftîye sorduğu sorunun cevabını aldığı anda bu cevaba rıza gösterip bunu iltizam etmedikçe bununla amel etmek zorunda değildir. Bu durum iki farklı vecihle detaylandırılabilir. Birincisi, müstefî işittiği cevapla amel etmeye başladığında bu onun için bağlayıcı olur. İkincisi, müstefînin gönlünde, işittiği cevabın sıhhati ve doğruluğu yönünde vicdanen bir tatminlik hali vâki olması halinde bu cevap bağlayıcılık kazanır. Sem'ânî, bu vechi diğerine göre evlâ görmüştür.⁷⁶⁵

İbnü's-Salâh, Sem'ânî'nin değerlendirmelerini problemlili ve biraz da çelişkili görmüş olmalı ki şu açıklamayı yapma ihtiyacı hissetmiştir:

“Bu ifadeleri Sem'ânî'den başka kimseden işitmedim. Zira kendisi hem bazı usûlcülerden ‘müftînin ihtilafı bir konuda verdiği cevap hususunda kendisinin veya başkasının cevabını kabul etmede müstefîyi muhayyer bırakan’ görüşü nakletmekte hem de müstefîyi, müftîlerin durumu hakkında içtihat etmekle sorumlu tutup buna göre tercih ettiği müftînin görüşünün onun için bağlayıcı olduğunu söylemektedir.”⁷⁶⁶

Problemi bu şekilde dile getiren İbnü's-Salâh, Sem'ânî'nin tutumunun yanlışlığına değinerek burada yapılması gerekenin şu olduğunu ifade etmektedir: “Müftî fetvâ verdiği zaman şayet o anda başka bir müftî yoksa müstefî için bu fetvâ bağlayıcılık kazanır. Dolayısıyla bu konuda Sem'ânî'nin ortaya koyduğu vecihlerdeki tutumlara gerek duyulmamaktadır.”⁷⁶⁷ Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'den de nakledildiğine göre bir yerde müstefînin fetvâ istediği müftîden başka bir müftî bulunmuyorsa o müftînin fetvâsı müstefî için bağlayıcılık özelliği kazanmaktadır.⁷⁶⁸ İbnü's-Salâh'ın problemlili gördüğü Sem'ânî'nin yukarıdaki görüşünü Zerkeşî daha sarıh bir şekilde ortaya koymuştur. Zira ona göre Sem'ânî, müstefîyi müftîlerin durumu hakkında içtihat

⁷⁶⁵ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, s. 358.

⁷⁶⁶ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 2, s. 90.

⁷⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 90. Ayrıca buna benzer bir izah için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 501.

⁷⁶⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 501.

etmekle yükümlü tutmakta ve buna bağlı olarak da müstefî hangi müftiden fetvâ istemişse o fetvâ kendisi için bağlayıcı hale gelmektedir.⁷⁶⁹

Müstefî açısından râcih görüşün bağlayıcılığı hususunda dikkat çeken bir çıkışın Şa'rânî'den geldiği görülmektedir. Zira o, birazdan görüleceği üzere kendi görüşünü mezhebin kabul gören bir görüşü gibi sunmuştur. Şa'rânî, "sizin mezhebinize (Şâfiîler kastedilerek) göre mukallid kimse belli bir ilmî yeterliğe sahip olmadıkça iki kavil veya vecihten râcih (ercah) olanıyla amel etmek zorunda mıdır?" şeklindeki soruya şu cevabı vermiştir: "Evet mukallid kimse böyle yapmak zorundadır ve nitekim her asırda insanlar arasında teamül bu şekilde süre gelmiştir."⁷⁷⁰ Asıl itibarıyla mezhebin görüşü böyle olmadığı halde Şa'rânî'nin bu şekilde takdim etmesi, genel olarak mezhepte üzerinde durulan zann-ı gâlibe uyma ve de zorunlu olmasa da müftiler/görüşler arası tercihin müstefî açısından evlâ görülmesi gibi etkenlerin bu şekilde görüş beyan etmesine sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda anlatılardan yola çıkarak denebilir ki Şâfiî mezhebinde râcih görüşün müstefî açısından bağlayıcılığı iki aşamalı bir mahiyet arz etmektedir. İlk olarak müftiler arası tercihte kendisine muhayyerlik hakkı tanındığı takdirde râcih görüşün kendisini bağlayıcı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira müstefî, içtihat ehliyetini haiz olamayınca râcih görüşün de hangisinin olduğunu tespit edemez. Bununla birlikte müftüyü belirleyip ondan fetvâ istediği takdirde, aldığı cevabın artık kendisini bağlayıcı olduğu hususu ise aşikârdır. Öte yandan daha ilk safhada müstefî açısından, müftiler arası tercihin zorunluluğu kabul edildiği halde râcih görüşün bağlayıcılığının da zorunlu olacağı ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra mezhep fakihleri tarafından müstefînin zann-ı gâlibinin râcih görüşün bağlayıcılığı meselesinde tesir edici bir özelliğe sahip kabul edildiği de unutulmaması gereken bir husustur.

Müstefî açısından râcih görüşün bağlayıcılığı hususunda başka bir alternatif de sunulabilir ki o da râcih görüşün müstefîyi bağlayıcılığını, mukallid müftinin bu konudaki konumuna göre belirlemektir. Şöyle ki; şayet mukallid müftî için râcih görüşün bağlayıcı olduğu ve de mukallid müftinin mercûh veya zayıf görüşlerle amel etmesinin mutlak anlamda caiz olamayacağı kabul edilmekte ise bu durumun aynısının müstefî için de geçerli olması gerektiği savunulabilir. Zira hiçbir şekilde içtihat

⁷⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 6, s. 316.

⁷⁷⁰ Şa'rânî, *Kitâbü'l-Mizân*, C. 1, s. 86.

ehliyetine sahip olamayan müsteftî, dinî konularda tamamıyla kendisinden fetvâ istediği müftînin dediklerine uymak durumundadır ki bu durum da müftî ile müsteftînin râcih görüşün bağlayıcılığı meselesinde ortak bir vasfa sahip olmalarını gerektirir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN MAHİYETİ

Bu bölümde mezhep içi tercih usûlünün mahiyeti; konusu, gayesi ve muhatabı çerçevesinde ele alınarak incelenmeye çalışılacaktır. Ancak öncesinde mezhep içi tercih usûlü ile kastedilenin ne olduğuna bakılacak olunursa bu usûlün “tercih ehli tarafından belirlenmiş râcih görüşlere nasıl ulaşılabileceğini gösteren ilkeler bütünü”⁷⁷¹ diye tanımlandığı görülmektedir. Bu noktada tercih usûlünün mezhep içi tercihle farklı yönlerine de değinilmekte ve mezhep içi tercih “bir fikhî faaliyet türü” şeklinde ifade edilerek kapsamı daha geniş tutulmaktadır.⁷⁷² Bu bakımdan muayyen bir mezhep içinde meydana gelen ihtilaf ve tartışmalarda mezhep içi tercih faaliyeti devreye sokularak söz konusu ihtilaflar minimize edilmeye çalışılırken bir sonraki aşamada ise tercihe şayan, diğer bir ifade ile râcih görüşün tespit edilmesi adına mezhep içi tercih usûlünün işletildiği söylenebilir.

I. MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN KONUSU

Mezhep içi tercih usûlünün mevzûu, esas itibariyle mezhep içindeki farklı görüşler arasından birtakım ilkeler ışığında tercihte bulunarak râcih görüşü belirleme faaliyeti olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda racih görüşü tespit etme işleminin, mezhep içi tercih usûlünün amacını da teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bu konuda Hanefilerden İbn Âbidîn’in kaleme aldığı *Ukûdü resmi’l-müftî* isimli nazım eser ile bunun şerhi olan *Şerhu’l-Manzûme*, Hanefî mezhebindeki mezhep içi tercih işleyişini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Uğur, “resmü’l-müftî” kavramını mezhep içi tercih usûlü yerine kullanarak bu risâlenin asıl konusunun “tercih usûlü” olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu risâlenin mezhepte “otorite” kabul edilen şahıs, eser ve fikhî görüşlere dair temel ilkeleri teşkil ettiğini belirtmektedir.⁷⁷³

Nitekim Calder de *Ukûdü resmi’l-müftî*’nin mevzûu hakkında şu tespitite bulunmaktadır: “Bu çalışmanın hemen hemen tamamı, Hanefî hukuk geleneği içindeki otoritelerin ve kitapların değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla ve bir de kitaplardaki formüsel ifadelerin değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla ilgilidir.”⁷⁷⁴ Calder’in ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla bir mezhebin hukuk geleneğinin temel taşını o mezhebin hukukçuları (fukahâ) ile bunların telifatı oluşturmakta ve bu unsurlar ilgili

⁷⁷¹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 227.

⁷⁷² a.yer.

⁷⁷³ a.g.e., s. 228.

⁷⁷⁴ Calder, “İbn Âbidîn’in 'Ukûdü Resmi’l-Müftî' Adlı Risalesi”, s. 195.

hukuk geleneğinde belli bir otoriteye sahip olmaktadır. Bu otorite dâhilinde yapılacak tercih faaliyetlerinde birtakım kâide ve zâbitların ortaya konmasındaki temel hedef ise râcih görüşü mercûh ya da zayıf görüşlerden ayırt etmektir.

Daha önce dirayete dayalı tercih türü işlenirken mesâil,⁷⁷⁵ şahıs, eser ve konu/alan merkezli şeklinde farklı tercih türlerinin varlığına dikkat çekilmişti. Çalışmanın bu aşamasında ise mezkûr tercih türlerinin usûl bağlamında ilkeleri detaylıca incelenecektir.

A. ŞAHIS MERKEZLİ TERCİH İLKELERİ

Şahıs merkezli tercih ilkelerinden kasıt, farklı görüşler arasında tercih faaliyeti yürütülürken başvuru kaynağının görüş sahiplerinin olmasıdır. Şüphesiz bu da mezhep içi tercih usûlünün en temel ilkelerinden birisini teşkil etmektedir. Zira her fıkıh mezhebinde o mezhebin temel taşlarını oluşturan eser literatürü önemli bir konum işgal ettiği gibi bunların müellifleri de bir o kadar önem arz etmektedir. Bu durum doğal olarak kurucu imamdan başlamak üzere mezhebin önde gelen fakihlerinin ortaya koyduğu görüşlerin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu konuya Hanefî fıkıh çevresini örnek vermek gerekirse, Hanefîlerde öncelikle Ebû Hanîfe ile talebeleri arasında daha sonra ise meşâyih ve sonrasındaki fakihlerin görüşleri arasında tercih faaliyeti gerçekleştirilmektedir.⁷⁷⁶

Konunun Şâfiî mezhebindeki görünümüne bakıldığında ilk olarak İmam Şâfiî'nin fikhî bir mesele hakkında gerek kadîm-cedîd şeklinde farklılaşan görüşleri gerekse cedîd görüşleri arasında yapılacak tercih faaliyeti ile bu tercihlerin kıstasları önem kazanmaktadır. Şâfiî'den sonra ise genel olarak görüşleri mezhep içinde kabul görmüş isimler ve bunların kendi aralarındaki ihtilafları da aynı şekilde önem arz etmekte ve dolayısıyla bu isimlerin farklı görüşleri arasında yapılacak tercih kriterleri de ayrı bir kategoride ele alınmayı hak etmektedir. Aşağıda müstakil başlıklar halinde incelenecek olan bu mevzûnun temel gayesi, mezhebe mensup müçtehitlerin ihtilaf ettiği meselelerde râcih görüşü tespit etmektir.

⁷⁷⁵ Uğur, mesâil merkezli tercih ilkelerini müstakil bir başlıkta incelemiştir. Bu bağlamda Hanefî mezhebine mensup fukahânın fikhî mesâisini teşkil eden *zâhiru'r-rivâye*, *nâdiru'r-rivâye* ve *nevâzil* şeklinde tabakalara ayrılan mesâili tercih ilkeleri kapsamında konu edinmiştir. Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 229-33. Şâfiî mezhebi literatüründe mezkûr durumdaki gibi bir ayırım söz konusu olmadığından mesâil merkezli tercih türü değil de diğer tercih türlerinin ilkeleri işlenecektir.

⁷⁷⁶ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. a.g.e., ss. 250-59.

1. Şâfiî'nin Farklı Kavilleri Arası Tercih İlkeleri

Genel olarak fikhî konularda bir müçtehidin bir meselede aynı anda birden fazla görüş ortaya koymasının mümkün olup olmadığı ve bunun mahiyeti hususunda öteden beri tartışmalar yaşanmıştır.⁷⁷⁷ Bu konuda özellikle İmam Şâfiî'nin isminin ön plana çıktığı görülmekte ve tartışmaların da Şâfiî'nin farklı kavilleri etrafında yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Şâfiî, muhalifleri tarafından çeşitli tenkitlere maruz kalmış ve farklı kavillerinin bulunduğu meselelerde hata yapmakla itham edilmiştir. Mezhep âlimlerini oldukça rahatsız eden bu durumun bir yansıması olarak da mezhebin henüz erken dönem müntesiblerinden başlamak üzere söz konusu ithamlara karşı çeşitli şekillerde cevaplar verilerek Şâfiî'nin farklı kavillerinin sebepleri ortaya konmuş ve böylece Şâfiî, muârizlarına karşı savunulmuştur.⁷⁷⁸

Bilindiği üzere Şâfiî'nin ilmî hayatı, Mısır öncesi ve sonrası şeklinde temelde iki döneme ayrılmaktadır. Bu şekildeki farklı süreçlere ait ilmî serüveninin tabii bir neticesi olarak da Şâfiî'nin ilmî tecrübesinde “kadîm” ve “cedîd” şeklinde birbirinden farklılaşan fikhî görüşlerinin teşekkül ettiği görülmektedir. Bu durum, ilk olarak Şâfiî'nin fikhî müktesebatını kavrayıp bunları tutarlı bir yorum süzgecinden geçirdikten sonra bütüncül bir yapı içerisinde sonraki nesillere aktarma gayretinde bulunan talebelerinin en önemli uğraşlarından birisi olmuştur. Mezhep ashâbı, bu faaliyetleri

⁷⁷⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Kaya, *Fikhî İstidlâl*, ss. 82-85.

⁷⁷⁸ Bu hususları ele alan bazı çalışmalar için bk. İbnü'l-Kass, *Nusretü'l-Kavleyn*, ss. 107-24; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 16, ss. 167-71; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, ss. 326-35; Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, ss. 19-35. Mezhep âlimleri, zikredilen eleştirilere karşı Şâfiî'yi savunmak üzere müstakil çalışmalar yapmışlardır. Bunun bilinen ilk örneklerinden birisi IV. asır âlimlerinden İbnü'l-Kass'ın *Nusretü'l-Kavleyn* isimli eseridir. İbnü'l-Kass bu eseri yazma amacının Şâfiî'ye farklı kavillerinden dolayı muhalifleri tarafından suçlamalara varacak derecede yapılan tenkitlere cevap vermek olduğunu belirttiikten sonra Şâfiî'yi farklı kavillerinden dolayı meseleleri birbirine karıştırmakla itham edenlerin aslında Şâfiî'nin esas maksadını anlayamadıklarını, bunu anlamaları için de ilimî seviyelerinin yüksek olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bk. İbnü'l-Kass, *Nusretü'l-Kavleyn*, ss. 54-55. Şâfiî'nin aynı meseledeki “kavlân/kavleyn” ifadelerini savunmak üzere bunların mahiyetini maddeler halinde ayrı ayrı izah eden mazhep âlimlerine göre Şâfiî, kimi yerlerde “fi'l-mes'eleli kavlân” derken aslında kendisinin bu konuda iki görüşünün olduğunu kastetmeyip âlimlerin bu meselede iki görüşünün olduğunu anlatmak istemiştir. Meselâ terzi, kendisine verilen kumaşla bir kabâ (yenleri bol üstlük) yaptığında kumaş sahibi buna itiraz ederek “ben gömlek yapmanı istemiştin” demesi üzerine terzi de “hayır, kabâ yapmanı istemiştin” diyerek anlaşmazlığa düşüklerinde kimin sözüne itibar edileceği hususunda Şâfiî, iki görüş bulunduğunu ifade etmiştir. Birincisine göre kumaş sahibinin sözüne, ikinci görüşe göre terzinin sözüne itibar edilir. Esasında Şâfiî, bu konuda âlimlerden iki görüş nakledildiğini belirtmek istemiştir. Zira birinci görüş Ebû Hanîfe'ye ikincisi ise İbn Ebî Leylâ'ya (ö. 148/765) aittir. Dolayısıyla bunlar Şâfiî'nin kendi görüşleri değildir. Ayrıca Şâfiî'nin, fetvânın bu görüşlerden hangisine göre verilmesi gerektiğini göstermek üzere talebelerini sınamak için de bu görüşleri söylediği ifade edilmektedir. Bk. a.g.e., ss. 110-110; Gazzâlî, *Hakikatü'l-Kavleyn*, thk. Müsellem b. Muhammed b. Mâcid ed-Düserî, y.y.: Mecelletü'l-Cem'iyeti'l-Fikhiyye es-Suûdiyye, 2008, ss. 282-83.

yürütürken onların birincil hedefi, Şâfiî'nin zâhiren çelişki barındıran görüşleri arasında tutarlılık inşa ederek asıl görüşünü tespit edip bunu doğru bir şekilde aktarmak olmuştur.⁷⁷⁹ Mezhebin sonraki nesil mensuplarında da benzeri bir vaziyet söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercih işleminde bulunan mezhep ashâbının burada esas itibariyle iki temel maksadının bulunduğu söylenebilir. Birincisi, mezhepte fetvâ ve amele esas teşkil edecek râcih görüşü belirlemek, ikincisi ise birden fazla görüş bildirilen meselelerde mezhep imamının asıl görüşünü tespit etmektir.⁷⁸⁰

Mezhep kaynaklarında Şâfiî'ye nispet edilerek sıklıkla zikredilen “kavlân/kavleyn”⁷⁸¹ ifadelerinin muhtemel muhtevaları şöyledir: Bu kaviller ya iki farklı kadîm ya da iki farklı cedîd görüşü veya biri kadîm diğeri cedîd şeklinde farklı görüşleri ifade eder. Şâfiî'nin, mezkûr kavilleri aynı zaman diliminde ya da farklı zamanlarda söylemiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Ayrıca bunlardan birisini tercih ettiği ihtimali olduğu gibi herhangi birisini tercih etmediği olasılığı da vardır.⁷⁸² Dolayısıyla mezhep fakihlerince mevcut ihtimallerden hareketle kadîm ile cedîd görüşler arasında tercih metodunun nasıl uygulanacağı meselesi gündeme gelmiş ve bu da mezhep içinde ilerleyen süreçte yoğun tartışmaların yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra Şâfiî'nin aynı mesele hakkında birden fazla cedîd görüşünün olması da aynı şekilde mezhep fukahâsını meşgul eden öncelikli konulardan olmuştur.

⁷⁷⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 208.

⁷⁸⁰ Bu noktada mezhep ashâbının ortaya koyduğu gayretlerin mezhep içindeki fikhî istidlâli canlandırdığı gerçeğini de gözden kaçırmamak gerekir. Zira ashâb, Şâfiî'nin bir mesele hakkındaki birden fazla kavlini tedvin ederek bunlar arasında muvâzenede bulunmuş ve bu da mezhep içinde tercih, tahric ve tashih gibi fikhî akıl yürütme metodlarının kapısını açmıştır. Bk. Mes'ûdî, *el-Mu'temed*, s. 102. Bunun yanı sıra Şâfiî'nin bir mesledeki birden çok kavlinin, bizatihi mezhebe canlılık kazandırdığı kanaati de hâkimdir. Nitekim mezhebin gelişiminde temel saikler zikredilirken bunlardan birisinin de Şâfiî'den nakledilen kavillerin çokluğunun olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 342.

⁷⁸¹ Gazzâlî'ye göre mezhep ashâbı, Şâfiî'nin bir meseledeki iki kavline birçok yerde temas etmiş ve bundan ötürü de “kavlân/kavleyn” ifadeleri çok farklı anlamlar içermektedir. Bununla birlikte bu kullanımlarda ilk olarak kadîm ve cedîd görüşler kastedilmektedir. Yani farklı kaviller aynı anda söylenmemiştir. Meselâ mezhep ashâbının kullandığı “fi'l-mes'eleli kavlanî li's-Şâfiî” gibi kalıp ifadeler, tek bir zamana izafe edilmeksizin Şâfiî'nin ilmî hayatındaki zamansal süreçte izafe edilir ve böylece bu kalıplardan, farklı zamanlarda söylenmiş kadîm ve cedîd görüşler anlaşılır. Gazzâlî bu tezini şöyle temellendirmektedir: Bir insan için “onun saçının beyaz ve siyah olmak üzere iki rengi vardır” demek kendi için çelişki barındırmaz, çünkü burada kastedilen kişinin gençliği ile yaşlılığındaki değişimidir. Yani farklı zamanlar kastedilmektedir. Halbuki tenâkuz, ispat ve nefyin tek bir vakte izafe edilmesiyle meydana gelmektedir. Bk. Gazzâlî, *Hakikatü'l-Kavleyn*, ss. 279-80.

⁷⁸² Kemâl Sâdık Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, 2. b., Erbil: Mektebü't-Tefsîr, 2010, s. 32; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 230.

Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında uygulanacak birtakım tercih kriterlerine geçmeden önce bazı Şâfiî fakih ve usûlcülerin, Şâfiî'nin farklı kavillerinin mahiyetine dair düşüncelerine ve Şâfiî'ye birtakım ithamlarda bulunanlara karşı ortaya koydukları tenkitler ile bu husustaki bazı izahlarına değinmekte yarar vardır.

Sem'ânî'ye göre bir müçtehitin aynı anda bir mesele hakkında sarâhaten iki farklı görüşün olması, ilk defa Şâfiî ile başlamıştır. Dolayısıyla ondan önce hiçbir âlimden böyle bir şeyin sâdir olduğu bilinmemektedir. Buna bağlı olarak Şâfiî'ye oldukça fazla itirazlar olmuş ve Şâfiî bu konuda hata yapmak ile itham edilmiştir.⁷⁸³ Sem'ânî, Şâfiî'yi bu şekilde itham edenlerin, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi müçtehitlerin de bir meselede farklı görüşlerinin olduğuna dair rivayetleri şöyle yorumladıklarını zikretmektedir:

“Söz konusu müçtehitlerden aynı mesele hakkında nakledilen farklı görüşler, Şâfiî'nin görüşlerinden farklı olup Şâfiî'ninki gibi aynı anda söylenmemiştir. Mezkûr müçtehitler, önce bir içtihadta bulunmuş daha sonra aynı meselede farklı bir içtihadta bulunmuş olabilirler. Bu durumda onların ilk görüşlerinden rucû edip son olarak ifade ettikleri görüşü benimsedikleri anlaşılır.”⁷⁸⁴

Sem'ânî, Şâfiî'ye yöneltilen söz konusu eleştirileri aktardıktan sonra mezhep ashâbının bu tür ithamlara cevap verdiklerini vurgulayıp Mâverdî'den naklen Şâfiî'nin farklı kavillerinin mahiyetini on dört madde⁷⁸⁵ halinde sıralamıştır.⁷⁸⁶ Bunun yanı sıra Şâfiî hakkında kullanılan söz konusu olumsuz ifadeler ilerleyen süreçte hem mezhep içinde tartışmalara yol açmış hem de bunlara reddiyeler yazılmıştır.⁷⁸⁷ Meselâ Râzî mezkûr ifadelerle cevap niteliğinde şunları söylemektedir:

“Şâfiî'nin bir meselede iki görüşünün olması, kendisinin değil râvilerin bir eksikliğidir. Zira Şâfiî, ‘benim bu konuda iki görüşüm var’ dememiştir.

⁷⁸³ İmam Şâfiî'nin bir meselede iki görüşünün (kavleyn) olmasının sebepleri hakkında örnek bir çalışma için bk. Savluk, “İmam Şâfiî'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu (es-Silsile Örneği)”, ss. 57-85.

⁷⁸⁴ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, ss. 326-27.

⁷⁸⁵ Sem'ânî, bu rakamı Mâverdî'ye isnad etmekle birlikte Mâverdî'nin eserlerinden tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu maddeler on tane olarak geçmektedir. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 16, ss. 168-71; Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, ss. 667-78.

⁷⁸⁶ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-Edille*, C. 2, s. 327 vd.

⁷⁸⁷ Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, s. 82.

Meselâ ‘bu konuda iki görüş var’ dediği halde râviler, bunları Şâfiî’nin görüşüymüş gibi nakletmişlerdir.”⁷⁸⁸

Ayrıca müçtehidin bir mesele hakkındaki iki görüşünün şu şekilde olması da mümkündür: Müçtehit iki farklı görüşünü farklı durumlarda zikretmiş olabilir. Bu da şartlardaki farklılığın bir sonucu olarak bir mesele değil, aslında iki mesele hakkında olduğu için iki farklı görüş izlenimini vermektedir.⁷⁸⁹

Zerkeşî de bir başka zaviyeden konuya yaklaşmaktadır. O, konu hakkında muhtelif âlimlerin yorumlarını aktarırken dikkat çeken şu yorumu da nakleder: Bir kişinin aynı konuda iki kavil söyleyip bunlardan birisini kendi görüşü olarak belirlememesi onun bu hususta tereddütte olduğu ve iki kavilden herhangi birisini tercih etmediği anlamına gelir ki bu da onun için hata sayılmaz. Aksine bu durum, o kimsenin mertebesinin yüksekliğine ve ilmî yetkinliğine delâlet eder.⁷⁹⁰

Nevevî ise bahsi geçen konu ile alâkalı şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Şâfiî mezhebine mensup bir müftî veya bir âlim için, bir mesele hakkında iki farklı kavil veya vecih bulunduğu takdirde araştırma yapmaksızın bunlardan dilediği ile amel etmesi caiz değildir. Bu iki görüşten hangisinin daha sonra söylendiğini tespit ettikten sonra yeni görüşün, eskisine karşıt olarak söylendiğine vâkıf olması halinde yeni görüşle amel eder. Eğer bunu bilmiyorsa o zaman Şâfiî’nin tercih ettiği görüş ile amel eder. Şâfiî, her iki görüşü söyleyip tercihte bulunmamışsa o takdirde araştırma yaparak delil bakımından daha kuvvetli kabul edilen görüşü, mezhebin usûlü çerçevesinde tercih eder.”⁷⁹¹

Kuşkusuz Nevevî’nin ortaya koyduğu kriterleri ancak mezhebin usûlünü iyi bilen ve mezhep içerisinde farklı görüşlere vâkıf olan tahriç veya tercih ehli kişiler uygulayabilirler. Böyle olmayanlar ise tercih ve tahriç ehli âlimlerin tercihlerine müracaat edip onların görüşlerini alırlar.⁷⁹²

⁷⁸⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 394.

⁷⁸⁹ Şîrâzî, *el-Lum’a fî Usûli’l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mesto, Yûsuf Ali Bedîvî, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995, s. 264.

⁷⁹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, C. 6, ss. 118-20.

⁷⁹¹ Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 521; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 391.

⁷⁹² Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 144.

Diğer bir husus ise Nevevî'nin ifadelerinin, Şâfiî'ye yöneltile tenkitlere bir reddiye niteliği taşıdığını söylemek mümkündür. Zira Nevevî, Şâfiî'nin farklı görüşlerinin aynı anda söylenmediğine işaret etmiştir. Ayrıca bu görüşler hakkında araştırma yapılması gerektiği ile alâkalı ifadeleri, mensubu olduğu Şâfiî mezhebi için kullanılmış olsa da aslında bu ifadeler bir mezhebe hasredilemez. Zira diğer fıkıh mezheplerinde de müçtehit müftî, mukallid müftî veya müsteftî (âmmî) fark etmeksizin özellikle müçtehidin mutlaka araştırma yaparak râcih görüşü tespit etme, mukallid müftî ile müsteftînin ise tespit edilen râcih görüşle amel etme zorunluluğu bulunmaktadır.⁷⁹³

Yukarıda geçen bilgiler ışığında bakılacak olunursa, Şâfiî mezhebine mensup müçtehitler, Şâfiî'nin bir konuda iki farklı görüşü olduğunda sayılı birkaç mesele dışında⁷⁹⁴ sonraki görüşlerine yani cedîd görüşlerine göre amel edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Bunun sebebi ise Şâfiî'nin kadîm görüşlerinden rucû etmiş olmasıdır.⁷⁹⁵

Aşağıda Şâfiî'nin kadîm ile cedîd görüşlerinin yanı sıra farklı cedîd görüşleri arasında uygulanacak birtakım tercih kriterleri ele alınacaktır. Öncesinde Okuyucu'nun tespit ettiği ilk nesil Şâfiî fakihlerin, genel olarak Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında ortaya koydukları tercih ilkelerine temas etmekte yarar vardır. Okuyucu'ya göre sözü edilen fakihler, tercihlerini şu süreci gözeterek yürütmüşlerdir:

“İlk olarak Şâfiî'nin bir meseleye ilişkin eğer varsa birden fazla görüşü kaydedilir, ardından bu görüşlerin taşıdığı farklılık veya farklılıklar tespit edilerek ilgili meselede her ikisinin niçin geçerli olamayacağı izah edilir.

⁷⁹³ İkinci bölümde müçtehit müftî, mukallid müftî ve müsteftî açısından ayrı başlıklar halinde mezhep içi tercihin gerekliliği ile râcih görüşün bağlayıcılığı konusu işlendiğinden burada bir örnek mahiyetinde meseleye değinilmiştir.

⁷⁹⁴ Mezhep müçtehitleri bazı meselelerde Şâfiî'nin kavli kadîm olan görüşünü delil kuvveti bakımından daha sağlam gördükleri için bunları Şâfiî'ye nispet etmeksizin içtihat bulunarak tercih etmişlerdir. Kaynaklarda bu meseleler; on dört, yirmi ve yirmi iki hatta otuzdan fazla olduğu şeklinde farklı sayılarla geçmektedir. Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserinde bunların sayısını on sekiz olarak alır. Fakat bununla birlikte Nevevî, bunları belli bir sayı ile sınırlandırmanın yanlış ve zayıf bir görüş olduğuna dikkat çekmektedir. Zira ona göre bunların dışında birçok mesele daha vardır ki bunlarda mezhep imamları, Şâfiî'nin kavli kadîmini tercih etmişlerdir. Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 2, ss. 67-68; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 519-520; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, thk. Ahmed b. Abdülaziz el-Haddâd, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005, C. 1, s. 35. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 368; Ayrıca bu konu ile ilgili yapılmış müstakim çalışmalar için bk. Abdurrahman Candan, *İmam Şâfiî'nin Kavli Kadîm ve Kavli Cedîdi*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998. Özel, *Şâfiî Mezhebinde "Kavl" Ayrımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavli Kadîm*.

⁷⁹⁵ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Kesioğlu, 3. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996, s. 345.

Görüşlerin kaynakları eğer biliniyorsa zikredilir ve kaynak değerlendirmesine gidilir; kaynağı güçlü olan görüş diğerine üstün tutulur. Diğer taraftan görüşler arasındaki çelişkiler tespit edilir ve niçin birisinin tercih edilmesi gerektiği izah edilir. Bu sırada Şâfiî'nin ilgili meseleyle benzerlik arz eden diğer meseleler hakkındaki görüşleri de göz önünde bulundurularak bunlardan tutarlılığın gerektirdiği görüşten yana tercihte bulunulur. Böylelikle hem ilgili mesele hakkında ileri sürülmüş görüşler arasındaki çelişki ortadan kaldırılmış hem de benzerlik arz eden ve alâkalı olan diğer meselelerle tutarlılık arz edecek neticeye varılmış olur.”⁷⁹⁶

a. Kadîm ile Cedîd Görüşler Arası Tercih

İmam Şâfiî'nin kadîm ile cedîd görüşleri arasındaki ilişkide Şâfiî'nin asıl görüşünün tespiti adına mezhep içerisinde bir ilke haline gelen Cüveynî'nin şu ifadelerine sıklıkla atıfta bulunmaktadır: “Kanaatimce Şâfiî'nin kadîm kavilleri onun görüşleri sayılamaz. Çünkü Şâfiî, cedîd görüşlerinde bunlara kesin bir şekilde muhalefet etmiştir. Dolayısıyla kişinin rucû ettiği görüşler, artık onun görüşlerinden sayılamaz.”⁷⁹⁷ Bunun yanında genel olarak herhangi bir müçtehidin, aynı mesele hakkında bir görüş zikredip sonrasında bir başka görüş serdetmesi, onun aslında ilk görüşten döndüğü anlamını taşımaktadır.⁷⁹⁸

Nitekim Nevevî de “kadîm ve cedîd şeklinde iki kavlin bulunduğu bir meselede sahih olan cedîd görüştür, zira kadîmden rucû edilmiştir” diyerek Cüveynî'nin çizgisini takip etmiştir.⁷⁹⁹ Nevevî daha sonra mezhepte kadîm görüşe göre amel edilen meseleler hususunda birtakım izahlarda bulunmuştur. Ona göre mezhep ashâbının bazı meselelerde kadîm kavle göre amel etmelerinin temel sebebi, delili daha açık olduğu için içtihatları onları kadîme götürmüş ve onlar da müçtehit olduklarından bu şekilde fetvâ vermişlerdir. Zaten kadîm görüşlerin Şâfiî'ye nispet edilmesi de zorunlu değildir. Nitekim mütekaddiminden hiç kimse bu meseleleri Şâfiî'nin görüşü şeklinde

⁷⁹⁶ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 244.

⁷⁹⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 1, s. 29.

⁷⁹⁸ Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 131.

⁷⁹⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 519. Mezhepte hâkim olan bu anlayış esasında mezhebin erken dönem fukahâ ve usûlcülerinden itibaren teşekkül etmiş bir kanaattir. Bk. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, C. 3, s. 417; Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, s. 514; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 335.

zikretmemiştir.⁸⁰⁰ Nihayetinde bu konuda temel mantık şudur ki, kadîm görüşler mensûh, cedîdler ise nâsîh hükmündedir.⁸⁰¹

Ayrıca kadîm görüşlere mesafeli duruşun bir sebebi olarak da Şâfiî'nin konu hakkındaki tavırları⁸⁰² ön plana çıkartılmakta ve dolayısıyla genel kanaat, mezhebe asıl kaynaklık eden cedîd görüşlere göre fetvâ verilmesi şeklinde oluşmaktadır. Bununla birlikte kadîm görüşten tamamıyla sarf-ı nazar edilmemiş, dahası kadîm görüşlere karşı gösterilen menfî tutumla birlikte kadîmin bütünüyle işlevsiz hale getirilmesi makul ve de makbul görülmemektedir. Zira vâkıa buna ters düşmektedir. Nitekim Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinde kadîm ile cedîd görüşler arasındaki ihtilafların miktarı sınırlıdır. Bu da şunu göstermektedir ki, mezhep ashâbının Bağdat'taki fıkıh birikiminden (kavl-i kadîm) rivayet ettiği görüşler, cedîd görüşlere bütünüyle muhalif değildir.⁸⁰³ Bu durumun neticesi olarak da kadîmin tercihi için getirilecek olan bazı istisna meseleler, beraberinde hangi kavlin neye göre tercih edileceği, bir başka deyişle bunlar arasında uygulanacak tercih kıstaslarını da gündeme taşımıştır.

Kadîm ile cedîd görüşler arasındaki tercih kriterlerinin öncesinde burada muhatabın kimler olduğu hususu da önem arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle müçtehit müftî, mukallid müftî ve müstefî gibi farklı ilmî seviyelere sahip kişilerden kimler birtakım tercih kıstaslarını uygulayarak kadîm ile cedîd görüşler arasında tercih yapabilecektir?

İbnü's-Salâh, tahriç ve içtihat ehliyetini haiz olan kimsenin esasında mutlak içtihat ehliyetine sahip olduğunu vurgular ve bu durumun, Şâfiî'nin değil de başkasının görüşünü tercih ettiği anlamı taşıdığını ifade eder. Dolayısıyla bu kimse fetvâ verirken

⁸⁰⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 520.

⁸⁰¹ Mes'ûdî, *el-Mu'temed*, s. 101.

⁸⁰² Mezhep içinde Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin kendisinden rivayet edilmesine olumsuz baktığı yönünde sıklıkla Şâfiî'ye bazı ifadeler isnad edilmektedir. Şâfiî'ye atfedilen "kadîm görüşün mezhepten sayılması caiz değildir" ile "kadîm görüşü benden rivayet edene bunu helal görmem" şeklindeki cümleler bunlardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra mezhep kaynaklarında erken dönemden Mâverdî'ye nispet edilen "Şâfiî, mehir (sadâk) kitabı hariç kadîm görüşlerinin hepsini değiştirdi. Mehirden ise kimi yerlere eklemelerde bulundu" şeklinde ifadeler de mevcuttur. Bk. Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 38; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 50; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 130; Yâsin Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 35. Ayrıca bk. Mes'ûdî, *el-Mu'temed*, s. 101.

⁸⁰³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, (*el-Mukaddimât*), s. 163. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bk. Abdülkâdir b. Abdülmüttalib el-Mendîlî el-İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fikhiyye li-eimmetina'l-fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Abdülazîz b. es-Sâyib, 1. b., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004, s. 180.

Şâfiî'nin görüşü ile kendi içtihadının sonucunda vardığı görüşünün farklılık gösterdiğini vurgulamak üzere “Şâfiî'nin görüşü böyle iken benim görüşüm şöyledir” şeklinde izahlarda bulunmalıdır.⁸⁰⁴ Bunun sebebi de içtihadta bulunan kişinin vardığı içtihadı, kadîm görüşle muvafık olması durumunda bunun Şâfiî'ye nispetinin isabetli olamayacağı düşüncesidir.⁸⁰⁵

Yine konu hakkında Nevevî'nin değerlendirmelerine de bakılacak olunursa bu faaliyeti gerçekleştirecek olan kimsede tahriç ehliyeti şartı araması, bu kimsenin en azından ehl-i tercih yani içtihat ehliyetini haiz olması gerektiğini göstermektedir. Nevevî'nin ifadeleri şöyledir:

“Tahriç ehliyetine sahip olmayan kimse, istisnasız cedîd görüşle amel edip fetvâ vermek zorundadır. Mezhepte tahriç ve içtihat ehliyetini haiz olanlar ise amel ve fetvâ hususunda delilin gerektirdiğine ittiba etmelidir. Ayrıca fetvâ verirken de kendi görüşü ile Şâfiî'nin görüşünü ayrı ayrı belirtmelidir.”⁸⁰⁶

Şâfiî'nin gerek genel anlamda farklı kavilleri gerekse de kadîm ile cedîd görüşleri arasında tercih yapılırken mezhep fakihlerince oldukça farklı tercih sebepleri ve kriterleri ortaya atılmaktadır. Örneğin Müzenî, şöyle bir tercih kriteri zikretmektedir: “Şâfiî'nin aynı mesele hakkında birbirine zıt iki görüşü mevcut ise ve her iki görüşün de bir gerekçesi varsa bu durumda evlâ olan görüş, bir başka meselede ihtilaf halinde olmayan görüşe benzeyendir.”⁸⁰⁷ Müzenî'nin mezkûr tercih kriterine bakıldığında onun, Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercihte bulunabilmek için bu kaviller arasında tutarlılık inşâsı gayretinde olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra mezhep fakihleri, esas itibariyle Şâfiî'nin bir meseledeki iki kavilinden, ikisiyle de aynı anda fetvâ vermeyi murâd etmediği düşüncesinden hareketle bir mesele hakkındaki farklı kavillerin ortaya çıkmasının nedenlerini zikrettikten sonra bunlar arasında bazı tercih gerekçelerini devreye soktuklarını belirtmektedirler. Dolayısıyla ilk olarak tercih hususunda birtakım

⁸⁰⁴ Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 59.

⁸⁰⁵ Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 151.

⁸⁰⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 520-21. Kürdî de Nevevî'nin ifadelerine benzer açıklamalarda bulunduktan sonra Nevevî'nin dışında da mezhepte birçok âlimin kadîm görüşün tercih edilebilmesi için içtihat ehliyeti şartını aradıklarını belirtmektedir. Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 363. Konu hakkında farklı bir yaklaşım için bk. İsnevî, *el-Mühimmât*, C. 1, s. 101.

⁸⁰⁷ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 122.

içtihat faaliyetlerinde bulunulur. Daha sonra da iki kavildan birisi sahâbî kavli, mürsel hadis ya da kıyas gibi istidlâllerden birisiyle desteklenerek tercih edilir.⁸⁰⁸

Meselâ Nevevî bu konuda kadîm ve cedîd görüşlerden birisini tercih etmenin temel şartı olarak sahih hadis vurgusu yapmaktadır. Dolayısıyla Nevevî'ye göre muâzırı bulunmayan sahih bir hadis, kadîmi destekleyici nitelikteyse bu durum kadîm görüşün Şâfiî'nin asıl görüşü olduğunu gösterir.⁸⁰⁹ Zira Şâfiî'den sahih bir şekilde sabit olduğu üzere kendisi şöyle demiştir: “Benim kitabımda Rasûlullâh'ın (s.a.v) sünnetine muhalif bir şey bulduğunuz takdirde Rasûlullâh'ın sünnetini alın ve benim sözümü bırakın.”⁸¹⁰ Esasında Nevevî'nin getirdiği bu şart kadîm görüşün, Şâfiî'nin asıl görüşünü temsil ettiği düşünülen iki kıstastan birisi olarak geçmektedir. Bunun yanı sıra Nevevî, kadîm görüşü tercih ettiği meselelerin çoğunda bu tercihinin özellikle Şâfiî'nin mezkûr ifadeleriyle ilişkilendirerek vardığı görüşe bir anlamda meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır.⁸¹¹

Kadîm görüşün Şâfiî'nin asıl görüşünü temsil ettiği düşünülen diğer kriter ise şöyledir: Cedîdde muhalifi olmayan ya da cedîd görüşlerinde bu meseleye hiç değinmediği kadîm görüş, onun asıl görüşü olarak kabul edilir.⁸¹² Tabii burada Şâfiî'nin Mısır'da imlâ ettiği cedîd metinlerden muhalif bir görüş bulunmadığı sürece, Irak'ta imlâ ettiği ve Iraklı talebelerinin aktardığı kadîm görüşlerin Şâfiî'nin rucû edilmeyen görüşlerinden kabul edilmesi anlayışı olduğu görülmektedir.⁸¹³ Şâfiî'nin, kadîm görüşe açık bir şekilde muhalefet edip ve de kadîmden rucû ettiğine işaret ettiği takdirde cedîd görüş tercih edilir.⁸¹⁴ Fakat Şâfiî cedîd görüşünde kadime açıkça muhalefet ettiği halde bundan rucû ettiğini açıkça belirtmediği durumlarda mezhep içinde ihtilaf söz konusu

⁸⁰⁸ Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 35.

⁸⁰⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521. Ayrıca bk. Mes'ûdî, *el-Mu'temed*, s. 102.

⁸¹⁰ Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 47. Bu ifadelerle benzer şekilde Şâfiî'den şu nakiller de yapılmaktadır: “Benim sözümün hilafına sahih bir hadis olduğu takdirde hadisle amel edin ve benim sözümü bırakın.” Diğer bir nakilde ise bu sözlerin devamında “sahih hadis benim görüşümdür” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Bk. a.yer. Bu ifadelerin dışında da Şâfiî'ye benzer manalar ihtiva eden sözler nispet edilmektedir. Bk. Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, ss. 37-38.

⁸¹¹ Meselâ daha önce de değinildiği gibi üzerinde oruç borcu olup da ölen kimsenin yerine oruç mu tutulacağı yoksa fidye mi verileceği ikileminde Şâfiî'nin kadîm görüşünü tercih eden Nevevî, tercih sebeplerinden hususen Şâfiî'nin yukarıdaki telkinlerine yer vermiştir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 7, ss. 457-60.

⁸¹² a.g.e., C. 1, s. 521; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 342; Ali, *Hanevî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 131. Ayrıca bk. Rustâkî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd min akvâli'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 110.

⁸¹³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, (*el-Mukaddimât*), s. 163.

⁸¹⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 342. Ayrıca bk. Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 36.

olmakla beraber râcih görüşe göre Şâfiî'nin bu tutumu rucû ifade etmektedir.⁸¹⁵ Nitekim bir müçtehit, aynı mesele hakkında önce bir görüş serdedip daha sonra bunun aksi yönde bir görüş beyan ederse onu taklid edenin, son olarak söylediği görüşe uymaktan başka bir seçeneği bulunmamaktadır.⁸¹⁶

Zikredilen konuyla bağlantılı olarak bir görüşten rucû edilmesinin, rucû edilen görüşün taklid edilmesine engel teşkil edip etmediği konusunu da gündeme getirmektedir. Bu bağlamda hâkim kanaate göre rucû edilen görüşün taklidi mümkündür ve bu hususta bir mâni de söz konusu değildir. Zira ilk görüşten rucû edilmesi, ikinci görüşün tercih için ağır basıp da tercihe şâyan görülmesindedir. Dolayısıyla ilk olarak söylenen görüş, mercûh sayılsa da müçtehidin nezdinde bu durum taklide bir engel oluşturmaz. Aynı şekilde bu durum mezkûr iki kavil arasındaki ihtilafı da ortadan kaldırmamaktadır. Meselâ kâdının bir meselede içtihadta bulunarak hüküm verdikten sonra o mesele hususundaki içtihadının değişmesi, ilk içtihadını nakzetmemektedir.⁸¹⁷

Netice itibariyle mezhep fakihleri nezdinde Şâfiî'nin kadîm görüşünün cedîd görüşler düzeyinde olmasa da belli bir değere sahip olduğu görülmektedir. Tabi ki bu iddia, mezhep içinde tahriç ve tercih gibi fikhî akıl yürütme yöntemlerini haiz ve de mezhep imamının kâide, usûl ve ilkelerine tam bir şekilde hâkim sayılan kimseler için söz konusudur. Dolayısıyla mezhep imamının farklı kavilleri arasında tercih yapılırken aslında bu kaviller sistematik bir yorumlama işlemine tâbi tutulduğundan aynı zamanda bir içtihat faaliyeti ortaya konmuştur. Yapılan içtihatlar da mezhep fakihlerini kimi meselelerde kadîm görüşle muvafık kılmıştır ki bundan dolayı da kadîmle muvafık düşen görüşler, mezhep ashâbının tamamen kendi içtihatlarının semeresi olarak kabul edildiğinden bunların Şâfiî'ye nispeti de uygun görülmemiştir. Bu da mezhep fakihlerinin, farklı kaviller arasında tercih faaliyetinde bulunurken esasında mahza Şâfiî'yi taklidden ziyade içtihadta bulunarak kendi fıkıh anlayışlarını ortaya koyduklarını ve bu anlayış doğrultusunda belli bir neticeye ulaştıklarını göstermektedir.

b. Cedîd Görüşler Arası Tercih

⁸¹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1088; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 342. Benzer bir yaklaşım için bk. Rustâkî, *el-Kadîm ve'l-Cedîd min akvâli'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 110.

⁸¹⁶ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 342-43.

⁸¹⁷ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 305; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 343-44.

Şâfiî'nin fikhî bir mesele hakkındaki birden çok cedîd görüşünün varlığı, kadîm ile cedîd görüşler gibi başta talebeleri olmak üzere mezhep fukahâsını oldukça fazla meşgul etmiş ve bu farklılıklar üzerine yoğun bir ilmî mesâi harcanmıştır. Esasen cedîd görüşler arasındaki farklılıkların kadîm ile cedîd görüşler arasındaki farklılıklara kıyasla mezhep fakihlerini çok daha fazla uğraştırdığı söylenebilir. Ayrıca bu durumun, Şâfiî'nin farklı kavillerini tutarlı bir bütünlüğe kavuşturmayı zorlaştırdığı da ifade edilebilir. Bunun muhtemel bir sebebi şöyle izah edilebilir: Şâfiî'nin, kadîm görüşleriyle ekseriyetiyle amel etmeyip bunları âtil bırakmasının yanı sıra bu kavillerin kendisinden rivayet edilmesine olumsuz yaklaşması, mezhep müntesiblerinin bu kaviller arasında yürütecekleri tercih faaliyetini kolaylaştırmıştır. Zira kadîm görüşlere olumsuz bakılıp cedîd görüşlerin genel anlamda öncelenmesi bunlar arasında tercih için geriye ehl-i tercih düzeyindeki fakihlerce ortaya konacak bazı kıstaslarla kadîm ile cedîd görüşler arasında tercih yapma işlemi kalmaktadır.

Dolayısıyla farklılaşan cedîd görüşler arasında tercihte bulunmanın daha zor ve karmaşık bir yapı arz ettiği söylenebilir. Zira bu noktada değişik saiklerin rol oynayacağı açık bir husustur. Meselâ bir müçtehitten aynı anda bir mesele hakkında farklı ve birbirine zıt görüşlerin varlığının mümkün olup olmadığı tartışması temel etkenlerden birisidir. Nitekim bu durumun bir sonucu olarak aynı anda söylenen iki görüşten, hangisinin görüş sahibi tarafından tercih edildiğinin bilinmemesi bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra kavillerin farklı zaman dilimlerinde söylendiği bilinse bile hangisinin önce söylendiğinin bilinmemesi aynı şekilde çözüm bekleyen bir sorun olarak durmaktadır. Yine Şâfiî'nin aynı meselede birden fazla cedîd görüş ileri sürüp de konu hakkında nihâî kanaatini belirtmemesi mezhep ashâbı açısından bir problem teşkil etmekte ve tabîî olarak bunlar arasında tercihte bulunmayı kaçınılmaz hale getirmektedir.

Netice itibariyle Şâfiî'nin aynı mesele hakkındaki birden fazla cedîd görüşünün bulunması, diğer bir ifade ile kavleyn probleminin çözümü için bunlardan râcih olanını belirlemek üzere mezhep fakihleri tarafından birtakım kıstaslar ortaya konarak farklı kaviller arasında tercih faaliyeti yürütülmüştür. Aşağıda belirlenen kriterler maddeler halinde incelenecektir.

1) Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında uygulanacak tercih kıstaslarından akla ilk gelen, görüşlerin tarihinin araştırılmasıdır. Zira görüşlerden hangisinin önce, hangisinin daha sonra söylendiği hususu bilindiği takdirde bu durum Şâfiî'nin önce söylediği görüşünden rucû ettiği anlamına gelmektedir. Bunun sebebi de son olarak söylenen görüşün birinci görüşü neshettiğinin kabul edilmesidir.⁸¹⁸ Şâfiî'nin, en son söylediği görüşünü benimsediği yönünde kuvvetli bir kanaatin oluşmasından dolayı bu görüşle amel etmek de zorunlu görülmektedir.⁸¹⁹

2) Yukarıdaki durumun diğer bir şekli de iki farklı kavilden hangisinin daha önce söylendiğinin bilinmemesi durumudur. Burada mezhep fakihleri tarafından çeşitli alternatiflerin ortaya konduğu görülmektedir. Meselâ bunlardan birisi, eğer Şâfiî'nin hangi görüşü râcih gördüğü biliniyorsa o görüşle amel edilmesidir ki zaten Şâfiî açık bir ifadeyle tercihte bulunmuşsa o görüşle amel edilir. Râzî'ye göre Şâfiî'nin iki kavilden birisi için kullandığı “ve bi-hâzâ ekûlu”, “ve hâzâ evlâ” ile “ve bi'l-hakki eşbeh” gibi ifadeler o görüşü tercih ettiğini gösteren en açık ifadelerdendir.⁸²⁰

Şâfiî'den hangi görüşü tercih ettiği hususunda herhangi bir bilgi gelmediği takdirde ise râcih görüşün tespiti için genel olarak iki yöntem önerilmektedir. Buna göre tahric ve tercih gibi fikhî istidlâl metotlarının yanı sıra Şâfiî'nin naslarına, kâide ve usûlüne hâkim olacak derecede içtihat seviyesine sahip olan kimse, içtihat ederek râcih görüşü tespit edebilmektedir. Böyle olmayıp da âmmî mertebesinde olan kişi ise müftüler arasında öncelikle daha bilgili sonrasında ise daha müttakî olanı taklid şeklinde tercihte bulunarak râcih görüşe ulaşmaya çalışır. Şâfiî mezhebinin kaynaklarında, Şâfiî'nin bir meselede iki görüş bildirip de nihâî kanaatini belirtmediği meselelerin sayısı on, on altı ve on yedi şeklinde geçmektedir.⁸²¹ Şâfiî'nin nihâî kanaatini bildirmediği mezkûr meselelerle ilgili olarak yapılan bir yoruma göre Şâfiî bu

⁸¹⁸ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, C. 3, s. 417; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, s. 335; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 2, s. 60; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 38; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 51.

⁸¹⁹ Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, C. 4, s. 318; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 208; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 48.

⁸²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 393. Ayrıca bk. Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 208.

⁸²¹ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, C. 3, s. 418; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, s. 1079; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 2, ss. 60-61; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521; Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, ss. 36-37; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 209; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 48. Kaynaklarda mezkûr rakamlar geçmekle beraber Okuyucu'ya göre gerek *el-Ümm* gerekse ilk muhtasarlar incelendiğinde Şâfiî'nin kararsız kalıp herhangi bir tercihte bulunmadığı meselelerin sayısının çok daha fazla olduğu görülmektedir. Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 243.

meselelerde muhayyerliğe hükmetmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin bu tavrından dolayı onun musavvibe yanlısı olduğu da ifade edilmiştir.⁸²²

Yine Şâfiî'nin tereddütte kalıp kanaatini net bir şekilde belirtmediği meselelerde, daha önce temas edildiği üzere cumhura uygunluk da bir kriter olarak alınmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî'nin diğer mezhep âlimlerinin görüşüyle muvafık kavli, muhalif olan kavline tercih edilmektedir. Bununla ilintili olarak dikkat çeken bir diğer husus ise Şâfiî'nin farklı kavillerinden Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygun olanın mı yoksa muhalif olanın mı tercih edileceği tartışmasıdır. Zira bu konuda erken dönem mezhep ashâbı arasında ihtilaflar cereyan etmiş, Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) başta olmak üzere bazıları Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalif olan görüşün alınacağını savunurken Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026) ve Kâdı Hüseyin el-Merverrûzî'nin (ö. 462/1070) başını çektiği taraf ise muvafık olanın tercih edileceğini savunmuştur.⁸²³ Özellikle cumhura uygunluk kriterine Müzenî'nin önem verdiği ve bazı örnek meselelerle bunu uygulayarak gösterdiği daha önce ifade edilmişti.⁸²⁴

Fakat bu şekilde gerek Müzenî'nin uyguladığı gerekse ilk dönem mezhep âlimlerinin nazar-ı itibara aldığı söylenen cumhur ile Ebû Hanîfe'nin görüşüne muvafıklık kıstaslarının müteakip dönemlerdeki mezhep fukahâsı tarafından pek de dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Zira Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında tercih yapan fakihlerden örneğin Nevevî'nin bu kriterlere riayet ettiği yönünde somut bir mesele görülmemektedir. Dolayısıyla da ilk dönemlerdeki anlayış, zamanında pratiğe yansımış ve bunun yanı sıra mezhep kaynaklarında bu kriterlere sürekli atıfta bulunulmuşsa da özellikle müteahhir dönemde bunların teoriden öteye geçmediği söylenebilir.

3) Yukarıda izah edilen hususlar, Şâfiî'nin aynı mesele hakkında farklı zamanlarda söylediği kaviller ve bunlar arasında tercihte bulunmadığı meselelere dairdir. Bunun yanı sıra Şâfiî'nin iki farklı kavli aynı anda söyleyip de yine bunlardan birisini tercih etmediği meseleler de söz konusu olabilmektedir. İşte burada bir müçtehidin aynı

⁸²² Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, C. 3, s. 418. İbnü's-Sübkîye göre bir müçtehidin mutlak olarak iki görüş zikredip de bunlar arasında tercih yapmamasını muhayyerliğe yoran görüş zayıf bir görüştür. Bk. Sübkî, İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, C. 7, s. 2706.

⁸²³ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 2, s. 67; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 521-22; Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 36; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, ss. 45-46. Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Hanîfe'ye muvafakat gerekçesine itiraz etmektedir. Ona göre bu hususta esah olan, inceleme (nazar) ve araştırma gibi içtihat yollarından herhangi birisiyle görüşler arasında tercih yapmaktır. Bk. İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, s. 112.

⁸²⁴ Müzenî'nin konu ile ilgili kanaati ve örnekler için bk. Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 19, 83.

anda iki farklı görüş beyan etmesinin mümkün olduğu fikri savunulmakta ve çözüm yolu olarak da kaviller arasında cem' ve tevfiik yöntemi önerilmektedir. Buna göre eğer iki görüş farklı zamanlarda söylenmiş olsaydı, doğal olarak ilk söylenen görüşten rucû edildiği ve dolayısıyla bu görüşün sonradan söylenen görüş tarafından iskat edildiği kanaati hâsıl olurdu. Fakat aynı anda söylenen görüşlerden birisinin diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü olmadığından, bir görüşün diğerini nesh veya iskat etmesi de söz konusu olamayacaktır. Burada yapılmak istenen, hangi görüşün doğru olduğu hususunda araştırmada bulunulmasıdır. Nitekim Şâri' de birbirine zıt iki kavli farklı zamanlarda zikrettiğinde sonradan söylenen sözün ilkinin neshettiği düşünülür.⁸²⁵

4) Şâfiî'nin bir meselede iki görüş bildirip daha sonra tekrar eden aynı mesele hususunda bu sefer iki kavilden sadece birisini zikretmesi ya da bu görüşlerden birisiyle tefrî'de⁸²⁶ bulunması, ilgili görüşü tercih ettiğinin göstergesi sayılıp sayılmayacağı konusunda mezhep âlimleri arasında ihtilaf meydana gelmiştir.

Mâverdî, konu ile ilgili iki görüşün varlığını zikretmektedir. Birincisine göre nasıl ki bir davada beyyinelerin teâruzu halinde şahitlerin sayısının fazla olmasının davaya bir tesiri yoksa aynı şekilde bir görüşün tekrarı veya onun üzerine tefrî' yapılması, o görüşün tercihi için herhangi bir etkiye sahip değildir. İkinci görüşe göre ise bir görüşün tekrar edilmesi o görüşün tercihe şayan olduğunu göstermektedir.⁸²⁷ Şîrâzî de konu üzerinde meydana gelen tartışmaları ayrıntılarıyla işledikten sonra kendisi ikinci görüşü tercih ettiği gibi Müzenî'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.⁸²⁸ Zira ona göre bir insan daha önce söylemiş olduğu her iki görüşü de savunuyorsa ikinci defasında ya her ikisini de tekrar eder ya da her ikisinden birisine tefrî'de bulunur. Bunun yanı sıra kişi ancak benimsemiş olduğu görüşle fetvâ verir veya o görüşle tefrî' yapar.⁸²⁹ Netice itibariyle mezhepteki genel kanaate göre Şâfiî'nin tekrar

⁸²⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, ss. 1080-81.

⁸²⁶ Bu kavramla mevcut meseleden, daha detaylı fer'î meseleler/fürû-i fıkıh üretilip bu minvalde hüküm vermek kastedilmektedir.

⁸²⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 18, s. 10. Ayrıca bk. Muhammed Ali Cum'a, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 4. b., Kâhire: Dâru's-Selâm, 2012, s. 40.

⁸²⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, C. 2, ss. 1081-82.

⁸²⁹ Şîrâzî, *et-Tebîra*, s. 515.

eden aynı meselede önceki iki görüşten sadece birisini zikretmesi veyahut da birisi üzerinde tefrî‘de bulunması, o görüşü tercih ettiğini göstermektedir.⁸³⁰

5) Şâfiî'nin bir mesele hakkında açık bir şekilde iki farklı görüş bildirip sonrasında ise bunlardan birisiyle amel etmesi durumuyla ilgili olarak Müzenî'ye nispet edilen bir görüşe göre Şâfiî'nin bu tavrı, diğer görüşün geçerliliğini yitirdiği anlamını taşımaktadır. Müzenî'nin dışındaki mezhep ashâbına göre bir görüşü bırakıp diğeriyle amel etmek terk edilen görüşün iptal edildiğini değil, amel edilen görüşün buna tercih edildiğini gösterir. Konu hakkında Mâverdi'ye isnad edilen şu ifadeler de önem arz etmektedir: “Şâfiî'nin bir kaville amel edip diğerini terk etmesi durumu, amel edilen görüşün tercih edilen görüş (el-kavlü'l-muhtâr) olduğuna delil teşkil eder.”⁸³¹

6) Müzenî'nin mezhep ashâbına karşı yalnız kaldığı bir tercih kriteri de şöyledir: Şâfiî, bir mesele hakkındaki iki görüşten birini diğerinden sonra zikredip, ikinci sırada zikrettiğinden vazgeçmesi halinde Müzenî'ye göre bu bir rucû iken mezhep ashâbının çoğunluğu bunu rucû olarak görmez.⁸³²

7) Şâfiî'nin bir meselede iki farklı kabil bildirip birinde haram diğeri ise helâl hükmü içerecek şekilde birbirine zıt cevaplar verdikten sonra bunları temyiz edip fetvâ vereceği görüş için “bu, Allah'tan istihârede bulunduğum hükümlerdendir (hâzâ mimmâ estehîrullâhe fih)” ifadesini kullanması, söz konusu görüşü tercih ettiği anlamına gelmektedir. Mâverdi'nin de bu görüşü kabul edenler arasında olduğu vurgulanmaktadır.⁸³³

Şâfiî'nin *el-Ümm*'de, zikri geçen “hâzâ mimmâ estehîrullâhe fih” ifade kalıbını kullanarak farklı kaviller arasından bu minvalde fetvâ verdiği meseleler vâkidir.⁸³⁴ Müzenî'ye göre Şâfiî'nin kullandığı “istihâre” kavramı aslında şüphe bildiren bir ifadedir. Fakat Şâfiî'nin başka yerde aynı mesele için kullandığı “sahih” kelimesi, mevcut şüphe anlamını ortadan kaldırmaktadır.⁸³⁵ Netice itibarıyla denebilir ki bir

⁸³⁰ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. 2, ss. 335-36; Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, s. 393; Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 43; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 209. Ayrıca bk. Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, ss. 45-46; Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 90.

⁸³¹ Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 42. Ayrıca bk. Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 46.

⁸³² Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, C. 3, ss. 417-18.

⁸³³ Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 43.

⁸³⁴ Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, s. 93; C. 4, s. 119.

⁸³⁵ Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, s. 292. Ayrıca Müzenî'nin “istihâre” ifadesini kullandığı yerler için bk. a.g.e., s. 15, 73.

müçtehit iki farklı kavilden birisiyle bazen kendi içinde bir şüphe barındıracak şekilde hüküm verebilmekte, bunu Allah'tan yardım isteyerek ve de doğruluğunu umarak yerine getirmektedir.

8) Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında yapılacak tercihler için belirlenen kriterlerden birisi de Nevevî'nin ortaya koyduğu konu/alan merkezli tercih ilkesidir. Zira Nevevî'ye göre farklı kaviller arasından Şâfiî'nin asıl görüşünün tespiti için söz konusu görüşlerin zikredildiği yerler de önem arz etmektedir. Nevevî, mezhebe katkıları bakımından Irak ekolü (Irâkiyyûn) ile Horasan ekolü (Horasâniyyûn) arasında farklı zaviyelerden kıyaslamada bulunurken⁸³⁶ Horasan ekolünün, Şâfiî'nin bir meseledeki iki kavilden hangisinin tercih edileceği problemini çözmede daha başarılı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Nevevî, Horasan ashâbının işaret ettiği tercih kıstaslarından birisinin de Şâfiî'nin ilgili bâb, bölüm veya asıl yerinde söylediği kavlin, ilgili olmayan yerdeki kavline tercih edilmesi şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Bu tezin izahı ise şöyle yapılmaktadır: Şâfiî'nin yerinde dile getirdiği görüş, asıl maksadına binaen etraflıca düşünülmüş ve uzun bir zihnî çabanın ardından bu görüşte tam olarak karar kılınmıştır. Dolayısıyla bu görüş daha kuvvetlidir. Halbuki yerinde zikredilmeyen görüş böyle olmayıp burada konu dışına çıkıldığı için (istidrâd) asıl yerinde gösterilen itina burada gösterilmez. Ayrıca Nevevî, mezhep ashâbının bu tür tercihlerin bulunduğu yerlerin miktarının belli bir sayıyla sınırlandırılmayacak kadar çok olduğu yönünde izahta bulduklarını vurgulamaktadır.⁸³⁷

Fakat bu tür tercihler vasıtasıyla Şâfiî'nin asıl kanaatinin tespit edilmesi pek de kolay gözükmemektedir. Zira bu şekilde tercih yapabilmek için mezhepte mütebahhir olup imamın ihtilafa düştüğü noktaları ve de farklı kavillerin söz konusu olduğu meselenin asıl yerini bilmek gerekmektedir.⁸³⁸

9) Zikredilen tercih kriterlerinin daha da artırılması mümkündür. Örneğin Şâfiî'nin farklı kavillerinden, özel bir konu hakkında söylediği ya da bir soruya cevap vermek üzere dile getirdiği kavli diğerlerine tercih edilmektedir. Bunun dışında farklı

⁸³⁶ Nevevî, iki ekolü şöyle karşılaştırmaktadır: "Irak ekolü ashâbımız, Şâfiî'nin görüşlerini (nusûs), mezhep kâidelerini ve mütekaddimîn fukahânın vecihlerini aktarma hususunda genellikle Horasan ekolü ashâbımızdan daha başarılı iken; metinleri işleme, tertip etme, araştırma, mesele tefrî'inde bulunma ve iki kavilden tercih edilmesi gereken görüşü belirlemede ise Horasan ekolü daha başarılı olmuştur. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 522.

⁸³⁷ a.yer.

⁸³⁸ Mağribiyye, *el-Mezhebü'sh-Şâfiî*, s. 209.

kavillerden Şâfiî'nin, mukabilinin fâsid olduğunu söylediği görüş de tercihe şâyan kabul edilmektedir.⁸³⁹

2. Şâfiî ile Müzenî'nin Görüşleri Arası Tercih

Genel anlamda Şâfiî'nin en meşhur özelde de Mısır'daki ashâbının önde gelen talebelerinden olup en çok fakihliğiyle bilinen Müzenî, mezhep içinde Şâfiî'den sonra en fazla müracaat edilen bir kimse olmuştur. Bu durumun temel saikleri arasında Şâfiî'nin kendisi için kullandığı “mezhebimin yardımcısı/destekçisi/arka çıkarı (nâsiru mezhebî)” ve “şeytanla tartışmaya girse mutlaka galip gelirdi”⁸⁴⁰ gibi methedici sözlerin yanı sıra özellikle Şâfiî'nin cedîd görüşlerinin şekillendiği Mısır döneminde vefatına kadar Şâfiî'ye en yakın talebelerinden olmasının da bunda başat rol oynadığı ifade edilebilir. Bunun yanı sıra Şâfiî'nin nihâî kanaatini temsil eden cedîd metinlere ait fıkıh külliyyatını bütünlüklü bir yapı içinde ve de sürdürülebilir bir tarzda mezhebin sonraki nesillerine aktarma konusundaki başarısının da ayrıca etkili olduğu vurgulanmalıdır.⁸⁴¹

Esasında Müzenî'nin mezhep literatüründe çok fazla konuşulması, onun mezheple olan bağlantısının sürekli tartışılıyor olmasının bir neticesi olarak görülebilir. Zira Müzenî'nin, Şâfiî'nin yolunu takip eden müntesib bir müçtehit mi yoksa intisab ve de taklid anlayışına karşı olup kendi başına içtihat faaliyetlerinde bulunan müstakil bir müçtehit mi olduğu öteden beri tartışma konusu olmuştur.⁸⁴² Bu bağlamda ashâbü'l-

⁸³⁹ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 45; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 46; Hubeşî, *el-Medhal*, s. 90.

⁸⁴⁰ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 97; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-Fukahâi'sh-Şâfiyyîn*, C. 1, s. 123; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 1, s. 217; İsnævî, *Tabakâtü'sh-Şâfiyye*, C. 1, s. 28; Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 243.

⁸⁴¹ Bu bağlamda Müzenî'nin, Şâfiî mezhebinin gelişimine dair katkıları hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Ramazan Aydemir, *Şâfiî Mezhebinin Gelişiminde Müzenî'nin Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, ss. 66-107.

⁸⁴² Mezhepteki genel kanaate göre mezhep müntesibi olarak kabul edilen Müzenî'nin burada müçtehit tabakalarındaki yerine de kısaca değinmek yararlı olacaktır. Nevevî'ye göre Müzenî, Ebû Sevr ve İbnü'l-Münzir gibi âlimler müçtehit imamlar olmakla birlikte bunlar İmam Şâfiî'ye mensupturlar. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 525. Gerek Nevevî'nin sözlerini esas alan gerekse Müzenî'nin içtihatları ile mezhepteki faaliyetlerini göz önünde bulunduran mezhep fakihleri, Müzenî'yi müçtehit tabakalarında “müntesib müçtehit (el-müctehidü'l-müntesib)” mertebesine yerleştirmişlerdir. Bk. Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi'sh-Şâfiyye*, s. 38. Bu bağlamda müntesib müçtehit ise mezhep imamını ne görüşlerinde ne de delillerinde taklid etmeyip Kitap ve sünnetten hüküm elde etmede müstakil müçtehit seviyesinde olmakla birlikte kendisine ait kâide ve usûller inşa etmede müstakil hareket edecek düzeye ulaşmamış âlimler şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 29; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 472-73; Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi'sh-Şâfiyye*, s. 37. Tanımda geçtiği üzere aslında müstakil ile müntesib müçtehidin, ilmi seviyeleri bakımından ayrımları pek net olmayıp ince bir nüansla bu ayrım yapılmıştır. Bu gerçekten de hareketle Okuyucu, özellikle ilk nesil Şâfiî fakihlerin içtihatlarının hangilerinin müntesib, hangilerinin müstakil içtihatlar olduğu hususunun ayırt edilmesinin zor olduğuna dikkat

vücûh tarafından yapılacak tahriçler, diğer bir ifade ile vecih ürünü görüşlerden hangilerinin mezhepten sayılıp hangilerinin sayılmaması gerektiği hususunda mezhep fakihlerince birtakım kıstaslar belirlenmeye çalışılırken Müzenî'ye ayrı bir parantez açılmaktadır. Bu konuda fukahânın erken dönemden temel kaynaklarının Cüveynî olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Cüveynî, abdesti bozan halleri ele alırken konuyla ilgili Müzenî'nin yaptığı bir tahriç üzerine şu ifadeleri kullanmıştır: “Şâyet Müzenî, ortaya koyduğu görüşle teferrüd ederse bu, onun müstakil bir mezhep sahibi olduğunu gösterir. Fakat Şâfiî'nin usûlüne göre tahriçte bulunması halinde bu tahriçler başkalarının tahririnden daha önceliklidir ve tartışmasız mezhebe ilhak edilir.”⁸⁴³

Cüveynî'nin, Müzenî'ye ait tahriçleri başkalarinkinden evlâ görmesinin nedeni şöyle izah edilebilir: Müzenî'nin tahriçleri mezhebe dâhil edilerek alındığında bu tahriçlerin başkalarinkine öncelenmesi gerekmektedir. Zira o, Şâfiî'nin usûl ve ilkelerine bağlılığının yanı sıra mezhepte yüksek bir mertebede görülmektedir.⁸⁴⁴ Nitekim Cüveynî'nin bu yöndeki düşüncelerine katıldığı anlaşılan Nevevî de bu kanaatin güzel ve belirleyici olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴⁵ Fakat Cüveynî'nin zikredilen kendi ifadelerine rağmen mezhep fakihleri bu konuda Cüveynî'ye daha farklı ifadeler de isnad etmektedirler. Buna göre Cüveynî, Müzenî'nin yaptığı her tercihi, Şâfiî'nin usûlüne bağlı kalarak gerçekleştirdiği birer tahriç olarak görmektedir. Dolayısıyla bu hususlarda Müzenî'nin durumu, Ebû Hanîfe'nin ilke ve usûlüne çoğu yerde muhalefet eden seçkin öğrencilerinden Ebû Yusuf ile İmam Muhammed gibi değildir.⁸⁴⁶

Müzenî'nin, bağımsız içtihat izlenimi uyandıran aykırı görüşleri ile Şâfiî'nin usûlüne uygun olmayan görüşleri mezhepten sayılmaz ve bunlar “teferrüdât” olarak isimlendirilir.⁸⁴⁷ Bu da demektir ki Müzenî'nin ortaya koyduğu söz konusu içtihatlar ile tahriçlerin mezhep yapısıyla herhangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Nitekim

çekmektedir. Özellikle de Büveytî ve Müzenî'nin içtihatlarından hangilerinin müstakil hangilerinin müntesib içtihadı olduğunu tespit etmenin zor olduğunu ifade etmektedir. Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 222.

⁸⁴³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 1, s. 122. Nitekim Heytu da Müzenî'ye ait tahriç ve görüşlerin mezhepteki yerlerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi adına Cüveynî'nin düşüncelerinin belirleyici bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bk. Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, s. 102.

⁸⁴⁴ İbnü's-Sübki, *Tabakât*, C. 2, s. 103. Özen, “Müzenî”, s. 247.

⁸⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 525.

⁸⁴⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, C. 1, s. 285; İbnü's-Sübki, *Tabakât*, C. 2, ss. 102-3; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, C. 1, s. 28; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, C. 1, s. 8; Özen, “Müzenî”, s. 247.

⁸⁴⁷ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 166; Özen, “Müzenî”, s. 247.

müntesib içtihadı ile vecihlerin (el-evcuh) mezheple olan irtibatına değinen Nevevî, müntesib müçtehit, bazı içtihatlarında imamın içtihadına (asl) dayanmamış olsa bile gerçekte onun usûl, kâide ve ilkelerine dayalı bir şekilde istinbât ve de tahriç faaliyetlerinde bulunduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴⁸ İbnü's-Sübki'nin de konu hakkındaki kanaati Nevevî ile benzerlik arz etmektedir. Ona göre Nevevî'nin kullandığı "imamın içtihadına (asl) dayanmayan" ifadesi, mutlak bir içtihat izlenimini verse de bu doğru değildir. İbnü's-Sübki, bu durumu şöyle izah etmektedir: "İmamın içtihadına (asl) dayanmayan görüşler, mezhep bütünlüğüne ve kurallarına aykırı ise mezhebe dâhil edilmez. Mezhep kurallarına herhangi bir aykırılık mevzu bahis değilse, bunlar mezhebi temsil eden görüşler olarak kabul edilir."⁸⁴⁹

Öte yandan "teferrüdât" isimlendirilmesinde genellikle Râfiî'nin konu hakkındaki kanaatlerine atıfta bulunulduğu görülmektedir.⁸⁵⁰ Râfiî'ye göre abdest alınırken parmakların gür ve sık sakalların dibine kadar sokularak suyun o kısımlara ulaştırılması (tahlîl) müstehaptır. Müzenî'den nakledildiğine göre ise tahlîl vâciptir. Kâdi İbn Kecc, bu görüşü "ashâbımızdan bazısına göre" diye nakletmektedir. Bu ifadeden hareketle Râfiî şunları söylemektedir: "Eğer İbn Kecc bu sözlerle Müzenî'yi kastediyorsa, onun Şâfiî'nin usûlünü esas almadan yaptığı tahriçleri mezhebe dâhil edilmez. Bunun yerine Müzenî'nin dışında başkasını kastetmişse bu durumda söz konusu görüş, Müzenî'nin görüşüyle muvafık düşmüş bir vecih olarak kabul edilir."⁸⁵¹

Müzenî'nin, Şâfiî'nin mevcut bir görüşüne muhalefet etmesi ve bu muhalefetin müteakip mezhep fakihlerindeki yansımalarına şöyle bir örnek verilebilir: Şâfiî, hamile ve emziren kadınların, çocuklarının sağlığından endişe ederek oruç tutmamaları halinde daha sonra bu oruçları kaza edecekleri gibi keffâret olarak da her bir oruç için fidye vermeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁵² Müzenî, bu durumdaki kadınlara keffâretin

⁸⁴⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 517.

⁸⁴⁹ İbnü's-Sübki, *Tabakât*, C. 2, s. 104.

⁸⁵⁰ Bk. İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, C. 1, ss. 7-8.

⁸⁵¹ Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 1, ss. 126-27. Nitekim mezhep içinde kabul görmeyen Müzenî'nin bu görüşünü Nevevî, "şâzz bir vecih" olarak niteler ve bu görüşün herhangi bir anlam ifade etmediğini, zira bu görüşün karşısında icmânın vâki olduğunu ifade ederek teferüdâtan sayılan Müzenî'nin bu görüşünü kabul etmemektedir. Bk. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 170.

⁸⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, C. 3, s. 261. Şâfiî, bu şekilde hükmetmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: "Hamile ve emzikli kadınlar oruç tutmaya güç yetiremezlerse hasta gibi kabul edilip daha sonra keffâret vermeksizin sadece tutamadıklarını kaza ederler. Çocuklarından dolayı oruç tutmayıp kaza ile beraber keffâret de vermelerinin sebebi, oruçlarını kendileri için değil de başkası için bozmalarıdır ki bu da hasta olan kimse ile aralarındaki farkı göstermektedir." Bk. a.yer.

gerekmeyeceğini savunarak Şâfiî'ye muhalefet etmekte ve muhalefedinin sebebini de şöyle temellendirmektedir: “Oruçlu iken taammüden yiyip içen kimseye bile keffâret gerekmezken meşru bir mazeretten dolayı oruç tutmayana keffâret nasıl gerekebilir? Nitekim kıyasa göre hamile ile emzikli kadın, hasta ve seferî kimseler gibidir ki bu durumdakilerin oruç tutmamaları mübahtır.” Müzenî, daha sonra bu görüşünün bir dayanağının da çoğunluk olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Bildiğim âlimlerden hiç kimse hamile ve emzikli kadına keffâreti gerekli görmemiştir.”⁸⁵³ Fakat bu tavrına rağmen Müzenî'nin keffâreti müstehap gördüğü ifade edilmektedir.⁸⁵⁴

Müzenî'nin yukarıdaki görüşünün daha sonraki mezhep fakihleri tarafından pek de kabul görmediği anlaşılmaktadır.⁸⁵⁵ Örneğin Mâverdî, Müzenî'yi yaptığı yorumdan dolayı hata yapmakla itham ettikten sonra hamile ve emzikli kadının keffâret vermesi gerektiğine dair, “*orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir*”⁸⁵⁶ meâlindeki âyeti delil göstermiştir. Mâverdî'ye göre hamile ve emzikli olanlar oruç tutmakta zorlandıkları için bu âyetin kapsamına girmekte ve dolayısıyla âyetin zâhirinden bunların fidye vermesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.⁸⁵⁷

Nâsır Muhyiddîn Nâcî, Müzenî'nin gerçekte Şâfiî'ye muhalefet edip etmediği, tutumlarından hangilerinin muhalefet sayıldığı ve bunun mezhepteki yansımasıyla alakalı yaptığı çalışmasının sonuç kısmında Müzenî'nin Şâfiî'ye altmış dokuz meselede muhalefeti tespit ettiğini ifade etmektedir. Nâcî, bu meseleleri iki farklı zaviyeden ele almaktadır.

Birincisi, mezhepte mutemet kabul edilen bazı meseleler. Bu meselelerde Müzenî'nin görüşü Şâfiî'ninkine tercih edilmiş ve altı tane olan bu meseleler, mezhep görüşü haline gelmiştir.⁸⁵⁸

⁸⁵³ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 83. Müzenî başka bir yerde, Şâfiî'nin bir görüşünde suya düşen sinek ve böcek gibi hayvanların ölmeleri halinde suyu necis hale getireceğini, diğer görüşünde ise akıcı kanı olanların suyu necis yapacağını ifade ettiğini belirtir. Müzenî bu meselede Şâfiî'nin ikinci görüşünün ulemânın görüşüne daha uygun olduğunu dolayısıyla onlarla muvafık olan görüşünün tek kaldığı görüşünden daha çok tercihe şayan olduğunu belirterek ikinci görüşü tercih etmiştir. Bk. a.g.e., s. 17.

⁸⁵⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 2, s. 592.

⁸⁵⁵ a.yer; Mehâmîlî, *el-Lübâb*, s. 190; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, C. 4, s. 43; Beğavî, *et-Tehzîb*, C. 3, s. 170; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 2, ss. 198-99; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fıkhü'l-Menhecî*, C. 1, s. 352.

⁸⁵⁶ el-Bakara, 2/184.

⁸⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 3, s. 437.

⁸⁵⁸ Nâcî'nin, kanaatine göre tespit ettiği söz konusu meseleler şöyledir: **1)** Sabah namazının ezanını okurken tesvîb yapmak. **2)** Namaz esnasında cem'e niyet etmek. **3)** Gasp edenin fiiliyle değişikliğe

İkincisi ise Şâfiî ile Müzenî'nin farklı görüşleri arasında tercihe gidilen meseleler veya ikisinin de görüşünün tercih edilmediği meseleler. Buna göre söz konusu meselelerden yirmi altı tanesinde Müzenî'nin, otuz altı tanesinde Şâfiî'nin, altı tanesinde de ikisinin dışındaki müçtehitlerin görüşü tercih edilmiştir. Sadece bir meselede ise iki farklı tutum sergilenmiştir. Birinde Şâfiî'nin görüşü, diğerinde ise Şâfiî ve Müzenî'nin görüşüne muhalif olan Hanefilerle Mâlikîlerin görüşü tercih edilmiştir.⁸⁵⁹ Bu tespitlerle beraber Müzenî, *el-Muhtasar*'da çoğunlukla Şâfiî'nin tercihlerine yer vermektedir. Zaten Nâcî'nin ortaya koyduğu veriler dikkate alındığında Müzenî'nin hocasına yönelik muhalefetinin sanıldığı kadar yüksek bir seviyede olmadığı anlaşılmaktadır.

Müzenî'nin göze çarpan bir özelliği de onun en nihayetinde müçtehit vasfıyla Şâfiî'nin başta gelen talebelerinden olup daha sonraki mezhep müçtehitlerine ilham kaynağı olduğu düşünüldüğünde Şâfiî'nin görüşüyle ters düştüğü durumlarda başka müçtehitlerin tercihlerine yer vermeksizin kendisinin tercihte bulunarak sonuca gitmesidir.⁸⁶⁰

Yukarıda da belirtildiği üzere Müzenî'nin Şâfiî'ye muhalefet ettiği bazı meseleler, fakihler tarafından mutemet kabul edilerek mezhep görüşü haline gelebilmektedir. Fakat burada dikkat çeken bir husus vardır ki mezhep fukahâsı, aslında Müzenî'nin görüşünü tercih ettiği halde bunu Müzenî'ye nispet etmeleri pek de karşılaşılan bir durum değildir. Şimdi aşağıda bu hususla alâkalı örnek bir mesele üzerinden mezhep fakihlerinin tutumları incelenecektir.

Mesele:

Hristiyan olduğu bilinen bir kimse, öldüğü vakit geriye biri Müslüman diğeri Hristiyan olmak üzere iki oğul bırakmakta ve Müslüman çocuk, babasının Müslüman olarak öldüğünü iddia ederken Hristiyan çocuk da aksine babasının Hristiyan olarak

uğrayan mağsûbun reddedilmesi. 4) Ziraat ve ağaç dikimi için kiraya verilen arazinin durumu. 5) Çok evlilikte büyük zevcenin küçüklerden birini veya ikisini emzirmesiyle bunların kocaya haram olup olamayacağı meselesi. 6) Miras konusunda biri Müslüman diğeri Hristiyan olan kardeşlerin anlaşmazlığa düşmeleri. Bu meselelerin geçtiği yerler için bk. Nâcî, *el-Müzenî ve Muhâlefetuhû li'l-İmâm eş-Şâfiî fi Kitâbi'l-Muhtasar*, ss. 129-35, 164-67, 274-77, 288-91, 374-77, 431-35.

⁸⁵⁹ a.g.e., ss. 449-50.

⁸⁶⁰ Yılmaz Atmaca, *Müzenî ve Tahâvî'nin Muhtasarlarının Zekât Bölümlerinin Kaynak Muhteva ve Metod Açısından Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 79.

öldüğünü iddia etmekte ve her ikisi de bu iddialarını iki Müslüman şahitle desteklemektedir.

Şâfiî'ye göre bu durumda delillerin teâruzu söz konusu olmaktadır. Bunların cem' edilmesi de mümkün olmadığına göre deliller sâkit olur ve böylece Hristiyan çocuğun iddiası doğru kabul edilerek miras kendisine verilir. Delillerin ıskât edilmeyip işletilmesi durumunda ise Şâfiî, şu iki alternatifini sunmaktadır: Birincisi, aralarında kur'a çekilecek ve böylece miras, kur'a çıkan kişiye verilecektir. İkincisi ise miras, taksim yoluyla ikisi arasında eşit şekilde bölünecektir.

Müzenî'ye göre doğruya daha yakın olan (eşbeh bi'l-hakki 'indî), babanın aslen Hristiyan olduğu bilinmesi halinde onun ölmeden önce Müslüman olduğuna şahitlik eden kişilerin şahitliğinin doğru kabul edilerek mirasın Müslüman çocuğa verilmesidir. Şâyet babanın aslen Hristiyan olup olmadığı bilinmiyorsa bu takdirde miras ikisinin arasında eşit şekilde bölüştürülür.⁸⁶¹

Konuyla ilgili mezhep fakihlerinin yaklaşımına bakıldığında anlaşıldığı kadarıyla Müzenî'nin görüşü, mezhebin genel kanaati haline gelmiş, fakat bunu Müzenî'ye nispet eden fakihe de rastlanmamıştır. Bu görüşü alan müelliflerin tercih sebebi ise genel olarak şöyle geçmektedir: Müslüman çocuğun beyyinelerle desteklenen iddiası öncelenir, zira söz konusu beyyinelere ilaveten bir bilgi (ilim) daha vardır ki o da ölen babanın İslâm'a intikal etmiş olmasıdır.⁸⁶²

Müzenî, mezheple olan bağlantısı noktasında sıklıkla Şâfiî mezhebine mensubiyetleri tartışmalı olan Dört Muhammed ile kıyaslanmakta ve İbn Süreyc'le birlikte mezhebe intisab bakımından Dört Muhammed'den farklı bir yerde durduklarına dikkat çekilmektedir.⁸⁶³ Esasında bu anlayışın, mezhebin fıkıh pratiğinde karşılığını bulduğu ifade edilebilir. Nitekim ısrarla mezhep içinde tutulmaya çalışılan Dört Muhammed'in Şâfiî'ye muhalif fikhî görüşlerinin varlığı söz konusu olsa bile bunların tercih edildiğini söylemek pek de mümkün gözükmemektedir. Buna mukabil mahza yukarıdaki bilgiler dahî nazar-ı itibara alınacak olursa yeri geldiğinde Müzenî'nin

⁸⁶¹ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, ss. 412-13; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. 17, s. 329.

⁸⁶² Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 8, s. 351; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 3, s. 472; Mahallî, *Kenzü'r-Râğibîn*, s. 608; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 4, s. 644; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 8, s. 371. Ayrıca bu meselenin tarafların dayandıkları deliller zaviyesinden incelenmesi hususunda detaylı bilgi için bk. Nâcî, *el-Müzenî ve Muhâlefetuhû li'l-İmâm eş-Şâfiî fi Kitâbi'l-Muhtasar*, ss. 431-35.

⁸⁶³ İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, C. 6, s. 104; Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müctehidi's-Şâfiyye*, s. 103; Özen, "Müzenî", s. 547.

görüşünün tercih edildiği görülebilmektedir. Netice itibariyle denebilir ki mezhep âlimlerince Müzenî'nin mezhebe mensup olup olmadığı bir problem olarak varlığını sürdürse bile bu durum, yerine göre onun Şâfiî'ye muhalif görüşlerinin tercih edilmesine engel teşkil etmemiştir. Dolayısıyla Şâfiî fıkıh tarihinde Müzenî'den hiçbir şekilde sarf-ı nazar edilmemiş olup bu anlamda mezhep âlimlerinin dikkate alması gereken şahısların başında gelmiştir.

3. Râfiî (ö. 623/1226) ile Nevevî'nin (ö. 676/1277) (Şeyhân/Şeyhayn) Görüşleri Arası Tercih

Hicrî VII. yüzyıl Şâfiî fıkıh çevresinin en önemli iki simasından olan Râfiî ile Nevevî, kendilerinden sonraki mezhep literatürünün şekillenmesinde en merkezî rolü oynamışlardır.⁸⁶⁴ Onların mezhep içinde bu şekilde bir konum işgal etmelerinin temel gerekçesi şöyle ifade edilebilir: Özellikle Râfiî ile Nevevî'den önce mezhebin fikhî görüşleri, müstakil faaliyetler tarzını andıran bölgesel ekoller ya da şahıslar çerçevesinde dağınık bir vaziyette gelişme göstermekteydi. Bu durum doğal olarak ihtilafa konu olan meselelerde, üzerinde uzlaşa sağlanacak düzeyde muayyen bir mezhep görüşünün ortaya konmasını da engellemekteydi. Fakat Râfiî ile Nevevî, ortaya koydukları üstün gayretlerle daha önce dağınık halde ve bir bütünlük arz etmeyen mezhebin fıkıh müktesebatını, ayıklama işlemine tabi tuttuktan sonra bu müktesatı, bütünlüklü ve de uygulanabilir bir hale getirerek mezhepte amel edilebilecek râcih görüşleri büyük oranda tespit etmişlerdir. Bu anlamda otorite kabul edilerek kendilerine uyulmak üzere sonraki fukahâ tarafından “Şeyhân/Şeyhayn” diye isimlendirilen Râfiî

⁸⁶⁴ Râfiî ile Nevevî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve mezhepteki konumları hakkında özellikle Türkiye'de yapılmış bazı çalışmalar için bk. Aybakan, “Râfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 34, ss. 394-96; M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 34, ss. 45-49; Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, ss. 147-314; İbrahim Sizgen, *Şâfiî Fukahâsından Râfiî el-Kazvîni'nin Hayatı ve Mezhepteki Konumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, ss. 26-83; Alphan, *el-Minhac Adli Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şâfiî Mezhebine Katkıları*, ss. 12-26; İlhan, *İmam Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*, ss. 5-84; İmran Hüseyin Çelik, *İslâm Hukuk Tarihinde İmam Nevevî ve Fikhî Tercihleri*, (Doktora Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, ss. 11-98; Yusuf Kağanarslan, *Nevevî'nin Şâfiî Fukahâsı Tarafından Kabul Görmeyen Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, ss. 4-35; Ahmet Doğan, *İmam Nevevî ve Fetva Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, ss. 4-45. Ayrıca bk. Suyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fi tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, thk. Ahmed Şefik Deme, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988, ss. 25-94; Abülğani ed-Dakar, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 4. b., Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994, ss. 7-209; Ali et-Tantâvî, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 2. b., Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997, ss. 7-60.

ile Nevevî, mezhebin ayıklanma (tenkîh) ve yazılma (tahrîr)⁸⁶⁵ döneminin de baş aktörleri olmuşlardır ki⁸⁶⁶ bu da onların mezhepteki konumları bakımından belki de en belirgin vasıfları haline gelmiştir.

Şeyhayn'ın mezhepte ne derece mühim bir konumda olduğunu göstermesi açısından Süleyman el-Kürdî'nin kullandığı ifadeler kayda değerdir. Kürdî'ye göre Şeyhayn, önemli ve büyük âlimlerin (el-e'lâm) destekçisi olup bu anlamda Allah'ın insanlar üzerindeki delilidirler. Bunun yanı sıra mezhebin sancağını taşıyıp problemleri çözmüş; kapalı, zor ve karmaşık meseleleri de açığa çıkartmışlardır. Böylece Şeyhayn, mezhepte en yüksek mertebeye ulaşmıştır.⁸⁶⁷ Esasında Kürdî'nin Şeyhayn için kullandığı bu denli methedici sözler mezhebin diğer âlimlerinde de yankısını göstermektedir. Söz gelimi Dimyâtî, Şeyhayn için kullandığı cümlelerde Kürdî'nin söylediklerinin özeti mahiyetinde onları müteahhir mezhep muhakkiklerinin dayanağı şeklinde göstermektedir.⁸⁶⁸ Nitekim mezhep fukahâsı da Şeyhayn'ın gayretlerini ortak bir düşünceyi oluşturan şu veciz ifadelerle dile getirmektedir:

“Şeyhayn, mezhebin tahrîr ve tenkîh faaliyetlerine girişirken büyük bir azim ve özveriyle içtihat ederek bu hususta güçleri yettiği kadar gayret sarf etmişlerdir. İşte bu gayreti; iyi niyet, ihlas ve sadâkatle birlikte yürütmüşlerdir. Onlar içtihatlarında ancak sahih ve geçerli bir sebebin gerektirmesi halinde Şâfiî'nin görüşlerine/nassına muhalefet etmişlerdir. Bu sebeplerden ötürü de Şeyhayn'dan sonra gelen mezhebin muhakkik âlimleri Şeyhayn'ın tashih ettiği kavilleri gönül rahatlığıyla kabul ederek bunlarla hüküm verip amel etmişlerdir.”⁸⁶⁹

Esas itibariyle müteahhir fukahâdan sayılan Şeyhayn, müçtehit tabakalarında “fetvâ ve tercih müçtehidî (müctehidü'l-fetvâ ve't-tercîh)” mertebesinde yer almaktadır.

⁸⁶⁵ Tahrîr ve tenkîh faaliyeti kısaca şöyle ifade edilebilir: Mezhep imamlarının eserleri ayıklama işlemine tutularak bunların içinden Şâfiî'ye nispetinin sahih olabilmesi adına onun kâide ve usûlüne muvafık olan görüşler beyan edilir. Bunun yanı sıra Şâfiî'ye nispeti sahih olmayan birtakım vecihler ile içtihatlar diğerlerinden ayırt edilerek mezhepte muteber görüşler açığa çıkartılır. Bk. Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab, (el-Mukeddîmât)* s. 153.

⁸⁶⁶ Bk. Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab, (el-Mukeddîmât)* s. 154; Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, ss. 290-301; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 139; Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 239; Aybakan, “Râfiî”, s. 394; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, ss. 215-16. Ayrıca bk. Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 329.

⁸⁶⁷ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 37.

⁸⁶⁸ Dimyâtî, *Î'ânetü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 19.

⁸⁶⁹ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 325; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 42; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 168.

Halbuki İbnü's-Salâh ve Nevevî'ye göre mezhepte müraccih olanlar, yani fetvâ ve tercih müçtehitleri hicrî IV. asrın sonlarıyla birlikte son bulmaktadır.⁸⁷⁰ Fakat Muhammed Hasan Heytu, Şeyhayn'ın mezhepteki konumlarını göz önünde bulundurarak onları "fetvâ ve tercih müçtehidî" mertebesinde kabul etmekle yetinmemektedir. Heytu'ya göre Şeyhayn, mezhep ashâbının vecihlerine vukûfiyette ve bunlar arasında tercihte bulunma hususunda da öyle bir seviye yakalamışlardır ki bu, onları merite bakımından mütekaddim fukahâdan birçoğunun önüne geçirmiştir.⁸⁷¹

Şeyhayn'ın Şâfiî muhitindeki âlimler tarafından bu denli şöret kazanıp kendilerine büyük bir güvenin duyulması, yeri geldiğinde bazı âlimlerce eleştiri konusu olmuş ve bunu dile getirmek üzere oldukça mübalağalı cümleler de sarf edilmiştir. Meselâ hicrî VIII. asır âlimlerinden Muhammed b. Ali b. Abdülvâhid şu ifadeleri kullanmıştır: "Günümüzde insanlar artık Râfiîdirler Şâfiî değil, Nevevîdirler Nebevî değil."⁸⁷² Esas itibariyle bu cümlelerin ilmî bir değer taşıdığını söylemek zor gözükmemektedir. Fakat yine de bu cümlelerin Şeyhayn'ın o dönem için mezhepte yerleştiği konumu anlatması bakımından önem arz ettiği vurgulanmalıdır.

Mezhebin Şeyhayn'dan önceki fikhî faaliyetleri ile fikhî birikiminin genel manzarasını, Şeyhayn'ın kendisi ortaya koymakta ve bunun akabinde ise kendilerinin de yapacakları faaliyetlerle neyi hedeflediklerini izah etmektedirler. Bu bağlamda Râfiî, *el-Muharrer* isimli muhtasar eserinin kısa mukaddimesinde, uzun uzun fer'î meselelerin ayrıntılarına girmeden muhtasar bir şekilde mezhep ashâbının çoğunluğunun itimat edip tercih ettiği kavil ile vecihleri bir araya getirdiğini ifade ederken⁸⁷³ aslında temel hedefinin mezhepteki râcih görüşü tespit edip aktarmak olduğunu hissettirmektedir.

Nevevî ise Râfiî'nin *eş-Şerhü'l-kebir*'ini ihtisar ettiği *Ravdatü't-tâlibîn*'in mukaddimesinde yaşadığı dönemde fûrû-i fikhî ilminin öğrenilmesinin elzem olduğuna dikkat çektikten sonra bunun sebebini zikreder ve mezhep ashâbının gerek mutavvel gerekse muhtasar tarzdaki telif çalışmalarıyla oldukça zengin bir miras bıraktığını belirtir. Nevevî'ye göre bu fikhî mirası, son derece karmaşık bir yapı arz etmekte ve dolayısıyla bu yekünün içinden mezhebin müftâ-bih görüşünün belirlenmesi faaliyeti ancak mezhepte mütebahhir fakihler tarafından yerine getirilebilir. İşte bu hususiyetleri

⁸⁷⁰ Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, s. 36; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 475.

⁸⁷¹ Heytu, *el-İctihâd ve Tabakâtü Müçtehidî's-Şâfiyye*, s. 49.

⁸⁷² Dakar, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s. 52.

⁸⁷³ Râfiî, *el-Muharrer*, s. 7.

haiz olan Râfî, *eş-Şerhü'l-kebîr* eseriyle ulaşabildiği mütekaddim fukahânın görüşlerini bir araya getirmiş, akabinde bunları en güzel şekilde ayıklayarak veciz ifadelerle ortaya koymuştur. Fakat Râfî'nin bu başarısını övgü dolu sözlerle dile getiren Nevevî, bu eserin oldukça geniş hacimli olduğunu bu durumun da insanların çoğunun bundan istifade etmesini engellediğini vurgulayarak olumsuz yönüne de dikkat çekmektedir. İşte bu sebepten ötürü Râfî'nin eserini ihtisar edeceğini dile getiren Nevevî, *Ravda*'yı kaleme almasındaki amacının mezhep görüşünü daha net bir şekilde ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷⁴

Nitekim Nevevî, kendisinden önce gerek mütekaddim gerekse müteahhir fukahâyâ ait fıkıh anlayışındaki karmaşık ve ihtilaflı manzaraya değinmekte ve birtakım önerilerde de bulunmaktadır. Bu bağlamda Nevevî'ye göre Şâfî mezhebine mensup bir müftî nakilde bulunacağı vakit gerek mütekaddim gerekse müteahhir fukahânın birkaç eseriyle yetinmesi caiz değildir. Bunun sebebi, söz konusu eserlerde hükmün kesinliği ve tercih hususlarında oldukça fazla sayıda ihtilafların vâki olmasıdır. Meselâ bazen on kadar müellifin bir meselede kesin bir şekilde vardığı hüküm gerçekte mezhepteki râcih görüşe nispetle şazz veya cumhura muhalif olmuş olabilir. Dahası bu hükmün, Şâfî'nin bir nassına ya da usûlüne aykırı olma ihtimali bile söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla zikredilen sebeplerden ötürü bir müftîye göre mezhep görüşünün veya mezhepte râcih görüşün hangisi olacağı hususlarında tam bir itimadın hâsıl olması zordur.⁸⁷⁵

⁸⁷⁴ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, ss. 112-13. Nevevî, *Minhac*'ın mukaddimesinde de Râfî'nin *Muharrer*'ini övmekte ve bu eserin gerek mezhebin tahkikinde gerekse de müftîlerin itimat edebileceği bir eser olması bakımından birçok faydasının olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Nevevî, Râfî'nin bu eserle mezhep ashâbının çoğunluğunun sahih kabul ettiği görüşleri ortaya çıkarmayı hedeflediğini ve bunu da başardığını ifade etmektedir. Bk. Nevevî, *Minhacü't-Tâlibîn*, C. 1, ss. 74-75. Râfî'nin söz konusu çalışmaları dikkate alınarak onun mezhebe en büyük katkısının bu noktada olduğu ifade edilmektedir. Bk. Aybakan, "Râfî", s. 394. Bunların yanı sıra *Minhac* şârihlerinden Demîrî de Nevevî'nin bahsi geçen konuyla ilgili sözlerine bazı izahlar getirmektedir. Ona göre Nevevî'nin talebelerinden İbnü'l-'Attâr'ın da dediği gibi mezhebin sonraki nesillere nakledilmesi rivayet kanalıyla gerçekleştiğinden Râfî de tabii olarak çoğunluğun görüşünü esas almak durumunda kalmıştır. Demîrî, Takiyüddîn es-Sübkî'nin (eş-Şeyh) İbnü'l-'Attâr'a ait bir nevi çoğunluğun kriter alınması gerektiği şeklindeki görüşüne itiraz ettiğini belirtmektedir. Zira Sübkî'ye göre bu anlayışın doğru kabul edilmesi halinde bir meselede sâir ulemânın bir görüşte Şâfî'nin de bunlara muhalif bir görüşte olduğu durumlarda Şâfî'nin görüşünün reddedilmesi gerekmektedir. Sübkî daha sonra çoğunluk görüşünün tercih edilmesinin sebebini ise şu cümlelerle dile getirmektedir: "Kanaatimce insanların her ilim dalında çoğunluğun görüşüne meyiletmesi, o konuda muhalif bir delilin olmadığı durumlar için geçerlidir. Bu meylin sebebi de azınlıkta kalan tarafın âdeten hataya daha yakın olmasıdır. Bk. Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc*, C. 1, s. 202. Ayrıca bk. İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, C. 8, s. 292.

⁸⁷⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 480.

Belirtilmesi gereken bir husus da şudur ki; yukarıda zikredilen Şeyhayn'ın mezhep birikimi üzerine özellikle tenkîhe yönelik gerçekleştirdiği faaliyetler, esasında tarihsel olarak daha önce yaşamış olan Râfîî ile başlamış⁸⁷⁶ sonra gelen Nevevî tarafından takip edilmiş ve mevcut birikimin üstüne yeni telifler konarak bu minvalde tenkîh ameliyesi devam ettirilmiştir. Şeyhayn, öncelikle mütekaddim fukahânın eserlerini kendilerine hareket noktası olarak almış sonrasında ise farklı görüşler içerisinden mezhep görüşünün hangisi olduğunu belirlemek üzere farklı kavil, vecih ve içtihatlar arasında incelemede buldukları gibi deliller arasında da mukayese yapmışlardır.⁸⁷⁷ Ortaya konan bu gayretler Şeyhayn sonrası mezhep fakihlerinin de dikkatini celb etmiş ve bu fakihlerce mezkûr çabalar sürekli gündeme getirilmiştir. Meselâ İsnevî de sırasıyla Râfîî ile Nevevî'nin faaliyetlerine değinirken Şeyhayn'dan sonrakilerin artık tercih hususunda Şeyhayn'ın görüşlerine itimat ettiklerini ve bu konularda ikisiyle iktifa eder duruma geldiklerini belirtmektedir.⁸⁷⁸

Heytemî'ye göre ise mezhebin muhakkik âlimlerinin ittifak ettiği önemli bir konu vardır ki o da Şeyhayn'dan önceki mütekaddim fakihlerin eserlerinin, titiz bir şekilde araştırılıp incelenmeden bu eserlerde geçen içtihatların mezhep görüşü haline gelmeyeceği hususudur. Dolayısıyla bu açılardan meseleye yaklaşıldığı zaman esasında mezhebin râcih görüşünün, Şeyhayn'ın ortak kanaatini temsil eden görüş olduğu söylenebilir. Zikredildiği üzere bunun istisnası olarak Şeyhayn'dan önceki fukahâyâ ait eserlerde geçen görüşler, ehlince kâmil bir şekilde araştırılıp incelendikten sonra bunun râcih görüş olabileceği yönünde zann-ı gâlibin oluşması durumunda mezkûr tercih, mezhep görüşü olarak kabul edilebilir ki bunlar, Şeyhayn'ın ya da ikisinden birisinin temas etmediği meseleler türünden sayılmaktadır.⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ Meselâ Celâlüddîn el-Mahallî'nin *Kenzü'r-râğibîn* adlı şerhine hâşiye yazan Kalyûbî (ö. 1069/1659) ile 'Umeyre (ö. 957/1550) Şâfîî fakihlerin hoca talebe ilişkisiyle bir silsile halinde Şâfîî'den başlayarak birbirlerinden mezhep fikhını aldıklarını anlatırken önceki mezhep içi fikhî ihtilafları giderme adına ilk olarak tercih yöntemine başvuran kişinin Râfîî olduğuna dikkat çektikten sonra Nevevî'nin de bu konuda Râfîî'yi takip ettiğini hatta kavillerin arasını temyiz etme hususunda ziyadelerde bulunduğunu ifade etmektedirler. Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Sellâme el-Kalyûbî, Şihâbüddîn Ahmed el-Barlasî 'Umeyre, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve 'Umeyre*, 3. b., y.y.: Mektebetü Mustafâ el-Halebî, 1956, C. 1, s. 10.

⁸⁷⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, (*el-Mukeddîmât*) s. 154.

⁸⁷⁸ İsnevî, *el-Mühimmât*, C. 1, ss. 93-94.

⁸⁷⁹ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 39; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 117. Benzer ifadeler için bk. Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 63; İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 167; Belfakîh, *Matlabü'l-İkâz*, s. 109.

Netice itibariyle denebilir ki Şeyhayn, sahih ve râcih görüşleri belirlemek gibi bir tenkîh işlemine tâbi tutulmayan kendilerinden önceki fıkıh yığınının durulaştırmışlardır. Böylece onların ortak kanaati, mezhebin müftâ-bih görüşünün belirlenmesinde başat rol oynamıştır. Bu telakki sonraki nesillerde de mezhep fukahâsınca kabul görerek yaygınlaşmış dolayısıyla da artık “Şeyhayn” mezhep birikiminde tam olarak otorite haline gelmiştir. İşte böyle bir ortamda doğal olarak Şeyhayn’ın ittifak veya ihtilaf ettiği görüşlerin akıbetinin ne olacağı soruları da gündeme gelecektir. Bu itibarla aşağıda söz konusu hususlar ele alınarak meselenin aydınlatılması hedeflenecektir.

a. Râfî ile Nevevî’nin İttifakı Halinde Tercih

Şâfiîlerde mezhep görüşünün hangisi olduğu konusunda Râfî ile Nevevî’den sonraki mezhep düşüncesinde oluşmuş ve de kabul görmüş genel kanaat, ihtilaflı meselelerde Şeyhayn’ın ittifakla tercih ettiği, râcih görüş olup dolayısıyla mezhebi temsil eden görüş şeklinde olmasıdır. Fakat bu genel kabulden şöyle bir istisnanın yapıldığını da belirtmek gerekmektedir: Şayet sonraki fakihlere göre Şeyhayn’ın ittifakla tercih ettiği bir görüşte aslında hata ettikleri yönünde bir fikir birliği oluşması halinde mezkûr görüş mezhep görüşü olarak alınamaz.⁸⁸⁰

Mezhep içinde Şeyhayn’ın ittifak ettiği görüşlere karşı bu denli yüksek bir güvenle yaklaşılmasının arka planında farklı nedenlerin olduğu göze çarpmaktadır. Meselâ Heytemî bu nedenler arasında, esasında bir müçtehitte bulunması gereken taharrî, ihtiyat, hıfz, tahkîk, tahrîr ve tenkîr (inceleme) gibi bazı hasletleri sayar ve Şeyhayn’dan sonra mezhepte hiçbir fakihin bu denli güzel hususiyetleri kendisinde toplamadığını düşünmektedir. Bundan dolayı da görüşlerine itimat edilmeyi en çok hak eden ve buna layık olanın da Şeyhayn olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸¹ Şeyhayn’a duyulan kayıtsız itimatta mezhep fakihlerinin, onların mezhepteki râcih görüşü belirleme

⁸⁸⁰ Söz konusu genel kabulün zikredildiği bazı eserler için bk. Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Raslân el-Bulkînî, *et-Tedrib fi’l-fikhi’s-Şâfiî el-müsemmâ bi-tedribi’l-mübtedî ve tehzîbi’l-müntehî*, thk. Neş’et b. Kemâl el-Misrî, 1. b., Riyâd: Dâru’l-Kıbleteyn, 2012, C. 1, ss. 36-37; Heytemî, *Hâşiyetü İbn Hacer el-Heytemî ‘alâ şerhi’l-idâh fi menâsiki’l-hacc*, Beyrut: Dâru’l-Hadîs, t.y., ss. 11-12; Heytemî, *el-Fetâva’l-Kübrâ*, C. 4, s. 325; Kürdî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye*, s. 40; Sakkâf, *el-Fevâidü’l-Mekkiyye*, s. 117; İndünisî, *el-Hazâinü’s-Seniyye*, s. 167; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 204; Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 239; Ali, *Haneft ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 139. Ayrıca bk. Sakkâf, *Terşihü’l-Müstefîdîn*, Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, t.y., ss. 4-5.

⁸⁸¹ Heytemî, *el-Fetâva’l-Kübrâ*, C. 4, s. 325.

faaliyetlerinde ortaya koydukları çaba hususunda özellikle ilmî yeterliğin yanı sıra hüsn-ü niyet, ihlas ve sadâkat gibi vasıfları öne çıkarmaları da dikkat çekici bir husustur.⁸⁸²

Bunun yanı sıra müteahhir dönemde Şeyhayn'a duyulan güven öyle bir noktaya ulaşmıştır ki yeri geldiğinde onların görüşlerinin, Şâfiî'nin asıl görüşü kabul edilip nihâî kanaatini bildirdiği cedîd kavilleriyle kıyaslandığı ve hatta bunlara karşı tercih edilebileceği de belirtilmiştir. Bu hususta herhangi bir meselede Şeyhayn ile Şâfiî'nin cedîd görüşünün teâruz etmesi durumunda hangisiyle amel edileceği şeklindeki bir soruya Şihâbüddîn er-Remlî şöyle cevap vermektedir:

“Bilindiği üzere Şeyhayn, mezhebin yazılmasında (tahrîr) büyük bir çaba sarf etmiştir. Bundan dolayı da ilmiyle âmil olan âlimler tarafından kendilerine büyük bir ihtimam gösterilmiştir. Bunun yanı sıra bizden önceki mezhebin muhakkik imamları da Şeyhayn'a teveccüh göstererek, onların vardığı görüşleri doğrulamış ve tashih ettikleri görüşleri de gönül rahatlığıyla tercih etmişlerdir. Tabi ki bütün bu iddialarını da çeşitli delillerle desteklemişlerdir.”⁸⁸³

Kürdî'nin de Remlî'den naklen aktardığı aynı ifadelerle Remlî'nin çizgisini takip ettiği görülmektedir.⁸⁸⁴

Şeyhayn'ın bazı görüşlerinin Şâfiî'nin görüşleriyle teâruzu bağlamında bunların Şâfiî'nin açık beyanlarına (nas) muhalefetinin mümkün olup olmadığı hususu ile varsa bir muhalefet, bunun nasıl anlaşılması gerektiği konuları da müteahhir fukahâyı meşgul etmiştir. İsnevî, bir mezhep imamına karşı, ashâbı ile sonraki mezhep âlimlerinin konumunu yerleşik bir ilkeye dayandırırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“*el-Mühezzeb* sahibine (Şîrâzî) göre herhangi bir meselede Şâfiî'nin nassı varsa ashâbının o konuda Şâfiî'nin mevcut nassına müracaat etmeleri zorunludur. Zira gerek Şâfiî gerekse başka bir müçtehit için Şâri'in nasları ne anlam ifade etmekte ise, Şâfiî'nin nasları da ashâbı ve tâbileri için aynı anlamı ifade etmektedir. Nitekim nassın bulunduğu bir meselede de içtihat yapılamaz.”⁸⁸⁵

⁸⁸² İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 168.

⁸⁸³ Remlî, *Fetâva'r-Remlî*, C. 4, s. 262.

⁸⁸⁴ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 43.

⁸⁸⁵ İsnevî, *el-Mühimmât*, C. 1, s. 103.

İşte mezhep içinde Şeyhayn'ın Şâfiî'ye muhalefet ettiğini iddia edip bunu tasvip etmeyenler mezkûr kâideyi kendi görüşlerine delil almaktalar ve dolayısıyla da mevcut anlayışa itiraz etmektedirler.

Söz konusu itirazlara ayrıntılı bir şekilde cevap veren Şihâbüddîn er-Remlî'ye göre zikredilen ilkeye dayanarak Şeyhayn'ın, Şâfiî'nin nassına muhalefet ettiğini öne sürmek zayıf bir iddia olarak kalır. Şâfiî'nin nassının Şâri'in nassı mesabesinde görülmesi avâm mertebesinde olanlar için geçerlidir. Halbuki mezhepte mütebahhir olanlar mukayyed müçtehit derecesindedirler ki bu da tahriç ve tercih ehli sayılan ashâbü'l-vücûhun temel vasıflarındandır. Dolayısıyla Şeyhayn'ın, Şâfiî'nin mezkûr nassını terk etmesi, ya nassın zayıflığı ya da bu nassın zayıf bir mesele üzerine tefri' edilmesindedir. Yine Remlî'ye göre Mezhep ashâbının bazen Şâfiî'nin nassını terk etmesinin sebebi de onun kendi kâide ve ilkelerinin dışına çıkmasıdır ki bundan dolayı da Şâfiî'nin açık ifadeleri tevil edilmiştir. Yoksa mezhep ashâbının Şâfiî'nin naslarına vâkıf olmadığı veya bunları görmediği düşünülemez. Aksine bu nasları görmüşler ve bunları birtakım delillerle zâhirinin dışında farklı şekillerde yoruma tâbi tutmuşlardır. İşte bu faaliyet de intisaba hâlel getirecek bir durum değildir.⁸⁸⁶ İbn Hacer el-Heytemî'nin de söz konusu tartışmalarda Remlî'yi desteklediği görülmektedir. Ona göre Şeyhayn'ın, Şâfiî'nin açık nassına veya mezhep ashâbının çoğunluğuna muhalif davrandıkları iddiasıyla Şeyhayn'a itirazda bulunulamaz. Zira Şeyhayn, gerek Şâfiî'nin naslarını gerekse de mezhep ashâbının görüşlerini en iyi bilenlerdir.⁸⁸⁷

Ayrıca Heytemî, İsnevî'nin özellikle Nevevî'ye itiraz ettiği konuların başında Nevevî'nin, Şâfiî'nin nassına ve de çoğunluğun görüşüne aykırı tercihte bulunduğu iddiaları geldiğini vurgulamaktadır.⁸⁸⁸ Esasında Nevevî'nin yanı sıra Rafîî de bu kategoriye alınmakta ve ikisinin de en çok eleştiriye uğradığı husus, onların bazen çoğunluğun karşısında az bir grubun veyahut da bir kişinin görüşünü tercih etmeleri olmuştur. Gerçekten de Şeyhayn'ın kimi zaman çoğunluğa muhalif bir kişi de olsa onun görüşünü tercih ettikleri kabul edilmekte ve bunun savunması da şöyle yapılmaktadır:

⁸⁸⁶ Remlî, *Fetâva'r-Remlî*, C. 4, s. 263. Benzer yaklaşımlar için bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 43-44; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, ss. 146-47.

⁸⁸⁷ Bulkinî, *et-Tedrib*, C. 1, s. 37. (muhakkikin önsözü). Ayrıca benzer ifadeler için bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 40-41.

⁸⁸⁸ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 185; İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 168. Nitekim İsnevî, *el-Mühimmât*'ın başında işleyeceği konular hakkında birtakım bilgiler verirken bunlardan birisinin de Şeyhayn'ın çoğunluğa mukabil az bir grubun ya da tek kişinin nakillerine dayanmaları olduğunu vurgulamaktadır. Bk. İsnevî, *el-Mühimmât*, C. 1, s. 104. Ayrıca bk. Hubeşî, *el-Medhal*, s. 58.

İçtihatta bulunulurken temel alınacak kriter o meseledeki delilin sağlamlığı, ilmî birikim ve istinbât gibi hususiyetlerdir. Bu konuda çoğunluğun bir tesiri söz konusu değildir. Dolayısıyla bazen tek bir kişi tahkik, tedkîk ve kavrayış noktalarında çoğunluktan ileride olabilir. Ayrıca mezhep ashâbı da gerek görüşleriyle gerekse telifatıyla bu hususları vurgulamıştır.⁸⁸⁹ Bunun yanında Şâfiî'nin de açık ifadesiyle (mansûs) çoğunluğun mukabilinde olan delile itimat ettiği şeklinde nakillerde bulunularak Şeyhayn'ın tutumu desteklenme yoluna gidilmiştir.⁸⁹⁰

Şeyhayn hakkında verilen bu son bilgilerin esasında kendi içinde problemleri gözüktüğü ileri sürülebilir. Şöyle ki; daha önce temas edildiği üzere özellikle Râfiî, *Muharrer*'in mukaddimesinde esas yöntem olarak mezhep içinde çoğunluğun görüşünü kriter aldığını ifade ederken⁸⁹¹ Nevevî de bu uygulamaya değindiği gibi bu yöntemi övücü ifadeler kullanmıştı.⁸⁹² Diğer yandan mezhep fukahâsınca fikhî meselelerde Şeyhayn için temel kıstasın çoğunluk değil de deliller ile hükmün kaynağı gibi hususlar olduğu zikredilmekteydi. Problem teşkil ettiği izlenimi veren bu duruma şöyle bir izah getirilebilir: Mezhepteki birçok fakih gibi Şeyhayn'ın da mezhep içi ihtilafları çözmede dikkate aldıkları birincil kriterin, mezhepteki genel kanaatin yani çoğunluğun olduğu ifade edilebilir. Fakat gerek mezhepte sahip oldukları ayrıcalıklı konum gerekse ilmî hususiyetleri bakımından inkâr edilemeyecek yüksek bir seviyede bulunmaları, onların yeri geldiğinde çoğunluğa mukabil delil merkezli hareket etmelerine de imkân sağlamıştır. Öyleyse ilmî düzeyleri açısından delilleri değerlendirme ve de kullanabilme yetkinliğini haiz olup bunlardan istinbatta bulunabilen Şeyhayn'a göre hükümlerin kaynağı ya da deliller, aslında çoğunluk kıstasını da kapsayıcı şekilde bir şemsiye referans olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹³

⁸⁸⁹ Bk. Münâvî, *Ferâidü'l-Fevâid*, s. 37; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 40; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 206; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 168.

⁸⁹⁰ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 207.

⁸⁹¹ Bk. Râfiî, *el-Muharrer*, s. 7.

⁸⁹² Bk. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, ss. 12-13; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 1, ss. 74-75.

⁸⁹³ Esasında Şeyhayn'ın ve özellikle de Râfiî'nin *el-Muharrer*'in başında çoğunluğun tercih ettiği kavil ile vecihleri aktardığını belirttiği ifadeleri üzerine müteahhir fukahâ oldukça yoğun bir mesâî harcamıştır. Bu bağlamda Râfiî'nin gerçekten çoğunluğu esas alıp almadığının yanı sıra böyle bir tutumun isabetli olup olamayacağı gibi hususlar tartışma konusu olmuştur. Mezhep fakihlerince oldukça geniş bir yelpazede tartışılan bu konunun burada ayrıntılarıyla ele alınmasının, çalışmanın temel hedefinden sapmasına sebep olacağı düşünüldüğünden bahsi geçen mevzûya temas edilmeyecektir. Bakır, çalışmasında bu konuyu hususen Râfiî açısından detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Bk. Bakır, *Horasan Şâfiliği ve Râfiî*, ss. 261-70.

Şeyhayn'ın mezhepte seçkin bir konumda yer alması furû meselelerde de etkisini göstermektedir. Nitekim fikhî bir mesele tartışmaya açılırken öncelikli olarak Şeyhayn'ın konu hakkındaki fikirleri zikredilmektedir. Meselâ Suyûtî, Kur'ân-ı Kerîm lafızlarının Kur'ân'da geçtiği anlamı dışında, diğer bir ifade ile tilavet niyeti olmaksızın çeşitli diyalog, tartışma, münazara, hitabet ve bir soruya cevap vermek gibi durumlarda zikredilmesinin caiz olup olmadığı meselesi hakkında mezhep fukahâsından bazılarının görüşlerini aktarırken öncelikle Şeyhayn'ın görüşlerini belirtmekte ve bunun sebebini de şöyle izah etmektedir:

“Esasında bu meselede mezhep ashâbı arasında ittifak bulunmaktadır. Burada öncelikle Şeyhayn'ın görüşünü zikretmemin sebebi de zamanımızda fetvâ hususunda onların tercihlerine itimat edilmesidir.”⁸⁹⁴

Yine bu duruma benzer şekilde sonraki mezhep fakihlerinden bazıları eserlerinde açık bir şekilde Şeyhayn'ın tashih ettiği görüşleri aldıklarını vurgulamaktadırlar.⁸⁹⁵ Bu şekilde öncelenen Şeyhayn'ın görüşleri, hüküm ve fetvâda pratiğe yansıtılmaktadır. Zira ilmî düzeyleri bakımından “ehl-i tercih” ve “ehl-i tercih olmayan” şeklinde tasnif edilen müftülerden tercih ehli olanların, mutlaka Şeyhayn'ın tercihlerini esas alarak hüküm ve fetvâ vermeleri gerektiği belirtilmektedir.⁸⁹⁶

Mezhep içinde Şeyhayn'ın ittifak ettiği görüşlere duyulan itimadın neticesi olarak onlara yapılacak muhalefet ve itirazlara da itibar edilemeyeceği kanaati oluşmuştur.⁸⁹⁷ Meselâ Kürdî, bu hususta Şeyhayn'a muhalefet özelliğiyle mezhepte en çok temayüz eden İsnevî'nin ismini zikreder ve müteahhir fukahâda oluşan hâkim anlayışın, İsnevî ve benzeri âlimlerden gelen itirazlara itibar edilemeyeceği yönünde

⁸⁹⁴ Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, C. 1, ss. 259-60.

⁸⁹⁵ Meselâ İbnü'n-Nakîb (ö. 769/1373), *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik* isimli muhtasar eserinin mukaddimesinde Şeyhayn'ın tercihleriyle yetindiğini belirtmekte ve bu bağlamda da öncelikle Nevevî ile Râfîî'nin birlikte sahih kabul ettiği görüşleri, ikisinin ihtilafı halinde ise Nevevî'nin tercihini öncelediğini ifade etmektedir. Bk. Ahmed b. Lü'lü' Abdullah el-Mısıri İbnü'n-Nakîb, *'Umdetü's-Sâlik ve 'Uddetü'n-Nâsik*, thk. Mâcid el-Hamevî, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006, s. 15. Ayrıca benzer yaklaşımlar için bk. Seyyid Ömer b. Muhammed Berekât el-Bukâî, *Feydu'l-İlâhî'l-Mâlik fî halli elfâzi umdeti's-sâlik ve uddeti'n-nâsik*, thk. Muhammed b. Abdulkâdir 'Atâ, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, C. 1, s. 14; Gamrâvî, *Envâru'l-Mesâlik*, ss. 15-17.

⁸⁹⁶ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 38.

⁸⁹⁷ a.g.e., s. 49.

olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹⁸ Bu konuda furû meseleler içinden sıklıkla verilen örnek ise “henüz sakalı bitmemiş (emred)⁸⁹⁹ gence bakmanın caiz olup olmadığı” meselesidir.

Şimdi mezkûr mesele üzerinde cereyan eden tartışmalara bakılacak olunursa, Şîrâzî, bir zorunluluk olmadıkça emred kişiye bakmanın mutlak anlamda caiz olmadığını belirtmektedir. Bunun sebebi ise nasıl ki yabancı bir kadına bakılması halinde fitne korkusu mevcut ise emred kişiye bakmada da aynı durumun söz konusu olmasıdır.⁹⁰⁰ Nevevî ise gerek *Minhâc*’da gerekse *Ravda*’da emred kimseye şehvetle bakmanın haram olduğunu vurgulamakta ve bir fitne korkusu bulunmaması şartıyla şehvetsiz bakmanın haram olmadığını zikretmektedir.⁹⁰¹ Râfî de aynı şekilde bakmanın haramlığı hususunda “şehvet” kaydını getirmektedir.⁹⁰² Nevevî, yukarıdaki açıklamalardan sonra Şîrâzî’nin görüşüne atıfta bulunarak “ihtiyaç olmaksızın emred kimseye bakmanın caiz olmadığı” şeklindeki görüşün, Şâfiî’nin nassından aktarıldığını ifade etmektedir.⁹⁰³ Hisnî’ye göre Nevevî, *el-Mecmû*’da sahih olanın, mutlak anlamda emred kimseye bakmanın haram olduğunu ve Şâfiî’nin açık görüşünün de bu olduğunu söylemektedir.⁹⁰⁴

Mezhep içinde sonraki sürece bakıldığında bu meselede genel olarak Nevevî’nin görüşünün kabul gördüğü anlaşılmakta ise de⁹⁰⁵ İsnevî’nin, Nevevî’yi değişik zaviyelerden eleştirdiği görülmektedir. İlk olarak ona göre Nevevî, bu meselede tereddütlü bir yaklaşım içerisinde gözükmektedir. Zira kimi yerde emred kimseye bakmak hususunda “şehvet” kaydını getirmekte iken, kimi yerde ise mutlak anlamda bakmanın haram olduğunu vurgulamaktadır ki bu tavırlar onun haramlığa hükmedip etmediğini sarih bir şekilde ortaya koymamaktadır. Ayrıca Nevevî’nin “mutlak anlamda emred kişiye bakmanın haramlığı konusunda Şâfiî’nin nassı vardır” şeklindeki ifadeleri doğru değildir. Zira kendisinin de *Ravda*’da belirttiği üzere “zorunluluk yoksa” kaydı

⁸⁹⁸ a.g.e., ss. 50-51.

⁸⁹⁹ Yüzünde henüz sakal bitmemiş erkek için “emred” kelimesi kullanılmakla birlikte burada kastedilen küçük çocuk ya da yaşlı kimse olmayıp “genç” olan kişidir. Zira yaşlı olup da sakalı çıkmayanlar için “emred” lafzı yerine köse anlamına gelen “sett/نط” kelimesi kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, C. 1, s. 481; Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, C. 3, s. 176; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 122.

⁹⁰⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 4, s. 115.

⁹⁰¹ Nevevî, *Minhâcü’t-Tâlibîn*, C. 2, s. 416; Nevevî, *Ravdatü’t-Tâlibîn*, C. 5, s. 370.

⁹⁰² Bk. Râfî’î, *el-Muharrer*, ss. 288-89.

⁹⁰³ Bk. Nevevî, *Ravdatü’t-Tâlibîn*, C. 5, s. 370.

⁹⁰⁴ Bk. Hisnî, *Kifâyetü’l-Ahyâr*, s. 475.

⁹⁰⁵ Bk. a.yer; Heytemî, *Tuhfetü’l-Muhtâc*, C. 7, ss. 198-99; Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, C. 3, s. 176; Remlî, *Nihâyetü’l-Muhtâc*, C. 6, s. 192.

aslında Şâfîî'nin nassının da şehvetle bakmanın haram olduğu şeklinde yorumlanmasını gerektirmektedir.⁹⁰⁶ Nevevî'ye itirazlarını sürdüren İsnevî'ye göre esasında zikri geçen "emred" kimseye bakmanın haram olmasının şartı o kişinin güzel görünümlü (hasen) olmasıdır ki İsnevî, Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn*'de⁹⁰⁷ bu kaydı düştüğünü ifade etmektedir.⁹⁰⁸

Örnek meselede de görüldüğü üzere her ne kadar İsnevî, Nevevî'yi çelişkili ve tereddütlü bir yaklaşım içinde olmakla itham etse de bunların mezhep fukahâsı nezdinde pek de itibara alınmadığı anlaşılmaktadır ki yukarıda bu hususa temas edilmişti.

Konunun başında ifade edildiği üzere sonraki âlimlerce Şeyhayn'ın herhangi bir meselede hata ettiği hususunda bir uzlaşma sağlanması halinde söz konusu meseledeki Şeyhayn'ın tercihi mezhepte mutemet kabul edilmez. Bu türden vâkaların da nâdirattan olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁹⁰⁹ Bu bağlamda Heytemî, mezkûr ender meselelerden birisinin de zamanında verilmeyen bir nafakanın zimmette borç (deyn) haline gelip gelemeyeceği hususunda Şeyhayn'ın hata ettiği yönünde oluşan kanaatin olduğunu belirtmektedir.⁹¹⁰

Meselâ Râfîî ile Nevevî, birbirine benzer ifadelerle zamanında ödenmeyen nafakanın sâkıt olduğunu ve bunun ancak kâdının belli bir miktar tayin etmesiyle zimmette sabit borç haline geleceğini belirtmektedirler.⁹¹¹ Görüldüğü üzere Şeyhayn, mutlak anlamda kâdının meseleye müdâhil olmasıyla ödenmeyen nafakanın deyn olacağı görüşündedirler. Fakat mezhebin diğer fakihlerine bakıldığında onların söz konusu nafakanın deyn sayılabilmesi için bir istisnâ getirdikleri görülmektedir. Şöyle ki; nafakada asıl ve de hükme medar olan kriter, baba ile çocukları arasında bu sürecin kendi tabîî seyri içerisinde tamamlanmasıdır. Ne zaman ki aralarında bir anlaşmazlık vukû bulur da bundan dolayı kâdı (hâkim) sürece müdahale ederek babaya, çocuklarına

⁹⁰⁶ İsnevî, *el-Mühimmât*, C. 7, s. 23.

⁹⁰⁷ Nevevî'nin bu eserinde konu hakkındaki hadisleri sıralarken "şer'î bir zorunluluk/ihtiyaç olmaksızın yabancı bir kadına ve güzel görünümlü emred kimseye bakmanın haram olması" şeklinde bâb başlığı kullanması İsnevî'nin iddiasını doğrulamaktadır. Bk. Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2006, ss. 520-22.

⁹⁰⁸ a.g.e., C. 7, s. 24. İbnü'r-Rif'a da emred kimsenin, fitneye sebep olacak şekilde yüzünün ve bedeninin güzel olması durumunda bakmanın haram olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-Nebîh*, C. 2, ss. 483-84.

⁹⁰⁹ Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 117; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, ss. 167-68.

⁹¹⁰ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 39; Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 325.

⁹¹¹ Bk. Râfîî, *el-Muharrer*, s. 380; Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 3, s. 83.

vermek üzere muayyen bir miktarda nafaka yüklerse o takdirde mezkûr nafaka zimmette borç olarak sabit kalır.⁹¹²

b. Râfî ile Nevevî'nin İhtilafı Halinde Tercih

Mezhebin fıkıh kaynaklarında Şeyhayn'ın ittifakla tercih ettiklerinin mezhep görüşü olarak alınacağı zikredildikten sonra ikinci aşama olarak Şeyhayn'ın bir mesele hakkında ihtilafa düşme durumu ve bunun çözümü ele alınmaktadır. Söz konusu ihtilaf durumunda mezhep fakihlerinde beliren genel kanaatin, Nevevî'nin görüş ve tercihlerinin öncelenmesi şeklinde olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra ilgili mesele hakkında sadece birisinin görüşü varsa bu durumda o kişinin görüşü alınmaktadır.⁹¹³

Şeyhayn, kimi zaman bir meselede ihtilafa düştüğünde her ikisinin de bir tercih dayanağı/sebebi (muraccih) olabileceği gibi tam aksi bir durum da söz konusu olabilmektedir. İşte bu tür hallerde umûmiyetle Nevevî'nin görüşü tercih edilmektedir.

Meselâ bir kimse, yolculuğa çıkmadan önce bir ayağındaki mest üzerine mesh edip diğer ayağına ise sefer halinde mesh ederse bu kişi mukîmin mi yoksa yolcu kimsenin mi müddetini esas alacaktır?

Râfî'ye göre böyle bir durumda itibar edilecek kriter mesh işleminin tamamlandığı haldir. Dolayısıyla mukîm iken mesh işlemi tamamlanmadığından sefer müddetinin esas alınması gerekmektedir.⁹¹⁴ Nevevî, öncelikle Râfî'nin mezkûr yaklaşımını gerekçesiyle beraber aktardıktan sonra sahih ve de muhtâr olan görüşün, kişinin mukîm müddetini esas alması olduğunu ifade etmektedir. Zira kişinin bu ibadete başlaması mukîm halde iken gerçekleşmektedir.⁹¹⁵ Bu meselede Şeyhayn sonrası mezhep fukahâsının yaklaşımına bakıldığında genel olarak Nevevî'nin görüşünü tercih

⁹¹² Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 8, s. 336; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 3, s. 588; Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-Vehhâc*, s. 472; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 7, s. 221; Hin, Buğâ, Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî*, C. 2, s. 165; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 4, ss. 289-90.

⁹¹³ Bulkinî, *et-Tedrib*, C. 1, s. 37; Heytemî, *Hâşiyetü'l-İdâh*, s. 12; Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, s. 325; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 40; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 117; İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 167; Aybakan, "Şâfî Mezhebi", s. 239; Ali, *Hanefî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, s. 139.

⁹¹⁴ Râfî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 1, s. 286.

⁹¹⁵ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 244.

ettikleri görülmektedir. Bunun gerekçesi de şöyle izah edilmektedir: Bir ibadette sefer ve ikamet halinin birleşmesi durumunda ihtiyaten ikamet hali esas alınmalıdır.⁹¹⁶

Nasıl ki mezhep fukahâsınca Şeyhayn'ın ittifak ettiği bir görüş mezhebi temsil eden görüş olarak kabul edildiğinde bunun gerekçeleri üzerinde durulmakta ise aynı şekilde ihtilafli meselelerde Râfî'ye karşı Nevevî'nin görüşü alındığında da bunun nedenlerine temas edilmektedir. Meselâ İsnevî, mezhebi yazan (muharrir), düzelten (mühezzib), ayıklayan (münakkih) ve belli bir düzene sokan (mürattib) şeklindeki, aynı zamanda Râfî için de kullanılan bazı övgüleri özellikle Nevevî için kullanarak aslında Nevevî'nin Râfî'ye tercih edilmesinin bir sebebini ortaya koymuş olmaktadır.⁹¹⁷

İbn Hacer el-Heytemî ise kendisine yöneltilen bir soruda niçin Nevevî'nin görüşünün tercih edilmesi gerektiğini cevaplamaktadır.

Soru: Râcih görüşün hangisi olduğunu bilmediğimiz bir mesele hakkında Râfî ile Nevevî ihtilaf etmişlerse hangisinin görüşüyle amel etmemiz gerekir?

Cevap: Burada nazar-ı itibara alınacak görüş, Nevevî'nin sahih kabul ettiği görüştür. Zira Nevevî, kendisinden sonraki mezhep âlimlerinin hemen hemen tamamı nezdinde mezhebin muharriri ve mezhep birikimine muttali olup bu anlamda daha deneyimli kabul edilmektedir. Bu sebeplerden ötürü de Nevevî'nin râcih gördüğü görüş terk edilemez.⁹¹⁸

Nevevî, Râfî'den sonra gelip onun bazı eksikliklerini gidererek hatalarını telafi etme çabasında olurken Nevevî'nin hadis ilmi gibi bazı İslâmî ilimlerde Râfî'den daha fazla bilgili ve otorite sahibi olduğu hususları da zikredilmekte ve böylece Nevevî'nin öncelenmesinin farklı gerekçeleri belirtilmektedir.⁹¹⁹

Nevevî'nin Râfî'ye takdim edilmesinin gerekçeleri genellikle ilmî yeterlilik ile mezhebe katkı sağlama bakımından ele alınsa da bazen mevzûnun takvâ boyutunu ilgilendiren hususların da belirleyici özelliğe sahip olduğu görülebilmektedir.

⁹¹⁶ Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc*, C. 1, s. 364; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, ss. 114-15; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 247; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, ss. 110-11; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî 'ale'l-Hatîb*, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1996, C. 1, s. 394; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 1, ss. 241-42; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, C. 1, ss. 93-94. Ayrıca bk. Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 220.

⁹¹⁷ İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, C. 2, s. 266. Ayrıca bk. İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 170.

⁹¹⁸ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 1, s. 234.

⁹¹⁹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 47-48; Hubeyşî, *el-Medhal*, ss. 56-57.

Şihâbüddîn er-Remlî'nin, mezhep içinde Şeyhayn'ın niçin öncelikli konumda yer aldığını temellendirme yoluna giderken ikisinin ihtilafı halinde Nevevî'nin görüşünün alınacağını belirttiikten sonra "bu ancak hüsn-ü niyet ve ihlastan dolayıdır" şeklinde ifadeler kullanması,⁹²⁰ bu durumun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Şeyhayn'ın görüşlerinin teâruzu durumunda Nevevî'nin tercih edilmesi konusunda zikredilen malûmatın yanı sıra birtakım açıklamalarla ilavede bulunmak yerinde olacaktır. Şâfiî mezhebinde Şeyhayn'la birlikte mezhep birikiminin üretkenlik açısından en üst seviyeye ulaştığı ve mezhebin tarih sahnesine çıktığından beri en gelişmiş dönemini yaşadığı tartışma götürmez bir gerçektir. Bununla birlikte Nevevî'nin mezhep içinde Râfiî'ye karşı daha prestijli bir konuma sahip olmasındaki başat etkenin onun, Râfiî'nin çalışmaları dâhil önceki müktesebatı yorumlaması, daha sonra da bir bütünlüğe kavuşturarak mezhep müntesiblerine sunması olduğu söylenebilir. Öte yandan Nevevî, Râfiî ile muasır olmayıp vefatı hicrî 623 yılı olan Râfiî'den sekiz yıl sonra yani 631 yılında doğmuştur. Muhtemelen bu durumun da etkisi olacaktır ki bu hususta mezhep içinde oluşan hâkim düşünce de Nevevî'nin, Râfiî'nin telifatını esas alıp bunları geliştirdiği, ayrıca bunları düzeltme (el-istidrâk) ve bunlardaki eksiklikleri giderme uğraşında olduğu şeklindedir.⁹²¹

Bu bilgilerden de hareketle mezhep içinde Nevevî'nin aslında çeşitli alanlarda belirleyici ve de tamamlayıcı bir rol oynadığı gibi bunları sürdürülebilir bir özelliğe kavuşturduğu görülmektedir.⁹²² Nitekim daha önce müçtehit tabakalarının tasnifinde de görüldüğü üzere temelde sistematik yapısı itibariyle İbnü's-Salâh ile başlayan söz konusu tasnif, Nevevî tarafından geliştirilerek daha bütünlüklü ve de kâmil bir yapıya kavuşturulmuştu. Nitekim bu sebeplerden ötürü de sonraki mezhep fakihlerince bu konular İbnü's-Salâh'tan ziyade Nevevî'ye referansla işlenir hale gelmişti.

⁹²⁰ Remlî, *Fetâva'r-Remlî*, C. 4, s. 262; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 43.

⁹²¹ Bk. Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", s. 239.

⁹²² Nitekim Şâfiî mezhebindeki birinci ve ikinci tenkîh faaliyetlerini karşılaştıran Kavâsimî de Nevevî'nin tamamlayıcı yönüne vurguda bulunmaktadır. Şöyle ki; ikinci tenkîh dönemine damga vuran iki isimden Heytemî ile Remlî muasır kimselerdir. Dolayısıyla hemen hemen aynı dönemde yaşamış bu iki isimden birisinin, diğerinin çalışmalarını tamamlama gayretinde olduğundan söz edilemez. Fakat birinci tenkîh döneminin baş mimarlarından olan Râfiî ile Nevevî'de durum farklılık arz etmektedir. Zira Nevevî, Râfiî'ye yetişmemiş ve tabii olarak da onun muasırı sayılmamaktadır. Bunun neticesinde de Nevevî, ardından geldiği Râfiî'nin fikhî mesâisini de merkeze alarak öncesinde ortaya konan faaliyetleri daha ileri seviyelere taşıdığı gibi bunları tamamlayıcı gayretlerde bulunmuştur. Bk. Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, ss. 328-29.

Şeyhayn'ın görüşlerinin teâruzu meselesi incelenirken bu kapsamda Nevevî'nin Râfî'ye karşı muhalefet içeren tavırları da mezhep birikiminde önemli bir yer tutmaktadır. Bu meyanda olmak üzere Nevevî'nin çeşitli gerekçelerle Râfî'ye itiraz ettiği görülmektedir ki bunlardan birisi de Râfî'yi çoğunluğa aykırı davranmakla eleştirmesidir. Söz gelimi abdest alınırken “mevdi‘ü-t-tahzîfin”⁹²³ yüzden sayılıp sayılmayacağı ve dolayısıyla da yıkanmasının gerekip gerekmeyeceği konusu tartışılan meseleler arasında olmuştur.

Râfî, *el-Muharrer*'de azhar görüşüne göre tahzîf mahallinin yüzün bir kısmı sayıldığını ifade ederken⁹²⁴ eş-Şerhü'l-kebir'de iki vecih zikretmektedir. **Birincisi**, İbn Süreyc ve diğer fakihlerin görüşüdür ki o da tahzîfin yüzden sayılmasıdır. Râfî'ye göre Gazzalî'nin de azhar kabul ettiği bu görüşü aynı zamanda çoğunluk da tercih etmiştir. **İkincisi** ise tahzîfin yüz için bir sınır mahiyetinde olması, diğer bir ifade ile baştan bir kısım sayılması gerektiğidir ki Râfî, bu vechin Şâfî'nin nassıyla uyumlu olduğunu belirtmektedir.⁹²⁵ Nevevî, *Minhâc*'da önce esah görüşüne göre tahzîf yerinin yüzden sayıldığını belirtirken devamında cumhurun tashih ettiği görüşün, tahzîfin baş kısmından sayılması gerektiği şeklinde olduğunu vurgulamaktadır.⁹²⁶ Fakat Nevevî'nin *Ravda*'da tercihini daha sarıh bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Zira burada net olarak esah görüşüne göre tahzîf yerinin yüzden değil, baştan sayıldığını ifade etmektedir.⁹²⁷

Mezhep fukahâsı, bahsi geçen meselede Nevevî'nin cumhura muvafık kalarak yaptığı tercihi dikkate almış ve dolayısıyla tahzîf yerinin baştan bir kısmı olduğunu savunmuşlardır. Bunun yanı sıra Râfî'nin *Muharrer*'deki tercihinin dikkat çektikleri de olmuştur.⁹²⁸

Mezkûr mesele dışında Râfî'nin başka konularda da çoğunluğa aykırı davranmakla eleştirildiği görülebilmektedir. “İki secde arasında oturmayı kısa bir rükün

⁹²³ Fauller ile alın arasında hafif kılların bittiği bölgeye verilen isimdir. Bk. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 162. Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 90.

⁹²⁴ Râfî'i, *el-Muharrer*, s. 11.

⁹²⁵ Râfî'i, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, C. 1, s. 106.

⁹²⁶ Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 97.

⁹²⁷ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 162. Ayrıca Nevevî'nin konu hakkındaki detaylı açıklamaları için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 292-93.

⁹²⁸ Bk. Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc*, C. 1, ss. 322-23; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*, s. 82; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, ss. 203-4; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, ss. 90-91; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, ss. 168-69; Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-Vehhâc*, ss. 15-16.

kabul etmesi”, “hür bir kadının yüzü ile ellerine bakmanın haram olduğuna hükmetmesi” ve “kanlı silahıyla korku namazı kılan kişinin o anda kanı temizleme imkânına sahip olmamasından dolayı sonradan bu namazı kaza etmesinin gerekmediği” şeklinde hüküm vermesi bu meseleler arasında yer almaktadır.⁹²⁹

İhtilaf halinde Nevevî'nin benimsediği görüş, mezhep görüşü olarak kabul edilir şeklinde genel bir kanaat bulunsa da bu durum, söz konusu kabule herhangi bir itirazın olmadığı veyahut da hiçbir şekilde Râfî'nin görüşünün tercih edilmeyeceği anlamına gelmemelidir. Meselâ Şeyhayn'ın ihtilafı durumunda nasıl bir metot takip ettiğine değinen İsnevî, böyle bir durumda aralarında tercihte bulunmanın kolay olduğuna dikkat çektikten sonra bunun sebebini şöyle izah eder:

“Deve etinin yenmesinden dolayı abdestin bozulması⁹³⁰ ile ölen kişinin yerine velisinin oruç tutması⁹³¹ ve benzeri meselelerde olduğu gibi Nevevî, konu hakkındaki bir hadise dayanarak mutemet görüşe muhalefet ettiğinde bu hususta Râfî'nin sahih kabul ettiği görüşle amel edilir, zira Şâfiî'nin de mezhebi/görüşü budur.”⁹³²

⁹²⁹ İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, C. 8, s. 292; Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc*, C. 1, s. 202; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 34.

⁹³⁰ Şâfiî, *Ümm*'de mutlak ifadelerle gerek ateşte gerekse başka bir şekilde pişen etten yiyenin abdestinin bozulmayacağını belirtmektedir. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, C. 2, s. 46. Nitekim Nevevî de bunun Şâfiî'nin cedîd görüşü olduğunu hatırlatmasının akabinde mezhepte benimsenen ve de mezhep ashâbının sahih kabul ettiği görüşün bu olduğunu vurgulamaktadır. Fakat ona göre Şâfiî, kadîm görüşünde söz konusu durumlarda abdestin bozulduğuna hükmetmiştir. Mezhep ashâbı nezdinde bu görüşün zayıf kabul edildiğini belirten Nevevî, esasında delil bakımından bu görüşün daha kuvvetli ve sahih olduğunu ve de râcih olduğuna inandığını ifade etmektedir. Nitekim ona göre Beyhakî de bu görüşü tercih ederek savunmuştur. Nevevî, savunduğu görüş hakkındaki rivayetleri detaylıca tahlil etmiştir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 2, ss. 507-14. Ayrıca gerek konunun gerekse ilgili hadislerin değerlendirmesi için bk. Saîd b. Abdülkâdir b. Sâlim Bâşnefer, *en-Nazar fîmâ 'alleka eş-Şâfiyyü el-kavle bihi 'alâ sıhhati'l-haber*, 1. b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003, ss. 99-106.

⁹³¹ Ölenin yerine oruç mu tutulacağı yoksa fidye mi verileceği meselesinin daha önce mezhepteki yansımaları ayrıntılı bir şekilde incelendiğinden burada detay kısmına girmeye gerek duyulmamaktadır. Fakat ifade etmek gerekirse İsnevî'nin de belirttiği üzere Nevevî, esas itibarıyla daha önce mezhepte benimsenen görüşe, kendisine göre sahih addettiği hadislerle muhalefet etmiş ve bu muhalefetini detaylıca izah etmeye çalışmıştı. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 7, ss. 457-60; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, C. 2, ss. 246-47. Deve etinin yenmesiyle abdestin bozulacağı meselesinde Nevevî'ye itiraz edip onu mutemet görüşe muhalif davranmakla itham eden ve bu yüzden de Nevevî'nin bu görüşünde tek kaldığını söyleyen İsnevî, haklı olmakla birlikte ölenin yerine oruç tutulacağı örneğinde Râfî'nin görüşünü tercih ederek Nevevî'yi hata ile itham etmesi isabetli bir yaklaşım gözükmemektedir. Zira bu meselede konunun ilgili yerinde de temas edildiği üzere Nevevî'yi müteakip birçok mezhep fukahâsı Nevevî'nin görüşünü müftâ-bih kabul etmişlerdi.

⁹³² İsnevî, *el-Mühimmât*, C. 1, s. 101.

İsnevî'ye göre Şeyhayn'dan sâdır olan hayret verici hatalar ve tuhaf vehimler ise Nevevî'ye nispetle Râfîî'de daha fazla meydana gelmiştir. İsnevî, daha sonra ise bunun muhtemel sebepleri üzerinde durmaktadır.⁹³³

Konu bağlamında önemli bir hususa temas etmekte yarar vardır. Şâfiî fıkıh tarihinde Şeyhayn'a, sonraki fakihler arasından en cesur ve bariz tenkitlerin İsnevî tarafından geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim İsnevî, mezhepte mutemetliği bu denli kabul görmüş Şeyhayn'ı, Şâfiî'nin görüşlerine (nas) vâkıf olmamakla ve bunları bilmemekle itham etmiştir. Dahası *el-Mühimmât* adlı eserini de bu hususları anlatmak maksadıyla kaleme aldığı bilinmektedir.⁹³⁴

Bu konu işlenirken İsnevî'nin Şeyhayn'a yönelik eleştiri ve itirazlarına kısmen temas edilmekle iktifa edildi. Zira İsnevî'nin bu hususlara dair müstakil ve de mutavvel bir eser telif etmesi, burada Şeyhayn'a olan söz konusu muhalefetin detay kısımlarına girmeye engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla İsnevî'nin diğer eserlerinin yanı sıra hususen *el-Mühimmât* ekseninde Şeyhayn'a yönelik muhalefeti ile İsnevî'nin talebelerinden başlayıp müteahhir mezhep fukahâsı tarafından İsnevî'ye karşı sürdürülen reddiyelerin müstakil bir çalışmayı hak ettiği belirtilmelidir.

4. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ile Şemsüddîn er-Remlî'nin (ö. 1004/1596) Görüşleri Arası Tercih

Tarihî seyir açısından Şeyhayn'la birlikte yeni bir döneme giren Şâfiî mezhebi, bundan sonraki süreçte de ilmî mesâî bakımından bu iki otorite merkezli bir eksende gelişimini sürdürmüştür. Nitekim bu dönemde mezhepte gerçekleşecek fikhî faaliyetlerin iki temel hususiyet kazandığı görülmektedir ki bunlardan birisi, Şeyhayn'ın ortaya koyduğu fikhî müktesebatı iyice kavradıktan sonra bunları yorumlayarak geliştirmek, diğeri ise zuhur eden yeni gelişmelerin etkisinin de bir neticesi olarak ikisinin değinmediği yeni meseleleri Şeyhayn'ın fikhî düşüncesi ekseninde çözüme kavuşturmadır. Hicrî yedinci asır ile onuncu asrı kapsayan bu döneme ait fikhî yaklaşımda öne çıkan diğer bir özellik de Şeyhayn öncesi mezhep birikiminin temel bir

⁹³³ a.g.e., C. 1, ss. 101-2.

⁹³⁴ Saffet Köse, "İsnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 23, s. 161. Nitekim İsnevî, *el-Mühimmât*'ın başında işleyeceği konular hakkında bilgi verirken bunlardan birisinin de Şeyhayn'ın, Şâfiî'nin açık ifadelerine muhalefet ettikleri hususlar olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Şeyhayn'ın çoğu yerde imamın nassını gözden kaçırarak kendilerine yöneltilen sorulara, mezhep ashâbına ait bazı nakillerle cevap verdiklerini vurgulamaktadır. Bk. İsnevî, *el-Mühimmât*, C. 1, ss. 102-3.

ölçüt olarak görülmemesi ve bunun bir yansıması olarak da bu birikime nadiren atıfta bulunulmasıdır.⁹³⁵

Şeyhayn merkezli bir fıkıh anlayışıyla varlığını sürdürecektir olan Şâfi mezhebinde Şeyhayn tarafından ortaya konan tahrîr ve tenkîh gibi mezhebin gidişatında dönüm noktası sayılan fikhî faaliyetler ile bu yönde gösterilen gayretlerin yeterli görülmediği anlaşılmaktadır. Zira Şeyhayn'ın ittifak ettiği bazı meselelerde aslında hataya düştükleri olası bir durum olduğu gibi aralarında birtakım ihtilaflar da gerçekleşmiştir. Ayrıca temas etmedikleri meselelerin varlığı da kendi içinde ayrı bir problemi barındırmaktadır. Bu durumu göz önünde bulunduran Şeyhayn sonrası mezhep fukahâsında, mezhebin yeni bir tahrîr ve tenkîh faaliyetine ihtiyaç duyduğu kanaatinin hâsıl olduğu görülmektedir. Hicrî dokuzuncu ve onuncu asırları ihtiva eden bu dönemde Zekeriyâ el-Ensârî, Şihâbüddîn er-Remlî ve Hatîb eş-Şirbînî gibi fakihlerin varlığı ile fikhî faaliyetleri mezhep literatüründe önemli bir konum işgal etse de esas olarak bu döneme damga vuran isimler İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî⁹³⁶ olmuş ve Şâfi mezhebindeki ikinci tenkîh dönemi denince de bu iki fakih ile bunların fikhî faaliyetleri ön plana çıkmıştır.⁹³⁷

Hususen Nevevî'yi merkeze alarak Şeyhayn'ın ardından mezhebin istikrar kazandığını ve böylece mezhep içinde gerçekleştirilecek yeni faaliyetlerin Şeyhayn ekseninde sürdürüleceğine temas eden Hubeyşî, esasında mezhebin yeni bir tahrîr ve tenkîhe hangi açılardan ihtiyaç duyduğu hususu ve ana hatlarıyla çözüm bekleyen problemleri şu maddelerle özetlemektedir:

⁹³⁵ Bk. Aybakan, “Şâfi Mezhebi”, s. 239. Benzer yaklaşımlar için ayrıca bk. Kavâsimî, *Şâfi Mezhebine Giriş*, ss. 329-330; Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 58.

⁹³⁶ Şâfi mezhebinde “Remlî” künyesiyle iki isim ön plana çıkmaktadır. Biri Şihâbüddîn Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, diğeri ise oğlu olan Şemsüddîn Muhammed b. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî'dir. Baba Remlî genelde “Şihâbüddîn” ve “eş-Şihâbü'r-Remlî”, oğul Remlî ise “Şemsüddîn”, “Cemâlüddîn” ve “Cemâlü'r-Remlî” gibi nisbelerle anılmaktadır. Söz konusu nisbelerle ilgili Bâcûrî şu ifadeleri kullanmaktadır: “Tarihçiler nezdinde meşhur olan teâmüllere göre ismi Ahmed olana “Şihâbüddîn”, Muhammed olana ise “Şemsüddîn” nisbesi kullanılır. Bundan dolayı er-Remlî'l-kebir için 'eş-Şihâb', er-Remlî's-Sagîr için de 'eş-Şems' künyesi kullanılmaktadır.” Bk. Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, C. 1, s. 19. Ayrıca bk. Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, s. 77. Netice itibariyle bu konu bağlamında mutlak anlamda “Remlî” ifadesi ile Şemsüddîn er-Remlî yani oğul Remlî kastedilecektir.

⁹³⁷ Bk. Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, (el-Mukeddîmât) s. 156; Bulkînî, *et-Tedrib*, C. 1, s. 41; Bâ Alevî, *Fethü'l-Alî*, s. 16; Kavâsimî, *Şâfi Mezhebine Giriş*, ss. 317-30. Ayrıca bu dönem için “İstikrar Dönemi” ve “Şeyhayn Şârihleri Dönemi” şeklinde kullanımlar da mevcuttur. Bk. Ali, *Hanefî ve Şâfiilerde Mezhep Kavramı*, ss. 149-50; Aybakan, “Şâfi Mezhebi”, s. 239; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, ss. 121-23.

1) Nevevî'nin eserlerinde tashîh ve tercih hususlarında teâruzlar meydana gelmiştir. Bunun sebebi de Nevevî'nin bir kitabında bir görüşü tashîh ederken, başka bir kitabında buna muhalif bir görüşü tashîh etmesidir.

2) Bazen sahih olmadığı halde bir görüşü sahih ya da râcih olmadığı halde râcih olarak kabul edebilen Nevevî bu tür durumlarda hataya düşmüştür.

3) Mezhep birikiminde ihtilafli bazı meseleler vardır ki Nevevî, bazen içinden birisini tashîh etmeden bunlarla alâkalı birkaç vecih nakletmekle yetinebilmektedir.

4) Yine mütekaddim fukahânın, hakkında tartıştığı bazı meseleler vardır ki Şeyhayn'ın bu hususlara dair herhangi bir kanaati bulunmamaktadır.

5) Şeyhayn'ın değinmediği yeni meseleler zuhur edebilmektedir ki bunların şer'î hükmünün mezhebin bakış açısıyla bilinmesi zorunlu bir husustur.

6) Tashih hususunda Şeyhayn'ın özellikle de Nevevî'nin kitaplarında teâruzun söz konusu olmasıdır ki bazen aynı mesele hakkında bir kitapta cevaza dair tashihte bulunulurken başkasında ise haramlığa dair tashih yer almaktadır.⁹³⁸

Zikredilen maddeler ışığında mevzûya yaklaşıldığında mezhebin yeni bir tenkîhe ihtiyaç duyduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Söz konusu tenkîh faaliyetlerinin başını çeken Heytemî ile Remlî, bu sayede kendilerinden sonraki mezhep fakihleri için Şeyhayn'ın sahip olduğu mertebeye yakın bir konum elde etmişlerdir. Nitekim bu durumun bir göstergesi olarak her iki fakihin görüş ve eserlerinin merkeze alınarak bu eserlere muhtasar, şerh, hâşiye ve takrir türü telifat çalışmalarının oldukça yoğun bir şekilde yapılmış olması zikredilmektedir. Şâfiî mezhebinin yayıldığı bölgelerde müftîlerin, onların görüşlerine göre fetvâ vermeleri de bu durumun başka bir göstergesi olarak vurgulanmaktadır.⁹³⁹

Böylece mezhebin diğer fakihlerine oranla en mutemet hale gelen Heytemî ile Remlî'nin görüş ve eserlerinin değeri de bu paralelde seyretmiş ve ihtilafli meselelerde ikisinin ittifak ettiği görüş, mezhepte râcih görüş olarak kabul edilmiştir. Bunun bir yansıması olarak da nasıl ki müftîlerden ehl-i tercih seviyesinde olanlar Şeyhayn'ın görüşlerini esas alarak fetvâ vermeleri gerekmekte ise tercih ehlinden olmayan müftîlerin de Heytemî ile Remlî'nin görüşlerine göre fetvâ vermeleri gerektiği şeklinde

⁹³⁸ Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 58.

⁹³⁹ Bk. Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 325; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", s. 240.

bir kanaat oluşmuştur.⁹⁴⁰ Mezhepteki bu konularından ötürü de Râfî ile Nevevî için kullanılan “Şeyhayn” tabiri Heytemî ve Remlî için de kullanılmaya başlamıştır.⁹⁴¹ Ayrıca mezhepteki konuları bakımından İbn Karadâğî’nin onlarla alâkalı şu sözleri de kayda değer niteliktedir:

“Heytemî, mütekaddim ulemânın özü (zübde), müteahhir ulemânın ise kaynağı niteliğinde olup insanların kendisine uyacağı en değerli bir fakih iken Remlî de müteahhir fukahânın son halkasını teşkil etmekte ve bu açıdan da önemli bir konum işgal etmektedir.”⁹⁴²

Heytemî ile Remlî’nin ittifakı, mezhebin genel kanaatini göstermesi bakımından belirleyici bir özelliğe sahip olmakla birlikte fikhî meselelerin çoğunda olağan bir durum olan ihtilafların vukû bulması da elbette ki kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu meyanda olmak üzere Heytemî ile Remlî arasında da birtakım ihtilaflar meydana gelmekte⁹⁴³ ve bunların farklı nedenleri bulunmaktadır.⁹⁴⁴

Her iki fakihin ihtilafı halinde mezhebin genelinde en dikkat çekici özelliğin farklı bölgelerdeki âlimlerin farklı tavırlar ortaya koyması şeklinde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda genel olarak Hadramut, Şam, Kürt, Dağıstan ve Hicaz âlimleri ile Yemen âlimlerinin çoğunluğu Heytemî’nin görüşlerine itimat etmektedirler.⁹⁴⁵ Kürdî,

⁹⁴⁰ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 58; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, ss. 117-18; Ali, *Hanevî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, ss. 150-51; Aybakan, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 205. Ayrıca Aybakan, Şeyhayn’ı örnek göstererek bu iki fakihin de ittifak ettiği meselelerdeki görüşlerinin itiraz edilemeyen konular olduğunu ifade etmektedir. Bk. Aybakan, “Şâfî Mezhebi”, s. 240.

⁹⁴¹ Bk. Ali b. Ahmed b. Saîd Bâ Sabrîn, *İsmidü'l-'Ayneyn fî ba'di ihtilâfi's-şeyhayn İbn Hacer el-Heytemî ve's-Şemsi'r-Remlî (Buğyetü'l-Müsterşidin ile birlikte)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994, s. 7. Ayrıca bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 61.

⁹⁴² Ömer b. Muhammed Emîn el-Ğaffârî İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh fî ihtilâfi'l-eşyâh fî'l-fikhi's-Şâfî*, thk. Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007, s. 39.

⁹⁴³ Örneğin mezhepteki genel kanaate göre hayızlı kadın, hayız süresince tutamadığı oruçları sonradan tutmakla sorumlu iken, kaçırdığı namazları kaza etmekle sorumlu değildir. Bunun nedeni ise namazın, orucun aksine sürekli tekrar eden bir ibadet olması ve dolayısıyla kazanın zorunlu olması halinde bunun meşakkate yol açmasıdır. Remlî’ye göre hayızlı kadının, kılamadığı namazları sonradan kaza etmesi mekruh iken, Heytemî’ye göre haram olup kaza edilen namazların sahih olmamasıdır. Bk. Saîd b. Muhammed Bâ Ali Bâ 'İşn, *Şerhü'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye el-müsemnâ büşra'l-kerîm bi şerhi mesâili't-ta'lim*, 1. b., Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004, s. 164.

⁹⁴⁴ Bu başlık altında konu itibarıyla uygun görülmediğinden Heytemî ve Remlî arasında gerçekleşen ihtilafların sebeplerine değinilmeyecektir. Dolayısıyla Heytemî ve Remlî’nin ihtilaf sebeplerini konu edinen müstakil bir çalışma için bk. Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, ss. 192-313.

⁹⁴⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab, (el-Mukeddîmât)* s. 157; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 59; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 118; İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 175; Belfakîh, *Matlabü'l-İkâz*, s. 81; Ali, *Hanevî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, s. 151. Ayrıca bk. Bâ Sabrîn, *İsmidü'l-'Ayneyn*, s. 7; Kavâsimî, *Şâfî Mezhebine Giriş*, s. 328.

“Yemenlilerin çoğunluğu” şeklinde kayıtlamasının sebebi olarak orada bazı âlimlerin birçok meselede Remlî'nin görüşünü aldığına şahit olmasını göstermektedir.⁹⁴⁶ Diğer yandan Hâmid b. Ömer Alevî'ye göre kendisinden önce Yemen'in Terîm bölgesindeki âlimler fıkhıta Heytemî'nin görüşlerine göre amel etmişlerdir. Onların bu şekilde tercihte bulunmalarının sebebi de Heytemî'nin ilmî yetkinliği değil, diğer fakihlere nispetle kuvvetli bir idrak ve kavrayışa sahip olması gösterilmektedir.⁹⁴⁷

Heytemî'nin görüşlerini mutemet bulan mezhebin farklı bölgelerindeki âlimlere karşılık Remlî'nin görüşlerini tercih edenlerin daha az sayıda kaldığı gözlemlenmektedir. Zira zikredilen bölgelere karşılık Remlî'nin görüşlerine göre fetvâ verenlerin, sadece Mısır yöresi Şâfîleri olduğu belirtilmekte ve bu bölgedeki âlimlerin, Remlî'nin görüşleri dışında başka bir fakihin görüşüyle fetvâ vermeyeceklerine dair aralarında bir anlaşma yaptıkları ifade edilmektedir.⁹⁴⁸ Remlî'nin görüşlerinin Mısır bölgesinde karşılık bulmasının sebeplerinden birisi, babası Şihâbüddîn er-Remlî'nin buradaki otoritesine bağlanmaktadır. Zira Remlî'den önce babası, Mısır'da oldukça önemli bir konumda olup mutemet görülen yetkin bir otoriteydi. Dolayısıyla Remlî, babasından kendisine sirayet eden şöhretin etkisiyle de burada ayrı bir itibar görmüştür.⁹⁴⁹ Bununla birlikte bu durum Mısır bölgesindeki her âlimin istisnasız Remlî'yi Heytemî'ye tercih ettiği anlamına da gelmemelidir. Meselâ Kürdî'nin aktardığına göre Şihâbüddîn el-Kalyûbî, Mısırlı âlimlerden olmasına karşın Heytemî'nin görüşlerini, hocası Remlî'nin görüşlerine tercih etmiştir.⁹⁵⁰

⁹⁴⁶ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 60.

⁹⁴⁷ İndünîsî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 175.

⁹⁴⁸ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 63; Ali, *Hanefî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, ss. 151-52. Ayrıca bk. Hubeysî, *el-Medhal*, s. 69.

⁹⁴⁹ Belfakîh, *Matlabü'l-İkâz*, s. 83. Yine Mısır bölgesi ulemâsının Remlî'yi tercih etmelerinin bir sebebi de bunların en mutemet eserlerinden *Tuhfe* ile *Nihâye*'nin mahiyetlerine bağlanmaktadır. Buna göre *Minhâc*'ın en çok bilinen üç şerhinden *Tuhfetü'l-muhtâc*, diğerlerine nispetle en kısa sürede yani on aydan biraz fazla sürede yazılmıştır. *Muğni'l-muhtâc*, dört yıldan fazla bir sürede telif edilirken *Nihâyetü'l-muhtâc*'ın telifi on yıl gibi uzun bir sürede tamamlanmıştır. Hubeysî, bu verilerden şu neticeleri çıkartmaktadır: 1) Mısır yöresinin *Nihâye*'yi mutemet kabul etmesinin bir sebebi de bu eserin on yıl gibi uzun bir zaman diliminde yazılmış olmasıdır. Zira eser bu kadar uzun bir sürede yazılınca müellif daha dikkatli ve teenni ile hareket edebilmiş, böylece daha önce yazdıklarına müracâat ederek bunlar üzerinde birtakım düzeltmelerde bulunabilmiştir. Buna mukabil *Tuhfe*'de böyle bir imkân söz konusu olamaz, zira bu eser on ay gibi kısa bir zaman diliminde yazılmıştır. 2) Bir diğer sebep de şudur ki *Tuhfe*'nin lafızları oldukça karmaşık bir yapıdadır, bunun sebebi de Heytemî'nin, eserini daha ziyade zihnindeki fikhî anlayışına göre yazmasıdır. Buna ilaveten Heytemî, birtakım vehim ve hatalara da düşmüştür. Yine Heytemî'nin gerek *Minhâc*'tan gerekse başka eserlerden alıntılıdığı bazı görüşler, aslında zayıf olduğu halde bunları mutemet görmesi bir başka sebep olarak zikredilebilir. Bk. Hubeysî, *el-Medhal*, ss. 76-77.

⁹⁵⁰ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 64.

Görüldüğü üzere Heytemî ile Remlî'nin görüşlerine karşı İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki âlimler farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bu hususta Hameyn bölgesi ulemâsının ise iki fakihten birisinin görüşlerine itimattan çok süreç içerisinde bir dönüşümden geçtiği anlaşılmaktadır. Buna göre esasında önceleri Hameyn ulemâsı, Heytemî'nin görüşleriyle amel edip fetvâ vermekteydi. Fakat Mısır bölgesinden gelen âlimlerin orada yaptıkları tedris faaliyetleri ve münazaralarda savundukları görüşleri sıklıkla Remlî'ye isnad etmeleri neticesinde Remlî'nin fikirleri yaygınlık kazanmaya başladı. Bu vesileyle Remlî'nin görüşlerini duyarak bunlara vâkıf olan Hameyn âlimleri Heytemî'nin yanı sıra artık Remlî'nin görüşlerini de mutemet görmüşler ve böylece aralarında tercih yapmaksızın her ikisinin görüşünü de kabul etmişlerdir. Hatta Zemâzime yöresi âlimlerinden birisinin, Heytemî ile Remlî'nin görüşlerine tâbi olduklarını ve bu görüşlerde mezhebin esasını ve kaynağını gördüklerini ifade etmiştir.⁹⁵¹ Bunların yanı sıra Remlî'nin görüşlerinin Hameyn'de çok fazla yayılmasının etkisiyle sonraki nesil âlimlerinin genellikle Remlî çizgisinde hâşiyeler kaleme aldıkları belirtilmektedir.⁹⁵²

Remlî'ye oranla Heytemî'nin görüşlerini daha çok sayıda bölge âliminin mutemet kabul etmesi, onun ilmî bakımdan Remlî'den daha ileri bir seviye ve yetkinlikte görüldüğüne bağlanmaktadır.⁹⁵³ Nitekim İbn Karadâğî, konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Kanaatimce Heytemî, ilmî seviyesi bakımından Remlî'den daha ileridedir. Dolayısıyla Remlî'nin Heytemî'ye muhalefet ettiği meselelerde ehl-i tercih olmayan kimse Heytemî'nin görüşüne göre fetvâ vermelidir. Bu hususta herhangi birisine muvafık bir görüşün olup olmaması önemli değildir. Hatta Remlî'nin görüşüne daha çok kişi muvafık olsa bile Heytemî'nin görüşü tercih edilir. Fakat Remlî, Hatîb eş-Şîrbînî gibi bir fakihe muvafık olduğu halde Heytemî'nin görüşüne muvafık bir fakih yoksa veya ikisinden sonra gelen fakihler, sarâhaten Remlî'nin görüşünü tercih ederlerse bu takdirde Remlî'nin görüşüne göre fetvâ verilmesi daha isabetli (ahsen) olur.”⁹⁵⁴

⁹⁵¹ a.yer; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 119; Belfakîh, *Matlabü'l-Îkâz*, s. 81; İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 175; Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 328; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 152.

⁹⁵² Bk. İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 175. Ayrıca bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 318.

⁹⁵³ Bk. Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 240.

⁹⁵⁴ İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 42.

Heytemî ile Remlî'yi ilmî yetkinlik bakımından birbirinden üstün tutmaya çalışan anlayışın yanı sıra ikisini aynı düzeyde değerlendiren fakihler de söz konusudur. Meselâ Heytemî'nin talebelerinden Seyyid Ömer el-Basrî'ye (ö. 1037/1627) Heytemî, Remlî ve diğer âlimlerin bir meselede ihtilaf etmeleri durumunda hangisinin görüşüne itimat edilmesi gerektiği sorulduğunda onun bu soruya son derece objektif bir şekilde cevap verdiği görülmektedir. Zira ona göre böyle bir durumda delil ve kaynaklara vâkıf olan kimse gerekli inceleme ve araştırma yaparak Şeyhân (Heytemî ve Remlî) ya da diğer âlimler arasında bir tercihte bulunur. Zikredildiği şekilde ilmî yeterliği haiz değilse Heytemî ile Remlî arasında tercih konusunda muhayyerdir. Basrî, bu tür soruların meşâyihâ sorulduğunu onların da cevap olarak kıraatte geçen “dileyen ‘kâlûn’ dileyen de ‘verş’ kıraatine göre okusun” örneğini verip bununla soruyu soran kimsenin Heytemî ile Remlî'nin görüşleri arasında muhayyer olup dilediğinin görüşüyle amel edebileceği hususunu kastettiklerini ifade etmektedir.⁹⁵⁵ Yine Şeyh Ahmed Belfakîh'e Heytemî ile muasırları bir meselede ihtilaf ettiğinde kimin görüşüyle amel edilmesi gerektiği sorulduğunda o, “tamahkârlığı ve hırsı bırak da dilediğini taklid et. Çünkü onlar birbirlerine (ilimde) denktirler” demiştir.⁹⁵⁶

Râfî ile Nevevî'nin ittifakı neticesinde ortaya çıkan görüşün mezhepte benimsenen, diğer bir ifade ile mutemet görüş olduğu kanaati hâkim olmakla birlikte yerinde görüldüğü üzere mezhep içinde bu anlayışa karşı itirazlar da olmuştu. Aynı şekilde Heytemî ile Remlî'nin görüşlerine duyulan güvenle birlikte burada da manzaranın pek de farklı olmadığı ifade edilmelidir. Kaldı ki Heytemî ile Remlî'ye nispetle daha saygın ve önemli bir konumda yer alan Şeyhayn'a yöneltilen itirazlar ve muhalefet tavrının bu iki fakihe de gösterilmesi nispeten daha olağan bir hâdise olup bu anlamda anlaşılabilir bir neticedir. Bu yönüyle Heytemî ile Remlî'ye sonraki mezhep fakihlerince oldukça yoğun bir muhalefetin söz konusu olduğunu söyleyen isimlerden birisinin Süleyman el-Kürdî olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁵⁵ Belfakîh, *Matlabü'l-Îkâz*, ss. 81-82. Buna benzer bir yaklaşıma göre ise Heytemî, Remlî ve emsalinin bir meselede ihtilaf etmeleri durumunda tercih ile inceleme (nazar) kabiliyetine sahip olan müftî, mezkûr fakihler arasında tercihte bulunmak zorundadır. Fakat böyle olmayan müftî ise çoğunluğun görüşünü almalıdır. Bk. İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 175. Ayrıca benzer yaklaşımlar için bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 283-285; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, ss. 120-22.

⁹⁵⁶ Belfakîh, *Matlabü'l-Îkâz*, s. 82.

Kürdî, her iki fakihın görüşüne muhalif fetvâ vermenin caiz olmadığı şeklindeki genel kanaati isabetli görmemekte ve hocası Saîd Sünbül el-Mekkî'nin bu konuda ittifakın nakledildiği şeklindeki görüş ve iddiasını da garipsemektedir. Kürdî'ye göre mezhep imamlarının araştırma ve incelemelerinin (nazar) neticesinde söyledikleri sözler, hocasının ve de genel kanaatin aksini göstermektedir. Zira ona göre Heytemî ile Remlî'nin yaşadığı dönemden başlamak üzere onlardan sonraki fukahâ ile kendi yaşadığı döneme kadar bu iki fakihe birçok meselede muhalefet edilmiş ve bu muhalefete karşı itiraz eden de olmamıştır. Kürdî, daha sonra söz konusu düşüncelerini ispat etmek üzere furû meselelerden birçok örnek zikretmektedir.⁹⁵⁷

Söz konusu örneklerden birisi taş ile temizlenme (isticmâr) hususundadır. Kürdî'nin naklettiğine bakılacak olunursa Şihâbüddîn er-Remlî, Heytemî, Şirbînî, Şemsüddîn er-Remlî, et-Tabelâvî ve diğer bazı fakihlere göre taş ile taharetlenen birisinin sürdüğü taşın her defasında makatı kapsaması vâciptir. Buna mukabil Kürdî'ye göre müteahhir muhakkiklerden Şeyhayn'ın görüşünü dikkate alan İbnü'l-Mukri (ö. 837/1433), Umeyre Şihâbüddîn Ahmed el-Burullusî (ö. 987/1579), Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586) ve Nûreddîn Ali b. Yahyâ ez-Zeyyâdî (ö. 1024/16159) gibi bazı âlimlere göre ise taşın makatın tamamını kapsaması vâcip değil, menduptur. Hatta bu mesele hakkında müstakil bir telifte bulunan Burullusî'nin, hocaları Zekeriyâ el-Ensârî'den de herhangi bir vücûbiyet vurgusunun gelmediğini ifade etmiştir.⁹⁵⁸

5. Heytemî ve Remlî'den Sonra Mutemet Kabul Edilen Fukahâ'nın Görüşleri Arası Tercih

Şâfiî fıkıh çevresinde hicrî dokuzuncu ve onuncu asırda en fazla temayüz eden iki önemli isim Heytemî ile Remlî'nin yanı sıra yine bu dönemde öne çıkan diğer isimlerin de Zekeriyâ el-Ensârî, Şihâbüddîn er-Remlî ve Hatîb eş-Şirbînî gibi fakihlerin olduğu görülmektedir. Esas itibarıyla ismi zikredilen fakihlerin fikhî faaliyetleriyle ikinci tenkîh dönemi olarak anılan söz konusu iki asır içinde mezhep adına üretilen fikhî bilgi ile ortaya konan fıkıh dinamizmi oldukça önemli bir husûsiyet arz etmektedir. Bu bakımdan Râfiî ile Nevevî'nin (Şeyhayn) katkılarıyla tarihî süreç içerisinde yeni bir dönemece giren mezhep fikhî, yukarıda zikredilen isimlerin faaliyetleriyle daha da geliştirilmiş ve gerçek anlamda istikrara kavuşturulmuştur.

⁹⁵⁷ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 259-78.

⁹⁵⁸ a.g.e., ss. 261-62.

Mezhep âlimlerinin, ismi geçen fakihlere karşı olumlu bir tavır almaları, onların mezhepteki mertebeleri bakımından Heytemî ile Remlî'den pek de aşağı görülmediğini sezdirmektedir. Meselâ Kürdî, bunların hepsinin de mezhepteki yüksek mertebelerinden dolayı itimat edilmesi gereken kimseler olduğunu belirtirken onların ilmî meziyetlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Zekeriya el-Ensârî fikhî nakillere muttali olma hususunda son derece başarılı iken, Heytemî gerek fikhî tasavvur ve kavrayışta gerekse Şeyhayn'ın itimat ettiği meseleleri bilme hususunda oldukça başarılı bir grafik çizmiştir. Cemâlüddîn er-Remlî, nakilleri araştırma (taharrî) ve incelemesinin yanı sıra Mısır yöresi âlimlerinin kitaplarını takrir etme meziyetiyle ön plana çıkmaktadır. Şirbînî, Remlî'ye benzer tavır sergilemekle birlikte çoğunlukla Ensârî'yi taklid ederken Şihâbüddîn er-Remlî ise benzeri bir minvalde yaklaşım ortaya koymuştur.”⁹⁵⁹

Kürdî, bu şekilde her birisini farklı hususiyetleriyle vasfederken esasında bu fakihler arasında birtakım kıyaslamalarda bulunarak onları birbirinden üstün tutmaya çalışan anlayışa da karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Ensârî ile Şirbînî'nin mezhepteki konumlarını belirleme yoluna giderken onları “imâmü'l-mezheb” şeklinde nitelemektedir. Özellikle Ensârî'nin görüşleriyle fetvâ vermenin caiz olmadığı tarzındaki ifadelerle şiddetle itiraz eden Kürdî, Ensârî'nin de diğerleriyle aynı seviyede olduğunu ve mezhepte “Şeyhü'l-İslâm” olarak anıldığını vurgulamaktadır.⁹⁶⁰ Ayrıca Şirbînî, fukahâ tabakasında Heytemî'nin hocalarının mertebesinde gösterilmekte ve dolayısıyla Heytemî'ye öncelenmektedir.⁹⁶¹

Mezkûr fakihlerin birbirleriyle irtibatlarına bakıldığında, husûsen hoca-talebe ilişkisinin etkisiyle de aralarında sıkı bir etkileşimin varlığı göze çarpmaktadır. Heytemî, ihtilafli meselelerin çoğunda tercihini Ensârî'den yana kullanmakta iken Remlî, özellikle *Tuhfe*'ye yani Heytemî'ye muhalif davrandığı meselelerin ekserisinde babası Şihâbüddîn er-Remlî'ye muvafakat etmektedir.⁹⁶² Şirbînî ise her iki hocası

⁹⁵⁹ a.g.e., s. 61.

⁹⁶⁰ a.g.e., ss. 286-88. Ayrıca bk. İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 42.

⁹⁶¹ Bk. Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 76.

⁹⁶² Bu durumun bir örneği şöyle geçmektedir: Suyun renginin çoğu değiştikten sonra bu değişikliğin bir kısmı zâil olması durumunda suyun çok mu yoksa az mı değişikliğe uğradığı hususunda şüphe meydana gelirse Heytemî, Şirbînî, Ensârî ve Umeyre gibi fakihlere göre mezkûr su temiz hale gelmezken Remlî, babasına tâbi olarak bu suyun temiz hale geldiğine hükmetmektedir. Bk. İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 45.

Ensârî ile Remlî'nin çizgisinden neredeyse hiç ayrılmamakla birlikte olası muhalefet durumlarında da Ensârî'den ziyade Remlî'ye muvafakat etmektedir.⁹⁶³

Bütün bu durumların yanı sıra özellikle bu fakihlerin birbirlerinden yararlanmalarını da göz önünde bulunduran Kürdî, kendi aralarında birbirilerine karşı muhalefetleri söz konusu olsa bile bu fakihlerden her birisinin görüşüyle fetvâ vermenin caiz olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bunların görüşlerinin, hatalı, galât ve zayıf olması ya da mezhep kâidelerinin dışına çıkması halinde bu görüşlerle fetvâ verilmez.⁹⁶⁴ Ayrıca bu fakihler, gerek fikhî görüşlerinde gerekse eserlerinde hususen Nevevî'den çok fazla etkilendiklerinden, ortaya koydukları telifatın ekserisi de Nevevî'nin eserlerinin devamı niteliği taşımaktadır. Bu durumun bir neticesi olarak verdikleri fetvâların da Nevevî'ye muhalif olmaması gerekmektedir.⁹⁶⁵

Konuyla alâkalı bazı furû meseleler üzerinden bu âlimlerin kendi aralarındaki ihtilaflarının yanı sıra birbirlerini hata veya mezhebin kurallarını aşmakla itham ettikleri durumlar görülebilmektedir. Meselâ bir kadının, gâib ve de kendisinden hiçbir şekilde haber alınamayan kocasıyla nikâhını feshetmesinin sahîh olup olmayacağı tartışması bunlardan birisidir. Zira Ensârî'ye göre bir kadın, kocasından haber alamazsa ve de kocasının hazırda bir malı da bulunmazsa bu kadının, nikâhı feshetme hakkı vardır. Çünkü kocadan hiçbir şekilde haber alınamaması, kocanın artık mefkud hükmünde olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı da kadının ihtiyaçlarının karşılanması imkânsız hale gelmektedir. Ayrıca bu durum, kocanın maddi sıkıntıdan dolayı kadına nafaka vermesinin imkânsız hale gelmesi durumuna benzemektedir.⁹⁶⁶

Ensârî'nin görüşüne itiraz eden Heytemî, Şirbînî ve Remlî onun, mezhepte menkûl olan görüşlerin dışına çıktığını belirtmişlerdir. Konu hakkında görüşlerine dayanak olarak da Şihâbüddîn el-Ezraî'ye (ö. 783/1381) isnad ettikleri “mezhep görüşleri nakil yoluyla alınır, böyle olmayan görüşlerle fetvâ verilmez” şeklindeki ifadeleri göstermektedirler. Dolayısıyla bu fakihlere göre her ne kadar İbnü's-Salâh, Zerkeşî vb. birçok mezhep fukahâsı Ensârî ile aynı görüşte olsa da bu görüş, mezhepte

⁹⁶³ Ayrıca Şirbînî'nin, İbn Kâdî Şühbe'nin *Minhâc*'a yaptığı şerhten (*Bidâyetü'l-Muhtâc*) de oldukça fazla yararlandığı belirtilmektedir. Bk. Hubeysî, *el-Medhal*, s. 75.

⁹⁶⁴ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 289-91. Ayrıca bk. Bâ 'İşn, *Şerhü'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye*, s. 43; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 178; Hubeysî, *el-Medhal*, s. 74.

⁹⁶⁵ Bk. Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 107.

⁹⁶⁶ Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethü'l-Vehhâb bi şerhi menheci't-Tüllâb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994, C. 2, s. 146.

nakille gelen görüşe muhalif addedilmekte ve tabii ki Ensârî'nin zayıf görüşleri arasında kabul edilerek tercih edilmemektedir.⁹⁶⁷

Mezkûr âlimler arasında fikir ayrılığının gerçekleştiği bir başka mesele ise şöyledir: Şihâbüddîn er-Remlî'ye göre doğum suyu gelmeden kuru bir şekilde doğum yapan kadının abdesti bozulduğu gibi gusül de alması gerekmektedir.⁹⁶⁸ Bu konuda Remlî ile hem fikir olan Heytemî ve Şirbînî, hocalarının *Fetâvâ* adlı eserindeki görüşüne tâbi olduklarını vurgulamaktadırlar.⁹⁶⁹ Fakat bu durumdaki bir kadının gusül alması gerektiğini ve abdestinin bozulmadığını savunan Şemsüddîn er-Remlî, babasının da Zerkeşî ve başka fakihlere uyararak bu görüşte olduğunu iddia etmektedir.⁹⁷⁰ Şihâbüddîn er-Remlî'nin konu hakkında asıl olarak hangi kanaatte olduğuna dair çelişki barındıran yukarıdaki bilgilerle ilgili şöyle bir izah getirilmektedir: Remlî'ye söylenen “Şirbînî'nin naklettiğine göre babanız, kuru bir halde doğum yapan kadının abdestinin bozulduğu görüşünde olmasına rağmen siz eserinizde bunun tam aksini savunmaktasınız” şeklindeki ifadelerle karşı Remlî “Şirbînî'nin babamdan naklettikleri sahihtir, fakat babam o görüşünden rucû etmişti”⁹⁷¹ şeklinde cevap vermiştir.

Kürdî'nin; Ensârî, Şihâbüddîn er-Remlî ve Şirbînî'yi, Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî'ye denk tutma çabasıyla birlikte mezhep içinde Heytemî ile Remlî mutemetlik bakımından diğerlerinden bir adım önde gösterilmektedir. Dolayısıyla sonraki mezhep fakihlerinde oluşan genel kanaat, nasıl ki Râfî ile Nevevî'nin değinmediği meselelerde Heytemî ile Remlî'nin görüşleri esas alınmakta ise bu iki âlimin temas etmediği meselelerde de mezhepte gerek amel gerekse fetvâ bakımından, diğer bir ifade ile fetvâyaya esas teşkil edecek görüş ve de hükümlerin belirlenmesi adına, öncelikli olarak Ensârî ile Şirbînî'nin görüşlerinin esas alınması gerektiği yönünde olmuştur.⁹⁷²

Şâfî mezhebinde ilmî hiyerarşi bakımından Ensârî ve Şirbînî haricinde görüşlerine başvurulacak fakihlere bakıldığında bunların genel olarak “ashâbü'l-havâşî”

⁹⁶⁷ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 8, s. 337; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 3, s. 579; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 7, ss. 212-13; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 291-92.

⁹⁶⁸ Remlî, *Fetâvâ'r-Remlî*, C. 1, s. 27.

⁹⁶⁹ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 131; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, C. 1, s. 65. Ayrıca bk. Şirbînî, *el-İknâ'*, C. 1, s. 165.

⁹⁷⁰ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 111.

⁹⁷¹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 310.

⁹⁷² Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 119; Dimyâtî, *Îânetü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 19; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 177; Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 72; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 153; Aybakan, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 206. Ayrıca bk. Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfî*, ss. 106-7.

şeklinde bilinen, kendilerinden önceki mezhep fakihlerinin şerhlerine hâşiyeler kaleme alan mezhep fukahâsı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kaynaklarda yazarlardan ziyade söz konusu hâşiyelerin zikredilmesinden dolayı burada şahıslardan bahsedilmeyecek olup mutemet görülen hâşiyeye türü telifat da eser merkezli tercih ilkeleri konusu içinde zikredilecektir.

Görüşün ait olduğu, diğer bir ifade ile görüş sahibi fakihin mezhepteki ilmi konumu bakımından anlatılmaya çalışılan şahıs merkezli tercih ilkelerinin ardından aşağıda mezhep fakihlerince ortaya konan telifât, aralarındaki hiyerarşinin baz alınarak yapıldığı tercih ilkeleri incelenecektir.

B. ESER MERKEZLİ TERCİH İLKELERİ

Mezhep içi ihtilaflara konu olan meselelerde müracaat edilecek kaynakların başında kuşkusuz o mezhebin ana omurgasını oluşturan eserler gelmektedir. Bu bakımdan ihtilaflı bir meselede râcih görüşü tespit etme gayreti içerisinde olan müftünün, ilgili eserlerin o mezhepteki muteberlik yönünden hiyerarşilerini nazar-ı itibara alması oldukça önemli bir husustur. Bu konuda Şâfiî mezhebinde akla ilk olarak gelenler, elbetteki kurucu imamın eserleridir. Çünkü Şâfiî, gerek bizzat telif ederek gerekse talebelerine imla yoluyla geriye oldukça zengin bir külliyyat bırakmıştır.⁹⁷³ Dolayısıyla Şâfiî'nin bıraktığı fıkıh birikimi, talebelerinden başlamak üzere her dönemde mezhep fukahâsının temel referansı konumunda olmuş ve tabi ki yapılacak olan yeni çalışmaların da hareket noktasını teşkil etmiştir.

Şâfiî'nin eserlerinden sonra mezhebe mensup fukahânın ortaya koyduğu eserler yer almaktadır. Zira bu kaynaklarda mezhep içindeki farklı görüşlerin mevcudiyetiyle birlikte ehl-i tercih tarafından bunların birbirinden ayırt edilmesi faaliyetlerinin varlığı da söz konusudur. Bu durum, fikhî görüşlerin zikredildiği kitapların bu açılardan niteliklerinin gündeme gelmesine zemin hazırlamaktadır. Bu izahlardan hareketle eser merkezli tercih türü ile kastedilenin, fikhî bir görüşün tercih ya da terk edilmesi halinde o görüşün yer aldığı eserin niteliğinin kriter olarak belirlenmesi olduğu söylenebilir. Bu tercihlerin belli kural ve ilkeler çerçevesinde yürütülmesi tercih usûlü bakımından oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu zaviyeden konuya yaklaşıldığında mezhep içi tercih

⁹⁷³ Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 229; Mağribiyye, *el-Mezhebü’ş-Şâfiî*, s. 271; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 173.

usûlünün en önemli konularından birisinin de eser merkezli tercih ilkelerinin olduğu görülebilmektedir.⁹⁷⁴ Bu bağlamda aşağıda eser merkezli tercih ilkeleri konusu, Şâfiî mezhebi eserlerinin kendi aralarındaki hiyerarşileri göz önünde bulundurmak suretiyle ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Şeyhayn Öncesi Eserler

Şâfiî mezhebinde gerek fikhî görüşleriyle gerekse bu görüşlerin eserlerinde vücut bulmasıyla mezhebi yepyeni bir çehreye büründüren Râfiî ile Nevevî'nin mezhep birikimine yaptıkları katkılar ile bu yöndeki çalışmaları daha önce ortaya konmuştu. Bu bakımdan mezhep görüşünün, başka bir deyişle râcih görüşün tespit edilmesinde kilit rol oynayıp belirleyici bir konumda olan Şeyhayn'ın eserleri, büyük bir önemi haizdir. Bu eserlerin öneminin pratiğe yansımış hali ise Şeyhayn öncesi telif çalışmalarının râcih görüşün belirlenmesi hususunda -daha önce de ifade edildiği üzere- temel kriter kabul edilmemesi ve bunun bir neticesi olarak da bunlara nadiren atıfta bulunulmasıdır.

Mezhep kaynakları incelendiğinde, özellikle Şeyhayn öncesi dönemde telif edilen eserlerdeki kanaatlerin, tam anlamıyla tetkik edilmeden alınarak amel edilemeyeceği düşüncesinin başını Heytemî'nin çektiği anlaşılmaktadır.⁹⁷⁵ Heytemî'nin konu hakkındaki ifadeleri şöyledir:

“Muhakkik âlimlerin icmâ ettiği bir husus vardır ki o da Şeyhayn öncesi eserlerdeki görüşler, kâmil bir şekilde araştırılıp incelenmeden ve böylece bunların mezhep görüşü (râcih) olduğuna dair zann-ı gâlip hâsıl olmadan söz konusu görüşlere itimat edilmeyeceği şeklindedir.”⁹⁷⁶

Heytemî'nin sözlerini biraz açmak gerekirse, burada anlatılanlardan kasıt Şeyhayn'ın temas etmediği meselelerdir, değilse zaten Şeyhayn'ın konu hakkında bir görüşü bulunmakta ise buna rağmen kendilerinden önceki görüşe itimat edilmez. Kavâsımî de bu gerçeği benzer sözlerle şöyle dile getirmektedir:

“Şuna da dikkat çekmek isterim ki günümüz akademik çalışmalarında Şâfiî mezhebinin görüşünün İmam Râfiî ve Nevevî'nin eserlerine atıfta bulunarak ifade edilmesi yeterlidir. Bunun için ikisinin eserlerindeki görüşlerin ayrıca

⁹⁷⁴ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 233.

⁹⁷⁵ Bu konu hakkında bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 57; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 117; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 167; Mağribiyye, *el-Mezhebü'ş-Şâfiî*, s. 308.

⁹⁷⁶ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 39.

onların dönemlerinden önceki veya sonraki eserlerle desteklenmesine ihtiyaç yoktur. Ancak fakih, Râfî ve Nevevî'nin eserlerinde mutlak olarak zikretmedikleri bir konuda diğer eserlere başvurmak zorundadır.”⁹⁷⁷

Heytemî'nin etkisiyle de mezhepte olduğu düşünülen mezkûr kanaatin varlığıyla birlikte Nevevî'nin kendisinden önceki telifatla ilgili düşünceleri, esasında Şeyhayn öncesi ortaya konan çalışmaların da mezhepte önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Zira Nevevî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, *el-Mühezzeb*, *et-Tenbîh*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı beş eseri, mezhebin adeta temel taşı olarak görmektedir. Ona göre bu eserler, zengin muhtevalarıyla mezhep fakihleri arasında en fazla tedâvülde olmuş ve mezhebin ulaştığı her yerde gerek mübtedîler gerekse âlimler için birer başucu kitapları haline gelmiştir.⁹⁷⁸ Ayrıca Nevevî, mezhep fakihlerinin çok sayıda değerli eserler kaleme aldıklarına değindikten sonra yukarıdakilerden *el-Mühezzeb* ile *el-Vasît*'e övgüde bulunarak bunlara ayrı bir önem atfettiğini bu metinleri şerh etmesiyle ortaya koymuştur.⁹⁷⁹ Burada şu hususu da vurgulamak gerekir ki esasında zikredilen eserler, mezhebin temelini oluşturan metinler ve birer el kitabı mesabesinde olmuşlardır. Bundan ötürü de yedinci asırla birlikte Şeyhayn'ın ortaya koyduğu telifat, gerek ismi geçen gerekse o dönemlere ait diğer eserlerin değerinden bir şey kaybettirmemiştir. Bunun yerine söz konusu yeni eserler, adeta öncekilerin üstüne serilmiş bir örtü hüviyetinde olmuştur.⁹⁸⁰

Nevevî, kendisinden önceki bazı eserlerin mezhepteki konumuna değinmesinin yanı sıra yine bu eserlerle ilgili yapılacak birtakım tercih kriterlerine de dikkat çekmektedir. Nevevî'ye göre gerek mütekaddim gerekse müteahhir fukahânın pek çoğunun eserinde mezhep görüşünün tespiti hususunda ihtilafların meydana gelmesinden ötürü bunlardan bir veya iki tanesine müracaat etmek yetersiz kalacaktır.⁹⁸¹ Nitekim bu hususa dikkat çeken Ahmet Yaman da kullandığı ifadelerle mezhep ayrımı yapmaksızın konu hakkında genel bir ilkeye işaret etmiştir:

“Her ne kadar mezhep klâsikleri başlı başına kaynak sayılsa da, gerek nakil ve bilgi yanlışlıkları görülebileceği ve gerekse istinsah ya da matbaa hataları

⁹⁷⁷ Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 408.

⁹⁷⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, C. 1, s. 3.

⁹⁷⁹ Nevevî, *Kitâbu'l-İlim*, ss. 22-24.

⁹⁸⁰ İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 167.

⁹⁸¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 480.

olabileceği ihtimallerine binaen, bir mezhebin birden fazla kaynağına müracaat etmeden, fetvâ naklinden uzak durulmalıdır.”⁹⁸²

Heytemî, Nevevî'nin bahsedilen düşüncelerine değindikten sonra bu konularda fetvâ verecek müftû ile kendisi amel edecek kimselerin aynı hükme tâbi olduklarını vurgulamaktadır.⁹⁸³ Neticede verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla râcih görüşün belirlenmesi adına bir veya iki esere müracaat etmek yeterli görülmemektedir. Bunun yerine hem ilgili mezhebin meşhur birçok eserinin incelenip mütalâ edilmesi hem de bunların içerisindeki görüşlerin tam bir şekilde araştırılarak tespitlerin yapılması gerekmektedir.⁹⁸⁴

2. Şeyhayn Sonrası Eserler

Râfiî ile Nevevî'nin, Şâfiî mezhebinde başta tahrîr ve tenkîh faaliyetleri olmak üzere yaptıkları diğer çalışmalarla da oldukça büyük bir gayret ortaya koydukları müsellemidir. Nitekim ikisinin yaşadığı dönem, mezhebin tam olarak istikrar bulduğu bir zaman dilimi olmasının yanı sıra gerek metinler gerekse şerh çalışmaları olsun, ortaya konan fıkıh eserleri mezhebe ayrı bir zenginlik katmıştır. Dolayısıyla mezhep için bir dönüm noktası haline gelen Şeyhayn, bu sayede mezhebin ikinci kurucuları olarak anılmayı da hak etmişlerdir.

Mezhebi, hususen fikhî görüş ve tercihleriyle yeni yapıya kavuşturan Şeyhayn'ın söz konusu tercihlerinin, yapmış oldukları teliflerde vücut bulmasıyla bu etkinin daha ileri bir seviyeye taşınmasını sağladığı gibi kalıcı hale getirmiştir. Örneğin Râfiî'nin *Fethü'l-azîz*'i ve *el-Muharrer*'i, Nevevî'nin de *et-Tahkîk*, *el-Mecmû'*, *el-Minhâc* ve *er-Ravda*'sı gibi başlıca eserleri, müteakip mezhep fukahâsı tarafından temel başvuru kaynakları haline gelmiş ve yapılan yeni çalışmalar da mezkûr eserler çizgisinde devam ettirilmiştir. Şeyhayn'ın eserlerine gösterilen yoğun ilginin neticesinde bu eserlere gerek şerh gerekse muhtasar şeklinde çok sayıda çalışma yapılması, bu eserlerin mezhepteki etkilerinin en önemli göstergelerinden sayılabilir.

Esasen Şeyhayn, Şâfiî kaynaklarında mezhepteki konumları ve mezhebe katkıları bağlamında genellikle birlikte zikredilmektedir. Bu durum, her iki âlimin bu açılardan aynı seviyede olduğu izlenimi uyandırır da mezhep pratiğinde durum böyle

⁹⁸² Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 122.

⁹⁸³ Heytemî, *Hâşiyetü'l-İdâh*, ss. 9-10.

⁹⁸⁴ Bk. Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi 'ş-Şâfiî*, s. 101.

değildir. Zira daha önce de belirtildiği üzere mezhepteki yerleri bakımından gerek görüşleriyle gerekse telif çalışmalarıyla Nevevî, daima Râfiî'nin önünde yer almıştır. Nevevî'nin, hem daha önceki ilmî müktesebatı hem de Rafîî'nin ortaya koyduğu birikimi daha uygulanabilir bir yapıya dönüştürmesinin yanı sıra bunları kendi ilaveleriyle zenginleştirerek mezhep müntesiblerinin hizmetine sunması, onun Râfiî'den daha ileri bir noktada olmasını sağlayan başlıca sâiklerden gösterilebilir.

Netice itibariyle mezhep kaynakları incelendiğinde Râfiî'nin *Fethü'l-azîz* ile *el-Muharrer* gibi önemli eserlerine atıflar yapılırsa da Nevevî'nin eserlerinde bu durum daha belirgin olup bu eserlere daha çok sayıda çalışma yapılmıştır. Böylece râcih görüşün tespit edilmesinde belirleyici bir konum işgal edip oldukça da önemli bir yekün tutan Nevevî'nin kitapları arasındaki hiyerarşi de ehemmiyet kazanmıştır.

a. Nevevî'nin Eserleri Arası Tercih

Bilindiği üzere ihtilafli meselelerde Şeyhayn'ın temas etmesi halinde ikisinin ittifak ettiği görüş en mutemet olup mezhep görüşü olarak kabul edilmektedir. İkisinin ihtilafı durumunda ise Nevevî'nin görüşü tercih edilmektedir. Bununla birlikte bir problem daha vardır ki o da Nevevî'nin kitapları arasında teâruzun meydana gelebilmesidir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi Nevevî'nin, eserlerini farklı zaman ve mekânlarda yazmış olmasıdır.⁹⁸⁵ Bunun dışında eserlerin bazısının tamamlanmamış olması da Nevevî'nin nihâî görüşünün hangisi olduğu noktasında ihtilafa sebep olduğu söylenebilir. Bu durumun bir yansıması olarak mezhep fakihleri arasında Nevevî'nin asıl görüşünün dolayısıyla da mezhepteki râcih görüşün hangisi olduğu hususunda ihtilaflar meydana gelmiş ve böylece söz konusu ihtilafları giderme adına Nevevî'nin kitapları belli bir hiyerarşiye tâbi tutularak bunlar arasında tercih faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Bu hiyerarşinin tertibi şöyle yapılmaktadır:⁹⁸⁶

1) *Kitâbü't-Tahkîk*

2) *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*

3) *et-Tenkîh fî şerhi'l-Vasît*

⁹⁸⁵ Bk. İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 170.

⁹⁸⁶ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 39; Heytemî, *Hâşiyetü'l-İdâh*, s. 11; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 55; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 117; Bâ Sabrîn, *İsmidü'l-'Ayneyn*, ss. 7-8; İndünisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, ss. 170-71; İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 41; Hubeyşî, *el-Medhal*, ss. 64-65; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 103; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", s. 241; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, ss. 148-49.

Nevevî'nin zikredilen kitaplarının ortak özelliği, ömrü vefa etmediği için bunların tamamlanmamış olmalarıdır.

- 4) *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*
- 5) *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*
- 6) *Fetâva'l-Îmâm en-Nevevî (el-Mesâilü'l-mensûra)*
- 7) *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*
- 8) *Tashîhü't-tenbîh*
- 9) *en-Nüket 'ale't-Tenbîh*

Nevevî'nin eserleri arasındaki mezkûr hiyerarşinin mutlaka bu şekilde olup olmayacağı hususunda Heytemî, kendisi de sıralamayı yaptıktan sonra şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu sıralama takribî olup kesinlik barındırmamaktadır. Bundan dolayı da Nevevî'nin kitapları arasında teâruzun vâki olması halinde gerçekte yapılması gereken, mutemet görülen müteahhir fukahânın görüşlerine müracaat ederek onların râcih kabul ettiği görüşe uymaktır.”⁹⁸⁷

Heytemî, *Hâşiyetü'l-îzâh* adlı eserinde de Nevevî'nin kitapları arasında meydana gelen ihtilaflarda nasıl bir metot takip edilmesi gerektiği şeklindeki bir soruya verdiği cevapla bu ihtilaflara muhatap olan kimseleri, ilmî seviyelerini dikkate alıp bu minvalde bir yöntem önerdiği görülmektedir. Buna göre mezhepte mütebahhir kimse, zikredilen hiyerarşiyle kendini kayıtlandırmamalıdır. Böyle olmayan kimse ise Nevevî'nin daha sonra yazdığı kitaplarından olup, mezhep ashâbının görüşlerine daha fazla uyduğu; sırasıyla *el-Mecmû'*, *et-Tahkîk*, *et-Tenkîh*, *er-Ravda* ve *el-Minhâc* şeklindeki eserlerine dayanmalıdır.⁹⁸⁸

Heytemî'nin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere yukarıdaki hiyerarşinin küllî bir kâide zannedilerek mezhep görüşünün belirlenmesinde sürekli bir şekilde tatbik edilmesi isabetli bir uygulama olmayacaktır. Hatta bu tertibe itimadın sahit olmayacağı, dolayısıyla muteber görülen müteahhir fukahânın görüşlerine itimat edilmesinin daha isabetli olacağı anlayışı da bulunmaktadır. Bunun nedeni ise söz konusu tertibe muhalif

⁹⁸⁷ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, C. 1, s. 39.

⁹⁸⁸ Heytemî, *Hâşiyetü'l-Îdâh*, s. 11. Benzer bir yaklaşım için bk. Belfakîh, *Matlabü'l-Îkâz*, s. 110.

başka görüş ve tertiplerin de bulunabilmesidir.⁹⁸⁹ Nitekim Heytemî, *Mecmû'ü et-Tahkîk*'ten önce zikrederek bunun bir örneğini ortaya koymuştur. Heytemî, mezkûr bilgilerin yanı sıra Nevevî'nin farklı görüşleri arasında yapılacak başka tercih kıstaslarını da zikretmektedir. Buna göre Nevevî'nin çoğu kitabının ittifak ettiği görüş genel olarak daha azının vardığı görüşe takdim edilir. Bunun yanı sıra konu/alan merkezli tercih ilkelerinde değinileceği üzere mevzûnun ilgili yerinde zikredilen görüş, böyle olmayan görüşe çoğunlukla tercih edilir.⁹⁹⁰

Bu arada şöyle bir tespitte bulunmakta yarar vardır: Hususen Nevevî'nin ihtilafli görüşleri ile kitapları arasındaki muteberlik sıralamasına temas eden kaynaklar incelendiğinde bunların temel referanslarının, Heytemî'nin bu husustaki fikirleri olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu eserlerin konuyu işlerken Heytemî'nin görüşlerini bir bütün halinde alıntıladıktan sonra bunlara cüz'î eklemeler yaptıkları gözden kaçmamaktadır.⁹⁹¹ Bu da, Nevevî'ye ait müktesebatin mahiyetine dair ilk olarak mesâî harca yapıp bunu sonraki nesil mezhep fakihlerine aktaran kişinin Heytemî olduğunu düşündürmektedir.

Heytemî'nin, Nevevî'nin eserlerine dair dikkat çektiği diğer bir husus da bunlar arasında oldukça fazla ihtilafın meydana gelmiş olmasıdır. Heytemî'ye göre söz konusu ihtilaflardan ötürü bu eserlerin iyi bir inceleme ve araştırma süzgecinden geçmesi gerekmekte ve dolayısıyla bir kimsenin, Nevevî'nin diğer kitaplarının tamamına ya da çoğuna bakmadan herhangi bir eserinde zikredilen görüşe itimat etmesi isabetli olmaz. Bununla alâkalı Heytemî'nin diğer bir önerisi ise şöyledir: Nevevî'nin bir eserindeki görüşe, en azından ilgili eserin şârihi o meselede Nevevî'yi tasdik edici bir yaklaşım göstermemiş ise o görüşe itimat edilmez.⁹⁹² Esasen Heytemî'nin bu şekilde yorumlarda bulunması onun, Nevevî'nin mezhebe ait mütakaddim dönem eserlerle ilgili düşüncelerinden esinlendiği izlenimini vermektedir. Zira daha önce belirtildiği üzere nasıl ki Nevevî, mezhebin mütakaddim dönem eserlerinde bir görüşün tercihi konusunda çok fazla ihtilafın varlığına dikkat çekip o minvalde bir tavsiye getirmekte

⁹⁸⁹ Bk. Hübeyşî, *el-Medhal*, s. 65; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 149.

⁹⁹⁰ Heytemî, *Hâşiyetü'l-İdâh*, s. 11. Heytemî'nin söz konusu ifadelerini zikreden bazı çalışmalar için bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 56; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 148; İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 41; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 171; Bâ Sabrîn, *İsmidü'l-'Ayneyn*, s. 8; Hübeyşî, *el-Medhal*, s. 65.

⁹⁹¹ Meselâ bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 56-57; Hübeyşî, *el-Medhal*, s. 65; İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 41; Belfakîh, *Matlabü'l-İkâz*, s. 110.

⁹⁹² Heytemî, *Hâşiyetü'l-İdâh*, s. 10.

ise⁹⁹³ aynı şekilde Heytemî de Nevevî'nin düşüncelerini aktardıktan sonra onun kitapları arasındaki ihtilafların çokluğuna da dikkat çekerek yeni bir çözüm önerisi getirmektedir.⁹⁹⁴

Nevevî'nin gerek kitapları gerekse görüşleri arasında yukarıdan beri anlatılan tercih yöntemlerine kimlerin muhatap olduğuna değinen Hubeyşî, bu konuda şerh ve hâşiye sahiplerini işaret etmektedir. Ona göre günümüzde uygulanması gereken metot, müteahhirîn fakihlerin zayıflığına temas ettiği meseleler dışında *Minhâc*'ın öncelenmesidir. Yani aslında verilen tertip, bir kimsenin öncelikle *et-Tahkîk* sonra da *el-Mecmû* ile başlaması anlamına gelmemektedir. Zira mezhepte istikrar bulan kanaat; *Minhâc*'ın, Nevevî'nin diğer kitaplarına öncelenmesi şeklinde olup bu kitapta zikredilmeyen meseleler hususunda ise müteahhir dönem şerh ve hâşiye ashâbının o mesele hakkındaki görüşlerinin mutemet kabul edilmesidir.⁹⁹⁵

Gerçekten de günümüzde pratiğe yansımaları bakımından meseleye yaklaşıldığında Hubeyşî'nin yaklaşımı isabetli görünmektedir. Zira Nevevî'nin eserleri içinden en fazla şerh ve hâşiye çalışmalarına konu olan eseri *el-Minhâc*'tır. Bunun yanı sıra *Minhâc* üzerine yapılan çalışmalardan, meselâ *Tuhfetü'l-muhtâc*, *Muğni'l-muhtâc* ve *Nihâyetü'l-muhtâc* gibi şerhler de mezhepte temel referans kitapları haline gelmiştir. Bu bakımdan *Minhâc*, mutemetlik sıralamasında her ne kadar *et-Tahkîk*, *el-Mecmû*' ve *et-Tenkîh*'ten sonra gelse de mezhep fakihleri tarafından tercih edilmeyi daha çok başarmış ve böylece teoride olmasa da uygulamada hep önceliğe sahip olmuştur. Bunların dışında Nevevî'nin *et-Tahkîk*, *el-Mecmû*' ve *et-Tenkîh* adlı kitaplarının tamamlanamamış olması da bunların pratikte daha işlevsel hale gelmelerini engellediği söylenebilir.

b. Heytemî ve Remlî'nin Eserleri

Şafiî mezhebinde Râfiî ile Nevevî'nin, gerek fikhî görüşleriyle gerekse ortaya koydukları eserlerle mezhebin fikh faaliyetlerine yeni bir anlayış kazandırdığı tartışma götürmez bir gerçektir. Hususen Şeyhayn'ın telifleri ise müteakip dönemler için tam anlamıyla dayanak (umde) haline gelmiştir. Dolayısıyla yapılan yeni çalışmalar,

⁹⁹³ Bk. Nevevî, *el-Mecmû*', C. 1, s. 480.

⁹⁹⁴ Bk. Heytemî, *Hâşiyetü'l-İdâh*, ss. 9-10.

⁹⁹⁵ Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 66.

Şeyhayn'ın, özellikle de Nevevî'nin telifatı ekseninde sürdürüldüğünden, bir anlamda bunların devamı ve tamamlayıcısı hüviyetinde olmuştur.

Şeyhayn'dan sonra da mezhepteki telif faaliyetleri, daha çok ivme kazanarak devam etmiştir. Özellikle Nevevî'nin eserleri üzerinden sürdürülen çalışmalara bakıldığında hicrî onuncu asırda yaşayan bazı fakihler ile bunların kitaplarının mezhep içinde daha fazla temayüz ettiği görülmektedir ki bunları şöyle özetlemek mümkündür:

1) Ensârî'nin, Nevevî'nin *Minhâc*'ından ihtisar ettiği *Menhecü't-tüllâb* ve bu metne yazdığı *Fethü'l-vehhâb* isimli şerhi.

2) Heytemî'nin, *Minhâc*'a yazdığı *Tuhfetü'l-muhtâc* adlı şerh çalışması.

3) Şirbînî'nin, *Minhâc* şerhi *Muğni'l-muhtâc*.

4) Şemsüddîn er-Remlî'nin, aynı şekilde *Minhâc* üzerine yaptığı *Nihâyetü'l-muhtâc* isimli şerh çalışması.

Görüldüğü gibi bu çalışmaların dikkat çeken ortak özelliği, Nevevî'nin *Minhâc*'ı etrafında yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla *Minhâc* üzerine yapılmış ve neredeyse belli bir sayı ile sınırlandırılmayacak dereceye ulaşan diğer şerh çalışmaları da dikkate alındığında Şâfiî fıkıh çevresinde en büyük şerh geleneğinin *Minhâc* ekseninde yapıldığı söylenebilir. Yukarıdaki çalışmaların mutemetlik bakımından ortak hususiyetleri ise bunların ittifak ettiği bir meselenin mezhepte en mutemet görüş kabul edilmesidir.⁹⁹⁶

Esasen mezhebin râcih görüşünü belirlemek adına Nevevî'nin kitapları arasında ihtilaf meydana geldiğinde bunlar, belli bir hiyerarşiye tâbi tutulmaktaydı. Bununla birlikte yukarıda belirtildiği üzere mezhep görüşünün tespit edilmesinde Nevevî'nin eserleri arasındaki tertip, tam olarak belirleyici bir konumda olmamakta, bundan dolayı da mutemet kabul edilen müteahhir fakihlerin görüşleri belirleyici hale gelmekteydi.⁹⁹⁷ Dolayısıyla mezhep görüşünün belirlenmesinde bu denli önemli bir yer işgal eden Şeyhayn'ın yerine bazı hallerde yukarıda ismi ve eserleri zikredilen fakihlerin kriter olarak alınması garipsenmemelidir. Zira bu fakihler, özellikle Nevevî'nin kitaplarına yaptıkları çalışmalarla bunları adeta en kâmil hale getirip mezhep müntesiblerine sunmuşlardır.

⁹⁹⁶ Bk. İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, ss. 171-72.

⁹⁹⁷ Bk. Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 70. Ayrıca bk. Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 104.

Şahıs merkezli tercih ilkelerinde değinildiği üzere muteberlik açısından Heytemî ile Remlî'nin yanı sıra Ensârî, Şihâbüddîn er-Remlî ve Şirbînî de görüşleriyle en fazla temayüz eden fakihlerdendi. Bununla birlikte Heytemî ile Remlî, diğerlerinin bir adım önünde yer almaktaydı. İşte bu durum, söz konusu fakihlerin eserlerine de yansımış ve böylece ikisinin eserleri diğerlerinkinden daha çok kabul görmüştür. Fakat burada bir problem ortaya çıkmaktadır ki o da Nevevî'nin kitapları arasında vâki olan ihtilaflar, Heytemî ile Remlî'nin eserlerinde de meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu durum, söz konusu iki müellifin eserlerinin de aynı şekilde belli bir hiyerarşiye göre tertibi gerektirmektedir. İlk olarak mezhepte daha esaslı bir konumda olan Heytemî'nin kitaplarına bakılacak olunursa bunlar arasında mutemetlik bakımından genel olarak şöyle bir tertip yapılmaktadır:⁹⁹⁸

- 1) *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*
- 2) *Fethü'l-cevâd bi şerhi'l-İrşâd*
- 3) *el-İmdâd fî şerhi'l-İrşâd*
- 4) *el-Minhâcü'l-kavîm şerhu'l-Mukaddimeti'l-hadramiyye*
- 5) *el-Fetâva'l-kübrâ el-fikhiyye*
- 6) *el-Î'âb fî şerhi'l-'Ubâb.*

Tuhfe'nin genel olarak *Minhâc*'ın şerhleri arasından, özelde de Heytemî'nin eserleri içinden mutemet kabul edilip diğerlerine öncelenmesinde müteahhir fukahâ tarafından çeşitli etkenler zikredilmektedir. Bunlar; *Tuhfe*'nin, Şâfiî'nin naslarını tam bir şekilde ihata etmesi, sıkı bir incelemeden geçirilmesi, çok sayıda muhakkik âlim tarafından Heytemî'ye okunarak tashih edilmesi ve Şeyhayn'ın mutemet gördüğü görüşlere dayanması şeklinde özetlenebilir.⁹⁹⁹ Ayrıca Kürdî de *Tuhfe*'nin meziyetlerinden bahsetmekte ve müellifin bu eseri, büyük bir gayret ve itinayla hazırladığını vurgulamaktadır.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁸ Bunlardan bazıları için bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 66; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 118; Ehdel, *Süllemü'l-Müteallimi'l-Muhtâc*, ss. 29-30; İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 42; Hubeyşî, *el-Medhal*, ss. 70-71; Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 157; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 205.

⁹⁹⁹ Bk. Ehdel, *Süllemü'l-Müteallimi'l-Muhtâc*, s. 29; Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 70; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 176.

¹⁰⁰⁰ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, ss. 60-61.

Heytemî'nin eserlerinin tertibine farklı açılardan bazı itirazlar da görülebilmektedir. Meselâ İbn Karadâğî, fıkıh eserleri ile fetvâ kitapları yazın türlerinden hangisinin öncelenmesi gerektiği tartışmasından hareketle söz konusu hiyerarşiye itiraz etmektedir. Ona göre Heytemî'nin *Fetâvâ*'sının mutemetlik bakımından *Tuhfe* ve diğer bazı fûr-û fıkıh eserlerinden sonra dikkate alınması, üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzûdur. Zira Heytemî, *Fetâvâ*'da şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bir fakihın eserleri arasında teâruz meydana gelmesi halinde genellikle o fakihın fetvâ kitaplarındaki görüşü diğer fıkıh eserlerinde zikredilen görüşüne tercih edilir. Zira o, diğer eserlerinde kendi kanaatine göre râcih görüşü beyan ederken, fetvâlarında genel olarak mezheplerdeki râcih görüşü beyan etmektedir.”¹⁰⁰¹

Heytemî'nin konu hakkındaki sözleri *el-Fetâva'l-kübrâ el-fıkhiyye* adlı kitabında ise şöyle geçmektedir: “Genel olarak fetvâ kitaplarındaki görüş öncelenir. Zira müellif bunun yazımında daha fazla özen göstermektedir. Ayrıca müellif, diğer eserlerinin aksine burada mezhep görüşüne daha çok bağlı kalmaktadır.”¹⁰⁰²

Heytemî'nin eserlerinin tertibine yapılan itirazların yanı sıra bunlar arasında nitelik yönüyle birtakım kıyaslamalar da yapılmaktadır. Bu bağlamda *Tuhfe*, Heytemî'nin kitapları arasında en mutemet kabul edilerek ilk başvurulması gereken bir kaynak konumunda yer almaktadır. *Tuhfe*'de bulunmayan meselelerin varlığı halinde ise Kürdî, tertipte olduğu üzere önce *Fethü'l-cevâd*'ı sonra da *el-İmdâd*'ı önermekte ve *Şerhu'l-'Ubâb*'ın bunlara denk olmadığını belirtmektedir. Ona göre bunun sebebi, müellifin *Şerhu'l-'Ubâb*'ta râcih görüşleri değil de sadece fıkıh konularını bir araya getirmeyi amaçlamış olmasıdır. Bununla birlikte ihtilaf konusu olan mesele, sadece bu eserde yer alırsa istisnâî bir durum olarak tercih edilebilir.¹⁰⁰³ Dimyâtî ise Heytemî'nin eserlerinden *Şerhu'l-'Ubâb* ile *Fetâvâ*'yı aynı seviyede görmekte, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-hadramiyye*'yi de bunlardan daha mutemet kabul etmektedir.¹⁰⁰⁴

Remlî'nin eserleri arasındaki hiyerarşiye temas etmek gerekirse, Heytemî'nin eserleri arasında yapılan ciddi ve esaslı bir tertibin Remlî'nin eserleri arasında

¹⁰⁰¹ İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 43.

¹⁰⁰² Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, ss. 353-54.

¹⁰⁰³ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 61. Ayrıca bk. Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 157.

¹⁰⁰⁴ Bk. Dimyâtî, *İ'ânetü't-Tâlibîn*, C. 1, s. 19.

yapılmadığı anlaşılmaktadır. Aslan'a göre bunun sebebi, Remlî'nin bazı kitaplarının kayıp bazılarının da el yazması şeklinde olmasıdır.¹⁰⁰⁵ Fakat bu durum, onun kitapları arasında hiçbir şekilde herhangi bir hiyerarşinin gözetilmediği anlamına gelmemelidir. Meselâ Kürdî, Remlî'nin *Nihâye* ve *Şerhu'l-Îzâh li'n-Nevevî* isimli eserleri arasında birçok meselede ihtilafların vâki olduğunu ifade etmekte¹⁰⁰⁶ ve bunlar arasında bazı kıstaslarla tercih yoluna gitmektedir. Ona göre *Şerhu'l-Îzâh*'ta geçen görüşler mutemettir. Hatta *Şerhu'l-Îzâh*'ta, *Nihâye*'ye ne kadar muhalif görüş var ise bunların hepsinde de *Şerhu'l-Îzâh*'ta zikredilenler mutemet kabul edilmelidir. Bunun nedeni ise *Şerhu'l-Îzâh*'ın, *Nihâye*'den sonra yazılmış olmasıdır. Zira âlimlerin, üzerinde karar kıldığı genel bir ilke vardır ki o da bir fakihin teâruz halindeki kavillerinden, sonra söylenenin öncekilere tercih edilmesidir.¹⁰⁰⁷

Kürdî'nin, *Şerhu'l-Îzâh*'ı *Nihâye*'den daha mutemet görmesi pek de isabetli bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Zira konu boyunca mezhep içi tercih usûlüne dair eserlerde, farklı görüşler ile kitaplar arasında uygulanan tercih kriterlerinde müteahhir mezhep fakihlerinde oluşan ortak kanaat şudur ki; Şeyhayn'dan sonra görüşlerine en çok itimat edilecek kimseler, Heytemî ile Remlî olup bunların eserlerinden de husûsen *Tuhfe* ve *Nihâye* öncelikli olarak mutemet görülecek kaynaklardır. Ayrıca gerek hâşiye sahiplerinin gerekse diğer kitaplardaki görüşlerin bu iki esere muvafık olması gerekmektedir. Meselâ Muhammed İbrahim, *Tuhfe* ile *Nihâye*'nin mutemetliğine dikkat çektikten sonra âlimlerin bu kitapları, mezhepte hiçbir şekilde aşılmayacak ikizler olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁰⁸ Dolayısıyla mezhebin genelinde böyle bir uzlaşma söz konusu iken Kürdî'nin yaptığı tertip, isabetli durmamaktadır.

Elbetteki *Nihâye*'nin, mezhep âlimlerinin geneli tarafından kabul görmesinde önemli etkenler söz konusudur. Zira bu eser, başından sonuna kadar dört yüz kadar

¹⁰⁰⁵ Bk. Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, s. 145.

¹⁰⁰⁶ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 257. Kürdî'nin bahsettiği ve de aralarında tercihte bulunduğu ihtilaflı meselelerden birisi şöyle geçmektedir: Remlî; *Nihâye*'de, yapılan tavafların şavt şeklinde isimlendirilmesini mekruh görmekte ve ona göre hem Şâfiî hem de mezhep ashâbından bu şekilde nakl olunmuştur. Bk. Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, C. 3, s. 286. *Şerhu'l-îdâh*'ta ise Nevevî'nin İbn Abbas'tan yaptığı nakli aktardıktan sonra zâhir olan, böyle bir isimlendirmenin mekruh olmamasıdır ifadelerini kullanmıştır. Bu iki eser arasındaki söz konusu ihtilafı değerlendiren Kürdî, *Şerhu'l-îdâh*'taki görüşün mutemet olduğunu belirtmektedir. Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 257.

¹⁰⁰⁷ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 256. Ayrıca bk. Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, s. 159; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 177; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, s. 145.

¹⁰⁰⁸ Ali, "el-Mezheb 'inde'-Şâfiyye", ss. 21-22.

âlimin huzurunda müellifine okunmuş, âlimler bu eseri tenkit ve tashih etmiş ve böylece eser sıhhat bakımından tevâtür derecesine ulaşmıştır.¹⁰⁰⁹

c. Heytemî ve Remlî Sonrası

Müteahhir mezhep fakihlerince görüşlerinin değeri bakımından Şeyhayn'dan sonra gelen Heytemî ve Remlî, fikhî görüşlerinin yanı sıra geriye bıraktıkları zengin literatürle de mezhepte ayrıcalıklı bir konumda bulunmayı hak etmişlerdir. Bu bağlamda onların iki önemli çalışması *Tuhfe* ile *Nihâye*, mezhep müntesiblerince daha farklı bir ilgiye ve teveccühe mazhar olmuştur. Kendilerinden sonraki mezhep fakihlerinde yerleşen *Tuhfe* ve *Nihâye*'ye muhalif fetvâ verilemeyeceği¹⁰¹⁰ anlayışı, söz konusu teveccühün belki de en açık göstergesidir.

Heytemî ve Remlî seviyesinde olmasa da onlara yakın bir pozisyonda görülen özellikle Ensârî ile Şirbînî gibi fakihlerin eserlerinin de aynı paralelde seyrettiği ve *Tuhfe* ile *Nihâye*'nin mutemetlik bakımından sahip olduğu konumu, oldukça zorladığı görülmektedir. Meselâ daha önce geçtiği üzere Ensârî, Şihâbüddîn er-Remlî, Heytemî, Şirbînî ve Şemsüddîn er-Remlî gibi âlimlerin tamamının da görüşlerinin mutemet olduğunu söyleyen Kürdî, bu âlimlerin kitaplarını da aynı şekilde mutemet addetmektedir. Bununla birlikte bunlar arasında belli bir hiyerarşinin varlığına da işaret etmektedir. Nitekim hocasının “Ensârî, Heytemî, Şirbînî, Remlî, İbn Kâsım (ö. 994/1586), Zeyyâdî (ö. 1024/1615) ve Şebremellisî (ö. 1087/1676) gibi müteahhir fakihlerin kitapları arasında ihtilaf meydana gelmesi halinde nasıl bir yöntem takip edilmeli?” şeklindeki soruya verdiği cevapla hem bu eserler arasında bir hiyerarşi gözetmekte hem de uygulanması gereken bazı tercih kıstaslarını ortaya koymaktadır. Buna göre mezkûr âlimlerin hepsinin de eserleri mutemet olmakla birlikte bunlardan bazıları diğerlerine karşı önceliğe sahiptir.¹⁰¹¹

Şayet kişisel bir amel söz konusu ise bunların tamamıyla da amel etmek caizdir. Fakat fetvâ verilmesi durumunda *Tuhfe* ile *Nihâye* ittifak halinde ise diğerlerine öncelenir. Bu ikisinin ihtilafı halinde ise tercihe ehil olmayan müftû bunlar arasında

¹⁰⁰⁹ Bk. Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz, (Mukaddime)* s. 86; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 118; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 175; Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, s. 242.

¹⁰¹⁰ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 64; Hubeşî, *el-Medhal*, s. 72; Ali Cum'a, *el-Medhal*, s. 66.

¹⁰¹¹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 65.

muhayyerdir. Fakat tercih ehliyetine sahip ise bunlar arasında aşağıdaki tercih kriterlerini uygulayarak râcih görüşle fetvâ verir:

1) Tercih edilecek görüşün mezhep ashâbının cumhuruna muvafık olması gerekmektedir.

2) Görüşün diğeri üç mezhep imamına muvafık olması.

3) Ya da sahih hadislere muvafık olması.

Tuhfe ve *Nihâye*'den sonra ise Ensârî ve Şirbînî'nin kitapları, daha sonra ise hâşiyeler yazarlarının görüşleri dikkate alınır.¹⁰¹²

Verilen bilgilerin farklı zaviyelerden tahlili yapıldığında burada önemli hususiyetlerin varlığı dikkat çekecektir. İlk olarak, bu eserlerin birbirine karşı önceliklerinin olduğu saraheten ifade edilmektedir. İkincisi, anlaşıldığı kadarıyla bir şekilde *Tuhfe* ve *Nihâye*, gerek şerh gerekse hâşiyeler türü diğeri eserlerden farklı bir konuma yerleştirilmektedir. Bu iki eser arasındaki ihtilafli meselelerin çözüme kavuşturulması adına tatbik edilmesi gereken bazı tercih kriterlerinin öne sürülmesi de bunlara verilen yüksek değeri başka bir tezahürü olarak gözükmektedir. Üçüncüsü ise *Tuhfe* ve *Nihâye*'den sonra Ensârî'nin, peşinden de Şirbînî'nin eserlerinin tercih edileceği neticesi çıkarılabilir. Son olarak da hâşiyelerin önem kazandığı anlaşılmaktadır.

Tuhfe ve *Nihâye*'nin temas etmediği meselelerin akıbeti hususunda öncelikle Ensârî'nin eserlerinin dikkate alındığı görülmekte ve bu bağlamda onun eserleri arasında da mutemetlik bakımından şöyle bir tertip yapılmaktadır:

1) *Şerhu'l-Behceti's-sağîr*

2) *Fethü'l-vehhâb bi şerhi Menheci't-tüllâb*

Ensârî'nin daha başka eserleri bulunmakla birlikte, incelenen kaynaklarda genel olarak sadece mezkûr iki eser arasında bir hiyerarşinin gözetildiği gözlemlenmektedir.¹⁰¹³ Bu durum, diğeri eserlerinin mutemetlik bakımından birbirine

¹⁰¹² a.g.e., ss. 65-68.

¹⁰¹³ Bk. a.g.e., s. 66; İndûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 177; Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 74; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 106.

yakın veya aynı seviyede görüldüğü, dolayısıyla da bunlar arasında tertibi gerektirecek bir özelliğin bulunmadığını sezdirmektedir.

Ensârî'den sonra Şîrbînî'nin görüşleri ile eserleri mutemet kabul edilmekte ve sırasıyla *Muğni'l-muhtâc* sonrasında ise *el-İkna' fî halli elfâzi Ebî Şucâ'* adlı kitapları zikredilmektedir.¹⁰¹⁴ *Muğni'*nin, *Tuhfe* ve *Nihâye* gibi şerhlerle kıyası yapılarak da onun mutemetliği ispatlama gayreti söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda *Muğni'*, *Minhâc* şerhlerinin toplamının bir hülâsası şeklinde anılmaktadır. Bununla birlikte Şîrbînî, hocası Ensârî'nin eserlerinde faydalı gördüğü bilgileri de bu kitabına almıştır. Ayrıca *Muğni'*, kronolojik olarak da *Tuhfe*'den önce yazılmıştır.¹⁰¹⁵

d. Hâşiyeler

Hâşiyelerin kendi aralarındaki hiyerarşisine geçmeden önce mezhepteki telif çalışmalarının merhalelerine kısaca değinmekte yarar vardır. Zira bu merhalelerin, hâşiyelerin ortaya çıkış süreci hakkında fikir vermesi bakımından önemli olduğu düşünülmektedir. Hubeyşî, Şâfiî mezhebindeki telif faaliyetlerinin geçtiği safhaları şöyle maddeleştirmektedir:

Birinci Merhale: İlk olarak bazı fıkıh metinleri telif edilmiş ve bunların şerh edilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Bu anlayış, selef fukahâsının geneline hâkim olmuştur. Böyle bir uygulamanın sebebi olarak da Şâfiî'nin onların arasında bulunmuş olması gösterilmektedir.

İkinci Merhale: Bu merhalede birincisine yakın bir anlayış devam etmekle birlikte talebenin hocasından duyduklarını yazması şeklinde tanımlanan “*Ta'likât*” türü telifler ortaya çıkmıştır.

Üçüncü Merhale: Muhtasar yazın türü fikri gelişmiştir. Meselâ Gazzâlî, *el-Basît* adlı eserini *el-Vasît*, bunu da *el-Vecîz* diye ihtisar etmiştir. Râfiî ise *el-Vecîz*'i *el-Muharrer* eseriyle ihtisar ederken Nevevî de *Muharrer*'i, *Minhâc* ismiyle ihtisar etmiştir.

Dördüncü Merhale: Söz konusu muhtasarlar birtakım beyanlara ihtiyaç duymuş ve böylece şerh yazın türleri ortaya çıkmıştır. Mezhepte uzun süre hâkim olan

¹⁰¹⁴ Bk. Ali Cum'a, *el-Medhal*, s. 66; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 106. Ayrıca bk. Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 223.

¹⁰¹⁵ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 290. Ayrıca bk. Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 75.

bu anlayışın pratiğe yansması ise; öncelikle bir metnin yazılması daha sonra bunun başka bir müellif tarafından şerh edilmesi şeklinde olmuştur.

Beşinci Merhale: Bu safhada gerek metin ve şerhlerin çoğalıp çeşitlenmesi gerekse de mezhebin her anlamda belli bir istikrar kazanmış olmasının neticesinde hâşiye türü eserler yazılmaya başlamıştır.¹⁰¹⁶

Zikredilen safhalar, esasında hâşiye türü eserlerin ortaya çıkışının temel nedenini gözler önüne sermektedir ki o da işleyen sürecin, hâşiyelerin yazılmasına zemin hazırlamasıdır. Zira temel metinler üzerine öncelikle şerh çalışmaları yapılmış, hâşiyeler de duyulan ihtiyaçların neticesinde şerhler üzerine yapılarak şerhlerdeki birtakım eksiklikler giderilmeye çalışılmıştır. Hâşiyelerin yazılma nedenlerine temas eden Kavâsimî'ye göre bu sebeplerin başında yukarıda ifade edildiği üzere mezhepte çok fazla metin ve şerhlerin yazılmış olmasıdır. Kavâsimî, diğer sebepler olarak; katı mezhep taassubunun ortaya çıkmasıyla içtihat anlayışının yok olması ve Osmanlı devletinin resmî mezhep olarak Hanefî mezhebini yürürlüğe koymasını göstermektedir.¹⁰¹⁷

Şâfiî mezhebinde hâşiyelerin yazıldığı dönem, hicrî 1004-1335 yılları arası gösterilmekte aynı zamanda bu dönem, hâşiyelerin altın çağı olarak isimlendirilmektedir.¹⁰¹⁸ Özdemir ise bu dönem için “Hâşiye Edebiyatı” tabirini kullanmakta ve bunun sebebini şöyle izah etmektedir:

“Hâşiye türü eserler aslında daha erken bir dönemde kaleme alınmaya başlanmışsa da mezhepte muteber ve kaynaklık sıralaması içinde yer alan hâşiyeler çoğunlukla bu dönemde vücut bulduğu için ‘hâşiye edebiyatı’ ismini tercih ettik.”¹⁰¹⁹

Genel olarak İslâm ilim ve kültüründe önemli bir yere sahip olan hâşiye geleneğinin, Şâfiî fıkıh literatüründe de önemli bir yer edindiği yadsınamaz bir gerçektir. Mezhepte özellikle fetvâya esas kabul edilen mutemet kitaplar üzerine yazılan hâşiyeler, ilmî değerlerini de bu kitaplardan almış ve böylece müteahhir mezhep

¹⁰¹⁶ Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 61.

¹⁰¹⁷ Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 1. b., Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2003, s. 457. Benzer bir yaklaşım için bk. Hubeyşî, *el-Medhal*, s. 62.

¹⁰¹⁸ Bk. Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 455, 457.

¹⁰¹⁹ Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, s. 86.

fakihleri için birer dayanak haline gelmişlerdir.¹⁰²⁰ Hâşiyeler, mezhepte bu denli ilmî bir değere sahip olmakla birlikte, bu değer in geçerli olacağı kıstaslar da önem arz etmektedir. Bu bakımdan hâşiyelerin **ilk olarak**, genel anlamda mezhebin temel kâide ve prensiplerine muhalif olmaması, **ikincisi** buradaki görüşlerin zayıf veya hatalı olmaması, **üçüncüsü** ise *Tuhfe* ve *Nihâye*'nin görüşüne muhalif davranmaması gerekmektedir. Aksi halde hâşiyelerdeki görüşlere itimat edilmemektedir.¹⁰²¹

Neticede mezkûr şartlar müvacehesinde görüşlerine itimat edilen hâşiyeler, belli bir hiyerarşiye tabi tutulmakta ve bu hiyerarşide genel olarak aşağıdaki gibi bir sıralama takip edilmektedir.¹⁰²²

- 1) *Hâşiyetü 'z-Zeyyâdî*
- 2) *Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî*
- 3) *Hâşiyetü 'Umeyra ('Amîra)*
- 4) *Hâşiyetü 'ş-Şebremellisî*
- 5) *Hâşiyetü 'l-Halebî*
- 6) *Hâşiyetü 'ş-Şevberî*
- 7) *Hâşiyetü 'l- 'Anânî*

Esasen bu tertibin mutlak ve genel geçer olduğu iddia edilemez. Zira bu tertibe bazı itirazların yapıldığı görülmektedir. İtiraz edenlerden biri olan İbn Karadâğî, meselâ *Hâşiyetü 'Umeyra*'nın, *Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî*'den önce gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Yine bu hiyerarşiye karşı farklı açılardan itirazlarını sürdüren İbn Karadâğî, şu cümlelerle mevzûyu özetlemektedir: “Kısaca belirtmek gerekirse, yapılan

¹⁰²⁰ Bk. Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 456.

¹⁰²¹ Bk. Dimyâtî, *İ'ânetü 't-Tâlibîn*, C. 1, s. 19; Hubeysî, *el-Medhal*, s. 74; Ali, *Hanefî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, s. 154; Mağribiyye, *el-Mezhebü 'ş-Şâfî*, ss. 222-23; İndünisî, *el-Hazâinü 's-Seniyye*, s. 178. Hâşiyelerin *Tuhfe* ve *Nihâye*'ye muhalif olmama şartı aranmaktadır ki zaten hâşiyelerde tipik bir özellik olarak onların genelde Remlî'ye muvafık olduğu vurgulanmaktadır. Bk. Kürdî, *el-Fevâidü 'l-Medeniyye*, s. 68; Ali, *Hanefî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, s. 154.

¹⁰²² Kürdî, *el-Fevâidü 'l-Medeniyye*, s. 68; Sakkâf, *el-Fevâidü 'l-Mekkiyye*, ss. 119-20; Dimyâtî, *İ'ânetü 't-Tâlibîn*, C. 1, s. 19; Hubeysî, *el-Medhal*, ss. 72-73; Mağribiyye, *el-Mezhebü 'ş-Şâfî*, s. 223; Aybakan, “Şâfî Mezhebi”, s. 242; Ali, *Hanefî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, ss. 154-55; Ali Cum'a, *el-Medhal*, s. 66; İndünisî, *el-Hazâinü 's-Seniyye*, s. 177.

tertîp takrîbi yani yaklaşıktır. Bu tertibi yapan, araştırma neticesinde kendisinde oluşan kanaate göre böyle yapmış olup bu konuda herhangi bir delile sahip değildir.”¹⁰²³

3. Fıkıh Eserleri ile Fetvâ Kitapları Arası Hiyerarşi

Şâfiî fûrû-i fıkıh literatürü incelendiğinde temel metinler, şerh, hâşiye ve fetvâ kitapları şeklinde nuhtelif yazın türlerine rastlanmaktadır. Tarihi süreç içerisinde mezhebin varlığını sürdürmesinde oldukça önemli bir yer edinen bu literatür, mezhebin kendi işleyişi açısından da aynı şekilde önem arz etmektedir. Zira fetvâyâ esas teşkil edecek yazın türlerinin hangisi olacağı, mezhep içi tercih usûlü zaviyesinden belirlenebilmesi için bunların mezhepteki ilmî değerlerinin bilinmesini gerektirmektedir. Bunun sonraki adımı da sözü edilen yazın türleri arasında ilmî bakımdan bir hiyerarşinin takip edilmesidir.

Genel olarak fıkıh mezheplerinin kendi sistematiği içinde bahsedilen yazın türleri arasında belirli bir hiyerarşi izlenmektedir.¹⁰²⁴ Örneğin Hanefî kaynaklarında zikredilen “temel metinler ile fetvâ kitaplarının teâruzu halinde temel metinlerdeki görüşler mutemet kabul edilir. Yine şerhlerdeki görüşler de fetvâ kitaplarına takdim edilir”¹⁰²⁵ ilkesi, farklı yazın türleri arasındaki hiyerarşinin en bâriz örneğini teşkil ettiği söylenebilir. Buna karşın Şâfiî mezhebi literatürünün gerek fûrû-i fıkıh gerekse mezhep içi tercih usûlüne dair yazılan kaynaklarında yapılan detaylı araştırmalar neticesinde mezkûr şekildeki gibi açık bir hiyerarşiye rastlanmamıştır. Bununla birlikte aşağıda ayrıntılarıyla inceleneceği üzere genel olarak fûrû-i fıkıh eserleri ile fetvâ kitapları arasında bir hiyerarşiden söz edilmekte ve bunun sebeplerine değinilmektedir.

Denildiği gibi literatürde temel metinler, şerh ve hâşiye şeklindeki yazın türleri arasında sarîh bir hiyerarşiye rastlanmamaktadır. Fakat bazı karinelere yola çıkarak konu hakkında birtakım fikirler edinmenin mümkün olacağı söylenebilir.

Öncelikle ifade etmek gerekirse Hanefîlerde olduğu gibi Şâfiîlerde de mutlak anlamda temel/muhtasar metinlerdeki görüşler bunların şerhlerine, şerhlerdeki de hâşiyelerdekine takdim edilir şeklinde bir genellemede bulunmak mümkündür. Zira

¹⁰²³ İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 43.

¹⁰²⁴ Meselâ Hanefî mezhebindeki örneği için bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 233-42.

¹⁰²⁵ Bk. İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 32. Uğur, Hanefî mezhebinde temel metinler ile fetvâ kitapları arasındaki hiyerarşiyi açıkça zikreden ilk Hanefî fakihin Necmeddîn et-Tarsûsî (ö. 758/1357) olduğu tespitinde bulunmaktadır. Bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 233.

muhtasar/metin literatürüne bakıldığında bunların en önemli özelliklerinden birisinin mezhepte uygulamaya esas teşkil edecek görüşün belirlenmesi şeklinde olduğu görülmektedir. Nitekim bu özelliğinden ötürü de muhtasar metinler fıkıh tarihi boyunca toplumla yoğun ve sürekli bir ilişki içerisinde olmuştur.¹⁰²⁶ Dolayısıyla temel fıkıh metinlerinin şerh ve hâşiye literatürüne öncelendiği söylenebilir.

Şerhler, herhangi bir zâviyeden mezhebin fıkıh birikimini temsil eden metinler üzerine kaleme alınmakta iken, hâşiyeler genellikle şerhlerin üzerine yazılmakla birlikte hususen bunların belirli noktaları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla birtakım terim ve ifade kalıplarının izah edilmesinde şerh literatürünün daha kapsayıcı ve bütüncül bir yapı arz ettiği söylenebilir. Bunun yanı sıra şerh geleneği, fikhî meseleleri oluşturan delil, kavram ve hüküm gibi unsurların tartışılıp kapsamalarının geliştirildiği temel literatür olarak kabul edilmektedir.¹⁰²⁷ Bütün bu hususlar dikkate alındığında ise şerhlerin hâşiyelere önceleneceği neticesine varılabilir.

Zikredilen hususların haricinde başka şekillerde de metin, şerh ve hâşiyeler arasındaki hiyerarşi hakkında birtakım görüşlerin ortaya atılması imkân dâhilindedir. Meselâ Şeyhayn'ın eserlerinden sonra mezhepte en mutemet kabul edilen Heytemî'nin *Tuhfe*'si ile Remlî'nin *Nihâye*'sine muhalif başka eserlerdeki görüşlere itimat edilmemektedir. İşte bu genel kabulden hareket eden Aslan, şerhlerin hâşiyelerden daha mutemet görüldüğü yorumunu yapmaktadır.¹⁰²⁸

Fıkıh metinlerindeki görüşlerin şerhlerdeki, şerhlerdeki de hâşiyelere öncelenmesi gerektiği varsayımıyla birlikte bunun Hanefî literatüründeki gibi genel bir ilke haline gelebileceği düşünülmemelidir. Zira bu konunun Şâfi mezhebinde pratiğe yansımış halinin farklı şekillerde olduğu görülmektedir. Örneğin Nevevî'nin *el-Mecmû'* adlı eseri bir şerh çalışmasıdır. Fakat bu kitap, gerek kendisinden önceki –söz gelimi Ebû Şuca' el-İsfahânî'nin *el-Muhtasar*'ı (*Gâyetü'l-İhtisâr*)- gerekse sonrakilerden ister metin isterse herhangi bir şerh veya hâşiye çalışması olsun, hiyerarşide bunların tamamından önce dikkate alınmaktadır. Yine bir muhtasar olan *Minhâc* üzerine yapılmış özellikle *Tuhfe* ve *Nihâye* gibi şerhler, *Minhâc*'a takdim edilmese de diğer başka muhtasar metinlere öncelenebilmektedir.

¹⁰²⁶ Bk. Kaya, “Muhtasar (Fıkıh)”, s. 61.

¹⁰²⁷ Bk. Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 561.

¹⁰²⁸ Bk. Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepi*, s. 148.

Yukarıdan beri yapılan açıklamalar ile mezhepteki eser merkezli tercih ilkelerinin genelindeki manzaraya bakıldığında metin, şerh ve hâşiyeler arasındaki hiyerarşi hakkında şöyle bir izah getirilebilir: Genel olarak Şâfiî mezhebinde belli bir dönemden sonra bazı fakihlerin daha çok öne çıktığı ve buna paralel olarak da eserlerinin mezhebin iç işleyişi bakımından daha fazla temayüz ettiği görülmektedir. Bunun bir yansıması olarak da mezhepte öne çıkan şahısların eğer varsa eserleri de önem kazanmakta ve eserler bu minvalde diğerlerine öncelenmektedir. Öyleyse metin, şerh ve hâşiyeler arasında genel bir hiyerarşi belirlemek yerine, sözü edilen fakihler ile bunların belli eserlerini merkeze almak suretiyle bir hiyerarşi takip etmek daha isabetli bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Mezhep literatüründe fıkıh eserleri ile fetvâ kitapları arasında açık bir hiyerarşiden bahsedildiği görülmektedir. Daha açık bir ifade ile aynı mesele hakkında fûrû-i fıkıh ile fetvâ kitaplarındaki görüşler arasında teâruzun meydana gelmesi durumunda uygulamaya esas görüşün tespiti adına bunlardan hangisinin mutemet kabul edileceği hususunda fikir verici bilgiler yer almaktadır.

Mezhep kaynakları incelendiğinde fûrû-i fıkıh eserleri ile fetvâ kitapları arasındaki hiyerarşide sıklıkla Ensârî'nin konu hakkındaki görüşlerine atıfta bulunulduğu görülmektedir.¹⁰²⁹ Bu da konuya ilk olarak temas eden fakihin, Ensârî olduğu izlenimini vermektedir. Ensârî, *Esna'l-metâlib* isimli eserinin teyemmüm bahsinde kâdının ihtilafı bir meselede hüküm vereceği zaman sadece fetvâ kitaplarındaki görüşlerle yetinmemesi gerektiğini, bunun yerine konu hakkında fûrû-i fıkıh kitaplarında geçen görüşü almasının evlâ olacağını ifade etmektedir.¹⁰³⁰ Bazı müellifler Ensârî'nin bu ifadelerini farklı şekilde yine ona nispet ederek şöyle dile getirirler: “Bir kimsenin kendisine ait fetvâ ve fıkıh eserlerindeki görüşleri arasında teâruz meydana gelirse fıkıh eserindeki görüşünün tercih edilmesi evlâ olmalıdır.”¹⁰³¹

Ensârî'nin başını çektiği anlayışın sonraki fakihlerde genel anlamda kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Furû eserlerdeki görüşlerin fetvâlardakine öncelenmesinin nedeni ise şöyle izah edilmektedir: Fûrû-i fıkıh kitapları, bütün insanların başvuru kaynağı olabilecek ve de küllî bir yapı arz edecek şekilde kaleme alınmaktadır.

¹⁰²⁹ Meselâ bk. İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 43; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 225.

¹⁰³⁰ Ensârî, *Esna'l-Metâlib fî şerhi ravdi't-tâlib*, thk. Muhammed Tâmir, 1. b., Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000, C. 1, s. 87.

¹⁰³¹ Bk. İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 43; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 225.

Dolayısıyla burada zikredilen bir mesele etraflıca ve daha geniş bir perspektiften ele alınmakta, böylece serdedilen görüş daha dakik bir şekilde ortaya konmaktadır. Buna karşın fetvâ kitapları, küllîlik vasfı taşımayıp bir bütünün tek parçası yani tikel meselelere ilişkin olarak yazılmaktadır.¹⁰³² Tâcüddîn es-Sübki'nin de, babası Takiyüddîn es-Sübki'den mezkûr görüşü aktardığı ve kendisinin de bu yaklaşıma itimat ettiği belirtilmektedir.¹⁰³³

Öte yandan Heytemî'nin temsil ettiği düşünülen diğer bir anlayışa göre ise fetvâ kitaplarındaki görüşlerin öncelenmesi gerektiği şeklindedir. Zira müellif bunun yazımında daha itinalı hareket etmekte ve mezhep dairesinde kalmaktadır.¹⁰³⁴ Heytemî'nin düşüncesinin açılımı şöyle yapılmaktadır: Müellif, furû eserinde kendi kanaatine göre râcih bir görüş beyan ederken fetvâ kitabında mezhepteki râcih görüşü bildirmektedir. Dolayısıyla müsteftî, aslında sorduğu kişinin kanaatine göre olan râcih görüşü değil de Şâfiî mezhebindeki râcih görüşü sormaktadır.¹⁰³⁵

Zikredilen iki görüşü aktaran Kürdî de iki farklı yaklaşımın olduğuna dikkat çektikten sonra genel kabulün, furû-i fıkıh eserlerindeki görüşlerin fetvâ kitaplarındakine öncelenmesi şeklinde olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰³⁶

C. KONU/ALAN MERKEZLİ TERCİH İLKELERİ

İhtilafli meselelerin varlığı halinde uygulanacak tercih kıstaslarından birisi de konu/alan merkezli tercih ilkesidir ki bu da farklılık arz eden görüşlerden, ilgili bâb ya da asıl yerinde (mazinne) zikredilen görüşün böyle olmayan görüşe tercih edilmesi şeklinde tanımlanabilir. Diğer tercih ilkelerinde ihtilafli mesele, söyleyenin veya geçtiği eserin mutemetliğine göre belli bir değer kazanmakta, diğer bir ifade ile muhtevaya taalluk eden bir durum söz konusu iken alan merkezli tercih ilkesinin, bu muhtevanın bir parçasını teşkil ettiği ifade edilebilir. Bu ilkenin tezahürü şöyle dile getirilebilir: Bir fakihin, abdest konusunun herhangi bir meselesi hususunda teâruz eden iki görüşü bulunur bunlardan ilkini abdest (vudû), ikincisini ise oruç (siyâm/savm) bâbında zikretmesi durumunda birinci görüşü tercih edilir. Zira fakih, bu meseleyi asıl yeri olan

¹⁰³² Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 54; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 224; İndûnisi, *el-Hazâinü's-Seniyye*, s. 178.

¹⁰³³ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 54.

¹⁰³⁴ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, C. 4, ss. 353-54.

¹⁰³⁵ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 54; İbn Karadâğî, *el-Menhelü'n-Neddâh*, s. 43; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, s. 224.

¹⁰³⁶ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 54.

abdest bâbında kâmil bir şekilde araştırdıktan sonra görüşünü ortaya koyarken, oruç konusunda zikrettiği görüşünü aslında öncekine tâbi olarak zikretmektedir.¹⁰³⁷

Bu arada şu hususa değinmekte fayda vardır: Hanefî mezhebi kaynaklarına müracaat edildiğinde onların mezkûr tercih ilkesinin, Şâfiîlerinkinden farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Detaylara girmeden ifade etmek gerekirse, Hanefî mezhebinde konu hakkındaki çalışmalara bakıldığında “ibadet konularında birkaç istisnâ hâriç, Ebû Hanîfe’nin, yargılama (kadâ) hukukunda bu alandaki tecrübesinden ötürü Ebû Yusuf’un ve zevi’l-erhâm meselelerinde ise İmam Muhammed’in görüşüne göre fetvâ verilir” şeklindeki temel ilkedен hareketle meselenin aydınlatılmaya çalışıldığı görülmektedir.¹⁰³⁸ Buna karşın Şâfiî mezhebinde ise konunun, tanımda geçtiği haliyle ele alındığı söylenebilir.

Tespit edilebildiği kadarıyla ilgili konuda zikredilen görüşün, bu şekilde olmayan görüşlere tercih edilmesi gerektiği ilkesi ilk defa Nevevî tarafından dillendirilmiştir. Daha önce belirtildiği üzere Nevevî’ye göre mezhep ashâbının, Şâfiî’nin farklı kavilleri arasında tercihte bulunurken kullandığı metotlardan birisi de bu ilke olmuştur. Şâfiî’nin, konusunda zikrettiği kavlinin diğerlerine tercih edilmesinin sebebi de asıl yerinde geçen görüşün daha itinalı ve dikkatli söylendiği, böyle olmayan görüşün ise konu dışı (istidrâdî) zikredilmesi hasebiyle önceki görüş kadar dikkatlice söylenmediği düşüncesidir.¹⁰³⁹ Esasında Nevevî, bu tercih ilkesini Şâfiî’nin farklılaşan kavilleri arasında uyguladığı halde bu yaklaşım tarzı sonraki mezhep düşüncesinde genelleşmiş ve böylece bu ilke Nevevî’ye ait bir tercih kriteri olarak kabul edilmiştir. Daha sonra ise bu ilkenin, herhangi bir fakihin ihtilafı görüşleri arasında uygulanan bir tercih yöntemi haline de geldiği görülmektedir.¹⁰⁴⁰

Nevevî, mezhep ashâbının konu merkezli tercih ilkesinin uygulandığı yerlerin belli bir sayıyla sınırlandırılmayacak derecede fazla olduğunu tasrih ettiklerini

¹⁰³⁷ Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 416; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü’l-Mezhebi’ş-Şâfiî*, s. 109.

¹⁰³⁸ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Günay, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe’nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar”, s. 426; Kaplan, “Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi”, ss. 317-318; Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 268-71; Eşit, *İbn Âbidin’inin “Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî” Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu*, ss. 109-11.

¹⁰³⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, C. 1, s. 522.

¹⁰⁴⁰ Bk. Heytemî, *Hâşiyetü’l-İdâh*, s. 11; Ehdel, *Süllemü’l-Müteallimi’l-Muhtâc*, s. 92; İndûnisî, *el-Hazâinü’s-Seniyye*, s. 178. Ayrıca bk. Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 416; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü’l-Mezhebi’ş-Şâfiî*, s. 109.

belirttikten sonra *el-Mecmû'* nun mukaddimesinde de bu eserin muhtelif yerlerinde söz konusu tercih ilkesini uygulayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁴¹

Örneğin, mezhepteki genel kanaate göre yaş ya da taze etin -birbirine eşit olmaksızın- karşılıklı satımı caiz değildir. Aynı şekilde kurutulmuş etin taze olanıyla satımına da cevaz verilmemektedir. Fakat mezhebin asıl görüşünü de savunan İbn Süreyc, bir görüşe göre ise son olarak zikredilen durumun caiz olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda tercih yapılırken İbn Süreyc'in, ikinci görüşü konu dışında bir yerde ('alâ sebîli'l-istidrâd) zikrettiği, dolayısıyla da bunun isabetli bir görüş olamayacağı vurgulanmaktadır.¹⁰⁴²

D. DİĞER TERCİH İLKELERİ

Mezhep kaynakları incelendiğinde, mezhep içi ihtilaflara konu olan meselelerde râcih görüşün belirlenmesi adına yukarıdan beri anlatılmaya çalışılan tercih kâidelerinin ardından birtakım kriterlerin daha zikredildiği görülmektedir. Buna göre delile dayalı tercih yapamayan, diğer bir ifade ile tahric ve tercih ehliyetine sahip olmayan kimseler, mezhep imamının ihtilaf halindeki kavilleri ya da ashâbü'l-vücûhun farklı vecihleri karşısında vecih sahipleri ile bunları nakledenlerin bazı vasıflarını göz önünde bulundurarak aşağıdaki gibi bir metot takip edecektir:

- 1) Mezhep ashâbı içinden çoğunluğun görüşünün tercih edilmesi.
- 2) Daha bilgili/ilim sahibi (الأعلم) olanın görüşünün tercih edilmesi.
- 3) Daha müttakî/vera' sahibi (الأورع) kimsenin tercih edilmesi.
- 4) Farklı kavil ya da vecihleri nakledenlerin birtakım özelliklerinin dikkate alınarak tercihte bulunulması.
- 5) Diğer fıkıh mezheplerinin görüşüne muvafık olanın tercih edilmesi.
- 6) Tercih edilecek görüşün sahih hadislere muvafık olması.¹⁰⁴³
- 7) Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında yürütülen tercih kriterlerinde olduğu gibi mezhep imamlarından herhangi birisinin farklı görüşlerinden hangisinin daha önce

¹⁰⁴¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 522.

¹⁰⁴² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, C. 3, ss. 75-76; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 11, s. 241.

¹⁰⁴³ Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 64-66; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521; Kavâsimî, *Şâfiî Mezhebine Giriş*, s. 416; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, C. 1, s. 62; Yâsîn Lek, *Mustalahâtü'l-Mezhebi's-Şâfiî*, s. 109.

söylenildiğinin dikkate alınması gerekmektedir. Buna göre mezhepteki genel kanaate göre eğer biliniyorsa son olarak söylenen görüşün tercih edilmesi şeklindedir.¹⁰⁴⁴

II. MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN GAYESİ

Hanefî fıkıh geleneğinde mezhep içi işleyişi ortaya koymasından mezhep içi tercih usûlüyle benzer bir anlam taşıyan “resmü’l-müftî” kavramının ilk olarak Kâdîhân (ö. 592/1196) tarafından kullanıldığı düşünülmekte¹⁰⁴⁵ ve bu kavram, “müftîye, müftâ-bih/râcih görüşü gösteren işaretler” diye tanımlanmaktadır.¹⁰⁴⁶ Aynı zamanda mezhep içi tercih usûlünün temel mevzûlarından birisini de izhar eden bu tanımlama ile bu ilmin ana gayelerinden birisinin müftîye mezhepteki râcih görüşe ulaşmasını sağlamak olduğu ifade edilebilir.¹⁰⁴⁷

Diğer taraftan mezhep içi tercih usûlünün muhtelif gayelerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Meselâ Bedir’in, Hanefî literatürünün iki büyük Buharalı hukukçusu olarak bilinen Attâbî ve Kâdîhân’ın vâkıât alanına dair yazdıkları *el-Fetâvâ* isimli çalışmalarının mukaddimelerini “değişimin ve yeni durumların hukuk okulu sistematığı içinde nasıl yönetileceğine dair kuramsal bir giriş” olarak nitelmesi, kendisinin de ifade ettiği üzere¹⁰⁴⁸ esasında buradaki birincil gayenin yeni bir usûl ve yöntem belirlemek olduğunu göstermektedir. Nitekim Bedir’in sözlerini destekleyip bunları daha açık hale getiren Uğur, şu yorumu yapmaktadır: “Bize göre de bu mukaddimelerin ve benzer muhtevaya sahip diğer metinlerin, mezhep birikimini yorumlama yöntemi oluşturmayı hedefledikleri söylenebilir.”¹⁰⁴⁹

Tercih usûlünün zikredilen gayelerinin yanı sıra belki de en önemli gayesi, fetvâ verecek müftîyi sınırlayıp keyfî hareket etmesinden alıkoymaktır. Zira mezhep birikimine ait farklı kavil veya vecihler arasında tercihte bulunabilmek adına müftîler için birtakım tercih kıstasları belirlenirken de buradaki temel amacın keyfiliğin önüne geçmek olduğu görülmektedir.

¹⁰⁴⁴ Mağribiyye, *el-Mezhebü’ş-Şâfiî*, s. 225.

¹⁰⁴⁵ Bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 113; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 18, 228, 292; Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn’in Fıkıhçılığı (Reddü’l-Muhtâr Örneği)*, s. 221.

¹⁰⁴⁶ İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr ‘ale’d-dürri’l-muhtâr şerhu tenviri’l-ebâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003, C. 1, s. 168.

¹⁰⁴⁷ Benzer bir yaklaşım için bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 288.

¹⁰⁴⁸ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, ss. 112-13.

¹⁰⁴⁹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 289.

Meselenin Şâfîî muhitindeki yansımalarına bakıldığında söz konusu keyfiliğin önlenmesi anlayışının İbnü's-Salâh ile başlayıp Nevevî'de daha sistematik bir kalıba girmesi ve sonraki müntesib fukahâ tarafından tam bir şekilde benimsenerek devam ettirilmesinin bu gayeye matuf olduğu söylenebilir. İbnü's-Salâh ve Nevevî, muhtemeldir ki kendi dönemlerinde müftülerin bazı keyfî uygulamalarına şahit olmuşlardır ki mezhep müntesibi bir müftünün ihtilafî meselelerde farklı kavil veya vecihler arasında muhayyer kalmasının ya da dilediği şekilde tercihte bulunmasının doğru bir tutum olmadığını vurgularlar ve peşinden özelde Şâfîî'nin, genelde ise mezhep ashâbının ihtilafî görüşleri karşısında takip edecekleri tercih yöntemlerini belirlemektedirler.¹⁰⁵⁰ Yine Mâlikîlerden Bâcî, Hanefîlerden de Kâsım b. Kutluboğa aynı şekilde yaşadıkları dönemde müftülerden sâdır olan birtakım uygulamaların yanlışlığına dikkat çekerken hususen müftülerin keyfî davranmalarından yakınmaktadır.¹⁰⁵¹

Öte yandan mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin, müftüye yardımcı olmasının yanında onun keyfî davranmasını da engellediği husûyetine temas eden Uğur, bu bağlamda tercih usûlünün, usûl-i fıkıh ile ortak bir noktada buluştuklarına dikkat çekmektedir. Zira Uğur'un da vurguladığı üzere fıkıh usûlünün temel hedeflerinden birisi, içtihat faaliyetini disipline edip müçtehidin keyfî hükümlerde bulunmasını engellemektir.¹⁰⁵² Bunun yanı sıra usûl ilminin diğer hedeflerini; şer'î hükümleri bilmek, fikhî hüküm elde etme yollarını göstermek ve delillerden hüküm istinbat ederken gerekli olan küllî kâideleri elde etmek şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁰⁵³

Konu boyunca işlenen tercih ilkeleri dikkate alındığında mezhep içi tercih usûlünün amaçları arasında; müftünün ilk olarak kurucu imam olmak üzere diğer müntesib fakihlerin ihtilaf halindeki görüşlerine karşı nasıl bir tutum sergileyeceği hususları zikredilebilir. Bunların dışında, mezhep müktesebatını oluşturan eserlerden yararlanma metotlarını belirlemek gibi hedefler de söylenecek olursa, netice itibarıyla

¹⁰⁵⁰ Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 2, s. 60; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, s. 521. Ayrıca Bk. Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, C. 4, s. 304.

¹⁰⁵¹ Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, C. 5, ss. 90-92; Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercih*, s. 121.

¹⁰⁵² Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, ss. 288-89.

¹⁰⁵³ Bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 3. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 219; Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 289.

mezhep içi tercih usûlünün müftî veya kâdının mezheple olan ilişkisini düzenleme hedefinde olduğu ifade edilebilir.¹⁰⁵⁴

III. MEZHEP İÇİ TERCİH USÛLÜNÜN MUHATABI

Mezhep içi tercih usûlünün veya bu yolla belirlenmiş ilkelerin muhatabının kim olduğu meselesinin, gayesiyle ilişkisi olduğu gibi mezhep içi tercihin gerekliliğiyle de yakın bir ilişkisinin olduğu söylenebilir. Zira tercihin gerekliliği bahsinde temas edildiği üzere Şâfiî müçtehit tabakalarının en yüksek mertebesinden en alt seviyedeki mertebeye kadarki âlimler, mezhep içi tercihte ilmî düzeyleri oranında birtakım rollere sahiplerdi. Buradan hareketle mutlak anlamda içtihat ehliyetini haiz müçtehit müftî, mukallid müftî ve müstefî açısından mezhep içi tercihin gerekli olup olmadığı meselesi tartışıldı ve bir neticeye ulaşma gayreti gösterildi. Dolayısıyla genel olarak mezhep içi tercih faaliyetinin hemen her safhasında yer alan mezkûr kimseler, mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin muhatap kitlesinin kimler olabileceği sorusunda da akla ilk olarak gelecek kimseler olacaktır.

Mezhep içi tercih usûlünün muhatap kitlesinin tespitinden sonra detay kısımlarına geçmeden önce Hanefî mezhebi özelinde konuyu ayrıntılarıyla inceleyip muhtelif değerlendirmelerde bulunan Uğur'un yorum ve düşüncelerini burada özetlemek, konunun daha iyi anlaşılması bakımından yararlı olacağı mülhaza edilmektedir. Uğur, ilk olarak Hanefîlerdeki "Tabakâtü'l-Fukahâ" tasnifinden hareket etmektedir. Ona göre söz konusu fukahâ tasnifi, mezhep içi tercih usûlünün en temel konularındandır ve müellifin de bizzat ifade ettiği üzere bu tasniflerin muhatabı müçtehit değil, mukallid müftîdir.¹⁰⁵⁵

Ayrıca Uğur, mezhep içi tercih usûlünün esas muhatabını tespit etmek maksadıyla oldukça ayrıntılı değerlendirmelerde bulunduktan sonra konunun daha iyi anlaşılması bakımından büyük önemi haiz şu sonuca varmaktadır:

"İctihad ehliyetini hâiz bir fakih eğer görüşler arasında tercih yapacaksa dikkate alacağı husus delillerin kuvvetidir. Oysa yukarıda da görüldüğü üzere mezhep içi tercih usûlünün konuları arasında delilin kuvvetini esas

¹⁰⁵⁴ Ayrıca bk. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 289.

¹⁰⁵⁵ a.g.e., s. 294.

alarak görüşler arasında nasıl tercih yapılacağına ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Kanaatimizce mezhep içi tercih usûlünün muhatabının müctehid olmadığını gösteren en güçlü argüman budur. Sonuç itibariyle mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin yer aldığı metin ve bahisler kronolojik olarak incelendiğinde, başlangıçta mukallid fakih yanında müctehid fakih de muhatap alan ve onu bağlayıcı nitelikte bazı ilkelerin olduğu, ancak ilerleyen süreçte müctehid fakih bağlayıcı ilkelerin tenkitlere maruz kaldığı ve esnetildiği, mezhep içi tercih usûlünün içeriğinin giderek mukallid müftîye yönelik bir hal almaya başladığı görülmektedir.”¹⁰⁵⁶

Diğer taraftan Uğur, mezhep içi tercih usûlünün muhatabının esas itibariyle kim olduğunu bu şekilde tespit edip, bunu temellendirdiği halde mezkûr izahlarının bu haliyle eksik kaldığını düşünmüş olacaktır ki isabetle söz konusu düşüncelerini daha açık hale getirmiştir. Bu bağlamda Uğur’a göre tercih usûlü ilkelerinin muhatabının mukallid müftî olması, müctehit müftî ve kâdılarının bu ilkelere hiçbir şekilde riayet etmedikleri veyahut da bu ilkelerin onlar açısından anlamsız ve geçersiz olduğu anlamına gelmemelidir. Bunun yanı sıra Uğur, müctehit müftî ile mukallid müftî arasındaki temel farkı ise şöyle izah etmektedir:

“Müctehid gerektiğinde resmü’l-müftî ilkelerine muhalefet edip, sadece delilin kuvvetini dikkate alarak tercih yapabilir. Meselâ bir konuda zâhiru’r-rivâye görüşü olduğu halde, delilini daha kuvvetli gördüğü için nâdiru’r-rivâye veya nevâzil görüşünü tercih edebilir. Mukallid müftî için ise böyle bir yetki söz konusu değildir. O, kendi kanaatine dayanarak zâhiru’r-rivâye görüşünü terk edip diğerlerini tercih edemez. ‘mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin muhatabı müctehid değil, mukallid fakihtir’ derken kastedilen de budur.”¹⁰⁵⁷

Mevzûnun Hanefî mezhebindeki görünümüne özetle temas edildikten sonra Şâfiî mezhebindeki yansımalarına bakılacak olunursa, ilk olarak mezhep içi tercih usûlünün muhtemel muhatapları arasında yer alan müctehit müftî, mukallid müftî ve müsteftînin ilmî düzeyleri dikkate alındığında burada öncelikli olarak müsteftînin muhatap olamayacağı ifade edilebilir. Zira mezhepte herhangi fikhî bir bilgiye sahip olmayan

¹⁰⁵⁶ a.g.e., ss. 296-97.

¹⁰⁵⁷ a.g.e., s. 297.

müsteffînin alacağı tavır, ehince tercih edilen görüşlere uymasındır. Bu durumun bir istisnası müsteffînin, müftîler arasında tercihte muhayyer olup olmadığı hususudur. Zira mezhepte ihtilafli olan bu meselede tecihi zorunlu gören yaklaşıma göre birden fazla ehil müftînin bulunması durumunda müsteffî, efdal müftî varken mefdûl olanı tercih edemez. Daha açık bir anlatımla müsteffînin, hangi müftînin daha âlim, bilgili ve müttakî (vera‘) olduğu hususunda gerekli araştırmayı yapması ve bu araştırmasının neticesine göre bir müftîyi seçmesi zorunluluktur. Dolayısıyla mahza bu zaviyeden konuya yaklaşıldığında müsteffînin de birtakım tercih usûlü kriterlerine muhatap olduğu söylenebilir.

İzah edildiği haliyle müsteffî dışarıda bırakıldığında, mezhep içi tercih usûlünün asıl muhataplarının kimler olacağı hususunda Nevevî'nin değerlendirmeleri oldukça önem arz etmektedir. Zira mezhepte prensip olarak Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin aksine cedîd görüşlerinin esas alındığı ve bunların Şâfiî'nin nihâî kanaatini bildirdiği kabul edilen bir durum olduğu halde Nevevî, hangi seviyedeki fakihlerin kadîm ile cedîd kaviller arasında tercih faaliyetinde bulunabileceğine dair bazı bilgiler vermektedir. Bu bağlamda Nevevî'ye göre mezhepte tahriç ve de içtihat ehliyetini haiz kimse, amel ve fetvâda konu hakkındaki delile ittiba etmek durumundadır. Bununla birlikte vardığı görüş, Şâfiî'nin kadîm görüşüne tevafuk etmişse fetvâ verirken kendi görüşünün bu olduğunu, Şâfiî'nin cedîd görüşünün de diğeri olduğunu beyan etmelidir. İçtihat ve tahriç ehliyetine sahip olmayanlar ise gerek amelde gerekse fetvâda istisnâsız Şâfiî'nin cedîd görüşlerini tercih etmelidirler.¹⁰⁵⁸

Nevevî'nin düşünceleri analiz edilecek olursa; içtihat, tahriç, ve tercih ehliyetine sahip olanların delile tâbiliğinin istenmesi, bunların mutlak anlamda müçtehit seviyesinde olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla mezhepte dikkate alınan bazı tercih kriterlerinin bunlar açısından geçerli olmadığı ve bunların delilin kuvvetini esas almaları gerektiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile bu seviyedekiler delil merkezli tercih yapmaktadırlar. Bunun yanında tercih ehli olmayanların, farklı kavil veya vecihler arasında tercihte bulunabilmek için bazı kriterlere uymaları gerektiği vurgusu,¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁸ Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 520-21.

¹⁰⁵⁹ Söz konusu kriterlerin bazıları için bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, C. 1, ss. 64-67; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. 1, ss. 521-22.

mezhep içi tercih usûlü kriterlerinin asıl muhatabının ehl-i tercih olmayan, diğer bir ifade ile mukallid müftiler olduğunu göstermektedir.

Görüldüğü kadarıyla mezhep içi tercih usûlü kriterlerine muhataplık bakımından fakihler veya müftüler tercih ehli ve tercih ehli olmayanlar şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmaktadır. Esasında mezhep literatüründe bu şekildeki bir ayrımın daha çok kabul görüp yerleştiği anlaşılmaktadır. Zira ilerleyen dönemlerde müftülerin açık bir şekilde ehl-i tercih ve ehl-i tercih olmayanlar diye ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bu ayrımı yapanlardan biri olan Kürdî, ehl-i tercih müftülerin, Şeyhayn'ın ihtilafı görüşlerinden kendi içtihadıyla aralarında tercihte bulunması gerektiğini belirterek bunların delile dayanacaklarını göstermektedir.¹⁰⁶⁰ Buna karşın Kürdî, tercih ehliyetine sahip olmayan müftülerin tercih hususunda Heytemî ile Remlî'nin görüşleri arasında muhayyer olduğunu söyleyerek¹⁰⁶¹ bunların aslında bazı mezhep içi tercih usûlü ilkelerine muhatap olacağını sezdirmektedir.

¹⁰⁶⁰ Bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 38.

¹⁰⁶¹ Bk. a.g.e., s. 58.

SONUÇ

Her fıkıh mezhebinde olağan bir şekilde karşılaşılan fikhî meselelerin çoğunda ihtilafa düşülmesi gerçeği Şâfiî mezhebinde de açıkça görülmektedir. Bu durum başta mezhebin kurucu imamı olan Şâfiî'nin farklı kavilleri olmak üzere mezhebin diğer müçtehitlerinin farklılık arz eden vecihler ile görüşleri arasında tercih işlemi zorunlu hale getirmiştir. Mezhep içi tercih şeklinde isimlendirilmesi mümkün olan bu faaliyet tarzı, mezhebe mensup fakihlerin fikhî faaliyetleri boyunca en başta gelen uğraşları arasında yer almıştır.

Mezhep içi tercihle sıkı bir irtibatı bulunan “mezhep” teriminin “bir fıkıh ekolündeki fikhî görüşler topluluğu” şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Şâfiî fakihlerin mezhep içi işleyiş çerçevesinde mezhep birikimi üzerine gerçekleştirdikleri faaliyetleri dikkate alındığında ise tercih, “gerek kurucu imamın farklı kavilleri gerekse mezhep birikimindeki farklı görüşler arasından râcih olanın belirlenmesi esnasında muhtelif unsurların etkili olduğu bir faaliyet tarzı” şeklinde tanımlanabilir.

Mezhep içi tercih anlayışı ve bu anlayış doğrultusunda gerçekleştirilen faaliyetlerin henüz erken dönem mezhep fakihleri tarafından, birden fazla görüşünün olduğu meselelerde mezhep imamının nihâi kanaatini tespit etmek üzere yürütüldüğü görülmektedir. Böyle bir başlangıca sahip olan mezhep içi tercih faaliyetinin belli bir zamandan sonra son bulmayıp bir sürekliliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. İslâm hukuk tarihi ile alâkalı eserler incelendiğinde genel olarak iki çeşit tercihten bahsedildiği görülür. Bunlar; delilin kuvvetini esas alan dirayet yoluyla tercih, yani usûl veya delil merkezli tercih ve rivayetler arası tercih şeklindedir. Bu türler arasında bir karşılaştırmaya gidildiğinde, ilkinde delil esaslı bir tercih işlemi olduğundan ağırlıklı olarak içtihat faaliyeti etkin iken ikincisinde daha çok taklid merkezli bir tercih anlayışı öne çıkmaktadır. Bunların yanı sıra görüş sahibi fakihler merkeze alınarak yapılan şahıs merkezli tercih ile fikhî görüşlerin yer aldığı kitaplar dikkate alınarak gerçekleştirilen eser merkezli tercih türlerini de zikretmek mümkündür.

Şâfiî mezhebinde mezhep içi tercihin temel konusunu, mezhep fakihlerinin gerek Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında gerekse mezhebin diğer müçtehitlerinin ihtilaf ettikleri meseleler hakkında gerçekleştirdikleri faaliyetlerin teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bu kapsamda zikredilen tercih işlemi, muhtelif unsurlar üzerinden

yürütülmektedir. Mezhep içi ihtilafa konu olan meselelerde tercih faaliyetini gerçekleştiren fakihler, bazen zikretme ihtiyacı duymasalar bile mutlaka bir tercih sebebine göre hareket etmişlerdir. Nitekim herhangi bir tercih sebebine bağlı kalmadan yapılan tercihlerin cehâletle hareket etmek, hevâ ve hevese uymak şeklinde görüldüğü dolayısıyla da bu tür bir davranışın hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Böylece fakihlerin bir görüşü tercih ederken oldukça farklı saiklerin, diğer bir ifadeyle tercih sebeplerinin etkili olduğu görülmektedir. Tercih sebepleri arasında naslara uygunluk, maslahat, örf, fesâdü’z-zaman ve cumhura uygunluk gibi durumlar zikredilebilir. Meselâ temel gayesi asıl itibarıyla insanlara bir fayda sağlamak veya onlardan herhangi bir zararı gidermek olan maslahat prensibi; zaruret, ihtiyaç, kolaylık, yarar ve umûm-ı belvâ gibi muhtelif etkenleri içerisinde barındırmaktadır. İhtilafı görüşler arasında tercihte bulunan fakih, konu hakkında kat’i bir delil bulunmadığı takdirde bu faktörlerden vakıaya uygun olanı göz önünde bulundurarak hüküm verebilmektedir.

Mezhep içi tercih faaliyeti önemli olduğu kadar bu faaliyeti gerçekleştirecek kimsenin ilmî düzeyi de bir o kadar önem arz etmektedir. Bu da tercihte bulunacak fakihte birtakım şartların bulunmasını gerekli kılmaktadır. Mezhep kaynaklarında tercih ehli fakih; içtihat hiyerarşisinde mezhebin usûl, kâide ve ilkelerine hâkimiyet vb. hususlarda mezhep müçtehidî, diğer bir ifadeyle ashâbü’l-vücûh mertebesine ulaşamayan kimse şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte tercih ehli fakih, kurucu imamın görüşlerine ve delillere tam bir vukûfiyetle sahip olup kendisine yetecek seviyede fakihtik (fakîhü’n-nefs) hususiyetlerini taşımaktadır. Yine tercih ehli fakihte aranan şartlar hakkında şu ifadeler de kullanılabilir: Şâfiî mezhebinde şahıs merkezli tercihte bulunabilmek için kuşkusuz ilk olarak mezhebin kurucusu Şâfiî’nin ilmî serüvenine hâkimiyetin olması gerekmektedir. Bu bağlamda gerek kadîm-cedîd ayrımından kaynaklı farklı görüşlerin gerekse cedîd dönemi bir meseledeki birden fazla görüşünün bilinerek bunlardan hangisinin imamın asıl görüşü olduğunun tespiti tercih ehli fakih için elzemdir. İkinci olarak Şâfiî ile ashâbının ihtilaf ettiği meselelerde kimin görüşünün neye göre tercih edileceğinin bilinmesi gerekecektir. Ayrıca görüş sahiplerinin mezhepteki konumu yani içtihat hiyerarşisindeki yeri ile ilmî seviyesi de tespit edilmelidir.

Mezhep içi tercihin mahiyetini tam anlamıyla kavrayabilmek için öncelikli olarak onun diğer fikhî istidlâllerle olan irtibatını iyi anlamak gerekmektedir. Bu

bağlamda tercihin diğer fikhî akıl yürütme metotlarıyla ilk olarak benzer ve farklı özelliklerinin hangi düzeyde olduğunun tespiti bu faaliyetin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Fikhî istidlâl türleriyle içtihat, tahriç, tercih, muhalefet ve taklid şeklindeki kavramlar kastedilmektedir. Bunların birbiriyle olan irtibatları irdelendiğinde bunlar arasında sıkı bir ilişkinin varlığı göze çarptığı gibi bunların çoğu zaman iç içe gerçekleşen faaliyetler olduğu da dikkat çekmektedir. Ayrıca tercihin bir içtihat faaliyeti mi yoksa taklid mi olduğu ikileminde şöyle bir netice çıkarılabilir: Şâfiî mezhebinde tercih ehli kimsenin müçtehit seviyesinde yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bunun yanı sıra tercih ehlinin ilmî seviyesi, mezhep birikimine hâkimiyeti ve delillere vukûfiyeti gibi özelliklerinden hareketle gerçekleştirdiği tercih faaliyetleri içerisinde ilk olarak delil merkezli tercih türünün içtihat kapsamında değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varılabilir. Fakat şahıs ve eser merkezli tercih türlerinin yapısı gereği içtihat kapsamında değerlendirilmesinin pek de mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Mezhep içi tercihin gerekliliği konusunun tam olarak anlaşılabilmesi, onun farklı ilmî seviyelerdeki fakihler açısından incelenmesini gerektirmektedir ki bunların müçtehit müftî, mukallid müftî ve müstefî şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Mezhepteki genel kabule göre ilk ikisi açısından tercihin bir zorunluluk olduğu anlaşılacakla birlikte müstefî açısından durumun biraz daha farklılık arz ettiği görülmektedir. Zira mezhep fakihlerince birden fazla ehil müftînin bulunması durumunda müstefînin bunlar arasında muhayyer mi olacağı yoksa müftîlerden efdal olanını mı taklid etmesi gerektiği şeklinde iki farklı yaklaşım sergilenmiştir. Bu yaklaşımlar incelendiğinde, anlaşıldığı kadarıyla, müstefîyi muhayyer bırakan görüş daha isabetli durmaktadır. Çünkü müftîlerin fetvâ vermeye ehil oldukları tespit edildiği takdirde bunların hepsinin de görüşünde isabet etmesi ihtimal dâhilindedir. Bunun yanı sıra müftîler arasında tercih zorunlu görülerek efdal müftî tercih edilse bile onun içtihadında isabet edip etmediği kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte müstefîye verilen bu muhayyerlik, müstefînin mütesahil davranıp sadece ruhsatlara tutunmasına da sebep olmamalıdır. Nitekim efdal müftînin tercihinin zorunlu gören yaklaşımda belirtildiği üzere, daha bilgili müftîyi teşhis edip tanımanın muhtelif yöntemleri de mevcuttur. Öyleyse müstefîyi tamamıyla muhayyer bırakmak ya da efdal olanını tercih etmeye zorlamak yerine bu iki seçenek arasında orta bir yol bularak müstefînin tercih yapmasının evlâ görülmesi daha isabetli bir yaklaşım olabilir.

Müftüler arası tercihte olduğu gibi müftülerden sâdır olan görüşler arası tercihte de mezhep fukahâsının çoğunluğunun, müstefînin görüşlerden dilediğini tercih edebileceği şeklinde muhayyerlikte karar kıldığı anlaşılmaktadır. Fakat daha önce çeşitli vesilelerle değinildiği gibi verilen bu muhayyerlik, müstefînin rahat davranarak her meselede keyfi hareket edip mahza hoşuna giden görüşü alabileceği anlamına gelmemektedir. Müstefînin, müftüler arası ve görüşler arası tercihle ilgili sergileyeceği tutuma bakıldığında müftüler arası tercihte müstefînin efdal müftüyü tanıyabileceği vasıtaların bulunmasından ötürü bu vasıtaları kullanarak efdal müftüden fetvâ istemesi gerektiği yönünde daha yoğun bir talep olduğu görülmüştür. Buna mukabil görüşler arası tercihte müstefînin söz konusu imkânlarla sahip olmamasından dolayı yapabileceği tercihler asgari düzeyde kalmıştır.

Müstefînin müftüler/görüşler arasında muhayyer olup olmayacağı, dolayısıyla tercihin gerekliliğiyle ilişkili bir konu vardır ki o da hakikatin tekliği ve çokluğu anlayışının yansımaları olarak ortaya çıkan ve doktrinde tartışmalı olan içtihatta hata-isabet meselesidir. Kısaca ifade edilecek olursa burada tercihin gerekliliğinin, içtihatta hata-isabet meselesiyle en açık ilişkisini müstefînin müftüler arasında muhayyer olup olmadığı konusunun teşkil ettiği söylenebilir.

Şâfiî mezhebinde râcih görüşün hem müçtehit müftî hem de mukallid müftî açısından bağlayıcılık arz ettiği görülmekle birlikte müstefî açısından bağlayıcılığın iki aşamalı bir mahiyet arz ettiği ifade edilebilir. İlk olarak müstefîye, müftüler arası tercihte muhayyerlik hakkı tanındığı takdirde râcih görüşün müstefîyi bağlayıcı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira müstefî, içtihat ehliyetini haiz olamayınca râcih görüşün de hangisi olduğunu bilemez. Bununla birlikte müftüyü belirleyip ondan fetvâ istediği takdirde, aldığı cevabın artık kendisini bağlayıcı olduğu hususu ise aşikârdır. Öte yandan daha ilk aşamada müstefî açısından, müftüler arası tercihin zorunlu olduğu kabul edilmesi halinde râcih görüşün de müstefîyi bağlayıcı olacağı açık hale gelmektedir.

Mezhep içi tercih usûlünün mahiyetini; konusu, gayesi ve muhatabı şeklindeki unsurların teşkil ettiği söylenebilir. Bunlar içinden kuşkusuz mezhep içi tercih usûlünün konusu, üzerinde durulmayı daha fazla hak etmektedir. Bu bağlamda mezhep içindeki farklı görüşler arasından birtakım ilkeler ışığında tercihte bulunarak râcih görüşü

belirleme faaliyeti olarak ifade edilen mezhep içi tercih usûlü; başlıca şahıs, eser ve konu/alan merkezli şeklindeki tercih ilkelerinden oluşmaktadır.

Şâfiî mezhebinde şahıslar esas alınarak yapılan tercih ilkelerinde ilk olarak Şâfiî'nin fikhî bir mesele hakkında gerek kadîm-cedîd şeklinde farklılaşan görüşleri gerekse cedîd görüşleri arasında yapılacak tercih faaliyeti ve bu tercihlerde dikkate alınacak kıstaslar önem kazanmaktadır. Şâfiî'nin bahsedilen farklı kavilleri meselesi; Şâfiî'nin fikhî müktesebatını kavrayıp bunları tutarlı bir yorum süzgecinden geçirdikten sonra bütüncül bir yapı içerisinde sonraki nesillere aktarma gayretinde bulunan talebelerinin en önemli uğraşlarından birisi olmuştur. Sonraki mezhep fakihlerinin de aynı şekilde temel meşguliyetlerinden olan Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında uygulanacak tercih kriterlerinde iki temel gayenin güdüldüğü söylenebilir. Bunlardan birincisi, mezhepte fetvâ ve amele esas teşkil edecek râcih görüşü belirlemek, ikincisi ise birden fazla görüş bildirilen meselelerde mezhep imamının asıl görüşünü tespit etmek şeklinde ifade edilebilir

Şâfiî'nin kadîm ile cedîd görüşleri arasında mezhep fukahâsının tutumu incelendiğinde esas itibariyle mezhep fakihleri nezdinde Şâfiî'nin kadîm görüşünün cedîd görüşler düzeyinde olmasa da belli bir değere sahip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Tabi ki bu iddianın, mezhep içinde tahriç ve tercih gibi fikhî akıl yürütme yöntemlerini haiz ve de mezhep imamının kâide, usûl ve ilkelerine tam bir şekilde hâkim sayılan kimseler için söz konusu olduğu vurgulanması gerekmektedir. Mezhepte içtihat ve tahriç ehliyetine sahip fakihlerin kadîm ile cedîd görüşler arasında tercihe giderken aslında kendi fıkıh anlayışlarını da etkili bir şekilde kullandıkları görülmektedir. Bu durum onların Şâfiî'yi salt bir şekilde taklid etmediklerini, bunun yerine mezhep içi içtihat faaliyetinde bulduklarını göstermektedir. Kadîm ile cedîd görüşlere oranla mezhep fakihlerini daha çok meşgul eden asıl konu ise Şâfiî'nin bir mesele hakkındaki birden fazla cedîd kavilleri olmuş ve bunlar da muhtelif kıstaslar çerçevesinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Fikhî görüşleriyle Şâfiî'nin talebeleri içinde en fazla temayüz eden Müzenî'nin, Şâfiî'nin fıkıh birikimi üzerine müntesib içtihadı, tahriç, tercih ve muhalefet gibi çeşitlilik arz eden fikhî mesâide bulunması, onun sonraki mezhep fakihleri tarafından mezhepteki yerinin sürekli tartışılmasına neden olmuştur. Şâfiî ile Müzenî'nin ihtilafa

düştüğü kimi meselelerde sonraki fakihlerin, Müzenî'nin görüşünü tercih ettiği halde bunu Müzenî'ye açıkça nispet etmedikleri görülebilmektedir.

Şâfiî mezhebinde hicrî yedinci asırda en fazla öne çıkan isimler kuşkusuz Râfiî ve Nevevî olmuştur. Şeyhayn olarak isimlendirilen bu iki fakihin mezhepte gerçekleştirdiği özellikle tahrir ve tenkiye yönelik faaliyetleri, mezhebin yeni bir evreye girmesini sağlamıştır. Mezhep görüşünün, diğer bir ifade ile uygulamaya ve fetvâya esas olacak râcih görüşün hangisi olacağı hususunda temel kriter haline Şeyhayn'ın görüş ve tercihleri, mezhebin bundan sonraki gidişatında dönüm noktası haline gelmiştir. Böylece ihtilafli meselelerde Şeyhayn'ın ittifak ettiği bir görüş tartışmasız mezhep görüşü, ikisinin ihtilafı halinde ise genel olarak Nevevî'nin tercih ettiği görüş, mezhebi temsil eden görüş şeklinde telakki edilmiştir.

Şeyhayn'la birlikte yeni bir döneme giren Şâfiî mezhebinde sonraki dönemlerde gerçekleşecek olan fikhî faaliyetlerin iki temel hususiyet kazandığı görülmektedir. Bunlardan birisi, Şeyhayn'ın ortaya koyduğu fikhî müktesebatı iyice kavradıktan sonra bunları yorumlayarak geliştirmek, diğeri ise ortaya çıkan yeni gelişmelerin etkisinin de bir neticesi olarak ikisinin değinmediği yeni meseleleri Şeyhayn'ın fikhî düşüncesi ekseninde çözüme kavuşturmak şeklinde ifade edilebilir. Şeyhayn'dan sonra hicrî dokuzuncu ve onuncu asırda Şeyhayn'ın çalışmalarını merkeze alarak bu ekseninde fıkıh faaliyetinde bulunan en önemli isimler İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî olmuştur. Şeyhayn'ın değinmediği veya nadiren de olsa hatalı görüş serdettiği meselelerde müteahhir dönem mezhep fakihleri için temel referans kaynağı haline gelen Heytemî ve Remlî'nin yanı sıra Zekeriyâ el-Ensârî, Şihâbüddîn er-Remlî ve Hatîb eş-Şirbînî gibi isimler de bu dönemde öne çıkan diğer fakihler olarak dile getirilebilir.

Fıkıhî görüşleriyle mezhepte dönüm noktası kabul edilen Şeyhayn, eserleriyle de bu doğrultuda mutemet kabul edilmişlerdir. Râfiî'ye nispetle Nevevî'nin eserlerine ayrı bir önem atfedilmiş ve mezhep fakihleri tarafından da Nevevî'nin eserleri üzerine daha fazla çalışma yapılmıştır. Nevevî'nin eserlerinin çokluğu ve bunlar arasında meydana gelen ihtilaflar, mezhep fakihlerini bu eserler arasında mutemetlik bakımından belli bir hiyerarşi takip etmeye sevk etmiştir. Şeyhayn'dan sonra eserlerine en çok itimat edilen Heytemî ve Remlî'nin eserinin de ihtilaf durumlarında belli bir hiyerarşiye tâbi tutulduğu görülmektedir. Son olarak hususen Şeyhayn, Heytemî ve Remlî'nin eserleri

üzerine yazılan hâşiyelerin mezhepte önemli bir yer işgal ettiği anlaşılmaktadır. Şâfî mezhebi kaynaklarında genel olarak fıkıh eserleri ile fetvâ türü kitaplar arasında bir hiyerarşinin yapıldığı görülmekte ve kimi itirazların varlığıyla birlikte genel olarak fıkıh eserlerinin fetvâ kitaplarına öncelendiğini ifade etmek mümkündür.

Mezhep içi tercih usûlünün muhtelif amaçlarından bahsedilebilir. Bununla birlikte en önemli gayesinin, müftîye mezhepteki râcih görüşe ulaşmasına yardımcı olmak ve müftînin hüküm ve fetvâ verirken keyfî tutumlardan kaçınmasını sağlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Mezhep içi tercih usûlünün muhatabının kimler olduğu hususuna bakılacak olunursa, mezhepte tahriç ve de içtihat ehliyetini haiz kimsenin farklı kaviller karşısında delile tâbi olmasının istenmesi, bunların mutlak anlamda müçtehit seviyesinde olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla mezhepte dikkate alınan bazı tercih kriterlerinin bunlar açısından geçerli olmadığı ve bunların delilin kuvvetini esas almaları gerektiği anlaşılmaktadır. Sonuç itibarıyla ehl-i tercih ve ehl-i tercih olmayan şeklinde bir ayrıma tâbi tutulan müftîlerden, tercih ehli olmayanların, diğer bir ifade ile mukallid müftîlerin mezhep içi tercih usûlü ilkelerine muhatap olacağı ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- ABBACÎ Muhammed Es'ad, *Süllemü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Edlebî, 1. bs., Dimaşk: Dâru'l-Fellâh, t.y.
- ACAR Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, 1. bs., İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- AKAY İhsan, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, (Doktora Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- AKSU Eser, *Merginanî'nin Hidaye Adlı Eserindeki Tercihleri ve Bu Tercihlerin Muhtasar Geleneğine Etkisi (Kitabu't-Tahare Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- AKYOL Emine Büşra, *Muhammed Ali es-Sâyis ve Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- ALİ CUM'A Muhammed, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 4. bs., Kâhire: Dâru's-Selâm, 2012.
- ALİ Muhammed İbrahim Ahmed, "el-Mezheb 'inde'ş-Şâfiyye", *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdulazîz*, sy. 2 (1978), ss. 1-24.
- , *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2015.
- ALİ Muhammed İbrahim Ahmed, Ali b. Muhammed b. Abdulazîz el-HİNDÎ, *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye-el-Mâlikiyye-eş-Şâfiyye-el-Hanbeliyye*, 1. bs., Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012.
- ALPHAN Mehmet Bahattin, *el-Minhac Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şâfiî Mezhebine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- ALTUNTAŞ Havva, *Alâeddîn es-Semerkindî ve Tuhfetu'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- ÂMİDÎ Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4 cilt, thk. Abürrezzâk Afifi, 1. bs., Riyâd: Dâru's-Sami'î, 2003.
- APAYDIN H. Yunus, *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)*, 2. bs., Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- , "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul:

- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 21, ss. 432-45.
- , “İhtiyar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 21, ss. 575-76.
- , “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 21, ss. 577-79.
- , *İslâm Hukuk Usûlü*, 3. bs., Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- ARSLAN Adem, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveyfî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- ARSLAN Gıyasettin, *İmam Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- ASLAN Mahsum, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, (Doktora Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- ASLAN Mehmet Selim, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kâideleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- ASLAN Nasi, Mehmet Ali SEZER, “Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye Aykırı Görüşleri - Şarhoşun Talakı Örneği-”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, c. 14, sy. 1 (2019), ss. 1-16.
- ATAR Fahrettin, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c. 12, ss. 486-96.
- ATEŞ Mustafa, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddül-Muhtâr Örneği)*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- ATMACA Yılmaz, *Müzenî ve Tahâvî'nin Muhtasarlarının Zekât Bölümlerinin Kaynak Muhteva ve Metod Açısından Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- AYAR Talip, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği*, 1. bs., Ankara: Diyanet İşleri

- Başkanlığı Yayınları, 2014.
- AYBAKAN Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- , “Râfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, ss. 394-96.
- , “Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, ss. 496-97.
- , “Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şâfiî Mezhebi Örneği”, *Selçuklulara Bilim ve Düşünce*, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013, c. 1, ss. 227-38.
- , “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, ss. 223-33.
- , “Şâfiî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, ss. 233-47.
- AYDEMİR Ramazan, *Şâfiî Mezhebinin Gelişiminde Müzenî'nin Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- AYENGİN Tevhit, “Hukûkî Dinamizm ve İçtihatta İsabet Tartışmaları”, *Marife*, 2012, 139-58.
- AYGÜN Abdullah, “Sem‘ânî, Ebü'l-Muzaffer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 36, ss. 463-64.
- BÂ ALEVÎ Abdurrahman b. Muhammed Hüseyin b. Ömer, *Buğyetü'l-müsterşidîn fi telhîsi fetâvâ ba'di'l-eimmeti mine'l-müteahhirîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- BÂ ALEVÎ Ömer b. Habîb Abdurrahman Bâ Ferec el-Hadramî, *Fethü'l-Alî bi-cem'i'l-hilâfi beyne İbn Hacer ve'bni'r-Remlî*, thk. Muhammed Hasan Heytu, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2010.
- BÂ İŞN Saîd b. Muhammed Bâ Ali, *Şerhü'l-Mukaddimeti'l-hadramiyye el-müsemmâ büşra'l-kerîm bi şerhi Mesâili't-ta'lîm*, 1. bs., Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.

- BÂ SABRÎN Ali b. Ahmed b. Saîd, *İsmidü'l-'ayneyn fî ba'di ihtilâfî's-şeyhayn İbn Hacer el-Heytemî ve's-Şemsi'r-Remlî (Buğyetü'l-müstersidîn ile birlikte)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- BÂCÛRÎ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî 'alâ şerhi Fethi'l-karîbi'l-mücîb*, 3 cilt, thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir, 1. bs., Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2015.
- BÂHUSEYN Yakub b. Abdülvahhâb, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1414.
- BAKIR Musa Kazım, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, (Doktora Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- BAKKAL Ali, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 3. bs., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- BÂŞNEFER Saîd b. Abdülkâdir b. Sâlim, *en-Nazar fimâ 'alleka eş-Şâfiyyü el-kavle bihî 'alâ sıhhati'l-haber*, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- BAŞOĞLU Tuncay, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, ss. 420-22.
- BAYDER Osman, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkân ve Sınırı (Hanefî Mezhebi Örneği)*, 1. bs., Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- BEDİR Murteza, *Buhara Hukuk Okulu*, 2. bs., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- , *Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, 1. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- BEĞAVÎ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, *et-Tehzîb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 8 cilt, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1997.
- BEKDEMİR Sezai, "Teâruz ve Tercih Konusunda Sadruşşerîa İle Râzî-İbnü'l-Hâcib Karşılaştırması", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 2, sy. 2 (2016), ss. 195-206.
- BELFAKÎH Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah, *Matlabü'l-ikâz fî'l-keîmi 'alâ şey'in min ğureri'l-elfâz*, thk. Mustafa b. Hâmid b. Sümeyt, 1. bs., Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2017.
- BENNÂNÎ Abdurrahman b. Câdullah el-Ezherî, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'alâ şerhi'l-*

- Mahallî 'alâ metni Cem 'i'l-cevâmi'*, 2 cilt, y.y.: Dâru'l-Fikr, 1982.
- BEROJE Sahip, "Gazzâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfî'ye Muhalefeti", 900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, ss. 187-209.
- BERZENCÎ Abdüllatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, 2 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- BEYDÂVÎ Kâdi'l-Kudât Abdullah b. Ömer, *el-Ğâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*, 2 cilt, thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008.
- BEYHAKÎ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21 cilt, thk. Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. bs., Kâhire: Dâru Hicr, 2011.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 8 cilt, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.
- BİNYÛNUS el-Velî, *Davâbitü't-tercîh 'inde vukûi't-teâruz lede'l-usûliyyîn*, 1. bs., Riyâd: Edvâü's-Selef, 2004.
- BUHÂRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhü'l-Buhârî*, 7 cilt, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, 5. bs., Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- BUKÂÎ Seyyid Ömer b. Muhammed Berekât, *Feydu'l-ilâhi'l-Mâlik fî halli elfâzi 'Umdeti's-sâlik ve 'uddeti'n-nâsik*, 2 cilt, thk. Muhammed b. Abdulkâdir 'Atâ, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- BULKÎNÎ Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Raslân, *et-Tedrîb fî'l-fikhi's-Şâfî el-müsemmâ bi-Tedrîbi'l-mübtedî ve tehzîbi'l-müntehî*, 4 cilt, thk. Neş'et b. Kemâl el-Mısrî, 1. bs., Riyâd: Dâru'l-Kibleteyn, 2012.
- BULUT Abdurrahman, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasarı'ndaki Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- BÜCEYRİMÎ Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî 'ale'l-Hatîb*, 5 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1996.
- BÜVEYTÎ Ebû Yakub Yusuf b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Büveytî*, ed. Eymen b. Nâsir b. Nâyif es-Selâyime, Suûd: el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 2010.
- CALDER Norman, "İbn Âbidîn'in 'Ukûdü Resmi'l-Müftî' Adlı Risalesi", *Usûl*, çev. Şenol Saylan, sy. 2 (2004), ss. 189-208.

- CANDAN Abdurrahman, *İmam Şafî'nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîdi*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- CEZERÎ Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf, *Mi'râcü'l-minhâc şerhu Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, 2 cilt, thk. Şâban Muhammed İsmail, 1. bs., Kâhire, 1993.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 2 cilt, thk. Abülazîm Mahmûd ed-Dîb, Kâhire: Dâru'l-Ensâr, t.y.
- , *Ğiyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafâ Hilmî, Fuâd Abdülmün'im, İskenderiyye: Dâru'd-Da'va, 1979.
- , *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, 3 cilt, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübeyr Ahmed el-Umerî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- , *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 20 cilt, thk. Abülazîm Mahmûd ed-Dîb, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- CÜVEYNÎ Ruknü'l-İslâm Ebû Muhammed b. Yûsuf, *el-Cem' ve'l-fark*, 3 cilt, thk. Abdurrahman b. Selâme b. Abdullah el-Müzeynî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2004.
- ÇEKER Orhan, *İslâm Hukukunda Akidler*, 1. bs., Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- ÇELİK İmran Hüseyin, *İslâm Hukuk Tarihinde İmam Nevevî ve Fikhî Tercihleri*, (Doktora Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- ÇİNAR Fatih, "İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirmeleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 20, sy. 2 (2020), ss. 460-85.
- DAFİRÎ Meryem Muhammed Sâlih, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 2. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- DAKAR Abülğanî, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 4. bs., Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- DEMİR Ethem, *İslâm Hukukunda Taklid ve Telfik*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- DEMİRÎ Kemâlüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 10 cilt, thk. Ahmed Câsim el-Muhammed, vd., 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- DİHLEVÎ Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, 3. bs., Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.

- , *‘İkdü’l-cîd fi ahkâmi’l-ictihâd ve’t-taklîd*, thk. Muhammed Ali el-Halebî el-Eserî, 1. bs., Şârike: Dâru’l-Feth, 1995.
- DİMYÂTÎ Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şetâ, *Î‘ânetü’t-tâlibîn ‘alâ halli elfâzi Fethi’l-mübîn*, 4 cilt, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997.
- DOĞAN Ahmet, *İmam Nevevî ve Fetva Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- DÖNMEZ İbrahim Kâfi, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl*, c. 1, sy. 1 (2004), ss. 35-48.
- DUMAN Soner, *Ayet ve Hadislerle Şâfiî İbadetler İlmihali*, 1. bs., İstanbul: Mirac Yayınları, 2013.
- EBÛ DAVÛD Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, t.y.
- EBÛ MU’NES Râid Nasrî, “İtticâhâtü fukahâi’ş-Şâfiyye fî tahdîdi ashâbi’l-vücûh”, *Mecelletü’l-Mizân li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-Kanûniyye*, 2018, 1-38.
- EBÛ ŞUCÂ‘ Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-İsfahânî, *Metnü’l-ğâye ve’t-takrîb fi’l-fikhi’ş-Şâfiî*, thk. Mâcid el-Hamevî, 2. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994.
- EBÛ YUSUF Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *er-Redd ‘alâ siyeri’l-Evzâi*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, 1. bs., Haydarabad: Lecnetü İhyâi’l-Meârif en-Nu’mâniyye, t.y.
- EBÛ ZEHRA Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioglu, 5. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- , *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskioglu, 3. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- , *Târîhü’l-mezâhibi’l-İslâmiyye fi’s-siyâseti ve’l-akâidi ve târîhi’l-mezâhibi’l-fikhiyye*, Kâhire: Dâru’l-Fikr el-Arabî, t.y.
- EHDEL Ahmed Maykarî Şümeyle, *Süllemü’l-müteallimi’l-muhtâc ilâ ma’rifeti rumûzi’l-Minhâc*, thk. Fehd Abdullah el-Hübeyşî, y.y., t.y.
- EHDEL Cemâlüddîn Muhammed b. Abdurrahman, *Umdetü’l-müftî ve’l-müsteftî*, 4 cilt, 1. bs., Mekke: Dâru’l-Hâvî, 1998.
- EKİNCİ Ahmet, “Fıkıh İslam Hukuku”, *İslami İlimlere Giriş*, ed. Mahmut Samar, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- ENSÂRÎ Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ, *Esna’l-metâlib fi şerhi Ravdi’t-tâlib*, 4 cilt, thk. Muhammed Tâmir, 1. bs., Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

- , *Fethü'l-vehhâb bi şerhi Menheci't-tüllâb*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- , *Menhecü't-tüllâb fî fikhi'l-Îmâm eş-Şâfî*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1997.
- ERDEBÎLÎ Yûsuf b. İbrahim, *el-Envâr li a'mâli'l-ibrâr*, 3 cilt, thk. Halef Müfdî el-Mutlak, 1. bs., Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2006.
- ERDOĞAN Mehmet, *Fıkıh İlmine Giriş*, 4. bs., İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- , *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4. bs., İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- , *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 9. bs., İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- EŞİT Davut, “Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfî'ye Muhalefeti”, *Marife (Dinî Araştırmalar Dergisi)*, c. 19, sy. 1 (2019), ss. 249-64.
- EŞİT Yusuf, *İbn Âbidin'inin “Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî” Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- EZHERÎ Ebû Mansûr, *Kitâbu'z-Zâhir fî ğarâibi elfâzi'l-Îmâm eş-Şâfî el-ma'rûf bi'smi tefsîri elfâzi Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî, Kâhire: Dâru't-Talâi', 1994.
- FEYZULLAH Muhammed Fevzî, *el-Îlmâm bi-usûli'l-ahkâm*, 1. bs., Kuveyt: Dâru't-Tekaddüm, 1989.
- GAMRÂVÎ Muhammed ez-Zührî, *Envâru'l-mesâlik şerhu 'Umdeti's-sâlik ve 'uddeti'n-nâsik*, thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir, 1. bs., Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2014.
- , *es-Sirâcü'l-vehhâc 'alâ metni'l-Minhâc*, İstanbul: Mektebetü Eser, t.y.
- GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu, y.y., t.y.
- , *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 2 cilt, thk. Muhammed Tâmir, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- , *el-Vasît fî'l-mezheb*, 7 cilt, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim, 1. bs., Dâru's-Selâm, 1997.
- , *el-Vecîz fî fikhi mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2004.
- , *Hakikatü'l-kavleyn*, thk. Müsellem b. Muhammed b. Mâcid ed-Dûserî, y.y.: Mecelletü'l-Cem'iyeti'l-Fikhiyye es-Suûdiyye, 2008.

- GAZZÎ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kâsım, *Fethü'l-karîbi'l-mücîb fî şerhi elfâzi't-Takrîb*, thk. Bessâm Abdülvahhâb el-Câbî, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- GÜLER Hasan, *İmam Şafî'nin er-Risâle ve el-Ümm Adlı Eserlerinde İstihsân Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- , “Şâfiî Mezhebine Göre Nikâhta Velâyet Yetkisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 15 (2021), ss. 322-48.
- GÜNAY H. Mehmet, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar”, ed. İbrahim Hatiboğlu, *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Bursa: Kurav Yayınları, 2005, ss. 417-29.
- GÜRKAN Menderes, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafî'nin Rolü*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- HACVÎ Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî b. Muhammed, *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, 2 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- HAFNÂVÎ Muhammed İbrahim Muhammed, *et-Teâruz ve't-tercîh 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 2. bs., el-Mensûre: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- HALLAQ Wael b., “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, *AÜİFD*, çev. Halit Özkan, c. 45, sy. 2 (2004), ss. 327-53.
- , *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, 1. bs., İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- HASAN HÂN Sıddîk, *Zühru'l-muhtî min âdâbi'l-müftî*, thk. Ebû Abdirrahmân el-Bâtünî, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbü'l-fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2 cilt, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, 1. bs., Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- HEYET, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 4. bs., Mısır: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Duveliyye, 2004.
- HEYTEMÎ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, y.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.
- , *el-Fetâva'l-kübrâ el-fikhiyye*, 4 cilt, thk. Abdüllatîf Abdurrahman, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- , *Fethü'l-cevâd bi şerhi'l-İrşâd*, 3 cilt, thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahman, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- , *Hâşiyetü İbn Hacer el-Heytemî 'alâ şerhi'l-'İdâh fî menâsiki'l-hacc*, Beyrut: Dâru'l-Hadîs, t.y.
- , *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Hâşiyetü 'ş-Şîrvânî ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte)*, 10 cilt, Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1938.
- HEYTU Muhammed Hasan, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi 'ş-Şâfiyye*, 1. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- HISNÎ Takiyüddîn Ebûbekir b. Muhamed b. Abdülmü'min, *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli Gâyeti'l-ihtisâr*, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- HİN Mustafa, Mustafa el-BUĞÂ, Ali eş-ŞERBECÎ, *el-Fikhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 3 cilt, 1. bs., Dimaşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1996.
- HİRA Ayhan, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- HUBEYŞÎ Fehd Abdullah, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, y.y., t.y.
- HUDARÎ BEG Muhammed, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 8. bs., Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1967.
- İRÂKÎ Veliyyüddîn Ebû Zur'a Ahmed b. Abdurrahîm, *Fetâva'l-İrâkî*, thk. Hamza Ahmed Ferhân, 1. bs., Ummân: Dâru'l-Feth, 2009.
- , *Tahrîru'l-fetâvâ ale't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî (el-Müsemmâ en-Nüket 'ale'l-Muhtasarâti's-selâs)*, 3 cilt, thk. Abdurrahman Fehmî Muhammed ez-Zevâvî, 1. bs., Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- İBN ABDİLBER Ebû Ömer Yûsuf, *Câmi'u beyâni'l-ilim ve fadlihî*, 2 cilt, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İBN ÂBİDÎN Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 13 cilt, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- , *Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi 'ukûdi resmi'l-müftî*, 2. bs., Haydarabad: Merkezü Tev'iiyyeti'l-Fikhi'l-İslâmî, 2000.
- İBN BERHÂN Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-Vusûl ile'l-usûl*, 2 cilt, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Zenîd, 1. bs., Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984.
- İBN DAKÎKÛ'L-'İD Ebu'l-Feth Takiyüddîn el-Kuşeyri el-Kûsî, *Tuhfetü'l-lebîb fî şerhi't-Takrîb*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn, Riyâd: Dâru Atlas, 1998.
- İBN HALLİKÂN Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr,

- Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 8 cilt, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İBN HAMDÂN Ahmed b. Hamdân el-Harrânî el-Hanbelî, *Sifatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.
- İBN HAZM Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 8 cilt, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.
- İBN KÂDÎ ŞÜHBE Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed Takiyyüddîn, *Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, 4 cilt, thk. Enver b. Ebû Bekr ed-Dâğistânî, 1. bs., Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- , *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 4 cilt, thk. el-Hâfız Abdülalîm Hân, 1. bs., Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1978.
- İBN KARADÂĞÎ Ömer b. Muhammed Emîn el-Ğaffârî, *el-Menhelü'n-neddâh fî ihtilâfi'l-eşyâh fî'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.
- İBN KESÎR Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmail b. Ömer, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn*, 3 cilt, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İBN KUDÂME Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-nünâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2 cilt, 2. bs., Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İBN MÂCE Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, 1. bs., Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, t.y.
- İBN MANZÛR Ebû Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-Arab*, 6 cilt, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzâlî, Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- İBN NÜCEYM Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 9 cilt, thk. Zekerriyya Umeyrât, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İBNÜ'L-KÂS Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Ahmed, *et-Telhîs*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke: Mektebetü Nazzar el-Bâz, t.y.
- , *Nusretü'l-kavleyn li'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mâzin Sa'd ez-Zebîbî, 1. bs.,

- Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- İBNÜ'L-MÜLAKKİN Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed, *el-İkdü'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb*, thk. Eymen Nasr el-Ezherî, Seyyid Muhannâ, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- , *'Ucâletü'l-muhtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc*, 4 cilt, thk. İzzüddîn Hişâm b. Abdükerîm el-Bedrânî, İrbid: Dâru'l-Kitâb, 2001.
- İBNÜ'L-MÜNZİR Ebû bekr Muhammed b. İbrahim en-Neysâbûrî, *el-Evsat mine's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, 15 cilt, thk. İbrahim eş-Şeyh, Eymen es-Seyyid Abdülfettâh, 2. bs., Riyâd: Dâru'l-Felâh, 2010.
- İBNÜ'N-NAKÎB Ahmed b. Lü'lü' Abdullah el-Mısırî, *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik*, thk. Mâcid el-Hamevî, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İBNÜ'R-RÎF'A Ebu'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed, *Kifâyetü'n-nebih şerhu't-Tenbih fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 21 cilt, thk. Mecdî Muhammed Surûr Baslûm, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2009.
- İBNÜ'S-SALÂH Takiyyüddîn Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve mesâilü İbnü's-Salâh ve me'ahû Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 2 cilt, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- , *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, 2 cilt, thk. Muhyiddîn Ali Necîb, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İBNÜ'S-SÜBKÎ Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *Cem'ü'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- , *Raf'ü'l-hâcib 'an Muhtasari ibni'l-Hâcib*, 4 cilt, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 1. bs., Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- , *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 10 cilt, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1918.
- İDRÛS Sâlih b. Ahmed b. Sâlim, *eş-Şâfiyye fî beyâni istilahâti'l-fukahâi's-Şâfiyye*, 2 cilt, Mâlânc: Matbaatü'l-Hacûn, 1996.
- İLHAN İbrahim, *İmam Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- İMRÂNÎ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Sâlim, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-*

- Şâfiî*, 14 cilt, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İNDÛNÎSÎ Abdülkâdir b. Abdülmüttalib el-Mendîlî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fikhiyye li-eimmetina'l-fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Abdülazîz b. es-Sâyib, 1. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- İNDÛNÎSÎ Ahmed Nahrâvî Abdüsselâm, *el-İmâmü's-Şâfiî fî mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedîd*, 1. bs., Kâhire: Mektebetü's-Şebâb, 1988.
- İSNEVÎ Abdurrahîm Cemâlüddîn, *el-Mühimmât fî şerhi'r-Ravda ve'r-Râfiî*, 10 cilt, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- , *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, 4 cilt, Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1343.
- , *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 2 cilt, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İŞSİZ İbrahim, *Şâfiî Mezhebinde Ashâbü'l-Vücûh*, (Yüksek Lisans Tezi), Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- KAAN Enver Osman, *Güncel Fıkıh Problemleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- KÂFÎ Sakkâf b. Ali, *Mu'cemün fî mustalahâti fikhi's-Şâfiyye*, 1. bs., Medîne, 1997.
- KAĞANARSLAN Yusuf, *Nevevî'nin Şâfiî Fukahâsı Tarafından Kabul Görmeyen Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- KALYÛBÎ Şihâbüddîn Ahmed b. Sellâme, Şihâbüddîn Ahmed el-Barlasî 'UMEYRE, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve 'Umeyre*, 4 cilt, 3. bs., y.y.: Mektebetü Mustafâ el-Halebî, 1956.
- KANDEMİR M. Yaşar, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, ss. 45-49.
- KAPLAN İlyas, "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercih'in İşleyişi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2018), ss. 311-25.
- KARA İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- KARÂFÎ Şihâbüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâva 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

- KARAMAN Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, 6. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- , *İslâm Hukukunda İctihad*, 5. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- KARAMAN Hayreddin, VD., *Kur'an Yolu Meâli*, 3. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- KÂSİM B. KUTLUBOĞA Zeynüddîn Ebü'l-Fadl el-Mısırî, *et-Tashîh ve't-tercîh 'alâ Muhtasari'l-Kudûri*, thk. Ziyâ Yunus, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- KÂSİMÎ Muhammed Cemâlüddîn, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, thk. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- KÂTİP ÇELEBÎ Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2 cilt, thk. Muhammed Şerafettin Yalçın, Rifat Bilge, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- KAVÂSİMÎ Ekrem Yûsuf Ömer, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 1. bs., Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- , *Şâfiî Mezhebine Giriş*, çev. Hüseyin Örs, v.dğr., 1. bs., İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014.
- KAYA Ali, *Güncel Fikhî Konular*, 1. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- KAYA Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- , “Muhtasar (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, ss. 61-62.
- , “Nâdiru'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 32, ss. 278-80.
- , “Şerh (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, ss. 560-64.
- , “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, ss. 292-94.
- , “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul:

- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, ss. 461-65.
- , “Zâhiru’r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, c. 44, ss. 101-2.
- KAYA Süleyman, “Akifzâde’nin Mecelletü’l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40 (2011), ss. 93-108.
- , “Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 33 (2016), ss. 1-15.
- , “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu*, Konya: Karaman İslâmî İlimler Derneği Yayınları, 2017, ss. 105-20.
- KAZVÎNÎ Necmüddîn Abdülğaffâr b. Abdülkerîm eş-Şâfiî, *el-Hâvi’s-sağîr*, thk. Sâlih Muhammed b. İbrahim el-Yâbis, 1. bs., Riyâd: Dâru İbnü’l-Cevzî, 2009.
- KELEŞ Yunus, *Fesadü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- KESKİN Mehmet, *Şâfiî Fıkhi*, 2 cilt, 3. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- KESKİOĞLU Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, 5. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- KHANJANOV Shahin, *Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- KILIÇER M. Esat, “Ashâbü’l-Vücûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 3, s. 472.
- , “Ashâbü’t-Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 3, s. 470.
- , “Ashâbü’t-Temyîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt,

- İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 3, ss. 470-71.
- , “Ashâbü’t-Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 3, s. 471.
- , “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 10, ss. 520-26.
- KOCA Ferhat, “Mezhep (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, c. 29, ss. 537-42.
- KOÇAK Muhsin, “Ebû Şucâ’ el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 10, ss. 235-36.
- KOÇAK Zeki, *Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi*, 1. bs., Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015.
- , *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- KÖKSAL Asım Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 3. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- KÖSE Saffet, “Hacvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, c. 14, s. 522.
- , “İsnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, ss. 160-61.
- KÛHECÎ Abdullah b. eş-Şeyh Hasan, *Zâdü’l-muhtâc bi şerhi’l-Minhâc*, 4 cilt, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, 1. bs., Katar: eş-Şu’ûnu’ d-Dîniyye, t.y.
- KÛTE Âdil b. Abdulkâdir, *Eseru’l-örf ve tatbikâtuhû el-muâsere fî fikhi’l-muâmelâti’l-mâliyye*, 1. bs., Cidde: el-Me’hedü’l-İslâmiyye li’l-Buhûsi ve’t-Tedrib, 2008.
- KÛRDÎ Muahmed b. Süleymân el-Medenî, *el-Fevâidü’l-medeniyye fî men yuftâ bi kavlihî min eimmeti’ş-Şâfiyye*, thk. Bessâm Abdülvahhâb el-Câbî, 1. bs.,

- Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh-Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî, 2011.
- MAĞRİBİYYE Muhammed Târik Muhammed Hişâm, *el-Mezhebü's-Şâfiî dirâsetün 'an ehemmi mustalahâtihî ve eşheru musannafâtihî ve merâtibu't-tercîhi fihî*, 1. bs., Dimaşk: Dâru'l-Fârûk, 2011.
- MAHALLÎ Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *Kenzü'r-râğibîn şerhu Minhâci't-tâlibîn*, thk. Abdüllatîf Abdurrahman, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2001.
- MÂVERDÎ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'l-kâdî*, thk. Muhyi Hilâl es-Serhân, Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- , *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 18 cilt, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1994.
- , *el-İknâ' fî'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, 1. bs., Tahran: Dâru İhsân, 2000.
- MEHÂMİLÎ el-Kadî Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dabî, *el-Lübâb fî'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Abdülkerîm b. Sanîtan el-Amrî, 1. bs., Medîne: Dâru'l-Buhârî, t.y.
- MELCHERT Christopher, "The Formation of the Sunni Schools of Law (Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Nail Okuyucu, sy. 41 (2011), ss. 221-36.
- MERVERRÛZÎ el-Kâdı Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Muhammed, *et-Ta'lika*, 2 cilt, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke: Mektebetü Nazzar el-Bâz, 2007.
- MERVEZÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr, *İhtilâfu'l-fukahâ*, thk. Muhammed Tâhir Hakîm, 1. bs., Riyâd: Mektebetü Edvâü's-Selef, 2000.
- MES'ÛDÎ Muhammed b. Radîd, *el-Mu'temed min kadîmi kavli's-Şâfiî 'ale'l-cedîd*, 1. bs., Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1996.
- MUŞ'İL Abdulazîz b. Abdurrahman, "Eseru'l-örf ve'l-âde fî dirâseti'n-nevâzili'l-fikhiyye ma'a tatbîkâtin fikhiyyetin muâsere", *Menhecü İlmiyyin Asîlin li Dirâseti'l-Kadâya'l-Fikhiyyeti'l-Muâsere*, 2010, 155-206.
- MÜNÂVÎ Şemsüddîn Muhammed es-Sülemî eş-Şâfiî, *Ferâidü'l-fevâid fî ihtilâfi'l-kavleyn li müctehidîn vâhid*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, t.y.
- MÜSLİM Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîhü Müslim*, 5 cilt, thk.

- Muhammed Fuad Abdülbâkî, 1. bs., Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1997.
- MÜZENÎ Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail, *Muhtasarü'l-Müzenî fî furûi's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Abdulkadir Şâhîn, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- NÂCÎ Emîn, *el-Kadîm ve'l-cedîd fî fikhi's-Şâfiû*, 2 cilt, 1. bs., Riyâd-Kâhire: Dâru İbni'l-Kayyim-Daru İbn Affân, 2008.
- NÂCÎ Nâsır Muhyiddîn, *el-Müzenî ve muhâlefetuhû li'l-İmâm eş-Şâfiû fî Kitâbi'l-Muhtasar*, (Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1989.
- NAKÎB Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, 2 cilt, 1. bs., Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- NEDVÎ Selmân el-Hüseynî, *el-İctihâd ve't-taklîd fî dav'i kitâbâti'l-İmâm Veliyyullâh b. Abdurrahîm ed-Dehlevî*, thk. Mücîbü'r-Rahmân Atîk en-Nedvî, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- NEMLE Abdülkerîm b. Ali b. Muahmed, *el-Câmi' limesâili usûli'l-fikh ve tatbîkuhâ 'ale'l-mezhebi'r-râcih*, 1. bs., Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- NEVEVÎ Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Bessâm Abdülvahhâb Câbî, 1. bs., Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- , *el-Ezkâr min kelâmi seyyidi'l-Ebrâr*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- , *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 27 cilt, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, vd., 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- , *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî (el-Mesâilü'l-mensûra)*, thk. Ahmed Hasan Câbir Receb, y.y.: Mecelletü'l-Ezher, 1991.
- , *Kitâbü'l-İlim ve âdâbü'l-âlim ve'l-müte'allim*, thk. Abdullah Bedrân, Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1993.
- , *Kitâbü't-Tahkîk*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- , *Minhâcü't-tâlibîn*, 3 cilt, thk. Ahmed b. Abdülazîz el-Haddâd, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- , *Ravdatü't-tâlibîn*, 8 cilt, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- , *Riyâzü's-sâlihîn*, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2006.
- , *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- NEYSÂBÛRÎ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd, *ez-Ziyâdât 'alâ Kitâbi'l-Müzenî*, thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Mutîrî, 1. bs., Riyâd-Kuveyt: Dâru Edvâi's-Selef-Dâru'l-Kevser, 2005.
- OKUR Hüseyin, "Hanefî Mezhebinde Tercih Kavramı ve Şürûnbülâlî'nin Bazı Tercihleri", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, c. 1, sy. 1 (2017), ss. 41-62.
- OKUYUCU Nail, *İmam Şâfiî*, Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020.
- , *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 1. bs., İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- , "Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38 (2010), ss. 113-36.
- OSMÂNÎ Muhammed Takî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû*, Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kur'ân, 2011.
- ÖZDEMİR Muhittin, *İmam Şâfiî'ye Göre İstihsân*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- , "Müzenî'den Nevevî'ye Şâfiî Mezhebinin Panoraması", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2011), ss. 185-99.
- , *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- ÖZEL Ahmet, "Büveyfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, c. 6, ss. 500-501.
- ÖZEL Cihad, *Şâfiî Mezhebinde "Kavl" Ayrımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavl-i Kadîm*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- ÖZEN Şükrü, "İbn Süreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 20, ss. 363-66.
- , "Müzenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 32, ss. 246-50.
- , "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, ss.

208-11.

———, “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, ss. 208-2011.

ÖZER Hasan, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009), ss. 353-74.

PALA Ali İhsan, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 2. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

RÂFİÎ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi's-Şerhi'l-kebîr*, 13 cilt, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

———, *el-Muharrer fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2005.

RÂZÎ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, 6 cilt, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.

REMLÎ Şemseddîn Muhammed b. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hamza, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 8 cilt, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

REMLÎ Şihâbüddîn Ahmed b. Hamza el-Ensârî, *Fetâva'r-Remlî*, 4 cilt, y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.

———, *Hâşiyetü'r-Remlî 'alâ Esne'l-metâlib*, 4 cilt, y.y., t.y.

RİYÂD Âdil Fethî, *Sun'atü'l-müftî (İbn Hacer el-Heytemî -nemûzecen-)*, 1. bs., Kâhire: Dâru'l-Besâir, 2008.

RUSTÂKÎ Muhammed es-Sümeiy'î Seyyid Abdurrahman, *el-Kadîm ve'l-cedîd min akvâli'l-İmâm eş-Şâfî (min hilâli Kitabi Minhâci't-tâlibîn)*, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

RÛYÂNÎ Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail, *Bahru'l-mezheb fî furûi'l-mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*, 14 cilt, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dmaşkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.

SAKKÂF Alevî b. Ahmed b. Abdurrahman, *el-Fevâidü'l-mekkiyye fimâ yehtâcuhû talebetü's-Şâfîyye*, thk. Hümejd b. Mes'ad b. Sâlih el-Hâlimî, y.y.: Merkezü'n-Nûr, t.y.

———, *Terşîhü'l-müstefidîn bi-tevşîhi Fethi'l-mübîn*, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

- SAVLUK Hikmet, “İmam Şâfî’nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu (es-Silsile Örneği)”, *İHYA Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy. 2 (2015), ss. 57-85.
- SÂYİS Muhammed Ali, *Târîhu’l-fikhi’l-İslâmî*, thk. Muhammed Fâtih b. Veliyyü’d-Dîn Sâlih el-Ferfûr, 1. bs., Dımaşk: Dâru’l-Ferfûr, 2002.
- SAYLAN Şenol, *İbn Âbidin’de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması: Şerhu Ukûdu Resmi’l-Müftî Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- SEM‘ÂNÎ Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar, *Kavâti’u’l-edille fi’l-usûl*, 2 cilt, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail eş-Şâfî, 1. bs., Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- SEYYİD BEY Muhammed, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, 1. bs., İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- SEZER Mehmet Ali, *Müzenî’nin İmam Şâfî’ye Aykırı Görüşleri ve Mezhepteki Yeri*, (Doktora Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- SİZGEN İbrahim, *Şâfî Fukahâsından Râfî el-Kazvîni’nin Hayatı ve Mezhepteki Konumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- , “Şâfî Mezhebinin Teşekkül Evreleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 2 (2018), ss. 125-54.
- SUYÛTÎ Celâlüddîn Abdurrahman, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi kavâid ve furû’i fikhi’ş-Şâfiyye*, 2 cilt, 2. bs., Riyâd: Mektebetü Nazzar el-Bâz, 1997.
- , *el-Hâvî li’l-fetâvâ*, 2 cilt, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2004.
- , *el-Minhâcü’s-sevî fi tercemeti’l-İmâm en-Nevevî*, thk. Ahmed Şefik Demc, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.
- SÛBKÎ Takiyüddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Abdülkâfi, *Fetâva’s-Sübkî*, 2 cilt, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.
- SÛBKÎ Takiyüddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Abdülkâfi, Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi İBNÜ’S-SÛBKÎ, *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc*, 7 cilt, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî, Nûreddîn Abdülcabbâr Sağîrî, 1. bs., Dubî: Dâru’l-Buhûs, 2004.
- SÛLEMÎ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *el-Ğâye fi ihtisâri’n-Nihâye*, 8 cilt, thk.

- İyâd Hâlid et-Tabbâ', 1. bs., Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016.
- , *el-Kavâidü'l-kübrâ el-mevsûm bi kavâidi'l-ahkâm fî islâhi'l-enâm*, 2 cilt, thk. Nezîh Hammâd, Osman Damîriyye, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.
- ŞÂFÎÎ Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, 11 cilt, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, 4. bs., Beyrut: Dâru'l-Vefâ-Dâru İbn Hazm, 2011.
- , *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 3. bs., Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2005.
- , *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, 4. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- , *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, 3 cilt, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- ŞAHİN Osman, *Fetvâ Âdâbı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- , *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, (Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- ŞA'RÂNÎ Ebü'l-Mevâhib Abdülvahhâb b. Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mizân*, 3 cilt, thk. Abdurrahman Umeyre, 1. bs., Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- ŞÂTİBÎ Ebü İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-Şerîa*, 6 cilt, thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, 1. bs., el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- ŞENER Abdulkadir, "İslâm'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26 (t.y.), ss. 371-406.
- ŞEYBÂNÎ Ebü Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-sağîr ma'a şerhihi'n-Nâfi'i'l-kebîr*, thk. Ebu'l-Hasenât Abdulhayy el-Leknevî, Pakistan: Dâru'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990.
- ŞÎRÂZÎ Ebü İshâk İbrahim b. Ali, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mesto, Yûsuf Ali Bedîvî, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- , *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 6 cilt, thk. Muhammed Vehbe ez-Zuhaylî, 1. bs., Beyrut-Dimaşk: ed-Dâru'ş-Şâmiyye-Dâru'l-Kalem, 1992.
- , *et-Tebşira fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- , *et-Tenbîh fî'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Kâhire: Mektebetü Mustafâ el-Halebî, 1951.
- , *Şerhu'l-Luma'*, 2 cilt, thk. Abdülmecîd Türkî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-

- İslâmî, 1988.
- , *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1970.
- ŞİRBÎNÎ Şemseddîn Muhammed b. el-Hatîb, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şucâ'*, 2 cilt, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- , *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 4 cilt, thk. Muhammed Halil 'Îtânî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- TAMARKHAN Mohammed Shaikhan, *İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve eseruhu fi'l-fikhi's-Şâfiî*, (Yüksek Lisans Tezi), Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- TANRIVERDİ Hasan, “Şâfiî Mezhebi Müçtehitlerinin İmam Şâfiî'ye Muhalefeti”, ed. Mehmet Bilen, Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu, İstanbul: Kent Işıkları, 2012, ss. 930-41.
- TANTÂVÎ Ali, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 2. bs., Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- TELKENAROĞLU M. Rahmi, “İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, c. 1, sy. 1 (2018), ss. 33-63.
- , “Muhattie-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 13 (2009), ss. 231-60.
- TÜRCAN Talip, (ed.), *İslâm Hukuku El Kitabı*, 4. bs., Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- UĞUR Seyit Mehmet, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 1. bs., İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- , “Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 22, sy. 1 (2018), ss. 233-57.
- UTEYRÎ Gâzi, “Mevkifü'l-Müsteftâ min Taaddüdi'l-Müftîn”, *Mecelletü'l-Usûl ve'n-Nevâzil*, sy. 3 (1431), ss. 19-73.
- ÜZÜM İlyas, “Mezhep (Kelam)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, c. 29, ss. 526-32.
- YAMAN Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 2. bs., İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- , “Fetvâ ve Mezhep (Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak

- Fetvâ-Mezhep İlişkisi)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 48 (2015), ss. 5-34.
- , *İslâm Aile Hukuku*, 13. bs., İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- YAMAN Ahmet, Halit ÇALIŞ, *İslâm Hukukuna Giriş*, 18. bs., İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- YÂSİN LEK Kemâl Sâdık, *Mustalahâtü'l-mezhebi's-Şâfiî*, 2. bs., Erbil: Mektebü't-Tefsîr, 2010.
- YAŞAROĞLU M. Kâmil, “el-Muhtasar (Şâfiî Fıkhına Dair)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, c. 31, ss. 66-67.
- YUSUF Doğubeyazıtlı Halife, *İrşâdü'l- 'ibâd min 'avâmi'l-mü'minîn*, 2 cilt, çev. el-Hacc Muhammed Nezaket, Bahaeddin el-Hüseynî, 3. bs., İstanbul: Hira Yayınevi, 1998.
- YÜCEL İrfan, “Hilâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 18, ss. 1-11.
- ZEBÎDÎ Ebü'l-Feyz Muhammed b. Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 40 cilt, thk. Hüseyin el-Fassâr, Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1969.
- ZEHEBÎ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 25 cilt, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Sâlih eş-Şem, 1. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- ZERKEŞÎ Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah eş-Şâfiî, *el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh*, 6 cilt, thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî, 2. bs., Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- , *Selâsilü'z-zeheb fî usûli'l-fikh*, thk. Safiyye Ahmed Halife, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 2008.
- ZUHAYLÎ Muhammed Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 8 cilt, 2. bs., Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- , *el-Mu'temed fî'l-fikhi's-Şâfiî*, 6 cilt, 3. bs., Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- , *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2008.
- , *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- , *Tağayyüru'l-ictihâd*, 1. bs., Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 2000.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Hasan		GÜLER
Doğum Yeri ve Yılı	Ağrı		1986
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
Düzyey	İyi		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2003	2007	İstanbul İmam Hatip Lisesi
Lisans	2008	2012	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013	2016	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2016	2021	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2013	2013	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Arş. Gör.)
2.	2013	2017	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Arş. Gör.)
3.	2017	-	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Arş. Gör.)
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayımlar:	<ul style="list-style-type: none"> • Hasan Güler, “Şâfiî Mezhebine Göre Nikâhta Velâyet Yetkisi”, <i>Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, C. 8, S. 15 (2021), ss. 322-348. • Hasan Güler, “Molla Zeynelabidin Görceğiz’in Kitâbü’s-Savm Adlı Risâlesinin Fıkhî Açından Değerlendirilmesi”, <i>Uluslararası Kars Alimleri Sempozyumu Tam Bildiriler Kitabı</i>, ed. Alparslan Kartal, Ahmet Ekinci, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018, ss. 360-371. 		
Diğer:	-		
İletişim (e-posta):	hasan_safii@hotmail.com		
Tarih İmza:			.../.../20....
Adı Soyadı:			Hasan GÜLER