

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

**ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE
BİR İSTİDLÂL YÖNTEMİ OLARAK TAHRÎC**

Doktora Tezi

MEHMET EMİN ÖRNEK

İstanbul, 2025

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

**ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE
BİR İSTİDLÂL YÖNTEMİ OLARAK TAHRÎC**

Doktora Tezi

MEHMET EMİN ÖRNEK

Tez Savunma Jurisi

1. Tez Danışmanı : Doç. Dr. Nail OKUYUCU
2. Juri Üyesi : Prof. Dr. Sami ERDEM
3. Juri Üyesi : Doç. Dr. Eyyüp Said KAYA
4. Juri Üyesi : Doç. Dr. Muhammed Usame ONUŞ
5. Juri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay BAŞOĞLU

İstanbul, 2025

ÖZET

Tahrîc, bir mezhebe bağılı kalarak hareket eden âlimin, kendi imamının usûl anlayışı ve fûrû fıkha dair mûktesebatını merkeze alarak fikhî bilgi üretmeye yönelik faaliyeti olarak tanımlanabilir. Mezhep imamının ifadelerini açıklamak, yorumlamak, fikhî meseleleri daha önce mezhep imamı tarafından hükme bağlanan meselelere kıyas etmek veya onun usûl ve kaideleri vasıtasıyla çözümler getirmek vb. pek çok işlem ilgili faaliyetin kapsamı altındadır. Tahrîc, mezhep imamlarının ilk talebelerinden başlayarak devam eden yüzyıllar boyunca mezhep içi hareketliliğin en etkin faaliyetlerinden biri olmuştur. Bu çalışma, tahrîcin Şâfiî mezhebindeki serüvenine odaklanmaktadır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Şâfiî'nin vefatından hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar geçen sürede yaşamış olan Şâfiî fakihlerin günümüze intikal eden eserlerinden yola çıkılarak tahrîcin bir kavram olarak ortaya çıkışı, kazandığı anlamlar ve mahiyeti üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde tahrîcin tanımı, kısımları, kapsamı, meşruiyetine dair mezhep içi tartışmalar vb. konular ele alınarak tahrîce dair teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Son bölümde ise tahrîcin meseleleri tefrî' etmek, Şâfiî'nin hükme bağladığı meselelerin asıl ve illetlerini tespit etmek, Şâfiî'ye muhalefet etmek ve aynı mesele hakkında birbiriyle çelişen görüşler beyan etmesinden kaynaklanan sorunları çözmek gibi bazı fonksiyonları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Tahrîc, Mansûs Kavl, Muharrec Kavl, Vecih, Tarik, Tefrî', İhtilâfü'l-kavleyn.

ABSTRACT

Takhrīj can be defined as the activity of a scholar who operates within a specific madhhab (school of Islamic jurisprudence), generating jurisprudential knowledge by centering on the understanding of usūl (legal theory) and the body of furū‘ al-fiqh (substantive law) established by the founder of their madhhab. Various operations fall within the scope of this activity, such as explaining and interpreting the texts of the madhhab's founder, drawing analogies between new jurisprudential issues and those previously adjudicated by the madhhab's founder, or developing solutions through the founder's methodological principles and legal maxims. Takhrīj has been one of the most influential activities in intra-madhhab dynamics, continuing through centuries from the first students of the madhhab founders. This study focuses on the evolution of takhrīj within the Shāfi‘ī madhhab.

The study consists of three sections. The first section examines the emergence of takhrīj as a concept, its acquired meanings, and its nature, based on the extant works of Shāfi‘ī jurists who lived from the time of Imam al-Shāfi‘ī's death until the middle of the fourth century AH. The second section attempts to establish a theoretical framework for takhrīj by addressing topics such as its definition, categories, scope, and intra-madhhab debates regarding its legitimacy. The final section analyzes some functions of takhrīj, including deriving subsidiary issues (tafrī‘), identifying the principles and legal rationales (‘ilal) of cases previously adjudicated by al-Shāfi‘ī, addressing instances where scholars diverge from al-Shāfi‘ī's positions, and resolving problems arising from seemingly contradictory opinions expressed by al-Shāfi‘ī on the same issue.

Keywords: Madhhab, Takhrīj, Manṣūṣ Qawl, Mukharraj Qawl, Wajh, Ṭarīq, Tafrī‘, Ikhtilāf al-Qawlayn.

ÖNSÖZ

Her şeyden önce, çalışmamı nihayete erdirmeye ihsanında bulunan Allah’a sonsuz hamd ve senâlar olsun.

Bu tezin tamamlanmasında ailem, hocalarım ve çevremden pek çok kişinin katkısı oldu. Onların çalışma azmimi artıran teşvikleri ve manevi destekleri olmasaydı bu uzun soluklu ve yorucu sürecin sonuna ulaşmak mümkün olmayacaktı. Bu vesileyle öncelikle muhterem annem ile babama ve kardeşlerime her daim yanımda hissettiğim duaları ve koşulsuz sevgileri için ne kadar teşekkür etsem azdır. Yine bu süreçte her zaman yanımda olan ve beni destekleyen eşim Sümeyye Örnek’e ve kendilerini çokça ihmal ettiğim sevgili çocuklarım Taha, Şifa ve Bahar’a gönülden teşekkür ederim.

Tavsiye ve değerlendirmeleriyle tezin şekillenmesinde ve daha nitelikli bir hâle gelmesinde büyük emeği olan danışman hocam Doç. Dr. Nail Okuyucu’ya; aynı şekilde, görüşleri ve yol gösterici tutumlarıyla çalışmanın olgunlaşmasına katkı sağlayan jüri üyeleri Doç. Dr. Eyüp Said Kaya, Prof. Dr. Tuncay Başoğlu, Prof. Dr. Sami Erdem ve Doç. Dr. Muhammed Usame Onuş’a şükranlarımı sunarım.

Yazım sürecinde pek çok meseleyi kendisiyle tartıştığım, değerlendirme ve yorumlarından oldukça istifade ettiğim Arş. Gör. Halit Ekmen’e içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca tezi okuyan Arş. Gör. Atike Çiçek Atsız, yeğenim Muhammed Örnek ile süreci her daim takip eden ve ilgilenen Artuklu İlahiyat’tan hoca arkadaşlarıma müteşekkirim.

Mehmet Emin Örnek

İstanbul, 2025

KISALTMALAR

bkz.: bakınız

çev.: çeviren

ed.: editör

h.: hicrî

hz.: hazreti

m.: milâdî

nşr.: neşreden

ö.: ölüm

(r.a.):radıyallahu anh

(s.a.v.):sallallahu aleyhi ve sellem

thk.: tahkik

ts.: tarihsiz

vb.: ve benzer, ve benzeri

vd.: ve devamı

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR	IV
İÇİNDEKİLER	V
GİRİŞ	1
I. Konu, Amaç ve Yöntem	1
II. Kaynaklar ve Sınırlandırma	2
III. Literatür Değerlendirmesi.....	10
IV. Muasır Kaynaklarda Tahrîc.....	15
BİRİNCİ BÖLÜM: ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE TAHRÎCİN BİR KAVRAM OLARAK	
ORTAYA ÇIKIŞI VE MAHİYETİ.....	21
I. Erken Dönem Şâfiî Kaynaklarda Tahrîc	23
II. İbnü'l-Kâs ve Ebû İshâk el-Mervezî'nin Eserlerinde Tahrîc.....	28
1. Meselelerin Şâfiî'nin Mansûs Meselelerine Kıyası Anlamında Tahrîc	28
2. Şâfiî Tarafından Farklı Hükümlere Bağlanan Benzer Meselelerin Hükümlerinin	
Karşılıklı Olarak Birbirine Aktarılması Anlamında Tahrîc	30
3. Şâfiî'nin İfadelerinin Mefhûmundan Hüküm Çıkarma Anlamında Tahrîc.....	31
4. Küllî Kaideler ve Fikhî Zâbıtlardan Hüküm Çıkarma Anlamında Tahrîc	32
5. Şâfiî'nin Usûlünden ve Fıkıh Anlayışından Hüküm Çıkarma Anlamında Tahrîc.	34
6. Şâfiî'nin İfadelerinden Asıl/Kaide Elde Etme Anlamında Tahrîc	38
7. İhtilafî Nas ve İfadelerin Te'vili Anlamında Tahrîc	39
8. Nasların İçerdiği Mana ve Hükümlerin Tespiti Anlamında Tahrîc	41
9. Meseleleri Fikhî Açıdan Çözmek ya da Bir Hükme Bağlamak Anlamında Tahrîc	41
10. Bir Görüşün Tespiti veya Kaynaklardan Elde Edilmesi Anlamında Tahrîc	42
11. Mezhep İçi Bütün Fikhî Faaliyetler Anlamında Tahrîc	42

İKİNCİ BÖLÜM: ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE TAHRÎCİN TEORİK ÇERÇEVESİ..... 51

I. Tanım	52
II. Tahrîcin Kısımları	53
1. Kıyas Tahrîci.....	58
2. Nakil Tahrîci	66
3. Mefhûm Tahrîci	73
4. Usûlî Tahrîc (Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl).....	75
5. Fıkhhî Kaidelerden Tahrîc	80
6. Mutlak İctihada Benzeyen Tahrîc	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TAHRÎCİN İŞLEVLERİ..... 85

I. Tefrî'	92
II. Bir Meselenin Aslını Tespit Etmek.....	100
1. Şâfiî'nin Bilinen Bir Hükmünün Olmadığı Meselelerde Asıl Tespiti	102
2. Şâfiî'nin Bilinen Bir Hükmünün Olduğu Meselelerde Asıl Tespiti.....	104
III. Şâfiî'nin İfadelerini Açıklamak	108
1. Meselenin Ne Olduğuna Yönelik Açıklamalar	109
2. Hükmün Ne Olduğuna Yönelik Açıklamalar.....	111
3. Hem Meseleye Hem De Hükme Yönelik Açıklamalar.....	114
IV. Hükmün İletini Tespit Etmek	116
V. İki Görüş Meselesi: Şâfiî'nin Bir Konu Hakkında İki Farklı Görüş Beyan Etmesi ..	122
1. İki Görüş Meselesi İle İlgili Şâfiî'ye Yöneltilen Eleştiriler	125
2. Şâfiîler'in Bir Mezhep İçeri Sorun Olarak İki Görüş Meselesine Yaklaşımları	128
3. İki Görüş Meselesinin Temellendirilmesi	151
VI. Şâfiî'ye Muhalefet	175
1. Usûlî Muhalefet.....	176
2. Fürû Meselelerde Muhalefet	179
VII. Şâfiî'nin Benzer İki Meseleyi Farklı Hükümlere Bağlaması	187

SONUÇ

KAYNAKÇA

GİRİŞ

I. Konu, Amaç ve Yöntem

Mezhep kavramını kurucu imamın kendi inşa ettiği usûlî sistem ve bu sistemden neşet eden görüşler manzumesi olarak tarif eden yaklaşımlar bulunmaktadır. Ancak günümüzde genel kanı mezheplerin kurucu imam, talebeleri ve daha sonraki nesillerde ona intisab eden âlimler tarafından gerçekleştirilen ictihad, kaza, fetva, muhaliflere karşı düşünsel savunma, kendi yoluna davet etme ve bunlara benzer başka faaliyetlerin meydana getirdiği oluşum olduğu yönündedir. İctihad, hiç şüphesiz mezkûr faaliyetlerin merkezinde yer almaktadır ve mezhep imamı ile onun müntesipleri tarafından gerçekleştirilmesi açısından farklı hususiyetleri haizdir. Mezhep imamı, başka herhangi bir şahsa bağlı kalmadan kendi başına hareket ettiği için, onun fikhî bilgi elde etmeye yönelik çabaları mutlak/bağımsız ictihad addedilir. Müntesip fakihler ise bir imama bağılıdır ve onun fıkıh düşüncesi ekseninde hareket ederler. Bu yüzden, onların gerçekleştirdiği ictihadın mukayyed/bağlı olduğu kabul edilir. Bu ikinci ictihad türü, Şâfiî mezhebinde (ve diğer mezheplerde) aynı zamanda tahrîc kavramıyla da ifade edilmiştir. Buradan hareketle tahrîc, kısaca mezhep içi ictihadî faaliyet şeklinde tanımlanabilir. Bu çalışma, İslâm fıkıh geleneğinde önemli bir yeri olan tahrîcin Şâfiî mezhebi özelinde incelenmesini konu edinmektedir. Çalışma, Şâfiî mezhebinde tahrîcin kavramsal gelişimini ortaya koymayı, teorik çerçevesini çizmeyi ve icra ettiği fonksiyonların neler olduğunu vuzuha kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Tahrîcin Şâfiî mezhebinde bir kavram olarak ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi ve mezhebin teşekkül sürecinde Şâfiî âlimlerce hangi anlam ve işlemlere karşılık kullanıldığı hususları çalışmanın birinci ayağını oluşturmaktadır. Bu hususların aydınlatılması için mezhebin ilk dört tabakada telif edilen eserlerine başvuruldu. Bu eserlerde hem “تَخْرِيج” (tahrîc) kelimesi ile “خَرَجَ - يُخْرِجُ” şeklindeki fiil hallerinin hem de “أَخْرَجَ - اسْتَخْرَجَ” (çıkıktı - çıkardı - çıkardı / çıkarmak istedi) gibi aynı köke sahip olan diğer formların lafzen yer aldığı ifadeler semantik açıdan tahlil edildi. Bu kelimelerin ilgili yerlerde sözlük anlamıyla mı yoksa bir fikhî ıstılah olarak mı kullanıldığı araştırıldı. Eser sahiplerinin bizzat tahrîc olduğunu ifade ettikleri fikhî işlemler ve tahrîc vasıtasıyla çözüme kavuşturdıklarını söyledikleri meseleler

ise ayrıca incelendi. İlgili işlem ve çözüm yöntemlerinin mahiyeti ve ayırt edici hususiyetlerinin neler olduğu ortaya konuldu. Tahrîcin aynı bağlamda kullanıldığı tipik örnekleri bir araya getirilerek, birbirinden farklı anlamları temsil eden pek çok kategori elde edildi. Semantik analiz, tahrîcin anlam aralıklarını, kapsamı altına giren çeşitli fikhî işlemleri ve bunların ictihad faaliyetleri içindeki yerini belirlemeye yardımcı oldu. Bütün bunlar mezkûr eserlerin kronolojik bir sırayla ele alınması ve tahrîc açısından birbirleriyle mukayese edilmesi suretiyle gerçekleştirildi. Takip edilen bu diyakronik (art süremlî) yöntem, tahrîcin sözlük anlamından fikhî bir ıstılahaya evrilme sürecini takip ve bu süreç içinde edindiği yeni ıstılahî anlamları tespit etmeyi mümkün kıldı.

Çalışmanın ikinci bölümde aydınlatmaya çalıştığı husus, tahrîcin Şâfiî fıkıh doktrini içindeki nazarî boyutudur. Tahrîce dair teorik ifadeler en erken hicrî beşinci asır itibarıyla telif edilen eserlerde karşılaşılmaktadır. Tahrîcin nazarî çerçevesini oluşturmak üzere bu bölümde Şâfiî âlimlerin tahrîcle alakalı açıklamaları esas alınarak tahrîcin tanımı, kısımlarının neler olduğu, tahrîcle elde edilen bilginin Şâfiî'ye isnadı ve tahrîcin meşruiyeti gibi meseleler ele alındı. Mezkûr konular, mezhep içi farklı görüşler dikkate alınarak ve bu görüşler birbirleriyle mukayese edilerek işlendi. Böylece, tahrîcin teorik yönüne dair mezhebin kanaatini ifade eden bazı genel yargılar ileri sürmek mümkün oldu.

Tahrîcin işleyişi ve bir mezhep içi ictihadî mekanizma olarak yerine getirdiği fonksiyonların neler olduğu hususları, tezin üçüncü ve son bölümünde mercek altına alındı. Burada mezhebin önde gelen âlimlerinden olan iki önemli fakihin, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Mervezî (ö. 340/951) ile Ebû Alî İbn Ebî Hüreyre'nin (ö. 345/956), kaynaklarda yer alan tahrîcleri analiz edildi. Analitik tahlil neticesinde elde edilen bulguların sentezlenmesi ile tahrîcin meseleleri Şâfiî'nin görüşlerini esas alarak tefrî' etmek, Şâfiî'nin ifadelerini açıklamak, Şâfiî'ye muhalefet etmek vb. pek çok fonksiyonun icra edilmesinde kullanıldığı tespit edildi. Bu fonksiyonların bazıları belli bir sistem içinde detaylandırılarak ve alakalı tahrîclerle örneklendirilerek ayrı başlıklar altında ele alındı. Bu metot, tahrîcin işleyiş ve fonksiyonlarını anlamaya ilaveten, tahrîcin mezhebin oluşumu üzerindeki çok yönlü katkısını kapsamlı bir şekilde görmeye de katkı sağladı.

II. Kaynaklar ve Sınırlandırma

Bu tezde, incelenen kavramın kendisi, referans alınan fikhî mezhep ve yöneldiği tarihi dönem açısından bir takım sınırlandırmalara gidilmiştir. İlk olarak tez, bir mezhep içi istidlâl yöntemi olan tahrîcin Şâfiî mezhebindeki yerine dair bir tasavvur oluşturma gayesindedir. Tezde Şâfiî mezhebi merkeze alınmış ve mezhepler arası mukayeseli bir çalışma yapılmamıştır. Bu yüzden tahrîcin diğer mezheplerde ortaya çıkışı, gelişimi, nazari yönleri, uygulama şekli vb. hususiyetlerine yer verilmemiştir. Ayrıca tezde tahrîc yalnızca fıkıh ilmini ilgilendiren cihetiyle ele alınmış, hadis ve sair ilimlerdeki ıstılahî kullanımıyla ilgilenilmemiştir. Tezin tamamında tatbik edilen bu sınırlandırmaların haricinde, birinci bölüm belli bir tarih aralığıyla, üçüncü bölüm ise hicrî dördüncü asırda yaşamış iki Şâfiî fakihin fikhî faaliyetleriyle sınırlandırılmıştır.

Şâfiî'nin vefatıyla birlikte ashabı, onun temellerini attığı ve henüz tekâmüle ermemiş mezhebe bağlı kalarak çalışmalarına devam ettiler. Ancak özellikle ilk nesilden talebesi olan Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî'nin (ö. 264/878) bazı uygulamalarının bağımsız ictihad özelliklerini yansıtması, mezhep içi ictihadî faaliyetin sınırlarını bulanıklaştırıyordu. Üçüncü nesilden Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc (ö. 306/918) ve İbnü'l-Kâs künyesiyle bilinen Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî (ö. 335/946), Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre başta olmak üzere dördüncü nesil Şâfiîler ise mezhep içi ictihadın nasıl yapılması gerektiğini, sınırlarının neler olacağını ve tolere edilebilecek muhalefetin keyfiyetini (teorik olarak olmasa da) pratik olarak gösterdiler. Günümüzde, Şâfiî mezhebinin İbn Süreyc ile ya da en geç dördüncü tabakada yer alan âlimlerle oluşumunu büyük ölçüde tamamlamış olduğu düşüncesinin¹ temel sebeplerinden birinin de mezhep içi ictihadın mahiyet ve sınırlarında gerçekleşen bu netleşme olduğu söylenebilir. Tahrîcin mezhep içi ictihadî faaliyet olması, kavramsal gelişimiyle ilgili yapılan çalışmanın tahrîcin ortaya çıktığı ve nihayetinde tam olarak ne ifade ettiğinin açıklık kazandığı mezhebin ilk dört tabakasıyla sınırlandırılmasını uygun kılmaktadır. Bu sınırlama doğrultusunda birinci bölümde, I-IV. tabakada yer alan (hicrî III. asrın ortalarından IV. asrın ilk yarısına kadar

¹ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 511-513.

geçen sürede yaşamış) Şâfiî âlimler tarafından telif edilmiş ve günümüze de ulaşmış kaynaklar esas alındı.

Müzenî'nin *el-Muhtasar*² adlı kitabı, bu kaynakların en önemlilerindendir ve birinci bölümde en çok müracaat edilen dört eserden biridir. Bu kitabın hem kendinden sonraki Şâfiî literatür üzerinde hem de genel anlamda Şâfiîliğin serüveni üzerinde oldukça önemli etkileri olmuştur. Bu etkinin bir tezahürü olarak pek çok Şâfiî âlim bu eser üzerine *şerh*ler yazmıştır. *Muhtasar*, tahrîcin fiil haliyle (حَرْج) yer aldığını tespit ettiğimiz ilk Şâfiî eserdir. *Muhtasar*'da Müzenî, hocasının fıkıh meselelerine dair görüşlerini nakletmekle yetinmemiş, hemen her yerde hocasının usûlünü ve fîrû fıkha dair görüşlerini dikkate alarak tahrîce başvurmuştur. Onun tahrîcleri hocasının hükme bağlamadığı meseleleri çözmek, hocasına muhalefet etmek, onun ihtilaflı görüşlerine dikkat çekerek bunlar arasında tercihte bulunmak ve diğer pek çok faaliyeti içerir şekilde çeşitlilik arz etmektedir. Bütün bu tahrîcler en genel anlamda Şâfiî'nin fıkıh mirasını kemale erdirmeye ve görüşleri arasındaki tutarsızlığı olabildiğince azaltarak mezhep içi bütünselliği yakalamaya matuftur. Pek çok açıdan büyük bir öneme sahip olan *Muhtasar*'dan yalnızca birinci bölümde değil, çalışmanın bütününde çokça istifade edildi.

İbn Süreyc'in öğrencilerinden olan İbnü'l-Kâs'ın *et-Telhîs*³ ve *Edebü'l-kadî*⁴ ile çağdaşı ve İbn Süreyc'in bir diğer öğrencisi olan Ebû İshâk el-Mervezî'nin *Kitâbü't-Tavassut beyne's-Şâfiî ve'l-Müzenî*⁵ adlı kitapları birinci bölümün diğer temel üç kaynağını oluşturmaktadır. *Telhîs* ve *Edebü'l-kadî*, mukayeseli fıkıh çalışmalarının güzel örneklerindendir. İbnü'l-Kâs *Telhîs*'te genel fıkıh konularını, *Edebü'l-kadî*'de ise muhakeme hukuku bahislerini Şâfiî mezhebini merkeze alarak ve ekseriyetle Hanefî mezhebi olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek işlemiştir. Mervezî ise *Tavassut*'da

² Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtasar min ilmi's-Şâfiî ve min ma'na kavlih*, thk. Abdullah Şerefuddîn ed-Dağîstânî (Riyad: Dâru Medâric, 2019).

³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed İbnü'l-Kâs et-Taberî el-Bağdâdî, *et-Telhîs*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.).

⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed İbnü'l-Kâs et-Taberî el-Bağdâdî, *Edebü'l-kadî*, thk. Hüseyin Halef (Taif: Mektebetü's-sıddîk, 1989).

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî, *Kitâbü't-Tavassut beyne's-Şâfiî ve'l-Müzenî*, thk. Abdullah Şerefuddîn ed-Dağîstânî (Mısır: Dâr Fâris, 2024).

Müzenî'nin Şâfiî'ye muhalefet ettiği bazı meseleleri ele almış ve çoğunlukla Şâfiî'yi destekleyen bir tutum sergilemiştir. Bu üç eser, tahrîcin yalnızca pratik örnekleriyle değil bir fikhî ıstılah olarak mastar haliyle (تَحْرِيج) lafzen de yer aldığı günümüze ulaşan en eski Şâfiî kaynaklar olma özelliğine sahiptir. Bu eserlerde ayrıca Müzenî'nin mezhep içi fikhî faaliyetleri İbnü'l-Kâs ve Mervezî tarafından tahrîc olarak adlandırılmaktadır. Bu husus bize tahrîcin özüne ve keyfiyetine dair çok geniş bir perspektif sunmaktadır.

Bahsi geçen dört eser haricinde, birinci bölümde Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Büveytî'nin (ö. 231/846) *el-Muhtasar*,⁶ Müzenî'nin *Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy 'alâ ma'ne's-Şâfiî min mesâ'ili'l-Müzenî*,⁷ İbn Süreyc'in *el-Vedâ'i li-mansûsi's-şerâ'i*,⁸ İbnü'l-Kâs'ın *Nusretü'l-kavleyn li'l-İmâm eş-Şâfiî*⁹ ile küçük bir risâle olan *Cüz'ün fihi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*¹⁰ ve Ebû Bekr İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 344/955) *el-Mesâ'ilü'l-müvelledât*¹¹ adlı eserlerine de müracaat edildi.

Mezhebin beşinci hicrî asra kadar telif edilen ve günümüze ulaşan eserlerinde, tespit edilebildiği kadarıyla, tahrîcle alakalı herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu durum, tahrîcin teorik yapısının ele alındığı ikinci bölümde beşinci asır ve sonrasına ait mezhep kitaplarının kaynak olarak kullanılmasını zorunlu kıldı. Tahrîcle alakalı malumat, usûl kitaplarının ictihad ile ilgili bahislerinde, edebü'l-müftî/edebü'l-kâdî tarzı kitapların müftü/müctehidlerin derecelerinden bahsedilen kısımlarında ve bazı fûrû fıkıh kitaplarının mukaddimelerinde veya iç kısımlarında dağınık halde bulunmaktadır. Bu bilgilere ulaşmak

⁶ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Misrî el-Büveytî, *Muhtasarü'l-Büveytî*, thk. Ali Muhyiddin el-Karadâğî (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2015).

⁷ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, "Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy 'alâ ma'ne's-Şâfiî min mesâ'ili'l-Müzenî", thk. Abdurrahman Şa'lânî, *Mecelletü'l-ulûmi's-şer'îyye* 17 (Aralık 2000).

⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî, *el-Vedâ'i li-mansûsi's-şerâ'i*, thk. Abdül'atî eş-Şerkâvî (İlm Li İhyâi't-türa ve'l-hidmeti'r-rakmiyye, 2019).

⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed b. İbnü'l-Kâs et-Taberî el-Bağdâdî, *Nusretü'l-kavleyn li'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mazin Sad ez-Zebibî (Dımaşk: Dârü'l-Beyrût, 2009).

¹⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed b. İbnü'l-Kâs et-Taberî el-Bağdâdî, *Cüz'ün fihi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, thk. Sabir Ahmed (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1992).

¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Haddâd el-Kinânî, *el-Mesâ'ilü'l-müvelledât*, thk. Abdurrahman Darekî (Küveyt: Esfâr li-Neşri nefisi'l-kütüb ve'r-resâ'ili'l-ilmiyye, ts.).

niyetiyle Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*¹² ile *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*,¹³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*,¹⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, Ebü'l-Kasım er-Râfî'nin (ö. 623/1226) *el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz*,¹⁵ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*,¹⁶ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö.676/1277) *el-Mecmû' şerhü'l-mühezzeb*¹⁷ ile *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*,¹⁸ Takıyyüddin es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) *Kazâ'ü'l-ereb fî es'ileti Haleb*¹⁹ ve Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*²⁰ ile *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*²¹ adlı eserlerine başvuruldu. Tahrîcin kısımlarına yönelik örnekler ise Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvî'l-kebîr*²² kitabından temin edildi.

Şâfiî mezhebinin hicrî dördüncü asrın ortaları itibariyle teşekkül sürecini büyük oranda tamamladığı kabul edilir.²³ Tahrîcin mahiyet ve sınırlarının belirginleştiği bu dönem,

¹² Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, thk. Muahammed Hasan Heytu (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1980).

¹³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 2009).

¹⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib (Dârü'l-minhâc, 2007).

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî, *el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997).

¹⁶ Ebü 'Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhiddîn 'Abdurrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh el-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdülkadir (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1986).

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhü'l-mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.).

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Züheyr eş-Şavîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991).

¹⁹ Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb fî es'ileti Haleb*, thk. Muhammed Âlim Abdülmecîd el-Efgânî (Mekke: el-Mektebetü't-ticariyye, 1992).

²⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.).

²¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rebi' (Mektebetü Kurtuba, 1998).

²² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999).

²³ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 511-513.

mezhebin oluşum sürecinin de son halkasıdır. Tahrîcin işleyiş ve fonksiyonlarının ele alındığı üçüncü bölüm, bu son halkayı kısmen de olsa aydınlatmayı hedeflemektedir.²⁴ Bu yüzden bölüm, dördüncü asrın ilk yarısında yaşamış olan ve dördüncü tabakada yer alan Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre'nin tahrîc faaliyetleriyle sınırlandırıldı. Dördüncü tabakada pek çok Şâfiî fıkıhçı bulunmasına rağmen, çalışmada bu iki âlimin esas alınması, ikisinin hem kendi dönemleri hem de mezhebin genel tarihi içindeki güçlü konumlarına dayanmaktadır. Müzenî ve İbn Süreyc'in mezhebin seyri üzerindeki etkisinin bir benzerini dördüncü asırdan itibaren bu iki fakih gerçekleştirmiştir. Nitekim Şâfiî fûrû fıkıh literatürü incelendiğinde, mezhep içi ihtilafî konuların genellikle Müzenî, İbn Süreyc, Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre'nin görüşlerinin aktarılması ve tartışılması üzerinden ele alındığı görülmektedir. Yani bu iki fakih mezhep içi tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Kaynaklarda ikisine yapılan atıfların dördüncü tabakadaki diğer Şâfiîler'e yapılan atıflara nisbeten ciddi oranda fazla olması da ikisinin mezhep içi güçlü pozisyonlarını gösterir niteliktedir. Bundan dolayı dördüncü tabakadaki Şâfiîleri temsilen ikisini esas almak ve onlar üzerinden bir çalışma yürütmek makul görüldü. Ne var ki iki fakihin tahrîclerini kendi eserleri üzerinden takip etmek neredeyse imkânsızdır. Zira iki fakihten günümüze yalnızca Mervezî'nin *et-Tavassut* adlı eserinin ulaştığı bilinmektedir. Ancak bu eser yöntem açısından çeşitli tahrîc türlerini barındırsa da tahrîcin farklı fonksiyonlarını incelemeye yetecek miktarda veri sunmamaktadır.²⁵ Bu durum, tezin üçüncü bölümünde iki fakihten sonra telif edilen fûrû fıkıh kaynaklarına yönelmeyi zorunlu kıldı. Bu minvalde Mâverdî'nin *el-Hâvî'l-kebîr*, Ebü't-Tayyib et-Tâberî'nin (ö. 450/1058) *et-Ta'likatü'l-kübrâ Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*,²⁶ Şîrâzî'nin *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*²⁷ ve Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab* adlı

²⁴ İlk tabakada Müzenî ve üçüncü tabakada İbn Süreyc'in tahrîc faaliyetleri mezhebin oluşumu üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu iki fakihin tahrîcileri, Nail Okuyucu tarafından *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* adlı çalışmada detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

²⁵ Bkz. Mervezî, *et-Tavassut*.

²⁶ Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî Ebü't-Tayyib, *et-Ta'likatü'l-kübrâ Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. el-Mısri Neşet b. Kemal (Mısır: Merkez Mecmau'l-bahreyn, 2021).

²⁷ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed Züheylî (Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-kalem - Dârü's-samîyye, ts.).

kitapları kaynak olarak seçildi. Beşinci asır Şâfiî fıkhnın önemli eserlerinin başında gelen bu kitaplar, pek çok mesele hakkında Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre'den nakledilen tahrîclerle doludur.

el-Hâvî'l-kebîr, Müzenî'nin *Muhtasar*'ının en önemli şerhlerindendir. Kitap kuvvetli sistematik tarzı, meseleleri teferruatlı ve anlaşılır bir şekilde aktarması ve ihtilaflı meselelere dair farklı görüşleri bu görüşlerin sahiplerinin isimlerini de çoğunlukla zikrederek aktarmasıyla temayüz etmektedir. *el-Hâvî'l-kebîr*, bu hususiyetleri ve üçüncü bölüm için belirlenen mezkûr dört kaynak içinde Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre'nin tahrîclerini nicel olarak en fazla ihtiva eden eser olması hasebiyle çalışmanın üçüncü bölümünün merkezinde yer aldı. Bu yüzden incelemeye esas alınan ve iddianın ispatı ya da konunun izahı için getirilen tahrîc örnekleri *el-Hâvî'l-kebîr*'den seçildi. Diğer üç esere, tahrîc örneğinin seçilmesi ve teze aktarılmasına karar verilmesinden sonra bakıldı. Aynı şekilde dipnotlarda “daha fazla örnek için bkz.” ifadesiyle yapılan yönlendirmelerde de sadece *el-Hâvî'l-kebîr* esas alındı.

et-Ta'likatü'l-kübrâ ve *Nihâyetü'l-matlab* da *Muhtasar*'ın beşinci asırda kaleme alınmış önemli şerhlerindendir. *el-Hâvî'l-kebîr* ile birlikte bu üç eser mezhebin fûrû fıkıh kaynaklarının en kapsamlı ve sistematik eserlerinin başında gelmektedir. Mâverdî, Ebü't-Tayyib ve Cüveynî mezhebin kendi zamanlarına kadar ki birikimini derlemiş, sistematize etmiş, ayıklamış, tahrîcleriyle zenginleştirmiş ve bu birikimde mezhebin görüşü olmaya en elverişli düşüncenin belirlenmesi yönünde kanaatlerini ifade etmişlerdir. Üç müellif, hemen her meselede diğer mezheplerin görüşlerini aktarmış ve bunları tartışmıştır. Eserler bu açıdan mezhepler arası mukayeseli çalışmaların güzel örneklerindendir. Mâverdî kadar olmasa da Ebü't-Tayyib de *et-Ta'lika*'da ihtilafları ve görüş sahiplerinin isimlerini zikretmede hassas davranmaktadır. Cüveynî ise, genellikle konuya dair farklı görüşleri aktarmakla yetinir ve isim zikretmez. Mezkûr üç eserden farklı olarak *el-Mühezzebe*, Şîrâzî tarafından ders olarak okutulması ve hatta ezberlenilmesi niyetiyle hazırlanmış olduğundan kısa tutulmuştur. Ancak küçük hacmine rağmen, ele aldığı pek çok meselede ihtilafa kısa da olsa değinmiş ve şaşırtıcı

bir şekilde Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre'nin isimlerine *Nihâyetü'l-matlab*'dan daha fazla yer vermiştir.

Tezde bahsi geçen temel kaynakların haricinde bazı ikincil kaynaklardan da istifade edildi. Eyyüp Said Kaya'nın *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*²⁸ adlı doktora tezi, Nail Okuyucu'nun *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*²⁹ ismiyle kitaplaştırılmış doktora tezi, Ya'kûb el-Bâhüseyin'in *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-usûliyyîn* adlı kitabı,³⁰ Mahmud Hilmî Ali'nin *et-Tahrîcû'l-fikhî fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*³¹ ve Abdullah Dağıstânî'nin neşrettiği *el-Muhtasar* için hazırladığı uzunca “Mukaddime”si³² bu ikincil kaynakların başında gelmektedir.

Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* adlı tezinde mezheplerin teşekkül süreci içinde “mezhep” kavramının kazandığı anlamlar ile “mezhep içi fıkhî istidlâl” faaliyetlerini Hanefî mezhebini esas alarak tahlil etmiştir. Bir mezhep bünyesinde hareket ederek gerçekleştirilen fıkhî istidlâl faaliyetlerinin belki de en önemlisi tahrîc olduğundan, eserde tahrîc ve onun Hanefî mezhebinin teşekkülü üzerindeki etkileri üstünde önemle durulmuştur. Eserde tahrîcin türleri, tahrîcle elde edilen görüşün mezhep imamına nisbeti ve tahrîci gerçekleştirecek olan fakihin (muharric) taşıması gereken vasıflar gibi doğrudan tahrîcle ilgili bazı meseleler hicrî dördüncü ve beşinci asır mütekellimin fıkıh usûlü eserleri üzerinden ayrıca incelenmiştir. Okuyucu ise, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*'nde Şâfiî'nin fıkıh anlayışının üçüncü hicrî asırda hangi çevrelerde ve kimler tarafından ilgi gördüğünü “intisab” kavramını merkeze alarak mercek altına almış ve ilgili anlayışın çevresinde kümelenen yeni topluluk ile bunların intisaba dayalı fıkhî faaliyetlerinin bir mezhebe dönüşüm sürecine ışık tutmuştur. Mezkûr fıkhî faaliyetler içinde tahrîcin önemli bir yer

²⁸ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001).

²⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*.

³⁰ Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyin, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2013).

³¹ Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîcû'l-fikhî fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Dârü'l-feth, 2023).

³² Abdullah Şerefuddîn ed-Dağıstânî, “el-Mukaddime”, *el-Muhtasar min İlmi's-Şâfiî ve min Ma'na Kavlih*, mlf. Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî (Riyad: Dâru Medaric, 2019).

tutması, yazarı üçüncü asır Şâfiî fakihlerinin özellikle de Müzenî ve İbn Süreyc'in tahrîclerini titizlikle incelemeye sevk etmiştir. Bu iki çalışma, Şâfiî fûrû fıkıh kaynaklarında yer alan tahrîc örneklerinin nasıl tahlil edilmesi gerektiği hususunda bize yol gösterdi. Herhangi bir tahrîc örneğinde tahrîci gerçekleştiren fakihin ne tür bir yönteme başvurduğu, hangi kaynakları esas alarak hareket ettiği, tahrîcinin mezhep içi fikhî hareketlilik içinde oynadığı rol ve yerine getirdiği işlevin ne olduğu vb. hususların araştırılmasında bahsi geçen iki çalışmanın tahrîc meselelerine yönelik metodolojik yaklaşımları model alındı.

III. Literatür Değerlendirmesi

Modern dönemde tahrîcle alakalı çoğu Arapça olmak üzere pek çok eser telif edilmiş, lisansüstü tez ve makaleler yazılmıştır. Ya'kûb el-Bâhüseyin'in ilk baskısı 1993 yılında yapılan *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-usûliyyîn* adlı kitabı, İslâm fıkıh geleneğinde tahrîci müstakil bir ilim olarak ele alan ve tahrîce dair teorik bir zemin oluşturmaya çalışan ilk eser olma payesine sahiptir. Tahrîcle ilgili klasik kaynaklarda dağınık halde bulunan malumatlar ilk defa bu kitapta bir araya getirilmiş ve kitap kendisinden sonra tahrîcle alakalı yapılan pek çok çalışmaya ön ayak olmuştur. Eser bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte tahrîcin fakih ve usûlcüler nezdindeki anlamına değinen Bâhüseyin, birinci bölümde ise tahrîci üç kısma ayırarak ele almıştır. Bâhüseyin, her üç kısmı tahrîcin alt ilimleri olarak tanıtmış ve bu tahrîclerin/ilimlerin ortaya çıkışı, gelişimi, şartları ve cevazı ile ilgili bilgiler aktarmıştır. Bâhüseyin ikinci bölümü ise tahrîcle elde edilen hüküm, muharric (tahrîci yapan kişi) ve muharricinin mertebeleri gibi meselelere ayırmıştır. Belirli bir mezheple sınırlandırılmadan kaleme alınan eserde Hanbelî âlimlerin görüş ve ifadelerine ağırlık verildiği görülmektedir.³³

Nevvar Şillî'nin *Nazariyyetü't-tahrîc fi'l-fikhi'l-İslâmî*³⁴ adlı kitabı da tahrîc ile ilgili Arapça kaleme alınmış eserlerdendir. Yazar, çalışmasının (tahrîcin hükmü ve mezhep imamının ifadelerinin yorumu gibi) Bâhüseyin'in işlemediği bazı konuları ihtiva ettiğini

³³ Bkz. Bâhüseyin, *Tahrîc*.

³⁴ Nevvar Şillî, *Nazariyyetü't-tahrîc fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010).

belirtmekte ve onun tertibinin bazı açılardan sorunlu olmasını eserinin telif sebepleri arasında göstermektedir. Şillî, Bâhüseyin'in eserinin hem teorik kısmında hem de örneklendirmelerinde ağırlıklı olarak Hanbelî mezhebini ve kısmen de Şâfiî mezhebini esas aldığını, Mâlikî mezhebini ise ihmal ettiğini belirtmiş ve çalışmasının ayrıca bu eksikliği giderme amacı taşıdığını ifade etmiştir. Bir giriş ve iki bölümden oluşan eserde Şillî, “fikhî tahrîc” kavramı, tahrîcin şartları, türleri, kaynakları ve yöntemleri gibi çeşitli konuları ele almıştır.

Bu iki kitabın haricinde, tahrîci belli bir şahıs ya da mezhep üzerinden ele alan veya tahrîcin bir çeşidini ya da tahrîcle ilintili bir konuyu işleyen başka çalışmalar da yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz ve inceleme imkânı bulduklarımız şunlardır:

- *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Dirâse Târîhiyye ve Menheciyye ve Tatbîkiyye* (1998)³⁵
- *Dirâse Tahlîliyye Mûesıla li-Tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ* (2001)³⁶
- *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Dirâse Mukârene ve Tatbîk* (2003)³⁷
- *el-Akvalü'l-muharrece fi'l-Fikhî's-Şâfiî ve Eseruha* (2007)³⁸
- *el-Mesâ'ilü'l-fikhiyye el-muharrece 'inde'l-Îmam İbni'l-Kâs eş-Şâfiî* (2009)³⁹
- *Tahrîcü'l-fürû' ala'l-fürû' Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye Karârât Mecma'il-fikhi'l-İslâmî ed-Devlî Enmûzecen* (2013)⁴⁰

³⁵ Osman Şûşân, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Dirâse Târîhiyye ve Menheciyye ve Tatbîkiyye* (Riyad: Dâru Tîbe, 1997).

³⁶ Cibrîl Mîgâ, *Dirâse Tahlîliyye Mûesıla li-Tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ* (Suudi Arabistan: Ummul Al Qura University, Doktora, 2001).

³⁷ Velîyuddîn b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Dirâse Mukârene ve Tatbîk* (Dimaşk: Dâru'l-ferfûr, 2003).

³⁸ Muhammed Ahmed Cûma, *el-Akvalü'l-muharrece fi'l-fikhi's-Şâfiî ve eseruha* (Dârü'd-dîyâ, ts.).

³⁹ Muhammed en-Nevvâs Mezyânî, *el-Mesâ'ilü'l-fikhiyye el-muharrece 'inde'l-Îmam İbni'l-Kâs eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009).

⁴⁰ Muhammed el-Arabî Şâyeşî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye Karârât Mecma'il-fikhi'l-İslâmî ed-Devlî Enmûzecen* (Cezayir: Ahmed Draia University of Adrar, Yüksek Lisans, 2013).

- *‘İlmû Tahrîci ‘l-fürû‘ ale ‘l-usûl Nazariyye ve Tatbîkiyye* (2014)⁴¹
- *Tahrîcü ‘l-fürû‘ ale ‘l-fürû‘ ‘inde ‘l-Mâlikiyye (Nemâzicun Tatbîkiyye min Tabsireti ‘l-Lahmî)* (2016)⁴²
- *Muhâdarât fî Usûli ‘l-fikh ve fikhî ‘t-tahrîc* (2016)⁴³
- *et-Tahrîc fî ‘l-mezhebi ‘l-Mâlikî ve Eserüh fî herekiyyeti ‘l-ictihad*.⁴⁴ Cezayir’in Ayn

Defla vilayetinde, Mâlikî Mezhebi’yle ilgili düzenli olarak yapılan sempozyumların sekizincisi 2012 yılında “et-Tahrîc fî ‘l-mezhebi ‘l-Mâlikî ve Eserüh fî herekiyyeti ‘l-ictihad” başlığıyla gerçekleştirildi. Sempozyumda on altı farklı katılımcı, “Mâlikî Mezhebi’nde tahrîc” ile ilgili tebliğ sundu. Daha sonra bu tebliğler Cezayir Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı tarafından bir araya getirilerek kitaplaştırıldı.

Türkçe literatürde tahrîcle ilgili çalışmalar, Arap dünyasında yapılan çalışmalara kıyasla oldukça azdır. Zeki Koçak’ın *Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrîc Yöntemi* (2015)⁴⁵ ve Nurten Zeliha Şahin’in *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahrîc -Hanefî Mezhebi Özelinde-* (2020)⁴⁶ adlı çalışmaları Türkçe eserler içerisinde doğrudan tahrîc ile ilgili kaleme alındığını tespit ettiğimiz kitaplardır. Koçak’ın kitabının isminden, kitapta tahrîcin fıkıh usûlü açısından inceleneceği anlaşılrsa da yazar tahrîci genel anlamda ve Hanefî mezhebi özelinde ele almıştır. Nurten Zeliha Şahin ise, tahrîcin ictihad ve taklid kavramlarıyla bağlantısı üzerinde durarak, mutlak ictihad devrinin kapanmasıyla birlikte taklid döneminin hemen başlayıp başlamadığını bir mezhep içi faaliyet olan tahrîc üzerinden incelemeye çalışmıştır. İctihad kapısının kapandığı düşünülen dönemlerde yeni meselelerin nasıl

⁴¹ Faysal Tililânî, *‘İlmû tahrîci ‘l-fürû‘ ale ‘l-usûl Nazariyye ve Tatbîkiyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014).

⁴² Saddam Muhammedî, *Tahrîcü ‘l-fürû‘ ale ‘l-fürû‘ ‘inde ‘l-Mâlikiyye (Nemâzicun Tatbîkiyye min Tabsireti ‘l-Lahmî)* (Tilimsan: University Abu Bekr Belkaid, Yüksek Lisans, 2016).

⁴³ İlyas Derdûr, *Muhâdarât fî usûli ‘l-fikh ve Fikhî ‘t-tahrîc* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016).

⁴⁴ Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı (ed.), *et-Tahrîc fî ‘l-mezhebi ‘l-Mâlikî ve Eserüh fî herekiyyeti ‘l-ictihad* (Ayn Defla: Dârü’s-sekâfe, 2012). Yukarıda aktardığımız çalışmalar kitap ve lisansüstü tezlerden ibarettir. Tahrîcle ilgili kaleme alınmış Arapça makaleler ise isimlerini burada zikredemeyeceğimiz kadar çoktur.

⁴⁵ Zeki Koçak, *Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrîc Yöntemi* (Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015).

⁴⁶ Nurten Zeliha Şahin, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahrîc Hanefî Mezhebi Özelinde* (Ankara: İlahiyât, 2020).

halledildiği ve bir mezhep içi istinbat yolu olan tahrîcin varlığına rağmen bu dönemde takliden başladığına dair algının nasıl oluştuğu Şahin'in aydınlatmak istediği hususlardandır.

Alhusein Musbah Omran Muftah tarafından *Maliki Nevazil Fıkında Tahriç Usûlü*⁴⁷ adıyla bir doktora tezi hazırlanmıştır. 2019 yılında savunulan bu tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde tahrîcin geçirdiği düşünülen evreler (Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe ve ictihad ile taklid dönemleri), tahrîcin yayılması, müstakil bir ilim haline gelmesi ve Mâlikî mezhebinin usûlü meseleleri ele alınmıştır. İkinci bölümde tahrîcin hakikati, çeşitleri ve hüküm ile şartları işlenmiştir. Çalışmanın son bölümü ise Mâlikîler'de nevâzil fikhı, Mâlikî fikh ekolleri ve bunların nevâzil meselelerine yaklaşımları, tahrîcin kaynakları ve son olarak yeni meselelerin çözülmesinde tahrîc yöntemleri gibi konulara ayrılmıştır.

Türkçe literatürde bu çalışmaların haricinde *Zencânî ve Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl Adlı Eseri*⁴⁸ (2013) adlı bir yüksek lisans tezi ile *Yeni Bir Kitap Dolayısıyla 'Tahrîcu'l-furû' Kavramı Üzerine*⁴⁹ (1996), *Zencânî'nin "Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl" İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme*⁵⁰ (2007), *Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı*⁵¹ (2010), *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*⁵² (2014) ve *Maliki Nevazil Fıkında Furûun Furûa Tahrîci*⁵³ (2019) isimleriyle makaleler bulunmaktadır. Elinizdeki bu tez, zikredilen bütün bu çalışmalardan bütünüyle Şâfiî mezhebi özelinde hazırlanması, tahrîcin mezhep içinde bir fikhî kavram olarak ortaya çıkışı ve mezhebin gelişim sürecini

⁴⁷ Alhusein Musbah Omran Muftah, *Maliki Nevazil Fıkında Tahriç Usulü* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora, 2019).

⁴⁸ Halenur Keskin, *Zencânî ve Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013).

⁴⁹ Ahmet Yaman, "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla Tahrîcu'l-furû' Kavramı Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi* 32/4 (1996), 51-61.

⁵⁰ Davut İltaş, "Zencânî'nin 'Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl' İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Bilimname* 13 (Şubat 2007), 67-109.

⁵¹ Nail Okuyucu, "Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Ocak 2010), 113-136.

⁵² Mehmet Selim Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", *Journal of Islamic Research* 25/2 (2014), 108-137.

⁵³ Alhusein Muftah, "Malikî Nevazil Fıkında Furûun Furûa Tahrîci", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019), 174-198.

tamamladığı düşünölen dördüncü asrın ilk yarısında bir mezhep içi ictihadî faaliyet olarak yerine getirdiğı fonksiyonlara odaklanması ile ayrılmaktadır.

Tahrîci veya onunla doğrudan ilintili bazı konuları Şâfiî mezhebi üzerinden ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan biri ve 2014 yılında savunulmuş olan *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl 'inde's-Şâfiyye Dirâse Usûliyye Tatbikiyye*⁵⁴ adlı doktora tezi, fer'î meselelere dair hükümlerin usûl kaideleri üzerinden ortaya konulması (tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl) konusunu Şâfiî mezhebi özelinde açıklama amacıyla hazırlanmıştır. Şâfiî mezhebi ile sınırlandırılmış olmasına rağmen tezde herhangi bir savın iddiası için getirilen deliller, yapılan atıflar ve verilen örnekler genellikle dört mezhebin kaynaklarından rastgele seçilmiş ve pek çok yerde Şâfiî kaynaklara hiç temas edilmemiştir. Tezde aktarılan malumatın önemli bir kısmının tahrîcle bir ilgisi bulunmamaktadır. Tahrîcle alakalı bilgiler ise çoğunlukla sathi incelemelerin ürünüdür ve pek çok hata barındırmaktadır. Yine bu bilgiler çoğunlukla tezin başlığı olan “tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl” ile alakalı olmak yerine genel anlamda tahrîcle ilgilidir. 2017 yılında savunulan *Nazariyyetü't-tahrîc 'inde's-Şâfiyye ve Tatbikâtuha fî'l-kedâyâ el-fikhiyye el-mu'âsıra*⁵⁵ adlı lisansüstü çalışma da benzer problemler içermektedir. *et-Tahrîcü'l-fikhî 'inde's-sâdeti's-Şâfiyye*⁵⁶ (2020) adlı çalışma ise Şâfiî mezhebi esas alınarak telif edilen tespit edebildiğimiz tek makaledir. Bu makalede de tahrîcle ilgili pek çok konu sathi ve oldukça yetersiz bir şekilde ele alınmıştır.

Şâfiî mezhebi esas alınarak yazılan bir başka eser Mahmud Hilmî Ali'nin 2023 yılında telif ettiğı *et-Tahrîcü'l-fikhî fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* adlı çalışmasıdır. Yazar pek çok yerde diğer mezhepten âlimlerin de görüşlerine müracaat etmiştir. Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümünde, bazı tahrîc tanımlarından yola çıkılarak kuşatıcı bir tanım elde edilmeye çalışılmış ve müteahhir bazı Şâfiîler'in tahrîc ehli âlimlerin kalmadığı ve artık

⁵⁴ İsmail Muhammed Ebker, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl 'inde's-Şâfiyye Dirâse Usûliyye Tatbikiyye* (Sudan: Omdurman Islamic University, Doktora, 2014).

⁵⁵ Deni Muharamdani, *Nazariyyetü't-tahrîc 'inde's-Şâfiyye ve tatbikâtuha fî'l-kedâyâ el-fikhiyye el-mu'âsıra* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, Yüksek Lisans, 2017).

⁵⁶ Nazım Halid Muhsin Hemûd - Abdulmu'min Dail Mürşid Yusûfi, “et-Tahrîcü'l-fikhî 'inde's-sâdeti's-Şâfiyye”, *el-Mecelletü'l-'Arabiyye li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve's-şer'iyye* 4/12 (Temmuz 2020), 141-183.

tahrîcin yapılamayacağına yönelik söylemleri üzerinden yapılan bir tartışmaya değinilmiştir. Bu bölümde ayrıca fikhî tahrîcin kısımları, ortaya çıkışı ve gelişimi meseleleri de yer almaktadır. Çalışmanın bu kısmı, tezimizin de konularındandır. Yazar fikhî tahrîci, elde edilen bilginin türüne göre ikiye ayırmaktadır: fûrû hükümlerin tahrîci ve usûlî kaidelerin tahrîci. Çalışmamız ise tahrîcin kısımlarını yalnızca fer‘î veya usûlî hükümlerin elde edilışinden ibaret saymamakta, bilakis tahrîcin mezhep imamının ifadelerinin yorumlanması ve açıklanması da dâhil mezhep içi bütün ictihadî işlemleri kapsayan faaliyetler bütünü olduğunu savunmaktadır. Mahmud Hilmî, tahrîcin ortaya çıkışı ve gelişimi konusunu da, İmam Şâfi‘î’nin öğrencilerinden başlayıp geç dönemlere kadar getirerek işlemektedir. Ancak yazar burada, pek çok Şâfi‘î âlimin isimlerini kronolojik bir sırayla zikredip bunların tahrîc yaptığını belirtmekle yetinmiştir. Tezimiz, tahrîcin kavramsal gelişimini tahrîc kelimesi ve türevlerinin erken Şâfi‘î kaynaklarda semantik ve diyakronik yöntemler kullanarak analiz etmesiyle bu çalışmadan ayrılmaktadır. Mahmud Hilmî, kitabın ikinci bölümünü tahrîcle ilgili bazı kavramlar, muharrec hükümle alakalı ıstılahlar ve tahrîcin kaynaklarına ayırmıştır. Üçüncü bölümde fikhî tahrîcin şartları, müftü/müctehidlerin mertebeleri, tahrîcle elde edilen hükmün mezhep imamına nisbeti ve bu hükümle fetva verme meselelerini işlemiştir. Yazar son bölümde ise ibâdetler, muâmelât, nikâh ve ceza hukuku bahisleriyle ilgili bazı tahrîc örneklerini incelemiştir. Yazar burada meseleye dair Şâfi‘î’nin ve tahrîc sahibinin görüşünü nakletmekte, ilgili tahrîcin çeşidini belirlemekte ve iki görüşün delillerini tartışarak bunlardan hangisinin daha güçlü olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazarın tahrîcin uygulamalarına ayırdığı bu kısım çalışmamızın tahrîcin işlevlerini konu edinen üçüncü bölümüyle ilk etapta benzer görünmektedir. Ancak tezimizin üçüncü bölümü, salt tahrîc örneklerinin naklinden ziyade, tahrîcin çeşitli fikhî bilgi üretmeye yarayan fonksiyonları ve bunların mezhebin gelişimi ve büyümesi üzerindeki etkisini değerlendirmesi açısından Mahmud Hilmî’nin eserinden farklılık arz etmektedir.

IV. Muasır Kaynaklarda Tahrîc

Tahrîce dair modern araştırmalar Bâhüseyin ile başlar. Bâhüseyin, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ'* ve *'l-usûliyyîn* adlı eserinde tahrîci tahrîcü'l-usûl mine'l-fürû', tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl ve tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' şeklinde üçe ayırır.⁵⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu taksim ilk defa onun tarafından yapılmıştır. Tahrîcin çeşitlerine dair bu isimler sonraki çalışmalarda yaygın bir şekilde kullanılmış ve bu isimlerle pek çok makale, lisansüstü çalışma ve kitap telif edilmiştir.

Bâhüseyin'e göre tahrîcü'l-usûl mine'l-fürû', usûl kaidelerinin mezhep imamının fûrû fıkha dair metinlerinden istikrâ yöntemiyle elde edilmesi anlamına gelmektedir. Bu tahrîc, mezhep imamının meseleleri çözerken tatbik ettiği ancak zikretmediği kaidelerin bulunup çıkarılması esasına dayanır.⁵⁸ Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl ise hakkında mezhep imamının herhangi bir hükmünün bulunmadığı (gayr-ı mansûs) meselelerin, imamın usûl veya kavâidi ile irtibatlandırılmak suretiyle çözüme kavuşturulmasıdır.⁵⁹ Ona göre tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' ise gayr-ı mansûs meseleleri benzer mansûs meselelere ilhak etmek veya bunları imamın naslarının umumu ya da mefhûmunun kapsamına dâhil etmek suretiyle gerçekleşir.⁶⁰ Bâhüseyin “fer'î meselelerden küllî kaideler elde etme” şeklinde gerçekleşen tahrîci birinci kısım, “küllî kaidelerden fer'î hükümler çıkarma”yı da ikinci kısım içinde değerlendirmiştir. Bâhüseyin, tahrîcin bu türleri haricinde yalnızca mefhûmdan hüküm çıkarma ve lâzîmü'l-mezheple istidlâlin tahrîcle ilişkisine değinmiş; ne var ki bunları tahrîcin çeşitleri arasında sayması gerekirken birincisini tahrîcü'l-fürû ale'l-fürû'un kaynakları, ikincisini de yöntemleri arasında zikretmiştir.

Bâhüseyin'den itibaren muasır fıkıhçılar tahrîc konusunu çoğunlukla bahsi geçen üçlü tasnifi dikkate alarak işlemeye başlamışlardır. Çağdaş literatür incelendiğinde, araştırmacıların Bâhüseyin'in tasnifini ya biraz daraltarak ya da -genellikle- genişleterek aktardıkları ve bu taksimde yer alan “tahrîcü'l-usûl mine'l-fürû” ve diğer kavramları aynen

⁵⁷ Bâhüseyin, *Tahrîc*, 14-15.

⁵⁸ Bâhüseyin, *Tahrîc*, 19.

⁵⁹ Bâhüseyin, *Tahrîc*, 55.

⁶⁰ Bâhüseyin, *Tahrîc*, 179.

veya biraz değiştirerek kullandıkları görölmektedir.⁶¹ Örneğin Osman şûşân'a göre fakih ve usûlcülerin kullanımında tahrîc, tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl' ve tahrîcû'l-fürû' ale'l-fürû'dan ibarettir. şûşân, kaynaklarda Bâhüseyin'in "tahrîcû'l-usûl mine'l-fürû'" şeklinde isimlendirdiği tahrîc türüne karşılık gelen bir kullanıma rastlamadığını belirtir.⁶² şûşân, küllî kaidelerin bir kısmının fikhî bir kısmının da usûlî kaideler olduğunu belirttikten sonra ikinci kısımdaki kaidelerden yapılan tahrîcin tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl'ün kapsamı altında olduğunu kaydeder.⁶³ Nevvar şillî ise tahrîcin elde edildiği kaynağı esas alarak tahrîcin temelde iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Zira tahrîc faaliyetiyle ya usûl ve kavâid ya da cüz'ıyyât (tikel fer'î meseleler) elde edilir. Böylece birinci kısımda usûlî veya fikhî kaidelerin fûrudan, ikinci kısımda ise bir fer'î hükmün usûlî veya fikhî kaidelerden ya da bir başka fer'î meseleden elde edilmesi şeklinde toplamda beş ayrı tahrîc çeşidi yer almaktadır.⁶⁴ Mahmud Hilmî Ali de tahrîci elde edilen bilginin türüne göre ikiye ayırmaktadır: usûlün tahrîci ve fûrûun tahrîci. Usûlî kaide, ya kendisi gibi bir başka usûl kaidesinden ya da fûrudan elde edilir. Aynı şekilde fer'î meselenin hükmü de ya bir başka fer'î meseleden ya da bir usûl kaidesinden elde edilir. Hilmi Ali'nin taksimi Bâhüseyin ve şillî'nin taksimlerinden usûl kaidelerinin başka usûl kaidelerin tahrîc edilmesini (tahrîcû'l-usûl mine'l-usûl) de içine alması cihetiyle ayrılmaktadır.⁶⁵ Bazı başka kaynaklarda da tahrîcû'l-usûl mine'l-usûl'den bahsedildiğini belirtmek gerekir.⁶⁶

Tahrîcle ilgili modern çalışmaların çoğunda, tahrîc mezkûr kısımlardan ibaret addedilerek ele alınmış ve mezhep imamının ifadelerinin mefhûmundan hüküm çıkarmak, ifadelerini yorumlamak ve bir meseleyi onun âm veya mutlak ifadeleriyle ilişkilendirerek

⁶¹ Bkz. şûşân, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl*, 1: 57; şillî, *Nazariyetü't-tahrîc*, 70-77; Okuyucu, "Tahrîcû'l-fürû'", 124, n. 35; Muhammedî, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-fürû' 'inde'l-Mâlikıyye*, 14-19; şahin, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahrîc*, 150; Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîc*, 51 vd.

⁶² şûşân, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl*, 63.

⁶³ şûşân, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl*, 79-80.

⁶⁴ şillî, *Nazariyetü't-tahrîc*, 70.

⁶⁵ Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîc*, 56-57.

⁶⁶ Bkz. Muhammedî, *Tahrîcû'l-fürû' ale'l-fürû' 'inde'l-Mâlikıyye*, 16.

çözmek gibi birçok tahrîc kısmına hiç değinilmemiştir.⁶⁷ Bu tarz bazı tahrîc çeşitlerine değinen çalışmalar da en başta tahrîci bahsedilen şekilde taksim ettikleri için, bunları ya doğrudan tahrîcin ya da *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* ve diğer iki kısmın yöntemleri arasında zikretmek zorunda kalmıştır. Hâlbuki “yöntem” tahrîcin türünü belirleyen esas unsurdur. Bu yüzden mesela “mefhûmdan hüküm çıkarma”yı tahrîcin yöntemlerinden sayan birinin, zorunlu olarak bunu tahrîcin bir türü olarak göstermesi gerekmektedir. Örneğin kayda değer bir kaç tahrîc çalışmasından birinin müellifi olan Şillî bile bu çelişkiden kurtulamamıştır. Şillî, bir meseleyi mezhep imamının hükmünü belirlediği başka meselelere kıyas ederek çözmek (fikhî kıyas), mefhûmdan hüküm çıkarma, lâzîmü'l-mezheb yoluyla görüş elde etme ve mezhebe ait metinleri yorumlamayı tahrîcin yöntemleri arasında saymasına rağmen bunları tahrîcin türleri arasında zikretmemektedir.⁶⁸ Kıyası Şillî'nin yukarıda aktardığımız taksimi içinde yer alan “tahrîcu fer'in alâ fer'in” şeklindeki kısmın kapsamı altına almak mümkünse de mefhûmu ve diğer iki yöntemi ilgili taksimin herhangi bir kısmıyla ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir. Bunların birer tahrîc yöntemi olduğu doğrudur. Ancak birer yöntem olmaları hasebiyle tahrîcin kısımları arasında sayılmaları gerekmektedir. Ne var ki, Şillî tahrîcin kısımları olarak yalnızca yukarıda aktardığımız beş türü zikretmektedir.

Mezkûr tasniflerin bir başka ortak hususiyeti, tahrîci küllî ya da cüz'î hükümleri elde etme faaliyetinden ibaret olarak göstermesidir. Bu durum, tasnif sahiplerinin tahrîci hüküm istinbatına eşitleyen yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Tahrîc usûlî veya fikhî hükümlerin istinbat aracı ise; mezhep imamına ait ifadelerin yorumlanması ve açıklanması, çözüme kavuşturduğu meselelerin asıl ve illetlerinin tespiti gibi faaliyetler zorunlu olarak tahrîcin kapsamı dışında kalır. Hâlbuki çalışmanın ilerleyen safhalarında detaylı bir şekilde üzerinde

⁶⁷ Örneğin Bkz. Şuşân, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*; Ferfûr, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*; Tilîlânî, *İlmu Tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*; Muhammedî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' inde'l-Mâlikîyye*; Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîc*.

⁶⁸ Şillî, *Nazariyetü't-tahrîc*, 175. Şillî ilginç bir şekilde “mezhebe ait metinlerin yorumlanması” şeklindeki tahrîcin, umum ifadelerin ilgili tikel meselelere tatbik edilmesi veya mezhebe dair rivayetlerin te'vil edilmesi yoluyla yapıldığından bahsetmektedir. (s. 277) Ancak Şillî'nin “meseleleri mezhep imamının umum ifadelerinin altına koymak suretiyle çözmek”yi yorum tahrîcinden sayması kabul edilebilir bir çıkarım değildir. Zira umum ifadelerin tatbikinin nasları yorumlamakla herhangi bir alakası bulunmamaktadır.

durulacağı üzere, tahrîc temelde hüküm istinbatıyla alakası olmayan bu tarz pek çok faaliyeti de içine alan geniş bir kavramdır.

Muasır çalışmalarda fikhî tahrîc (fürû netice elde etme amacıyla yapılan tahrîc) sıklıkla yalnızca hakkında mezhep imamının bilinen bir görüşünün olmadığı (gayr-ı mansûs, mansûs olmayan) meselelerin çözümü için başvurulmuş bir faaliyet olarak takdim edilmektedir.⁶⁹ Ancak mezhep imamı tarafından hükmü belirlenmiş (mansûs)⁷⁰ meselelerde de tahrîc yapılır ve bunun kaynaklarda pek çok örneği bulunmaktadır.⁷¹ Mansûs meseleler için gerçekleştirilen tahrîc işleminin, mezhep imamının fıkıh mirasını çelişkilerden arındırmak ve mezhebi daha sistemli ve tutarlı bir yapıya kavuşturmak gibi amaçları bulunmaktadır. Tezin ilerleyen safhalarında bunun üzerinde özellikle durulacaktır.

Muasır çalışmalar genellikle tahrîc konusunu tahrîcin kaynağı, yöntemi, tahrîcle elde edilen görüş ve muharrirciden (tahrîci yapan kişi) oluşmak üzere dört unsur üzerinden ele alır. Tahrîcin kaynağı, mezhep imamının fikhî müktesebatından oluşur. Bu kaynak tahrîcin türüne göre değişkenlik gösterir. Örneğin fer'î meselelerden kıyas, mefhûm vb. bir yolla yapılan tahrîcin kaynağı imamın fürû fıkıh meseleleridir. Keza usûl kaideleri işletilerek yapılacak tahrîcin kaynağı da imamın kendisinin özellikle belirttiği veya ona intisab eden fakihlerin onun fıkıh mirasından istikrâ ile çıkardıkları usûlî kurallar olacaktır.⁷² Tahrîcin yöntemi “Turûkü't-tahrîc” veya “Keyfiyyetü't-tahrîc” gibi başlıklar altında ele alınır. Bunlarla bir meseleyi mezhep imamının hükmünü beyan ettiği bir meseleye kıyas etmek, mezhep imamının ifadelerinin mefhûmundan hüküm çıkarmak, mezhep imamının usûlî kaidelerinden

⁶⁹ Örneğin bkz. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'Asruh - Ârâ'ühû ve Fıhhüh* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1991), 395; Bâhüseyyin, *Tahrîc*, 55 ve 179; Şûşân, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 1: 179; Şillî, *Nazariyetü't-tahrîc*, 62; Dağıstânî, “el-Mukaddime”, 249.

⁷⁰ Çalışmanın bundan sonraki aşamasında, akıcılığı sağlamak ve metni gereksiz tekrarlardan arındırmak için Şâfiî'nin ele aldığı ve hakkında açık bir şekilde görüş beyan ettiği tikel/fer'î meseleler için mansûs, hiç değinmediği veya hakkında bilinen herhangi bir görüşünün olmadığı meseleler için ise mansûs olmayan veya gayr-ı mansûs ifadeleri kullanılacaktır.

⁷¹ Tuncay Başoğlu, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁷² Bâhüseyyin, *Tahrîc*, 181; Şûşân, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 487; Şillî, *Nazariyetü't-tahrîc*, 109; Mahmud Hilmi Ali, *et-Tahrîc*, 301.

tikel meselelere dair görüşler elde etmek vb. uygulamalar kastedilir.⁷³ İlerde bunların tahrîcin türünü belirleyen metotlar olduğuna değinilecektir. Tahrîcle elde edilen görüş konusunda “kavl”, “el-kavlü’l-muharrec” ve “vecih” gibi kavramlara ve bunların birbirinden farklarına değinilir. Ayrıca tahrîcle elde edilen görüşün mezhep imamına nisbeti ve onunla amel etme gibi konular da genellikle yine bu bahisle irtibatlı olarak ele alınır.⁷⁴ Tahrîcle ilgili çalışmaların “muharrec”e ayrılan kısmında ise; tahrîci yapan fakihin vasıfları, hangi vasıflara sahip kişinin hangi tahrîcleri yapabileceği ve tahrîc ehli âlimlerin dereceleri gibi konulardan bahsedilir.⁷⁵

⁷³ Bâhüseyin, *Tahrîc*, 21, 53, 231; Şilli, *Nazariyetü’t-tahrîc*, 177.

⁷⁴ Bâhüseyin, *Tahrîc*, 40-48, 100, 319; Şûşân, *Tahrîcü’l-fürû‘ ale’l-usûl*, 1: 487; Şilli, *Nazariyetü’t-tahrîc*, 63; Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîc*, 257.

⁷⁵ Bâhüseyin, *Tahrîc*, 24, 64, 277; Şûşân, *Tahrîcü’l-fürû‘ ale’l-usûl*, 1: 333; Şilli, *Nazariyetü’t-tahrîc*, 94; Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîc*, 352.

**BİRİNCİ BÖLÜM: ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE TAHRÎCİN BİR KAVRAM OLARAK
ORTAYA ÇIKIŞI VE MAHİYETİ**



Hicrî ikinci asırdan itibaren başlayan ve dördüncü asrın ikinci yarısında artık büyük oranda nihayete eren mezheplerin teşekkül süreci boyunca, fakihler genellikle bir mezhebe bağlı kalarak fikhî faaliyetlerini gerçekleştirdiler.⁷⁶ Bir mezhebe bağlı yürütülen bu tarz ictihadî faaliyetler, zamanla “tahrîc”⁷⁷ kavramıyla ifade edilir oldu.

Şâfiî’nin vefatından sonra talebeleri de onun inşa ettiği usûlü işleterek ve mezhebini takip ederek çalışmalarını yürüttü. Ancak özellikle ilk talebelerinden Müzenî’nin mutlak ictihad kabilinden bazı faaliyetleri bulunmaktaydı ve bu durum tahrîcin mutlak ictihaddan farkının tespitini zorlaştırıyordu. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), ilk Şâfiîler’in kısmen mutlak müctehid gibi hareket ettiklerine işaret eder ve bu durumun İbn Süreyc’in tahrîcin kaidelerini tesis etmesine kadar devam ettiğini belirtir. İbn Süreyc’den sonra gelen Şâfiîler ise onun yolundan giderek fikhî faaliyetlerini gerçekleştirmiştir.⁷⁸ Böylece tahrîcin mahiyeti ve nasıl yapılması gerektiği hususları açığa kavuşmuş, sınırları belirgin hale gelmiştir. Şâfiî mezhebinin en geç dördüncü tabakada yer alan ve çoğu İbn Süreyc’in öğrencileri olan âlimlerle oluşumunu büyük ölçüde tamamlamış olduğu düşüncesinin,⁷⁹ tahrîcin tam olarak ne ifade ettiği ve keyfiyetiyle ilgili hususlarda gerçekleşen bu netleşmeden kaynaklandığı söylenebilir.

Bu mülahazalar ve erken Şâfiî kaynakların⁸⁰ tahlili, Şâfiî mezhebinde tahrîcin Şâfiî’nin vefatıyla ortaya çıktığını ve dördüncü asrın ilk yarısında sistematik bir niteliğe

⁷⁶ Okuyucu, “Tahrîcî’l-furû”, 113.

⁷⁷ Tahrîc (تَحْرِيج) sözlükte terbiye etmek, bir şeyde uzmanlaşmak ve toprağın bir kısmının yeşerip bir kısmının yeşermemesi gibi değişik anlamlara gelmektedir. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, thk. Muhammed İvâz (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2001), “Tehzîbü’l-luga”, “hrc”, 7: 27; Ebû’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, thk. Muhammed Basil (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1998), “Esâsü’l-belâga”, “hrc”, 1: 237; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî - Müessesetü’t-târihi’l-Arabî, 1999), “Lisânü’l-‘Arab”, “hrc”, 4: 52-56.

⁷⁸ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi’l-ihtilâf beyne’l-fukahâ’i ve’l-müctehidîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü’n-nefâis, 1984), 85.

⁷⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 511-513.

⁸⁰ Tezin bundan sonraki aşamalarında “kaynaklar” ifadesiyle aksi özellikle belirtilmediği müddetçe yalnızca Şâfiî fıkıh (usûl ve furû’) eserleri kastedilecektir. Haliyle diğer mezheplerin fıkıh eserleri ile Şâfiîler’in fıkıh dışındaki eserleri kastedilen kapsamın dışında olacaktır.

kavuştuğunu göstermektedir. Aşağıda mezhebin hicrî üçüncü asır ile dördüncü asrın ilk yarısına denk gelen zaman dilimi esas alınarak tahrîcin bir ıstılah olarak ilk ne zaman ortaya çıktığı, hangi fikhî işlemler için kullanıldığı ve tekabül ettiği anlamların neler olduğu sorularına cevap aranacaktır. İlgili döneme ait eserlerde mezhep içi ictihadî faaliyet anlamında tahrîc türü uygulamaların yer alıp almadığı, bunların eser sahipleri tarafından nasıl nitelendirildiği ve tahrîc olarak adlandırılıp adlandırılmadığı hususları da ayrıca araştırılacaktır.

I. Erken Dönem Şâfiî Kaynaklarda Tahrîc

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) kendi yazdığı veya imlâ ettiği eserlerinden sonra Büveytî'nin *el-Muhtasar* ve Müzenî'nin *el-Muhtasar* ile *Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy 'alâ ma'ne's-Şâfi'î min mesâ'ili'l-Müzenî* adlı eserleri, Şâfiî mezhebinin en erken fıkıh metinleridir. Bu üç eserde (أَخْرَجَ / اسْتُخْرِجَ / خَرَجَ) fiilleri çekimleriyle birlikte ve sırasıyla çıktı, çıkardı ve çıkardı/çıkarmak istedi şeklindeki sözlük anlamlarıyla çok sık kullanılmaktadır. Müzenî'nin mezkûr iki eserinde, خَرَجَ fiilinden türetilmiş kalıplardan olan مَخْرَج kelimesi sözlük anlamından farklı olarak dayanak/kaynak/çıkış noktası,⁸¹ çözüm/çıkış yolu,⁸² yorum⁸³ ve temel ilke/bir şeyin esası⁸⁴ manasında kullanılmıştır. Her üç eserde de تَخْرِج (tahrîc) kelimesi master formuyla yer almamakla birlikte, Müzenî'nin *Muhtasar*'ında tahrîcin fiil formu olan خَرَجَ (harrece) kelimesinin iki farklı yerde geçtiği görülmektedir. Bunların ilkinde Müzenî bu fiili “bir görüşün tespiti veya kaynaklardan elde edilmesi”⁸⁵ ikincisinde ise “meseleleri fikhî açıdan çözmek ya da bir hükme bağlamak”⁸⁶ anlamında kullanmıştır.

Müzenî'nin ihtisarı, Büveytî'nin eserinde çok az yer alan ve daha sonraları artık tahrîc olarak adlandırılacak olan işlemlerle doludur. İlgili işlemlerin birer ‘tahrîc’ olarak

⁸¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 253, 345, 713, 2: 407, 565, 668; Müzenî, “Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy”, 247, 252, 269.

⁸² Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 572, 595.

⁸³ Müzenî, “Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy”, 266, 351.

⁸⁴ Müzenî, “Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy”, 235.

⁸⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 416.

⁸⁶ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 677.

isimlendirilmesi, sonra gelen Şâfiî fakihlerin onları tahrîc olarak nitelemesine dayanmaktadır. Geriye dönük bir değerlendirme ile tahrîc oldukları ifade edilen örnekler üzerinden tahrîcin ne olduğunu açıklamaya çalışmak yerine, bizzat sahibi tarafından tahrîc olduğu belirtilen uygulamalardan hareket etmek daha doğru gözükmektedir. Bu sebeple Müzenî'nin tahrîcileri burada değil, ileride İbnü'l-Kâs ve Ebû İshâk el-Mervezî'nin bunları tahrîc olarak takdim eden ifadeleri üzerinden analiz edilecektir.

Mezkûr eserlerden sonra günümüze ulaştığı bilinen en eski Şâfiî metin İbn Süreyc'in *el-Vedâ'i li-mansûsi's-şerâ'i* adlı kitabıdır. Bu eser baştan sona soru-cevap tarzıyla hazırlanmış olup fikhî meselelerin şer'î dayanaklarına ve kısa açıklamalarına yer vermektedir. Mukaddimesinde kendisinin de belirttiği gibi İbn Süreyc, ilim ehlinin fikhî meseleleri çok tafsilatlı bir şekilde ele almasından şikâyet etmiş ve fıkıh konularının bir nevi hûlasası sayılabilecek eserini kaleme almıştır.⁸⁷ Ancak bu eserde de tahrîcin mahiyet ve keyfiyetine dair herhangi bir malumat yer almamaktadır. Eserin telif tarzından kaynaklı olarak hangi görüşlerin mezhebin genel kanaati, hangilerinin İbn Süreyc'e ait olduğu da belli değildir. Okuyucu, eserde tahrîc kabilinden faaliyetlerin yer almadığını, varsa bile bunların açık ifadelerle aktarılmadığını belirtmektedir.⁸⁸ Dihlevî, ilk Şâfiîler'in mutlak müctehid gibi hareket ettiklerini, Şâfiî'yi bütün ictehadlarında taklid eden kimsenin olmadığını ve bu durumun İbn Süreyc'in taklid ve tahrîcin kaidelerini tesis ettiği zaman kadar böyle devam ettiğini ifade eder. İbn Süreyc'den sonra gelen Şâfiîler ise artık mutlak müctehid gibi davranmamış, İbn Süreyc'in yolundan giderek, onun yöntemiyle fikhî faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir.⁸⁹ Ancak Dihlevî, bahsettiği kaidelerin ne olduğunu belirtmez. Sonraları telif edilen Şâfiî kaynaklarda, İbn Süreyc'e pek çok tahrîc atfedilmekteyse de bu atıflardan onun tahrîcle ilgili düşüncelerine ve Dihlevî'nin bahsettiği kaidelere ulaşmak mümkün görünmemektedir.⁹⁰ Bununla birlikte ilgili tahrîciler, tahrîcin tam olarak ne tür bir fikhî işleme

⁸⁷ İbn Süreyc, *el-Vedâ'i*, 118.

⁸⁸ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 477.

⁸⁹ Dihlevî, *el-İnsâf*, 85.

⁹⁰ Bkz. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 479.

tekabül ettiğine dair önemli veriler sunmaktadır. Bunlara da Müzenî'nin tahrîcileri için zikrettiğimiz sebepten dolayı ileride değinilecektir.

İbn Süreyc'in öğrencilerinden olan İbnü'l-Kâs'ın *et-Telhîs*, *Edebü'l-kadî*, *Nusretü'l-kavleyn* ve küçük bir risâle olan *Cüz'ün fîhi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı eserleri günümüze intikal etmiştir. Bu eserler, hem tahrîc kelimesinin fikhî bir ıstılah olarak kullanımına yer vermesi hem de tahrîc uygulamalarına dair oldukça fazla örnek ihtiva etmesi açısından büyük önemi haizdir. Bu eserlerde tahrîc, mastar formu (تخریج) haricinde “خَرَجَ”⁹¹ ve “أَخْرَجَ”⁹² şeklinde fiil formlarıyla da yer alır.

İbnü'l-Kâs, *Telhîs* ve *Edebü'l-kadî*'de ele aldığı hemen her konuda tahrîce başvurmuştur. Bu tahrîclerin ayırıcı vasfı, İbnü'l-Kâs'ın bizzat kendisinin bunları “tahrîc” olarak nitelemesidir.⁹³ O, kendi mezhebi haricinde, Ebû Hanîfe (ö.150/767) başta olmak üzere diğer müctehidlerin usûl ve fîrû fıkıh müktesebatını esas alarak da tahrîcde bulunur.⁹⁴ Ancak bu durum, İbnü'l-Kâs'ın Şâfiî mezhebinin bir meseleyle alakalı görüşünü tespit etmek adına diğer müctehidlerin mezhebini kaynak olarak kullandığı anlamına gelmemektedir. İbnü'l-Kâs'ın yaptığı şey, diğer mezheplerin tikel meselelere dair görüşleri ve usûlî ilkelerinin gerektirdiği sonuçları onlar adına ibraz etmekten ibarettir. İbnü'l-Kâs, kendisinin tahrîcde elde ettiği görüşleri Şâfiî ve diğer müctehidlerin görüşlerinden titizlikle ayırır. Nitekim meseleleri ele alırken ilk etapta onların görüşlerini isimleriyle birlikte zikreder. Akabinde de kendi tahrîclerini aktarır. Şâfiî ve diğer âlimlerin bizzat kendilerinin doğrudan ifade ettikleri görüşleri “قاله الكوفي نصاً”⁹⁵ (Şâfiî nas olarak ifade etti), “قال الشافعي رحمه الله نصاً” (Kûfî [Ebû

⁹¹ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 148, 216, 306, 320.

⁹² Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 178.

⁹³ İbnü'l-Kâs, tahrîci bir kaç yerde hadis ilmindeki karşılığıyla kullanmaktadır. Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 71, 76, 83, 84, 98.

⁹⁴ Hem *Edebü'l-kadî* hem de *Telhîs*, Şâfiî mezhebi ile özellikle Hanefî mezhebi (ve kısmen de Mâlikî mezhebi) arasında mukayeseli fıkıh çalışmalarıdır. İbnü'l-Kâs, diğer mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra bazen onlar adına tahrîcde bulunur. Ancak o, bu tahrîcler vasıtasıyla ualştığı neticeleri kendi mezhebine dâhil etmemektedir. Yani bu tahrîcler, İbnü'l-Kâs'ın bir meseleye dair Şâfiî mezhebinin görüşünü tespit etmek adına diğer müctehidlerin usûl veya fîrû fıkıh müktesebatını kaynak olarak kullandığı anlamına gelmemektedir.

⁹⁵ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 245, 255, 319. *Nas* kelimesi, fıkıh kaynaklarında bir kavram olarak birbirinden farklı anlamlarda kullanılagelmiştir. Kur'ân âyetleri ve hadis metinlerine nas denilir. Aynı şekilde,

Hanîfe] bunu nas olarak ifade etti),⁹⁶ “قاله نصًا” (bunu nas olarak ifade etti)⁹⁷ ve “هذا نص قوله” (bu sözünün nassıdır)⁹⁸ gibi ifadelerle; kendi tahrîclerini ise “قلته تخريجًا” (bunu tahrîce dayanarak söyledim),⁹⁹ “قلته على مذهب الشافعي تخريجًا” (bunu Şâfiî’nin mezhebi üzerine tahrîcle söyledim)¹⁰⁰ ve “قلته على مذهبهما تخريجًا” (bunu her ikisinin [Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin] mezhebi üzerine tahrîcle söyledim)¹⁰¹ şeklindeki ifadelerle takdim eder.

İbnü’l-Kâs’ın *Nusretü’l-kavleyn* ve *Cüz’ün fihi fevâ’idü hadîsi Ebî ‘Umeyr* adındaki diğer iki eserinde de tahrîc lafzen yer almaktadır. Ancak bu iki kitapta tahrîcin kullanım sıklığı, *Telhîs* ve *Edebü’l-kadî*’ye nisbetle oldukça azdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tahrîc, *Nusretü’l-kavleyn*’de on üç yerde masdar haliyle (تخريج)¹⁰² ve iki yerde de fiil formuyla

“lafızların manasına delâletlerinin açıklığı açısından taksimi” içerisinde de nas kelimesi mezheplere göre değişen bir anlama sahiptir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. H. Yunus Apaydın, “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/391-392.) Nas, Şâfiî fıkıh kaynaklarında bunlara ilaveten “Şâfiî’nin sözleri, ifadeleri ve açık bir şekilde belirttiği görüşleri” anlamına gelecek şekilde de kullanılmaktadır. Kaynaklarda sıkça karşılaşılan “نص الشافعي على” (Şâfiî ...i ifade etti / açık bir şekilde belirtti. Bkz. Mâverdi, *el-Hâvî*, 2: 208, 337, 375, 4: 290; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 45, 117, 131, 183.), “نص الشافعي في” (Şâfiî ...de/da ifade etti. Bkz. *el-Hâvî*, 1: 240, 260, 2: 247; *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 217, 2: 467, 636), “نص الشافعي” (Şâfiî’nin ifadesi/sözü/görüşü. Bkz. *el-Hâvî*, 1: 346, 3: 374, 7: 406; *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 10, 125, 163), “ظاهر نص الشافعي” (Şâfiî’nin ifadesinin/sözünün zahiri. Bkz. *el-Hâvî*, 3: 8, 378, 8: 423; *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 30, 314, 4: 448) ve “ما نص عليه الشافعي” (Şâfiî’nin ifade ettiği, açık bir şekilde belirttiği. Bkz. *el-Hâvî*, 2: 337, 3: 366, 4: 112; *Nihâyetü’l-matlab*, 2: 563, 652, 15: 195) şeklindeki ifadeler ve benzerleri buna örnek gösterilebilir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, “Şâfiî’nin nassı” tabiriyle “Şâfiî’nin söylediği / ifade ettiği / açık bir şekilde belirttiği” anlamları kastedilecektir.

⁹⁶ İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 105, 131, 182, 183, 190, 210, 228, 2: 363, 386, 388, 390, 405.

⁹⁷ Bkz. İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 112, 196, 267, 244, 282, 286, 2: 435, 442, 444, 452; İbnü’l-Kâs, *et-Telhîs*, 92, 112, 172, 238, 275, 384, 386, 394, 409, 413, 414, 442, 446, 455.

⁹⁸ Bkz. İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 142, 246, 302, 327, 2: 462; İbnü’l-Kâs, *et-Telhîs*, 304, 308, 385, 517.

⁹⁹ Bkz. İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 104, 105, 122, 131, 137, 146, 178, 182, 183, 184, 186, 188, 201, 203, 211, 213, 218, 225, 229, 243, 244, 245, 246, 277, 282, 286, 317, 319, 2: 359, 388, 412, 417, 428, 464, 499; İbnü’l-Kâs, *et-Telhîs*, 81, 88, 95, 106, 110, 111, 159, 167, 169, 186, 237, 238, 245, 291, 293, 298, 326, 342, 357, 395, 397, 414, 430, 442, 443, 506, 507, 512, 518, 521, 523, 540, 596, 597.

¹⁰⁰ Bkz. İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 180, 183, 189, 210, 228, 251, 256, 262, 2: 386, 403, 412, 422, 428, 438, 467, 469.

¹⁰¹ Bkz. İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 140, 181, 195, 198, 202, 207, 212, 216, 265, 273, 274, 2: 463.

¹⁰² Bkz. İbnü’l-Kâs, *Nusretü’l-kavleyn*, 54, 71, 72, 78, 79, 89, 91, 98, 107, 112, 136, 137.

(خَرَجَ)¹⁰³ şeklinde kullanılmıştır. *Cüz'ün fîhi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*'de ise tahrîc, yalnızca bir yerde geçmektedir.¹⁰⁴

Müelliflerinin vefat tarihleri dikkate alındığında İbnü'l-Kâs'ın mezkûr eserlerinden sonra günümüze ulaştığı bilinen en eski Şâfiî kaynak İbn Süreyc'in talebelerinden olan Ebû İshâk el-Mervezî'nin *Kitâbü't-Tavassut beyne's-Şâfi'î ve'l-Müzenî* adlı kitabıdır. Bunun haricinde İbnü'l-Haddâd'ın *el-Fürû'* adıyla meşhur olmuş *el-Mesâ'ilü'l-müvelledât* adlı kitabı da zamanımıza kadar gelebilmiştir. Ne var ki, İbnü'l-Haddâd *el-Mesâ'ilü'l-müvelledât*'ta ne "tahrîc" kelimesine ne de onun diğer formlarına yer vermiştir. Mervezî'nin *Tavassut*'u ise hem tahrîcin bir kavram olarak varlığına hem de tahrîc türü işlemlere yer vermesi açısından ciddi bir önemi haizdir. Eser boyunca, tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca altı yerde 'tahrîc' masdar formuyla "تَخْرِجَ"¹⁰⁵ şeklinde ve yaklaşık yirmi yerde de farklı fiil formlarıyla "خَرَجَ",¹⁰⁶ "يُخْرِجُ",¹⁰⁷ ve "اسْتَخْرِجَ"¹⁰⁸ şeklinde geçmektedir. Bunların biri hariç tamamında tahrîc, fikhî bir ıstılah olarak kullanılmıştır.¹⁰⁹

İbnü'l-Kâs'ın *Telhîs* ve *Edebü'l-kadî*'de yaptığının aksine, *Tavassut*'ta Mervezî'nin kendisinin tahrîc olduğunu ifade ettiği işlemler çok az yer almaktadır. Bununla birlikte, kitap hemen bütün tahrîc türlerine dair örnekler barındırmaktadır.

Erken dönem Şâfiî fıkına dair zikredilenler haricinde günümüze intikal eden herhangi bir kitabın olmaması göz önünde bulundurulursa, İbnü'l-Kâs ve Mervezî'nin mezkûr eserlerinin tahrîcin mastar haliyle fikhî bir kavram olarak yer aldığı en eski Şâfiî kaynaklar olduğu söylenebilir. Tahrîcin fiil hali ise daha erken bir dönemde, Müzenî'nin *Muhtasar*'ında

¹⁰³ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 110 ve 120.

¹⁰⁴ İbnü'l-Kâs, *Cüz'ün fîhi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 13.

¹⁰⁵ Bkz. Mervezî, *et-Tavassut*, 99, 160, 227, 332, 336 ve 362.

¹⁰⁶ Bkz. Mervezî, *et-Tavassut*, 111, 138, 163, 175, 220, 285 ve 312.

¹⁰⁷ Mervezî, *et-Tavassut*, 79, 80, 103, 138, 146, 148, 151, 162, 306, 364 ve 379.

¹⁰⁸ Bkz. Mervezî, *et-Tavassut*, 362.

¹⁰⁹ Mervezî tek bir yerde tahrîci, aşağıda aktaracaklarımızdan farklı olarak, bir şeyi/işi kavramak ve onda uzmanlaşmak gibi bir manaya tekabül edecek şekilde, fikhî anlamlarından uzak bir anlamda kullanmıştır. Mervezî'nin ifadesi şudur: "لحاجة مالكه إلى تخرجه وتعليمه التجارة" (sahibinin, kölenin ticareti öğrenmesi ve kavramasına olan ihtiyacından dolayı). Bkz. Mervezî, *et-Tavassut*, 227.

yer almaktadır. Ashâbü'l-vücûh'tan sayılan ve hicrî dördüncü asrın başlarında Şâfiî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden kabul edilen İbnü'l-Kâs ve Mervezî'nin eserlerinin tahrîc açısından incelenmesi, hem kendilerinin hem de çağdaşı oldukları Şâfiî çevrelerin tahrîc tasavvuruna ışık tutacaktır. Aşağıda mezkûr eserlerde, her iki müellifin tahrîc olduğunu ifade ettikleri örnekler üzerinden, tahrîcin hangi ictehadî uygulamalara karşılık olarak kullanıldığı üzerinde durulacaktır.

II. İbnü'l-Kâs ve Ebû İshâk el-Mervezî'nin Eserlerinde Tahrîc

1. Meselelerin Şâfiî'nin Mansûs Meselelerine Kıyası Anlamında Tahrîc

İbnü'l-Kâs'ın *Edebü'l-kadî* ve *Telhîs*'te tahrîc olduğunu ifade ettiği faaliyetlerin önemli bir kısmı, fûrû fıkha dair meselelerin, daha önce Şâfiî tarafından ele alınmış ve hükme bağlanmış (mansûs) meselelere kıyas edilmek suretiyle halledilmesi esasına dayanmaktadır. İbnü'l-Kâs'ın kıyas vasıtasıyla çözmek istediği meseleler, hakkında Şâfiî'nin herhangi bir hükmünün olmadığı meselelerdir. İbnü'l-Kâs kıyas yaparken, genellikle ne müşterek illetten bahseder ne de meselelerin birbirinden farklı olmadığına (nefy-i fârik) değinir. Aşağıdaki mesele, İbnü'l-Kâs'ın tahrîc olduğunu söylediği ancak bir kıyas işleminden ibaret olan örneklerdendir:

“Kûfî (Ebû Hanîfe), Şâfiî, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) yalnızca adil, güvenilir, hür ve balığ olan birinin (kâdıya) tercümanlık yapabileceği hususunda ittifak etti.(...) Birinin, duymakta güçlük çeken kâdıya duyması için yardımcı olması da aynen böyledir. *Bunu tahrîce dayanarak söyledim.* (قلته تخريجاً)”¹¹⁰

Bu kıyasta, Şâfiî ve diğer müctehidlerin hakkında hüküm beyan ettiği “kâdının zanlının dilini bilmediği durumda ona tercümanlık yapılması” meselesi *asıl*, “duymakta güçlük çeken kâdıya, zanlının söylediklerini duyması için yardım edilmesi” meselesi ise fer‘ konumundadır. İbnü'l-Kâs muhtemelen, kâdının zanlının dilini bilmemesi ile onu duymaması arasında, onunla diyalog kuramama açısından bir fark olmadığına (nefy-i fârik) kanaat

¹¹⁰ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 121-122.

getirmiş ve bunun gereği olarak birinci meselenin hükmünün ikincisi için de geçerli olmasına kanaat getirmiştir. *Telhîs*'te yer alan aşağıdaki örnek de bu kabildendir:

“(...) eğer kadı (bilerek) yanlış hüküm verdiğini ikrar ederse, (zarara uğrayan tarafın) zararını karşılaması gerekir. (...) (Şâfiî) bunu nas olarak ifade etti (قاله نصاً). Şahidin durumu da aynıdır. (...) eğer şahit, (yalancı şahitlik yaptığını) ikrar ederse (zarara uğrayan tarafın) zararını karşılaması gerekir. *Bunu birinci mesele üzerine tahrîcle söyledim* (قلته تخريجاً على المسألة الأولى).”¹¹¹

Bu kıyas işleminde Şâfiî'nin bilinen bir görüşünün olduğu “bilerek yanlış hüküm verdiğini ikrar kadı” meselesi asıl, herhangi bir görüşünün olmadığı “yalancı şahitlik yaptığını ikrar eden kişi” meselesi ise fer‘dir. İbnü'l-Kâs, fer‘î asla kıyas ederek, aslın hükmünün fer‘ için de geçerli olması gerektiğine karar vermiştir. Böylece ikrarda bulunan kadı gibi, şahit de bilerek yalancı şahitlik yaptığını ikrar ettiği takdirde zararı tazmin etmekle sorumludur.

Şâfiî'nin köpek ve domuzun salya, kan vb. bir şeyinden kaynaklanan necâsetin tahareti için biri toprakla olmak kaydıyla yedi defa yıkamanın gerekliliğine dair hükmüne (asıl) kıyasla kurt ve köpek çiftleşmesinden doğan hayvandan kaynaklanan necâsetin (fer‘) de ancak böyle temizleneceği,¹¹² kadının saçlarına dokunmanın abdesti bozmayacağı hükmüne kıyasla tırnaklarına dokunmanın da abdesti bozmayacağı,¹¹³ rüzgâr karşısında durup da eline ve yüzüne toprak gelen kişinin teyemmümlü sayılmayacağı hükmüne kıyasla birinin bir başkasına teyemmüm aldırmasıyla o kişinin teyemmümlü olmayacağı,¹¹⁴ bir toprağın belli bir kısmının ölçülüp satılmasının caiz oluşuna kıyasla bir odanın belli bir kısmının ölçülüp satılmasının caiz oluşu¹¹⁵ gibi hükümlere de, İbnü'l-Kâs, kıyas vasıtasıyla ulaşmış ve bunları tahrîcle elde ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁶

¹¹¹ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 645.

¹¹² İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 81.

¹¹³ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 95.

¹¹⁴ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 106.

¹¹⁵ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 326.

¹¹⁶ İbnü'l-Kâs tarafından tahrîc olarak adlandırılan fikhî kıyas işlemlerine dair daha fazla örnek için bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 106, 112, 114, 115, 122, 134, 136, 140, 146, 178, 180, 182, 186, 188, 189, 202, 203, 207, 212, 213, 225, 244, 245, 2: 386, 392, 403, 415, 432; İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 81, 88, 95, 106, 110, 111, 159, 167,

Mervezî de *Tavassut*'ta pek çok yerde fikhî kıyasa başvurmuş, bazı yerlerde bu kıyas işlemlerini tahrîc olarak nitelemiştir. Örneğin Mervezî, “ihrama girmeden önce yakalanan av hayvanı üzerindeki mülkiyetin devamı” meselesini “ihramdan önce var olan nikâhın devamı” meselesine kıyas ederek, kişinin hayvan üzerinde ihramdan önce meydana gelen malik olma vasfının devam etmesi gerektiğine karar vermiştir. Mervezî, bu hükmün *Şâfiî'nin kavlinde tahrîc* edildiğini belirtmiştir. Ayrıca mülkiyetin sona ermesi halinde kişinin uğrayacağı zarar ve karşılaşacağı meşakkatin, her iki meselede de bulunan müşterek illet olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷ Mervezî *Tavassut*'da yer alan kıyaslarında genellikle müşterek illeti zikreder ya da meselelerin birbirinden farklı olmadığına vurgu yapar. Onun kıyaslarını İbnü'l-Kâs'ın kıyaslarından ayıran belirgin özelliklerden biri de budur.

2. Şâfiî Tarafından Farklı Hükümlere Bağlanan Benzer Meselelerin Hükümlerinin Karşılıklı Olarak Birbirine Aktarılması Anlamında Tahrîc

Şâfiî'nin ‘zahiren’ benzer olan iki meseleyi farklı hükümlere bağladığı birçok örnek bulunmaktadır. Bazı Şâfiî âlimler, fikhî açıdan benzer ya da aynı olduklarını düşündükleri bu iki meselenin hükümlerini karşılıklı olarak birbirlerine aktarmıştır. Sonraları “nakil ve tahrîc” ismiyle literatürde yer edinmeye başlayacak olan bu fikhî işlem, tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken Mervezî tarafından *Tavassut*'ta tahrîc kavramıyla ifade edilmiştir. Mervezî'nin aktardığına göre Şâfiî, intihar eden veya velisi tarafından öldürülen hür kadının mehrinin iptal olmayacağını, aynı durumdaki cariye'nin ise iptal olacağını belirtmiştir. Mervezî, Şâfiî'nin benzer olan bu iki mesele hakkında farklı görüşler beyan etmesiyle ilgili Şâfiîlerden bazılarının tavrını şöyle ifade etmektedir:

“Bazıları hür kadın ile cariye'nin bu meselede bir olduklarını ve (iki) mesele hakkında iki *kavl* olduğunu savundular. Birinci *kavl* (Şâfiî'nin) cariye ile ilgili, ikinci *kavl* ise

169, 186, 231, 237, 238, 244, 245, 291, 293, 298, 326, 342, 352, 357, 385, 387, 395, 397, 414, 430, 442, 444, 506, 507, 512, 518, 521, 523, 540, 544, 596, 597, 616, 618, 645.

¹¹⁷ Mervezî, *et-Tavassut*, 79-80. Mervezî'nin tahrîc olduğunu belirttiği diğer kıyas örneği için bkz. s.103-104.

hür kadınla ilgili cevabıdır. Ebü'l-Abbas İbn Süreyc rahimehullah bu görüşü savunur ve *meseleyi iki kavle tahrîc* ederdi. Bazıları da Şâfiî'nin sözünün zahirine göre hareket edip, hür kadın ile cariye arasındaki farka dair bazı şeyler zikrettiler.”¹¹⁸

Bu ifadelerden İbn Süreyc ve diğer bazı Şâfiîler'in, hür kadın ile cariye arasında ilgili mesele açısından bir fark olmadığını ve aynı hükme tabi olmaları gerektiğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Ancak Şâfiî'nin hür kadın ve cariye için iki farklı hükmünün olması; bu âlimleri Şâfiî'nin meselelerin her biri için iki farklı görüşünün olduğu kanaatine sevk etmiştir. Bu iki görüşten biri doğrudan Şâfiî tarafından dile getirilmişken, diğeri bir meseleden diğerine aktarılarak elde edilmiştir.

3. Şâfiî'nin İfadelerinin Mefhûmundan Hüküm Çıkarma Anlamında Tahrîc

Usûl ilminde mefhûm-ı muhâlefet, sözde zikredilen bir duruma tahsis edilen hükmün, o durumun dışındaki hallerde geçerli olmadığı düşüncesine dayanan bir istidlal yöntemi olarak açıklanmıştır.¹¹⁹ Kur'ân ve sünnet naslarından mefhûm-ı muhâlefetin delâletiyle hüküm çıkarmanın cevazı konusunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.¹²⁰ Buna karşılık, Şâfiî mezhebine özgü olarak incelendiğinde, Şâfiî'nin sözlerinin mefhûm-ı muhâlifinden hüküm istinbat edildiğine dair kaynaklarda çeşitli örneklere rastlanmaktadır. Aşağıdaki mesele, hem bu faaliyeti hem de bunun tahrîc olarak isimlendirilmesini gösteren bir örnektir:

“Bir kimse (belli) bir mescitte itikâfa gireceğine dair nezirde bulunur, (itikâfa girdikten sonra) mescit çöker, o da çıkarsa... Bu durumda mescit tekrar inşa edildiğinde, dönüp itikâfını tamamlar. Eğer belli bir mescidi tayin etmeden nezreder ve mescit yıkılırsa, bu durumda tekrar inşa edilmesini beklemeden başka bir mescide gidip itikâfına devam eder.

¹¹⁸ Mervezî, *et-Tavassut*, 306.

¹¹⁹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2011), 2: 256.

¹²⁰ Mefhûm kavramının ayrıntılı tahlili için Bkz. Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

(Şâfiî) Mescidin (özellikle) belirtildiği nezir ile ilgili hükmü nas ile ifade etti.

Mescidin belirtilmediği nezirle ilgili hükmü ise ben *tahrîcle söyledim*.¹²¹

Burada mefhûm-ı muhâlefetî türlerinden olan mefhûm-ı şartın delâletiyle hükme ulaşma faaliyeti söz konusudur. Mefhûm-ı şart, bir şeye dair hükmün o şeyin bir şartı kendisinde bulundurmasına bağlanması halinde, o şarta sahip olmayan durumlar için ilgili hükmün geçerli olmaması şeklinde izah edilmiştir.¹²² Aktarılan meselede Şâfiî, belli bir mescitte itikâf etmenin ve yıkılsa bile aynı mescitte devam etmek için inşa edilmesini beklemenin vücûbiyeti dair hükmünü, nezreden kişinin özellikle o mescidi tayin ederek nezirde bulunması şartına bağlamıştır. İbnü'l-Kâs bunun mefhûm-ı muhâlifinden, eğer kişi itikâf için nezirde bulunurken belli bir mescidi tayin etmezse, itikâfa girdiği mescidin yıkılması durumunda, o mescitte devam etmesinin gerekli olmadığı sonucunu çıkarmış ve bu işlemi açık bir şekilde tahrîc olarak nitelemiştir.¹²³

4. Küllî Kaideler ve Fıkhî Zâbıtlardan Hüküm Çıkarma Anlamında Tahrîc

Kaide, Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) tarafından “pek çok cüz cüz’iyyâtı içine alan ve bu cüz’iyyâtların hükmünün kendisinden anlaşıldığı tümel kural” şeklinde açıklanmıştır. “Şek ile yakîn zail olmaz” gibi bir konuyla sınırlı olmayan ve hemen bütün fıkıh konularını ilgilendiren kuralların yanında, “bir günah işlemenin cezası olarak tahakkuk eden kefâret hemen ödenmelidir” gibi belli bir fıkhî konuyla ilgili kurallar da esasında “kaide”dir. Ancak bir fıkıh babına tahsis edilmiş kurallar, yaygın olarak “zâbıt” kelimesi ile isimlendirilmiştir.¹²⁴ Tâceddin es-Sübkî’nin ifadelerinden, belirli bazı konularla ilgili kaideleri daha kuşatıcı üst kaidelerden ayırmak için böyle bir adlandırmaya gidildiği anlaşılmaktadır. Sonraları artık

¹²¹ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 244-245. "قاله في المسجد إذا كان بعينه نصا و قلته إذا لم يكن بعينه تخريجا"

¹²² Bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 271; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* (Kahire: Dâru'l-hadis, 2018), 312.

¹²³ İbnü'l-Kâs'ın mefhûm-ı muhâlefet vasıtasıyla hüküm çıkarıp buna tahrîc dediği diğer bazı örnekler için bkz. İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 111, 313, 494, 513, 633. *Tavassut*'da Mervezî tarafından tahrîc olarak nitelenen herhangi bir mefhûm-ı muhâlefet örneğine rastlamadık.

¹²⁴ Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991), 1: 11.

fıkıh konularının tamamını alakadar eden kaideler için de “kavâid-i külliyye” veya “külli kaideler” kavramları kullanılır olmuştur.¹²⁵

Fakihler aynı konuyla ilgili olduğunu düşündükleri tikel meseleleri, küllî kaide ve zâbıtlarla ilişkilendirerek hükme bağlarlar. İbnü'l-Kâs ve Mervezî'nin, bu tarz bazı faaliyetleri tahrîc adıyla sundukları görülmektedir. Örneğin aşağıdaki meselede, öncelikle Şâfiî'nin itibar ettiği bir zâbıt belirtilmiş sonrasında bu kaidenin gerektirdiği hüküm, irtibatlı tikel meseleye teşmil edilmiştir:

“Şâfiî ve Kûfî (Ebû Hanîfe) (...) ‘şahitliği caiz olmayanın kadılığına da caiz olmadığı’ hususunda ittifak ettiler. (...) Şâfiî kim zar, satranç, güvercin vb. şeylerle kumar amacı olmadan oynarsa şahitliği reddedilmez dedi. (...) Kûfî ise güvercinle oynayanın şahitliği kabul edilmez dedi.

Her ikisinin görüşlerinin kıyası gereği, kadılığın hükmü de böyledir. *Bunu tahrîcle söyledim.*”¹²⁶

Görüldüğü üzere İbnü'l-Kâs, “şahitlik yapması caiz olmayanın kadılık yapması da caiz değildir” kaidesinden yola çıkarak, kumar gayesi gütmenden bahsi geçen oyunlarla oynayanların kadılık yapabileceği hükmüne ulaşmıştır. Çünkü Şâfiî'ye göre mezkûr oyunlarla kumar olmadan oynamak şahitliğe engel değildir. Benzer bir örnek Tavassut'da da yer almaktadır. Mervezî'nin *iki veche tahrîc edildiğini* belirttiği aşağıdaki meselede görüşlerin fikhî kaideler aracılığıyla elde edildiği anlaşılmaktadır:

“Günün bir kısmı geçtikten sonra müslüman olan veya baliğ olan ancak güne oruçlu girmemiş kişinin durumuna gelince... Bu mesele *iki veche* (görüş) *tahrîc* edilir:

Birincisi: Vaktin bir kısmına yetiştikleri için ikisine de kaza gerekir. Zira namazda olduğu gibi, vaktin bir kısmına yetişmekle vaktin tamamı lazım gelir.

İkincisi: Orucu kaza etmeleri gerekmez. Zira bu konuda oruç namaz gibi değildir. Çünkü oruç cüzlerine ayrılamaz (لا يتبعض). Orucun bir kısmı sakıt olduktan sonra kalanı da sakıt olur.”¹²⁷

¹²⁵ Bkz. Mustafa Baktır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

¹²⁶ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 101-104.

Mervezî ilk görüşü “vaktin bir kısmına yetişmek, vaktin tamamına yetişmek gibidir”, ikinci görüşü ise “cüzlerine ayrılamayan bir şeyin bir parçasının bozulması/hükümsüz kalması, tamamının bozulması gibidir” şeklinde ifade edilebilecek kaideleri kullanarak elde etmiş ve bu işlemleri tahrîc olarak nitelemiştir. İlk kaide gereği, orucun vacip olması için günün bir kısmına gerekli şartları (müslüman ve bâliğ olmak gibi) taşıyarak yetişmek yeterlidir. Bu yüzden gün içinde müslüman olan kişiye, günün bir kısmına yetiştiği için oruç vacip olur. Ancak güne oruçlu başlamadığı için o günü kaza etmelidir. İkinci kaide ise aksi bir sonucu gerektirmektedir. Namaz içinde abdesti bozulan kişi, abdestini alıp namazına kaldığı yerden devam edebilir. Orucu bir şekilde bozulan kişi ise oruca devam edemez. Çünkü oruç, namaz gibi cüzlerine ayrılabilen şeylerden değildir. Sonradan müslüman olan biri, eskiden tutmadığı oruçlardan muaf olup bunları kaza etmekle mükellef değildir. Bu durumda, farz-ı misal öğleden sonra müslüman olan kişi üzerinden öğleden önceki vaktin orucu düşer. Oruç cüzlerine ayrılmadığı için, günün geri kalanına yetişmesinin bir önemi yoktur. Yani günün başı için kaza vücûbiyeti düşmüşse, günün tamamı için de düşmelidir.¹²⁸

5. Şâfiî'nin Usûlünden ve Fıkıh Anlayışından Hüküm Çıkarma Anlamında Tahrîc

Telhîs ve *Edebü'l-kadî*'de tahrîc olduğu ifade edilen işlemlerin önemli bir kısmı, yukarıda aktardığımız maddelerin hiç birisinin altına girmemektedir. Bunların bazılarında aklı muhakemeye başvurulmuşken bazılarında ne tür bir yöntem kullanıldığı belli değildir. Aşağıdaki mesele birinci duruma örnek gösterilebilir:

“Eğer (davalı, davacının) kendisini (borç konusu) maldan ibra ettiğini söylerse bu ikrardır. *Kûfî (Ebû Hanîfe) bunu nas ile ifade etti. Ben de Şâfiî'nin mezhebi üzerine*

¹²⁷ Mervezî, *et-Tavassut*, 103-104.

¹²⁸ Fıkıhî kaidelerin kullanılması suretiyle gerçekleşen faaliyetlerin tahrîc ismiyle takdim edildiği diğer bazı örnekler için bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 104, 105-106, 130-131, 211, 213, 217, 225-226; İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 110, 169, 531, 646, 647, 672; Mervezî, *et-Tavassut*, 138, 148.

tahrîcle söyledim. Zira bir maldan (borçtan) ibra etmek ancak o malın kişinin zimmetinde sabit olmasından sonra mümkündür.”¹²⁹

Tahrîc olarak vasfedilen bu işlemde, ne kıyas ne mefhûmdan hüküm çıkarma ne de bir kaideden hareket edilerek ilgili meselenin çözüme kavuşturulması söz konusudur. Birini bir borçtan ibra etmek, öncelikle o kişinin borçlu olmasını gerektirmektedir. Bu akıl yürütme yöntemiyle İbnü'l-Kâs, davalının davacının kendisini alacağından ibra ettiğini söylemesinden, davalının davacıya borçlu olduğu ve bu ifadenin de bu durumu ikrar anlamına geldiği sonucunu çıkarmıştır. Tahrîcin kaynağı olarak “Şâfiî'nin mezhebi” işaret edilmiştir. Muhtemelen mezhep ifadesinden Şâfiî'nin usûlü ve bir bütün olarak fıkıh anlayışı kastedilmiştir.

Aktardığımız örneğin aksine, tahrîc ürünü olduğu belirtilen aşağıdaki meselede ise herhangi bir yöntem göze çarpmamaktadır:

“(Şâfiî) dedi: Ta‘cil¹³⁰ edilmiş bir zekâtı alan fakir kişi, sene dolduğunda zengin ise aldığı iade etmelidir.

Bunun iki istisnası vardır. Birincisi: Eğer zenginliği aldığı zekât malından kaynaklanıyorsa (...) İkincisi: Hâkim değil de mal sahibinin kendisi zekâtını ta‘cil eder ve fakirlere bunu bildirmezse, fakir kişiden aldığı iade etmesi istenmez. (...) *Bunu tahrîcle söyledim.*”¹³¹

Metinde geçen “bunun iki istisnası vardır” ifadesi İbnü'l-Kâs'a aittir. Burada tahrîc ürünü görüşle Şâfiî'nin ifadesi arasında, asıl-fer' ilişkisi veya başka herhangi bir irtibat bulunmamaktadır. Ne tür bir yöntemin kullanıldığının belli olmadığı bu işlemi İbnü'l-Kâs tahrîc olarak nitelemiştir.

¹²⁹ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 183. "قاله الكوفي نصًا. وقلته على مذهب الشافعي تخريبًا"

¹³⁰ Zekâtın vacip olmasının şartlarından biri *havelânü'l-havldir*. Bu şart, zekâtı verilecek şeye malik olunduktan sonra bir yıllık sürenin geçmesini ifade etmektedir. (Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 227; Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 87-88; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 467.) *Ta‘cil* ise, zekâtın bir yıllık süre dolmadan, yani vaktinden önce verilmesini belirtmek üzere kullanılan bir terimdir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzi (Beyrut: Dârü'l-vefâ, 2001), 3: 50; Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 159; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 547; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 3: 172.

¹³¹ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 222.

İbnü'l-Kâs, su satmanın yasak olması hükmüne istisna olarak arazi içindeki su kaynağının arazi ile birlikte satılabileceği,¹³² eşit miktarda mal koyarak ortaklık kuran iki kişinin, kârın üçte birinin birisine, üçte ikisinin diğerine ait olacak şekilde anlaşmaları halinde ortaklığın bâtıl olacağı,¹³³ evli olup ancak kendi ihtiyacını giderecek kadar geliri olmayan kişinin babası zenginse, babasının onun, onun da kendi eşinin nafakasını karşılaması gerektiği;¹³⁴ zimmî birinin, müslüman veya zimmî başka birini yaraladıktan sonra müslüman olması ve sonrasında yaralandığı kişinin ölmesi halinde diyetin âkilesinden değil kendi malından temin edileceği¹³⁵ hükümlerine de benzer ictihadî işlemlerle ulaşmış ve hepsini tahrîcle elde ettiğini belirtmiştir. Hem *Edebü'l-kadî*'de hem de *Telhîs*'te bunlara benzer pek çok örnek bulunmaktadır.¹³⁶

Şâfiî'nin ashabına ait bir görüşün mezhep bünyesine dâhil edilmesi için, bu görüşün Şâfiî'nin fıkıh anlayışına aykırı olmaması icap ettiğinden; *Şâfiî'nin mezhebi* üzerine tahrîcde bulunan İbnü'l-Kâs'ın, tahrîclerinde buna riayet etmiş olması beklenir. Dolayısıyla bütün bu meselelerde, İbnü'l-Kâs'ın Şâfiî'nin genel fıkıh anlayışı içinde kalarak, onun usûlünü kullanarak ve bir nevi Şâfiî gibi hareket ederek ictihad ettiği söylenebilir. Bu durum, Takıyyüddin es-Sübkî'nin bahsettiği şu duruma benzemektedir: Muharric, Şâfiî'nin mezhebini ve onun fikhî faaliyetlerini kendisinde meleke haline gelecek kadar kavramış biriyse, artık Şâfiî'nin açık ifadelerinin bulunmadığı yerlerde şer'î delillere dayanarak görüş bildirebilir.¹³⁷ Ancak İbnü'l-Kâs'ın, bahse konu tahrîclerinde hangi şer'î delile başvurarak ilgili hükümleri elde ettiği genellikle belli değildir. Bunun bir istisnası olarak, şu meselede İbnü'l-Kâs şer'î delil olarak sahabe uygulamasını göstermektedir:

¹³² İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 311.

¹³³ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 373.

¹³⁴ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 561.

¹³⁵ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 576.

¹³⁶ Benzer örnekler için bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 181, 184, 195, 201, 207, 210, 213, 215, 218, 225, 229, 243, 251, 252, 253, 2: 422, 423, 428, 469,; İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 88, 91, 95, 97, 112, 173, 184, 186, 231, 234, 236, 244, 276, 277, 288, 293, 295, 297, 298, 309, 320, 340, 364, 366, 385, 395, 397, 403, 431, 446, 452, 462, 494, 506, 515, 516, 538, 565, 580, 581, 582, 605, 616, 647, 676.

¹³⁷ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 412.

“Eğer biri başkası aleyhinde bir hak talebinde bulunur, onun (davalının) yemin etmesini ister, ancak davalı ‘Ey kadı, ona yemin ettir’ derse; kadı davacıyı yemin ettirir. Çünkü davalı yemin etmeyi reddetmiştir. *Bunu tahrîcle söyledim.*”¹³⁸

İslâm yargılama hukukunun temel prensiplerinden biri de kanıt sunma sorumluluğunun davacıda olmasıdır. Davacı herhangi bir kanıt getiremediğinde, davalıdan yemin etmesi istenir. Davalı yemin ederse, davadan kurtulur. Bu husus Mecelle’de “beyyine müddeî için ve yemin münkir üzerinedir” şeklinde veciz bir ifadeyle yer almıştır.¹³⁹ Bahse konu meselede davalı yeminden kaçınmış ve kadıdan davacının yemin etmesini istemiştir. İbnü’l-Kâs’a göre, bu durumda kadının davacıyı yemin ettirmesi gerekir. Normal şartlarda davacı lehine bir kanıt yerine geçmeyen yemin, mezkûr durumda davacının iddiasını ispatlayacak bir kanıt dönüşür. Çünkü davalı yemin etmeyi reddetmiştir. İbnü’l-Kâs, tahrîcle elde ettiğini belirttiği bu hükme Hz. Ömer zamanında geçen bir olayı delil getirmiştir. İlgili olayda Hz. Osman, Mikdad b. Esved’den (r.a.) bir alacağı olduğunu iddia eder. Mikdad (r.a.) da, o dönem halife olan Hz. Ömer’den Hz. Osman’ın iddia ettiği meblağ konusunda yemin etmesini ister. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Osman’a yemin etmesini buyurur.¹⁴⁰

Sahabe kavlinin şer‘î bir delil oluşu ile ilgili Şâfiî’nin kadim ve cedid mezhepleri birbirinden farklıdır. Kadim görüşünde Şâfiî, sahâbe kavlini şer‘î delillerden sayar ve onu kıyastan da önce gelen bir konuma yerleştirir. Cedid görüşünde ise aksi istikamete meyleder ve sahâbe kavlinin bağlayıcılık açısından diğer müctehidlerin ictihadlarından farklı olmadığını savunur.¹⁴¹ İbnü’l-Kâs’ın mezkûr tahrîcinde iki ihtimal söz konusudur. Ya Şâfiî’nin usûlünü dikkate alarak tahrîc yapmış ve sahâbe kavlinin/uygulamasının da kendi görüşünü desteklediğini göstermek niyetiyle aktarmıştır. Bu durumda, tahrîci Şâfiî’nin sahâbe kavlinin hücciyeti ile ilgili cedid mezhebiyle muvafık olur. Ya da hükmünü doğrudan sahâbe uygulamasından elde etmiştir. Bu ihtimalde ise, gerçekleştirdiği tahrîc Şâfiî’nin usûlü ile çelişen ve mutlak ictihada yaklaşan bir nitelik kazanır. Mutlak ictihad gibi görünen tahrîclerin

¹³⁸ İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 282.

¹³⁹ Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Küllî Kaideleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015), 165.

¹⁴⁰ İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 282-283.

¹⁴¹ Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, 4: 358-359.

mezhep literatürüne dâhil edilmesi, müctehidin/muharricinin Şâfiî'nin yolundan gitmesi ve başkalarını onun mezhebine davet etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴²

6. Şâfiî'nin İfadelerinden Asıl/Kaide Elde Etme Anlamında Tahrîc

İmam Şâfiî dışındaki diğer mezhep imamlarının bizzat kendilerinin telif ettiği ve onların fıkıh anlayışlarını gösteren usûl kitaplarının bulunmaması, mensupları olan âlimleri kendi imamlarının usûl kaidelerini tespit etmek hususunda çalışmaya sevk etti. Âlimler mezheplerinin fûrû' fıkıh mükteşebatını etraflıca inceleyip, fer'î hükümlerin arka planında yatan ve elde edilmesinde kullanılan usûl kaidelerinin neler olduğunu anlamaya çalıştılar. Böylece imamlarının ve mezhebin önde gelen fakihlerinin usûl anlayışlarını ortaya çıkardılar. Bu şekilde usûl yazımına daha sonraları Hanefiyye¹⁴³ ve Fukahâ metodu¹⁴⁴ adı verildi.

Usûl kaidelerinin mezhebin fûrû' fıkıh birikiminden elde edilmesi her ne kadar Hanefîler'e mahsus bir yöntemmiş gibi düşünülse de vâkıa bunun aksi yönündedir. Mâlikî ve Hanbelî âlimler ve hatta imamlarının telif ettiği bir usûl eseri bulunmasına rağmen Şâfiîler de usûl tahrîcinde bulunmuştur. Hanefî fakihler kadar olmasa da, Şâfiî âlimler de kendi imamlarının metinlerini inceleyerek, onun meselelere tatbik ettiği ancak sarahaten dile getirmediği kaideleri ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Nitekim Zerkeşî, Cüveynî'nin Şâfiî'nin usûlî görüşünü çoğu kere fıkıhtan çıkardığını belirtmektedir.¹⁴⁵ *Tavassut*'ta Mervezî'nin bu tarz bir işlemi ifade etmek üzere tahrîc kelimesini kullandığı görülmektedir. Müzenî, Şâfiîler'in köleye *mülkiyet hakkı* tanımadıklarını, bunun kölenin zimmetinin de olamayacağı

¹⁴² Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 412. *Tavassut*'ta Şâfiî'nin usûlünden hareketle yapılan pek çok tahrîc bulunmakla birlikte, Mervezî bunların tahrîc olduğunu belirtmemektedir. Çalışmanın bu kısmında, özellikle tahrîc olduğu belirtilen uygulamalar üzerinde hareket ettiğimizden, Mervezî'nin ilgili tahrîcleri üzerinde durmayacağız.

¹⁴³ Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Selasilü'z-zeheb*, thk. Muhammed el-Muhtar b. Muhammed Emîn Şinkitî (Medine, 2002), 90.

¹⁴⁴ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavân'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 1: 19.

¹⁴⁵ Zerkeşî, *Selasilü'z-zeheb*, 89.

anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁴⁶ Müzenî'nin mezkûr fer'î hükümden çıkarımda bulunarak, Şâfiîler'e "kölelerin zimmeti yoktur" şeklinde bir kaide isnad etmesi üzerine, Mervezî şu ifadeleri kullanmıştır:

Ebu İbrâhîm (Müzenî) rahimehullah bu konuda Şâfiî ve ashabına karşı hakkaniyetli davranmadı. (...) O sahih olmayan ve *Şâfiî'nin usûlünden tahrîc edilmeyen kaideler* vaz ederek bunları Şâfiî'ye ve ashabına isnad etti."¹⁴⁷

Mervezî'ye göre "kölenin zimmeti yoktur" kaidesi Şâfiîler'e nisbet edilemez. Çünkü bu, sahih olmadığı gibi Şâfiî'nin usûlünden "tahrîc edilebilecek" bir kaide de değildir. Mervezî'nin sözleri, Şâfiî'nin ifadelerinden asıl/kaide çıkarımının "tahrîc" ile ifade edildiğini göstermektedir.

7. İhtilafî Nas ve İfadelerin Te'vili Anlamında Tahrîc

İbnü'l-Kâs, zahirleri itibariyle çelişkili gibi görünen bazı âyetlerin esasında çelişkili olmadıklarını izah etmek adına kaleme aldığı metin için "bahsi geçen müteşabih âyetlerin tahrîci" (تخريج ما ذكرنا من متشابه الآيات) şeklinde bir başlık kullanmaktadır. Bu ifadede yer alan tahrîc kelimesi, açık bir şekilde te'vil anlamında kullanılmıştır. Başlık altında bahse konu edilen ve zahiren aralarında çelişki olduğu ifade edilen âyetlerden ikisi şunlardır:

"*Sûra üflendiğinde artık ne aralarında akrabalık bağları kalacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!*"¹⁴⁸

"(Cennettekiler) birbirlerine dönüp sorarlar."¹⁴⁹

İlk âyette ahirette insanların birbirlerine soru soramayacakları ikincisinde ise bunun tam tersi bir durum ifade edilmiştir. İbnü'l-Kâs bu zahiri çelişkiyi gidermek adına âyetleri te'vil etmeye çalışmıştır. Ona göre ilk âyet öldükten sonra dirilme zamanıyla, ikincisi ise cennete girildikten sonraki zamanla alakalıdır. Yani insanlar hesaba çekilecekleri zamanda

¹⁴⁶ Mervezî, *et-Tavassut*, 376.

¹⁴⁷ Mervezî, *et-Tavassut*, 379.

¹⁴⁸ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Mart 2025), Mü'minûn, 23/101.

¹⁴⁹ Tûr, 52/25.

birbirleriyle konuşamaz ve yardım dileyemezken, cennete girdikten sonra konuşabileceklerdir. Dolayısıyla âyetler arasında herhangi bir tenâkuz yoktur.¹⁵⁰ İbnü'l-Kâs, zahiren çelişkili gibi görünen bazı hadislerin izahına ayırdığı kısım la alakalı da, “Daha önce zikrettiğimiz ihtilaflı haberlerin tahrîci” (تخريج ما ذكرنا من مختلف الأخبار) şeklinde benzer bir başlık kullanmıştır. Başlığın altında ihtilaflı bazı hadislere yer vermiş ve bu hadisleri bir araya getirmek için te'vile başvurmuştur.¹⁵¹ Mervezî'nin şu ifadelerinde de tahrîc, açık bir şekilde te'ville müteradif olarak kullanılmıştır:

“(Müzenî'nin) Peygamber'in (s.a.v.) ‘Ramazan Bayramı, orucu bitirdiğiniz gün; Kurban Bayramı da kurban kestiğiniz gündür.’ sözüne yönelik tahrîcine gelince, (...), bu herhangi bir vechi (izah, dayanak) olmayan fâsid bir te'vildir.”¹⁵²

Tahrîc yalnızca şer'î nasların te'vili anlamında değil, Şâfiî'nin ihtilaflı ifadelerinin sebep olduğu çelişkinin izalesine yönelik yorumlama ve bunların bir nevi te'vil edilmesi manasında da kullanılmıştır. Mervezî'nin aşağıdaki ifadeleri bunu göstermektedir:

“Eğer Şâfiî'nin bazı yerlerde ‘mehr in yarısı kadının olur diğer yarısı kocaya rücu eder’ demesinin vechi sorulursa denilir ki: bunun tahrîcinde birden fazla vecih dile getirilmiştir.”¹⁵³

Bu mesele, bir kimsenin karısını boşadığına dair yalan yere şahitlik yapan iki kişinin, kadının onların şahitliğine istinaden verdiği boşama hükmünden sonra yalan beyanda bulunduklarını itiraf etmeleriyle alakalıdır. Şâfiî'nin bu meselede boşanmaktan kaynaklanan zararın tazmini ile ilgili birbirine muhalif iki görüşü bulunmaktadır. Şâfiî'nin mezhepte kabul edilen görüşü, yalancı şahitlerin, kadının mehrinin misli oranında kocaya ödeme yapmaları gerektiği şeklindedir. Ancak Şâfiî başka bir yerde “yarısı kocaya yarısı da kadına verilir” demektedir. Mervezî'nin “bunun tahrîcine dair birden fazla vecih vardır” şeklinde ifadesi, Şâfiî'nin ikinci görüşünden kaynaklanan çelişkinin izahına yönelik gelen bir soruya dairdir.

¹⁵⁰ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 72.

¹⁵¹ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 78 vd. Aynı eserde tahrîcin te'vil anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bkz. s. 71, 73, 79, 89 ve 91.

¹⁵² Mervezî, *et-Tavassut*, 99.

¹⁵³ Mervezî, *et-Tavassut*, 332.

Mervezî, ifadenin devamında Şâfiî'nin aynı mesele hakkında iki farklı görüş beyan etmesiyle alakalı Şâfiî âlimlerin çeşitli izahlarını aktarmaktadır.

8. Nasların İçerdiği Mana ve Hükümlerin Tespiti Anlamında Tahrîc

İbnü'l-Kâs'ın *Cüz'ün fihi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı risâlesinde tahrîc, risâleye adını veren *Ebû 'Umeyr kıssasının* ihtiva ettiği anlam ve hükümlerin tespit edilip çıkarılması anlamında kullanılmıştır:

“Ebû 'Umeyr kıssasına gelince, ben onu (farklı) rivayetleri ile birlikte zikredip fıkha ve sünnete dair görüşler ile hikmet ve faydanın sanatlarından ihtiva ettiklerini latif bir kelamla *tahrîc* edeceğim.”¹⁵⁴

İbnü'l-Kâs, Ebû 'Umeyr kıssasından kendisinin ifadesiyle sünnete, fıkha ve hikmete dair altmış tane vecih sıralamaktadır.¹⁵⁵

9. Meseleleri Fikhî Açıdan Çözmek ya da Bir Hükme Bağlamak Anlamında Tahrîc

Tahrîcin bazen kaynaklarda fikhî bir kavram olarak, tikel meselelerin çözümü kavuşturulması, bir hüküm veya görüşe bağlanması/dayandırılması (تخريج المسألة) anlamında kullanıldığı görülmektedir. İbnü'l-Kâs'ın “(Şâfiî'nin) aynı meseleyi farklı görüşlere bağlaması (تخريجه المسألة الواحدة على الأقاويل المختلفة)”¹⁵⁶ şeklindeki ifadesinde tahrîc bu anlamda kullanılmıştır. Aynı şekilde, Mervezî'nin “Eğer (Müzenî), meseleleri onun (Şâfiî'nin) mezhebini esas alarak çözmeye çalışsaydı, ...”¹⁵⁷ (ولو جعل قصده ... تخريج المسائل على مذهبه) ve

¹⁵⁴ İbnü'l-Kâs, *Cüz'ün fihi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 13.

¹⁵⁵ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Cüz'ün fihi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 18 vd. Risâleye dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Suat Koca, “Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (15 Aralık 2019), 787-811.

¹⁵⁶ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 54-55. Aynı eserde, bir meseleyi bir hüküm veya görüşe dayandırmak anlamına karşılık gelen tahrîc kullanımları için bkz. s. 107, 110, 120 ve 136.

¹⁵⁷ Mervezî, *et-Tavassut*, 336.

“(Müzenî) bu sözleriyle meselenin hükme bağlanmasını (تخريج المسألة) kastetmemiştir.”¹⁵⁸ şeklindeki ifadeleri de bu kullanıma delâlet etmektedir.

10. Bir Görüşün Tespiti veya Kaynaklardan Elde Edilmesi Anlamında Tahrîc

Şâfiî kaynaklarda tahrîc bazen hüküm ve görüşlerin tespiti, belirlenmesi veya ilgili kaynaklardan elde edilmesi anlamında geçmektedir. İbnü'l-Kâs'ın “fakihlerin (bir meseleyle ilgili) farklı görüşler ortaya koyması” (تخريج الفقهاء الأقاويل المتفرقة)¹⁵⁹ ve Mervezî'nin “Müzenî, Şâfiî'nin (konuyla ilgili) mezhebinin (görüşünün) tespitiyle (تخريج مذهبه) ilgilenmek hususunda Şâfiî'den nasiplenmedi.”¹⁶⁰ şeklindeki ifadelerinde geçen tahrîc kelimeleri bu anlamda kullanılmıştır.

Bu ifadelerin bir önceki başlıkta aktarılanlardan farkı, tahrîcin burada “görüşlerin tahrîci” (تخريج الأقوال/المذهب), orada ise “meselenin tahrîci” (تخريج المسألة/المسائل) terkibi içinde yer almasıdır. Birinde görüşler tahrîc edilirken diğesinde meseleler tahrîc edilmektedir.

11. Mezhep İçi Bütün Fıkḥî Faaliyetler Anlamında Tahrîc

İbnü'l-Kâs *Edebü'l-kadî* ve *Telḥîs*'te, Müzenî ve İbn Süreyc'den bazı görüşler aktarmakta ve bunların mezkûr âlimler tarafından tahrîc ile elde edildiğini ifade etmektedir. O, ilgili görüşlerin tahrîc ile elde edildiğini belirtmek üzere “Müzenî bu görüşe tahrîc ile ulaştı” (قاله المزني تخريجا)¹⁶¹ ve “İbn Süreyc bu görüşü tahrîc ile elde etti” (قاله ابن سريج تخريجا)¹⁶² gibi ifadeler kullanır. İbnü'l-Kâs'ın İbn Süreyc'e atfettiği tahrîciler, tahrîcin mahiyetine dair

¹⁵⁸ Mervezî, *et-Tavassut*, 160. Tahrîc, *Tavassut*'ta fiil formuyla geçtiği yerlerin çoğunda mezkûr anlamda kullanılmıştır. Bkz. *et-Tavassut* s.111, 138, 146, 148, 175, 220, 258, 316. Benzer bir kullanıma çok daha erken bir dönemde, Müzenî'nin *Muhtasar*'ında da rastlanılmaktadır. Bzk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 677.

¹⁵⁹ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 98. Aynı eserde tahrîcin hüküm veya görüş çıkarma anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bkz. s. 112 ve 137.

¹⁶⁰ Mervezî, *et-Tavassut*, 362. Diğer bazı örnekler için bkz. Mervezî, *et-Tavassut*, 151, 162, 362. Benzer bir kullanım Müzenî'nin *Muhtasar*'ında da yer almaktadır. Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 416.

¹⁶¹ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 206; İbnü'l-Kâs, *et-Telḥîs*, 373, 409, 410, 415, 577.

¹⁶² Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 105, 214, 215, 217, 218, 244, 2: 494; İbnü'l-Kâs, *et-Telḥîs*, 357, 404, 409, 539, 633, 646, 647.

şimdiye kadar aktardıklarımızla benzer özelliklere sahiptir. İbn Süreyc'in bu tahrîclerin bir kısmında fikhî kıyasa,¹⁶³ bir kısmında da aklî muhakemeye¹⁶⁴ başvurduğu görülmekte, kalanlarında ise ne tür bir ictihadî yönteme başvurduğu anlaşılmamaktadır. Ancak bu son gruptaki tahrîclerin Şâfiî'nin usûl anlayışı içinde kalarak gerçekleştirilen faaliyetler olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁶⁵

İbnü'l-Kâs'ın Müzenî'nin tahrîcleri olarak sunduğu meseleler¹⁶⁶ ile Ebû İshâk el-Mervezî'nin Müzenî'nin tahrîclerine dair sözleri, tahrîcin mahiyeti ile ictihad ve diğer bazı kavramlarla olan ilişkisine dair önemli bilgiler içermektedir. İlgili meseleler ile Mervezî'nin sözleri, İbnü'l-Kâs ve Mervezî'nin kendi dönemlerinin en muteber Şâfiî âlimlerinden olmaları hususu dikkate alınarak incelendiğinde dördüncü asrın başlarında Şâfiî çevrelerde tahrîcin tam olarak neye tekabül ettiği az çok belirginleşecektir. İbnü'l-Kâs'ın Müzenî'ye atfettiği tahrîclerden biri şudur:

“Şâfiî'nin (mahkemede vekil tayin etmekle ilgili) mezhebi şudur: Sağlıklı ve (mahkemede) hazır bulunsa dahi herkesin vekil tayin etmesi caizdir. Müzenî bunu (Şâfiî'nin) mezhebi üzerine tahrîcle söyledi (قاله المزني على مذهبه تخريجاً).”¹⁶⁷

Müzenî'nin bu görüşü *Muhtasar*'da vekâlet bahsinde geçmekte olup, konunun hemen başında Müzenî şöyle bir ifade kullanmaktadır:

“Hakkında Şâfiî'den edindiklerim ve onun mezhebine dair *taharrî* ettiklerimden oluşan Vekâlet Kitabı (كتاب الوكالة تحرّيت فيها مذهب الشافعي مع ما وجدت له منها).”¹⁶⁸

İbnü'l-Kâs'ın, “ortaklık malının ortaklardan biri tarafından satılması” meselesiyle ilgili Müzenî'den “Müzenî bunu tahrîcle söyledi” sözüyle aktardığı görüş¹⁶⁹ de Müzenî'nin

¹⁶³ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 105, 178, 306; İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 409, 539, 633, 646.

¹⁶⁴ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 217, 244; İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 357, 404.

¹⁶⁵ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 208, 209, 214, 215, 216, 218, 2: 494; İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 325, 647.

¹⁶⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, *Edebü'l-kadî*'de Müzenî'ye dört defa atıf yapılmıştır. Bunların yalnızca birinde ilgili görüşün Müzenî tarafından tahrîcle elde edildiği ifade edilmiştir (Bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 206.) *Telhîs*'te ise Müzenî'den sekiz nakil yapılmış olup, bunların biri hariç tamamının Müzenî'nin tahrîcle elde edildiği görüşler olduğu belirtilmiştir. Bkz. İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 373, 409, 410, 415, 532, 577.

¹⁶⁷ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 206.

¹⁶⁸ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 575.

taharrî ile elde ettiklerindendir. Nitekim ilgili görüş *Muhtasar*'da şirket bahsinde geçmektedir¹⁷⁰ ve Müzenî yine, başlık altında ele alacağı meselelerin *Şâfiî'nin mezhebine dair taharrî* ettiklerinden (باب الشركة تحريت فيها مذهب الشافعي) oluştuğunu belirtmektedir.¹⁷¹ Müzenî, *Muhtasar*'da yer alan ve taharrîlerden oluşan diğer kısımların¹⁷² girişinde ise sırasıyla şu ifadeleri kullanır:

"كتاب الحوالة مما سمعت من الشافعي وما تحريت من مذهبه فيها"¹⁷³

"هذه مسائل تحريت فيها معاني جوابات الشافعي في الحوالة"¹⁷⁴

"كتاب الضمان تحريت فيه مذهب الشافعي وقياس قوله"¹⁷⁵

Aktardığımız cümlelerin hepsinde taharrî araştırmak, araştırıp ortaya çıkarmak anlamlarında kullanılmıştır. Müzenî'nin araştırıp ortaya çıkarmak istediği şeyler şunlardır:

- i) Şâfiî'nin mezhebi (مذهب الشافعي): Şâfiî'nin fikhî meselelere dair görüşleri ve bu görüşlere varmak için takip ettiği usûl ile tatbik ettiği kaideler.
- ii) Şâfiî'nin cevaplarının manaları (معاني جوابات الشافعي): Şâfiî'nin fikhî mesâile dair cevaplarının delilleri, gerekçeleri ile bu cevaplara ulaştıran her türlü kaide ve usûl. Kısaca Şâfiî'nin fıkıh mantığı/anlayışı.

¹⁶⁹ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 373.

¹⁷⁰ Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 573.

¹⁷¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 569.

¹⁷² *Muhtasar*'da yer alan "Kitâbu'l-havâle" (1: 553'ten itibaren), "Kitâbu'd-damân" (1: 561'ten itibaren), "Babü'ş-şerîke" (1: 569'dan itibaren) ve "Kitâbu'l-vekâle" (1: 575'ten itibaren) bölümleri kısmen veya tamamen Müzenî'nin taharrîlerinden oluşmaktadır.

¹⁷³ "Şâfiî'den işittiklerim ve onun mezhebine dair taharrî ettiklerimden oluşan havâle kitabı." Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 553.

¹⁷⁴ "Bunlar, Şâfiî'nin havâle ile ilgili cevaplarının manalarını taharrî ettiğim meselelerdir." Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 557.

¹⁷⁵ "Şâfiî'nin mezhebini ve sözünün kıyasını taharrî ettiğim (ettiklerimden oluşan) damân kitabı." Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 561.

- iii) Şâfiî'nin sözünün kıyası (قياس قوله): Doğrudan Şâfiî tarafından ifade edilen veya Şâfiî'nin fikhî meselelere dair çözümleri içerisinde saklı olan usûl ve kaideler.

Müzenî'nin öncelikle Şâfiî'nin ele aldığı ve çözüme kavuşturduğu meselelerin gerekçelerini (meânî),¹⁷⁶ meselelere yaklaşımını ve bu meseleleri çözmekte kullandığı fikhî anlayışı araştırıp (taharrî edip) tespit ettiği, sonrasında elde ettiği bulgular ışığında meseleleri hükme bağladığı anlaşılmaktadır. Aktardığımız ifadelerde meânî ve kıyasın araştırılması safhası için taharrî ifadesi kullanılmışken, bunlar vasıtasıyla hüküm verme safhası için herhangi bir ifade kullanılmamıştır. Ancak İbnü'l-Kâs'ın müsâkât akdi ile ilgili Müzenî'ye atfettiği tahrîciden¹⁷⁷ yola çıkarak, Müzenî'nin taharrîden sonraki hüküm verme safhası için kullandığı kavrama ulaşılabilir. İlgili tahrîc, Müzenî'nin *Kitabü'l-müsâkât*'ın son kısmına ilave ettiği meseleler arasında yer almaktadır.¹⁷⁸ *Kitabü'l-müsâkât*'ın Şâfiî'den imlâ ettiği veya lafzen ondan işittiği meselelerden oluştuğunu söyleyen Müzenî,¹⁷⁹ ilave ettiği kısım için “Ben derim ki, bunlar, Şâfiî'nin sözünün manası ve kıyası üzerine cevapladığım meselelerdir.” (وهذه مسائل أجبت فيها على معنى قوله وقياسه)¹⁸⁰ sözlerini sarf etmektedir. *Muhtasar*'ın diğer bazı bölümleri “أجبت فيه/فيها” ifadeleriyle başlamaktadır.¹⁸¹

"كتاب مختصر الشفعة من الجامع من ثلاثة كتب مُتَّفَقَةٍ (...) ومما أجبت فيه على قياس قوله"¹⁸²

"وهذه مسائل أجبت فيها على معنى قول الشافعي"¹⁸³

¹⁷⁶ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 229.

¹⁷⁷ “Müsâkât akdinde âmil ölürse vârisi onun yerine geçebilir. Müzenî bunu tahrîcile söyledi.” Bkz. İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 409.

¹⁷⁸ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 649.

¹⁷⁹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 641.

¹⁸⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 647. Bu ifadenin aynısı “Kitabü'l-kırâz”da yer alan bir babın hemen başında da kullanılmıştır. Bkz. a.e. 1: 638.

¹⁸¹ *Muhtasar*'da yer alan “Kitabu Muhtasari's-şuf'a” bölümü (1: 619'dan itibaren) kısmen, bu bölümün bir alt babı (1: 627'den itibaren) tamamen ve “Kitabu'l-kırâz”ın alt babı da (1: 638'den itibaren) tamamen Müzenî'nin Şâfiî'nin sözünün manası ve kıyasından hareketle cevapladığı meselelerden oluşmaktadır.

¹⁸² “Üç ayrı kitaptan (...) ve Şâfiî'nin sözünün kıyası üzerine cevapladıklarımın oluştuğu Kitabu Muhtasari's-şuf'a.” Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 619.

¹⁸³ “Bunlar, Şâfiî'nin sözünün manası üzerine cevapladığım meselelerdir.” Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 627.

Aktarılan cümlelerde, taharrîye benzer olarak “أجبت” (eceptü: cevapladım) fiili kullanılmıştır. Müzenî bu ifadeyle, bazı meseleleri fikhî açıdan cevapladığını/çözümüne kavuşturduğunu belirtmektedir. Bu, hüküm verme safhasıdır. Ancak Müzenî, meseleleri cevaplama işini gelişi güzel değil de “Şâfiî’nin sözünün manası ve kıyası”nı dikkate alarak yapmaktadır. Hiç şüphesiz bunlar Müzenî’nin, Şâfiî’nin fikhî müktesebatını *taharrî* ederek tespit etmeye çalıştığını söylediği şeylerdir. Son tahlilde *taharrî* ile *icâb*’ın muhteva açısından, bir sürecin ilk ve son halkalarını temsil eden kavramlara tekabül ettiği söylenebilir. Bu süreç ilk etapta Şâfiî’nin fıkıh anlayışını, usûlünü ve vazettiği veya fikhî meseleleri içinde örtülü olarak bulunan kaideleri araştırıp tespit etmek (*taharrî*), sonrasında bunlar vasıtasıyla meseleleri cevaplamak (*icâb*) şeklinde gerçekleşmektedir.

İbnü’l-Kâs’ın tahrîc olduğunu belirttiği ilgili meselelerin Müzenî’nin *taharrî* ve *icâb* ile çözüme kavuşturduğu meselelerden olması, onun Müzenî’nin *taharrî* ve *icâb*larını tahrîc olarak gördüğü anlamına gelir. Bu durumda *taharrî* ve *icâb* bahislerinin ne tür işlemler barındırdığını tespit etmek, tahrîcin yukarıda aktardıklarımızdan başka hangi fikhî faaliyetlere karşılık geldiğini göstermeye yardımcı olacaktır.

Taharrî ve *icâb* bahislerinde yer alan icthadların bir kısmı fikhî kıyas¹⁸⁴ ve meseleleri bir asılla irtibatlandırarak¹⁸⁵ veya akıl yürütme yöntemiyle çözmek¹⁸⁶ gibi işlemlerden oluşmaktadır. Ancak kalanlarının yöntemi belli değildir. Bunların yukarıda İbn Süreyc ve İbnü’l-Kâs için ifade ettiğimiz gibi, Şâfiî’nin usûlü üzerinden ve onun fıkıh anlayışının oluşturduğu çerçevenin dışına çıkmadan yapılan tahrîcler olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁸⁴ Şâfiî, mal sahibinin âmil ile birlikte çalışmayı şart koşmasını caiz görmemiştir. Müzenî’ye göre bunun *manası* (فمعنى ذلك), birlikte çalıştıklarında mal sahibinin emeğinin ve bu emek karşılığında hak kazanacağı ücretin belirsiz olmasıdır. Müzenî, Şâfiî’nin sözünün manasını (illet, gerekçe) şekilde tespit ettikten sonra (*taharrî*), bu mananın müsâkât ile ilgili meselesinde de bulunduğunu söyleyip, müsâkât meselesini Şâfiî’nin mansûs meselesine kıyas etmiştir. Böylece müsâkâtta da mal sahibi ile âmilin birlikte çalışmasının caiz olmayacağı sonucuna ulaşmıştır (*icâb*). Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 647. Taharrî ve *icâb* kısımlarında yer alan diğer kıyas tahrîcleri için bkz. a.e. 1: 577, 624, 648, 650.

¹⁸⁵ Müzenî, Şâfiî’nin “kefâlet, borcun havâlesi değildir” kaidesinden yola çıkarak, alacaklının kefilleri ibra etmesi halinde, kefillerin borçtan beri olacaklarına ancak asıl borç sahibinin borçtan kurtulmayacağına hükmetmiştir. Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 565. Taharrî ve *icâb* kısımlarında yer alan, asıllardan hüküm çıkarma şeklinde nitelenendirilebilecek diğer tahrîcler için bkz. a.e. 1: 581, 625, 627, 629, 647.

¹⁸⁶ Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 566, 579, 580, 648, 649.

Esasında Müzenî'nin taharrî ve icâb bahislerinde yer alan icthadların *Muhtasar*'daki diğer icthadlardan herhangi bir farkı yoktur. Çünkü taharrî ve icâb bahislerindeki de dâhil, *Muhtasar*'daki bütün icthadların kilit kavramları “مذهب الشافعي / مذهب” (Şâfiî'nin mezhebi),¹⁸⁷ “قياس قول الشافعي / قياس قوله” (Şâfiî'nin sözünün manası),¹⁸⁸ “معنى قول الشافعي / معنى قوله” (Şâfiî'nin sözünün kıyası, sözünün kıyası),¹⁸⁹ “يشبه قول الشافعي / يشبه قوله” (Şâfiî'nin sözüne benzer)¹⁹⁰ ve “أصل الشافعي / أصله” (Şâfiî'nin aslı/kaidesi)¹⁹¹ terkipleri içerisinde kullanılan *mezheb*, *mana*, *kıyas*, *şebah* ve *asıl* ıstılahlarıdır. Bu ıstılahlar *Muhtasar*'ın tamamına dağılmış durumdadır ve temelde birbirine çok yakın anlamlara tekabül etmektedir. Müzenî'nin *Muhtasar*'daki bütün icthadlarında bu kavramların tamamını çok sık kullanmasına rağmen; eserin mukaddimesinde kitabını Şâfiî'nin ilminden ve sözünün *manasından* ihtisar ettiğini¹⁹² söyleyerek, yalnızca *mana kavlih* tabirini kullanması bunu desteklemektedir. Zira bu ifadeyle Müzenî, eser boyunca Şâfiî'nin fıkıh müktesebatı ve bu müktesebatı tetkik etmek suretiyle tespit ettiği *mana* vasıtasıyla kendisinin ürettiği fıkıh muhtasar bir şekilde aktaracağını belirtmektedir.¹⁹³ Öyleyse mezheb, kıyas, şebah ve asıl kavramlarının tamamı temelde

¹⁸⁷ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 378, 461, 439, 553, 561, 569, 575, 717, 2: 141, 307, 617, 749.

¹⁸⁸ Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 5, 18, 128, 156, 243, 441, 507, 574, 627, 638, 643, 647, 672, 695, 706, 2: 60, 84, 129, 194, 204, 547, 681.

¹⁸⁹ Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 85, 197, 356, 374, 416, 516, 547, 561, 564, 619, 628, 630, 635, 636, 639, 640, 647, 649, 650, 713, 2: 15, 17, 22, 28, 67, 84, 88, 104, 129, 130, 217, 247, 356, 363, 406, 416, 548, 616, 658, 683, 684, 748.

¹⁹⁰ Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 124, 153, 310, 331, 345, 346, 406, 414, 459, 490, 509, 572, 671, 745, 786, 2: 19, 42, 185, 231, 263, 268, 288, 312, 327, 359, 607, 629, 693.

¹⁹¹ Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 60, 103, 107, 119, 131, 132, 133, 257, 276, 288, 289, 385, 431, 439, 472, 565, 598, 604, 615, 704, 2: 84, 122, 123, 125, 176, 181, 185, 203, 210, 262, 326, 355, 359, 404, 407, 417, 448, 527, 568, 658, 712, 715, 728, 733, 746, 777.

¹⁹² Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 5. “اَلْخُتَصَرْتُ هَذَا الْكِتَابَ مِنْ عِلْمِ مُحَمَّدِ بْنِ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَمِنْ مَعْنَى قَوْلِهِ”

¹⁹³ Müzenî'nin Şâfiî'nin ilmi ve sözünün manası ifadesiyle ne kastetmiş olduğu hususunda Şâfiî âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû İshâk el-Mervezî, “Şâfiî'nin ilminden” onun kitaplarının, İbn Ebî Hüreyre de Şâfiî'nin bildiklerinin kastedildiğini söyler. Ebû İshâk'a göre “sözünün manası” Şâfiî'nin delilleridir. Yani Müzenî bir meseleye dair bütün delilleri değil de yalnızca birini zikrederek ihtisar yapmıştır. İbn Ebî Hüreyre'ye göre “sözünün manası” aynı hükmü doğuran farklı durumlara tekabül etmektedir. Müzenî, hükmün kendisiyle sabit olduğu iki durumun söz konusu olduğu hallerde bunlardan yalnızca birini zikretmek suretiyle ihtisarda bulunmuştur. Mâverî'nin kime ait olduğunu belirtmeden aktardığı bir başka görüşe göre, Müzenî burada Şâfiî'nin ilmini dikkate alarak çözüme kavuşturduğu fer'î meseleleri kastetmiştir. Bu son seçenekte belirtilene göre Müzenî, Şâfiî'nin usûlünden ve fıkıh anlayışından hareketle fûrû fıkha dair meseleleri çözmüş ve bunları

Müzenî'nin kendisi aracılığıyla fıkıh üreteceği *mana* kavramına müteradiftir. Bu da taharrî ve icâb bahisleri de dâhil *Muhtasar*'daki bütün görüşlerin aynı şekilde elde edildiğini ve taharrî ile icâb bahislerinde yer alanlar tahrîc olarak isimlendiriliyorsa, diğerlerinin de bu şekilde isimlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Müzenî'nin *Muhtasar*'daki uygulamaları, mutlak ictihad da dâhil hemen her türlü fikhî faaliyeti kuşatacak şekilde çeşitlidir. Gerçekten de *Muhtasar* bazısı mutlak ictihad kabilinden olan ve haliyle tahrîc olarak nitelenemeyecek olan;¹⁹⁴ diğerleri âyet ve hadis naslarından hüküm çıkarmak,¹⁹⁵ meseleleri Şâfiî'nin hakkında hükmünün olduğu meselelere kıyas ederek¹⁹⁶ veya Şâfiî'nin itibar ettiği ve kullandığı asıllarla/kaidelerle irtibatlandırarak çözmek,¹⁹⁷ Şâfiî'nin ifadelerinin mefhûmundan hükümler çıkarmak,¹⁹⁸ Şâfiî'nin usûlünden yola çıkarak fer'î meselelere dair hükümler elde etmek¹⁹⁹ ve Şâfiî'nin fıkıh aklıyla hareket

ihisar ederek kitabına almıştır. (Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 12-13.) Ebû Ali el-Merverrûzî (ö. 462/1069) de Mâverdî'nin aktardığı son iki görüşün muhtemel olduğunu belirtmiş, ancak “sözünün manası”nın kendisi için ne anlama geldiğini belirtmemiştir. (Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.), 1: 120-121.)

¹⁹⁴ Müzenî'nin Şâfiî'nin fıkıh çerçevesinin dışına çıktığı ve mezhep içerisinde Müzenî'nin teferrüdâtı - Müzenî'nin müfredâtı gibi isimlendirmelere konu olan ictihadları bulunmaktadır. Bunlara tezin ilerleyen kısımlarında değinilecektir.

¹⁹⁵ Müzenî'nin âyet ve hadis naslarına dayanarak görüş beyan ettiği bazı örnekler için bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 84-85, 563.

¹⁹⁶ Örnek için bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 127-128.

¹⁹⁷ Örnek için bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 44.

¹⁹⁸ Müzenî, Şâfiî'nin “Bir kimse, peşpeşe olacağını belirtmeden bir ay süreyle itikâfa gireceğine dair nezirde bulunursa, itikâfı peşpeşe yapması güzel olur.” şeklindeki ifadesinden, mefhûm yoluyla kişinin itikâfı peşpeşe yapmadığı takdirde de nezrini yerine getirmiş olacağı hükmünü çıkarmıştır. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 330-331.

¹⁹⁹ Müzenî, Şâfiî'nin usûl düşüncesi gereği, birden çok rivayeti bulunan *haberin* daha fazla bilgi içeren rivayetin diğerlerine öncelenmesi gerektiğini kaydeder. Nitekim Şâfiî, Peygamberin eve girişiyle ilgili haberlerden, Peygamberin evde namaz kıldığını söyleyen rivayeti alıp, bir şey yapmadığını söyleyen rivayeti terk etmiştir. Müzenî bundan dolayı, tesvîbten (sabah ezanından namaz uykudan hayırlıdır demek) bahseden rivayetlerin diğer rivayetlere öncelenmesi gerektiğini ve Şâfiî'nin usûlüne uygun olanın bu olduğunu ifade eder. Müzenî bu usûl kaidesinden yola çıkarak, sabah ezanında tesvîb yapmanın sünnet olduğu sonucuna varır. Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 84-85.

edip onun fıkıh anlayışının çerçevesinin dışına çıkmadan meseleleri fikhî çözüme kavuşturmak²⁰⁰ gibi faaliyetlerden oluşan pek çok ictihad barındırmaktadır.²⁰¹ Bu durumda, İbnü'l-Kâs nezdinde tahrîcin, mutlak ictihad haricindeki bütün bu çok katmanlı fikhî işlemlere verilen isim olduğu söylenebilir.

Ebû İshâk el-Mervezî, Müzenî'nin *meseleleri Şâfiî'nin mezhebi üzerine tahrîc ettiğinden* bahsetmektedir.²⁰² Mervezî'nin, Müzenî'nin tahrîclerinin hareket noktası olarak yalnızca *mezheb* kavramına işaret etmesi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi; *mezheb*, *mana*, *kıyas*, *şebeh* ve *asıl* kavramlarının aslında birbirine çok yakın muhtevalara sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.²⁰³ Bu kavramlar Şâfiî'nin fer'î meselelere dair naslarına, usûlüne, kaidelerine, kısacası bir bütün olarak fıkıh anlayışına delâlet etmektedir. Müzenî de bütün bu müktesebat üzerinden yöntem olarak birbirinden farklı ictihadlar yapmıştır. Bu da İbnü'l-Kâs gibi Mervezî'nin de tahrîci, çok çeşitli ictihadî faaliyetleri karşılayan bir kavram olarak gördüğünü desteklemektedir.

İbnü'l-Kâs ve Ebû İshâk el-Mervezî, Şâfiî mezhebinin kendi dönemlerindeki en önemli fakihlerindendir ve dördüncü asrın ilk yarısından itibaren Şâfiî mezhebi varlığını büyük oranda Ebû İshâk el-Mervezî'nin talebeleri üzerinden devam ettirmiştir. Bu hususlar

²⁰⁰ Bu tarz ictihadlar/tahrîcler *Muhtasar*'da çok fazla yer almaktadır. Bunların ayırıcı vasfı fikhî kıyas, usûlden hüküm çıkarma vb. yöntemlerin herhangi birisiyle ilişkilendirilememesidir. Örnek olarak bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 44.

²⁰¹ Nail Okuyucu, ilk nesilde tahrîc ictihadının nasıl işlediğini ve tahrîc ile muhalefet, tercih ve tenakuzu giderme çabaları arasındaki ilişkiyi Müzenî'yi merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Okuyucu'nun Müzenî'nin tahrîc faaliyeti ile ilgili tespit ve incelemeleri için bkz. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 229-243. *Muhtasar*'ın tahkikli neşrini yapan Ebû Âmir ed-Dagistanî de kitab için hazırladığı mukaddime, Müzenî'nin bir bütün olarak ictihadî faaliyetlerini çok detaylı bir şekilde ele almıştır. Bkz. Dağıstânî, "el-Mukaddime".

²⁰² Mervezî, *et-Tavassut*, 336. İfadenin Arapçası şudur:

"ولو جعل قصده بدل ما أتى به تخريج المسائل على مذهبه والقصد إلى الفرق في الموضوع الذي يجب الفرق لإختلاف المعاني وإلى الجمع فيما يوجب الجمع لإتفاق المعاني..."

Mervezî, fiil formunda kullandığı yerlerin çoğunda tahrîci, meselenin bir görüşe bağlanması anlamında kullanmıştır. Bkz. *et-Tavassut* s.111, 138, 146, 148, 175, 220, 258 ve 316.

²⁰³ Tahrîcin mezhep kavramıyla birlikte kullanıldığı diğer yerler için bkz. Mervezî, *et-Tavassut*, 146, 151, 362. Yine Mervezî mezheple aynı anlama tekabül edecek şekilde "asıl" kavramını da kullanmaktadır. Örneğin Müzenî'ye ait hatalı gördüğü bazı görüşler için "Şâfiî'nin *aslı*ndan tahrîc edilebilecek bir görüş değil" ifadesini kullanır. Bkz. *et-Tavassut*, 162 ve 379.

muvacehesinde, tahrîcin mutlak ictihad dışında kalan her türlü fıkıh üretme faaliyetini karşılayan bir kavram olarak görülmesinin bu iki fakihle sınırlı bir yaklaşım olmadığı, bunun mezhep içi genel bir kanaat olduğu ve bu kanaatin giderek mezhep içinde yerleştiği söylenebilir. Mâverdî,²⁰⁴ Şîrâzî,²⁰⁵ Cüveynî,²⁰⁶ Gazzâlî,²⁰⁷ Râfîî²⁰⁸ ve Nevevî²⁰⁹ gibi büyük Şâfiî âlimlerin Müzenî'nin *Muhtasar*'ının hemen her yerinde karşılaşılan ve birbirinden farklı uygulamalardan oluşan ictihadlarına tahrîc demeleri de bunu göstermektedir. Tahrîci yedi dereceye ayıran ve bu yedi dereceden üstün olarak yalnızca mutlak ictihadın olduğunu kaydeden Takıyyüddin es-Sübkî de, bu kanaati yansıtacak şekilde Müzenî'nin bütün bu tahrîclere tekabül eden ictihadlarının olduğunu belirtmektedir.²¹⁰

²⁰⁴ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 375, 415, 5: 173, 9: 417, 465, 10: 324, 11: 91, 12: 89, 15: 35, 276, 17: 273, 324, 330, 18: 138, 216.

²⁰⁵ Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 364, 3: 644.

²⁰⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 122, 124 2: 468, 475, 7: 214, 218, 231, 13: 395, 480, 14: 37, 38, 371, 411, 416, 15: 74, 366.

²⁰⁷ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrâhîm - Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü's-selâm, 1996), 2: 268, 3: 225, 5: 436, 6: 76.

²⁰⁸ Bkz. Râfîî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1: 247, 2: 227, 241, 261, 269, 3: 481, 513, 4: 158, 5: 134, 477, 480, 6: 97, 7: 48, 8: 423, 427, 452, 453, 9: 204, 236, 12: 280, 13: 275.

²⁰⁹ Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 4: 370, 375, 506, 6: 346, 7: 433; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1: 397, 3: 160, 7: 392, 398, 8: 233, 11: 27.

²¹⁰ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 412-413.

İKİNCİ BÖLÜM: ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE TAHRÎCİN TEORİK ÇERÇEVESİ

Şâfiî kaynaklarda tahrîce dair malumat genellikle usûl kitaplarının ictihad ile ilgili bahislerinde, edebü'l-müftî kitaplarının müftü/müctehidlerin derecelerinden bahsedilen kısımlarında ve bazı fîrû fıkıh kitaplarının mukaddimelerinde veya iç kısımlarında dağınık halde bulunmaktadır. Bu bilgiler genellikle tahrîcin nasıl yapıldığı, kısımları, meşruiyeti, tahrîcle elde edilen hüküm ve bu hükmün mezhep imamına isnadı vb. konularla ilgilidir. Ancak bunlar yukarıda erken Şâfiî metinlerden yola çıkarak tahrîcin mahiyet ve keyfiyetine dair yapılan tespitleri kapsayacak şekilde bir tahrîc tasavvurundan zuhur etmemiştir. Nitekim özellikle tahrîcin tanımı, keyfiyeti, meşruiyeti ve muharrec hükmün Şâfiî'ye isnadı ile ilgili ifadelerde bahsedilen tahrîc; kıyas tahrîci ve onun özel bir şekli olan nakil tahrîcidir. Bu durum muhtemelen, her tahrîc türünün kendine ait hususiyetlerinin olması ve tek bir ifadeyle bütün tahrîc türlerinden bahsetmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden müelliflerin tahrîce dair beyanlarına ihtiyatla yaklaşmak ve bu beyanların mutlak anlamda tahrîcle ilgili olmadığını hatırdan tutmak gerekir. Bu husus, tahrîce dair yapılacak çıkarımların sıhhati açısından önem arz etmektedir.

I. Tanım

Tahrîc hem Şâfiî mezhebinin hem de diğer mezheplerin fıkıh literatüründe çok yaygın kullanılan bir ıstılah olmasına rağmen, kaynaklarda tahrîci tanımlayan cümlelere nadiren rastlanmaktadır. Bu tanımlardan biri, müteahhir Şâfiî âlimlerden Bedreddin İbn Kâdî Şühbe'ye (ö. 874/1470) aittir. İbn Kâdî İbn Kâdî Şühbe, tahrîci şöyle tanımlamaktadır:

“Tahrîc, Şâfiî'nin benzer olan ve aralarında fark bulunmayan iki meseleyi farklı hükümlere bağlaması halinde, ashabın bu iki meselenin her birinin cevabını diğerine nakletmesine denir. Böylece her bir meselenin biri mansûs (doğrudan Şâfiî tarafından ifade edilmiş) diğeri muharrec (tahrîcle elde edilmiş) olan iki kavli (görüş) olur. Meselelerden biri için mansûs olan diğeri için muharrec, biri için muharrec olan diğeri için mansûstur. Netice itibarıyla bu tür durumlarda, ‘her iki meselede *nakil ve tahrîc* vasıtasıyla iki görüş vardır’ denilir.”²¹¹

İbn Kâdî Şühbe'nin tahrîcin ne olduğuna dair serdettiği bu ifadelerin hemen hemen aynısı, çok daha önce Râfiî tarafından kullanılmıştır. Fakat Râfiî bu sözleri tahrîcin bir türü olan “nakil ve tahrîc”i açıklamak amacıyla dile getirmiştir.²¹² Ne var ki Şemseddîn er-Remlî (ö. 1004/1596) de, Râfiî'ye atıfta bulunarak bu sözleri “tahrîc”in nasıl yapıldığını açıklamak üzere nakletmektedir.²¹³ Ancak ister tanıma isterse keyfiyete dair olarak ele alınsın, aktarılan ifadelerin genel anlamda tahrîci karşılamadığı açıktır. Zira bahsedilen şey yalnızca, tahrîcin bir kısmı olan *nakil tahrîc*ine denk gelmektedir.

Süleyman b. Muhammed el-Büceyremî (ö. 1221/1806) de tahrîcin tanımını yapan Şâfiî âlimlerdendir. Ona göre tahrîc “Bir mesele hakkında müctehide ait görüşün o meselenin

²¹¹ Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2011), 1: 102. Bu ifadeler daha sonra Şemsüddîn Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) tarafından da aynen tekrarlanmıştır. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Abdürrezzak Necm (Dimaşk: Dârü'l-fehyâ - Dârü'l-menhel Nâşirûn, 2009), 1: 64.

²¹² Bkz. Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 200.

²¹³ Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984), 1: 50.

benzeri olan başka bir meseleye tahrîc edilmesidir (aktarılmasıdır).”²¹⁴ Bu tanıma göre tahrîc, müctehidin bir mesele hakkındaki görüşünün, fikhî açıdan o meselenin benzeri ve haliyle onunla aynı hükme tabi olması gereken bir başka meseleye aktarılmasıdır. Bu tanımın da yalnızca bir fer‘in bir başka fer‘e kıyası suretinde gerçekleşen tahrîc türünü kapsadığı açıkça görülmektedir. Aktarılanlar haricinde Şâfiî kaynaklarda doğrudan tahrîcin özüne yönelik *had/tarif*²¹⁵ niteliğinde herhangi bir açıklamaya rastlamadığımızı ifade etmeliyiz.²¹⁶ Şâfiî âlimlerin aktarılanlar haricinde, doğrudan tahrîcin özüne ilişkin olmayan ancak kişinin tahrîcden ne anladığına açık bir şekilde delâlet eden ve *resm*²¹⁷ ile tarif şeklinde nitelendirilebilecek pek çok açıklamaları bulunmaktadır. Bunlar ekseriyetle tahrîcin nasıl yapıldığına ve kısımlarına yönelik ifadelerdir. Aşağıda dört farklı Şâfiî âlimin ifadelerinden yola çıkarak, beşinci asırdan sonra telif edilen Şâfiî metinlerde tahrîcin hangi kısımlarından teorik olarak bahsedildiği üzerinde durulacaktır.

II. Tahrîcin Kısımları

İbnü’s-Salâh, Nevevî, Takıyyüddin es-Sübki ve İbn Kasım el-Abbâdî’nin (ö. 994/1586) tahrîcle ilgili ifadelerinde zikredilen tahrîc türleri çok çeşitli olup, birinci bölümde ulaşılan “dördüncü asrın başında, mutlak icthad dışında mezhep içi bütün icthadî faaliyetler tahrîc olarak görülmektedir” şeklindeki tespiti büyük ölçüde doğrular niteliktedir.

²¹⁴ Tahrîci, müctehidin bir meseleye dair hükmünün o meselenin benzerine aktarılması (kıyas) şeklinde tarif eden Büceyremî, devamında ilginç bir şekilde tahrîcin, benzer meselelerin hükümlerinin karşılıklı olarak birbirlerine nakledilmesi (nakil tahrîci) şeklinde yapıldığını söyler. Bkz. Süleyman b. Muahmed b. Omer el-Mısri el-Buceyremî, *et-Tecrid li nef'i l-âbid (Haşiyetu'l-Buceyremî alâ şerhi Menheci't-Tullâb)* (Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1950), 2: 372.

²¹⁵ Bir şeyin zatına ilişkin ayırt edici temel özellikleri açıklamaya mantık dilinde tarif/had denir. Bkz. Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

²¹⁶ Diğer mezheplerin tahrîc tanımları içinde Hanbelî âlimlerden Necmeddîn et-Tûfî’nin (ö.716/1316) tanımı oldukça kuşatıcıdır. Tûfî tahrîci şu şekilde tarif etmiştir: “Tahrîc, müşterek bir münasebet vasıtasıyla bir fer‘i bir asıl üzerine bina etmektir (أَنَّ بِنَاءَ فَرْعٍ عَلَى أَصْلِ بِجَامِعٍ مُشْتَرَكٍ).” Tûfî burada asıl kelimesiyle mezhep imamının, şeriatın ve aklın küllî kaidelerini kastettiğini ve tahrîcin bunlar vasıtasıyla yapıldığını belirtmektedir. Bkz. Ebü’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhatasari’r-Ravza*, thk. Abdullah İbn Abilmuhsin Türkî (Müessesetü’r-risâle, 1987), 3: 645.

²¹⁷ Eğer tarif, eşyanın özünüyle ilgili ayrıştırıcı yanlarını değil ayrıntı niteliğindeki özellik ve vasıflarını açıklıyorsa ona *resm* denir. Bkz. Türker, “Tarif”.

Örneğin İbnü's-Salâh, müstakil olmayan müctehidin farklı farklı tahrîc işlemlerinin olabileceğini şöyle aktarmaktadır:

“(Müstakil olmayan müctehidin) tahrîci bazen, imamının belli bir mesele üzerine belli bir nassından olur. Bazen de (...) onun usûlüne -imamının delil olarak kullandığı türden bir delil bularak- ve şartına göre tahrîcde bulunur. (...) Sonra eğer ilk (bahsettiğimiz) tahrîc türü, imamın birbirine muhalif hükümlere bağladığı iki mesele arasında, görüşlerden birinin diğerine aktarılması şeklinde gerçekleşirse, buna (bu şekilde elde edilen hükme) muharrec kavil denir.”²¹⁸

Bu ifadelerden, tahrîcin tikel fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasının aracı olduğu ve aşağıdaki şekillerde yapılabileceği anlaşılmaktadır:

i) Bir meseleyle ilgili hükmü, hakkında Şâfiî'nin hükmünün olduğu (mansûs) bir başka meseleden elde etmek. Bu da üç ayrı şekilde gerçekleşebilir:

a) Meseleyi mansûs olan bir başka meseleye kıyas etmek suretiyle çözmek: Klasik Şâfiî kaynaklarda tahrîcin bu türü için herhangi bir isim kullanılmamıştır. Modern çalışmalarda ise genellikle kıyas ya da fikhî kıyas kavramları kullanılır. Çalışmada bu tahrîc türü, kıyasa dayalı bir fikhî faaliyet olduğu için “kıyas tahrîci” kavramıyla ifade edilecektir.

b) Şâfiî'nin iki ayrı hükme bağladığı fikhî açıdan benzer iki meseleyi birbirine kıyas etmek ve bunların hükümlerini iki mesele arasında karşılıklı olarak nakletmek: Kıyas tahrîcinin bir çeşidi olmasına rağmen bu kısım, literatürde *nakil ve tahrîc* şeklinde özel bir isimle zikredilmektedir. Muasır çalışmalarda da sıklıkla bu ismin kullanıldığı görülmektedir. Çalışmada aynı anlamı ifade etmek üzere çoğunlukla “nakil tahrîci” ifadesi kullanılacaktır.²¹⁹

c) Şâfiî'nin ifadelerinin mefhûmundan hüküm çıkarmaktır. Klasik kaynaklarda ve modern çalışmalarda özel bir isimlendirmeye sahip olmayan bu tahrîc türü, çalışmada “mefhûm tahrîci” kavramıyla ifade edilecektir.

²¹⁸ Bkz. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 97. Nevevî, İbnü's-Salâh'ın mezkûr ifadelerini biraz daha anlaşılır hale getirerek aktarmaktadır. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 43-44.

²¹⁹ “Kıyas tahrîci” ve “nakil tahrîci” kavramları daha önce, tarafımızdan hazırlanan ve tezin bitmesinden önce yayınlanan makalede kullanıldı. Bkz. Mehmet Emin Örnek, “Şâfiî Mezhebinde Birer Tahrîc Yöntemi Olarak Fikhî Kıyas Ve Nakil”, *Batman Akademi Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 132-151.

ii) Fer'î meseleleri, Şâfiî'nin itibar ettiği şer'î kaynaklardan (kitâb, sünnet, icmâ vb.) deliller bulup bu delilleri Şâfiî'nin usûlüne uygun kullanarak çözmek: Kaynaklarda “tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl” şeklinde isimlendirilen bu tahrîc türü, çalışmada “usûlî tahrîc” tabiriyle ifade edilecektir.

Nevevî'nin, vecihlerin ashaba ait olduğunu belirtmek için serdettiği şu ifadeler, İbnü's-Salâh'ın zikretmediği bazı tahrîc türlerini içermektedir:

“Kaviller Şâfiî'ye aittir. Vecihler ise, Şâfiî'nin mezhebine müntesip olan ashabına aittir. Onlar vecihleri Şâfiî'nin usûlünden tahrîc eder, kavâidinden istinbat eder ve onun aslından almasalar da bazı vecihlerde ictihad ederler (ictihad ederek elde ederler).”²²⁰

Nevevî'nin tabiriyle vecihler Şâfiî'nin ashabına ait görüşlerdir. Şâfiî'nin ashabı, ona intisab eden ve onun mezhebini esas alarak hareket eden fakihlerdir. Onların ictihadı, mezhep içi fikhî faaliyetin yani tahrîcin kapsamı altında değerlendirilmektedir. Bu durumda *vecihin*, Şâfiî'nin mutlak ictihad ürünü görüşleri için kullanılan *kavlden* farklı olarak, müntesiplerinin tahrîcle elde ettiği görüşleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse vecihlerin elde ediliş şekli aynı zamanda tahrîcin türünü de göstermektedir. Nevevî'ye göre, ashab vecihleri Şâfiî'nin usûlünü kullanarak, kavâidinden istinbat ederek veya ictihad yaparak elde eder. Bu bağlamda Nevevî'nin üç farklı tahrîc türünden bahsettiği söylenebilir:

i) Meseleleri Şâfiî'nin usûlünü kullanarak çözüme kavuşturmak: Bunu İbnü's-Salâh da zikretmişti.

ii) Meseleleri mezhep imamının itibar ettiği ve kullandığı kaidelerle ilişkilendirerek çözmek: Nevevî'nin, Şâfiî'nin usûlünden ayrı olarak zikrettiği kavâid kelimesi küllî kaideler (kavâid-i külliye) ve zâbitların ikisini de içine almaktadır. Bu tahrîc türü çalışmada “fikhî kaidelerden tahrîc” tabiriyle ifade edilecektir.

²²⁰ Nevevî, el-Mecmû', 1: 65.

iii) Meseleleri Şâfiî'nin usûl ve kavâidini kullanmadan çözmek. Nevevî'nin “onun aslından almasalar da bazı vecihlerde ictihad ederler” ifadesiyle bahsettiği şey, muhtemelen fakihin bağımsız hareket ederek ictihad etmesidir. Zira öncesinde Nevevî, ashabın Şâfiî'nin usûl ve kavâidini kullanarak vecih üretmesinden bahsetmiştir. Öyleyse son bahsettiği şeyin bunlardan bir farkı olmalıdır. Bu da Nevevî'nin ilgili ifadeyle, Şâfiî'nin asıllarına (usûl ve kavâidine) başvurmadan yapılan fikhî faaliyeti kastettiğini göstermektedir. Çalışmanın bundan sonraki aşamalarında bu tahrîc türüne “mutlak ictihada benzeyen tahrîc” denilecektir. İleride esasında mutlak ictihad kabilinden olan bu uygulamanın neden tahrîc olarak addedildiği üzerinde ayrıca durulacaktır.

Takiyyüddin es-Sübkî'nin İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin sarahaten veya zımnen değindikleri mezkûr türlerin -mefhûm tahrîci hariç- tamamını içeren tasnifi, hem oldukça kuşatıcı olması hem de tahrîc türlerini kuvvetli olandan zayıf olana doğru derecelendirmesiyle temayüz etmektedir. Sözü gereksiz yere uzatmamak adına buraya almadığımız ifadelerinde Sübkî, birinci ve ikinci sırada kıyas ve nakil tahrîclerinden bahsetmekte ve bunların en güçlü tahrîcler olduğunu belirtmektedir. Üçüncü sırada Şâfiî'nin mezhebinde esas aldığı kaideler (zâbitlar) ve meseleleri çözerken kullandığı küllî kaideler vasıtasıyla yapılan tahrîcileri sıralamaktadır. Bunlar yukarıda zikredilen “fikhî kaidelerden tahrîc” şeklindeki tahrîc türüne denk gelmektedir.²²¹

Sübkî'nin dördüncü sırada bahsettiği tahrîcde Şâfiî'nin usûl kaidelerinden birine uygun, beşinci tahrîc kısmında ise Şâfiî'nin usûlî kaidelerinden birinin “cinsinden” olan bir kaideye uygun şer'î bir delil kullanır. Sübkî'nin cinsinden ifadesiyle ne kastettiği açık değildir. Ancak devamında kullandığı “Şâfiî'nin bu kaide hakkında bir nassı bulunmasa bile” sözü, Sübkî'nin Şâfiî'nin fıkıh yaparken kullandığı ancak doğrudan ifade etmediği usûlî kaidelerini kastettiğine yorulabilir. Buna göre, muharric dördüncü tahrîc kısmında doğrudan Şâfiî tarafından dile getirilen, beşincisinde ise Şâfiî'nin sarahaten ifade etmediği ancak kullandığı usûlî kaidelere uygun şer'î deliller vasıtasıyla meseleleri çözüme kavuşturur.²²²

²²¹ Takiyyüddin es-Sübkî, *Kazâ 'ü'l-ereb*, 411.

²²² Dağistânî de aynı kanaattedir. Bkz. Dağistânî, “el-Mukaddime”, 250-251.

Bazen bu tarz bir şer‘î delil, Şâfiî’ye ait kendisine kıyas yapılacak bir ifade ve Şâfiî’nin itibar ettiği bir küllî kaide veya zâbıt bulunmayabilir. Bu tür durumlarda muharric kendini Şâfiî’nin yerine koyarak ve onun gibi düşünerek meseleleri çözer. Sübkî’nin ifadesiyle, burada Şâfiî’nin fikhî ve usûlî faaliyetleri kendisinde meleke haline gelmiş ve bu sebeple artık tamamen Şâfiî gibi hareket eden bir muharric söz konusudur. Esasında Sübkî’nin dördüncü, beşinci ve altıncı sırada zikrettiği tahrîcler meselelerin Şâfiî’nin “usûl kaideleri kullanılarak yapılan tahrîc” türü altında değerlendirilebilir. Sübkî, saydığı bu tahrîc kısımlarının altısında da muharricinin mezhebe bağlı olduğunu belirtmektedir.²²³

Sübkî yedinci kısımda ise mutlak ictihada benzeyen tahrîcden bahsetmektedir. Sübkî’ye göre, fakih bu tahrîc türünde kendi imamının delillerini kullanmaz ve mutlak müctehid gibi hareket eder. Ancak Şâfiî’ye intisab ettiğinden ve onun yolundan gittiğinden dolayı ictihadı tahrîc, görüşleri ise vecih sayılır.²²⁴

İbn Kâsım el-Abbâdî, Tâceddin es-Sübkî’nin “mezhepte müctehid, vecihleri kendi imamının naslarından tahrîc edebilir”²²⁵ ifadesinde geçen tahrîci “istinbat” şeklinde açıklamaktadır. Abbâdî daha sonra tahrîcin/istinbatın farklı şekillerde gerçekleşebileceğini belirtmekte ve bunları şu şekilde sıralamaktadır:

“Vecihlerin naslardan *tahrîc* edilmesinin anlamı, ‘onlardan istinbat etmek’tir. (Mezhepte müctehidin) meskûtün anh’ı, mansûs olan meseleye ortak bir *manadan* (illetten) dolayı kıyas etmesi gibi... Bu illet, kendi imamı tarafından açıklanmış veya kendisi onu imamın sözlerinden çıkarmış olabilir.

(Mezhepte müctehid) meskûtün anh’ın hükmünü, meskûtün anh’ı imamın umum ifade eden sözünün veya belirlediği bir kaidenin altına koyarak da elde edebilir.

²²³ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ’ü’l-ereb*, 411-412.

²²⁴ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ’ü’l-ereb*, 412.

²²⁵ Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘ fi usûli’l-fikh*, thk. Halil İbrâhîm Abdülmünim (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003), 119.

(...) Aşhabü'l-vücuĥ, vecihleri bazen doğrudan şâriin naslarından istinbat eder. (...) Ancak onlar bunu, kendi imamlarının istidlâl yöntemlerine baēlı kalarak ve onun istidlâle dair kaide ve şartlarına riayet ederek yaparlar.'²²⁶

Metinde Abbâdî sırasıyla kıyas tahrîci, umum ifadelerle irtibatlandırılarak yapılan tahrîc, fikhî zâbıtlardan tahrîc ve usûlî tahrîce değinmiştir. Bir meseleyi mezhep imamının umum ifade eden sözlerinin altına koymak suretiyle çözmek, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Abbâdî tarafından tahrîcin bir türü olarak zikredilmiştir. Diğer Şâfiî kaynaklarda bu tahrîc türüne yönelik herhangi bir izahata ve incelediğimiz kadarıyla herhangi bir örneēe rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Abbâdî'nin kendisi de umum ifadelerle irtibatlandırılarak yapılan tahrîce herhangi bir misal getirmemiştir ve onun bu tahrîcle ilgili ifadeleri de aktarılanlardan ibarettir. Bu yüzden bu tahrîce aşağıda ayrıca değinilmeyecektir.

Aşaēıda bahsi geēen dört âlimin zikrettiēi türler dikkate alınarak tahrîcin kısımları işlenecektir.

1. Kıyas Tahrîci

Kıyas tahrîci bir meselenin, mezhep imamı tarafından hükmü belirtilmiş (mansûs) bir başka meseleye kıyas edilmek suretiyle hükme bağlanması esasına dayanmaktadır. Mezhep imamının, meseleleri şâriin naslarına kıyas ederek hükme bağlaması gibi muharric de meseleleri kendi imamının ifadelerine kıyas ederek çözüme kavuşturur. Böylece usûl kitaplarında bahsedilen kıyas işleminde olduēu gibi *makîs aleyh* olan mansûs mesele *asl*, *makîs* mesele de *fer'* olmaktadır.

Usûl kitaplarında, aslın hükmünün *fer'*e aktarılması ya her iki meselenin müşterek bir illete sahip olmasına ya da aralarında hükmün ayrı olmasını gerektirecek bir farklılığın

²²⁶ Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım es-Sabbâē el-Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012), 4: 343. Abdurrahman el-Benânî (ö.1198/1785), Abbâdî'nin ifadelerini hemen hemen hiç değıştirmeden nakletmektedir. Bkz. Abdurrahman b. Câdullah el-Benânî, *Hâşiyetü'l-Benânî alâ şerhi'l-Celal el-Mahallî ala metni Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beyrut, 2006), 2: 594-595.

olmamasına bağlanır.²²⁷ Birinci durumda meseleler birbirinden farklıdır ancak aynı hükme bağlanmalarını gerektirecek (mansûs veya istinbat edilmiş olsun) ortak bir illete sahiptirler. İkinci durumda ise meseleler arasında herhangi bir fark (katî veya zannî) yoktur. Varsa da, meselelerin ayrı hükümlere bağlanmalarını gerektirecek bir etkiye sahip değildir. İlet ortaklığı ve farkın yokluğu her iki meselenin aynı hükme tabi olmalarını gerektirir. Bu yüzden aslın hükmü fer‘e aktarılır. Böylece şâriin, kitap ve sünnette hükmü açıkça belirtilmemiş (meskûtün anı) meselelere dair hükmüne ulaşılır. Kıyas tahrîci ve genel olarak hüküm istinbatı fonksiyonu gören bütün tahrîciler de temelde bir meseleye (mansûs veya gayr-ı mansûs) dair mezhebin görüşünü elde etmeyi amaçlamaktadır. Öyleyse kıyas tahrîcinde de asıl ile fer‘ arasında bu tarz bir ilişkinin olması beklenir. Bununla birlikte bazı Şâfiî âlimler yalnızca müşterek illetten bazıları da nefy-i fârikten bahsetmiştir.

Müşterek illet vasıtasıyla gerçekleştirilen kıyas tahrîcinin cevazı ile ilgili mezhep içi hilaf, illetin doğrudan mezhep imamı tarafından açık bir şekilde ifade edilmesi (illetin mansûs olması) veya muharric tarafından elde edilmesine (illetin istinbat edilmesi) göre şekillenmiştir. Râfi‘î’ye göre mezhep imamı, bir meselenin hükmünü ve illetini açık bir şekilde belirttiğinde, bu illet vasıtasıyla mansûs olmayan mesele mansûs olana ilhak edilir. Yani mansûs olanın hükmü, kendisiyle aynı illete sahip mansûs olmayan meselelere teşmil edilir. Râfi‘î’nin ifadeleri, bu konuda mezhep içi bir ihtilafın olmadığı izlenimini vermektedir. Eğer mezhep imamı meselenin yalnızca hükmünü zikretmekle iktifa ederse, illet istinbat edilip, hüküm aynı illete sahip diğer meselelere aktarılır mı? Râfi‘î, babasının hocalarından ve Gazzâlî’nin öğrencilerinden olan Muhammed b. Yahya’nın (ö.548/1154) bunu caiz görmediğini aktarmaktadır. Muhammed b. Yahya, şâriin naslarından illetin istinbatı vasıtasıyla yapılan kıyasın caiz oluşunu bizzat şâri‘ tarafından kıyasla emrolunmamıza bağlar. Mezhep imamının ifadelerine karşı böyle bir durum söz konusu değildir. Râfi‘î, ashabın uygulamasının bunun aksini gösterdiğini ve dolayısıyla illetin istinbatı vasıtasıyla kıyas tahrîcinde bulunmanın caiz olduğunu belirtmektedir. Zira Şâfi‘î’nin ashabı, onun bir meseleye

²²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 371; Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh* (Kahire: Dârü’s-selâm, 2019), 3: 1290.

dair hükmünün illetinin ne olduğuna dair ihtilafa düşer, sonrasında her biri ilgili hükmü kendi tespit ettiği illete sahip başka fer'elere aktarırdı.²²⁸ Nevevî'nin, Râfîî'nin ifadelerini olduğu gibi aktarıp başka herhangi bir kayıt eklememesi, onun da aynı görüşte olduğuna işaret etmektedir.²²⁹ Zerkeşî, Râfîî'nin ifadelerini aynen aktardıktan sonra, "bu mesele onun (Râfîî'nin) dediği gibidir" diyerek, Râfîî'yle aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir. Zerkeşî ayrıca, Râfîî'nin bahsettiği şeyin yani müşterek illet vasıtasıyla imamın hükmünün diğer meselelere aktarılmasının *tahrîc* olduğunu da belirtmektedir.²³⁰ Abbâdî de, illetin zikredilmiş olması veya istinbat edilmesi arasında bir fark görmemektedir.²³¹

Şîrâzî hem kıyas hem de aşağıda ele alacağımız nakil tahrîcinde, hükmü bir meseleden diğerine aktarmanın cevazını, sözün muktezasının ya da bir başka deyişle mezhebin lazıminin onu söyleyen kişiye isnad edilebilir olup olmaması tartışması açısından ele almıştır.²³² Şîrâzî'ye göre kişinin kavli (sözü) ancak nas ile ifade ettiği veya nassın yerine geçen şeyin delâlet ettiği'dir. Dile getirilmemiş olanı veya sözün delâlet etmediği bir şeyi kişiye isnad etmek doğru değildir. Zira Şâfîî de "sakite söz nisbet edilmez"²³³ demiştir. Şâfîî'nin mansûs hükmünü o hükmün benzeri olan bir başka meseleye nakletmek de aralarında fark koyma imkânı olduğu müddetçe, ona söylemediği şeyi isnad etmek anlamına gelir. Bu da caiz değildir. Ancak mansûs mesele ile diğeri arasına fark koymak mümkün değilse, Şâfîî'nin iki mesele için görüşünün aynı olduğuna hükmedilir. Örneğin müşterek mülkiyete konu evin maliklerinden biri kendi payını satması durumunda diğer ortağın (ortakların) şüf'a hakkının doğduğunu kabul eden kişi; dile getirmese bile arsa, bostan, dükkân vb. için de bunu kabul etmiş olur. Çünkü bu örnekte ev ile arsa ve diğerleri arasına

²²⁸ Râfîî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 423.

²²⁹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11: 101-102.

²³⁰ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 7: 39-40 ve 7: 108.

²³¹ Bkz. Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 4: 343.

²³² Bu husus, doğrudan Şâfîî'nin bir fer'î meselesinden elde edilen görüşlerin (muharrec kelimesiyle takyid edilse bile) kavil olarak nitelenmesinden kaynaklanmaktadır. Bir görüşün kavil olması, Şâfîî'ye isnad edildiği anlamına gelir. Şîrâzî'nin kıyas tahrîcinin cevazı ve muharrec hükmün Şâfîî'ye isnadı ile ilgili sözlerinin iç içe girmesinin sebebi bu olsa gerektir.

²³³ "وَلِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَلَا يَنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ "

fark koymak mümkün değildir.²³⁴ İki meselenin birbiriyle tamamen aynı olması (lahnü'l-hitâb) veya meskûtü'n-anh'ın mansûs olandan hüküm açısından daha evla olması (fehva'l-hitâb) mefhûmun delâletinin (mefhûm-ı muvafâkat) alt kısımları olduğundan, burada Şîrâzî'nin kıyas tahrîcinden değil de mefhûmun delâleti vasıtasıyla gerçekleşen tahrîcden bahsettiği söylenebilir. Ancak Şîrâzî, hem lahnü'l-hitâbı hem de fehva'l-hitâbı kıyasın türleri arasında saymaktadır.²³⁵ Bu durumda yukarıda aktardıklarımız Şîrâzî'nin kıyas tahrîci ile ilgili görüşleridir. Meselelerden yalnızca birinin mansûs olması, Şîrâzî'nin kıyas tahrîci için ileri sürdüğü ikinci bir şarttır. Buna göre, Şâfiî'nin kıyas işleminde fer' konumundaki mesele hakkında aktarılabilecek hükme muhalif bir başka hükmünün bulunmaması gerekir. Yani Şîrâzî, ikisi de mansûs olan meseleler için yapılan kıyas tahrîcini, iki mesele arasında fark bulunmasa bile kabul etmemektedir.²³⁶ Buna aşağıda nakil tahrîci bahsinde değinilecektir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de meseleleri, aralarında fark olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. O, birbirinden farklı iki meseleden mansûs olanın hükmünün mansûs olmayana nakledilmesini doğru bulmamıştır. Ancak iki mesele arasında fark yoksa Şâfiî'nin mansûs olan için verdiği hükmün mansûs olmayan için de geçerli olduğunu belirtmiştir.²³⁷ Râfiî, Şîrâzî'nin mezkûr görüşünü aktardıktan sonra mezhepte meşhur olan görüşün bunun aksi istikamette olduğunu kaydetmektedir.²³⁸ Nevevî²³⁹ ve Zerkeşî²⁴⁰ Râfiî'nin ifadelerini aynen aktarmaktadırlar. Râfiî'nin ifadelerinden mezhepte meşhur olan görüşün, Şâfiî'nin bir meseleye dair hükmünün o meselenin benzerine, iki mesele birbirinden farklı olsa bile nakledilebileceği yönünde olduğu anlaşılmamalıdır. Zira farklı iki mesele arasında tahrîcin caiz olmadığı hususunda ittifak vardır. Şîrâzî ile diğerleri arasındaki hilaf, fark koymanın mümkün olmaması durumunda ortaya çıkmaktadır. Şîrâzî farkın yokluğunu değil

²³⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 516-517; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 105-106.

²³⁵ Bkz. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 119.

²³⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 516; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 106.

²³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1386.

²³⁸ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 423.

²³⁹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11: 102.

²⁴⁰ Bkz. Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 3: 483-484.

mümkün olmamasını şart koşturmuştur. Diğer Şâfiî âlimlerse farkın olmamasını yeterli görmüşlerdir. Meseleyi açacak olursak; iki mesele arasında fark bulunmadığı katî bir şekilde biliniyorsa farkın imkânsızlığı söz konusudur. Bu durumda Şîrâzî ancak farkın olmadığının kesin bir şekilde bilindiği durumlarda Şâfiî'nin mansûs nassından tahrîce cevaz vermektedir. Diğer âlimlerse, farkın varlığının tespit edilmemesini tahrîc için yeterli bir şart olarak görmüşlerdir.²⁴¹ Örneğin Takıyyüddin es-Sübkî, mansûs mesele ile diğer meselenin, aralarında fark olmayacak şekilde eşit olmaları gerektiğini belirtmekle yetinmiş ancak aralarına fark koymanın mümkün olmaması gerektiğinden bahsetmemiştir.²⁴² Tâceddin es-Sübkî ise farktan hiç bahsetmeden, hüküm tahrîci için meselelerin benzerliğini yeterli görmüştür.²⁴³ Zerkeşî *el-Bahrü'l-muhît*'te, müctehidin bir meseleye dair görüşünün o meselenin benzerine aktarılması için iki mesele arasında fark bulunmaması şartını koşturmuştur. Ancak hemen devamında o da iki mesele arasında farkın tespit edilme imkânı olduğu müddetçe tahrîcin caiz olmayacağını belirtmekte ve Mâverîdî'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁴ Ebû Zür'a İbnü'l-İrâkî (ö. 826/1423), mansûs meselenin hükmünün benzerine aktarılması hususuna *cumhurun* cevaz verdiğini, Şîrâzî'nin ise ancak fark ihtimalinin bulunmaması durumunda bunun caiz olduğunu savunduğunu aktarır.²⁴⁵ Ebû Zür'a'nın ifadeleri de hilafın merkezinde farkın varlığı ve farkın imkânsızlığı ayırımının yattığını göstermektedir.

Kaynaklarda çok sık kullanılan “قياس قوله” (sözünün kıyası), “يقتضيه قياس المذهب” (mezhebin kıyası bunu gerektirmektedir), “وظاهر قياس المذهب” (mezhebin kıyasının zahiri), “على قياس المذهب” (mezhebin kıyasına göre), “هذا قياس المذهب” (bu, mezhebin kıyasıdır), “في قياس المذهب” (mezhebin kıyasında) gibi ifadeler her zaman, ortada bir kıyasın ve dolayısıyla kıyas vasıtasıyla yapılan bir tahrîcin olduğu anlamına gelmemektedir. Bu ifadelerdeki kıyas

²⁴¹ Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîc*, 396 vd.

²⁴² Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 411.

²⁴³ Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 112.

²⁴⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 8: 142.

²⁴⁵ Ebû Zür'a Veliyyüddin Ahmed b. Abdîrrahîm b. el-Hüseyn b. el-İrâkî el-Kürdî, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tamir Hicâzî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 664-665.

kelimesi bazen gerçekten kıyas tahrîcine bazen de mezhep içi bir genel kural, fikhî zâbıt, kavâid-i külliye veya usûl kaidesi üzerinden yapılan tahrîclere işaret etmektedir.

Bilinen manada kıyas ictihadı, şâfi‘ tarafından hükmü nas ile ifade edilmemiş meselelerin halledilmesinin bir aracıdır. Dolayısıyla yalnızca mansûs olmayan meseleler mansûs olanlara kıyas edilir. Ancak kıyas tahrîcine yalnızca Şâfi‘’nin bilinen bir hükmünün olmadığı meselelerin çözümü için başvurulmaz. Mezhep imamı tarafından hükmü belirtilmiş meselelerde de, tutarlılığı sağlamak vb. başka bir amaçtan dolayı kıyasa başvurulur. Yani kıyas tahrîcinde fer‘in, hükmü bilinmeyen bir mesele olma zorunluluğu yoktur. Mansûsun mansûsa kıyası şeklinde ifade edilebilecek bu tahrîce, mezhep imamının zahirleri itibariyle aynı veya benzer olan iki meseleyi farklı hükümlere bağlaması durumunda başvurulur. Bu durum, iki meselenin gerçekten de aynı olduğu hususunun mezhep imamının gözünden kaçması veya başka bir husustan kaynaklanabilir.

Netice itibariyle kıyas tahrîci temelde iki farklı şekilde yapılır. İlki, hakkında Şâfi‘’nin herhangi bir görüşünün olmadığı meseleleri Şâfi‘’nin mansûs meselelerine kıyası, ikincisi ise her ikisi de mansûs olan meselelerin birbirine kıyası şeklindedir.

1.1. Şâfi‘’nin Bilinen Bir Hükmünün Olmadığı Meseleleri Şâfi‘ Tarafından Hükmü Belirtilmiş Meselelere Kıyası

Bu kıyas şu şekilde formüle edilebilir: Şâfi‘’nin X meselesi hakkında A şeklinde bir görüşü varken, Y meselesi hakkında herhangi bir görüşü yoktur. X ve Y meselelerinin aynı illete sahip olduğuna veya aralarında hükmün ayrı olmasını gerektirecek bir farkın olmadığına kesin bir şekilde kanaat getiren müntesip fakih, Şâfi‘’nin X meselesi hakkındaki görüşü olan A hükmünün Y meselesi için de geçerli olduğuna karar verir. Böylece X meselesinin hükmünü Y meselesine aktarır. Bir başka deyişle, Y meselesinin hükmünü X meselesinden tahrîc eder.

Yeni meselelerin kıyas tahrîci vasıtasıyla halledilmesine dair kaynaklarda pek çok örnek bulunmaktadır. Aşağıdaki mesele bunlardandır:

“Eğer (azil mektubunda) kadıya ‘Emma ba’d, sen ma’zulsun’ yazılmışsa, azil gerçekleşir ve kadının görevi mektubun yazıldığı gün sona erer. *Bunu tahrîcle söyledim.* Çünkü Şâfi‘, ‘kocanın eşine boşama niyetiyle yazdığı mektup’ konusunda

şöyle dedi: eğer mektupta ‘Emma ba’d, bu mektubum sana ulaştığında sen boşsun’ yazılmışsa, iddet süresi mektubun kadına ulaştığı gün başlar.”²⁴⁶

İbnü’l-Kâs burada, Şâfiî’nin ele almadığı “kadının mektup vasıtasıyla azledilmesi” meselesini, hakkında hükmünün olduğu “mektup yoluyla boşama” meselesine kıyas ederek çözmüştür. Aşağıdaki tahrîc işleminde ise Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre, mansûs olmayan bir meseleyi mansûs olana kıyas ederek çözüme kavuşturmuştur:

Fer’: Müsta’mel yani kendisiyle daha önce teyemmüm alınmış toprak ile teyemmüm alınabilir mi? Şâfiî’nin bu konu hakkında bilinen bir görüşü yoktur.

Asıl: Müsta’mel suyla abdest almak caiz değildir. Bu Şâfiî’nin mansûs hükmüdür.²⁴⁷

Tahrîc: Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre’ye göre tıpkı müsta’mel suyla abdest almanın caiz olmaması gibi, müsta’mel toprakla teyemmüm almak da caiz değildir. Hatta bu amel müsta’mel suyla abdest almaktan daha kötüdür.²⁴⁸

1.2. Şâfiî’nin Hakkında Hükmünün Olduğu İki Meseleyi Birbirine Kıyas Etmek

Mansûs iki mesele arasında yapılan kıyas tahrîclerine, Şâfiî’nin benzer iki mesele hakkında farklı görüşler ileri sürmesi durumlarında rastlanılmaktadır. Fakihler, bu iki benzer meseleyi birbirine kıyas ederek müşterek bir illete sahip olduklarına veya aralarında herhangi bir farkın olmadığına (nefy-i fârik) karar verir. Kaynaklarda işin bundan sonraki kısmı için iki farklı yaklaşım sergilendiği görülmektedir.

Daha çok Müzenî’nin tahrîclerinde karşılaşılan birinci yaklaşımda, Şâfiî’nin görüşlerinden birinin yanlış olduğuna karar verilir. Gerçekten de Müzenî, *Muhtasar*’ın pek çok yerinde, Şâfiî’nin benzer iki mesele için verdiği farklı iki hükümden birinin hatalı veya diğerinin Şâfiî’nin fıkıh anlayışına daha uygun olduğunu belirtir. Sonrasında doğru bulduğu görüşü diğer meseleye aktarır. Cüveynî, Müzenî’nin bu tavrını açıklamak üzere, “O, Şâfiî’nin

²⁴⁶ İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-kadî*, 1: 145-146.

²⁴⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 64.

²⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 241.

bir nassı aracılığıyla diğer bir nassı aleyhinde istişhad eder” ifadelerini kullanır.²⁴⁹ Yani Müzenî, Şâfiî’nin bir meseleye dair sözlerini onun diğer meseleyle alakalı görüşünün yanlış olduğunu göstermek için delil olarak kullanır. Aşağıdaki mesele bütün bu yaklaşımların bir arada bulunduğu güzel örneklerdendir:

“Tarla sahibi tarlayı kiraladığını, tarlayı eken ise âriyet olarak aldığını söylerse, yemin etmesi şartıyla tarla sahibinin sözüne itibar edilir. (...) Müzenî dedi: Bu (hüküm), Şâfiî’nin *Kitabü’l-âriye*’de yer alan, ‘binek sahibi bineği icâre olarak verdiğini, binici de âriyet olarak aldığını iddia ederse, yemin etmesi şartıyla binicinin sözüne itibar edilir’ şeklindeki görüşüne muhaliftir. (...) Şâfiî’nin *Kitâbü’l- müzâraa*’da (tarla meselesi için) katî olarak ifade ettiği görüş, onun mezhebine göre evla olandır (*evlâ bi-kavlih*).”²⁵⁰

Burada birbirine benzer iki mesele bulunmaktadır. Birinci meselede toprak sahibiyle toprağını ekmesi için verdiği kişi (âmil) arasında, ikinci meselede binek sahibi ile bineğini alan kişi (râkib: binici) arasında akdin kira mı yoksa âriyet mi olduğu hususunda ihtilaf çıkmıştır. Şâfiî, ilk meselede toprak sahibinin sözüne itibar edilmesi gerektiğine hükmetmişken, ikinci meselede binicinin sözünün dikkate alınması gerektiğine hükmetmiştir. Müzenî, iki meselenin fikhî açıdan benzer olduklarını düşünmüş ve aynı hükme tabi olmaları gerektiğine kanaat getirmiştir. Müzenî’ye göre Şâfiî’nin benzer olan bu meseleleri farklı hükümlere bağlaması bir çelişkidir. Ona göre mezkûr iki hükümden onun fıkıh anlayışına uygun olan “toprak sahibin sözüne itibar edilir” şeklindeki görüştür. Öyleyse diğer mesele de bu hükmü almalıdır. Böylece Müzenî, mansûs iki mesele arasında kıyas yaparak, binek meselesinde de binek sahibinin sözüne itibar edilmesi gerektiğine hükmetmiştir.

İkinci yaklaşımda ise görüşlerden herhangi biri hatalı görülmez. İki görüş, meseleler arasında karşılıklı olarak birinden diğerine aktarılır. Kendisine ait hususiyetleri olan ve literatürde *nakil ve tahrîc* olarak isimlendirilmiş olan kıyas tahrîcinin bu kısmı, bir sonraki başlıkta, nakil tahrîci adı altında müstakil olarak ele alınacaktır.

²⁴⁹ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 17: 523.

²⁵⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 673-674.

2. Nakil Tahrîci

Nakil tahrîcinde müntesip fakihin aynı olduklarını düşündüğü veya aralarında ayrı hükümlere bağlanmalarını gerektirecek bir farkın olmadığına kanaat getirdiği iki mesele söz konusudur. Bu meseleler bir şekilde Şâfiî tarafından farklı hükümlere bağlanmıştır. Ancak meseleler o derece aynıdır ki müntesip fakih müşterek illete ihtiyaç duymadan bir meseleyi diğerine kıyas eder. Sonuçta hükümlerden birini yanlışlamadan, Şâfiî'nin her bir mesele için iki ayrı hükmünün olduğuna karar verir. Bunu, her iki hükmü meseleler arasında karşılıklı olarak naklederek yapar. Son raddede her iki meselenin biri mansûs diğeri de muharrec (tahrîcle elde edilmiş) iki hükmü olur. Bir mesele için mansûs olan hüküm diğeri için muharrec, biri için muharrec olan da diğeri için mansûstur.²⁵¹ Örneğin Şâfiî'nin tarla ve binek meseleleriyle alakalı yukarıda aktarılan farklı görüşleri hakkında, Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre de dâhil Şâfiî âlimlerin çoğunluğu nakil tahrîcine başvurmuştur. Onlar Şâfiî'nin toprak meselesiyle ilgili görüşünü binek meselesine, binek meselesiyle ilgili görüşünü de toprak meselesine aktarmıştır.²⁵² Aşağıdaki örnek nakil tahrîcinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

“Şâfiî de: Kızıışan bir savaşta bulunmak, ölümle sonuçlanmasından korkulan hastalık hükmündedir. Kişinin esirleri öldüren müşriklerin elinde olması da böyledir. Şâfiî *el-İmlâ*'da ise şöyle dedi: Onu yaralamadıkları müddetçe, kişinin kendisine kısas uygulanacağı yere getirilmesi, ölümle sonuçlanmasından korkulan hastalık hükmünde değildir. Çünkü kısastan vazgeçilebilir ve böylece o da yaşayabilir.”²⁵³

Bu mesele, nelerin âdeten ölümle sonuçlanmasından korkulan hastalık hükmünde olduğu ile ilgilidir. Müzenî'nin aktardığına göre, Şâfiî bu meseleyle ilgili birbirine benzer olan bazı durumlar için farklı görüşler ileri sürmüştür. Müzenî'ye göre, kişinin kızıışan bir savaştan ve ölümle sonuçlanmasından korkulan bütün hastalıklardan kurtulması mümkün

²⁵¹ Bkz. Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 200; Ebû 'Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhiddîn 'Abdurrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh el-Şehrezûrî, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, thk. Ahmed Bilal (Riyad: Daru Kunûzi İşbîliya, 2011), 1: 225; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi*, 3: 484.

²⁵² Mâverî, *el-Hâvî*, 7: 472-473; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 7: 145.

²⁵³ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 754.

olduğundan dolayı Şâfiî'nin ilk görüşü daha doğrudur.²⁵⁴ Ebû İshâk el-Mervezî, İbn Ebî Hüreyre ve diğer bazı Şâfiî âlimler ise, nakil tahrîci yaparak Şâfiî'nin aktarılan meselelerin her biri için iki ayrı görüşünün olduğunu ileri sürmüştür. Birinci görüşe göre kızıymış bir savaşta bulunan, esirleri öldüren düşmanın eline düşen ve kisasın tatbik edileceği yere getirilen kimseler ölümle sonuçlanmasından korkulan hastalığa kapılan kişi hükmündedir. Şâfiî'nin ikinci görüşüne göre, her üç durum da ölümle sonuçlanmasından korkulan hastalık hükmünde değildir. Mezkûr âlimler, her iki görüş için deliller getirerek ikisinin de fikhî açıdan doğru ve kabul edilebilir olduğunu göstermeye çalışmıştır.²⁵⁵ Görüldüğü üzere Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre, Şâfiî'nin ilk iki meseleye dair görüşünü üçüncüsüne, üçüncü meseledeki görüşünü de ilk iki meseleye nakletmiştir. İlk görüş, kızıyan bir savaşta olan ve esirlerini öldürenlerin eline düşen kişi meseleleri için mansûs, kisas için getirilen kişi meselesi için ise muharrectir. İkinci görüş, ilk iki mesele için muharrec, diğer mesele için ise mansûstur.²⁵⁶

Şâfiî âlimler nakil tahrîcine başvurdukları yerlerde genellikle “bu iki meselede nakil ve tahrîc yoluyla elde edilen iki kavl vardır”²⁵⁷ şeklinde ifadeler kullanır. Râfiî'ye göre “nakil ve tahrîc” ifadesiyle, birinci meseleye ait mansûs görüşün tahrîc edilerek ikinci meseleye nakledilmesi ve aynı işlemin ikinci meselede de tekrarlanması kastedilmektedir. Ancak Râfiî, nakil (النقل) ile “rivayet”in kastedilmiş olmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir. Böylece bahsi geçen söz, “her iki meselede biri menkul, yani Şâfiî'den rivayet edilen, diğeri

²⁵⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 754.

²⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 8: 324-325. Ebü't-Tayyib et-Taberî ashaptan bazılarının nakil ve tahrîcde bulunduğunu belirtmiş ancak herhangi bir fakihin ismini zikretmemiştir. Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 12: 199-201.

²⁵⁶ Daha fazla örnek için Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 294, 311, 360, 2: 112, 7: 121, 186, 523, 11: 91. Birinci bölümde “Şâfiî Tarafından Farklı Hükümlere Bağlanan Benzer Meselelerin Hükümlerinin Karşılıklı Olarak Birbirine Aktarılması Anlamında Tahrîc” başlığı altında nakil tahrîcine bir örnek verilmişti. Ayrıca tezin üçüncü bölümünde “Şâfiî'nin Benzer Meseleler Hakkında Farklı Hükümler Vermesi” başlığı altında da nakil tahrîci örnekler aktarılacaktır. Bu yüzden burada bir örnekle iktifa edildi.

²⁵⁷ Örnek için bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 3: 47, 411, 5: 344, 6: 411; Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, ed. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 1: 197, 229, 410, 6: 431; Gazzâlî, *el-Vasît*, 1: 360, 386, 2: 381, 500; Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 200, 254, 473, 300, 2: 169; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 258, 3: 292, 4: 369.

de muharrec iki görüş vardır” anlamına gelir.²⁵⁸ İbnü’s-Salâh da her iki anlamın imkân dâhilinde olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁹

İnceleyebildiğimiz kadarıyla Müzenî’nin *Muhtasar*’daki ictihadları içinde nakil tahrîci olmaya elverişli herhangi bir fikhî faaliyet bulunmamaktadır. Bu durum, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Müzenî’nin görüşlerden birini yanlış veya zayıf bulmayı hareket noktası olarak seçmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Cüveynî de, Müzenî’nin âdetinin benzer meselelerde iki kavli birden kabul etmemek olduğunu,²⁶⁰ Müzenî’nin *nakil ve tahrîc*’le amel etmediğini ve bunun yerine Şâfiî’nin bir meseleye dair sözlerini onun diğer meseleyle alakalı görüşünün yanlış olduğunu göstermek için delil olarak kullandığını²⁶¹ vurgulamaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî *İftira*,²⁶² Râfiî ve Necmeddîn İbnü’r-Rif’a (ö. 710/1310) da *Vasiyet* konusunda²⁶³ Müzenî’ye nakil tahrîci isnadında bulunmuşlardır. Ancak ilgili meseleler

²⁵⁸ Râfiî, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 1: 200-201.

²⁵⁹ İbnü’s-Salâh, *Şerhu müşkili’l-Vasît*, 1: 225.

²⁶⁰ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 15: 74.

²⁶¹ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 17: 523.

²⁶² Gazzâlî’nin isnadı “iftira lafızları” ile ilgili bir bahiste geçmektedir. Şâfiî’ye göre, bir kimse kendi oğluna “sen benim oğlum değilsin” derse, bu sözü söylemesindeki niyetine bakılır. Ancak yabancı birinin, bir başkasına “sen falanın oğlu değilsin” demesi iftira sayılır. Yabancıнын sözünde niyete bakılmaz. Gazzâlî bu iki hükmün Şâfiî’nin nassı olduğunu, bazı fakihlerin bu iki meselede nakil ve tahrîc ile iki ayrı görüşün varlığını savunduğunu ve Müzenî’nin de buna meylettığını ifade etmiştir. (Bkz. Gazzâlî, *el-Vasît*, 6: 76.) Ancak Müzenî *Muhtasar*’da, ilk önce Şâfiî’nin bahsi geçen görüşlerini aktarmış, sonra da niyetin esas olduğu şeklindeki görüşün Şâfiî’nin fıkıh anlayışına daha uygun olduğunu savunmuştur. Ona göre hem babanın hem de yabancıнын sözlerinde niyet esastır. (Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 242.) Eğer Müzenî bu meselede nakil tahrîci yapmış olsaydı, her iki mesele için Şâfiî’nin iki ayrı görüşünün olduğunu söylerdi. Hâlbuki Müzenî âdeti olduğu üzere, görüşlerden birine yönelik olumsuz bir kanaat sergilemiş ve doğru bulduğu görüşü belirtmiştir.

Mâverdî aynı konuyla ilgili ifadelerinde, ashabın üç farklı *tarike* ayrıldığını, Müzenî’nin *imada bulunduğ*u ilk tarihin her iki meseleyi eşitlediğini ve Şâfiî’nin her iki görüşünü cem’ ederek meseleyi iki ayrı görüşe dayandırdığını kaydeder. (Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 91) Gazzâlî, Mâverdî’nin bu ifadelerinden yola çıkarak mezkûr isnatta bulunmuş olabilir. Ancak Mâverdî burada, Müzenî’nin nakil tahrîci yaptığını değil, Şâfiî’nin aynı meseleye dair iki ayrı görüşünün olduğunu ileri süren *tarike* îma’/işaret ettiğini söylemektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Şâfiî’nin benzer olan meselelerde iki ayrı görüşünün olduğunu tespit etmek başka, bu iki görüşü benzer meseleler arasında nakletmek ve her bir meseleyi iki farklı görüşe bağlamak başka bir şeydir.

²⁶³ Râfiî ve İbnü’r-Rif’a’nın Müzenî’nin nakil tahrîci yaptığına yönelik ifadeleri, nelerin “ölümle sonuçlanmasından korkulan durumlar”dan olduğu meselesinde geçmektedir. (Bkz. Râfiî, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 7: 47-48; Ebü’l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali İbnü’r-Rif’a el-Ensârî, *Kifâyetü’n-nebîh fî şerhi’t-*

Müzenî'nin *Muhtasar*'daki ifadeleriyle birlikte incelendiğinde, isnadın hatalı olduğu ve Müzenî'nin nakil tahrîci yapmadığı anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz en erken nakil tahrîci örnekleri İbn Süreyc'e aittir.²⁶⁴ İbn Süreyc'den itibaren, ashâbü'l-vücûh'tan kabul edilen Şâfiî âlimlerin de bazı benzer meselelerde nakil tahrîcine başvurdukları görülmektedir.²⁶⁵

Nakil tahrîci, özü itibariyle mansûs iki mesele arasında gerçekleşir. Yani meselelerin zaten Şâfiî tarafından belirlenmiş hükümleri vardır. Bu açıdan bakıldığında nakil tahrîcinin fer'î bir meseleyi çözme amacı gütmeyeceği anlaşılmaktadır. Bunun, Şâfiî'nin bir meseleye dair farklı görüşlerinin tespitine ve meselelere dair alternatif hükümler sunmaya yarayan bir faaliyet olduğu söylenebilir.

2.1. Nakil Tahrîcinin Cevazı İle İlgili İhtilaf

Kıyas tahrîcinde olduğu gibi, nakil tahrîcinin cevazı konusunda da mezhep içi ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu nakil tahrîcini kabul ederken, Şîrâzî ve Sem'ânî buna karşı gelmişlerdir. Râzî'nin, muhakkik âlimlerin meseleler arasındaki farkı ortaya koyduğu ve nakil tahrîcine başvurmadıkları şeklindeki ifadesinden onun da nakil tahrîcini doğru bulmadığı anlaşılmaktadır.²⁶⁶

Şîrâzî'ye göre, Şâfiî iki ayrı meseleyi iki farklı hükme bağlamışsa, meselelerden birinin hükmü diğerine nakledilemez. Şîrâzî bu düşüncesi için iki ayrı delil getirir. İlk delili

Tenbih (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009), 12: 183-184.) Aşağıda nakil tahrîcine örnek olarak getirilecek olan bu meselede nakil tahrîci yapan Şâfiîler bulunmaktadır. Ancak Müzenî onlardan değildir.

²⁶⁴ İbn Süreyc'in nakil tahrîclerine dair bazı örnekler için bkz. Mâverî, *el-Hâvî*, 3: 504; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18: 448, 19: 92, 455.

²⁶⁵ İbnü'l-Kâs'ın ne kendi eserlerinde ne de kaynaklarda kendisine yapılan atıflarda nakil tahrîci yaptığına dair herhangi bir örneğe rastlamadığımızı ifade etmeliyiz.

²⁶⁶ Râzî, Bâkılânî'nin nakil tahrîci vasıtasıyla Şâfiî'ye iki görüş isnad edenlere şiddetle karşı çıktığını ve bunun yalan ve Şâfiî'ye iftira atmak olduğunu söylediğini belirtmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 186-187.

kıyas tahrîci için zikrettiğiyle aynıdır. Buna göre kişinin *kavli/sözü*, onun kendisinin söylediği veya söylediğinin yerine geçen şeyin delâlet ettiğidir. Dile getirilmemiş olanı veya sözün delâlet etmediğini kişiye nisbet etmek doğru değildir. Ayrıca Şâfiî'nin iki mesele hakkında birbirine muhalif hükümler vermesi, onun bu iki mesele hakkındaki *mezhebinin* birbirinden farklı olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bundan dolayı onun muhalif görüşlerini, tek bir meselede bir araya getirmek caiz değildir. Şîrâzî muhataplarının şöyle bir delil ileri sürdüğünü aktarır: Öldürme suçunun kefareti ile ilgili âyette geçen *rakabe* (köle) kelimesi mümin kelimesi ile takyid edilmişken (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ),²⁶⁷ *zihâr*ın kefaretiyle ilgili âyette ise mutlak olarak (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ)²⁶⁸ kullanılmıştır. Hal böyleyken âyetlerden biri diğerine kıyas edilmiş ve *zihâr* kefareti için azad edilecek kölenin de mümin olması gerektiğine hükmedilmiştir. Şâfiî'nin ifadeleri için de aynı şey geçerlidir. Şîrâzî bu istidlâle, âyette mutlak olarak ifade edileni mukayyed olana hamletmenin, Şâfiî'nin sarahaten birbirine muhalif hükümlere bağladığı meselelerin hükümlerini birbirine aktarmakla aynı şey olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Şîrâzî *zihâr* ve *temettu'* kefaretleriyle ilgili âyetleri delil olarak göstermiştir. Âyetlerde *zihâr*ın alternatif kefareti olan orucun peş peşe,²⁶⁹ *temettu'* kefareti orucunun ise ayrı tutulması²⁷⁰ gerektiği ifade edilmiştir. Bu hükümlerden biri mutlak diğeri mukayyed değildir. Aksine hükümler açık bir şekilde birbirine terstir. Bununla birlikte, hükümlerden biri diğerine hamledilmemiş ve her iki hüküm, âyetlerin zahirinin ifade ettiği şekilde bırakılmıştır. Şâfiî'nin haklarında biri diğerinin tersi görüşler açıkladığı meselelerde de durum böyle olmalıdır.²⁷¹

Şîrâzî'nin *Tebşıra*'da konuyla alakalı dile getirdiği “iki mesele arasına fark koyma imkânı varsa, meselelerden birinin cevabı diğerine nakledilmez”²⁷² şeklindeki ifadesi, Şîrâzî'nin nakil tahrîcine yalnızca meseleler arasına fark koyma imkânı bulunduğu takdirde

²⁶⁷ Nisâ, 4/92.

²⁶⁸ Mücâdele, 58/3.

²⁶⁹ Mücâdele, 58/4.

²⁷⁰ Bakara, 2/196.

²⁷¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 516. Şîrâzî aynı görüşü tafsilata girmeden el-Lüma'da da tekrarlamıştır. Bkz. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 156.

²⁷² Bkz. Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 516.

karşı çıktığı izlenimini vermektedir. Yani eğer meseleler fikhî açıdan tamamen aynı iseler nakil tahrîci yapılabilir. Şîrâzî'nin kıyas tahrîci ile ilgili görüşü de bu şekildedir. Ancak metnin tamamı incelendiğinde, Şîrâzî'nin -meseleler arasına fark konulabilsin veya konulamasın- nakil tahrîcini mutlak surette kabul etmediği anlaşılmaktadır. Onun *el-Lüma'* adlı eserinde aynı konuyu ele alırken “iki mesele arasına fark koyma imkânından” bahsetmemesi de bunu desteklemektedir. Çünkü onun temel argümanı, Şâfiî'nin iki mesele hakkında açık bir şekilde birbirine muhalif iki ayrı görüş beyan etmesidir. Ona göre bu durum, Şâfiî'nin iki meselenin birbirinden farklı olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Şâfiî'nin farklı gördüğü için farklı hükümlere bağladığı meseleleri nakil ve tahrîcle cem etmek, Şâfiî'ye muhalefet etmektir.²⁷³ Şâfiî'nin iki mesele için farklı hükümleri olduğu müddetçe, müntesip fakih meseleleri aynı görse bile, Şâfiî nezdinde meseleler hep farklı olacaktır. Şîrâzî bu yüzden kıyas tahrîcinin (iki meselenin tamamen aynı olması şartıyla) yalnızca biri mansûs diğeri mansûs olmayan iki mesele arasında gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Çünkü bu durumda Şâfiî'nin birbirine muhalif iki görüşü yoktur.

Sem'ânî de nakil tahrîcine kesin bir suretle karşı çıkmaktadır. Ona göre iki meselenin farklı olması durumunda, Şâfiî'nin her bir mesele için görüşü onun açık bir şekilde ifade ettiğidir. Bu yüzden, Şâfiî iki mesele arasındaki farkı belirtsin veya belirtmesin, iki görüşü meseleler arasında karşılıklı olarak aktarmak doğru değildir. Meseleler arasında fark bulunmaması halinde ise, Şâfiî'nin bu görüşleri aynı anda mı yoksa farklı zamanlarda mı dile getirdiğine bakılır. Farklı zamanlarda dile getirilmesi, görüşlerden birinden rücû edildiği anlamına gelir. Bu durumda Şâfiî'nin yalnızca bir görüşü olacağı için nakil tahrîci yapılamaz. Şâfiî bu görüşleri aynı zamanda dile getirmişse, iki görüş *tevakkuf* veya *tahyîre*²⁷⁴ hamledileceğinden, nakil tahrîci yine yapılamaz.²⁷⁵ Şâfiî'nin benzer görünen ancak esasında

²⁷³ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 106.

²⁷⁴ Tevakkuf ve tahyîr kavramlarına tezin üçüncü bölümünde, ihtilâfî'l-kavleyn konusu işlenirken detaylı bir şekilde değinilecektir.

²⁷⁵ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, 2: 331. Âmidî de Sem'ânî ile aynı görüştedir. Bkz. Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk Afîfî (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 4: 202.

aynı olan iki meseleyi aynı anda (aynı fasıl veya babda) farklı hükümlere bağlamasının olası gözükmediğini belirtmek gerekir.

Şîrâzî'nin mezkûr görüşlerini nakleden Râfîî ve Nevevî, mezhep içinde meşhur/maruf olan kanaatin Şîrâzî'nin savunduğunun aksi yönünde olduğunu kaydetmişlerdir.²⁷⁶ Râfîî'nin aktardığına göre ashab, nakil tahrîcini yalnızca iki mesele arasında fark olmadığı durumlarla sınırlandırmıştır. Yani nakil tahrîcinin meşru olması, iki meselenin fikhî açıdan aynı olması şartına bağlıdır.²⁷⁷ İbnü's-Salâh da nakil tahrîcinin cevazı için, iki mesele arasında fark bulunmaması şartını koşar. Ona göre nakil tahrîci yapılacak iki mesele, cariyenin şu hadiste geçen *abde* ilhak edilmesiyle aynı kabilden olmalıdır: “*Kim bir erkek köle (العبد) üzerindeki payını azad ederse, ortağının payının kıymeti de kendisi için biçilir (ortağının payını da azad etmelidir).*” Bu hadiste zikredilen ‘عبد’ kelimesi erkek köle anlamına gelmesine rağmen, kadın köle (cariye) de hadisin bahsettiği hükmün şümulü altına girmektedir. Burada müşterek illete ihtiyaç bırakmayan bir ayniyet söz konusudur. Meseleler birbirinden ayrılabilirdi müddetçe tahrîc yapmanın caiz olmadığını belirten İbnü's-Salâh, böyle durumlarda her iki nassın zahiri üzere bırakılması gerektiğini ifade eder.²⁷⁸ Mezkûr âlimlerin haricinde Nevevî,²⁷⁹ Takıyyüddin es-Sübkî,²⁸⁰ Zerkeşî²⁸¹ ve Ebû Zür‘a²⁸² da nakil tahrîci için iki mesele arasında fark bulunmaması şartını dile getirenlerdendir.

Bu yüzden Şâfiî ulema, Şâfiî'nin farklı görüşlerinin olduğu benzer meselelerde nakil tahrîcini tatbik etme noktasında çoğu zaman hemfikir değildir. Onlardan kimi, meseleleri aynı görüp nakil tahrîci yapmışken kimi de kendi açısından tespit ettiği farklara dayanarak meseleleri birbirinden ayırt etmiş ve nakil tahrîcini

²⁷⁶ Bkz. Râfîî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 423; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11: 102.

²⁷⁷ Râfîî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 201.

²⁷⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 97-98.

²⁷⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 44.

²⁸⁰ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 411.

²⁸¹ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 3: 484.

²⁸² İbnü'l-İrâkî, *el-Ğaysü'l-hâmi'*, 665.

uygulamamıştır.²⁸³ İbnü's-Salâh aşıptan bazılarının, çoğunlukla tekellüfe varacak şekilde, meseleler arasında fark koymaya çalıştıklarını belirtmektedir.²⁸⁴ Ancak Nevevî, nakil tahrîcine başvuru olan meselelerin çoğunda iki meseleyi birbirinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, ashabın bu farkları zikrettiklerini özellikle vurgulamaktadır.²⁸⁵

3. Mefhûm Tahrîci

Lafızlardan anlam/hüküm ya *mantûk* (lafız) yoluyla ya da *mefhûm* yoluyla elde edilir.²⁸⁶ Mantûk, “konuşulandan ve açıkça zikredilenden anlaşılan”; mefhûm ise “lafızdan elde edilen, meskûtün anı (kelâmıda konuşulmayan) olan ve sarıh olarak zikredilmeyen” şeklinde tarif edilmiştir.²⁸⁷ Mefhûm kendi içinde mefhûm-ı muvâfakat ve mefhûm-ı muhâlefet şeklinde ikiye ayrılır.²⁸⁸ Mefhûm-ı muvâfakat denilen istidlâl türünde, nasta zikredilmeyen durum (meskûtü'n-anı), zikredilen durumla (mansûs aleyh ile) aynı (lahnü'l-hitâb) veya ondan hüküm açısından daha evla (fehva'l-hitâb) olabilir.²⁸⁹ Temelde iki mesele arasında herhangi bir farkın bulunmaması esasına dayandığı için, mefhûm-ı muvâfakatın kıyastan sayılıp sayılmaması hususunda mezhep içi ihtilaf söz konusudur.²⁹⁰ Zerkeşî, Şâfiî'nin bu konuda iki farklı görüş aktardığını ve mefhûm-ı muvâfakatın kıyas olduğunu ifade eden görüşü tercih ettiğini kaydeder.²⁹¹ Şîrâzî, hem lahnü'l-hitâbı hem de fehva'l-hitâbı açık bir

²⁸³ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 201; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 98; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 44; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 3: 384; İbnü'l-İrâkî, *el-Ğaysü'l-hâmi'*, 665.

²⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasîl*, 1: 225.

²⁸⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 44.

²⁸⁶ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 131; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 1: 165; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 294; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 305; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 5: 121.

²⁸⁷ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 165.

²⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 165; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 306-307; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 5: 164.

²⁸⁹ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 307; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 5: 126.

²⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 22; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 255-256; Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 477; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 307; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 7: 65.

²⁹¹ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 5: 128.

şekilde kıyasın türleri arasında sayar.²⁹² Râfiî, “ashaptan bazılarının” bunu kıyastan saymadığını söyleyerek kıyastan sayanların çoğunluk olduğuna işaret etmektedir.²⁹³ Şâfiî âlimlerin genelinin mefhûm-ı muvâfakatı kıyastan saymaları sebebiyle, mefhûm-ı muvâfakat yoluyla yapılan tahrîce ayrıca değinilmeyecektir. Yine bundan dolayı, çalışmanın bu aşamasından sonra, mefhûm tahrîci denildiğinde mefhûm-ı muhâlefet vasıtasıyla yapılan tahrîc kastedilecektir.²⁹⁴

Usûl ilminde mefhûm-ı muhâlefet, kelimada zikredilen bir duruma tahsis edilen hükmün, o durumun dışındaki hallerde geçerli olmadığı düşüncesine dayanan bir istidlal yöntemi olarak açıklanmıştır.²⁹⁵ Açıklayacak olursak, hüküm bir şeyin belirli bir sıfat, şart, adet, gâye vb. bir hususiyete sahip olmasına bağlandığı takdirde, bu özelliklere sahip olmayan şeyler için söz konusu hüküm geçerli olmaz. Buna mefhûm-ı muhâlefetin delâleti denir. Kur’ân ve sünnet naslarından mefhûm-ı muhâlefetin delâletiyle hüküm çıkarmanın cevazı ile ilgili mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır.²⁹⁶ Buna karşılık, Şâfiî mezhebine özgü olarak incelendiğinde, Şâfiî’nin sözlerinin mefhûm-ı muhâlifinden hüküm çıkarıldığına dair kaynaklarda çeşitli örneklerle rastlanmaktadır. Şâfiî’ye göre, bir kadın bir mecliste kocasından belli bir meblağ karşılığında kendisini boşamasını ister ve kocası da onu aynı mecliste boşarsa, boşama gerçekleşir ve kadın ona teklif ettiği meblağ kadar borçlanır.²⁹⁷ Şâfiî, muhâlea akdinin inikad etmesi ve sonuçlarını doğurmasını, kocanın kendisine yapılan teklife akit meclisinden²⁹⁸ ayrılmadan önce cevap vermesi şartına bağlamıştır. İbnü’l-Kâs, Şâfiî’nin

²⁹² Şîrâzî, *el-Lüma* ‘, 119.

²⁹³ Râfiî, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 12: 477.

²⁹⁴ Bâhüseyin, mefhûmu tahrîcin kaynakları arasında zikretmektedir. (Bkz. Bâhüseyin, *Tahrîc*, 201.) Ancak Şilli’nin de ifade ettiği gibi mefhûm, nistan hüküm çıkarmanın bir yoludur. Mefhûm tahrîcinde tahrîcin kaynağı ise mezhep imamının ifadeleridir. Bu ifadelerden mefhûm vasıtasıyla açıkça zikredilen haricinde başka bir hüküm elde edilir. Böylece mezhep imamının ifadeleri kaynak, mefhûm da yöntem olmaktadır. Bkz. Şilli, *Nazariyetü’t-tahrîc*, 34.

²⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 256.

²⁹⁶ Bkz. Koca, “Mefhum”.

²⁹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 6: 503.

²⁹⁸ Akit meclisi için bkz. Bilal Aybakan, “Meclis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

bu hükmünün mefhum-ı muhalifinden, kocanın meclisten ayrıldıktan sonra kadını boşaması halinde boşamanın gerçekleşeceği ancak kadının herhangi bir borç altına girmeyeceği sonucunu çıkarmıştır.²⁹⁹ Aynı şekilde fakihler, Şâfiî'nin “Suya bir damla şarap, idrar, kan veya gözle görülebilen başka herhangi bir necaset düşerse, su necis olur.”³⁰⁰ şeklindeki ifadesinin, gözle görülemeyen şeylerin suyu necis yapmayacağına mefhûm yoluyla delâlet ettiğini belirtmişlerdir.³⁰¹ Çünkü Şâfiî'nin mezkûr hükmü necâsetin “gözle görülebilen” vasıfta olmasına bağlaması, hükmün bu vasıfta olmayan necasetler için geçerli olmadığı anlamına gelmektedir.³⁰² Bunun yanında Şâfiî fakihlerin yalnızca Şâfiî'nin ifadelerinden değil, ashâbü'l-vücûh'tan sayılan âlimlerin sözlerinin mefhûmundan da hüküm istinbatında bulunduklarını söylemek gerekir.³⁰³

Son olarak, İbnü's-Salâh'ın -ve ondan iktibasta bulunan diğer bazı âlimlerin- “(Müstakil olmayan müctehidin) tahrîci bazen kendi imamının belli bir mesele üzerine belli bir nassından olur.”³⁰⁴ şeklindeki ifadesi dışında mefhûm tahrîcine yönelik herhangi bir usûlî bilgiye rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bu ifade hem fikhî meseleleri Şâfiî'nin mansûs meselelerine kıyas etmek suretiyle çözmeye hem de doğrudan o meselelerin mefhûmundan hüküm çıkarmaya işaret etmektedir.

4. Usûlî Tahrîc (Tahrîcü'l-fürû‘ ale'l-usûl)

Kaynaklarda “tahrîcü'l-fürû‘ ale'l-usûl” şeklinde bir isimle yer alan usûlî tahrîc, müntesip müctehidin kendi mezhep imamının usûlî kaidelerini kullanarak fer‘î meselelere

²⁹⁹ İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 513.

³⁰⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 53.

³⁰¹ Mâverî, *el-Hâvî*, 1: 293; Ebü't-Tayyib, *Ta'îka*, 1: 418; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 230.

³⁰² Mefhûm tahrîcinin diğer bazı örnekleri için bkz. İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 111, 244-245, 313, 494, 633; Mâverî, *el-Hâvî*, 6: 462, 11: 129; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 8: 227, 15: 494; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2: 197, 10: 271, 11: 228.

³⁰³ Örnek için bkz. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1: 143, 237, 2: 141, 6: 34, 7: 107; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 4: 50, 7: 56, 11: 296; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 4: 203, 367.

³⁰⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 97. Bu ifadeler Nevevî tarafından da tekrar edilmiştir. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 43.

dair hükümler elde etmesidir. Müzenî'den itibaren ashâbü'l-vücûhtan sayılan fakihler usûlî tahrîc yöntemine çok sık başvurmuşlardır. Usûlî tahrîcin, kıyas tahrîcinde olduğu gibi, hem mansûs hem de mansûs olmayan meselelerde gerçekleştirildiği görülmektedir. İlkinde amaç meseleyi bir hükme bağlamak iken, ikincisinde mezhep içi tutarlılığı sağlamak veya Şâfiî'nin meseleyle alakalı görüşüne alternatif bir görüş sunmaktır. Örneğin “ihramlı kişinin başkasına ait av hayvanını öldürmesi” meselesi mansûstur. Şâfiî'ye göre bu durumda hem fakirlere dağıtılmak üzere kefâret verilmeli hem de hayvanın kıymeti ölçüsünde hayvanın sahibine ödeme yapılmalıdır.³⁰⁵ Müzenî “iki bedel bir arada bulunamaz” usûlî kaidesini kullanarak, Şâfiî'ye itiraz etmiştir. Ona göre kefâret ve kıymeti tazmin etmek, hayvanı itlaf etme suçunun bedelleridir. “Tek bir vakitte tek bir telef için iki bedel bir arada bulunamaz.” Bu yüzden ihramlı kişi, sadece hayvanın kıymetini sahibine ödemekle sorumludur. Çünkü mülkiyet altındaki bir hayvanı öldürmüştür.³⁰⁶ Görüldüğü üzere Müzenî, kişinin aynı anda hem kefâret ödemek hem de zararı tazmin etmek cezaları altına konulamayacağına hükmetmiştir.

Ebû İshâk el-Mervezî ise “tek bir fiilde birden fazla yasak bir arada bulunabilir” kaidesini kullanarak Müzenî'nin vardığı sonuçtan tamamen farklı bir sonuca ulaşmıştır. Mervezî'ye göre, kişinin başkasının mülkü altındaki bir hayvanı öldürmesinin yasak olmasının yanında bunu ihramdayken yapması ayrıca yasaktır. Bu yüzden, kişi başkasının mülkündeki bir hayvanı telef etmekten kaynaklanan zararı tazmin etmeli, bu suçu ihramlıyken gerçekleştirdiği için ayrıca kefâret ödemelidir.³⁰⁷

Usûlî tahrîc, en fazla tatbik edilen ve hakkında farklı mezhep mensupları tarafından eserler telif edilen tahrîc türü olmasıyla öne çıkmaktadır. Ancak bu eserler usûlî tahrîcle

³⁰⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 387; Mâverdî, *el-Hâvî*, 4: 324.

³⁰⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4: 324-325.

³⁰⁷ Mervezî, *et-Tavassut*, 77-79. Birinci bölümde “Şâfiî'nin Usûlünden ve Fıkıh Anlayışından Hüküm Çıkarmak Anlamında Tahrîc” başlığı altında tahrîcî'l-fürû' ale'l-usûl'e dair birçok örnek zikredilmişti. Bu sebeple burada mezkûr örneklerle iktifa edilecektir. Bu tahrîc türüne dair daha fazla örnek için bkz. İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kadî*, 1: 181, 184, 195, 201, 207, 210, 213, 215, 218, 225, 229, 243, 251, 252, 253, 2: 422, 423, 428, 469; İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 88, 91, 95, 97, 112, 173, 184, 186, 231, 234, 236, 244, 276, 277, 288, 293, 295, 297, 298, 309, 320, 340, 364, 366, 385, 395, 397, 403, 431, 446, 452, 462, 494, 506, 515, 516, 538, 565, 580, 581, 582, 605, 616, 647, 676; Mervezî, *et-Tavassut*, 90, 96, 109, 121, 136, 164, 184, 235, 244, 250, 281, 318, 327, 351, 356, 358.

alakalı teorik bilgiler içermemektedir. Aslında genel olarak kaynaklarda, kıyas ve nakil tahrîcileri haricindeki diğer tahrîc türlerinin cevazı ve şartları ile ilgili açıklamalar yer almamaktadır. Bu durum muhtemelen, usûlî tahrîc ile diğer tahrîcilerin cevazı konusunda Şâfiî âlimlerin hemfikir olmasından kaynaklanmaktadır.

Usûl kaideleri kullanılarak yapılan tahrîcle ilgili telif edilen eserlerden³⁰⁸ biri, Şâfiî fakihlerden Şihâbüddîn ez-Zencânî'nin (ö. 656/1258) *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*³⁰⁹ adlı kitabıdır. Bu kitap dört mezhep içinde bu alanda kaleme alınmış ikinci,³¹⁰ Şâfiî mezhebinde ise birinci eser olma payesine sahiptir. Usûlî tahrîcle alakalı Şâfiî mezhebi özelinde bu kitaptan önce telif edilmiş bilinen herhangi bir eser bulunmamaktadır. Kitap ayrıca doğrudan tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl ismine sahip bilinen ilk eserdir.

Zencânî, eserin mukaddimesinde fûrûun usûl üzerine inşa edildiğini belirtmektedir. Ona göre hüküm istinbatının keyfiyetini bilmeyen kişi, fûrû hükümler ile fıkıh usûlü arasındaki irtibatları bilemez ve usûl kaideleri aracılığıyla fer'î meseleleri çözüme kavuşturamaz. Zencânî usûl ile fûrû arasındaki irtibatı göstermek ve fer'î meseleleri usûl kaideleri üzerinden hükme bağlamak amacıyla daha önce herhangi bir eser telif edilmediğini kendisinin de bundan dolayı bu kitabı kaleme almak istediğini söylemektedir. Zencânî'nin eserde takip ettiği metod, kendisinin de ifade ettiği gibi, ilk önce bir usûl kaidesi zikretmek, ardından Şâfiî ve Hanefî'lerin bu kaideye yönelik delillerini zikretmek son olarak da bu

³⁰⁸ Usûlî tahrîc literatürü ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Okuyucu, "Tahrîcü'l-fürû".

³⁰⁹ Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Sâlih (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982). Mustafa Baktır, Zencânî'nin eserini usûl-i fıkıhla ilgili kavâid kitaplarına örnek göstermekte, (Baktır, "Kaide".) Davut İltâş ise, eseri hilâfîyât literatürü içinde saymanın mümkün olduğunu belirtmektedir. (İltâş, "Zencânî'nin 'Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl' İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", 69.) Okuyucu, tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl ile alakalı telif edilen eserlerin hilâf ve kavâid edebiyatıyla benzerlik gösterdiğini ancak onu bu türlerden ayıran hususiyetlerinin olduğunu belirtmekte ve bu yüzden yeni bir yazım türü olarak değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. Bkz. Okuyucu, "Tahrîcü'l-fürû", 120-121.

³¹⁰ Fer'î meselelerin usûl kaideleri üzerinden çözümünü mihvere alarak kaleme alınmış en eski eserin Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö.430/1039) ait olduğu belirtilen *Te'sîsü'n-nazar* adlı kitap olduğu ifade edilmektedir. Kitapta yer alan kaideler kahir ekseriyetle küllî kaide ve fikhî zâbıtlardan oluştuğu için, ona dair bilgiler aşağıda "Fikhî Kaidelerden Tahrîc" başlığı altında verilecektir.

kaideyle irtibatlı fer‘î meseleleri iki mezhebe göre sıralamak şeklindedir.³¹¹ Aşağıda işlem, Zencânî’nin usûlî tahrîc örneklerinden biridir:

“(Usûlî Kaide:) Nas üzerine yapılan ziyade, bize (Şâfîler’e) göre nesih değildir. Ebû Hanîfe (radiyallahu anh) ise bunun nesih olduğunu savunmuştur. (...)”

(İlgili Fer‘î Meseleler:) Bu asıldan bazı meseleler tefrî‘ edilmiştir: Abdest almak için niyet getirmenin bize göre vacip oluşu bu meselelerdendir. Çünkü niyeti şart koşturmak neshi gerektirmemektedir. Onlara göre ise vacip değildir. Çünkü Allah Teâlâ, abdest için dört âzânın yıkanmasını zikretmiş ancak niyeti zikretmemiştir. Abdesti vacip kılan, nas üzerine ziyade yapmış olur. (...)”³¹²

Cemâleddîn el-İsnevî’nin (ö. 772/1370) *et-Temhîd fî tahrîci’l-fürû‘ ale’l-usûl* adlı kitabı, Şâfî mezhebinde bu alanda yazılmış ikinci önemli eserdir. Kitap, şer‘î hüküm ve kısımları ile hükmün rükünleri şeklinde iki başlığın oluşturduğu uzun sayılabilecek bir girişle başlamaktadır. Bu giriş haricinde eserde sırasıyla kitap, sünnet, icmâ‘, kıyas, geçerliliği konusunda ihtilaf bulunan deliller, teâdül ile tercih ve son olarak ictihad ile iftâ isimleriyle yedi ana bölüm bulunmaktadır. İsnevî, kitabın mukaddimesinde kendisinin de belirttiği gibi, konuyu işlerken ilkin bir usûl bahsini ve buna dair mezhep içi görüş farklılıklarını aktarır. *Temhîd* mezhepler arası mukayeseli bir çalışma değildir. Çünkü kitaptaki usûl bahisleri esasında Şâfî mezhebi dikkate alınarak ve diğer mezheplere çok az atıf yapılarak kaleme alınmıştır. Görüşlerine sıkça başvuru alan kişiler Cüveynî, Gazzâlî, Râzî (ö.606/1210), Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’tir. Usûl bahsine dair söyleyeceklerini nihayete erdirdikten sonra İsnevî, bu bahisle irtibatlı ve bunun aracılığıyla hükme bağlanan fer‘î meselelere geçmektedir. Bu kısımda yine neredeyse tamamen Şâfî mezhebini esas alarak hareket eden İsnevî’nin, fer‘î meselenin hükmüne dair aktardığı ihtilaf da haliyle mezhep içiyle sınırlıdır. Burada da dayanak noktası çoğunlukla Mâverdî, Şîrâzî, Râfî ve Nevevî’dir.³¹³

³¹¹ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû‘ ale’l-usûl*, 34-35. Kitapla alakalı ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. İlaş, “Zencânî’nin ‘Tahrîcü’l-fürû‘ ale’l-usûl’ İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”.

³¹² Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû‘ ale’l-usûl*, 50-52.

³¹³ Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci’l-fürû‘ ale’l-usûl*, thk. Muahammed Hasan Heyto (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2015). *Temhîd* ve usûl tahrîci literatürü içindeki yeri üzerine detaylı bilgi için bkz. Hamdullah Yüce, *Tahrîcü’l- Fûrû Ale’l-Usûl Literatüründe*

Aşağıda örnekte İsnevî, bazı fer'î meselelere dair hükümlerin, bu meselelerin bir usûl kaidesiyle irtibatlandırılarak elde edildiğini göstermektedir:

“(Usûlî Kaide): Bir şeyi emretmek, o şeyin ancak kendisiyle tamamlandığı başka bir şeyi de emretmek anlamına gelir mi? (...) Râzî ve takipçileri ile Âmidî'ye göre mutlak olarak vaciptir.

(İlgili Fer'î Meseleler:) Bu kaide üzerine bazı meseleler tahrîc edilir:

Yüzün yıkandığından emin olmak için baş, boyun vb. azaların bir kısmının yıkanması, bahsettiğimiz kaideden dolayı vaciptir. (...) Bir kimse beş vakit namazdan birini (eda etmeyi) unuttur ancak bunun hangisi olduğunu bilmezse, beş vaktin tamamını da kaza etmesi gerekir.”³¹⁴

Mâlikî âlimlerden Ebû Abdullâh et-Tilimsânî'nin (ö.771/1370) *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl*,³¹⁵ Hanbelî âlimlerden Ebü'l-Hasen İbnü'l-Lahhâm'ın (ö.803/1401) *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*³¹⁶ ve

İsnevî'nin Yeri -Et-Temhîd Fi Tahrîci'l- Fûrû Ale'l-Usûl Eseri Özelinde- (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022).

³¹⁴ İsnevî, *et-Temhîd*, 69-71.

³¹⁵ Tilimsânî, eserini hüküm istinbatında müctehidin dayandığı delillerin taksimi üzerine inşa etmiştir. Bu taksime göre deliller: Kendi başına delil olanlar (ed-Delîl bi nefsih: Kur'ân, sünnet, kıyas, istidlâl ve istishâb) ve bir delile dayananlar (el-Mütezammin li'd-delil: İcmâ' ve sahâbe kavli) şeklinde ikiye ayrılır. Mâlikî olmasına rağmen hemen her konuda diğer mezhep imamlarının usûlî görüşlerini de aktarmıştır. Tilimsânî, usûlî ihtilafları zikrettikten sonra, fer'î meselelerin bu ihtilaflardan kaynaklı olarak nasıl farklı hükümlere bağlandığını göstermeye çalışmıştır. *Miftâhu'l-vüsûl* bu anlamda mukayeseli ve bol örnekli bir usûlî tahrîc çalışmasıdır. Bkz. Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Alî Ferkûs (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1998).

³¹⁶ Bu kitapta usûlî kaidelerin haricinde küllî kaidelerden, fikhî zâbitlardan ve bu sayılanların altına girmeyecek (birinci kaidede fikhin kendisinin tanımının yer alması gibi) diğer bazı kaidelerden de tahrîc yapılmıştır. İbnü'l-Lahhâm eser toplamda altmışaltı adet kaide zikretmiş ve bu bunlarla ilgili ihtilafları mümkün olduğunca dellilleriyle birlikte aktarmaya çalışmıştır. Hanbelî olması hasebiyle İbnü'l-Lahhâm, eserini kendi mezhebini esas alarak telif etmiştir. Bununla birlikte, diğer mezhep mensuplarının görüşlerine kısmen de olsa yer vermiştir. Diğerlerinde olduğu gibi bu kitabın da telif edilmesinin amacı, usûlî, küllî veya fikhî kaidelerin fûrû fikh meselelerin hükme bağlanması üzerindeki etkisini göstermektir. Bkz. Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî İbnü'l-Lahhâm el-Ba'li ed-Dimaşkî, *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*, thk. Abdülkerim el-Fadîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1998).

Hanefî âlimlerden Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *el-Vüsûl ilâ kavâ'id-i'l-usûl*³¹⁷ isimli kitapları ise usûlî tahrîc üzerine diğer mezhepler özelinde hazırlanan eserlerdir.³¹⁸

5. Fıkıhî Kaidelerden Tahrîc

Pek çok cüz tikel meseleyi kapsayan ve bu tikel meselelere dair hükmünün kendisinden anlaşıldığı tümel kurallara kaide denilmiştir. Bu anlamda, bütün fıkıh konularını ilgilendiren genel kuralların yanında, belli bir fıkıh konuyla alakalı kurallar da esasında “kaide”dir. Ancak zamanla muayyen bir fıkıh konusuna tahsis edilmiş kurallara “zâbıt”,³¹⁹ bir bütün olarak fıkıhla alakalı kaidelere ise “kavâid-i külliyye” veya “küllî kaideler” denilmiştir.³²⁰ Birer “kaide” olmaları hasebiyle, küllî kaideler ve fıkıhî zâbıtlar aracılığıyla yapılan tahrîcler arasında keyfiyet açısından temelde herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zira her iki tahrîc türünde de tümden gelim yoluyla pek çok tikel mesele çözüme kavuşturulur. Daha açık ifade edilecek olursa, aynı kaideyle irtibatlı meseleler o kaidenin altına yerleştirilmek suretiyle hükme bağlanılır. Ancak belli bir konuya münhasır olmamalarından dolayı küllî kaidelerin tatbik edilebildiği meseleler, fıkıhî zâbıtlara oranla çok daha fazladır. Aşağıdaki meselede bir küllî kaide kullanılarak çözüme ulaşılmıştır:

“Eğer müşteri eski ayıptan haberdar olmadan, eşyada kendisinin veya başkasının sebep olduğu bir ayıp ortaya çıkar da sonrasında eski ayıbı far kederse... Kendisine,

³¹⁷ Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî, *el-Vüsûl ilâ kavâ'id-i'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000).

³¹⁸ *Temhîd*'in muhakkiki Muhammed Hasan Heyto zikredilenler haricinde, tahrîcî'l-fürû' ale'l-usûl'e dair yazılmış ve henüz neşredilmemiş bazı mahtût eserlerden bahsetmektedir. Bunlardan biri ismi belli olmayan bir Şîî âlime ait olan *Keşfü'l-fevâid min Temhîdi'l-kavâ'id* adlı kitaptır. Heyto'nun aktardığına göre kitabın müellifi mukaddimedede eserini *Temhid*'in telif tarzına göre kaleme aldığını belirtmiştir. Heyto ayrıca *Tahrîcî'l-fürû' ale'l-usûl* adında ismi bilinmeyen bir Şâfiî âlime ait bir eserin daha olduğunu ve bunun Ezher'in kütüphanesinde mahtût bir nüshasının bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz. Muhammed Hasan Heyto, “el-Mukaddime”, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*, mlf. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015).

³¹⁹ Tâceddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1: 11.

³²⁰ Bkz. Baktır, “Kaide”.

eşyayı iade etme hakkının hiçbir şekilde olmadığı söylenir. (...) çünkü bir haksızlığı veya zararı benzer bir haksızlık veya zararla izale etmenin hiçbir yolu yoktur.”³²¹

Mervezî’ye göre müşterinin elindeyken meydana gelen bir ayıptan sonra, müşteriye iade etme hakkı verilmesi halinde; satıcı, satımdan önce mevcut olmayan bir zarara tahammül etmek zorunda kalacaktır. Bu da müşterinin uğradığı zararı, o zararın misliyle izale etmek anlamına gelir. Ancak “haksızlığı ve zararı benzer bir haksızlık veya zararla izale etmek caiz olmadığından” caiz değildir. Görüldüğü üzere Mervezî, bu hükme sonraları *Mecelle*’de de yer alacak olan “zarar misliyle izale olunamaz”³²² küllî kaidesini tatbik ederek ulaşmıştır. Bu tahrîcde fikhî kaide açık bir şekilde zikredilmişken, *Telhîs*’te yer alan aşağıdaki örnekte ise dolaylı olarak ifade edilmiştir:

“Bir kimse, mürted olduktan sonra tövbe eden birini öldürürse, tövbe ettiğinden haberi olsun veya olmasın, kendisine kısas gerekir. (Şâfiî) bunu nas olarak ifade etti.

Bu konuda bir görüş daha (قول آخر) bulunmaktadır: Eğer tövbe ettiğini bilmiyorsa, kısas gerekmez. Çünkü bu durumda meseleye şüphe girmektedir. *Bunu tahrîcle söyledim.*”³²³

Burada “şüphe durumunda had uygulanmaz” fikhî kaidesi işletilerek, Şâfiî’nin hükme bağladığı bir mesele hakkında alternatif bir görüş üretilmiştir. Bahsi geçen zâbıt, İslâm ceza hukukunun Şâfiî’nin de benimsediği³²⁴ temel kaidelerindendir. İbnü’l-Kâs “meseleye şüphe girmektedir” sözüyle, görüşün dayanağı olan bu kaideye zımnen işaret etmiştir. İbnü’l-Kâs katilin, mürtedin tövbesinden haberdar olmamasını şüpheden sayarak, meseleyi mezkûr kaideyle irtibatlandırmış ve bu kaide gereği kendisine kısas uygulanmayacağına hükmetmiştir.³²⁵

³²¹ Mervezî, *et-Tavassut*, 172-173.

³²² Yıldırım, *Mecelle’nin Küllî Kaideleri*, 86.

³²³ İbnü’l-Kâs, *et-Telhîs*, 607.

³²⁴ Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 7: 620, 8: 124.

³²⁵ Fikhî kaideler vasıtasıyla yapılan tahrîclerle alakalı diğer bazı örnekler için bkz. Mervezî, *et-Tavassut*, 90, 102, 103, 111, 137, 168, 221, 289, 361, 374, 377.

Şâfiî kaynaklarda bu tahrîc türünün nasıl yapılması gerektiğine, şartlarına ve cevazına yönelik herhangi bir açıklamaya rastlamadık. Ancak kaynaklarda çok fazla örneklerinin olması ve caiz olmaması hususunda bilinen herhangi bir görüşün olmaması, Şâfiîler'in ilgili tahrîclerin meşruiyeti hususunda hemfikir olduklarını göstermektedir.

Takiyyüddin es-Sübkî tahrîcleri elde edilen hükmün fikhî açıdan doğru olma potansiyelinin kuvveti bakımından derecelendirirken, küllî kaidelerden ve fikhî zâbıtlardan yapılan tahrîcleri üçüncü sırada zikretmektedir. Ancak ona göre, bazen bu tahrîc türleri nakil tahrîcinden daha kuvvetli olabilir. Bu, nakil tahrîcine konu edilecek iki mesele arasında belirgin bir farklılığın olması durumunda söz konusudur. Zira nakil tahrîci, ancak iki mesele arasında herhangi bir farkın olmadığı kesin bir şekilde bilinmesi halinde caizdir. Sübkî ayrıca bu iki tahrîcin, en kuvvetli tahrîc olarak takdim ettiği “kıyas tahrîci”yle kuvvet açısından yarışabileceklerini ve hatta onu geçebileceklerini de ilave eder. Çünkü kıyas tahrîcinde hüküm tek bir meseleden çıkarılırken, bu iki tahrîcde pek çok meseleden tümevarım yoluyla elde edilen kaidelerden çıkarılır. Yani çok fazla meseleye tatbik edilebilen bir kaideden çıkarılan hükmün doğruluk oranı daha yüksek olur.³²⁶

Bir önceki başlıkta usûlî tahrîcle alakalı telif edilmiş bazı kitaplardan bahsedilmişti. Esasında mezkûr kitaplarda, usûl kaidelerinin yanında fikhî kaidelere (kavâid-i küllîye ve zâbıtlar) de yer verildiği görülmektedir. Bu açıdan ilgili kitaplar aynı zamanda fikhî kaideler vasıtasıyla yapılan tahrîcin de kaynakları arasında zikredilmelidir. Örneğin Hanefî âlimlerden Debûsî'ye ait olan ve tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl ile ilgili yazılmış ilk kitap olduğu kabul edilen *Te'sisü'n-nazar*'ın³²⁷ ihtilafa mesned kıldığı usûl kaideleri diğer kaidelere nisbeten oldukça azdır.³²⁸ Bu kitap bazı meselelere dair Ebû Hanîfe ve ashabının hem kendi aralarında hem de Mâlik, Şâfiî ve İbn Ebî Leylâ ile aralarında vuku bulan ihtilafları konu edinmektedir. Eser

³²⁶ Takiyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 412.

³²⁷ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed Kabbânî (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.).

³²⁸ *Te'sisü'n-nezâir* şeklinde farklı isimlerle mahtût nüshaları da bulunan bu eserin hangi müellife ait olduğu tartışmalı olmakla birlikte eser Debûsî'ye nisbetiyle meşhur olmuştur. Eserle alakalı detaylı bir değerlendirme için bkz. Şükrü Özen, “Te'sisü'n-Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

“Ebû Hanîfe ve Sâhibeyn Arasındaki İhtilafa Dair Kitap” vb. dokuz ayrı başlıktan oluşmaktadır. Müellif bu başlıklar altında ilk olarak “asıl” adını verdiği bazı kaideler zikretmekte ardından da bu kaideler ile irtibatlı fer‘î meseleleri sıralayarak başlıkta zikrettiği fakihler arasındaki ihtilafı göstermeye çalışmaktadır. Müellifin kendisi de bu metodu takip edeceğini mukaddimede ifade etmiştir. Kitapta “asıl” olarak isimlendirilen seksen küsur kaidenin bir kaçı usûle dair olup geri kalanı küllî kaideler ve fikhî zâbıtlardan oluşmaktadır.

6. Mutlak İctihada Benzeyen Tahrîc

Mutlak icthada benzeyen tahrîcde, fakih kendi imamını ne onun meseleyi çözmek için başvurduğu şer‘î delillerde ne de bu delillerden hüküm çıkarırken uyguladığı metotlarda taklid eder. Çünkü o, müstakil müctehid olmak için gereken ilim ve vasıflara sahiptir. Bu meziyetlerine rağmen mutlak müctehid değil de müntesip müctehid olarak anılır. İbnü’s-Salâh’a göre bu durum, onun kendi imamının icthad yolunu izlemesinden ve başkalarını onun mezhebine çağırmasından kaynaklanmaktadır.³²⁹ Onun bir imama intisab etmesi, fikhî faaliyetlerinin tahrîc ve görüşlerinin de vecih olarak addedilmesinin sebebidir. Aksi takdirde icthadları, bir mezhep içi faaliyet sayılmanın aksine bağımsız icthad olarak kabul görürdü. Takıyyüddin es-Sübkî de bu durumu, aynı sözlerle açıklamıştır.³³⁰

Şâfiî’nin icthad yolunu takip etmek, fer‘î meseleleri onun usûlünü kullanarak çözüme kavuşturmaktan ibaret olmamalıdır. Zira bu durumda bahse konu tahrîcin usûlî tahrîciden herhangi bir farkı ve bunu ayrı bir tahrîc türü olarak saymanın bir anlamı kalmamaktadır. Hâlbuki daha önce de ifade dildiği gibi, hem mezkûr iki fakih hem de Nevevî “mutlak icthada benzeyen tahrîc” şeklinde isimlendirdiğimiz bu tahrîc türüne özellikle vurgu yapmıştır. İbnü’s-Salâh müntesib müctehidin iki farklı derecesinden bahsederken, birinci derecedeki müntesip müctehidin gerektiğinde Şâfiî’nin usûl ve kavâidinin çerçevesinin dışına çıktığını, ikinci derecedeki müntesip müctehidin ise bunlarla sınırlı bir alanda hareket ettiğini

³²⁹ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî*, 91.

³³⁰ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ’ü’l-ereb*, 413.

belirtmektedir.³³¹ Şâfiî'nin usûlî ve fikhî kaidelerine tamamen bağlı kalmak veya gerektiğinde bunların dışına çıkmak şeklindeki bu kıstas, usûlî tahrîc ile mutlak ictihada benzeyen tahrîc arasındaki temel fark olabilir.

Takıyyüddin es-Sübkî buraya kadar bahsettiğimiz bütün tahrîc çeşitlerinin üzerinde kişinin başkasının yolunu tutmadığı ve başkasına intisap etmediği mutlak ictihaddan başka bir derece olmadığını belirtmektedir. Sübkî, Müzenî'nin bütün bu tahrîclere karşılık gelen faaliyetlerinin olduğunu, bazı ictihadlarının mutlak ictihad kabilinden olduğu hususunda ise mezhep içinde ihtilaf bulunduğunu kaydetmektedir.³³²

³³¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 91 ve 94.

³³² Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 412-413.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TAHRÎCİN İŞLEVLERİ



Şâfiî mezhebinin hicrî dördüncü asrın ortaları itibariyle teşekkül sürecini büyük oranda tamamladığı kabul edilir. İbn Süreyc'in Şâfiî'ye intisabı merkeze alan ve çok geniş bir sahada yürütülen mutlak ictihadın yerine mezhep içi ictihadî faaliyete ağırlık veren tavrı teşekkül sürecini hızlandırmıştır. Bu süreç, onun henüz bilinen manada mezhebe tam olarak dönüşmemiş oluşumun etrafında kümelenen ve hocaları gibi intisab fikrine bağlı hareket eden talebelerinin fikhî faaliyetleriyle nihayete ermiştir.³³³ Oluşumun mezhebe dönüşümünü sağlayan ilgili faaliyetler doğrudan fıkıhla ilgili olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılabilir. Öğrenci yetiştirmek, mezhebi savunmak ve mezhebin yayılması için çaba sarf etmek gibi faaliyetler ikinci grupta yer alır. İntikal eden fikhî mirası açıklamak, yorumlamak ve ayıklamak gibi bir dizi işleme tabi tutmak ve bu mirası yeni meselelere cevap verebilecek sistemli, esnek ve canlı bir hale dönüştürmeye çalışmak ise doğrudan fikhın kendisiyle ilintilidir.

İntisab fikri kuvvet buldukça fikhî faaliyet bağımsız olandan mezhep içi olana doğru kaymaya başlar. Bir başka deyişle mutlak ictihaddan tahrîce doğru evrilir. Tahrîc kesafet kazandıkça da oluşumun mezhebe dönüşümü hızlanır. Yani tahrîc, mezhebin teşekkülünün başat faktörlerindendir. Bundan dolayı tahrîc, mezhebin teşekkül sürecinin önemli simalarından olan İbn Süreyc ve talebelerinin fikhî mesaisinde çok önemli bir yer tutmuştur. Özelde İbn Süreyc'in talebelerinin genelde dördüncü nesil Şâfiîler'in tahrîclerini ve bu tahrîclerin yerine getirdiği işlevleri incelemek, mezhebin oluşum sürecinin son halkasına ışık tutacaktır.

Kaynaklar pek çok kişinin İbn Süreyc'den ders aldığını aktarır. Şîrâzî'nin de ifade ettiği gibi dördüncü tabakada yer alan Şâfiî âlimlerin ekseriyeti onun talebesidir.³³⁴ Gerçekten de mezhebin gelişimi ve yayılması üzerindeki etkileri çok büyük olan Ebû't-Tayyib İbn Seleme (ö. 308/920), Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/941), İbnü'l-Kâs, Ebû İshâk el-Mervezî,

³³³ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 511-513.

³³⁴ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakatü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-Raid el-Arabî, 1970), 109.

İbnü'l-Haddâd, İbni Ebî Hüreyre ve İbnü'l-Kattân el-Bağdâdî (ö. 350/961) gibi dördüncü neslin önemli Şâfiî âlimlerinden, yalnızca İbnü'l-Haddâd İbn Süreyc'den ders almamıştır.³³⁵

İbn Süreyc'in talebelerinden eserleri günümüze intikal ettiği bilinenler İbnü'l-Kâs ve Ebû İshâk el-Mervezî'dir. İbnü'l-Kâs'ın *et-Telhîs*, *Edebü'l-kâdî*, *Nusretü'l-kavleyn* ile *Cüz 'ün fihi fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, Mervezî'nin ise *Kitâbü't-Tavassut beyne's-Şâfiî ve'l-Müzenî* adlı eserleri elimizde mevcuttur. Kaynaklarda Mervezî'ye Müzenî'nin *Muhtasar*'ının şerhi olan bir kitap atfedilmekle³³⁶ birlikte kitabın günümüze ulaştığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tabakat kitaplarının daha çok usûlî kimliğine vurgu yaptığı, insanlar içinde Şâfiî'den sonra usûlü en iyi bilen kişi olduğu ifade edilen³³⁷ ve *Şerhu'r-risâle*, *Kitabün fi'l-icmâ* ve *Kitabün fi's-şürûât* isimli telifatları olduğu belirtilen Sayrafi'den³³⁸ ise günümüze herhangi bir eserin ulaştığı bilinmemektedir. Hem İbn Süreyc'e hem de Ebû İshâk el-Mervezî'ye talebelik yapan İbn Ebî Hüreyre'nin Müzenî'nin *Muhtasar*'ına bir şerh yazdığı kaydedilmektedir.³³⁹ Tâceddin es-Sübkî'nin gördüğünü ifade ettiği³⁴⁰ bu kitap da günümüze ulaşmış değildir. İbn Süreyc'in en son vefat eden talebesi olan ve aynı zamanda Ebû İshâk el-Mervezî'den de ders alan İbnü'l-Kattân'ın usûl ve fûrûa dair eserler yazdığı aktarılmakta³⁴¹ ancak bunların da akıbeti bilinmemektedir.

³³⁵ Şîrâzî, *Tabakatü'l-fukahâ*, 114; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hallikân el-Bermekî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev essbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü's-sadr, ts.), 4: 197. İbnü'l-Haddâd'ın İbn Süreyc'i görmediği için üzüldüğü ve "Keşke İbn Süreyc'i görseydim de ölene kadar her gece ateşli hummaya tutulsaydım." dediği rivayet edilir. Bkz. Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd et Tanâhî - Abdülfettâh el-Hulv (Hecr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993), 3: 79.

³³⁶ Şîrâzî, *Tabakatü'l-fukahâ*, 112; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 27; Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe el-Esedî ed-Dımaşkî, *Tabakatü's-Şâfiyye*, thk. Abdülalîm Han (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2010), 1: 106.

³³⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 199; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü's-Şâfiyye*, 1: 117; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 186.

³³⁸ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 186.

³³⁹ Şîrâzî, *Tabakatü'l-fukahâ*, 112-113; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2: 75; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü's-Şâfiyye*, 1: 126-127; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 256.

³⁴⁰ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 356.

³⁴¹ Şîrâzî, *Tabakatü'l-fukahâ*, 113; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 70; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü's-Şâfiyye*, 1: 124.

İbnü'l-Kâs'ın mezkûr dört eserinden yalnızca *Telhîs* ve *Edebü'l-kâdî*'de fikhî anlamda tahrîc örnekleri bulunmaktadır. Bu tahrîcler sayıca çoktur ve tahrîcin niteliğine dair oldukça önemli bilgiler sunmaktadır. Ne var ki bunların tahrîcin fonksiyonları açısından yeterli veri sağladıklarını söylemek güçtür. Nitekim ilgili tahrîclerin neredeyse tamamı, hükmü Şâfiî tarafından belirtilmemiş meselelerin çözümü amacıyla gerçekleştirilmiştir. İbnü'l-Kâs'ın tahrîclerinin bundan başka bir fonksiyonunun olmadığı söylenebilir. Ebû İshâk el-Mervezî'nin *Tavassut*'u ise Müzenî'nin Şâfiî'ye muhalefet ettiği bazı meseleleri incelemek ve ikisi arasında orta yolu bulmak amacıyla yazılmıştır. Bundan dolayı Mervezî, kitapta tahrîc kabilinden işlemlere çok yer vermemiştir. Bütün bu hususlar, dördüncü asırdaki tahrîc faaliyetlerini anlamak için daha sonra kaleme alınan Şâfiî fıkıh kitaplarına müracaat etmeyi zorunlu kılmaktadır.

Müelliflerin vefat tarihleri dikkate alındığında, hicri beşinci asır ile altıncı asrın başlarına tekabül eden zaman diliminde, Şâfiî fûrû fikhî telifat açısından çok velûd bir süreç geçirmiştir. Bu dönemde geniş hacimli, hemen her fıkıh konusunun yer aldığı ve meselelere dair mezhep içi ihtilafı olabildiğince aktarmaya çalışan kitaplar yazılmış ve bunların çoğu yaşadığımız asra kadar varlığını korumuştur. Mâverdî'nin, *el-Hâvi'l-kebîr*, Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin *et-Ta'likatü'l-kübrâ* (*Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*), Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*, Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, Ebü'l-Mehâsin er-Rûyânî'nin (ö. 502/1108) *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'l-mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Gazzâlî'nin *el-Vasît*, Ebû Bekir eş-Şâşî'nin (ö. 507/1114) *Hilyetü'l-'ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*,³⁴² Ebû Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*³⁴³ ve Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî'nin (ö. 558/1163) *el-Beyân*³⁴⁴ adlı kitapları bunlardandır. Şâfiî fikhının önemli eserlerinden kabul edilen bu kitaplarda mezkûr fakihlerin isimlerinin kaç kere

³⁴² Ebû Bekr Fahrü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî, *Hilyetü'l-'ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*, thk. Yâsin Ahmed İbrâhîm Derâdike (Amman: Mektebetü'r-risâle el-hadise, 1988).

³⁴³ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1997).

³⁴⁴ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî, *el-Beyân*, thk. Kasım Muhammed Nuri (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2000).

geçtiğini gösteren aşağıdaki iki tablo, aynı zamanda bu eserlerin telif edildiği zaman aralığında kimlerin görüşlerine daha fazla yer verildiği bilgisini de yaklaşık olarak belirtmektedir.

Tablo 1: Şâfiî Mezhebinin Dördüncü Neslin Öne Çıkan Fakihlerinin İsimlerinin Hicrî 5. Asırda Telif Edilen Bazı Şâfiî Fırû Fıkıh Kaynaklarında Ne Kadar Geçtiğini Gösteren Tablo **

	İbn Seleme (h. 308)	Ebû Bekir es-Sayrafi (h. 330)	İbnü'l-Kâs (h. 335)	Ebû İshâk el-Mervezî (h. 340)	İbnü'l-Haddâd (h. 344)	İbn Ebî Hüreyre (h. 345)	İbnü'l- Kattân (h. 350)
<i>el-Hâvî'l-kebîr</i> Mâverdi (h. 450)	42	8	9	845	15	711	13
<i>el-Mühezzeb</i> Şîrâzî (476)	13	6	27	351	11	112	3
<i>Nihâyetü'l-matlab</i> Cüveynî (h.478)	14	7	3	123	334	21	0
Toplam	69	21	39	1319	360	844	16
Sıralama	4.	6.	5.	1.	3.	2.	7.

Tabloda Ebû İshâk el-Mervezî, İbn Ebî Hüreyre ve İbnü'l-Haddâd'ın isimlerine diğer fakihlere nisbeten çok daha fazla yer verildiği görülmektedir. Nitekim *el-Hâvî'l-kebîr*, *el-Mühezzeb* ve *Nihâyetü'l-matlab*'da Ebû İshâk el-Mervezî'nin ismi 1319, İbn Ebî Hüreyre'nin ismi 844 ve İbnü'l-Haddâd'ın ismi 360 yerde geçmekteyken; İbn Seleme, Sayrafi, İbnü'l-Kâs ve İbnü'l-Kattân'ın zikredilme sayısı ise toplamda yalnızca 135'tir. Keza ilk iki sırayı paylaşan Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre ile üçüncü sırada yer alan İbnü'l-Haddâd arasında da ciddi bir fark göze çarpmaktadır. Öyle ki Mervezî ile İbnü'l-Haddâd arasında yaklaşık dört katlık, İbn Ebî Hüreyre ile İbnü'l-Haddâd arasında ise iki kattan daha fazla bir

* Bu ve devamında gelecek olan tablo, kaynak niteliğindeki pek çok Arapça kitabın yer aldığı ve bu kitaplarda arama yapma imkânı sunan *el-Mektebetü's-şâmile* adlı bilgisayar programından istifade edilerek hazırlanmıştır. Program, aranan kelimenin ilgili kitapta kaç kere geçtiği bilgisini vermemekte, bunun yerine kaç farklı sayfada yer aldığına dair sonuçları sıralamaktadır.

* Ebû't-Tayyib et-Taberî'nin *et-Ta'likatü'l-kübrâ* isimli kitabı *Şamile* programına henüz aktarılmadığından tabloda yer almadı. Ancak *et-Ta'lika* ile *el-Hâvî'l-kebîr*, *el-Mühezzeb* ve *Nihâyetü'l-matlab*'i mukayese etmek amacıyla farklı konulardan pek çok mesele üzerinde yaptığımız incelemede, Ebû't-Tayyib'in ihtilafları aktarma ve görüş sahiplerinin isimlerini zikretme konusunda Mâverdi'nin biraz altında, Şîrâzî ve Cüveynî'nin ise çok üstünde yer aldığını gördük.

fark söz konusudur. Aynı şekilde Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre ile İbn Seleme, Sayrafî, İbnü'l-Kâs ve İbnü'l-Kattân'dan oluşan son dört sıranın toplamı arasında da sırasıyla yaklaşık 10 ve 7 katlık bir fark görülmektedir.

Aynı durum altıncı asırda vefat eden âlimlerin kaleme aldığı eserlerde de devam etmiştir. İkinci tabloda da görüldüğü gibi *Bahrü'l-mezheb*, *el-Vasît*, *Hilyetü'l-'ulemâ'*, *et-Tehzîb* ve *el-Beyân*'da Ebû İshâk el-Mervezî'nin ismi 3027, İbn Ebî Hüreyre'nin ismi 1006 ve İbnü'l-Haddâd'ın ismi de 470 yerde geçmektedir. Buna karşın İbn Seleme, Sayrafî, İbnü'l-Kâs ve İbnü'l-Kattân'dan oluşan son dört sıranın toplam sayısı 313'tür. Yine bu eserlerde Mervezî'nin ismi İbnü'l-Haddâd'ın isminden altı kat, son dört fakihin adlarından ise yaklaşık on kat daha fazla geçmektedir. Bu oran İbn Ebî Hüreyre için sırasıyla 2 ve 3 kattır.

Tablo 2: Şâfiî Mezhebinin Dördüncü Neslin Öne Çıkan Fakihlerinin İsimlerinin Hicrî 6. Asırda Vefat Eden Fakihler Tarafından Telif Edilen Bazı Şâfiî Fırû Fıkıh Kaynaklarında Ne Kadar Geçtiğini Gösteren Tablo

	İbn Seleme (h. 308)	Ebû Bekir es-Sayrafî (h. 330)	İbnü'l-Kâs (h. 335)	Ebû İshâk el-Mervezî (h. 340)	İbnü'l-Haddâd (h. 344)	İbn Ebî Hüreyre (h. 345)	İbnü'l- Kattân (h. 350)
<i>Bahrü'l-mezheb</i> Rûyânî (h. 502)	34	11	16	1208	101	599	12
<i>el-Vasît</i> Gazzâlî (h. 505)	4	3	0	41	51	6	0
<i>Hilyetü'l-'ulemâ'</i> Ebû Bekr eş- Şâfi (h. 507)	20	1	33	451	43	211	14
<i>et-Tehzîb</i> Begavî (h. 516)	3	1	0	182	36	52	0
<i>el-Beyân</i> İmrânî (h. 558)	25	12	114	1145	239	149	10
Toplam	86	28	163	3027	470	1017	36
Sıralama	5.	7.	4.	1.	3.	2.	6.

Bu veriler, dördüncü asrın ortalarından itibaren yaklaşık iki yüz yıl boyunca en çok Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre'nin görüşlerine itibar edildiğini ve süregelen mezhep içi tartışmaların merkezinde ikisinin yer aldığını göstermektedir. Aynı şekilde bu durum, ilgili zaman diliminde mezhebin gelişim seyri üzerinde en çok bu iki fakihin etkisinin olduğuna da işaret etmektedir. İkilinin hicrî 350-400 yılları arasında etkili olmuş önemli pek çok Şâfiî simanın hocalığını yapmış olması, mezhep içinde öne çıkmalarının sebeplerinden biri olabilir. Nitekim vefat tarihleri dördüncü asrın ikinci yarısına denk gelen Ebû Hâmid el-

Merverrûzî (ö. 362/973),³⁴⁵ Muhammed b. Süleyman es-Su‘lûkî (ö. 369/980),³⁴⁶ Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/982),³⁴⁷ Ebû’l-Kâsım ed-Darekî (ö. 375/986)³⁴⁸ ve Ebû’l-Hasen el-Mâsercisî (ö. 384/994)³⁴⁹ gibi önde gelen Şâfiî âlimler Ebû İshâk el-Mervezî’nin rahle tedrisinden geçmiştir. Yine döneminin büyük fakihlerinden kabul edilen Ebû Ali et-Taberî (ö. 350/961)³⁵⁰ de İbn Ebî Hüreyre’nin talebesidir. Zamanla kendi bölgelerinde mezhebin en fazla itibar edilen ve ilim tahsili açısından en çok rağbet gören âlimleri haline gelen bu fakihler gittikleri yerlere hocalarının düşüncelerini ve eserlerini götürdüler, bunları kendi talebelerine aktardılar ve bu eserler üzerinde şerh, ta‘lik vb. çalışmalar yaptılar. Bu da Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre’nin diğer fakihlere nisbeten daha fazla görünür olmalarına vesile oldu.

Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre’ye ilginin bu denli fazla olmasının bir diğer sebebi, ikisinin dördüncü tabakanın diğer Şâfiî âlimlerine nazaran daha güçlü bir ilme ve fikhî istidata sahip olmaları olabilir. Dördüncü asra kadar Müzenî ve İbn Süreyc’in mezhebin seyri üzerindeki etkisinin bir benzerine dördüncü asırdan itibaren bu iki fakih sahip olacaktır. Onlardan sonra artık mezhep içi hilafa genellikle Müzenî, İbn Süreyc, Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre’nin görüşleri üzerinden değinilir oldu. Sebebi ne olursa olsun, bu iki zatın kendi dönemlerinin diğer Şâfiî fakihlerinden belirgin bir şekilde önde oldukları bir gerçektir. Bundan dolayı, tahrîcin işlevlerine odaklanacağımız bu bölümde Şâfiî mezhebinin dördüncü tabakadaki bütün büyük fakihlerini mercek altına almak yerine, Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre’nin tahrîclerine odaklanmayı uygun gördük. Kaynak olarak da beşinci ve altıncı yüzyılın eserlerinden -iki fakihe diğerlerine nisbeten daha yakın bir zamanda telif edildikleri için- *el-Hâvî’l-kebîr*, *et-Ta’lîka*, *el-Mühezzeb* ve *Nihâyetü’l-matlab* kitaplarını seçtik.

³⁴⁵ Şîrâzî, *Tabakatü’l-fukahâ*, 114; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 1: 69.

³⁴⁶ Şîrâzî, *Tabakatü’l-fukahâ*, 115; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3: 281; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 346.

³⁴⁷ Şîrâzî, *Tabakatü’l-fukahâ*, 115; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 4: 208.

³⁴⁸ Şîrâzî, *Tabakatü’l-fukahâ*, 117; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3: 189; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 331.

³⁴⁹ Şîrâzî, *Tabakatü’l-fukahâ*, 116; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 4: 402.

³⁵⁰ Şîrâzî, *Tabakatü’l-fukahâ*, 115; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 2: 76; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3: 280.

Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre, fıkıhın hemen her alanında görüş beyan etmişlerdir. Bu durum adı geçen kaynaklarda ikisinin isminin zikredildiği yerler incelendiğinde rahatlıkla görülmektedir. Örneğin *Hâvî*'de Ebû İshâk el-Mervezî'ye yapılan atıfların 63'ü tahâret, 65'i namaz ve cenaze, 66'sı zekât, oruç ve hac, 97'si akitler (bey', rehin, iflâs, hacir ve sulh), 16'sı havâle, tazmin, ortaklık ve vekâlet, 58'i ikrar, âriyet ve gasp, 15'i ihyâü'l-mevât ve lukata, 66'sı ferâiz ve vasiyet, 47'si vedîa, 105'i nikâh (nikâh, talâk, hul', zihâr ve nafaka), 56'sı öldürme ve diyet, 16'sı had, 10'u siyer, 23'ü av, zebâ'ih ve kurban, 25'i yemin ve nezir gibi fıkıhın ana konularıyla ilgilidir. Aynı şekilde *Hâvî*'de İbn Ebî Hüreyre'ye yapılan atıfların 31'i tahâret, 28'i namaz, 38'i zekât, oruç ve hac, 103'ü akitler (bey', rehin, iflâs, hacir, sulh, tazmin ve havâle), 73'ü ortaklık, vekâlet, ikrar, âriyet ve gasp, 15'i ihyâü'l-mevât ve lukata, 15'i ferâiz ve vasiyet, 34'ü vedîa, 76'sı nikâh (nikâh, talak, hul', zihâr ve nafaka), 52'si öldürme ve diyet, 35'i had, 27'si siyer, 27'si av, zebâ'ih ve kurban, 40'ı yemin ve nezir bahisleriyle alakalıdır. Bu atıfların büyük çoğunluğu her iki fakihin tahrîclerinden oluşmaktadır. Bu da onların tahrîclerini oldukça geniş bir sahada inceleme adına iyi bir imkân sunmaktadır.

Bütün bu tahrîclerin birbirinden farklı pek çok işlevinin olduğu görülmektedir. Şâfiî'nin hükme bağladığı meselelerden ayrıntı niteliğindeki başka alt meseleler elde etmek ve bunlara mezhebe uygun cevaplar bulmak, bir meselenin aslını tespit etmek, Şâfiî'nin ifadelerini açıklamak, görüşlerinin illetini ortaya çıkarmak, Şâfiî'ye muhalefet etmek ve onun bir mesele hakkında birden fazla görüş beyan etmesi ile benzer meseleleri farklı görüşlere bağlamasından kaynaklanan mezhep içi problemi halletmek bunlardan bazılarıdır. Aşağıda Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre'nin tahrîcleri merkeze alınarak ilgili işlevler üzerinde durulacaktır.

I. Tefrî'

Tefrî' (تَفْرِيع) bir meseleden (asıl) farklı ihtimal ve veçheleri dikkate alarak çeşitli alt meseleler (fer') elde etmek ve ana mesele için belirlenmiş hükmün alt meseleler için geçerli olup olmadığını araştırmak şeklinde açıklanabilir.

Tefrî' uygulamasında ana mesele hükmüyle birlikte "asıl" kabul edilir. Daha sonra "فأما" (... meselesi/konusu ise, ... meselesine/konusuna gelince), "وإذا كن" (eğer ... ise/olursa,

...olduğu zaman), “وإن كان” (eğer ise/olursa) ve “ولو” (eğer/şayet ... ise/olursa) gibi ifadeler kullanılarak o meseleyle ilgili ve ondan küçük farklarla ayrılan başka durumlar/senaryolar oluşturulur. Bunlara aslın dalları, uzantıları veya ayrıntıları anlamında fer‘ denir. Bir aslın pek çok fer‘î olabilir ve bunların hükmünün aslın hükmüyle aynı olma zorunluğu yoktur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bahsi geçen aslın usûlî, küllî vb. bir kaide olmadığıdır. Örneğin “şek ile yakîn zâil olmaz” ve “aksine delâlet eden bir karine olmadıkça emir vücûb ifade eder” kaideleri fıkhnın hemen her konusuyla ilgili meselelere tatbik edilebilir. İlgili meseleler arasında mezkûr kaidelerin şümülû altına girmek dışında herhangi bir irtibat olmak zorunda değildir. Ancak bu tatbik işlemi tefrî‘ olarak adlandırılmaz. Zira bu meseleler mezkûr kaidelerden türememiştir. Tefrî‘de ise, alt meseleler asıl olarak kabul edilen bir meseleden doğmuştur.³⁵¹ Misal olarak “ölüm hastasının (maraz-ı mevt halindeki kişinin) talâkı vâki olmakla birlikte, bu talâk koca öldüğü takdirde kadını mirastan mahrum bırakmaz” ifadesi bir asıldır ve hem bir mesele hem de bir hüküm içermektedir. Bu ifadeden yola çıkarak

- Kadın ne zamana kadar mirasçı olmaya devam eder?
- Kadının iddet müddeti dolduktan sonra adam ölürse, kadın yine mirastan pay alır mı?
- Kadın bir başkasıyla evlendiği takdirde mirasçı olma vasfı düşer mi?
- Talâktan sonra koca bir başka kadınla evlenir ve akabinde ölürse birinci eş mi yoksa ikinci eş mi mirasçı olur? gibi pek çok soru sorulabilir.³⁵² Görüldüğü gibi bunlar asıldan küçük farklarla ayrılan ancak onunla iltisaklı ve zorunlu olarak onunla birlikte düşünülen meselelerdir. Ayrıca fer‘ olarak adlandırılan bu meselelerin, asıl meselenin hükmünden farklı bir hükme bağlanabilecekleri de açıktır.

³⁵¹ Tefrî‘e dair buraya kadar aktarılan bilgilere farklı kaynaklardan doğrudan *tefrî‘* ile elde edildiği ifade edilen pek çok meselenin incelenmesi neticesinde ulaşılmıştır. Bu meselelerin bazıları için bkz. İbnü’l-Kâs, *et-Telhîs*, 234, 244, 247, 437, 511, 512, 578; Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 348, 405, 415, 2: 509, 3: 85, 90, 92, 289, 4: 120, 5: 26, 104, 249, 273, 294, 322, 6: 97, 168, 238, 286; Kadı Hüseyin, *et-Ta’lîka*, 1: 257, 301, 336, 520, 2: 781; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 668, 4: 596, 5: 354; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 15, 29, 31, 272, 329, 2: 17, 20, 37, 100, 3: 20, 81, 132, 196, 4: 90, 106, 140, 178, 200, 377, 5: 6, 58, 199, 272, 379, 488, 6: 109, 116, 214, 267, 350, 413.

³⁵² Mâverdî, *el-Hâvî*, 10: 263-267.

Mezhep imamları, nasta vârid olan veya kendilerinin ortaya koyduğu meseleler/asıllar üzerine tefrî‘de bulunmuştur. Örneğin *el-Üm*’de geçen “باب تفریع المواقیت” (Mîkâtların Tefrî‘i Babı),³⁵³ “باب تفریع صدقة البقر” (İneğin Zekâtının Tefrî‘i Babı),³⁵⁴ “باب تفریع حج” (Çocuk ve Kölenin Haccının Tefrî‘i Babı)³⁵⁵ ve diğer pek çok konu başlığı³⁵⁶ altında, Şâfiî esas konuyla irtibatlı gerçekte olan veya olması muhtemel çeşitli durumları sıralamakta, sonra da bunlara yönelik görüşünü aktarmaktadır. Aynı şekilde müntesip müctehidler de mezhep imamlarının asılları üzerine tefrî‘ yapmış sonra da tefrî‘ ile ulaştıkları meseleleri hükme bağlamışlardır. Bu da fer‘lerin (fürûun) hükümlerinin -bunu gerçekleştiren kişi açısından- ya bağımsız ictihad ya da tahrîc ile elde edildiğini göstermektedir. Bu durumda, müntesip müctehid özelinde düşünüldüğünde, tefrî‘ ile tahrîcin birlikte yürütülen fikhî faaliyetler olduğu söylenebilir. Tefrî‘ bir meselenin alt dallara ayrılması iken tahrîc bu dalların oluşturduğu yeni meselelerin hükmünün belirlenmesidir. Nisab miktarına ulaşmamış parayla alınan ticaret eşyasının zekâtı ile ilgili şu mesele tahrîc-tefrî‘ ilişkisini açık bir şekilde göstermektedir:

“Bir kimse yirmi miskalden veya iki yüz dirhemden az (nisab miktarına ulaşmamış) bir meblağa sahip olup bununla ticaret için bir eşya satın alır ve bu eşyayı havelânü’l-havl gerçekleştirmeden, gerçekleşmesi esnasında veya gerçekleştikten sonra zekâtın vacip olacağı bir meblağa satarsa; zekâtı dirhemlere (ilk paraya) göre değil eşyaya sahip olduğu zamanı itibara alarak verir.”³⁵⁷

Şâfiî’nin bu ifadelerine göre nisab miktarına ulaşmamış bir parayla satın alınan eşyanın zekâtının verilmesi için geçmesi gereken bir yıllık süre eşyanın satın alındığı zamandan itibaren hesap edilir. Satın alınmasından itibaren bir yıl geçtikten sonra eşyanın kıymeti ölçülür. Kıymeti nisabın üzerindeyse eşyanın zekâtı verilir, değilse verilmez. Şâfiî

³⁵³ Şâfiî, *el-Üm*, 3: 345.

³⁵⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 3: 23.

³⁵⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 3: 273.

³⁵⁶ Başka örnekler için Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2: 358, 3: 89, 188, 4: 37, 38, 5: 386, 409, 411, 464.

³⁵⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 3: 125. Müzenî, aynı hükmü Şâfiî’nin ifadelerini ihtisar ederek nakletmektedir. Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 282.

âlimler bu meseleyi asıl kabul edip ondan pek çok alt mesele tefrî' etmiş sonra da bu meseleleri tahrîc vasıtasıyla çözmüşlerdir. Aşağıdaki meseleler bunlardandır:

a) Nisab miktarına ulaşmamış para ile satın alınan ve üzerinden bir yıl geçtikten sonra değer olarak nisab miktarına ulaşmayan bir eşya, bir yıldan bir müddet (örneğin bir ay) sonra nisaba ulaşırsa zekâtı verilmeli midir?

Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre zekâtı verilmez. Zira zekâtın verilmesi için geçmesi gereken bir yıllık süre eşya satın alındığı zaman başlar. Bu tarihten itibaren bir yıl geçtiğinde eşyanın kıymeti nisaba ulaşmışsa zekâtı verilir. Bu meselede bir yıl geçtikten sonra eşyanın kıymeti nisab miktarında değildir. Bu yüzden zekâtı verilmez. Zekâtının verilmesi için yeni bir yılın geçmesi beklenir. İkinci yıl içinde eşyanın kıymetinin nisaba ulaşmasının önemi yoktur. Zira zekâta senenin sonuna itibar edilir. İkinci yılın bitiminde eşyanın kıymeti tekrar ölçülür. Nisaba ulaşmışsa zekâtı verilir, ulaşmamışsa verilmez. İbn Ebî Hüreyre'ye göre ise zekâtı verilmelidir. Çünkü eşya için havelânü'l-havl'in başlangıcı satın alındığı tarihten itibaren (meseleye mahsus olarak) bir ay sonraya ertelenmiş kabul edilmelidir. Böylece kıymeti nisab miktarına ulaştığında üzerinden zaten bir yıl geçmiş olacaktır.³⁵⁸

b) Bir kimse bir eşya satın alır ve onu bir başkasına satarsa zekât ile ilgili hükmü ne olur? Ana meseleden tefrî' edilen bu mesele de kendi içinde alt meselelere tefrî' edilmiştir:

b1) Eğer eşya havelânü'l-havl'den sonra ve nisab miktarı veya daha fazlasına satılmışsa alacağın müeccel veya muaccel oluşuna bakılmaksızın zekâtı verilmelidir.

b2) Eğer eşya havelânü'l-havl'den önce satılmışsa, bu durumda iki ihtimal söz konusudur:

b1x) Eşya peşin fiyatına satılmışsa, alıcının ödeme durumuna göre iki farklı ihtimal söz konusudur. Alıcının ödeme gücü varsa, sene eşyaya malik olunan zamandan itibaren hesap edilir. Satıcı parasını aldığı vakit havelânü'l-havl gerçekleşmişse zekâtı verir, gerçekleşmemişse vermez. Alıcının ödemede zorluk çeken biri olması ihtimaliyle ilgili ise mezhep içinde iki ayrı görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre para borçluda olduğu müddetçe

³⁵⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 300; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 5: 268; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 529.

satıcı için zekât terettüp etmez. Satıcı alacağını tahsil ettikten sonra yeni bir *havl* başlar. İkinci görüşe göre satıcının zekât sorumluluğu devam eder ve havelânü'l-havl eşyaya malik olunan zamandan itibaren hesap edilir. Satıcı parasını aldığı vakit havelânü'l-havl gerçekleşmişse zekâtı verir, gerçekleşmemişse vermez.

b1y) Eşyanın vadeli satılması durumuna dair de iki farklı vecih söz konusudur:

Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre alacaklı müeccel borcun malikidir. Dolayısıyla alacak tahsil edildikten sonra eşyaya malik olunan zaman üzerinden bir yıl geçmişse, zekât verilir. İbn Ebî Hüreyre'ye göre ise alacaklı müeccel borcun maliki değildir. Dolayısıyla alacağını tahsil ettiği zaman havelânü'l-havl süresi yeniden başlar. Bu şekilde bir yıl geçerse zekât vacip olur.³⁵⁹

Tefrî'in ana konuyla irtibatlı ve ondan küçük farklarla ayrılan durum ve olayların fıkha konu edilmesine yarayan fonksiyonu, hicri ikinci asırda Ebû Hanîfe ve ashabıyla özdeşleşen farazi fıkıh anlayışını hatırlatmaktadır. Fıkıhın erken dönemlerinden itibaren fakihler meselelerin yalnızca gerçekte olan halleriyle değil, gerçekleşmesi muhtemel ve hatta bazen neredeyse muhal durumlarıyla da ilgilenmişlerdir. Farazi fıkıh olarak adlandırılan bu çabayla, fıkıhın itibar ettiği bir vasıf değişken haline getirilir ve her seferinde ilgili vasıf biraz değiştirilmek suretiyle yeni meseleler elde edilir. Böylece bir kavram veya meselenin fıkıh sahasında nereye kadar uzanabileceği gösterilir.³⁶⁰ Farazi fıkıhla kısmen aynı işleve sahip olan tefrî', müntesip müctehide bir konunun muhtemel en geniş sınırlarını tespit etme imkânı tanır. Vedîa ile ilgili aşağıdaki mesele bu sınırın ne kadar geniş olabileceğini göstermektedir:

“Şâfiî dedi: Kendisine bir şey emanet edilen kişi yolculuğa çıkmaya karar verir ancak emaneti yanına bırakmak hususunda kimseye güvenmez ve bu yüzden kendisiyle birlikte götürürse, ister kara ister deniz yolculuğu olsun, (emanete zarar geldiği takdirde zararı) tazmin eder.”³⁶¹

Şâfiî âlimler bu meseleden pek çok alt mesele tefrî' etmişlerdir:

³⁵⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 301-302.

³⁶⁰ Kaya, *Fıkıhî İstidlal*, 111.

³⁶¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 761.

Eğer emanet sahibi emanet alanın bulunduğu yerde ise;

a) Emanet alan, emanetin sahibini emanetini geri aldığına yönelik bir şahit tutmaya zorlayabilir mi?

b) Emanet sahibi şahit tutmayı kabul etmediği takdirde, emaneti alan emaneti ona teslim etmekten kaçınabilir mi?

c) İster kendi ihmali isterse de emanet sahibinin şahit tutmayı kabul etmemesi sebebiyle olsun, emanet alan emaneti sahibine geri vermeyip onun vekiline teslim ederek yolculuğa çıkarsa ne olur? Burada vekile dair de üç farklı ihtimal bulunmaktadır:

c1) Vekilin, emanet verenin yalnızca emanet olarak bıraktığı eşyaları almakla yetkili olması,

c2) vekilin, emanet verenin emanet haricindeki eşyalarını teslim almakla yetkili olması ve

c3) vekilin, emanet verenin her türlü işlerini yapmak konusunda genel bir yetkisinin olması durumlarında emanet verenin tazmin sorumluluğu devam eder mi?

d) Kişi emanet olarak aldığı şeyi hâkime teslim edip yolculuğa çıkarsa ne olur?

e) Kişi emanet olarak aldığı şeyi yabancı birine emanet edip yolculuğa çıkarsa ne olur?

f) Kişi, emaneti hiç kimseye vermeden ve yanına da almadan yola çıkarsa ne olur?

g) Kişi, emaneti yanına alarak yola çıkarsa ve bu yolculuk da güvenli ise yine de tazmin sorumluluğu var mıdır?

Eğer emanet sahibi emanet alanın bulunduğu yerde değilse ve ona ulaşamıyorsa:

h) Emanet alanın vekili varsa, emanet ona mı teslim edilmelidir?

i) Kişi vekile rağmen emaneti hâkime veya bir başkasına teslim ederse sorumlu olur mu?

k) Emanet alanın vekili yoksa öncelik hâkimde mi yoksa emanet alanın güvendiği bir başkasında mıdır?

m) Vekil olsun veya olmasın, kişi emaneti kimseye vermez ve yanına da almazsa ne olur?

n) Vekil olsun veya olmasın kişi emaneti yanına alarak yolculuğa çıkarsa ne olur?

Mâverdî'den naklettiğimiz bu on beş farklı mesele³⁶² “kendisine bir şey emanet edilen kişinin yolculuğa çıkması” meselesinden ufak farklılıklarla ayrılmaktadır. Şâfiî âlimler bütün bu meseleleri her seferinde Şâfiî'nin ana meseleye dair hükmünü de dikkate alarak tartışmış ve çoğu kere bunlardan başka alt meseleler ve onlardan da daha farklı alt meseleler tefrî' etmişlerdir. Örneğin kendisi de tefrî' ürünü olan “k” bendindeki mesele üzerinden konuşacak olursak; Şâfiî âlimler emanetin sahibine ulaşılamaması ve vekilinin de olmaması durumunda emanetin hâkime mi yoksa üçüncü bir kişiye mi teslim edilmesi gerektiği ile ilgili dört farklı ihtimal ortaya atmış, dördüncü ihtimalden de yine dört ayrı fer' elde etmişlerdir:

k1) Emanetin teslim edileceği bir hâkim var ve bu hâkim de güvenilir ise, emanet ona teslim edilmelidir.

k2) Emanetin teslim edileceği bir hâkim var ancak bu hâkim güvenilir değilse veya

k3) Emanetin teslim edileceği bir hâkim yoksa emanet güvenilir bir üçüncü kişiye teslim edilmelidir.

k4) Güvenilir üçüncü bir kişinin olmaması durumunda ise şu ihtimallere göre hüküm değişir:

k4 i) Emaneti alanın bulunduğu şehrin güvenli, yolculuğun güvensiz olması

k4 ii) Şehrin güvensiz yolculuğun güvenli olması

k4 iii) Hem şehrin hem de yolculuğun güvensiz olması

k4 iv) Hem şehrin hem de yolculuğun güvenli olması.³⁶³

³⁶² Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 8: 355-360.

³⁶³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 8: 359-360.

Ana meseleden akla gelebilecek hemen her türlü ihtimalin devreye sokulması ile türetilen bu uzantı meselelerin hükümlerinde çoğu kere ihtilaf edilmiştir. Bu durum, tahrîcin dayandığı usûlî-küllî kaidelerin, zâbıtların ve aklî önermelerin müntesip fakihler nezdinde farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin en son seçenekte (k4 iv) bahsedilen durumda, kişinin yola çıkarken emaneti yanına alması halinde tazmin sorumluluğu ile ilgili zikredilen farklı görüşlerin dayanağı akıldır. Bu görüşlerden birinin sahibi olan Mervezî'ye göre hem şehir hem de yolculuk güvenli ise kişi emaneti şehirde bırakmalıdır. Yanında götürdüğü takdirde tazmin ile sorumludur. Çünkü yolculuk güvenli de olsa şehre nisbeten tehlikeye daha açıktır. İbn Ebî Hüreyre'ye göre ise yolculuk ve şehir güvenlik açısından aynı ise, şehirde bırakması veya yanına götürmesi hüküm açısından birbirinden farklı olmamalıdır. Ayrıca yanına götürdüğünde, emanet bizzat kendi gözetimi altında olacağı için, onu koruması daha kolay olacaktır. Bu yüzden tazmin sorumluluğu olmamalıdır.³⁶⁴

Gerçek hayatta karşılaşılan durumların yanında, gerçekleşmesi muhtemel ve hatta hayatın olağan akışında muhal olan durumlar da tefrî' ile bahse konu edilebilmektedir. Gerçekleşmesi imkânsız meseleleri işlemek, mâlâyânî işlerle uğraşmak anlamına gelmediği gibi fikhî muhakeme ve incelikleri kavrama istidadının güçlenmesine de yardımcı olmaktadır. Şâfiî'nin güneş veya ay tutulması, bayram namazı, yağmur namazı ve cenaze namazlarının aynı ana denk gelmesi durumunda ilk önce hangi namazın kılınacağı ile ilgili zikrettiği mesele, muhalifleri tarafından ilgili hadiselerin aynı güne denk gelmesinin muhal olduğu eleştirisine uğramıştır. Mâverdi'nin bu eleştiriye verdiği karşılık manidardır:

“Şâfiî'nin niyeti bu olayın gerçekleşebileceğini doğrulamak değildir. Onun amacı, meseleleri *tefrî'* ederek ahkâmın (arka planında gizli) manalarını ortaya koymak, böylece anlamın vuzuha kavuşmasını ve (muhatabının/öğrencilerinin) kavrama kabiliyetinin güçlenmesini sağlamaktır. Âlimler bu amaç üzere konuları tefrî' etmeye

³⁶⁴ Mâverdi, *el-Hâvî*, 8: 360. *el-Hâvî'l-kebîr* ve diğer fıkıh kaynakları örnek vermeye gerek bıraktırmayacak ölçüde tefrî' meseleleriyle doludur. Bu yüzden aktarılan iki örnekle yetinildi. Diğer bazı örnekler için bkz. a.e. 1: 172, 301, 2: 87, 92, 171, 261, 302, 403, 3: 151, 263, 365, 4: 296, 6: 215, 219, 220, 250.

devam edegeldiler. Öyle ki *ferâiz* ile ilgili, gerçekleşmesi muhal olmasına rağmen, yüz nine ve elli kız kardeşin olduğu bir meseleyi ele alıp tartıştılar.”³⁶⁵

Mâverî, Şâfiî'nin gerçekleşmesi belki de imkânsız olan mezkûr durumun bir gün gerçekleşebileceği ihtimalinden hareket etmediğini söylemektedir. Ona göre Şâfiî'nin bu tarz meseleleri ortaya atıp tartışmasındaki niyeti konuyu daha anlaşılır kılmak ve işin esas noktalarını göstermek suretiyle öğrencilerinin fikhî kabiliyetlerini güçlendirmektir. Gazzâlî'nin zayıf görüş üzerine tefrî' yapmanın anlamsız olduğu sözüne karşılık Râfiî'nin sözleri de tefrî'in aktarılan hususiyetini vurgular niteliktedir. Râfiî, tefrî' etmeyip Gazzâlî gibi hareket etselerdi pek çok yükten kurtulacaklarını fakat pek çok inceliği de kaçıracaklarını ifade etmiştir.³⁶⁶

II. Bir Meselenin Aslını Tespit Etmek

Fıkıh kaynaklarında *asıl* (الأصل), bir kavram olarak birbirinden farklı pek çok anlama tekabül edecek şekilde kullanılmıştır.³⁶⁷ Kuran ve sünnet naslarına asıl denildiği gibi, tikel meselelerin (fer'lerin) kendisine kıyas edildiği “ana mesele” ve fikhın belirli konuları için konulmuş olan ve o konularla irtibatlı pek çok meseleye tatbik edilebilen zâbıtlara da asıl denilmektedir. Fakihlerin, bir meseleyi tartışırken sık sık kullandıkları “meselenin aslı şudur” ve “bu meselenin aslının ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir” gibi ifadelerde geçen asıl kelimeleri, genellikle bahsi geçen son iki anlama işaret etmektedir.

Her meselenin bir aslı olmayabilir. Ayrıca meselenin kendisi, fer'leri olan bir asıl konumunda olabilir. Meselenin kendi başına bir asıl olup olmadığı başka meselelerin ondan tefrî edilmesi, ona kıyas edilmesi ve bir tahrîc işlemine kaynaklık etmesi açısından önem arz etmektedir. Yani bir meselenin asıl olması başka meselelerin hüküm açısından akıbetlerine

³⁶⁵ Mâverî, *el-Hâvî*, 2: 509.

³⁶⁶ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 8: 583.

³⁶⁷ Aslın fıkıh kaynaklarında kullanıldığı anlamlar için bkz. Ahmet Özel, “Asıl (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

etki etmektedir. Örneğin Şâfiî âlimlerin bir hadiste “Yarış sadece deve, at ve okta olur.”³⁶⁸ şeklinde ifade edilen meselenin kendi başına bir asıl mı yoksa yasaklanan şeylerden bir istisna mı olduğu hususunda ihtilaf etmeleri, satranç yarışması ilgili görüşlerine doğrudan etki etmiştir. Şâfiîler’in ok atma ve at ya da deveyle yapılan koşu müsabakalarının taraflardan yalnızca birinin ortaya bir ödül koyması³⁶⁹ şeklinde yapılmasının cevazı konusunda ittifak etmelerine rağmen, aynı koşullarla yapılacak satranç yarışmasının cevazında ihtilaf etmeleri bundandır. Mezkûr hadisin kendi başına bir asıl olduğunu savunanlar satrancı koşu ve ok atmaya kıyas etmiş, aynı yarışın satranç için de caiz olduğunu söylemişlerdir. Hadisin yasaklanan bir dizi şeyin istisnası olduğunu savunanlar ise satrancın bunlara kıyas edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Çünkü yalnızca asıllara kıyas yapılır, istisnalara değil. Bu yüzden bahsedilen şartlarla yapılan satranç yarışı caiz değildir.³⁷⁰

Bu fikhî tartışmada “Yarış sadece deve, at ve okta olur.” şeklindeki hadisin asıl olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Ancak tartışmayı tersten okuyacak olursak, fakihlerin “taraflardan yalnızca birinin ortaya bir ödül koyması suretiyle gerçekleşen satranç yarışı” meselesinin kendisiyle irtibatlandırılabilir bir aslının olup olmadığını incelediklerini de söyleyebiliriz. Eğer böyle bir asıl varsa, satranç meselesi bu asıl dikkate alınarak çözülecektir. Nitekim satranç yarışı meselesinin bir aslının olduğunu düşünen âlimler, meseleyi bu asla göre hükme bağlamışlardır. Ancak asıl tespiti yalnızca Şâfiî’nin herhangi bir görüşünün olmadığı (gayr-ı mansûs) meselelerin çözümü için başvurulacak bir tahrîc faaliyeti değildir. Aşağıda ele alınacağı üzere hükmü bilinen (mansûs) meselelerin de aslının tespit edilmesine önem verilmiştir.

Girişte de ifade edildiği gibi asıllar ya bir ana mesele ya da bir fikhî kaidedir. Bu asıllar Kur’ân veya sünnet naslarında yer alabileceği gibi Şâfiî’ye ait de olabilirler. Bunda etkili olan şey, aslı tespit edilmek istenen meselenin mansûs olup olmadığıdır. Mansûs

³⁶⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Davûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dârü’r-risâleti’l-ilmîyye, 2009), 4: 221 hadis no: 2574.

³⁶⁹ Ödülü koyanın kendisi yarışı kazanırsa, rakibinden herhangi bir şey almaz. Kaybettiği takdirde ise rakibi (ortaya herhangi bir ödül koymayan) ödülü kazanır.

³⁷⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 17: 180.

olmayan meselelerin aslının bir Kur'ân veya hadis nassı olması, Şâfiî'nin bir ifadesi olmasına oranla daha az muhtemeldir. Çünkü müntesip fakih, mansûs olmayan meseleleri esas itibariyle kendi imamının ifadelerini merkeze alarak çözmeye çalışır. Yine de, bahsi geçen satranç meselesinde olduğu gibi, Kur'ân veya sünnet naslarının hükmü belirlenmek istenen meseleye asıl kılındığı tahrîclerin pek çok örneği bulunmaktadır.³⁷¹ Mansûs meseleler ise zaten mezhep imamı tarafından hükmü belirlenmiş meselelerdir. Şâfiî, mutlak müctehid olması hasebiyle, hüküm çıkarımında ilk olarak Kur'ân ve sünnete başvurmaktadır. Bu yüzden gayr-ı mansûs meselelere kıyasla, mansûs meselelerin asılları arasında Kur'ân³⁷² ve sünnet³⁷³ naslarına daha sık rastlanılır.

1. Şâfiî'nin Bilinen Bir Hükmünün Olmadığı Meselelerde Asıl Tespiti

Şâfiî tarafından hükmü belirtilmemiş meselelerin çözüme kavuşturulmasının önemli yollarından biri, meseleyi ona esas teşkil edecek bir ana mesele veya onu kapsayacak bir fikhî kaideyle yani bir asılla irtibatlandırmaktır. Meseleleri asıllara irca etmek, müntesip fakihin görüşlerinin daha isabetli olmasına ve sonsuz meseleler ağı içinde daha sistemli ve tutarlı davranmasına katkıda bulunur. Zira her bir asıl, ifade ettiği hükmün kapsamına girmesi gereken pek çok fer'î/tikel meseleye sahiptir. Bu meseleler ilgili oldukları asılla uyumlu hükümler almalıdır. Asla müracaat edilmediğinde, aynı hükmü alması gereken meselelerin farklı hükümlere bağlanması ve dolayısıyla mezhep içinde tutarsızlık ve çelişki kaçınılmaz olur. Bu yüzden fakihler, bir meseleyi çözmek istediklerinde onun bir aslının olup olmadığını

³⁷¹ Şer'î bir nassın mansûs olmayan meselelere asıl kılınmasına, para ve altın dışındaki mal varlıklarının (hayvanlar, ekinler vb.) zekâtını bizzat mal sahibinin kendisinin dağıtması veya adil yöneticiye teslim etmesi seçeneklerinden hangisinin evla olduğu meselesi de örnek gösterilebilir. Bu meseleye bir hadis nassı asıl kılınmış, ancak bu asıl farklı yorumlandığı için hükümde ihtilaf edilmiştir. Bazı Şâfiîler kişinin zekâtını kendi dağıtmasını bazıları da adil imama tevdi edilmesini daha evla bulmuştur. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 187. Buna benzer bazı başka örnekler için bkz. a.e. 3: 141, 5: 78.

³⁷² Mansûs meselenin aslının bir Kur'ân nassı olduğu bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 4: 366, 9: 513, 13: 115, 250, 369, 14: 181, 15: 288.

³⁷³ Mansûs meselenin aslının bir hadis nassı olduğu bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 322, 4: 99, 5: 226, 337, 13: 141, 15: 73, 80, 157.

inceler ve eğer varsa bir asıl, onu dikkate alarak tahrîc yaparlar. Örneğin hakkında Şâfiî'nin bilinen bir hükmünün olmadığı aşağıdaki mesele bir asılla ilişkilendirilerek çözülmüştür:

Yolcu seferdeyken oruca niyet ederek güne başlar ancak henüz gün bitmeden mukim olursa, başladığı orucu tamamlamalı mıdır? Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre bu durumdaki kişi orucunu tamamlamalıdır. Çünkü “yolculuğun sona ermesi, yolculuktan kaynaklanan ruhsatları sona erdirir”. Tıpkı namazı kısaltmaya niyet eden yolcunun mukim olduğunda namazını tamamlaması gerektiği gibi. İbn Ebî Hüreyre'ye göre ise kişi oruca devam etmek veya orucu bozmak konusunda muhayyerdir. Çünkü “güne dair hükümde günün başına itibar edilir”. Kişi günün başında yolcu olduğu için, gün ortasında mukim olsa dahi orucunu bozabilir. Aynı kaideden dolayı, mukimken oruca niyet edip güne başlayan kişi gün içinde yola çıkarsa orucunu bozamaz. Çünkü günün başında mukim idi. Mukim olan da ruhsattan yararlanamaz.³⁷⁴ Bu örnekte, mesele Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre tarafından farklı asıllara bağlanarak çözüme kavuşturulmuştur. Satranç meselesinin aksine, bu örnekte meselenin bir aslının olup olmamasında değil aslının ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Satranç meselesinin hükmüne dair görüş ayrılığı, bazı fakihlerin meseleyi bir asılla ilişkilendirerek, bazılarının ise onu kendi başına bir mesele olarak ve herhangi bir asla dayandırmadan çözmeye çalışmasından kaynaklanmıştı. Bu meseledeki ihtilafta ise, iki fakihin meseleyi farklı asıllara bağlamalarının etkili olduğu görülmektedir. Ancak gelecek örnekte olduğu gibi bazen hem aslın varlığında hem de aslın ne olduğu noktasında ittifak edilmesine³⁷⁵ rağmen meseleye dair hükümde yine de ihtilaf edilmiştir:

Vakıf bir şahit ve yeminle sabit olur mu? Şâfiîler, bu meselenin aslının “vakfın mülkiyetinin kime intikal ettiği” meselesi olduğu hususunda hemfikirdirler. Ne var ki

³⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 448.

³⁷⁵ İhtilafları zikretmekte hassas olan Mâverdî, meselelerin asıllarına yönelik pek çok yerde “meselenin aslı şudur” “bu görüş şu asıldan elde edilmiştir” veya “Şâfiî'nin bu meseleye dair iki görüşü onun şu meseleye dair iki farklı görüşü üzerine bina edilmiştir” şeklinde net ifadeler kullanmış ve ilgili meselenin aslına dair herhangi bir ihtilafa değinmemiştir. Mâverdî'nin bu tavrının, Şâfiîler'in meselenin aslı hakkındaki görüş birliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Asla dair ihtilafın olmadığı benzer meseleler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 158, 476-477, 3: 128, 4: 55, 202, 336, 343, 5: 53, 78, 123, 402, 6: 22, 46, 154, 177, 194, 262, 325, 7: 102, 143, 153, 8: 148, 238, 9: 459, 468, 494, 10: 139, 13: 259, 15: 456, 17: 231, 18: 181.

Şâfiî'nin vakfın mülkiyetinin intikali ile ilgili iki farklı cedid görüşü bulunmaktadır. Bunlardan birine göre mülkiyet lehine vakfedilene, diğer görüşe göre ise Allah'a intikal eder.³⁷⁶ Şâfiî'den asla dair aktarılan farklı görüşler, ashabın meselenin hükmüne yönelik farklı yaklaşımlar ileri sürmesine yol açmıştır:

i) Şâfiî'nin mülkiyetin lehine vakfedilene geçtiği görüşü kabul edilirse, mülkiyete konu olabilen diğer bütün mallarda olduğu gibi vakfın da bir şahit ve yeminle sabit olabileceğine hükmedilir.

ii) Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre mülkiyetin Allah'a geçtiği görüşünün isabetli bulunması, vakfın bir şahit ve yeminle sabit olamayacağını kabul etmeyi gerektirir. Bu, azat edilen kölenin durumuna benzer. Azat edilen kölenin mülkiyeti de başkasına geçmez ve azat edilen "hür olduğunu" bir şahit ve yeminle ispatlayamaz.

iii) İbn Süreyc'e göre mülkiyetin Allah'a geçtiği kabul edilse bile, vakfın bir şahit ve yeminle sabit olması gerekir.³⁷⁷ Görüldüğü üzere mesele tek bir asla irca edilmesine rağmen, hükme dair ileri sürülen görüşler farklı farklıdır. Bunun sebebi, başvuru asıl hakkında Şâfiî'nin iki farklı görüşünün olmasıdır. Böyle olmasaydı, muhtemelen mezkûr meseleye dair mezhep içi bir ihtilaf da olmazdı.³⁷⁸

2. Şâfiî'nin Bilinen Bir Hükmünün Olduğu Meselelerde Asıl Tespiti

Hakkında Şâfiî'nin bilinen bir görüşünün olduğu meselelerde asıl tespitine yönelik tahrîc işlemi, gayr-ı mansûs meselelerdekine benzer olarak, meselelerin asılla irtibatı kurulmak suretiyle çözüme kavuşturulması amacıyla yapılmaktadır. Şu farkla ki burada, asıl tespit edilen meselenin değil ondan tefrî' edilen veya onunla benzer olan meselelerin cevabı aranır. Öldürme suçu ile ilgili aşağıdaki meselede böyle bir tahrîc işlemi söz konusudur:

³⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 17: 88.

³⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 17: 88; Ebû't-Tayyib, *Ta'lika*, 21: 89-90. Mâverdî, sadece ikinci yaklaşımı Ebû İshâk el-Mervezî'ye atfetmişken Ebû't-Tayyib ilk iki yaklaşımı da ona atfetmiştir.

³⁷⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4: 319. Bu meseleye benzer bazı örnekler için bkz. a.e. 2: 422, 4: 319, 5: 61, 9: 241, 447-448, 469, 10: 391, 500, 11: 319, 12: 269, 13: 27, 17: 281, 18: 214-215.

“Şâfiî dedi: Bir kimse sahibi olmadığı bir araziye bir taş bırakır, bir başkası da aynı yere bir bıçak bırakır, daha sonra üçüncü biri o taşa takılarak bıçağın üzerine düşer ve ölürse, taşı bırakanın diyet ödemesi gerekir.”³⁷⁹

Şâfiî âlimler, bu meselenin aslının “yasak olan bir fiil ölüme sebep olursa, diyet terettüp eder.” şeklindeki fikhî kaide olduğunu belirtmiş ve aşağıdaki meseleleri bu asıl üzerinden çözmüşlerdir:

a) Kişi taşı kendi arazisine bırakmış olsaydı, diyet gerekmezdi. Çünkü kişinin kendi arazisine taş bırakması yasak bir davranış değildir. Diyet ise yasak olan bir davranışın sebep olduğu durumlarda tahakkuk eder.

b) Taş, başkasının arazisine ondan izin alınarak bırakılmış olsaydı, diyet gerekmezdi. Çünkü izin, fiili mubah kılmaktadır.

c) Yola kavun veya başka bir meyvenin kabuğunu atan ve yoldan geçen birinin kayarak düşüp ölmesine sebep olan kişiye diyet gerekir.³⁸⁰ Görüldüğü üzere bu örnekte a ve b şıkları mansûs meseleden tefrî‘ edilen alt meseleler iken, c şığında aktarılan mesele ise onun fer‘i değil benzeridir. Mansûs olanın aslı tespit edilince, bu mesele de o aslın kapsamı altına alınarak hükme bağlanmıştır.

Yukarıdaki örnek hakkında Şâfiî’den tek bir görüşün rivayet edildiği meselelerdendi. Şâfiî’nin iki farklı görüş beyan ettiği mansûs meselelerde ise aslın belirlenmesi, her iki görüşün Şâfiî’nin fıkıh tasavvuru içinde bir yeri ve kabul edilebilir yanları olduğunu göstermek gibi bir amaca daha hizmet eder. İki görüşlü meselelerde tespit edilen asıl, her iki görüşe de temel teşkil edecek konumdadır. Burada Şâfiî’nin mesele hakkındaki ihtilaflı görüşleri onun asıl hakkında birbirinden farklı görüşlerinin olmasıyla izah edilir. Örneğin Şâfiî’nin mest üzerine mesh ederek abdest alan ve henüz abdesti bozulmadan mestleri çıkaran

³⁷⁹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 402.

³⁸⁰ Bu meselede asla dair bir ihtilaf olmadığı için, Mâverdî herhangi bir fakihin ismini zikretmemiştir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 12: 371-372. Şâfiî’nin mansûs meselelerinin asıllarına yönelik tahrîrlerle alakalı daha fazla örnek için bkz. a.e. 1: 322, 2: 158, 472, 476, 3: 126, 352, 4: 55, 99, 180, 343, 366, 5: 121, 123, 8: 238-239, 240, 9: 468, 494, 10: 304, 339, 374, 496, 11: 357, 12: 59, 13: 259, 15: 384, 16: 235, 17: 34, 231, 301, 309, 402, 18: 31, 58, 108, 181.

kişi ile ilgili çelişkili kadim-cedid görüşleri, bu meseleyle alakalı olduğu düşünülen asıllar hakkındaki farklı görüşlerine bağlanmıştır:

“Şâfiî dedi: Kişi üzerine mesh ettikten sonra mestlerini çıkarırsa ayaklarını yıkar.
(Şâfiî) *Kadim*’de ve *Kitâbu İbn Ebî Leylâ*’da ise abdest alır (dedi).”³⁸¹

Kaynaklarda bu meselenin aslına yönelik farklı yaklaşımlar aktarılmıştır:

i) Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre’ye göre bu meselenin aslı *tefrîku’l-vüdü*’dur (abdest âzalarını peş peşe yıkamayıp araya zaman koymak). Şâfiî’nin tefrîk ile ilgili iki farklı görüşü vardır. Mest meselesine dair farklı görüşleri de bundan kaynaklanmaktadır.³⁸² Şâfiî’nin tefrîki caiz gören görüşü kabul edilirse, sadece ayakları yıkamak yeterli olur. Ancak tefrîk caiz değil ise abdestin baştan alınması gerekir.³⁸³ Diğer abdest âzaları daha önce yıkanmış, ayaklar ise yıkanmamıştır (yıkama yerine mestler mesh edilmiştir). Bu durumda sadece ayakların yıkanmasının yeterli olması, ancak tefrîkin caiz görülmesi ile mümkündür. Çünkü diğer âzaların yıkanması ile ayakların yıkanması arasında zaman girmiştir.

Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre’nin meselenin aslını tespit etmeye yönelik bu tahrîcleri, Şâfiî’nin hem kadim hem de cedid görüşleri arasında tutarlı davrandığını göstermektedir. Zira Şâfiî cedid kavlinde tefrîki caiz görürken kadim kavlinde caiz görmemiştir.³⁸⁴ Buna uygun olarak cedid görüşünde ayakların yıkanmasının yeterli olduğunu, kadim kavlinde ise abdestin yenilenmesi gerektiğini savunmuştur.

ii) Diğer bazı Şâfiîler’e göre bu meselenin aslı “âzaların bir kısmının abdestinin bozulması” (تبعض نقض الطهارة) konusudur. Şâfiî, abdestin âzaların bir kısmı için bozulmasının cevazı konusunda farklı görüşlere sahip olduğu için, mest meselesiyle ilgili görüşleri de farklı

³⁸¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 64-65.

³⁸² Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 368. Ebü’t-Tayyib ve Şîrâzî bu görüşü yalnızca Mervezî’ye, Cüveynî ise “ashaptan bazıları”na isnad etmiştir. Bkz. Ebü’t-Tayyib, *Ta’lîka*, 1: 557; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 94; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 303.

³⁸³ Ebü’t-Tayyib, *Ta’lîka*, 1: 557; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 94; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 303.

³⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 136.

olmuştur.³⁸⁵ Eğer abdestin âzaların bir kısmı için bozulduğu bir kısmı için bozulmadığı caiz görülürse, mestini çıkararak kişi ayaklarını yıkamakla yetinebilir. Bu caiz görülmediği takdirde kişi yeni baştan abdest almalıdır.³⁸⁶ Çünkü birinci durumda yalnızca ayakların abdesti, ikinci durumda ise abdest tamamen bozulmuş olacaktır.

Şâfiî'nin cedid mezhebine göre, abdestin bir kısmını bozan şey abdestin tamamını bozar.³⁸⁷ Buna rağmen Şâfiî cedid mezhebinde, mestin çıkarılması durumunda ayakların yıkanmasını yeterli görmüştür. Bu da ilgili meselenin aslının 'abdestin, âzaların bir kısmı için bozulması' meselesi olmadığı anlamına gelmektedir. Zira aslın bu mesele olması, Şâfiî'nin görüşleri arasında tutarsız davrandığı sonucunu doğurur. Mezkûr yaklaşımın sadece Mâverî ve Ebü't-Tayyib tarafından ve isim verilmeden aktarılması, ayrıca Ebü't-Tayyib'in bunu zayıf görüşler aktarılırken kullanılan 'وقيل' (denilmiştir ki) kalıp ifadesiyle nakletmesi, yaklaşımın mezhep içinde ilgi görmediğini göstermektedir.

iii) Kaffâl ve diğer bazı Şâfiîler'e göre ise meselenin aslı "mest üzerine mesh etmenin ayaklardan hadesi (abdestsizliği) kaldırması" konusudur. Şâfiî'ye bu konuda tahrîc ile elde edilmiş iki görüş isnad edilmektedir.³⁸⁸ Eğer mest üzerine mesh etmek ayakların abdestsizliğini gidermiyorsa, kişinin ayaklarını yıkaması yeterlidir. Zira öncesinde eller, yüz ve başın abdestsizliği giderilmiş, yalnız ayaklar kalmıştır. Eğer gideriyorsa, bu durumda baştan abdest alınmalıdır. Zira mestin çıkarılmasıyla ayaklar abdestsiz olur. Abdest, âzaların bir kısmı için bozulmadığına göre, mestin çıkarılması ile abdest tamamen bozulur. Dolayısıyla artık baştan abdest alınmalıdır.³⁸⁹ Görüldüğü gibi fakihler asılları ve bunlara dair

³⁸⁵ Mâverî, *el-Hâvî*, 1: 368.

³⁸⁶ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 557.

³⁸⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 8: 330.

³⁸⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 303.

³⁸⁹ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 557; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 303. Şîrâzî'nin aktardığı bir başka yaklaşıma göre mesele kendi başına bir asıldır ve iki görüşün başka asıllarla alakası yoktur. (Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 94.) Şâfiî'nin iki farklı görüşünün olduğu meselelerin asıllarının tespitine yönelik daha fazla örnek için bkz. Mâverî, *el-Hâvî*, 3: 117, 128, 325, 371, 4: 55, 202, 6: 22, 46, 154, 177, 194, 324, 456, 490, 7: 102, 143, 153, 188, 237, 325, 399, 9: 133, 182, 241, 363, 459-460, 607, 10: 94, 11: 35-36, 140, 144, 325, 12: 359, 14: 159, 310, 15: 482, 17: 91, 306, 322, 18: 112, 291.

Şâfiî'nin farklı yaklaşımlarını aktararak, onun alt mesele hakkında birden fazla görüşünün olmasının nedenini göstermeye çalışmışlardır.

Asıl tespiti tahrîclerinin “fer‘î meselelerden asıllar elde etme” amacıyla yapılan tahrîclerle karıştırılmaması gerektiğini belirtmemiz gerekir. Asıl oluşturma/elde etme tahrîclerinde çaba doğrudan aslın ihdasına yöneliktir. Mezhep imamının fer‘î meseleleri tek tek incelenir ve birçok meselenin arka planında, onun doğrudan dile getirmediği bazı hususların olduğu tespit edilir. Sonrasında bu hususlar bir asla/kaideye dönüştürülür. Yani asıl oluşturma, mezhep imamının zihninin arka planında var olan, dile getirmediği fakat fikhî faaliyetlerinde de riayet ettiği ilkelerin müntesip fakihlerce kaide formuna dönüştürülmesidir.³⁹⁰ Asıl tespitinde ise herhangi bir meselenin ilişkili olduğu ana mesele veya kaidenin ne olduğu araştırılır. Ancak söz konusu ana mesele ve kaideler zaten daha önce vardır. Bunlar mezhep imamı tarafından ifade edilmiş olabileceği gibi müntesip fakihin tahrîci ile tespit edilmiş de olabilir. Neticede bu tahrîc, asıl oluşturma veya asla dönüştürme değil, alt meselelerin asıllarla irtibatını kurma faaliyetinden ibarettir.

III. Şâfiî'nin İfadelerini Açıklamak

Şâfiî'nin bazı ifadeleriyle tam olarak neyi kastettiği ilk etapta anlaşılmamaktadır. Bu durum söz konusu ifadelerin çok kısa olması, muğlak olması, birden fazla anlama hamledilebilecek kelimeler barındırması vb. sebeplerden kaynaklanabilmektedir. Şâfiî âlimler ilgili ifadeleri açıklamaya ve Şâfiî'nin kastını ortaya çıkarmaya önem göstermiştir. Açıklamalar çoğu kere birbirinden farklıdır. Bu farklılık, izaha yönelik ortaya atılan görüşlerin değişik argümanlarla temellendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Fakihlerin, Şâfiî'nin ifadelerini açıklama sadedinde ileri sürdükleri görüşlerin hem mezhebin genel prensipleriyle hem de açıklanacak nassın ilgili olduğu konunun esas kaideleriyle örtüşmesine dikkat ettiklerini söylemek gerekir. Açıklanmaya çalışılan şey Şâfiî'nin bahsettiği meselenin kendisi, meselenin hükmü veya hükmün illeti olabilir.

³⁹⁰ Kaya, *Fikhî İstidlal*, 230-235.

1. Meselenin Ne Olduğuna Yönelik Açıklamalar

Meselenin tam olarak neye tekabül ettiğinin ortaya konulması, hem bu meseleden yapılacak tefrî'lerin hem de bu meseleye kıyas etmek suretiyle gerçekleştirilecek tahrîclerin sağlıklı olması açısından önem arz etmektedir. Örneğin, Şâfiî'nin aşağıdaki metninde bahsettiği mesele izaha muhtaç görülerek açıklanmaya çalışılmıştır:

“Bir kimse başka bir adamın elinde bulunan evin kendisine ait olduğunu iddia eder, bunun üzerine (iddia eden ile evi elinde bulduran) evin üzerinde bina olmayan üstünün birine, altının da diğerine ait olması üzerine sulh yaparlarsa; sulh ile ilgili savunduğum *asla* göre, ikrar olmadan bu caiz olmaz. Eğer karşılıklı ikrarda bulunurlarsa, aralarında yaptıkları bu sulhu caiz görürüm. Böylece evin üstü birinin altı da diğerinin olur.”³⁹¹

Burada ikrarın konusu ve sulhun niteliği hususları açık olmadığından meselenin tam olarak ne olduğu anlaşılamamaktadır. Bunu açıklığa kavuşturmak için mezhep içinde bazı görüşler ileri sürülmüştür.

Mervezî, meseleyi şu şekilde tasvir etmiştir: Bir kimse başkasının zilyetliğinde olan evin kendisine ait olduğunu iddia eder. Bunun üzerine evi elinde tutan kişi (sahibü'l-yed), “evin tamamının” iddia edenin olduğunu ikrar eder. Daha sonra, lehine ikrarda bulunan kişinin ikrarda bulunana evin üzerinde belirli bir yapı inşa etme hakkını hibe etmesi üzerine sulh yaparlar. Meseleyi bu şekilde tasvir eden Mervezî'ye göre burada muâvaza sulhu değil *hibe sulhu* söz konusudur ve meselenin bu şekilde olması halinde sulh caizdir.³⁹²

İbn Ebî Hüreyre ise meselenin şöyle olduğunu söylemiştir: bir kimse başkasının zilyetliğinde bulunan evin kendisine ait olduğunu iddia eder. Bunun üzerine evi elinde tutan kişi “evin yalnızca alt (damın altında kalan) kısmının iddia edenin olduğunu” ikrar eder, evin üstünün ise ona ait olmadığını savunur. Daha sonra, ikrarda bulunduğu kısma karşılık evin

³⁹¹ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 473-474.

³⁹² Mâverdi, *el-Hâvî*, 6: 410. Ebü't-Tayyib et-Taberî bu görüşü İbn Süreyc'e atfetmektedir. Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 9: 522.

üstünde belirli bir yapı inşa etmek üzere, iddia edenle sulh yaparlar. İbn Ebî Hüreyre'ye göre bu *muâvazalı sulhtur* ve yapılması caizdir.³⁹³

İbn Seleme'nin meseleyi tasviri ise şöyledir: bir kimse başkasının zilyetliğinde bulunan evin kendisine ait olduğunu iddia eder. Bunun üzerine evi elinde tutan kişi, “evin onun olduğunu” ikrar eder. Sonrasında lehine ikrarda bulunulan kişi, ikrarda bulunana evin alt kısmını verir. Bunu, kalan üst kısımda ev yapmak karşılığında yapar. Dolayısıyla burada *ibra ve hatîta* sulhu söz konusudur ve bu sulh caizdir.³⁹⁴

Şâfiî'nin ifadelerinin yeterince açık olmaması bahsettiği meselenin ne olduğu hususunda ihtilafa sebep olmuş ve meselenin tespitine yönelik açıklamalarda bahse konu sulh akdinin her iki kısmı da (muâvaza ve ibra/hatîta) yer almıştır. Burada dikkat edilmesi gereken şey, fakihlerin meseleleri mezhebin temel kaidelerine aykırılık teşkil etmeyecek ve Şâfiî'nin mevzubahis mesele için serdettiği hükmü alabilecek şekilde tasvir etmeleridir. Nitekim aktardığımız her üç vecihte tasvir edilen meseleler birbirinden farklı olsa da hükümler hep cevaz yönündedir. Çünkü Şâfiî'nin hükmü, meselede bahsedilen sulhun -ikrar olası halinde- caiz olduğu şeklindedir. Ayrıca, hem muâvaza hem de hibe/ibra-hatîta sulhları mezhep içinde meşru görülen akitlerdendir. Ashab, Şâfiî'nin aşağıdaki meselenin tasvirinde de ihtilafa düşmüştür:

“(Binek sahibi ile kiracı) *mahfe* (devenin üzerine konulan sepet) hakkında ihtilafa düşerlerse; mahfe, ne öne doğru bükülmüş ne de arkaya doğru yaslanmış şekilde bineğin üzerine yüklenilir.”³⁹⁵

Ebû İshâk el-Mervezî binek sahibi ile kiracı arasındaki anlaşmazlığı şöyle açıklamıştır: Kiracı, mahfenin ön kemerinin gevşetilmesini, arkadakinin de sıkılmasını istemektedir. Bu şekilde mahfenin ön tarafı aşağıya doğru eğilecek, arka tarafı da yüksekte duracaktır. Kiracı bunu geriye doğru yaslanıp rahat etmek için istemektedir. Binek sahibi ise

³⁹³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 6: 410-411.

³⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 6: 411. Ebû't-Tayyib et-Taberî, İbn Seleme ile İbn Ebî Hüreyre'nin görüşlerine değinmeden Ebû Ali et-Taberî'ye ait bir başka vecih zikretmektedir. Bkz. Ebû't-Tayyib, *Ta'lika*, 9: 522.

³⁹⁵ Bkz.Şâfiî, *el-Üm*, 5: 69-70.

ön kemerin sıkılmasını, arka kemerin gevşetilmesini istemektedir. Böylece mahfenin arka kısmı biraz aşağıya inecek ve hayvan rahat bir şekilde yürüyecektir. Bu ihtilafta ne binek sahibinin ne de kiracının isteğine itibar edilir. Örfе uygun olarak ön ve arka kemerler mahfenin öne veya arkaya doğru eğilmesine engel olacak ölçüde sıkılır. İbn Ebî Hüreyre'ye göre ise Şâfiî'nin bahsettiği anlaşmazlık şöyledir: Kiracı, daha rahat etmek için mahfenin bineğin baş kısmına yakın, binek sahibi de hayvanın yük altında rahat hareket etmesi için arka kısmına yakın olacak şekilde konulmasını istemektedir. Bu ihtilafta binek sahibi ile kiracının isteklerine değil örfе itibar edilir ve mahfe hayvanın üzerine, öne veya arkaya doğru eğilmeyecek şekilde konulur.³⁹⁶

2. Hükümün Ne Olduğuna Yönelik Açıklamalar

Bu açıklamalara, genellikle Şâfiî'nin hükmü beyan etme sadedinde kullandığı ifadelerin hükmün ne olduğunu belirtmeye yetecek açıklıkta olmaması durumlarında ihtiyaç duyulmaktadır. İfadelerin muğlak veya birden fazla anlama hamledilebilir oluşu hükmün tam olarak ne olduğunu bilinmez kılabılır. Hükümün ne olduğu belli olmakla birlikte, hükme bağlı tali (hükümün nasıl yerine getirileceği vb.) durumların belirtilmemiş olması da nassı açıklamaya muhtaç kılmaktadır. Şâfiî'nin yağın/unun gasbedilmesi ve bir başka yağla/unla karıştırılması ile ilgili aşağıdaki nassı birinci duruma örnek gösterilebilir:

“(...) (eğer gâsıp) bir miktar yağ gasbeder sonra da onu misli veya daha iyi başka bir yağla karıştırırsa, gâsıba şöyle denir: istersen ona (yağını gasbettiğin kişiye) aynı miktarda misli olan bir yağdan, istersen de bu yağdan (karışımdan) verirsin. (...) Eğer gâsıp, gasbettiği yağı ondan daha kötü bir yağla karıştırırsa, misliyle tazmin eder.”³⁹⁷

³⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 420. Cüveynî, her iki açıklamayı herhangi bir isim zikretmeden nakletmektedir. (Bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 8: 151.) Şâfiî'nin “yöneticileri namaza çağırarak için ezanı (-n kullanılması) kerih görüyorum.” şeklindeki ifadesinde de meselenin ne olduğu açık değildir. Bazı Şâfiîler'e göre burada müezzinin ezan esnasında “Ey Emir! Haydi felaha!” demesi kastedilmiş ve bu kerih görülmüştür. Diğer bazılarına göre ise, Şâfiî bu ifadeleriyle müezzinin ezanı bitirdikten sonra yöneticinin kapısına gidip “Ey Emir! Namaz vakti geldi” demesini kastetmiş ve bunu mekruh görmüştür. (Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 496.) Meselenin tasvirine yönelik benzer tahrirler için bkz. a.e. 1: 399, 5: 230, 7: 430, 8: 57, 367, 376, 9: 325-326, 438, 11: 263-264, 12: 334, 368, 15: 225, 16: 317, 17: 88-89, 277-279, 333-334, 18: 16, 203.

³⁹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 535.

“Eğer (gâsıp, bir miktar) un gasbeder sonrasında bunu daha iyi, aynı veya daha kötü başka bir unla karıştırırsa... Bu (meselenin hükmü), yağ konusunda açıkladığımız gibidir.”³⁹⁸

Şâfiî fakihler ilk metinden, Şâfiî nezdinde yağın misli mallardan olduğu ve başka bir yağla karıştığı takdirde tüketilmiş (*aynı* mevcut olmayan, yok olmuş) mal hükmünde olacağı hususlarının anlaşıldığını ifade etmişlerdir.³⁹⁹ Tüketilmiş bir şey misli mallardan ise misliyle, kıyemî mallardan ise kıymetiyle tazmin edilir. Şâfiî ikinci metinde ise, unun bir başka un ile ihtilat etmesi meselesinin yağ meselesi gibi olduğunu ifade etmektedir. Mezhep içinde Şâfiî’nin un meselesinin hükmüne dair bu ifadesi açıklanmaya muhtaç görülmüştür. Zira bu ifadeden hem “unun da yağ gibi misli mallardan olduğu” hem de “başka bir unla karışması halinde, tıpkı yağda olduğu gibi, tüketilmiş kabul edileceği” anlaşılmaktadır.

İbn Süreyc’e göre, Şâfiî burada unun da yağ gibi bir misli mal olduğunu kastetmiştir. Öyleyse “gasbedilen unun başka bir unla karışması” meselesinin hükmü, Şâfiî’nin “gasbedilen yağın bir başka yağ ile karışması” meselesinin hükmü ile aynıdır. Yani gâsıp, gasbettiği unu misliyle tazmin eder. İbn Süreyc daha sonra unun neden misli mallardan olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre un taneciklerinin birbirine benzerliği onun misli mallardan olmasını gerektirmektedir. Ayrıca buğday misli mallardan ise un da misli mallardan olmalıdır. Zira buğday taneleri arasındaki küçüklük büyüklük farkı, un taneciklerinin yumuşaklık ve sertlikleri arasındaki farka nisbeten daha fazladır.⁴⁰⁰

Ebü İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre’ye göre ise, Şâfiî ‘yağ konusunda açıkladığımız gibidir’ sözüyle unun yağ gibi misli mallardan olduğunu değil, başka bir unla karışması durumunda yağ gibi tüketilmiş sayılacağını kastetmiştir. Bu durumda hükmün ne olduğuna dair iki ayrı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre, gasbeden gasbettiği unun kıymeti oranında ödeme yapar. İkinci görüşe göre ise, unu gasbedilen kişi karışıma ortak olur. Karışım satılır ve semen iki sahip arasında unlarının miktarı oranında paylaşılır. İki fakih,

³⁹⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 536.

³⁹⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 185 vd.; Ebü’t-Tayyib, *Ta’lîka*, 10: 461 vd.

⁴⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 190; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 425-426.

unun misli mallardan olmayışını, öğütme işlemindeki işçilik ve zanaatın unların farklı olmasına sebep olmasıyla temellendirmişlerdir. Ayrıca un buğday gibi de değildir. Zira buğday tanelerinin büyüklük ve küçüklüğünde insanların herhangi bir etkisi yoktur.⁴⁰¹

Aktardığımız bu son mesele, açıklama işlevi gören tahrîclerin aynı zamanda Şâfiî'ye yöneltilmesi muhtemel eleştirilerin önünü kesmek amacıyla da yapıldığını göstermektedir. Gerçekten de İbn Süreyc'in unun neden mislî mallardan olduğunu izah etmeye kalkışmasının Şâfiî'yi savunma refleksinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira Şâfiî'nin ifadelerinin zahiri, unun da yağ gibi mislî mallardan olmasını gerektirmektedir. Hâlbuki mezhep içinde bile büyük çoğunluk unun mislî mallardan olmadığı görüşündedir.⁴⁰² Aynı şekilde Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre de mezkûr ifadeyi “un da yağ gibi tüketilmiş sayılır” şeklinde açıklayarak, Şâfiî'nin unun mislî mallardan olduğunu düşünmediğini ifade etmişlerdir. Böylece onun nassını ilk etapta anlaşılandan başka bir şekilde açıklayarak, gelebilecek tenkitlere engel olmuşlardır. Ayrıca iki fakihin bu açıklamaları, Şâfiî'yi savunmak adına unun mislî mallardan olduğunu ispat etme külfetine girmelerine hacet bırakmamıştır.

Şâfiî'nin şahsa kefalet meselesiyle ilgili “Ne var ki şahsa kefalet *zayıftır*.”⁴⁰³ şeklindeki sözlerinde de hükmün ne olduğu hususunun açık olmadığı belirtilmiş ve Şâfiî'nin “zayıftır (ضعيفة)” sözüyle ne kastettiği ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür:

Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre'ye göre, Şâfiî zayıf kelimesini batıl anlamında kullanmıştır. Yani Şâfiî nezdinde şahsa kefalet caiz değildir. İbn Süreyc ise bu kelimeyi “şahsa kefalet caiz olmakla birlikte *kıyas* (yerleşik kaide ve asla) göre zayıftır” şeklinde açıklamıştır. Yani Şâfiî'nin kabul ettiği kaidelere göre şahsa kefaletin caiz olmaması gerekir. Ancak Şâfiî, şahsa kefaletin cevazına yönelik sünnet ve *âsâr*da yer alan karinelere ve insanların bu tarz bir kefaletle olan ihtiyacından dolayı bunu caiz görmüştür. Tıpkı Şâfiî'nin

⁴⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 190. Şîrâzî ikinci görüşü yalnızca Ebû İshâk el-Mervezî'ye atfetmiştir. (Bkz Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 425-426.) Ebü't-Tayyib et-Taberî, Şâfiî'nin bu sözüyle ‘unun da yağ gibi misli mallardan olduğunu’ kastetmediğini ve bu konuda ashâbın ittifak halinde olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 10: 466.

⁴⁰² Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 10: 466.

⁴⁰³ Şâfiî, *el-Üm*, 7: 565. " غير أن الكفالة بالنفس ضعيفة "

“Nazara (düşünce ve incelemeye dayanan araştırma) göre hareket etseydik, uykunun her türlüşünün abdesti bozacağına hükmederdik. Ne var ki rivayetler nazarı hükümsüz bırakmaktadır.” sözünde olduğu gibi.⁴⁰⁴

Aktardığımız son iki örnekte hükmün ne olduğu bilinmemekteydi. Şâfiî'nin farz oruçların niyeti ile ilgili “Ramazan, adak ve kefarete oruçları gibi farz olan bütün oruçlar için şafaktan önce niyet etmek gerekir.”⁴⁰⁵ şeklindeki nassında ise hüküm belirtilmiş ancak hükmün kendisiyle ikame olacağı hususlar eksik bırakılmıştır. Zira Şâfiî, Ramazan orucu (ve diğer farz oruçlar) için niyet etmenin vacip olduğunu ifade etmekle yetinmiş, niyetin keyfiyeti ile ilgili ise herhangi bir şey söylememiştir.⁴⁰⁶ Bunun üzerine Şâfiî âlimler niyetin nasıl yapılması gerektiğini açıklamaya çalışmışlardır: Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre kişi Ramazan ayından bir farzı tutacağına niyet ederek, tutacağı orucun farz olan Ramazan orucu olduğunu belirtmesi gerekir. Çünkü niyet farzın tayinine ihtiyaç duyar. Bundan dolayı (misal olarak) öğle namazı, öğle namazının farzının kılındığına niyet edilmediği takdirde geçerli olmaz. Zira kendisine farz olmadığı halde bâliğ olmayan kişi de namaz kılar, oruç tutar. İbn Ebî Hüreyre'ye göre ise Ramazan'dan bir günün tutulacağına niyet etmek yeterlidir. Tutulacak orucun farz olduğu belirtilmese dahi oruç yine geçerli olur. Çünkü Ramazan orucu zaten farzdır.⁴⁰⁷

3. Hem Meseleye Hem De Hükme Yönelik Açıklamalar

⁴⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 6: 462-463 ve 11: 129. Ebü't-Tayyib ilk görüşü Ebû İshâk el-Mervezî'ye nisbet etmiş ikinci görüş için herhangi bir fakihin ismini zikretmemiştir. Şîrâzî ise her iki görüşü isim vermeden nakletmiştir. (Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 10: 52-53 ve 15: 351; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3: 322.) Hükümü açıklamaya yönelik benzer tahrîrler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 88, 3: 12, 133, 6: 398, 8: 365, 9: 533, 12: 306, 18: 120.)

⁴⁰⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 307.

⁴⁰⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 402.

⁴⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 402; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 5: 450; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2: 601. Benzer bir açıklama namazda niyetin keyfiyeti ile ilgili tahrîrlerde görülmektedir. Niyet ederken ibadet *fiilinin* belirtilmesi (namaz kılmaya niyet) ve ibadetin vaktinin/gününün *tayin* edilmesi (öğle namazını kılmaya niyet) hususunda ittifak eden Şâfiîler, ibadetin vucûbiyetinin (öğle namazının farzını kılmaya niyet) ifade edilmesinin gerekliliğinde ihtilaf etmişlerdir. Mervezî'ye göre bu gereklilyken, İbn Ebî Hüreyre'ye göre namaz vaktinin tayini vucûbiyeti belirtmeyi gereksiz kılmaktadır. Bkz. a.e. 2: 92.

Bazen Şâfiî'nin hem meselenin kendisi hem de o meselenin hükmü için kullandığı ifadeler muğlaktır. Bu yüzden ne mesele ne de hüküm net bir şekilde bilinmektedir. Şâfiî'nin ok atma yarışı ile alakalı “Eğer *amaç* belirlemeden yarışmaya karar verirlerse, *amaç* bilinmeyene kadar yarışı *kerih* görüyorum”⁴⁰⁸ sözlerinde de böyle bir durum söz konusudur. Burada Şâfiî'nin “amaç” kelimesiyle neyi kastettiği belli değildir. Bu da bahsettiği meselenin ne olduğunun anlaşılmasına engel olmaktadır. Ayrıca “kerih görmek” hem tahrîme hem de kerahete delâlet ettiğinden dolayı meselenin hükmünün ne olduğu da açık değildir. Bu durum mezkûr ifadeleri izaha muhtaç kılmıştır. Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre Şâfiî amaç (الغرض) kelimesiyle “okun atılacağı yer ile hedef arasındaki mesafeyi” kastetmiştir. Bu mesafenin önceden belirlenmesi gerekir. Mesafe önceden belirlenmemiş ve mesafe konusunda ok atıcıların âdeti de değişkenlik gösteriyorsa, akit konusundaki bilinmezlikten dolayı akit batıl olur. Bu durumda Şâfiî'nin kerahet hükmü de tahrîme hamledilir. Mervezî ile birlikte bu görüşü savunanlar, mesafe konusunda istikrar kazanmış bir örfün olması halinde örfe itibar edilip edilmeyeceği ile ilgili ikiye ayrılmışlardır. Kimilerine göre örfe itibar edilir. Bu durumda akit konusu belli olacağından dolayı akit sahih olur. Şâfiî'nin kerahet hükmü de tahrîme değil ihtiyarî kerahete delâlet etmiş olur. Kimisi de örfe göre hareket edilmez demiştir. Bunlara göre mesafe belirtilmemişse akit batıldır. Şâfiî'nin kerahet hükmü de tahrîm anlamındadır.⁴⁰⁹

İbn Ebî Hüreyre'ye göre ise Şâfiî amaç (الغرض) kelimesiyle hedefin pozisyonunu (yerden ne kadar yükseğe konulacağını) kastetmiştir. Hedefin pozisyonu şartlarda belirtilmemişse akit batıl olmaz. Zira bu tali şeylerdendir. Taraflar, akit inikad ettikten sonra hedefin pozisyonunda anlaşabilirler. Ancak anlaşamazlarsa örfe müracaat edilir. Örf değişkenlik gösteriyorsa, hedef tarafların istedikleri yüksekliğin ortasında bir yüksekliğe konulur. Bütün bu ihtimallerde Şâfiî'nin kerahet hükmü, ihtiyarî kerahet anlamındadır.⁴¹⁰ Bu örnekte de meselenin tayini için yapılan açıklamalara göre hükmün farklılaştığı

⁴⁰⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 5: 567.

⁴⁰⁹ Mâverdi, *el-Hâvî*, 15: 235-236.

⁴¹⁰ Mâverdi, *el-Hâvî*, 15: 235-236. Ebü't-Tayyib, İbn Ebî Hüreyre'nin görüşünü doğrudan Şâfiî'nin kastı olarak aktarmış, Ebû İshâk el-Mervezî'nin açıklamasını ise yerinde görmemiştir. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 19: 255-256.

görülmektedir. Ancak yukarıdaki örneklerin aksine, burada hükmü belirten kelimenin kendisi (kerahet) zaten iki ayrı anlamda kullanılabilmektedir. Bu yüzden meselenin hükme uygun tasvirinden ziyade; tasvir edilen meseleye tatbik edilebilecek hükmün kerahet kelimesinin karşılık geldiği iki anlam arasından seçilmesi söz konusudur.⁴¹¹

Mesele ve hükmün ne olduğunu açıklayan tahrîclerin haricinde Şâfiî'nin kullandığı bazı kapalı veya müşterek lafızlar içeren ifadelerin açıklandığı tahrîcler de bulunmaktadır. Örneğin Şâfiî'nin kendisiyle abdest alınamayan sulardan bahsederken kullandığı “عرق”⁴¹² kelimesinin, harekesiz yazıldığında birden fazla anlama geldiğinden dolayı, izahı gerekli görülmüştür. İbn Ebî Hüreyre'ye göre Şâfiî burada bazı ağaçların bünyesinde barındırdığı ve sıkılarak vb. bir şekilde çıkarılan sıvı anlamına gelen “عَرَق” ı kastetmiştir. Diğer bazı Şâfiîler de bunun ter anlamına gelen “عَرَق” olduğunu söylemişlerdir.⁴¹³ Son olarak Şâfiî'nin hükmün illeti için serdettiği ifadeleri⁴¹⁴ ve bazı sözleriyle diğer mezhep imamlarından kimi kastettiğini⁴¹⁵ açıklamaya çalışan tahrîclerin de bulunduğunu belirtmek gerekir.

IV. Hükmün İletini Tespit Etmek

Fıkıh kaynaklarında pek çok tanımı bulunan illet, kısaca “hükmü gerektiren mana”⁴¹⁶ veya hükmün kendisine bağlandığı ve kendisiyle gerekçelendirildiği⁴¹⁷ vasıf/durum” şeklinde açıklanabilir.⁴¹⁸ İlet, nas (sarih nas veya nassın delâleti) üzerinden veya istinbat yoluyla öğrenilir.⁴¹⁹ Birinci durumda illet doğrudan şâri‘ tarafından dile getirilmiştir. Şâriin illeti

⁴¹¹ Hem mesele hem de hükmün açıklandığı benzer tahrîcler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 276-277, 7: 288, 15: 229-230, 233, 237-238.

⁴¹² Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 9.

⁴¹³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 46. Diğer bazı örnekler için bkz. a.e. 15: 236-237, 16: 318.

⁴¹⁴ Bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 171, 5: 121, 7: 273-274, 12: 362.

⁴¹⁵ Bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 112, 7: 273-274.

⁴¹⁶ Şîrâzî, *el-Lüma*, 126.

⁴¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 301.

⁴¹⁸ Farklı illet tanımları ve izahları için bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 101-103. Kıyasın bir rüknü olarak illet kavramının detaylı analizi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁴¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 93-94.

zikretmediği durumlarda, illet istinbat edilir. İletin istinbatına sonraları tahrîcî'l-menât denilmiştir. Tahrîcî'l-menât, nas ya da icmâ tarafından sarahaten veya imâ yoluyla belirtilmeyen illetin ictehad yoluyla ortaya çıkarılmasına denir.⁴²⁰ Burada çıkarmak anlamı tahrîcden, illet anlamı ise menât kelimesinden gelmektedir.⁴²¹ Tahrîcî'l-menât bir ictehadî faaliyet olduğu için, istinbat edilen illette ihtilaf edilebilmektedir. Örneğin buğday, arpa ve sünnette isimleri zikredilen diğer gıdalarda faizin illetinin ne olduğu hususunda pek çok görüşün bulunması, ilgili illetin nasta belirtilmemiş olması ve dolayısıyla müctehidler tarafından ictehad yoluyla elde edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre bunların faizinde illet “cins birliği ve keylî (tartılabilen/ölçülebilen) olmaktır”. Yani iki şeyin takasında faizden bahsedilebilmesi için, bunların hem aynı cinsten hem de keylî şeylerden olmaları gerekir. İmam Mâlik'e göre illet “aynı cinsten ve depolanıp saklanabilen gıdalardan (kût) olmak”tır. Şâfiî ise cedid döneminde illetin “aynı cinsten olmak ve yenilebilmek” olduğunda karar kılmıştır.⁴²² Müctehidler faizin illetinin ne olduğu konusunda bu fikir ayrılıkları, hangi şeylerde faizin gerçekleştiği hususunda farklı sonuçlara varmalarına yol açmıştır. Ebû Hanîfe'nin illetine göre demir, bakır vb. yenilemeyen şeylerde de faiz cereyan eder. Çünkü bunlar tartılabilen/ölçülebilendir. Ancak keylî olmadıkları için adetle satılan yumurta vb. şeylerde faiz gerçekleşmez. İmam Mâlik'in illetine göre meyveler gıda maddelerinden olmadığı için, et ise saklanamadığı için faize konu olmaz. Şâfiî'nin illeti ise yumurta, et ve meyvelerin hepsinde faizi gerekli kılmaktadır. Çünkü bunlar yenilebilen şeylerdir.

Tahrîcî'l-menât ya da bir başka deyişle illetin istinbatı, yalnızca mezhep imamlarının şâriin naslarına yönelik gerçekleştirdikleri bir faaliyet değildir. Müntesip müctehidler de, mezhep imamlarının kendi ictehadlarına gerekçe kıldıkları ancak zikretmedikleri illetleri ortaya çıkarmaya çaba sarf etmişlerdir. Ne var ki kaynaklarda özellikle Kur'ân ve sünnette yer alan hükümlerin illetlerinin belirlenmesi adına yapılan ictehadlar için tahrîcî'l-menât

⁴²⁰ Ebû'l-Hasen Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî - Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984), 3: 83; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 228.

⁴²¹ Genellikle illetle eş anlamlı olarak kullanılan “menât” kavramı için bkz. Ferhat Koca, “Menât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁴²² Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 83.

kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ancak müntesip fakihin, intisap dairesinde kalarak gerçekleştirdiği mezhep içi bütün faaliyetlerin tahrîc olması, onun mezhep imamının icthadlarındaki “illeti ortaya çıkarma” çabasının da tahrîc olmasını gerektirmektedir. Fırû kaynaklarda ashabın Şâfiî’nin icthadlarının illetine yönelik çıkarımlarının “vecih” olarak takdim edilmesi de bunu desteklemektedir.⁴²³ Zira vecihler tahrîc ürünü görüşleri ifade etmek için kullanılan en genel kavramdır.

Şâfiî’nin hükümle birlikte illeti de zikrettiği meselelerde müntesip fakihin farklı bir illet ileri sürmesi, illetin tespiti değil *illette muhalefettir*. İllette muhalefet “müntesip fakihin kendi imamına muhalefeti” konusunun bir parçasıdır. Bu yüzden burada üzerinde durulmayacaktır. İlet tespiti tahrîclerinin esas olarak gerçekleştiği yerler, Şâfiî’nin hükmün illetini zikretmediği meselelerdir. İletin Şâfiî tarafından dile getirilmemesi, genellikle illetin ne olduğu hususunda mezhep içi ihtilafa yol açmıştır. Şâfiî’nin, meşru imama karşı savaşta esir düşen ve imama biat etmeye çağırılmalarına rağmen icabet etmeyen müslüman isyancılarla ilgili “Hür ve ergin bir erkek esir düştüğünde, biat etsin diye hapsedilir.”⁴²⁴ şeklindeki hükmünün illetine yönelik nakledilen iki farklı tahrîc buna örnek gösterilebilir. Ebû İshâk el-Mervezî’ye göre mezkûr hükmün illeti “vacip olan biatin yerine getirilmemesi”dir. Zira zimmette yer alan borcun ödenmemesi durumunda olduğu gibi, uhdesinde olan bir yükümlülüğü (vücûbiyet) yerine getirmeyen kişi hapsedilir. Diğer tahrîce göre ise, illet “isyancıların savaş gücünü zayıflatmak”tır.⁴²⁵

İlet tahrîclerinde hükme etki ettiği düşünülen bazı vasıfların/manaların tespit edildiği ve bunların illet olmaya *münasip* olup olmadıklarının incelendiği görülmektedir. Fakihler ilgili hükmü doğurmaya uygun olmayan vasıfları eleyerek, illet olmaya elverişli olana

⁴²³ İletin tespitine yönelik aşağıda zikredilecek olan bütün tahrîclerde ifade edilen görüşler vecih olarak isimlendirilmiştir. Örnek olması amacıyla ilgili tahrîclere müracaat edilebilir.

⁴²⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 436.

⁴²⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 13: 121. Ebü’t-Tayyib, Şîrâzî ve Cüveynî ihtilafa hiç değinmeden, esirlerin tekrar savaşa katılmalarını engellemek amacıyla hapsedilmeleri gerektiğini ifade etmekle yetinmişlerdir. (Bkz. Ebü’t-Tayyib, *Ta’lîka*, 17: 464; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 197; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 17: 146.) Aktarılan örnekte olduğu gibi, fakihlerin pek çok meselenin illetinin ne olduğu hususunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Diğer bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 6: 552, 15: 229-230.

varmaya çalışmışlardır. Şâfiî'nin aşağıdaki ifadelerine yönelik tahrîclerde bu durum açık bir şekilde görülmektedir:

“(Şâfiî dedi): Bir kimse birine onun taş olduğunu sanarak ok fırlatır, ok bir av hayvanına isabet eder (hayvan ölür) ve kişi (ölen) hayvanı yerse bunu haram görmem. Bu, kesmek istemediği bir koyununu hata ile (başka bir koyunla karıştırarak) veya (gece vakti) onu yumuşak bir odun sanarak kesen adamın durumu gibidir.”⁴²⁶

Şâfiî'nin bu ifadelerinden hata ile veya başka bir hayvanla karıştırılarak kesilen ya da kendisine nişan alınmadığı halde ok veya başka kesici bir şey ile öldürülen hayvanın etinin yenilmesinin caiz olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî, bu üç farklı mesele için ileri sürdüğü ortak hükmün illetini zikretmemiştir. Bazı âlimlere göre bu üç meselede illet “fiili gerçekleştirmeye yönelik kasıt”tır. Kişi oku belli bir hayvana fırlatmaya niyet etmese de fırlatma fiilini kasıtlı gerçekleştirmiştir. Bu da ölen hayvanın etinin yenilmesini mubah kılar. Aynı şekilde başka bir hayvan olduğu sanılarak kesilen koyunun etinin yenilmesi de böyledir. Zira burada kesme fiilini gerçekleştirmeye yönelik bir kasıt söz konusudur. Ebû İshâk el-Mervezî ise illetin kasıt olamayacağını ifade etmiştir. Zira kasıtlı hareket etmeyen çocuk ve delilerin kestikleri hayvanın eti de yenilir. Ona göre illet “hayvanın ölümünün kişinin fiilinin doğrudan etkisiyle (مُبَاشَرَتُهُ لِلْفِعْلِ) gerçekleşmesi”dir.⁴²⁷

Mezkûr meselede hükme etki edebilecek manaları/vasıfları *niyet*, *kasıt* ve *mübaşeret* şeklinde saymak mümkündür. Öncelikle fakihler örnekteki her üç meselede de cevazı sağlayan şeyin niyet olmadığına kanaat getirmişlerdir. Zira ilgili fiillerin hiç biri, o fiillerle gerçekleşen neticeler niyet edilerek icra edilmemiştir. Bazı fakihler niyeti eledikten sonra illet olmaya elverişli vasfın kasıt olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre Şâfiî'nin zikrettiği her üç meselede ortak vasıf, fiillerin bir kasta binaen gerçekleşmesidir. Ancak Ebû İshâk el-Mervezî, niyetle birlikte kastın da illet olmaya münasip bir vasıf olmadığını savunmuştur. Çünkü illet aynı hükme bağlanmış benzer durumları da kapsamalıdır. Hâlbuki fiillerinde kasıt bulunmamasına rağmen çocuk ve delilerin kestikleri hayvanın yenilmesi caizdir. Öyleyse

⁴²⁶ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 549. Bu ifadelerin *el-Üm*'de yer alan versiyonu için bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 3: 616.

⁴²⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 52.

bütün bu meselelerin hepsinde bulunan müşterek başka bir *mana* olmalıdır. O da mübâşerettir. İletin bu şekilde tahrîci, mezhep imamlarının şâriin nasta zikrettiği manaları tek tek inceleyerek bunlardan illet olmaya elverişli olmayanları elemeleri suretiyle gerçekleştirdikleri ve tenkîhu'l-menât adı verilen⁴²⁸ ictihada benzemektedir. Şu farkla ki tenkîhu'l-menât'ta illet olabilecek vasıflar şâri' tarafından zikredilmişken, müntesip fakihin elediği vasıflar mezhep imamı tarafından dile getirilmemiştir.

Kıyas tahrîci konusunda da anlatıldığı üzere, müntesip fakih kendi imamının hükme bağladığı meseleleri asıl kabul edip, böyle olmayan meseleleri bunlara kıyas ederek cevaplandırır. Bunun için asıl ile fer'in müşterek illetlere sahip olması gerekir. Mansûs meselenin illetinin gayr-ı mansûsta da olması, ona da Şâfiî'nin mansûs olana verdiği hükmün verilebileceğini gösterir. Bu yüzden Şâfiî'nin hükmünü beyan ettiği meselenin illetinin doğru bir şekilde tespit edilmesi önem arz etmektedir. Misal olarak son örnekte yer alan meselelere kıyas edilen aşağıdaki durumlara dair hükümler, tespit edilen illet vasıtasıyla elde edilmiştir:

i) Bir kimse havaya rastgele ok atar, ok havadan düştüğünde yerdeki bir hayvana isabet eder ve hayvan ölürse, bu hayvanın eti yenilir mi? Mervezî'ye göre mübâşeret bulunduğu için yenilir, diğerlerine göre kasıt bulunmadığı için yenilmez.⁴²⁹ Ebû İshâk el-Mervezî nezdinde “taşa nişan alınarak atılan okun bir av hayvanına isabet etmesi” ile bu mesele benzerdir. Her iki meselede de müşterek illet mübâşerettir. Zira ikisinde de hayvanın ölümü doğrudan kişinin oku atma fiili ile gerçekleşmektedir. Aslın illeti fer'de de bulunduğu için hükmü fer'e intikal eder. Diğer görüş sahiplerine göre, bir taş fırlatılan okta belli bir kasıt (taşı vurmak) varken havaya ok atmakta herhangi bir kasıt yoktur. Aslın illeti fer'de tahakkuk etmediği için, hükmü fer'e geçmez. Bu yüzden havadan düşen okla vurulan hayvanın eti yenilmez.

ii) Bir kimsenin elinde bulunan bıçak düşüp bir hayvanın boğazına gelir ve hayvanı öldürürse, bu hayvanın eti yenilir mi? Mezkûr izahatlara paralel olarak bu meselede de

⁴²⁸ Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 82; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 227.

⁴²⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 53; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 896.

mübâşeret bulunduğu için Mervezî etin yenilmesinin mubahlığında, diğerleri ise kasıt bulunmadığı için tahrîminde karar kılmıştır.⁴³⁰

Burada dikkat çeken hususlardan biri, mansûs meselenin illetinde ihtilaf etmenin o meseleye kıyas edilen başka meselelerin hükmünde ihtilafa yol açabildiğidir. Ancak bu bir zorunluluk değildir. Yani farklı illetlerde karar kılınmasına rağmen, mansûs meseleye kıyas edilen meselenin hükmünde ittifak edilebilmektedir.⁴³¹

İllet, kıyasta olduğu gibi, asıldan tefrî‘ edilen meselelerin hükme bağlanmasında da önemli bir etkiye sahiptir. Meselenin farklı formlarına, mesele için belirlenen illetle muvafık hükümler verilmelidir. İllet, aşağıdaki örnekte olduğu gibi, asıl ile onun fer‘leri arasında bir köprü görevi görmektedir:

“(Şâfi‘ dedi:) eğer (müşteri, satın aldığı) malın tamamını veya bir kısmını satar sonrasında malın ayıplı olduğunu öğrenirse, ne ayıbın kıymeti ne de başka herhangi bir şey için satıcıya rücû etme hakkına sahiptir.”⁴³²

Alıcı mebî‘deki ayıptan akit yapıldıktan sonra haberdar olursa onu iade edebilir. İade etmezse, satıcıdan ayıbın kıymeti oranında bir talepte bulunamaz. Bu meselede bir kimse (b) ayıplı olduğunu bilmeden birinden (a’dan) bir mal satın almış, sonra bu malı bir başkasına (c’ye) satmış ve sattıktan sonra malın ayıplı olduğunu öğrenmiştir. Şâfi‘’ye göre bu meselede ilk alıcı (b), malı kendisinden aldığı kişiye (a’ya) karşı artık herhangi bir hakka sahip değildir. Kaynaklar bunun illetine yönelik iki farklı tahrîc aktarmaktadır: Ebû İshâk el-Mervezî’ye göre illet, ayıptan kaynaklanan zararın malın bir başkasına satılması suretiyle telafi edilmiş olmasıdır. İbn Ebî Hüreyre ise illetin “alıcının malı iade etme imkânının varlığı” olduğunu belirtmiştir. Kişinin ayıplı malı iade etme imkânı olduğu müddetçe, ayıbın kıymetini talep

⁴³⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 53; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 896. İllette ihtilaf etmenin, kıyas edilen meselelerin hükümlerinde ihtilaf edilmesine yol açtığı benzer tahrîcler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 8: 190, 9: 241, 334, 10: 331.

⁴³¹ Örnek için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 375.

⁴³² Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 438.

etme hakkı yoktur.⁴³³ Farklı illetlerde karar kılan iki fakih, mansûs meseleden tefrî' edilen aşağıdaki meseleleri de bu illetlere göre çözüme kavuşturmuşlardır:

i) c malın ayıplı olduğunu öğrenir ve onu b'ye iade ederse ne olur? Mervezî'ye göre ayıplı mal b'ye iade edildiğinde b'nin zararı giderilmemiş olacağı için, malı iade etme hakkı geri gelir. İbn Ebî Hüreyre de aynı kanaattedir. Zira bu durumda, b artık onu a'ya iade etme imkânına sahiptir.⁴³⁴

ii) c ayıplı malı b'ye iade etmez veya ona rücû etmez; ancak ayıplı mal satım, miras veya hibe yoluyla tekrar b'nin eline geçerse ne olur? Mervezî'ye göre bu ihtimalde b malı a'ya iade edemez. Çünkü b, malı daha önce satmış ve zararını telafi etmiştir. İbn Ebî Hüreyre ise iade hakkının olduğunu savunmaktadır. Çünkü mal tekrar onun eline geçince ve iade etme imkânına sahip olmuştur.⁴³⁵

iii) Ayıplı mal c'nin elinde telef olursa, b a'dan hak talebinde bulunabilir mi? Mervezî'ye göre illet zararın telafî edilmiş olması olduğundan ve mal telafî olduğunda bile illet varlığını devam ettirdiğinden hüküm değişmez. Dolayısıyla b a'ya rücû edemez. İbn Ebî Hüreyre'ye göre malı iade imkânı malın telef olmasıyla ortadan kalkmıştır. İlet ortadan kalktığında hüküm de kalkar. Dolayısıyla b, artık malı iade edemeyeceği için ayıp kıymetinde a'ya rücû edebilir.⁴³⁶

V. İki Görüş Meselesi: Şâfiî'nin Bir Konu Hakkında İki Farklı Görüş Beyan Etmesi

⁴³³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 255. Ebü't-Tayyib ikinci görüş için herhangi bir isim zikretmezken, Şîrâzî onu ashâbın çoğunluğuna atfetmektedir. Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 8: 178; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 123.

⁴³⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 255-256; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 8: 178; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 124.

⁴³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 256; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 8: 178; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 124.

⁴³⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 256; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 8: 178-179; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 124. İlet tespitine yönelik daha fazla tahrîc örneği için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*. 5: 122-123, 268-269, 274, 320, 7: 32, 467, 487, 10: 142, 237-238, 242, 359-360, 420, 12: 73, 266-267, 13: 88, 136-137, 248, 15: 155, 326-327, 328, 412-413, 16: 194, 18: 285-286, 287, 305.

Şâfiî'nin ömrünün sonlarına doğru Bağdat'tan Mısır'a taşınması fikhî serüveninin en önemli merhalelerindenidir. Nitekim onun fıkıh anlayışının büyük oranda değişmesi bu döneme denk gelmektedir. Şâfiî Mısır'a gittikten sonra eski görüşlerinin çoğunu terk etti ve yeni anlayışına uygun bir fikhî telife başladı. Rivayet edilmesini yasaklamasına rağmen⁴³⁷ eski görüşlerinden bazıları mezhep kitaplarında yer almaya devam etti. Bunda özellikle Müzenî'nin *Muhtasar*'da kadim görüşlere sık sık atıfta bulunmasının etkili olduğu söylenebilir. Zira devam eden asırlarda *Muhtasar* üzerine pek çok şerh yazıldı ve bu kitap mezhebin fûrû çalışmalarının merkezine yerleşti. *Muhtasar*'ın şarihleri, Müzenî'nin yaptığı gibi, kadim görüşleri nakletmeye ve bunları incelemeye devam ettiler.⁴³⁸ Böylece fûrû fıkıh kaynaklarında, Şâfiî'nin pek çok konuyla alakalı biri kadim diğeri cedid olmak üzere birbirine zıt iki görüşü bulunur oldu. Ne var ki iki görüşlü meseleler kadim-cedid ihtilafından ibaret kalmamış ve Şâfiî'den cedîd döneminde de pek çok mesele hakkında birden fazla görüş rivayet edilmiştir.

Şâfiî'nin bazı meseleler hakkında iki veya daha fazla görüşünün olması⁴³⁹ diğr mezhep mensupları tarafından tenkide uğramış, öyle ki bu hususta Şâfiî'ye reddiye yazarlar bile çıkmıştır. Mutezîlî kelim âlimlerinden ve Hanefî fakihî de olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö. 369/979-980) içeriğini bu tenkide hasrederek bir kitap telif ettiğî zikredilir.⁴⁴⁰ Buna karşılık Şâfiî âlimler de eserlerinde bu konuyu özel olarak ele almış, dışardan gelen eleştirilere cevap vermiş ve kendi imamlarını savunmak adına müstakil eserler kaleme almıştır. Bu alanda bilinen ilk kitap İbnü'l-Kâs'a ait olup *Nusretü'l-kavleyn li'l-İmâm eş-Şâfiî* adını taşımaktadır. İbnü'l-Kâs, eserin girişinde kendilerinden *Kûfeliler* diye söz ettiğî

⁴³⁷ Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 187.

⁴³⁸ Dağıstânî, "el-Mukaddime", 211.

⁴³⁹ Şâfiî'nin herhangi bir konu hakkında iki görüşünün olması kavlan (قولان) [gramer durumundan kaynaklı olarak kavleyn (قولين)], ikiden fazla görüşünün olması akval (أقوال) ve bu görüşlerin birbirleriyle çelişkili olması ise ihtilâfî'l-kavleyn/ihtilâfî'l-akval şeklinde ifade edilir. Ancak ihtilâfî'l-kavleyn kavramı, temelde yalnızca iki görüşün çelişkili olmasını ifade etmesine rağmen yaygın olarak ikiden fazla görüşün çelişki halinde olması durumları için de kullanılır. Çalışmanın bu kısmında, "ihtilâfî'l-kavleyn" ifadesiyle Şâfiî'ye ait iki veya daha fazla görüşün çelişmesi hususu kastedilecektir. Bununla birlikte çoğu kere bu kavram yerine aynı anlama gelecek şekilde "iki görüş meselesi/problemi" ifadesi kullanılacaktır.

⁴⁴⁰ Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 327; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 415.

muhalliflerin Şâfiî'nin ihtilaflı görüşlerinden ve aynı meseleyi farklı hükümlere bağlamasından dolayı Şâfiî'yi eleştirdiklerini ve Şâfiî'nin bu yaptığının hakikati bulandırmak olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Bunun üzerine *fıkıhla iştigal edenler* kendisinden bu eleştirilere cevap vermesini istemiş,⁴⁴¹ o da bu eseri kaleme almıştır. Gazzâlî'nin *Hakikatü'l-kavleyn* adlı kitabı da benzer bir amaçla yazılmıştır.⁴⁴² Kaynaklarda *Hakikatü'l-kavleyn* ismiyle Rûyânî'ye atfedilen bir kitap daha bulunmaktadır.⁴⁴³ Ayrıca Kîya el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) de bu yönde bir çalışmasının olduğu söylenmekte⁴⁴⁴ ancak bu kitapların günümüze ulaştığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bunların haricinde Şemseddin el-Münâvî'ye (ö. 747/1343) ait olan *Ferâidü'l-fevâid fî ihtilâfî'l-kavleyn li-müctehid vâhid* de,

⁴⁴¹ Bkz. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 54-55. Kitap kabaca üç ayrı kısımdan oluşmaktadır. İbnü'l-Kâs, ilk kısımda (s.72-106) âlimlerin bazı müteşâbih âyetlerden ve ihtilaflı hadislerden farklı hükümler çıkarmasını, bir başka deyişle bu âyet ve hadislerin farklı hükümlere bağlanmaya müsait oluşlarını delil göstererek aynı meseleye dair farklı görüşler ileri sürmenin hakikati bulandırmak olmadığını izah etmiştir. İkinci kısımda Şâfiî'nin her biri hakkında birden fazla görüş beyan ettiği meseleleri on farklı kısma ayırarak incelemektedir. Zikrettiği kısımların bazılarında esasında zannedildiği gibi iki görüşün olmadığını, diğer kısımlarda ise Şâfiî'nin iki görüş beyan etmesinin gerekçelerini sayarak ve bunun meşru olduğunu naslardan deliller getirerek açıklamaya çalışmıştır (s. 107-150). İbnü'l-Kâs son kısımda Ebû Hanîfe'nin birden fazla görüş beyan ettiği meseleleri dört ayrı kısımda toplayarak bunlara dair örnekler getirmiş, böylece muhaliflerin kendi imamlarının da Şâfiî ile aynı durumda olduğunu ve bu yüzden Şâfiî'yi eleştirmek noktasında haksız olduklarını göstermek istemiştir. (s.151-164).

⁴⁴² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, thk. Müsellim ed-Düvesrî (Mecelletü'l-fıkhiyyetü's-Suûdiyye, 2008), 63-64. Gazzâlî'nin kendisinin de işaret ettiği gibi *Hakikatü'l-kavleyn* iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Gazzâlî ilk bölümde Şâfiî'nin ihtilaflı görüşlerinin beş farklı kısımda toplanabileceğini, ilk üç kısımda esasında Şâfiî'nin iki görüşünün olmadığını belirtmektedir. Kalan iki kısımdaki meselelerde ise Şâfiî'nin neden iki görüş beyan ettiğini, bunun çelişkiye düşmek olmadığını aksine Şâfiî'nin bir takım faydaları gözeterek böyle hareket ettiğini uzun uzadıya açıklamaktadır (s. 71-110). Gazzâlî ikinci bölümü ise besmele hakkındaki düşüncelerinden dolayı Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilere ayırmıştır (s. 110-152).

⁴⁴³ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 7: 195. Zerkeşî, Rûyânî'nin bu alanda bir telifinin olduğunu kaydetmekte ancak eserin ismini zikretmemektedir. (Bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 420.) Dağıstânî, Rûyânî'nin *Bahrü'l-mezheb*'te genellikle Mâverdî'yi takip etmesine ve ondan nakilde bulunmasına rağmen Mâverdî'nin *el-Hâvî'l-kebîr*'de ihtilâfî'l-kavleyn'den bahsettiği kısımlara atıfta bulunmadığını belirtmektedir. Dağıstânî, bunu Rûyânî'nin ihtilâfî'l-kavleyn meselesini ayrı bir kitapta ele almış olmasına bağlamaktadır. Bkz. Dağıstânî, “el-Mukaddime”, 190.

⁴⁴⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 420.

ihtilâfî'l-kavleyn konusuna hasredilmiş kitaplardandır. Son ikisinden farklı olarak bu kitap günümüzde mevcuttur.⁴⁴⁵

Tahrîc, iki görüş meselesinde belki de diğer hiçbir fikhî faaliyette olmadığı kadar çok yönlü ve kompleks bir fonksiyonla icra edilmektedir. Bu durum, Şâfiî âlimlerin iki görüşle alakalı mesailerinin bütününde göze çarpmaktadır. İlgili mesainin iki önemli ayağı vardır. İlki, iki görüş probleminden kaynaklanan mezhep içi sorunların halledilmesidir. Bu sorunlar mesele hakkında gerçekten Şâfiî'ye ait iki görüşün var olup olmadığını tespit etmek, varsa bunlardan hangisinin Şâfiî'nin nihai kanaati olduğunu belirlemek ve bu yapılamadığı takdirde mezhebin görüşünü tayin etmek şeklinde sıralanabilir. Mezhebin görüşü, Şâfiî'nin aktardığı iki görüşten birinin tercih edilmesi şeklinde gerçekleşir. Tercih için uyulması gereken bir takım kriterler belirlenmiştir. İlgili çalışmaların ikinci ayağını ise iki görüş meselesinin meşruiyet açısından temellendirilmesi oluşturmaktadır. Temellendirme gayreti, Şâfiî'yi savunmak ve konuyla alakalı ona yöneltilen eleştirilere cevap vermek kaygısından neşet etmiştir.

Aşağıda iki görüş meselesinde Şâfiî'ye yöneltilen eleştiriler, Şâfiî âlimlerin bir mezhep içi sorun olarak iki görüş meselesine yaklaşımları, iki görüş meselesinin temellendirilmesi ve tercih konuları ele alınacaktır.

1. İki Görüş Meselesi İle İlgili Şâfiî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Bâkılânî'ye atfedilen Şâfiî'nin musavvibeden (ihtilaflı meselelerde bütün müctehidlerin isabet ettiğini düşünenler) olduğu iddiası bir kenara bırakılırsa,⁴⁴⁶ Şâfiî âlimler

⁴⁴⁵ Münâvî, “aynı müctehide ait iki görüşün çelişmesi” (teâruzü'l-kavleyn) meselesinin çok önemli bir konu olduğunu, Şâfiî'den de bazı çelişkili görüşlerin nakledildiğini, pek çok kişinin buna değindiğini ancak “kendi mezhebinden” bu konuyu müstakil bir eserde ele alan hiç kimseye rastlamadığını ve bunun kendisini böyle bir kitap yazmaya sevk ettiğini belirtmektedir. (Bkz. Şemsuddin Muhammed b. İbrâhîm es-Sılmî el-Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid fî ihtilâfî'l-kavleyn li-müctehid vâhid*, thk. Muhammed b. Hasan (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 7.) Münâvî'nin bu ifadelerinden kendisinden asırlar önce telif edilmiş bahsi geçen kitaplardan haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁴⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 3: 418.

genel olarak onun muhattiden (ihtilaflı meselelerde sadece bir müctehidin isabet ettiğini düşünenler) olduğunu naklederler. Buna göre Şâfiî, müctehidin doğru olan görüşe ulaşmaya çalışmakla mükellef olduğunu, Allah katında yalnızca bir görüşün hak olduğunu ve müctehidlerden sadece bir tanesinin isabet ettiğini geri kalanların ise hatalı olduklarını düşünmektedir.⁴⁴⁷ Şâfiî'nin hem muhattie olup hem de pek çok meselede birden fazla görüş beyan etmesi, iki görüş meselesinin temel eleştiri noktalarındandır. Şâfiî'nin bu tavrı, muhalifleri tarafından bir çelişki olarak görülmüş ve tenkit edilmiştir. Eleştiri sahiplerine göre bir meseleyi iki görüşe bağlamak, bütün icthadların hak ve bütün müctehidlerin musîb olmasını gerektirmektedir. Hâlbuki Şâfiî muhattiedendir. Bu da Şâfiî'nin iki görüş beyan etmekle kendi usûlî düşüncesine aykırı hareket ettiğini gösterir.⁴⁴⁸

Muhaliflere göre Şâfiî'nin bir mesele hakkında iki farklı görüş beyan etmesi mütenâkız iki görüşü cem' etmek veya iki görüş arasında mükellefi tahyîr etmek anlamına gelir. Şâfiî iki görüş zikrederek bir şeyi aynı anda hem helal hem de haram kılmaktadır. Hâlbuki birbirine zıt iki şey aynı anda doğru olamaz.⁴⁴⁹ Çelişkili iki hükmü bir arada kabul etmek doğru olmadığı gibi müsteftîyi iki görüş arasında serbest bırakmak (tahyîr) da doğru

⁴⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 167; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 511; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 419; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muahmmmed Hasan Heytu (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsır, 1998), 561; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1459-1460; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 864. Gazzâlî *Müstasfa*'da *Menhûl*'de söylediğinin aksine Şâfiî'nin hangi görüşte olduğuyla alakalı rivayetlerin çeliştiğini ifade eder. Ayrıca Âmidî de Şâfiî'den biri musavvibeyi diğeri muhattieyi gerektiren iki farklı görüş nakledildiğini belirtir. Bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 495; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 184. Beyzâvî, Şâfiî'nin muhattie olduğunu belirten naklin esah olduğunu belirterek bu nakil ihtilafına işaret etmektedir. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 2017), 124.

⁴⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 167-168; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 511; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 411; Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 13; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 416. Yusuf Eşit'e göre muhalifler, Şâfiî'nin musavvibeden olduğu iddiasını temel alarak onu eleştirmişlerdir. Eşit bu kaniya, Şemsüleimme el-Kerderî'nin (ö. 642/1244) Şâfiî'nin iki görüşlerinin onun musavvibe oluşundan kaynaklandığı yönündeki tenkidinden yola çıkarak varmıştır. Ona göre Şâfiî âlimler bu yüzden genellikle ilk önce Şâfiî'nin muhattie olduğunu vurgular ve akabinde iki görüş problemine eğilirler. Bkz. Yusuf Eşit, *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şafîi Savunusu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 47-48. Eşit'in bu ifadelerinden eleştirilen şeyin Şâfiî'nin musavvibe oluşu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak musavvibe düşüncesinde olan birinin aynı konu hakkında iki görüşlü olması normaldir. Eşit'in belirttiğinin aksine, Mâverdî, Şîrâzî ve diğer Şâfiî âlimlerin de vurguladığı gibi, muhalifleri Şâfiî'yi muhattie olmasına rağmen bazı meseleleri iki görüşe bağlamasından dolayı eleştirmektedir.

⁴⁴⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 511; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 326; Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 13.

değildir. Zira tahyîr bir fer‘in iki asılla eşit derecede irtibatlı olmasını gerektirmektedir ki bu da mümkün değildir. Ayrıca şer‘î ahkâmda mütenâkız iki hüküm arasında tahyîr söz konusu değildir.⁴⁵⁰

Şâfiî’nin iki görüş zikretmekle icmâya muhalefet ettiği iddiası, tenkide mesned kılınan bir başka husustur. Buna göre Şâfiî’den önce hiç kimse aynı mesele için birbirine zıt iki hüküm ileri sürmüş değildir. Sahâbelerden kendisine kadar ki dönemde, ilim ehli konu hakkında kendisine bir kanaat hâsıl olduğunda onu izhar eder, aksi durumda ise cevap vermekten imtina ederdi.⁴⁵¹ Muhalifleri Şâfiî’nin bu tutumunun onun ilmî eksikliğinin göstergesi olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Şâfiî iki görüşten hangisinin hak olduğunu tespit etme noktasında yetersiz kaldığı için ikisini birlikte öne sürme ihtiyacı hissetmiştir.⁴⁵²

Şâfiîler, kendi imamlarının bir mesele hakkında iki görüş zikretmesinin muhaliflerinin iddia ettiği türden bir usûlî çelişki barındırmadığına, mütenâkız iki hükmü aynı anda kabul etmek anlamına gelmediğine, meşru olmayan bir tavır olmadığına ve Şâfiî’nin ilmi yetkinlik ve kapasitesinde bir kusura delâlet etmediğine emindiler. Onlar iki görüş meselelerinin çoğunda Şâfiî’nin tek bir görüşünün olduğunu, kalanlarında ise hiçbir görüşünün olmadığını (tevakkuf) biliyorlardı. Buna rağmen herhangi bir meselede Şâfiî’ye iki görüş isnad etmeleri, Şâfiî’nin bu iki görüşü aynı anda savunduğu düşüncesinden değil, onun bir şekilde bu ikisini nakletmesinden kaynaklanmaktaydı.⁴⁵³ Gazzâlî, ashabın “Mesele hakkında Şâfiî’nin ikisi arasında tereddüt ettiği iki görüş vardır” demek yerine, bunu kastederek “Şâfiî’nin iki görüşü vardır” demelerinin sebebinin kendi aralarında mütedâvil, bilinen ve “tereddüt ettiği” ifadesinin kullanımına ihtiyaç bırakmayan bir karineye sahip olmalarına bağlamaktadır. Karine, ashabın Şâfiî’nin hem tereddüt ettiği hem de kesin bir hükme bağladığı bütün meseleleri çok iyi bilmeleriydi. Bu bilgi, “şu meselede Şâfiî’nin iki görüşü vardır” ifadesini “Şâfiî’nin ikisi arasında tereddüte düştüğü iki görüşü vardır” şeklinde

⁴⁵⁰ Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u’l-edille*, 2: 334.

⁴⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 168; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 412-415; Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u’l-edille*, 2: 326-327; Münâvî, *Ferâidü’l-fevâid*, 13.

⁴⁵² Şîrâzî, *et-Tebîr*, 511; Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u’l-edille*, 2: 326; Münâvî, *Ferâidü’l-fevâid*, 13.

⁴⁵³ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 421.

anlamalarını sağlamaktaydı.⁴⁵⁴ Ancak muhalifler Şâfiî'yi bahsi geçen hususlar üzerinden eleştirmeye başlayınca, onlar da naslardan deliller getirerek ve akli önermelere başvurarak kendi imamlarını savunmaya ve onun bir mesele hakkında iki görüş beyan etmesinin meşru ve normal bir durum olduğunu göstermeye çalıştılar. Konunun üçüncü başlığında ashabın bu temellendirme çabaları detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2. Şâfiîler'in Bir Mezhep İçeri Sorun Olarak İki Görüş Meselesine Yaklaşımları

Şâfiîler'in kendi imamlarının bazı meseleler hakkında iki görüş zikretmesini meşru görmeleri, iki görüş meselesini mezhep içinde halledilmesi gereken bir problem olmaktan çıkarmıyordu. Bunun bir sorun olarak görülmesi ve bu sorunun giderilmesine yönelik çabalar, çok erken bir dönemde başladı. Nitekim Şâfiî'nin ilk talebelerinden Müzenî, hocasının birbiriyle çelişen görüşlerine dikkat çekmiş, ilgili oldukları meseleleri incelemiş, farklı görüşleri birbirleriyle mukayese etmiş, bunların ictihadî yönlerini açıklamaya çalışmış ve ihtilâfı gidermeye yönelik tahrîclere başvurmuştur. Aynı çaba, İbn Süreyc'in ve akabinde onun talebelerinin -özellikle de Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre'nin- fikhî faaliyetlerinde de yoğun bir şekilde devam etmiştir.

Şâfiîler'in ihtilâfî'l-kavleyn problemine yönelik çözüm yöntemlerini görüşlerden birinin Şâfiî'ye aidiyetini reddetme, iki görüşü uzlaştırma (te'lif, cem' ve te'lif), tarih olarak daha yeni olanı esas alma, tevakkuf ve tercih şeklinde sıralamak mümkündür. Bunlar, ihtilâfî'l-hadis ilminde iki veya daha fazla hadisin birbiriyle çelişki halinde olmasından kaynaklanan sorunun giderilmesinde takip edilen yöntemlere benzemektedir. İhtilâfî'l-hadis problemi, sıhhati sabit hadislerde söz konusu olduğundan, rivayetlerden birinin çeşitli sebeplerden reddedilmesi çözüm yöntemleri arasında sayılmamaktadır. İhtilâfî'l-hadis'in yöntemleri cem' ve te'lif, nesih, tercih ve tevakkuf şeklinde dört âdet olup bunlar arasında ne

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 86-88. Sadece tereddüt meselelerinde değil, Şâfiî'nin birini açıkça tercih ettiği, ihtiyaten zikrettiği, birinin açıkça bâtıl olduğunu söylediği vb. bütün iki görüşlü meseleler için ashabın her seferinde bu durumları belirtmeden kısaca "Şâfiî'nin konu hakkında iki görüşü vardır" demelerinin sebebi de budur. Çünkü bütün Şâfiî'ler bu sözle neyin kastedildiğini iyi bilmektedir.

tür bir sıralamanın takip edileceği tartışmalıdır.⁴⁵⁵ İhtilâfî'l-kavleynin “görüşlerden birini reddetme” dışında kalan yöntemleri, muhteva olarak bu dört yöntemle oldukça benzerdir. Nitekim iki görüşün de Şâfiî'ye aidiyeti kesinse, tıpkı cem' ve te'lif metodunda yapıldığı gibi, Şâfiîler problemin çözümünde genellikle ilk adım olarak ihtilaflı görüşleri uzlaştırmak ve bu görüşlerin esasında birbirine zıt hükümler barındırmadığını göstermek istemiştir. Bu mümkün olmadığında, ihtilaflı iki görüşten yeni olanın Şâfiî'nin nihai görüşü olduğunu ve bunun eskisinden vazgeçmek anlamına geldiğini savunmuşlardır. Bunun pratikte nesihten bir farkı yoktur. Kadim-cedid ihtilafında, cedidin esas alınması bu kabildendir. Ancak tarih olarak yeni olanı esas almak, cedid görüşlerin kendi aralarındaki ihtilaflarda neredeyse hiçbir zaman işe yaramamaktadır. Çünkü kahir ekseriyetle, cedid görüşlerden hangisinin tarih açısından daha yeni olduğu bilinmemektedir. Bu yüzden meselenin tarih olarak yeni olana itibar etmek şeklinde çözümüne dördüncü asır tahrîcleri arasında neredeyse rastlanılmamaktadır. Burada artık kaçınılmaz olarak başka bir yöntem devreye girmektedir: meselenin iki görüşlü olduğunu kabul etmek. İlerde Şâfiîler'in büyük çoğunluğuna göre meselenin iki görüşlü olduğu söyleminin “Şâfiî'nin *tevakkuf* ettiği” anlamına geldiği üzerinde durulacaktır. Aslında Şâfiî'nin tevakkuf ettiğine karar vermek, iki görüş probleminden dolayı Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilere verilen cevapların son halkasını oluştursa da, sorunun mezhep içi çözümünü nihayete erdirmemektedir. Zira Şâfiî'nin tevakkuf etmesi, konuya dair herhangi bir görüşünün olmadığı anlamına gelir. Bu yüzden mezhebin konuyla ilgili görüşünün belirlenmesi gerekir. Bu da iki görüşten delilleri güçlü olanın *tercih* edilmesi şeklinde gerçekleşir.

Şâfiî âlimlerin sorunu çözmeye yönelik yaklaşımlarının meseleden meseleye değişkenlik gösterdiğini ve neredeyse hiçbir meselede herhangi bir yöntem üzerinde uzlaşmadığını belirtmemiz gerekir. Örneğin, kimi bir meseleye dair Şâfiî'den aktarılan iki görüşü te'vil ederek bunların birbirleriyle çelişmediğini, kimi de te'vilin mümkün olmadığını ve meselenin iki görüşlü olduğunu (Şâfiî'nin tevakkuf ettiğini) savunabilmektedir. Yaklaşım farklılığı yalnızca farklı yöntemlerin seçilmesinde değil, aynı yöntemin farklı tatbikinden de

⁴⁵⁵ Abdullah Aydın, “Muhtelifü'l-hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020).

kaynaklanmaktadır. Özellikle uzlaştırma metodunun kendi içinde pek çok yolunun olması, fakihlerin meseleleri uzlaştırmada farklı yollar takip etmesine ve farklı yaklaşımlara sahip olmalarına yol açmıştır. Örneğin bir fakihin görüşlerden birinin farklı bir meseleyle, bir diğerrinin de aynı meselenin farklı bir haliyle alakalı olduğunu söyleyerek iki görüşü uzlaştırması mümkündür. Ayrıca herhangi bir fakihin sorunun çözümüne yönelik yaklaşımı tekdüze değildir ve meseleden meseleye farklılık göstermektedir. Yani bir fakihin bütün meselelere tatbik ettiği belli bir yöntemi bulunmamaktadır. Bu hususlar, aşağıda gelecek olan örnekler üzerinden daha iyi anlaşılacaktır.

Mezhep terminolojisinde iki görüş meselesinin çözümüne yönelik bu yaklaşımlar genellikle *tarik*, *mezheb* ve *vecih* kavramlarıyla takdim edilir. Nevevî, vechi “Şâfiî’nin ashabına ait olan görüşler”, tariki ise “mezhep içinde bir meseleye dair ileri sürülmüş görüşlerin aktarımı hususunda ashabin ihtilafı” şeklinde açıklamaktadır.⁴⁵⁶ Örneğin bir âlimin “mesele hakkında iki kavı bulunmaktadır” demesine karşılık, diğerrinin “iki vecih bulunmaktadır” demesi; bir başkasının ise “bir kavı ve bir vech”in bulunduğunu ileri sürmesi tarikleri oluşturmaktadır. Nevevî, vecih ve tarikin bazen birbirinin yerine kullanıldığını belirtmekte ve bu durumu, her ikisinin de “ashaba ait sözler olma” hususunda müşterek bir paydada buluşmalarına bağlamaktadır. Nevevî devamında *Mühezzeb*’den örnekler getirerek Şîrâzî’nin de ara sıra vechi tarik yerine, tariki de vecih yerine kullandığını kaydetmektedir.⁴⁵⁷ Ancak mezhep içi bütün icihadî faaliyetlerin sonuçlarına vecih denilmesi, tarikin ise kahir ekseriyetle ihtilâfî’l-kavleynin ve fikhî açıdan birbirine benzeyen meselelerin Şâfiî tarafından farklı hükümlere bağlanmasından kaynaklanan sorunların çözümüne yönelik mezhep içi görüşler için kullanılması, vechin tarikten daha geniş ve onu da içine alan bir kavram olduğunu göstermektedir. Nevevî’nin ilgili açıklamalarından da bu anlaşılmaktadır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû*’, 1: 65.

⁴⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmû*’, 1: 66.

⁴⁵⁸ Bu yüzden vechin tarik yerine kullanılabilmesi, tarikin ise vecih yerine kullanılmaması gerekir. Çünkü her tarik aynı zamanda bir vecih iken, her vecih tarik değildir. Mâverdi’nin tarik (tarikan-turuk) ifadesini yalnızca ihtilâfî’l-kavleyn ve benzer meseleler problemlerinde, vecihi ise hem bu problemlerin çözümü için ileri sürülen görüşler hem de tahricle elde edilen diğerr bütün görüşler için kullanması iki kavram arasındaki bu farktan kaynaklanmış olsa gerektir. Gerçekten de Mâverdi’nin tarik kavramını kullanması gereken yerde vecih

Beşinci asır Şâfiî kaynakları özelinde konuşulacak olursa, hemen hemen bütün iki görüşlü meselelerde iki veya üç tarik bulunmakta olup dört ya da daha fazla tarikli meseleler çok nadir görülmektedir.⁴⁵⁹ Tarik sayısının bazı meselelerde üçü geçmesi, genellikle iki görüşü uzlaştırmak için yapılan işlem ve değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Farklı yorumlar veya metnin istenilen surete konulması için farklı yöntemlere başvurmak, aynı yaklaşımdan birden çok tarikin doğmasına yol açmaktadır. Örneğin iki ayrı fakih, herhangi bir meselede nakledilen iki görüşün aslında birbirinden farklı olmadığını düşünebilir. Ancak bu düşünceye biri metni yorumlayarak diğeri de metinde olmayan bir ifadeyi ekleyerek varması halinde, ortaya iki farklı tarik çıkmaktadır ve kaynaklarda da bu durum iki ayrı tarik olarak takdim edilir.

2.1. Görüşlerden Birinin Şâfiî'ye Aidiyetini Reddetmek

kavramını kullandığı örnekler bulunurken (Bkz. Mâverdi, *el-Hâvî*, 1: 241, 13: 261, 15: 271, 273, 285.), araştırdığımız kadarıyla vecih yerine tariki kullandığı herhangi bir örnek bulunmamaktadır. Tarik kavramının detaylı bir analizi için bkz. Taha Nas, “Şâfiî Mezhebinde ‘Tarik’ Kavramının Kullanımı ve İşlevi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 63-88; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 467-472.

⁴⁵⁹ Şamile programı üzerinden gerçekleştirilen tarama işlemi ile beşinci asır eserlerinde (Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin *et-Ta'lika*'sı hariç) yer alan dört veya daha fazla tarikin bulunduğu meselelerle ilgili şu neticeler elde edildi: Mezkûr eserlerden yalnızca *el-Hâvî'l-kebîr*'de dört tarike sahip meseleler bulunmaktadır. Bunlar dört âdet olup ikisi benzer meseleler problemiyle diğeri ikisi de iki görüş problemiyle alakalıdır. (Bkz. Mâverdi, *el-Hâvî*, 1: 293, 6: 278, 464, 7: 27.) Aynı şekilde sadece *el-Hâvî'l-kebîr*'de beş tarikten bahsedilen iki yer bulunmakta, ancak bu iki yerde de tarik kelimesi mezkûr ıstılah anlamıyla değil sözlük anlamıyla kullanılmıştır. (Bkz. a.e. 5: 31, 214.) Yine sadece *el-Mühezzeb*'te altı tarikin olduğu bir mesele geçmektedir. Ancak bu mesele ne iki görüş ne de benzer meseleler problemiyle alakalıdır ve hakkında Şâfiî'nin herhangi bir görüşü de bulunmamaktadır. Şîrâzî'nin aktardığı tarikler ise konuya dair ashâbın görüşlerinden ibarettir. (Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 900-902.) Son olarak ne çalışmanın ana kaynakları olan *el-Hâvî'l-kebîr*, *el-Mühezzeb* ve *Nihâyetü'l-matlab*'da ne de beşinci asrın diğeri fûrû eserlerinde yedi veya daha fazla tarikten bahsedilen herhangi bir mesele bulunmaktadır. Altıncı asır ve sonrası eserlerinde ise sadece iki meselede yedi farklı tarikin zikredildiği görülmektedir. Bu meselelerden biri su ve elbisenin gözle görülmeyen necâsetlerle necis olmalarıyla ilgili olup ilerde benzer meseleler probleminde zikredilecektir. Diğeri mesele ise Muhâlea ile alakalıdır. (Bkz. Râfî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 48-49 ve 8: 474-475.)

Hem ihtilâfî'l-kavleyn ile ilgili Şâfiî'nin tenkid edilmesinin hem de ihtilâfî'l-kavleynin mezhep içi bir sorun olarak görülmesinin arkasında yatan temel sebep, bir şahsın herhangi bir meselede birbirine zıt iki görüşünün olamayacağı hususudur. Çünkü bir şeye dair mütenâkız iki farklı yargı aynı anda doğru olamaz. Ashabın Şâfiî'nin bütün ihtilaflı meselelerine yönelik tahrîclerinde yapmak istedikleri şey, bu çelişkili durumu ortadan kaldırmaktır. Bunu da bütün meseleleri şu üç durumdan birine irca etmek suretiyle gerçekleştirmektedirler:

i) Konuya dair aktarılan görüşlerden biri Şâfiî'ye ait değildir.

ii) Konuya dair aktarılan iki görüş de Şâfiî'ye aittir ancak bunlar zannedildiği gibi çelişki halinde değildir (cem' ve te'lif).

iii) Şâfiî söz konusu iki görüş arasında tereddütte kalmıştır. Bu yüzden onun konuyla alakalı herhangi bir görüşü yoktur (tevakkuf).

Herhangi bir görüşü Şâfiî'ye isnad edebilmek için, bunun sahih yollarla Şâfiî'den rivayet edilmiş ve doğrudan Şâfiî tarafından savunulmuş olması gerekir. İki görüşlü olduğu düşünülen pek çok meselede, Şâfiîler ya rivayetlerden birini sahih görmeyerek ya da Şâfiî'nin bu görüşü başka bir müctehidden aktardığını savunarak ilgili görüşün Şâfiî'ye ait olmadığını iddia etmişlerdir. Görüşlerden birinin Şâfiî'ye ait olmaması, sorunun henüz oluşmadan giderilmesi anlamına gelir. Böylelikle iki görüşü te'lif etmeye veya Şâfiî'nin tevakkuf ettiğini belirtmeye gerek kalmaz.

a) Rivayetlerden Birinin Sahih Olmadığını Savunma

Rivayetin sıhhati râvinin kendisinden veya metinle ilgili kusurlardan kaynaklanabilir. İlkinde râvi'nin güvenilirliği, Şâfiî'nin talebelerinden olması, onunla karşılaşmış olması gibi çeşitli hususlar etkilidir. Buna, abdest almak için kullanılmış (müsta'mel) suyla tekrar abdest alma meselesi örnek gösterilebilir. Rebî' ve Müzenî'nin rivayetlerinde, kullanılmış suyun temiz (tâhir) olduğu ancak kendisiyle abdest alınamayacağı (gayr-ı mutahhir) açık bir şekilde

belirtilmişken,⁴⁶⁰ Îsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) Şâfiî'ye isnad ettiği bir rivayette ise kullanılmış suyun hem tâhir hem de mutahhir olduğu söylenmiştir.⁴⁶¹ Ebû İshâk el-Mervezî, bu rivayet farklılığına binaen meselenin iki görüşlü olduğunu söylemiş, ancak İbn Süreyc ve İbn Ebî Hüreyre bir kaç sebepten ötürü Îsâ b. Ebân'ın rivayetinin yanlış ve meselenin tek görüşlü olduğunu savunmuşlardır. İlk olarak, Îsâ b. Ebân her ne kadar güvenilir biri olsa da o Şâfiî'nin muhaliflerindendir (Hanefidir). İkinci olarak, Îsâ b. Ebân bu görüşü ne Şâfiî'den işitmiş ne de onun kitaplarından alıntılanmıştır. Zira o Şâfiî'yi görmemiştir ve rivayet ettiği bu görüş de Şâfiî'nin metinleri arasında bulunmamaktadır.⁴⁶² İki fakih, Îsâ b. Ebân'ın rivayetini yalnızca Müzenî ve Rebî' gibi cedid dönemin iki kuvvetli râvisine muhalif olması yüzünden değil; güvenilir olmasına rağmen Şâfiîler'den olmaması, Şâfiî'yle karşılaşmadığı ve ilgili görüş Şâfiî'nin kitaplarında yer almadığı için ondan duymuş veya kitaplarından iktibas etmiş olmasının mümkün olmamasından dolayı kabul etmemişlerdir.

Görüşlerden birinin Şâfiî'nin usûl anlayışına uymaması, fikhın temel kaidelerine ya da akla muhalif olması, Şâfiî'nin kitaplarında yer almıyor oluşu vb. olgular rivayetin sıhhatine etki eden metin kaynaklı sebeplerden sayılabilir. Mülâane ile ilgili şu meselede böyle bir durum söz konusudur: Bir adam, daha önce zina suçundan dolayı had cezasına çarptırılan (*mahdûde*) karısına tekrar zina ithamında bulunursa, ta'zîrden kurtulmak için mülâane talebinde bulunabilir mi? Rebî'in rivayetine göre koca karısını mülâaneyeye çağırabilirken,⁴⁶³ Müzenî'nin rivayetinde kocanın böyle bir hakkı yoktur.⁴⁶⁴ Ebû İshâk el-Mervezî, Rebî'in nakilde hata yaptığını savunmuştur. Ona göre, mezkûr durumda iki sebepten dolayı mülâane yapılamaz. İlk olarak, mülâane kocanın zina isnadına bir delil bulamadığında bu isnadın doğrulanması amacıyla yapılmaktadır. Meselede ise kadının zina yaptığı zaten daha önce doğrulanmış ve kendisine had uygulanmıştır. İkinci olarak, mülâaneyeye kazf suçundan dolayı tahakkuk eden had cezasının düşürülmesi için başvurulur. Hâlbuki burada had değil ta'zîr

⁴⁶⁰ Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2: 64; Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 53.

⁴⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 296; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 419; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 231.

⁴⁶² Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 296. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 50; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 231.

⁴⁶³ Şâfiî, *el-Üm*, 6: 722.

⁴⁶⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 224.

cezası söz konusudur.⁴⁶⁵ Müzenî ve Rebî‘, Büveytî ile birlikte Şâfi‘î’nin cedid mezhebinin en önemli ve en muteber râvileridir. Üçünün rivayetleri kavî-i cedîdin diğer râvilerinin rivayetlerinden üstün tutulur.⁴⁶⁶ Şâfi‘î kaynaklarda, ashabın Rebî‘in rivayetlerini Müzenî’nin rivayetlerine öncelediği söylene de,⁴⁶⁷ mezkûr örnekte de görüldüğü gibi bu her zaman böyle olmamış ve ashab ikisinin rivayetleri arasındaki çelişkide başka kriterlere de dikkat etmişlerdir. Yine de Müzenî ile Rebî‘in birbirinden farklı görüşler aktardığı durumlarda, aşağıdaki örnekte olduğu gibi çoğunlukla Müzenî’nin rivayetine hata isnad edildiğini belirtmek gerekir.⁴⁶⁸

Kırâz akdinde, sözleşme yararına yolculuğa çıkan âmilin kişisel masraflarını (yemek, içmek, konaklamak vb.) ortaklık parasından karşılaması ile ilgili Büveytî’nin rivayetinde böyle bir hakkının olmadığı,⁴⁶⁹ Müzenî’nin rivayetinde ise maruf ölçüde bir nafaka hakkının olduğu⁴⁷⁰ ifade edilmiştir. Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre, iki sebepten dolayı Büveytî’nin rivayetinin esas alınması gerektiğini belirtmişlerdir. İlk olarak âmilin, mukimken kişisel masraflarını sözleşme malından karşılama hakkı yoktur. Buna kıyasla seferdeyken de böyle bir hakkı olmamalıdır. İkinci olarak, âmil zaten yaptığı iş karşılığında kâra ortaktır. Yani işinin karşılığını, kâra ortak olarak almaktadır. Dolayısıyla onun kırâz malından kendi masrafları için ayrıca harcama yapma hakkı olmamalıdır. İki fakih, Müzenî’nin rivayetini

⁴⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 32; Ebü’t-Tayyib, *Ta’lîk*, 15: 218. Şîrâzî’nin kaydına göre, Mervezî Rebî‘in aktardığı görüşün onun kendi tahriri olduğunu düşünmektedir. Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4: 442.

⁴⁶⁶ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî*; Nevevî, *el-Mecmû’*, 1: 68.

⁴⁶⁷ Tâceddin es-Sübkî; Müzenî’nin ilimde, dinde, yücelikte ve rivayetlerinin kaidelere uygunluğunda üstün olmasına rağmen; ashabın Rebî‘in rivayetlerini onunkilere öncelediğini belirtmektedir. Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 2: 131.

⁴⁶⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, *el-Hâvî’l-kebîr*’de cedid döneme ait olup rivayetlerden birinin sıhhatinde sorun olduğu belirtilen 40 âdet iki görüşlü mesele bulunmaktadır. Bu meselelerin 29’unda hatalı görülen rivayet Müzenî’ye aittir.

⁴⁶⁹ Büveytî, *Muhtasarü’l-Büveytî*, 699.

⁴⁷⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 634.

doğrudan yanlış görmemiş, bunun âmîlin iş gereği harcamak zorunda olduğu şeylere hamledilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁴⁷¹

b) Görüşlerden Birinin Başka Bir Müctehide Ait Olduğunu Savunma

İmam Şâfiî, çoğu zaman işlediği konuya dair diğer müctehidlerin görüşlerini de nakleder. Bunu muhalif görüşlerin ictihadî yönlerini açıklamak, zayıf yanlarını göstermek, delillerini çürütmek, fikhî açıdan doğruluk paylarının olduğunu ifade etmek veya kesin bir suretle reddetmek vb. başka amaçlara matuf olarak yapar. Ancak Şâfiî bazen nakilde bulunduğu görüşün kime ait olduğunu belirtmez. Bu durum ashabından bazılarını ilgili görüşün ona ait olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Bazı âlimler ise, ilgili görüşün başka bir müctehide ait olduğunu, Şâfiî'nin bunu sadece aktardığını, bu görüşü benimsemediğini ve meselenin iki görüşlü olmadığını belirtmiştir.

Örneğin hakkında Şâfiî'den iki farklı görüş nakledilen ölü hayvan meselesinde bu tarz bir tahrîc söz konusudur. *el-Üm*'de ölü hayvanın tabaklanmış derisinin helal olduğu, kemik ve kıllarının helal olmadığı açık bir şekilde ifade edilmiştir.⁴⁷² Müzenî'nin rivayeti de bunu teyit etmektedir.⁴⁷³ Ancak Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî (ö. 288/901), Müzenî vasıtasıyla Şâfiî'nin ölü hayvanın kıllarının necis olduğu düşüncesinden vazgeçtiğini nakletmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin talebelerinden Rebî' b. Süleymân el-Cîzî (ö. 256/870) de hocasından, “Kıllar deriye tabidir. Deri (tabaklanarak) helal olursa kıllar da helal olur.” şeklinde bir ifade nakletmektedir.⁴⁷⁴ İbn Ebî Hüreyre, son iki rivayetten dolayı “kılların helal olduğu” hükmünü Şâfiî'ye ait ikinci bir görüş kabul etmiş ve meselenin iki görüşlü olduğunu savunmuştur.

⁴⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 318-319. *el-Hâvî'l-kebîr*'de rivayetlerden birinin sahih olmadığını belirten diğer tahrîciler için bkz. 1: 113, 171, 3: 56, 140, 217-218, 5: 122, 173, 265, 6: 278-279, 7: 52, 266, 501, 8: 19, 253, 9: 21, 179, 212, 275, 380, 456, 551, 577, 10: 394-395, 11: 130, 266, 389, 405, 12: 156, 13: 336, 15: 237, 276, 387, 17: 324, 18: 99, 174, 229, 305, 320.

⁴⁷² Şâfiî, *el-Üm*, 2: 29-30.

⁴⁷³ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 568. Ebü't-Tayyib, Büveytî ve Harmele b. Yahyâ'nın (ö. 243/858) rivayetlerinin de bu yönde olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 47.

⁴⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 66-67. Ayrıca bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 47; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 59-60; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 32.

Ancak ashabın çoğunluğu bunun ikinci bir görüş olduğunu reddetmiş, Şâfiî'nin bu görüşü başkasından naklettiğini ve bunun bir başka müctehidin mezhebi olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁷⁵ Zira kılların helal olması hükmü, Şâfiî'nin kitaplarında yer alan açık ifadelerine ve ashabının ondan yaptığı sahih ve mütevatir derecesine varan nakillerine ters düşmektedir.⁴⁷⁶ Yukarıdaki örneklerden farklı olarak burada Enmâtî ve Cîzî'nin rivayetleri yanlış görülmemiştir. Hâlbuki bu iki fakih ilmî olarak Rebî' ve Müzenî'den daha alt derecede kabul edilmektedir. Bunun sebebi aktardıkları görüşün bir başka âlime ait olma ihtimalidir. Nitekim İmam Mâlik de ölü hayvan kıllarının haram olmadığı düşüncesindedir. Şâfiî'nin Mâlik'in görüşünü nakletmiş olma ihtimali, Şâfiîler'in çoğunluğunu bu kanaate sevk etmiştir. Bu yaklaşım, güvenilir râvilere hata isnad etmekten daha iyi görülmüş olabilir. Bu meselede Şâfiî'nin Mâlik'ten nakilde bulunduğu doğrudan ifade edilmese de iki görüşlü birçok meselede Mâlik'in konuya dair görüşü de nakledilir, görüşlerden birinin onun görüşüyle aynı ve bu sebeple onun mezhebinin aktarımı olabileceği ifade edilir.

Köprücük kemiği ve kaburga kemiğinin kasten kırılmalarında tazminat olarak ödenecek bedelin erş (miktarı şâri' tarafından önceden belirlenmiş bedel) mi yoksa hükûmet-i adl (hâkim tarafından belirlenmiş bedel) mı olduğu hususunda Şâfiî'den iki farklı görüş nakledilmiştir. Şâfiî *el-Üm*'de, Hz. Ömer'in köprücük ve kaburga kemiklerinin kırılmasında bedel olarak bir deve ödenmesine hükmettiğini aktarmaktadır.⁴⁷⁷ Bu rivayete göre ödenecek miktar bellidir. Şâfiî *el-Üm*'ün bir başka yerinde ise, Hz. Ömer'in bu hükmünü tekrar aktarmış ancak akabinde bu tür yaralamalarda cezanın hâkim tarafından belirleneceği, *erş*in söz konusu olmayacağını açık bir şekilde belirtmiştir.⁴⁷⁸ Müzenî, bu ihtilafı iki ayrı görüş olarak aktarmaktadır.⁴⁷⁹ Ancak Ebû İshâk el-Mervezî, İbn Ebî Hüreyre ve müteahhir Şâfiî âlimlerin çoğu, meselenin iki görüşlü olmadığı ve Şâfiî'nin mesele hakkındaki düşüncesinin

⁴⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 162-163.

⁴⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 67.

⁴⁷⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 8: 650.

⁴⁷⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 7: 197.

⁴⁷⁹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 387.

ilgili cezanın hâkim tarafından belirleneceği şeklinde olduğunu savunmuşlardır.⁴⁸⁰ Çünkü erşin miktarı ancak nas ile veya nasta mevcut bir asla kıyas edilerek belirlenebilir. Hâlbuki bu konuda ne bir nas ne de asıl bulunmaktadır.⁴⁸¹ İki fakihe göre, Şâfiî cezanın erş olduğu görüşünü benimsediğinden değil, Hz. Ömer'in görüşüyle başlamak niyetiyle teberrüken aktarmıştır.⁴⁸² Onlar ayrıca Hz. Ömer'in hükmünü, erş değil bir deveye denk gelen hükûmet olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir.⁴⁸³

2.2. İhtilaflı Görüşleri Uzlaştırmak (Te'lif, Cem' ve Te'lif)

İki görüş probleminin çözümüne yönelik yöntemlerin ikincisi, mevcut görüşleri uzlaştırmaktır. Uzlaştırmada bir önceki yöntemden farklı olarak, iki görüş aynı anda kabul edilir. Çünkü bunların Şâfiî'ye ait olduğu ve Şâfiî tarafından savunulduğu güvenilir yollarla sabit olmuştur. Şâfiî âlimler, kendi imamlarına atfedilen ve ona aidiyetinden şüphe etmedikleri görüşler arasındaki ihtilaflı gidermeye ve iki görüşün esasında birbirine zıt hükümler ihtiva etmediğini göstermeye çalıştılar. Onlar, Şâfiî'nin ifadelerini çoğu tekellüf kabilinden olan bazı yorum ve te'vil işlemlerine tabi tutmak veya metinde olmayan bazı kelimeler takdir etmek ya da çıkarmak suretiyle Şâfiî'nin ihtilaflı görüşlerini birbirleriyle çelişkili olmayacak bir kalıba sokuyorlardı. Uzlaştırma yorum ve te'vile dayalı olduğundan dolayı, iki görüşü uzlaştırmanın meseleden meseleye değişen pek çok yolu bulunmaktadır. Aşağıda bu yolların bir kaçı üzerinde durulacaktır.

a) Şâfiî'den Aktarılan İki Görüşün Aynı Olduğunu Savunma

Hemen bütün iki görüş meselelerinde sorunu gidermek için başvuru olan yöntemlerin başında Şâfiî'den aktarılan görüşlerin birbirinden farklı olmadıkları iddiası gelmektedir. Şâfiî

⁴⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 12: 304; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 154.

⁴⁸¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 154.

⁴⁸² Mâverdî, *el-Hâvî*, 12: 304. Cedid-cedid ihtilaflında rivayetlerden birinin başkasının mezhebinin aktarımı olduğu belirtilen diğer tahrirler için bkz. a.e. 1: 198, 2: 498-499, 3: 459, 6: 250-251, 7: 30, 121, 8: 168, 253, 9: 117, 18: 320.

⁴⁸³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 16: 428.

âlimler, pek çok yerde iki görüşün Şâfiî tarafından aynı anlama gelen farklı lafızlarla dile getirildiğini, birinin mutlak diğerrinin mukayyed olduğunu vb. başka hususlar ileri sürerek ilgili görüşlerin aslında aynı olduklarını savunmuşlardır. Örneğin İbn Ebî Hüreyre, aşağıdaki meseleye konu olan ve açık bir şekilde birbirinden farklı anlamlara sahip olan iki kelimedenden birinin diğeri yerine kullandığını söyleyerek, iki görüşün birbirinden farklı olmadığını ispatlamaya çalışmıştır:

Mülâane esnasında tarafların mescidin neresinde yemin edecekleri ile ilgili Şâfiî'den nakledilen görüşlerden birinde “عَلَى الْمُنْبَرِ” (minberin üzerinde),⁴⁸⁴ diğerrinde ise “عِنْدَ الْمُنْبَرِ” (minberin yanında)⁴⁸⁵ ifadeleri kullanılmıştır. Ashaptan bazıları Şâfiî'nin bu konuda iki farklı görüşü vardır dese de, İbn Ebî Hüreyre meselenin tek görüşlü olduğunu savunmuştur. Ona göre taraflar minberin yanında yemin etmelidirler. Minber şeref ve yücelik makamı ve mülâane de ise alçaltıcı bir durum söz konusu olduğundan, yeminleşme minber üzerinde yapılamaz. Şâfiî “عَلَى الْمُنْبَرِ” ifadesiyle minberin yanında demeyi kastetmiştir. Yani “عَلَى”yı “عِنْدَ” anlamında kullanmıştır. Zira bunlar “sıfat harfleridir” ve sıfat harfleri birbirlerinin yerine kullanılabilirler.⁴⁸⁶ Aşağıdaki meselede, Rebî' ve Müzenî'nin rivayetlerinin farklılığından kaynaklan ihtilaf, rivayetlerden birinde bulunmayan bir kelimenin takdir edilmesi suretiyle giderilmiştir. Rebî'in rivayeti şöyledir:

“Eğer kolları dirseklerden itibaren (مِنْ المرفقين) kesilmişse, dirseklerin kalan kısmını yıkar. Eğer kolları dirseklerin üstünden (من فوق المرفقين) kesilmiş ve dirseklerden bir şey kalmamışsa, kişinin üzerinden kolları yıkama farziyeti kalkar.”⁴⁸⁷

Müzenî'nin rivayeti ise şudur:

⁴⁸⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 6: 726.

⁴⁸⁵ Mâverdi, *el-Hâvî*, 11: 46; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 250.

⁴⁸⁶ Bu meselede nakledilen diğerr bir tarik Ebû İshâk el-Mervezî'ye aittir. O, İbn Ebî Hüreyre'nin aksine iki görüşün meselenin farklı halleriyle alakalı olduğunu savunmuştur. Ona göre, mülâaneyi izlemeye gelen insanlar çok olduğunda taraflar minberin üzerinde, az olduklarında ise minberin yanında yemin ederler. Çünkü mülâanede insanların iki tarafı izlemeleri ve yeminlerini duymaları hedeflenir. Bkz. Mâverdi, *el-Hâvî*, 11: 46; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 251; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4: 466-467.

⁴⁸⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 56.

“Eğer kolları dirseklerden itibaren (مِنَ المرفقين) kesilmişse (dirsekler kesik değilse), kolları yıkamak konusunda mükellef olduğu herhangi bir farz yoktur.”⁴⁸⁸

İbn Ebî Hüreyre, iki metnin ihtiva ettiği görüşlerin birbirinden farklı olmadığını savunmuştur. Ona göre, Müzenî Şâfiî'nin “مِنَ فوق المرفقين” (dirseklerin üstünden) şeklindeki ifadesinden ihtisar amacıyla ve muhatabının anlayacağını umarak “فوق” kelimesini hazfetmiştir. Bu yüzden Müzenî'nin metnindeki “مِنَ المرفقين” (dirseklerden itibaren) ifadesini, “مِنَ فوق المرفقين” şeklinde anlamak gerekir.⁴⁸⁹

b) Görüşlerden Birinin Başka Bir Mesele ile Alakalı Olduğunu Savunma

İhtilafı görüşleri te'lif etmenin bir diğer yolu, iki görüşten birinin başka bir mesele ile alakalı olduğunu savunmaktır. Burada, ihtilafa sebep olan görüşlerin birbiriyle alakalı olmayan iki farklı meseleye ait oldukları belirtilir. Meseleler aynı değilse Şâfiî'nin bunlara yönelik düşüncesinin aynı olmaması da tabiidir. Örneğin Ebû İshâk el-Mervezî, kible tayini ile alakalı Şâfiî'ye atfedilen aşağıdaki iki görüşün iki farklı mesele ile alakalı olduğunu savunmuştur:

“Şâfiî dedi: Hava bulutlu olduğu için (kıblenin neresi olduğuna dair) delillerden yoksun kalan biri, kör gibidir. Müzenî dedi: Şâfiî başka bir yerde de ‘Kör birinin, kendisine kibleyi gösteren bir müslümana tabi olması caizdir. Ancak gözleri gören biri, (kıblenin neresi olduğuna dair) delillerden yoksun olsa bile, başkasına tabi olamaz.’ demişti.”⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 17.

⁴⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 113. Bu meselede Mervezî, Müzenî'nin nakilde hata yaptığı kanaatindedir. (Ayrıca Bkz. Ebû't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 117; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 77.) Kemiklerin tâhir olup olmaması ile ilgili *el-Üm*'de kemiğin necis olmamasına rağmen temiz olmadığı (وإن كان غير نجس فليس بنظيف) açık bir şekilde ifade edilmişken (Şâfiî, *el-Üm*, 2: 50.), *Muhtasar*'da kemiğin tâhir olmadığı (والعظم ليس بطاهر) belirtilmiştir (Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 26.). İbn Ebî Hüreyre, *Muhtasar*'daki ifadeyi te'vil ederek “ليس بطاهر” (tahir değildir) ifadesinin “ليس بمطهر” (mütahhir/temizleyici değildir) anlamında kullanıldığını savunmuştur. (Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 171.) İki görüşün esasında aynı olduğunu belirten benzer tahrirler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 171, 432-433, 2: 485, 3: 286-287, 357, 8: 245-246, 11: 178.

⁴⁹⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 89.

İlk nas, gözleri gören kişinin delillerden yoksun olduğunda kör hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Kör olan kible tayininde başkasına uyduğuna göre, gözleri gören de tabi olur. Şâfiî'nin ikinci ifadesi ise, gözleri gören kişinin başkasına tabi olamayacağını söylemektedir. Mervezî'ye göre burada iki farklı mesele söz konusudur. Müzenî'nin aktardığı ilk görüş, gözleri gördüğü halde kibleyi tayin edemeyen ve bu şekilde namaz kılan kişinin namazını iade etmesi gerektiği ile alakalıdır. Kible konusunda başkasına uyması gerektiği halde, uyacak herhangi biri olmadığı için rastgele namaz kılan kör kişi, daha sonra kendisini kibleye yönlendirecek biri çıktığında namazını iade etmesi gerekir. Mervezî'ye göre, Şâfiî “delillerden yoksun kalan kişi kör gibidir” sözüyle bu duruma atıfta bulunarak, gözü gören kişinin de tıpkı kör olan gibi, delillerden yoksunken kıldığı namazını iade etmesi gerektiğini kastetmiştir. Müzenî'nin aktardığı ikinci görüş ise, gözleri görenin başkasına uyamayacağı ile alakalıdır. Şâfiî'nin bununla ilgili tek bir görüşü vardır; o da başkasını taklid etmesinin caiz olmadığı şeklindedir.⁴⁹¹ Böylece Mervezî, çelişkiyi iki görüşün iki farklı mesele ile alakalı olduğunu söyleyerek gidermiştir.

Teşrik tekbirleriyle⁴⁹² ilgili ihtilaflı görüşler arasındaki çelişki de aynı şekilde giderilmiştir. Şâfiî bir yerde, hacıların Kurban Bayramı günü öğle namazından sonra tekbir getirmeye başlayıp son teşrik gününün sabah namazını kılana kadar devam etmeleri gerektiğini belirtir.⁴⁹³ Bir başka yerde ise Kurban Bayramının ilk gecesi (Arefe Günü) akşam

⁴⁹¹ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 2: 244-245. Bu meselede aktarılandan hariç iki farklı tarik daha rivayet edilmektedir. Müzenî'nin tariki, meselenin iki görüşlü olduğu yönündedir. (Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 231; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2: 93-94.) İbn Süreyc ise, iki görüşün meselenin farklı hallerine ait olduğunu düşünmektedir. Ona göre gözleri gören kişinin başkasına uymasının cevazı, namaz vaktinin genişliği ve darlığına göre değişmektedir. Vakit genişse, başkasına uymamalı ve kibleyi tespit edebileceği şartlar oluşana kadar beklemelidir. Vakit dar ise, namazı kaçırmamak için kör olanlar gibi başkasına uymalıdır. Şâfiî'nin mezkûr iki görüşü bu iki farklı durumla alakalıdır. (Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 2: 244-245.)

⁴⁹² Bayram tekbirleri, mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak tekbirler, Ramazan ve Kurban Bayramlarının ilk gecelerinde ve herhangi bir namaza bağlı kalınmadan, istenilen her vakitte getirilebilen tekbirlerdir. Mukayyed tekbirler ise teşrik günlerine mahsus olup yalnızca farz namazlarının akabinde getirilir. Namaza bağlı tekbirler olduğu için, bunlar mukayyed tekbirler şeklinde isimlendirilmiştir. Mâverî, *el-Hâvî*, 2: 485, 498.

⁴⁹³ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 519 ve 7: 197. Ayrıca bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 179.

namazından sonra tekbir getirmeye başlanılmasından bahsetmektedir.⁴⁹⁴ İlk ifadeye göre toplamda 15 farz namazının akabinde tekbir getirilirken, ikincisinde ise toplamda 18 farz namazının akabinde tekbir getirilir.

Ashaptan bazılarının meselenin çok görüşlü olduğunu söylemelerinin⁴⁹⁵ aksine Ebû İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre, mezkûr ifadelerin iki ayrı mesele ile alakalı olduğunu belirtmişlerdir. İki fakihe göre, Şâfiî'nin “kurban günü öğle namazından sonra başlanır” şeklindeki ifadesiyle mukayyed/teşrîk tekbirlerini, “Arefe Günü akşam namazından sonra başlanır” ifadesiyle de mutlak tekbirleri kastetmiştir.⁴⁹⁶

c) İki Görüşün Aynı Meselenin Farklı Hallerine Ait Olduğunu Savunma

Şâfiî'ye isnad edilen görüşlerin aynı meselenin birbirine çok yakın halleriyle alakalı olduğunu savunmak, ihtilaflı görüşleri te'lif etmenin bir başka yoludur. Burada da ilk iki yaklaşımdakine benzer bir yorumlama veya kelime ekleme/çıkarma işlemi yapılır. Böylece ilk etapta aynı görünen iki metnin esasında farklı oldukları, bir meselenin farklı hallerini ifade ettikleri ve dolayısıyla farklı olan bu hallerin farklı hükümler almasının olağanlığı gösterilmek istenir. Örneğin Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre, hamile olduğundan şüphe eden (murtâbe) kadının evlenmesi durumunda nikâhın geçerliliği ile ilgili Şâfiî'den nakledilen ihtilaflı görüşler hakkında bu tarz bir yaklaşım sergilemiştir. Şâfiî *el-Üm*'de murtâbe kadının evlenemeyeceğini, evlendiği takdirde ise hamile olup olmadığı kesinleşene kadar nikâhın mevkuf olduğunu sarîh bir şekilde ifade etmiş;⁴⁹⁷ bir başka yerde ise nikâhın bâtil olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 520.

⁴⁹⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 498-499; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 4: 106; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2: 623.

⁴⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 499. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 4: 106; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2: 623. Görüşlerden birinin başka bir mesele ile alakalı olduğu belirtilen diğer bazı tahrîc örnekleri için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 5: 57-58, 271-272, 8: 245-246.

⁴⁹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 6: 559.

⁴⁹⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 200; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 463; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 178.

Ebû İshâk el-Mervezî ve İstahrî'ye göre Şâfiî'den nakledilen iki görüş mezkûr meselenin farklı hallerine aittir. Nikâhın bâtil olduğunu belirten görüş, hamilelik şüphesinin iddet dönemi içinde ortaya çıkması durumuyla alakalıdır. İddet, hamilelik durumunun netleşmesi için beklenilmesi gereken süredir. Şüphe ise, bunun netleşmesine engel olur. Bu yüzden şüphe varlığında iddetin bittiğine hükmedilemez. İddet devam ettiği için de nikâh bâtil olur. Şâfiî'nin nikâhın mevkuf olduğunu ifade eden görüşü ise, şüphenin iddet sona erdikten sonra ortaya çıkması durumu ile alakalıdır. İddet daha önce sona erdiğinden, iddetin bittiğine dair hüküm bir şüphe üzerine bozulmaz. İddet sona erdiği için de nikâh bâtil değildir ancak yine de kadının hamile olup olmadığı kesinleşene kadar mevkuttur. İbn Süreyc ve İbn Ebî Hüreyre de iki görüşün aynı meselenin farklı iki haliyle alakalı olduğunu belirtmişlerdir. Ancak onların ifade ettiği durumlar bahsi geçenlerden farklıdır. Bu iki fakihe göre nikâhın bâtil veya mevkuf olması, şüphenin iddetten önce veya sonra ortaya çıkmasıyla alakalı değildir. Onlara göre, şüphe nikâh akdi yapılmadan önce var idiyse, nikâh bâtil olur. Çünkü kadının rahminin boş olması önceki kocanın hukuku ile alakalıdır. Öyle ki kadının boşanmasından sonraki dört yıllık süre içinde (kadın evlenmediği müddetçe) doğan çocuk ona nisbet edilir. Bu yüzden şüphenin iddetten önce veya sonra ortaya çıkması arasında bir fark yoktur. Ancak şüphenin nikâh yapıldıktan sonra ortaya çıkması yeni kocanın hukukunu ilgilendirir. Çünkü nikâhtan sonra geçen altı aylık süreden itibaren doğan çocuk ona nisbet edilir. Bu yüzden nikâhtan hemen sonra şüphe durumu oluşmuşsa, nikâh bâtil olmaz ve durum netleşene kadar beklenilir. Kadın altı aydan önce doğum yaparsa nikâh bâtil olur. Çünkü bu durumda çocuğun eski kocaya ait olduğu ve nikâhın, kadının rahmi boş değilken kıyıldığı anlaşılır. Ancak şüphe ortadan kalkar veya kadın altı aydan sonra doğum yaparsa nikâh geçerli kabul edilir.⁴⁹⁹

İrtidad ettikten sonra tövbe eden birini öldüren kişi, eğer onun tövbe ettiğinden haberdar değilse kendisine kısas gerekir mi? *el-Üm*'de bu konuda birbirinden farklı iki ayrı görüş bulunmaktadır. Şâfiî bir yerde katil tövbeden haberdar olsun veya olmasın kısasın

⁴⁹⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 200-201. Ayrıca bkz. Ebû't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 463-464.

gerekliliğine,⁵⁰⁰ bir başka yerde ise şüphe durumundan dolayı diyete hükmetmiştir.⁵⁰¹ Meselenin iki görüşlü olduğunu ifade eden bazı Şâfiî âlimlerin aksine, İbn Ebî Hüreyre bu iki görüşün meselenin iki farklı haliyle alakalı olduğunu belirtmiştir. O, Şâfiî'nin kısasın gerekmediği hükmünü öldürülen kişinin hapiste olması veya kollarının kelepçeli olması gibi hala mürted olduğuna işaret eden emarelerin bulunduğu; kısasın gerektiğini ifade eden görüşü ise, bu tarz işaretlerin olmadığı durumlara hamletmiştir.⁵⁰²

2.3. Meselenin İki Görüşlü Olduğunu Kabul Etme

İhtilâfî'l-kavleynden bahsedebilmek için fukahâdan biri veya bazılarının meselenin iki görüşlü olduğunu iddia etmesi gerekir. Yani biri herhangi bir meselede ikinci bir görüşten bahsetmediği müddetçe, o meselenin ihtilâfî'l-kavleyn meselelerinden olduğu söylenemez. Bu iddiadan sonra diğer âlimler de çeşitli gerekçeler ileri sürerek meselenin iki görüşlü olmadığını savunurlar. Bu yüzden bütün ihtilaflı görüşlerde yaklaşımlardan/tariklerden biri muhakkak meselenin iki görüşlü olduğunu belirtenlere aittir.

Fürû fıkıh kaynaklarında, ashâbü'l-vücûhtan birinin veya bazılarının ilgili meselenin iki görüşlü olduğunu düşündüklerini ya da meseleyi iki görüşe tahrîc ettiklerini ifade etmek üzere “الْمَسْأَلَةُ/ان الْمَسْأَلَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ”⁵⁰³, “يُخْرَجُ/ يُخَرِّجُونَ الْمَسْأَلَةَ عَلَى قَوْلَيْنِ”⁵⁰⁴ ve “الْمَسْأَلَةُ/ان الْمَسْأَلَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ”⁵⁰⁵ gibi ifadeler kullanılır. Sonrasında genellikle her iki görüşün fikhî açıdan izahatları yapılır ve

⁵⁰⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 7: 96.

⁵⁰¹ Şâfiî, *el-Üm*, 5: 715.

⁵⁰² Mâverdî, *el-Hâvî*, 13: 447-448. Şâfiî'ye atfedilen iki görüşün aynı meselenin farklı durumlarıyla alakalı olduğunu belirten başka tahrîc örnekleri için bkz. a.e. 1: 172, 2: 79, 462-463, 471, 3: 286-287, 4: 110, 259-260, 6: 141-142, 240, 291-292, 331, 464, 471, 7: 27-28, 114, 8: 11, 19, 21, 25, 48, 245-246, 322, 378, 420-421, 517, 9: 99, 135, 224-225, 255-256, 300, 465, 509, 580, 10: 395, 11: 32, 46, 147-148, 175, 322-323, 12: 43, 111, 185-186, 277-278, 13: 37, 140, 15: 58, 179, 220, 16: 247, 18: 174, 245.

⁵⁰³ Bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 337; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 77, 2: 187, 194, 458, 575, 3: 47, 141, 4: 153, 285, 433, 5: 122, 6: 228, 7: 149, 462.

⁵⁰⁴ Bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 357, 4: 110, 5: 103, 173, 6: 73, 250, 296, 517; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 217, 5: 30, 504, 6: 336, 369, 7: 150, 212, 13: 87.

⁵⁰⁵ Bazı örnekler için Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 433, 2: 467, 3: 233, 287, 353, 412, 442, 4: 259, 5: 57, 174, 6: 141, 331, 7: 27, 437, 515.

her ikisinin delilleri ayrı ayrı zikredilir. Örneğin Ebû İshâk el-Mervezî'nin, iki kişi arasında birinin diğeri yerine ücret karşılığında hac yapması için yapılan ancak ihrama nerede girileceğinin belirtilmediği icâre anlaşmasının geçerliliğiyle ilgili Şâfiî'den aktarılan iki görüşe yönelik tutumu bu şekildedir. Mervezî, meselenin iki görüşlü olduğunu kabul etmiş ve her iki görüşün neden doğru olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre mezkûr şekilde yapılan icâre akdi geçersiz addedilebilir. Çünkü akit konusunda, ihrama nerde girileceğinin tayin edilmemesinden kaynaklanan bir bilinmezlik bulunmaktadır. Zira ihrama mîkâtta veya ondan önce girilebilir ve insanların bu konuda farklı amaçları ve tercihleri vardır. Bu yüzden, ihrama nerede girileceğinin belirlenmemesi akdi bâtil kılar. Mervezî, bahsi geçen akdin geçerli olabilmesini de, ihrama girilecek yerlerin (mîkâtların) şâri' tarafından belirlenmiş olmasıyla açıklamıştır. Mîkâtlar zaten belli ise, bunun akitte ayrıca belirtilmesine gerek yoktur. Bunun, haccın şâri' tarafından belirlenmiş diğer rükünlerinin, hac icâresinde ayrıca belirtilmesine gerek olmamasından bir farkı yoktur.⁵⁰⁶ Zira biri yerine hac yapacak kişi, hac farızasının tabiatı gereği kendisine özellikle söylenmese bile tavaf, sa'y ve diğer rükünleri yerine getirmelidir. Burada dikkat çeken önemli bir husus, kaynaklarda meselenin iki görüşlü olduğunu söyleyen Mervezî'den mezkûr malumatlardan başka herhangi bir bilginin nakledilmemesidir. Aşağıdaki örnekte de aynı durum söz konusudur.

Şâfiî, lukatanın çabuk bozulduğu için muhafaza edilemeyen meyve ve sebze gibi yiyeceklerden olması ile alakalı olarak bir görüşünde tüketilebileceğini, diğer görüşünde ise satılması gerektiğini ifade etmiştir. Müzenî, Mervezî, İbn Ebî Hüreyre ve diğer bazı Şâfiî âlimler, meselenin iki görüşlü olduğunu kabul etmiş ve her iki görüşün de doğruluk paylarının olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Mâverdî ihtilafı bu şekilde aktardıktan sonra, bu fakihlerden işin bundan sonraki kısmıyla alakalı herhangi bir şey aktarmamıştır.⁵⁰⁷ Ebü't-Tayyib, Müzenî'nin meselenin iki görüşlü olduğuna işaret ettiğini ancak bunun doğru olmadığını belirtmiş ve Müzenî'nin iki görüşten hangisini tercih ettiğini aktarmamıştır.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4: 259-260. Ayrıca bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 7: 187; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 527; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 4: 372.

⁵⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 8: 24-25.

⁵⁰⁸ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 11: 434.

Hâlbuki Müzenî, satılması gerektiği görüşünü doğru bulduğunu açıkça ifade etmektedir.⁵⁰⁹ Şîrâzî de, Müzenî'nin ikinci bir görüş naklettiğini ancak “mezheb”in “tüketilebilir” şeklindeki görüş olduğunu belirtmiş ve Müzenî'nin tercihi yer vermemiştir.⁵¹⁰ Cüveynî ise mezkûr âlimlerin isimlerini zikretmeden meselenin iki görüşlü olduğunu belirtmekle yetinmiştir.⁵¹¹

Bu örneklerde olduğu gibi, ihtilâfî'l-kavleynin sabit olduğu meselelerin büyük çoğunluğunda, kaynaklarda Şâfiîler'den biri veya bazılarının meselenin iki görüşlü olduğunu düşündüğü aktarılmakla yetinilir. Hâlbuki meselenin iki görüşlü olduğunu kabul etmek sorunu halletmemektedir. Zira meseleyi iki görüşe tahrîc etmek, Şâfiî'nin aynı anda iki zıt şeyi savunduğu, mükellefi iki hüküm arasında muhayyer bıraktığı (tahyîr) veya tevakkuf ettiği dolayısıyla herhangi bir görüşünün olmadığı anlamlarına gelebilir. Kanaatini meselenin iki görüşlü olduğu şeklinde izhar eden birinin, bununla bahsi geçen üç seçenekten hangisini kastettiğini belirtmelidir. Ancak dediğimiz gibi, kaynaklar bu tarz bir bilgi aktarmamaktadır. Bu durum, herkesin haberdar olduğu bir bilgiden kaynaklanıyor olabilir. Gazzâlî, ashabın Şâfiî'nin hem tereddüt/tevakkuf ettiği hem de kesin bir hükme bağladığı bütün meseleleri çok iyi bildiklerini, bu yüzden “Şâfiî'nin ikisi arasında tereddüte düştüğü iki görüşü vardır” demeye ihtiyaç duymadıklarını ve bunun yerine “Şâfiî'nin iki görüşü vardır” demekle iktifa ettiklerini belirtmektedir.⁵¹² Yani herkes, ashaptan birinin cedid bir meselenin iki görüşlü olduğunu belirtmekle Şâfiî'nin tevakkuf ettiğini kastettiğini biliyordu. Öyleyse Şâfiîler'in meselenin iki görüşlü olduğunu söyleyip susmaları, hepsinin o meselede Şâfiî'nin tevakkuf ettiğini bilmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Fakat bu varsayılsa bile, sorun nihai bir çözüme kavuşmamaktadır. Zira Şâfiî'nin tevakkuf ettiği meselelerde mezhebin görüşünün belirlenmesi gerekir. Bu yüzden meselenin iki görüşlü olduğunu söyleyen bir fakih, en azından mesele hakkında kendi kanaatini dile getirerek Şâfiî'nin zikrettiği iki görüşten

⁵⁰⁹ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 706.

⁵¹⁰ Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3: 644.

⁵¹¹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 8: 479-480.

⁵¹² Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 86-88. Sadece tereddüt meselelerinde değil, Şâfiî'nin birini açıkça tercih ettiği, ihtiyaten zikrettiği, birinin açıkça bâtıl olduğunu söylediği vb. bütün iki görüşlü meseleler için ashabın her seferinde bu durumları belirtmeden kısaca “Şâfiî'nin konu hakkında iki görüşü vardır” demelerinin sebebi de budur. Çünkü bütün Şâfiî'ler bu sözle neyin kastedildiğini iyi bilmektedir.

hangisini tercih ettiğini ifade etmelidir. Müzenî'nin *Muhataras*'ı, bu tarz tercih örnekleriyle dolu olmasına rağmen,⁵¹³ sonraki kaynaklar dördüncü asır fakihlerinin tercihlerine neredeyse hiç yer vermemektedir.⁵¹⁴

2.4. Sorunun Çözümüne Yönelik Yaklaşımların Kadim-Kadim ve Kadim-Cedid İhtilafında Tatbiki

Şâfiî'lerin çoğu, kadim görüşlerin terkedildiği ve Şâfiî'nin cedid döneminde ifade ettiği görüşlerinin onun nihai kanaati olduğu hususunda ittifak halindedir.⁵¹⁵ Yukarıda, Şâfiî'nin kadim mezhebinin rivayet edilmesini yasaklamasına rağmen bu döneme ait görüşlerinin mezhep kitaplarında yer almaya devam ettiği söylenmişti. Şâfiîler'in, kendi imamları tarafından artık savunulmayan kadim görüşlere ilgisinin bunları nakletmekten ibaret olduğu düşünülebilir. Ancak durum böyle değildir. Şâfiîler, kadim görüşlerin bir dönem gerçekten Şâfiî tarafından savunulduğunu tespit etmeye ve kadim-cedid ihtilafı halledilmesi gereken bir sorun olmamasına rağmen (çünkü Şâfiî'nin gerçek görüşleri cedid olanlardır), ilginç bir şekilde bu ihtilafı en aza indirmeye çalışmışlardır. Kadim görüşlerin bir parçası olduğu ihtilaflara (kadim-kadim ve kadim-cedid ihtilafları) yönelik çözüm yöntemleri, cedid-cedid ihtilafına yönelik çözüm yöntemleriyle aynıdır. Aşağıda bu metotlar iki başlık altında ele alınacaktır.

a) Görüşlerden Birinin Şâfiî'ye Aidiyetinin Reddi ve İki Görüşün Uzlaştırılması

Cedid-cedid ihtilafında olduğu gibi, kadim görüşleri ilgilendiren ihtilaflar ya görüşlerden birinin Şâfiî'ye aidiyeti reddedilerek veya farklı görüşler uzlaştırılmaya çalışılarak giderilmeye çalışılmıştır. İlkinde, rivayetlerden birinin yanlış veya başka bir

⁵¹³ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 65, 119, 503, 706, 712, 784, 808, 2: 44, 176, 273, 280, 375, 391, 456, 506.

⁵¹⁴ Yukarıda ifade edildiği gibi ihtilâfî'l-kavleyn meselelerin çoğunda durum bu şekildedir. Bazı örnekler için bkz. Mâverdi, *el-Hâvî*, 1: 66-67, 286, 296, 432-433, 2: 19, 79, 498-499, 3: 286-287, 357, 471, 4: 112, 6: 141-142, 250-251, 7: 27-28, 30, 38-39, 8: 19, 378, 9-224-225, 255-256, 580, 10: 394-395, 11: 32, 35-36, 46, 147-148, 178, 200, 287-288, 12: 113, 304, 13: 140, 15: 162-163, 446.

⁵¹⁵ Nevevî, *el-Mecmû*, 1: 67. Bu konuya ileride detaylı bir şekilde değinilecektir.

müctehidin görüşünün naklinden ibaret olduğu ileri sürülür. Örneğin akşam namazının vaktiyle alakalı biri Za‘ferânî’nin diğeri Ebû Sevr’in naklettiği birbiriyle çelişen iki kadim rivayetten biri yanlış bulunarak bunun Şâfiî’ye aidiyeti reddedilmiştir. Za‘ferânî’nin rivayetine göre akşam namazının tek bir vakti vardır.⁵¹⁶ Şâfiî’nin cedîd görüşü de bu şekildedir.⁵¹⁷ Ancak Ebû Sevr, Şâfiî’ye akşam namazının iki vaktinin olduğu şeklinde bir görüş daha atfetmektedir.⁵¹⁸ İkinci vakit güneşin batımından şafağın yok olmasına kadar devam eder. Ne var ki Şâfiî ulemanın çoğu, Zaferânî’nin rivayetini Ebû Sevr’in rivayetine tercih etmiş, buna gerekçe olarak da onun kadim mezhebin en kuvvetli râvisi olmasını göstermişlerdir.⁵¹⁹ İki kadim rivayet arasında bu mesele özelinde vuku bulan çelişki, rivayet açısından daha güçlü olan râvinin rivayeti esas kabul edilerek giderilmiştir. Bunda, Za‘ferânî’nin naklettiği görüşün cedid görüşle uyumlu olmasının da etkisinin olduğu söylenebilir. Aşağıdaki meselede ise kadim döneme ait görüşlerden birinin bir başka müctehide ait olduğu belirtilmiştir:

Şâfiî’ye göre, bir kimse kendisiyle konuşmayacağına yemin ettiği kişiye elçi gönderir veya mektup yazarsa, yeminini bozmuş olmaz. Çünkü yazmak ve elçi ile haber yollamak konuşmak sayılmaz.⁵²⁰ Müzenî, yalnızca bu görüşü nakletmesine rağmen, Şâfiî’nin başka bir görüşüyle mukayese ediyor gibi, bunun hem Şâfiî’nin mezhebine hem de hak olana daha muvafık olduğu kaydını düşmektedir.⁵²¹ Şâfiî’nin kadim kitaplarında ise elçi ve mektupla yeminin bozulacağı görüşü yer almaktadır. Bu aynı zamanda İmam Mâlik’in de görüşüdür.⁵²² Şâfiî âlimlerden bazıları Müzenî’nin mezkûr ifadelerini delil göstererek, kadimde yer alan görüşü Şâfiî’ye ait ikinci bir görüş ve Müzenî’nin ifadelerini de iki görüşten sahih olanı belirtmeye yönelik sözler olarak değerlendirmiştir. Ancak Şâfiîler’in çoğunluğu, Şâfiî’nin

⁵¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 20. Akşam namazının vakti güneşin batış anından başlar ve abdest alma, örtünme, ezan okuma, kamet getirme ve namaza başlamaya yetecek süre kadar devam eder. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 185.

⁵¹⁷ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 79.

⁵¹⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 19-20; Ebû’t-Tayyib, *Ta’lîka*, 2: 133.

⁵¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 19-20. Benzer örnekler için bkz. a.e. 2: 259, 7: 265-266, 9: 464, 10: 419, 11: 130.

⁵²⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 8: 182.

⁵²¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 615.

⁵²² Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 446; Ebû’t-Tayyib, *Ta’lîka*, 20: 115. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4: 513.

kadimdeki görüşü İmam Mâlik'ten naklettiğini ve bunun kendisinin görüşü olmadığını belirtmiştir. Çoğunluk, Müzenî'nin ifadelerini de Şâfiî'yi destekleyen ve Mâlik'in görüşünü reddeden sözler olarak yorumlamışlardır.⁵²³

Güvenilir râvilerden nakledilen ve Şâfiî'ye aidiyetinde şüphe bulunmayan kadim görüşlerin kendi aralarındaki veya cedid olanlarla ihtilafı iki görüşün cem' ve te'lif edilmesi suretiyle giderilmeye çalışılmıştır. Burada da cedid-cedid ihtilafında olduğu gibi pek çok meselede ilgili görüşlerin esasında aynı olduğu, farklı iki meseleye veya duruma ait oldukları vb. iddia edilerek uzlaştırılmıştır. Şâfiî ve ashabının farz-ı ayn olmadığı üzerinde ittifak ettikleri⁵²⁴ bayram namazları ilgili, Müzenî Şâfiî'den “Cumaya gelmesi vacip olan kişi, bayram namazlarına da gelmelidir.” (ومن وجب عليه حضور الجمعة وجب عليه حضور العيدين)⁵²⁵ şeklinde bir ifade nakletmektedir. Mâverdî'nin Şâfiî'nin kadim mezhebi olduğunu belirttiği bu ifadelerin zahirinden bayram namazlarının da Cuma namazları gibi farz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ebû İshâk el-Mervezî, bunun ikinci bir görüş olarak değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Mervezî'ye göre, Şâfiî bahsi geçen ifadeyle “Cuma namazına gelmesi farz olarak gereken kişinin bayram namazlarına gelmesi mendûb olarak gerekir.” (من وجب عليه حضور الجمعة فرضاً وجب عليه حضور العيدين ندباً)⁵²⁶ demeyi kastetmiştir.⁵²⁷ Mervezî ifadedeki “وجب” kelimesini gereklilik şeklinde açıklayarak ve cümleye başka kelimeler ekleyerek biri kadim diğeri cedid döneme ait iki görüş arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁵²⁷ Uzlaştırmanın iki görüşün aynı olduğu iddiasıyla gerçekleştirdiği bu örnekten farklı olarak aşağıdaki meselede kadim-cedid ihtilafı görüşlerin aynı meselenin farklı halleriyle alakalı olduğu söylenerek giderilmiştir:

⁵²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 446. Kadim görüşün başkasının mezhebi olduğu belirtilen başka tahrîc örnekleri için bkz. a.e. 4: 34, 191, 9: 464, 10: 189-190, 236, 434, 438, 11: 287-288, 12: 290, 17: 307, 18: 244.

⁵²⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 486.

⁵²⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 175.

⁵²⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 482-483.

⁵²⁷ Kadim-cedid ihtilafının iki görüşün birbirinden farklı olmadığı iddia edilerek giderildiği benzer tahrîcler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 2: 287-288, 360, 443, 485, 3: 93, 352-353, 4: 261-262, 6: 405, 11: 157.

Şâfiî'nin cedid mezhebine göre teyemmüm alıp namaz kıldıktan sonra heybesinde su olduğunu fark eden kişi namazını iade etmelidir.⁵²⁸ Bununla birlikte Ebû Sevr Şâfiî'den "iade etmesine gerek yoktur" şeklinde bir kadim görüş rivayet etmektedir. Ebû İshâk el-Mervezî bu naklin ikinci bir görüş olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiş⁵²⁹ ancak İbn Ebî Hüreyre görüşleri meselenin farklı hallerine hamletmiştir. Ona göre namazın iade edilmesi gerektiğini belirten cedid görüş, heybenin küçük ve rahat bir şekilde kontrol edilebilir olduğu; iadeye gerek olmadığını belirten kadim görüş ise heybenin çok büyük ve içinde ne olduğunun kontrol edilmesinin mümkün olmadığı durumlarıyla ilgilidir.⁵³⁰

b) Meselenin İki Görüşlü Olduğunu Belirtme

Şâfiî kaynaklarda kadim görüşün nakledildiği meselelerin kahir ekseriyetinde "meselenin iki görüşlü olduğu" söylenir ve çelişki ile alakalı başka bir tarik/yaklaşım aktarılmaz. Bu husus, ilgili meselelerin iki görüşlü olduğu hususunda mezhep içinde herhangi bir ihtilafın olmadığı izlenimini vermektedir. Cedid-cedid ihtilaflarında olduğu gibi, kadim-cedid ihtilaflarında da meselenin iki görüşlü olduğu söylenmekle iktifa edilir. Cedid olanın Şâfiî'nin nihai görüşü olduğunun belirtilmemesi, yukarıda da ifade edildiği gibi, bunun herkesçe malum olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bütün Şâfiîler kadim mezhebin terkedildiğini ve esas olanın cedid görüşler olduğunu bilir.

Şâfiî fıkıh kaynaklarında herhangi bir meseleye dair kadim ve cedid görüşler birlikte aktarılacaksa, bu genellikle ya başka bir ilave açıklamaya yer verilmeden⁵³¹ ya da iki görüşün

⁵²⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 98; Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 52.

⁵²⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 286-287; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 404.

⁵³⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 286-287. Kadim-cedid ihtilafının, iki görüşün aynı meselenin farklı halleriyle alakalı olduğu söylenerek giderildiği benzer tahrîcler için bkz. a.e. 1: 240, 247, 286, 2: 25, 112, 234, 467-468, 6: 174, 205, 7: 265-266, 9: 552, 597, 10: 494, 11: 502, 12: 331, 18: 24.

⁵³¹ Bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 132, 268, 283, 363, 384, 2: 53, 78, 141, 145, 146, 193, 196, 203, 227, 378, 398, 444, 446, 485, 3: 172, 4: 53, 58, 81, 108, 113, 134, 162, 295, 7: 151, 11: 399, 459, 13: 244, 17: 83, 18: 237.

de delilleri verilerek ve fikhî açıdan savunulabilir yönleri açıklanarak yapılır.⁵³² Kadim-cedid ihtilafında dikkat çeken bir başka husus, ihtilafa konu olan meseleden tefrî‘ edilecek veya ona kıyas edilecek başka meselelerin hem kadim hem de cedid mezhebe göre çözümlerine yer verilmesidir. Buna bir kaç yıl boyunca gasbedildikten sonra sahibine geri gelen hayvanların zekâtı meselesi örnek gösterilebilir. Şâfiî’nin kadim görüşüne göre bu hayvanların geçmiş seneler için zekâtı verilmez. İbn Süreyc ve Ebû İshâk el-Mervezî’ye göre bu görüşün illeti nemâ⁵³³ yokluğudur. Zira zekât ancak hayvanlar, tarım ürünleri ve ticaret malları gibi çoğalan/artan mallarda (nâmî) söz konusudur. Gasbedilmiş mal ise, nemâ vasfını malın sahibi açısından kaybeder. Öyleyse zekâtı olmamalıdır. İbn Ebî Hüreyre’ye göre ise illet, gasptan dolayı malikin mülkiyetinin zayıflaması ve malı üzerindeki tasarruf imkânının ortadan kalkmasıdır. Şâfiî, cedid görüşünde ise geçmiş senelerin zekâtının verilmesi gerektiğinde karar kılmıştır. Şâfiîler bu görüş için de iki farklı illet zikretmişlerdir. Birincisi, gasbedilmiş olsa bile mülkiyetin devam ediyor olmasıdır. İkincisi zekâtın nâmî mallarda vacip olması hususudur. Nemâ yok olsa bile hayvanların cins olarak nâmî olması zekâtlarının verilmesini gerektirir.⁵³⁴ Şâfiîler her iki görüşün bu şekilde fikhî izahatını yaptıktan ve delillerini zikrettikten sonra tefrî‘ edilen meseleleri bu görüşlere göre sıralamıştır:

i) Eğer hayvanlar hem malikin hem de gâsıbın yanında otlatılmıyor (sâime) ve yemle besleniliyorsa (ma‘lûfe) her iki görüşe göre de geçmiş senelerin zekâtları verilmez. Çünkü zekât için hayvanların sâime olması şarttır.

ii) Eğer hayvanlar hem malikin hem de gâsıbın yanında otlatılarak besleniliyorlar ise, bu durumda

ia) Hayvanlar sahiplerine sütsüz ve yavrusuz bir şekilde (nemâ olmadan) dönmüşler ise, kadim mezhebe göre geçmiş senelerin zekâtı verilmez. Çünkü bu ihtimalde hem İbn

⁵³² Bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 170, 182, 271, 275, 353, 367, 377, 2: 47, 50, 55, 80, 182, 283, 341, 352, 379, 384, 431, 483, 492, 3: 12, 45, 103, 117, 142, 146, 149, 186, 226, 229, 271, 309, 337, 361, 370, 385, 4: 153, 174, 176, 188, 278, 6: 391, 7: 364, 15: 331.

⁵³³ Nemâ, zekâta tâbi malın çoğalan/artan nitelikte olması veya sayılması anlamına gelir. Bkz. Mehmet Erkal, “Nemâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁵³⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 129-130; Ebû’t-Tayyib, *Ta’lîka*, 4: 486-491. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 463.

Süreyc ve Mervezî hem de İbn Ebî Hüreyre'nin bahsettikleri illetler varlığını devam ettirmektedir. Cedid mezhebe göre ise zekâtı verilmelidir.

iib) Eğer hayvanlar sahiplerine sütü ve yavrulu (nemâ mevcut olarak) dönmüşlerse, cedid mezhebe göre zekâtı verilmelidir. Kadim mezhebin neyi gerektirdiği ise, bahsi geçen illet ihtilafından dolayı tartışmalıdır. İbn Süreyc ve Mervezî'ye göre kadim görüşün illeti “nemâ yokluğu” olduğundan ve bu seçenekte de nemâ var olduğundan geçmiş senelerin zekâtı verilmelidir. İbn Ebî Hüreyre ise illeti mülkiyet zayıflığı ve tasarruf imkânının ortadan kalkması şeklinde belirlediğinden ve gasbedildikleri dönemde bu illet var olduğundan, ona göre kadim mezhep bu seçenekte geçmiş senelerin zekâtının verilmemesini gerektirir.⁵³⁵ Tefrî' edilen meselelerin bu şekilde her iki görüşe göre tahlil edilmesinin, alternatif çözümler üretmeye matuf bir tutum olduğu ve ilgili meselede fetva verecek müftüye veya hüküm verecek hâkime başvuracağı ikinci bir seçenek sunduğu söylenebilir.⁵³⁶

3. İki Görüş Meselesinin Temellendirilmesi

İki görüş probleminin temellendirilmesi faaliyetlerinde temel amaç Şâfiî'nin neden bazı meselelerde iki farklı görüş zikrettiğini izah etmek ve bunun meşru olduğunu göstermektir. Şâfiî'yi savunma düşüncesinin ön planda olduğu bu çalışmalarda iki görüşlü meselelerin fikhî açıdan izahı veya çözümü ile ilgilenilmez. Temellendirme çalışmaları bu açıdan, ihtilâfî'l-kavleyn probleminin halledilmesi faaliyetlerinden ayrılmaktadır. Nitekim bir önceki başlıkta da görüldüğü gibi, iki görüşlü meselelerin fûrû fıkıh kaynaklarında ele alınışında Şâfiî'yi savunma düşüncesinin aksine, meselenin iki görüşlü olmasından

⁵³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 131-132; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 4: 491-492. Mâverdî son seçenekte ilk görüşü İbn Süreyc'e ikincisini İbn Ebî Hüreyre'ye atfetmiş, Ebü't-Tayyib ise ilk görüşü İbn Süreyc ve Mervezî'ye atfetmişken ikinci görüş için kimsenin adını zikretmemiştir. Mezkûr ihtilafa kısmen Şîrâzî de değinmiştir. Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 463.

⁵³⁶ Benzer örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 65-66, 136-137, 321-322, 366-367, 2: 34, 36, 184, 230, 243, 320-321, 331, 337-338, 414-415, 416-418, 420-422, 3: 78-79, 128-130, 130-132, 149-150, 303-304, 288-289, 335-336, 358, 368, 372, 4: 38-39, 85-86, 103-104, 148, 5: 120, 7: 337-338, 9: 133, 307-308, 428, 534, 10: 429, 455, 11: 67.

kaynaklanan problemin çözülmesi düşüncesi hâkimdir. Bu da yukarıda aktarılan yaklaşımlar yoluyla yapılır. Bu yüzden iki görüşlü meselelerin her biri ait olduğu fıkıh konusu içinde, kendi babında ve yeri geldiğinde incelenir. Temellendirme çalışmalarında ise bütün iki görüşlü meseleler bir arada ele alınır ve bir taksim içine yerleştirilmeye çalışılır. Bunun için ilk etapta iki görüşlü olduğu düşünülen meseleler, farklı etkenler dikkate alınarak pek çok kısma ayrılır. Bu kısımların bazılarında, zannedildiği gibi Şâfiî'nin meseleye dair iki görüşünün olmadığı belirtilir ve bunlar eleştirilerin yöneldiği çerçevenin dışına çıkarılır. Gerçekten de iki görüşlü olan kalan diğer meselelerde ise ya esasında Şâfiî'nin benimsediği tek bir görüşünün olduğu ya da hiçbir görüşünün olmadığı ifade edilir. Böylece eleştirilerin haksız ve asılsız olduğu açıklanmaya çalışılır.⁵³⁷

Aşağıda ihtilâfî'l-kavleyn meseleleri Şâfiî âlimlerin farklı taksimleri dikkate alınarak üç başlık altında kategorize edilecektir. Bu başlıkların ilki esasında Şâfiî'nin iki görüş beyan etmediği ancak iki görüşünün olduğu zannedilen, kalan iki başlık ise bizzat Şâfiî'nin kendisinin iki görüş zikrettiği meselelerden oluşmaktadır.

3.1. Hakkında Şâfiî'nin İki Görüşünün Olduğu Zannedilen Meseleler

İlk iki asır Şâfiîler'inin ihtilâfî'l-kavleyn problemini halletmek amacıyla başvurdukları yöntemler ve bu yöntemlerde dile getirilen bazı hususlar, ihtilâfî'l-kavleyn meselesini meşruiyet açısından ele alan daha sonraki Şâfiîler'in nezdinde iki görüşlü meselelerin birer türüne dönüşmüştür. Örneğin iki görüşten birinin mutlak diğerinin ise mukayyed olduğu ve bu yüzden esasında iki görüşün birbirinden farklı olmadığı şeklinde gerçekleştirilen uzlaştırma/te'lif yöntemi, “görüşlerden birinin mutlak diğerinin mukayyed

⁵³⁷ İbnü'l-Kâs ve Mâverdi iki görüş meselelerini on farklı kısma ayırarak ele alırlar. Ancak Mâverdi'nin taksimi İbnü'l-Kâs'ın taksiminden hem teknik hem de muhteva açısından önemli ölçüde farklıdır. (Bkz. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 107-129; Mâverdi, *el-Hâvî*, 16: 168-171.) Şîrâzî konuyla alakalı olarak dört, Gazzâlî de beş farklı kısım zikretmektedir. (Bkz. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 154-155; Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 71-109.) Sem'ânî ise Mâverdi'den nakille on dört ayrı kısım sıralamaktadır. Ne var ki elimizdeki *el-Hâvî'l-kebîr* baskısında bu kısımlar on âdet olarak geçmektedir. Bu durumda ya Sem'ânî *el-Hâvî'l-kebîr*'in farklı bir nüshasından alıntı yapmış ya da bahsettiği kısımların dördünü kendisi ilave etmesine rağmen, sehven tamamını Mâverdi'ye atfetmiştir. (Bkz. Sem'ânî, *Kavâtin'u'l-edille*, 2: 327-335.)

olmasından kaynaklanan iki görüşlü meseleler” şeklinde bir türe dönüştürülmüştür. Aynı şekilde bazı meselelerde ihtilafın giderilme yöntemlerinden olan “rivayetlerden birinin sahih olmaması” hususundan, “rivayet farklılığından kaynaklanan iki görüşlü meseleler” şeklinde bir kısım türetilmiştir. Yani burada bir yaklaşımın/metodun bir ihtilaf kısmına evrilmesi söz konusudur. Bu durum, iki görüşlü olduğu sanılan ama aslında iki görüşlü olmayan aşağıdaki bütün kısımlarda göze çarpmaktadır. Ancak hemen bütün iki görüşlü meselelerin çözümünde birden fazla yaklaşımın söz konusu olması, bu kısımların kapsamı altına girecek meselelerin hangileri olacağı hususunda mezhep içi bir uzlaşımın sağlanmasına engel olmuştur. Bu yüzden aşağıdaki taksimde, iki görüşlü meselelerin ilgili kısımları için getirilen örneklerin mutlak surette o kısma ait olmadığı söylenmelidir.

a) Şâfiî’nin Aynı Hükümü Bir Yerde Mutlak Başka Bir Yerde Mukayyed İfade Etmesinden Kaynaklanan İhtilaf

Şâfiîler, kendi imamlarının bir meseleye dair hükmü iki farklı yerde, birinde mutlak diğerinde mukayyed olarak zikretmesinin o meseleyi birbiriyle çelişkili iki farklı hükme bağladığı anlamına gelmediğini belirtirler. Onlara göre bu durum Kur’ân’ın ifadelerinde de bulunmaktadır. Misal olarak Allah Teâlâ bir âyette şahitlik yapacaklar için herhangi bir vasıf zikretmeden mutlak bir ifade kullanarak “içinizden iki erkeği şahit tutun”,⁵³⁸ bir başka âyette ise şahitlik için adalet kaydını getirerek “içinizden *adalet sahibi* iki kişiyi şahit tutun”⁵³⁹ buyurmuştur. Bu tür durumlarda mutlak olan mukayyed olana hamledilir. Dolayısıyla bu iki âyette de aslında “şahidin adil olması gerektiği” şeklinde tek bir hüküm vardır.⁵⁴⁰

İki görüş problemiyle ilgili metinlerde, bu duruma Şâfiî’nin hayızın en az süresi ile ilgili görüşleri örnek getirilir. Şâfiî, bir yerde en az sürenin bir gün, başka bir yerde ise bir gün ve bir gece olduğunu ifade etmiştir. Mâverdi ve onu takiben Sem’ânî, Şâfiî’nin ilgili görüşlerinin mutlak-mukayyed kabilinden olduğunu ve mutlak olanın mukayyed olana

⁵³⁸ Bakara, 2/282.

⁵³⁹ Talâk, 65/2.

⁵⁴⁰ Bkz. Mâverdi, *el-Hâvî*, 16: 168; Sem’ânî, *Kavâtu ‘u’l-edille*, 2: 327.

hamledilmesi gerekliliğinden dolayı ortada iki farklı görüşün bulunmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre ashaptan bazılarının bunu gözden kaçırarak Şâfiî'ye iki görüş isnad etmeleri, Şâfiî'nin gerçekten de konu hakkında çelişkili iki görüşünün olduğu vehmine yol açmıştır. Şâfiî, ashabından bazılarının bu hatasından sorumlu tutulamaz. Çünkü Şâfiî'nin bu konuda tek bir görüşü vardır ve bu açıdan bakıldığında meselenin tenkit edilecek bir yanı da kalmamaktadır.⁵⁴¹

Girişte de ifade edildiği gibi ki görüş arasında mutlak-mukayyed ilişkisi kurmak çelişkinin, iki görüşün uzlaştırılması suretiyle giderilmesinin yollarından biridir. Görüldüğü gibi burada bu yol, bir iki görüşlü mesele türüne dönüşmüştür. Ayrıca Mâverdî ve Sem'ânî'nin örnek olarak sundukları meseleyle ilgili iki görüşün mutlak-mukayyede hamledilmesinde ittifak bulunmayıp, erken tahrîclerde sorunun çözümü ile ilgili farklı tarikler bulunmaktadır:

Birinci tarik: Müzenî'ye göre Şâfiî'nin hayızın en az süresi ile ilgili görüşü, bunun bir gün ve bir gece olduğudur. Şâfiî, “en azı bir gündür” şeklindeki ifadesiyle gecesiyile birlikte bir günü kastetmiştir. Bu hem Araplar'ın hem de dilcilerin adetlerindendir. Onlar bir gün der gecesini de kasteder, bir gece der gündüzünü de kastederler. Kur'ân'da da bunun örnekleri vardır. Nitekim “Sâlih de, ‘Yurdunuzda üç gün daha yaşayın!’ dedi.”⁵⁴² âyetinde gecesiyile birlikte günler, “Mûsâ ile otuz gece için sözleştik.”⁵⁴³ âyetinde ise gündüzüyle birlikte geceler kastedilmiştir.⁵⁴⁴ Görüldüğü gibi Müzenî, iki görüş arasında mutlak-mukayyed ilişkisi kurarak ihtilafı gidermiştir.

İkinci tarik: Bazı Şâfiî âlimlere göre, Şâfiî'nin hayızın en az süresiyle ilgili görüşü bunun bir gün olduğu yönündedir. Bu görüş sahiplerine göre, Şâfiî önceleri en az sürenin bir gün ve bir gece olduğunu savunuyordu. Ancak Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) ona, bulunduğu yerde sabahleyin hayız gören ve akşamleyin temizlenen bir kadının varlığından

⁵⁴¹ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 168; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 327.

⁵⁴² Hûd, 11/65.

⁵⁴³ A'raf, 7/142.

⁵⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 432. Ebü't-Tayyib, Şîrâzî ve Cüveynî, bu görüşü Müzenî'den bahsetmeden naklederler. Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 2: 38; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 144; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 318.

bahsedince, Şâfiî en az sürenin bir gün olduğunda karar kıldı.⁵⁴⁵ Bu yaklaşımda iki görüşün tarihleri esas alınmıştır. Yeni olan eskisinden vazgeçildiğini gösterdiği için, Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşünün sonuncusu olduğu savunulmuştur.

Üçüncü tarik: Bazı Şâfiî âlimler ise meselenin iki görüşlü olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁴⁶ Öyleyse ya Şâfiî tevakkuf etmiştir ya da tahyîr söz konusudur. Görüldüğü gibi meseleyle alakalı üç farklı tarik bulunmakta ve ikinci ile üçüncü tarik sahiplerinin değerlendirmesi esas alındığında mezkûr meselenin bu başlıkla bir irtibatı kalmamaktadır.

b) Şâfiî'nin Aynı Hükümü Farklı Yerlerde Farklı Lafızlarla Dile Getirmesinden Kaynaklanan İhtilaf

Burada Şâfiî'nin aynı hükmü iki ayrı yerde birbirinden farklı lafızlarla dile getirmesi ancak bu lafızların bir açıdan aynı anlama bir açıdan da farklı anlamlara tekabül etmesi söz konusudur. Örneğin Şâfiî, zihâr ile ilgili bir meseleye dair hükmü bir yerde “أحببت”, bir başka yerde “رأيت” kelimesiyle dile getirmiştir. Ancak “أحببت” bir şeyin mubah görülmesini ifade ederken, “رأيت” hem mubah hem de vacip görmeye delâlet eden müşterek bir lafızdır. Mâverî ve Sem'ânî'ye göre bu tür yerlerde Şâfiî iki görüş belirtmiş değildir. Zira Şâfiî “رأيت” kelimesini de “mubah görüyorum” anlamında kullanmıştır. Ancak ashaptan bazıları “رأيت” kelimesini “vacip görüyorum” şeklinde anlamış ve Şâfiî'ye iki görüş isnadında bulunmuştur. Yani burada iki görüş problemi Şâfiî'den değil ashabından kaynaklanmaktadır. Eleştirilecek biri varsa Şâfiî değil, ashabından ona iki görüş atfedenlerdir.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Mâverî, *el-Hâvî*, 1: 433. Ayrıca bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 2: 38; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 144; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 318.

⁵⁴⁶ Mâverî, *el-Hâvî*, 1: 433; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 2: 38; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 144; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 318.

⁵⁴⁷ Mâverî, *el-Hâvî*, 16: 168-169; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 328. Şâfiî'nin mesele hakkındaki hükmünü iki farklı yerde dile zikretmemekle birlikte, bunu “رأيت”, “أحببت” ve “كرهت” gibi bazı müşterek lafızlarla dile getirmesinden dolayı Şâfiî âlimlerin onun kasdında ihtilafa düşmeleri ve ona “mubah-vacip” ya da “mekruh-haram” şeklinde iki görüş atfetmeleri de bu kabildendir. Bu tarz ihtilafı görüşler, doğrudan Şâfiî'nin ikisini zikretmesinden değil ashabının onun tek bir sözünü farklı şekilde yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Zira şâfiinin ortada yalnızca bir görüşü bulunmaktadır. Dağistânî, “el-Mukaddime”, 193-194.

c) Şâfiî'nin Farklı Görüşlerinin Meselenin Farklı Hallerine Yönelik Olduğunun Anlaşılmasından Kaynaklanan İhtilaf

İki görüşlü olduğu düşünülen meselelerin bazılarında, görüşler aynı meselenin iki ayrı haliyle alakalıdır.⁵⁴⁸ Bu tür yerlerde Şâfiî bir nevi iki ayrı mesele için iki farklı görüş dile getirmiştir.⁵⁴⁹ Ancak ashabından bazıları bunu fark etmeyip, meselenin iki görüşlü olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁵⁰ Yani iki görüş sorunu burada Şâfiî'den değil ashabından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî, Şâfiî'nin bu tür yerlerde asla “konuya dair iki görüş bulunmaktadır” vb. ifadeler kullanmadığını ve iki görüşe dair zahiren çelişkili (ve aynı meseleye ait gibi görünen) iki nistan başka bir şeyin bulunmadığını vurgulamaktadır. Yani esasında Şâfiî'ye ait farklı yerlerde iki ayrı nas ve her bir nasta diğerinden farklı tek bir hüküm bulunmaktadır. Bu hükümlerin aynı meselenin farklı halleriyle ilgili olduğunu fark etmeyen bazı Şâfiî âlimler, Şâfiî'ye iki görüş isnadında bulunmuşlardır.⁵⁵¹ İbnü'l-Kâs, Şâfiî'nin farklı hallere yönelik olduğunu belirtmeden iki görüş zikretmesini yol kesenlerle ilgili âyette geçen dört ayrı cezanın⁵⁵² tertibe hamledilmesine benzetmiş, ayrıca aynı durumun sünnette de vârid olduğunu söylemiştir.⁵⁵³ Şîrâzî de bunu, Peygamber'den (s.a.v.) iki farklı yerde iki ayrı anlamla ilgili rivayet edilen sözlere benzetmiştir.⁵⁵⁴

⁵⁴⁸ Mâverîdî, *el-Hâvî*, 16: 169; Şîrâzî, *el-Lüma*, 155; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 328; Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 73. Farklı hallere yorumlama, İbnü'l-Kâs'ın iki görüş taksiminde altıncı kısma tekabül etmektedir. Ancak İbnü'l-Kâs bunu “iki farklı halden kaynaklanan iki görüş” şeklinde değil de “Şâfiî'nin tertibe göre zikrettiği iki görüş” (ما قاله على الترتيب) şeklinde ifade etmiştir. Bkz. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 117.

⁵⁴⁹ Şîrâzî, *el-Lüma*, 155.

⁵⁵⁰ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 328.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 74.

⁵⁵² “Allah'a ve resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde fitne çıkaranların cezası ancak öldürülmeleri ya da asılmaları veya el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi veyahut bulundukları yerden sürgün edilmeleridir.” (Mâide, 5/33) İbn Abbas'ın bu âyeti şu şekilde tefsir ettiği rivayet edilir: “Eğer (yol kesen halktan birini/birilerini) öldürürse öldürülür, mal çalarsa (elleri ve ayakları çapraz bir şekilde) kesilir, her ikisini de yaparsa hem elleri ve ayakları çapraz bir şekilde kesilir hem de öldürülür.” Bkz. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 118-119.

⁵⁵³ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 118-119.

⁵⁵⁴ Şîrâzî, *el-Lüma*, 155.

Sem‘ânî’ye göre herhangi iki görüşlü meselede, görüşlerin o meselenin farklı halleriyle alakalı olduğunu söyleyebilmek için, Şâfiî’nin usûlünün ve mezhebinin kaidelerinin bunu iktiza etmesi gerekir. Aksi durumda, Şâfiî’nin aynı mesele için iki görüşünün olduğu söylenmelidir.⁵⁵⁵

Şâfiî’yi savunmaya yönelik metinlerde iki görüşü farklı hallere hamletmeye, Şâfiî’nin tarafların kendi aralarında konuştukları ile halka duyurdukları mehir miktarlarının farklı olması halinde hangisinin esas alınacağı ile ilgili farklı görüşleri örnek verilir. Şâfiî bu görüşlerden birinde “kendi aralarında tayin ettikleri”, diğesinde ise “ilan ettikleri” mehrin geçerli olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁶ Ancak bu iki görüş zannedildiği gibi aynı *hale*/duruma ait değildir. Zira Şâfiî bu meselede nikâh akdinin yapıldığı zamanda belirlenen mehri esas almıştır. Bu yüzden “kendi aralarında konuştukları mehir geçerlidir” hükmü, meselenin nikâh akdinin de o anda yapıldığı haliyle ilgilidir. Keza “ilan ettikleri mehir geçerlidir” hükmü de nikâhın mehrin ilan edildiği zamanda kıyılması haliyle alakalıdır.⁵⁵⁷ Yani meselenin halleri değiştiği için hüküm de değişmiştir ve ortada bir çelişki yoktur.⁵⁵⁸

d) Şâfiî’nin Benzer İki Mesele Hakkında Birbirinden Farklı İki Görüş Beyan Etmesi

Şâfiî’nin zahiren benzer olan ve ilk bakışta aralarında fikhî açıdan herhangi bir fark görünmeyen iki meseleyi “farklı iki yerde” farklı hükümlere bağladığı pek çok örnek bulunmaktadır. Bazı Şâfiî âlimler bu tür durumlarda meselelerin fikhî açıdan aynı oldukları düşüncesinden hareketle her bir mesele için Şâfiî’ye mütenâkız iki ayrı görüş isnadında bulunmuştur. Bu iki görüş, Şâfiî’nin benzer meselelerden biri için serdettiği hükmün diğesine,

⁵⁵⁵ Sem‘ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, 2: 328-329.

⁵⁵⁶ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 87.

⁵⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 169; Sem‘ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, 2: 328.

⁵⁵⁸ Ancak Şâfiîler bu meselede de mezkûr yaklaşım üzerinde ittifak halinde değildirler. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 9: 465.

diğerinin hükmünün de birincisine nakledilmesi (nakil tahrîci)⁵⁵⁹ suretiyle elde edilmektedir.⁵⁶⁰ Ancak esasında Şâfiî'nin bu iki meselenin her birisi için yalnızca birer görüşü bulunmaktadır.⁵⁶¹ Râzî'nin de ifade ettiği gibi burada iki görüş problemi Şâfiî'den değil ashabından kaynaklanmaktadır. Ashabı tahrîc vasıtasıyla ona iki görüş atfetmişlerdir.⁵⁶²

Şîrâzî⁵⁶³ ve Sem'ânî⁵⁶⁴ Şâfiî'nin benzer meseleler için zikrettiği görüşlerin bu meselelerden birinden diğerine aktarılamayacağını açık bir şekilde ifade etmiştir. Onlara göre de bu tür meselelerde iki görüşlülük Şâfiî'den kaynaklanmamaktadır. Şâfiî âlimlerin genel kanaati, aralarında fikhî açıdan fark konulamayacak kadar benzer olan iki meselede nakil tahrîcinin caiz olduğu yönündedir.⁵⁶⁵ Bununla birlikte Şâfiîler, nakille tahrîc edilen ikinci görüşün Şâfiî'ye isnadı konusunda ihtiyatlı davranmış ve “bu, Şâfiî'nin sözüdür” yerine “bu, sözüne ya da aslına kıyasla elde edilendir” demenin daha evla olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁶⁶ Netice itibarıyla nakil tahrîcini caiz görenler de tahrîcle elde edilen görüşü Şâfiî'ye kayıtsız bir şekilde atfetmemekte, mansûs olmadığını ifade etmek için “muharrec kavî” tabirini kullanmaktadırlar. Dolayısıyla temelde bir iki görüş probleminden bahsetmek mümkün değildir.

Aktarılanlar haricinde Şâfiî'ye iki görüş (hatta bazen tek bir görüş bile) atfedilecek bir durumun olmadığı ancak yanlış anlama, durumu iyice kavramama vb. sebeplerden dolayı bazıları tarafından iki görüşe yorumlandığı ifade edilen başka durumlar da bulunmaktadır.

⁵⁵⁹ Tezin birinci bölümünde, Şâfiî'nin benzer iki mesele hakkındaki görüşlerini bu meseleler arasında karşılıklı olarak aktarmanın bir tahrîc çeşidi olduğu ve bunun “nakil ve tahrîc” şeklinde isimlendirildiği belirtilmişti.

⁵⁶⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 516; Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 331; Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 186.

⁵⁶¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 156.

⁵⁶² Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 186-187.

⁵⁶³ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 156; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 516. Sem'ânî bu ifadeleri neredeyse değiştirmeden nakletmektedir. Bkz. Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 336.

⁵⁶⁴ Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 331. Âmidî de Sem'ânî ile aynı görüştedir. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 202.

⁵⁶⁵ Şîrâzî'nin mezkûr görüşünü nakleden Râfiî ve Nevevî, mezhep içinde meşhur/maruf olanın, Şîrâzî'nin savunduğunun aksi yönünde olduğunu kaydetmişlerdir. Bkz. Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 423; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 97-98; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11: 102; Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'u'l-ereb*, 411; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 3: 484.

⁵⁶⁶ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 423; İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, 1: 225; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11: 102.

İhtilafın râvilerin farklı rivayetlerinden kaynaklanması,⁵⁶⁷ Şâfiî'nin kendinden önceki âlimlerin görüşlerini aktarması,⁵⁶⁸ görüşlerden birini ihtiyat amaçlı⁵⁶⁹ veya diğerini açıklama niyetiyle zikretmesi⁵⁷⁰ ve bir endişeden dolayı asıl görüşünden başka bir görüşte karar kılması ancak ikisini de birlikte zikretmesi⁵⁷¹ bunlardandır.

3.2. Şâfiî'nin Hakkında Farklı Zamanlarda İki Görüş Beyan Ettiği Meseleler

Şâfiî'nin ihtilaflı görüşlerinin bir kısmı onun zaman içinde değişen ictihadından kaynaklanmıştır. Şâfiî bir vakit ictihad ederek ilgili görüşlerden birinin doğru olduğuna kanaat getirmişken bir başka vakitte ictihadi onu diğer görüşün doğru olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Bunda yadırganacak bir husus yoktur. Zira sahâbe de dâhil ilk nesilden itibaren hiçbir fakih yoktur ki kendisinden şer'î hükümlere dair ihtilaflı görüşler nakledilmemiş olsun.

⁵⁶⁷ Bazı Şâfiîler iki rivayeti olduğu gibi kabul etmiş ve konuya dair Şâfiî'nin çelişkili iki görüşünün olduğunu düşünmüştür. Bazıları ise rivayetlerden birini reddederek veya ikisini cem' ederek tek bir görüşünün olduğunu savunmuştur. Bkz. Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 43-44.

⁵⁶⁸ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 109-110; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 332; Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 74-78. Râzî, Şâfiî'nin bu tür yerlerde “bu konuda iki görüşüm vardır” dememekte, bunun yerine “konuya dair iki görüş bulunmaktadır” vb. bir ifade kullanmaktadır. Ona göre, Şâfiî bunu görüşlerin kaynağına dikkat çekmek ve her iki görüşün lehine ve aleyhine olan durumları açıklamak niyetiyle yapmaktadır. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1387.

⁵⁶⁹ İbnü'l-Kâs buna, Şâfiî'nin iki defa üstüste ilâ yapan kişiyle ilgili bir yerde bir kefareti başka bir yerde ise iki kefareti gerekli görmesini örnek göstermektedir. İbnü'l-Kâs'a göre Şâfiî'nin esas görüşü tek bir kefaretin yeterli olması yönündedir ve Şâfiî iki kefaretin gerekliliğini ise ihtiyat amaçlı zikretmiştir. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 123-124.

⁵⁷⁰ Mâverî ve Sem'ânî'nin “görüşlerden birinin mutlak diğerinin mukayyed olması” şeklinde izah ettikleri kısmın İbnü'l-Kâs nezdinde mübhem-müfesser olarak ele alındığı görülmektedir. İbnü'l-Kâs da buna Şâfiî'nin hayızla ilgili yukarıda aktardığımız görüşlerini örnek göstermektedir. Bkz. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 124-126.

⁵⁷¹ Şâfiî âlimler buna, kadının tarafların sundukları deliller haricinde kendi ulaştığı bilgilere göre hüküm vermesi ve ecîr-i müşterekin dâmin olması meselelerine dair Şâfiî'nin iki görüş zikretmesini örnek getirmektedir. Esasında Şâfiî'nin bu iki meseledeki görüşü kadının kendi bilgisiyle hüküm verebileceği ve ecîrin de dâmin olmadığı şeklindedir. Ancak Şâfiî kadınların yanlış meyletmesinden ve ecîrlerin de ihanetinden endişe ettiğini belirtmiş bu yüzden kadının kendi bilgisiyle hüküm veremeyeceğine ve ecîrin de dâmin olduğuna hükmetmiştir. Buna ilaveten eğer mezkûr endişeyi taşımasaydı bu hükmü vermeyeceğini de ifade etmiştir. Burada aslında aynı meselenin farklı durumlarına (insanların ve kadınların hakkaniyetli davrandıkları ve öyle davranmadıkları zamanlara) dair iki görüş bulunmaktadır. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 120-123; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 332-333.

Örneğin Hz. Ömer'den kardeşlerin dede ile birlikte mirasçı olmalarıyla ilgili iki ayrı görüş rivayet edilmiştir. İlk ictihadında dedenin varlığında kardeşlere pay vermezken son ictihadında onları mirasa ortak etmiştir.⁵⁷² Keza Hz. Ali, çocuk sahibi cariyelerin (ümme-hâtü'l-evlad) satılmasının yasak olduğu yönündeki Hz. Ömer'le muvafık görüşünden sonraları vazgeçmiş ve bunun caiz olduğuna kanaat getirmiştir.⁵⁷³ Ebû Hanîfe, Mâlik ve diğer fakihlerden de aynı mesele hakkında farklı görüşler nakledilmiştir.⁵⁷⁴ Şu farkla ki onların ihtilafı görüşleri takipçileri tarafından “rivayet”, Şâfiî'ninkiler ise ashâbı tarafından “kavl” adı altında aktarılmıştır.⁵⁷⁵

Şâfiî'nin farklı zamanlarda dile getirdiği görüşlerden biri kadim diğeri cedid döneme ait olabileceği gibi ikisi de cedid döneme ait olabilir. Şîrâzî'ye göre Şâfiî bir meseleye dair kadim ve cedid dönemlerinde birbirinden farklı görüşler belirtmişse,⁵⁷⁶ bu durum onun kadim görüşünden rücû ettiği ve bunun artık onun mezhebi olmadığı anlamına gelir.⁵⁷⁷ Şîrâzî, ashaptan bazılarının bunu kabul etmediğini ve bu tür durumlarda Şâfiî'nin konu hakkında iki görüşünün olduğunu savunduklarını ancak bunun doğru olmadığını kaydetmiştir.⁵⁷⁸ Cüveynî de kadim görüşlerin hiçbir koşulda Şâfiî'ye ait bir görüş sayılmaması gerektiği kanaatindedir. O, buna gerekçe olarak, Şâfiî'nin cedid mezhebinde kadime muhalif bir görüşü kesin bir

⁵⁷² Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 169-170; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 331-332; Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 187.

⁵⁷³ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 154; Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 187; Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 10.

⁵⁷⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 512; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 154.

⁵⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 169-170; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 331-332. Zerkeşî diğer mezhep imamlarından yapılan farklı rivayetlerin “kavleyn” niteliğinde olmadığını belirtmektedir. Çünkü iki görüş ihtilafı (ihtilâfü'l-kavleyn) doğrudan Şâfiî'nin iki farklı görüşü nas ile ifade etmesinden, rivayetler arası ihtilaf ise râvilerden kaynaklanmaktadır. Bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 424.

⁵⁷⁶ Burada mevzubahis olanın, Şâfiî'nin cedid mezhebinde kadim mezhebine muhalif bir görüşü açık bir şekilde belirtmesi olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Zira kadim ile cedid görüşlerin aynı veya bir meseleye dair yalnızca kadim görüşün olması durumlarında, kadim görüşlerden rücû edilmediği ve bunun Şâfiî'nin mezhebi olduğu hususunda mezhep içi konsensüs bulunmaktadır. Nevevî, Şâfiî âlimlerin “kadim görüş terkedilmiştir” şeklinde mutlak bir ifade kullanmalarını, kadim görüşlerin çoğunluğuna muhalif cedid görüşlerin bulunmasına bağlamaktadır. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 68.

⁵⁷⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 514.

⁵⁷⁸ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 155.

şekilde dile getirmiş olmasını göstermekte⁵⁷⁹ ve bu tür durumlarda Şâfiî'nin iki farklı görüşünün olmadığını açık bir şekilde belirtmektedir.⁵⁸⁰ Sem'ânî bu durumu, şâri'den tek bir hadise ile ilgili farklı zamanlarda vârid olan farklı hükümlere benzetmiştir. Çelişki durumunda yeni tarihli nassın eski olanı nesh etmesi gibi, Şâfiî'nin ihtilaflı görüşlerinden yeni olanı da eskinin terkedildiğini gösterir.⁵⁸¹ Ona göre eğer Şâfiî'ye iki görüş isnad edilmesi, bu isnadın ancak “kadim görüş” veya “cedid görüş” şeklinde takyid edilerek yapılması halinde caiz olabilir.⁵⁸² Gazzâlî de cedidin kadimden vazgeçildiğini şüphe götürmez bir şekilde gösterdiğini ve ashabın “Şâfiî'nin konu hakkında iki görüşü bulunmaktadır” şeklindeki ifadeyle onun farklı zamanlarda dile getirdiği görüşleri kastettiklerini belirtmektedir.⁵⁸³ Nevevî, Şâfiî'lerin çoğunun bu kanaatte olduğunu kaydetmektedir.⁵⁸⁴

Şâfiî'nin cedid döneminde farklı zamanlarda iki görüş beyan etmesinin kadim-cedid ihtilafından bir farkı yoktur. Cedid döneme ait tarihleri bilinen iki görüşten yeni olanı, eski tarihli görüşten vazgeçildiğini gösterir.⁵⁸⁵ Ancak Sem'ânî, ashaptan bazılarının kadim-cedid ihtilafında olduğu gibi cedid-cedid ihtilafında da konuyu iki görüşün tahrîci üzerinden ele aldıklarını belirtmektedir. Ona göre bu durum, Şâfiî'den görüş nakletmek açısından doğru bir tutum olabilse de onun farklı zamanlara ait görüşlerini ona eşit şekilde isnad etmek (ikisinin

⁵⁷⁹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 29. Cüveynî benzer ifadeleri *Nihâyetü'l-matlab*'ın başka kısımlarında da dile getirmektedir: “Bana göre bütün kadim görüşler terkedilmiştir (وَعندي أن كل قول قديم مرجوع عنه).” (a.e. 1: 124, 3: 259), “Defalarca tekrar ettiğim gibi, kendisinden rücû edilmiş olmasına rağmen kadim görüşün Şâfiî'nin mezhebinden sayılması doğru değildir.” (a.e. 16: 535.)

⁵⁸⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 417.

⁵⁸¹ Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 335. Râzî de cedid görüşün kadime karşı pozisyonunu, nâsih nassın mensûh nas karşısındaki konumuna benzetmiştir. Bkz. Râzî, *Menâkibu'l-Îmâm eş-Şâfiî*, 187.

⁵⁸² Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 331-332.

⁵⁸³ Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 71-72. Bazı kaynaklarda (bkz. Mâverî, *el-Hâvî*, 16: 169; Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 329-330.) ihtilâfî'l-kavleyn'in bir çeşidi olarak zikredilen ve Şâfiî'nin önceleri âyetin zahirine veya kıyasa uygun olarak verdiği hükmünden kendisine ulaşan sıhhati sabit bir hadisten dolayı vazgeçip başka bir hükme yönelmesi şeklinde özetlenebilecek durumlar da bu başlıkta ele aldığımız kısma dâhildir. Zira önce âyete sonra da hadise uyarak hükü vermesi, hükümlerin farklı zamanlara ait olduğunu göstermektedir.

⁵⁸⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 67.

⁵⁸⁵ Çoğu Şâfiî âlimin kadim-cedid veya cedid-cedid ayırımına gitmeden, tarihleri bilinen iki görüşten yeni olanın Şâfiî'ye isnad edileceği ve Şâfiî'nin eskisinden vazgeçtiğini söylemeleri bunu göstermektedir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1385; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 201; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, 7: 2707; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 419.

aynı anda onun görüşü olduğunu söylemek) hatadır.⁵⁸⁶ Âmidî de, eski görüşün Şâfiî'ye şu andaki düşüncesi anlamında atfedilemeyeceğini ve isnadın ancak “daha önceden Şâfiî'nin görüşüydü” anlamında yapılabileceğini ifade etmiştir.⁵⁸⁷

Buraya kadar anlatılanlar farklı zamanlarda dile getirilen görüşlerden hangisinin daha sonraki zamana ait olduğunun bilindiği durumla alakalıdır. Sem'ânî, farklı zamanlara ait iki cedit görüşten hangisinin yeni tarihli olduğunun bilinmemesi durumunda bile Şâfiî'ye iki görüş isnad edilemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır. Zira Şâfiî ikisini aynı vakitte dile getirmemiştir. Yani ikisinden biri muhakkak daha yenidir ve bu husus eski görüşten dönüldüğünü gösterir. Bu durumda, tarihleri bilinmeyen mütenâkız iki görüşten hangisinin Şâfiî'ye ait olduğunun tespiti önem kazanmaktadır. Sem'ânî'ye göre, tarihler bilinmediğinde iki görüşten Şâfiî'nin usûlüne uygun olanın onun mezhebi olduğuna karar verilir. Bu şekilde tespit edilemediğinde, görüşlerden birine meylettiğine dair işaretlerin olup olmadığına bakılır. Bazı Şâfiîler'e göre ikisinden birini tefrî'e esas kılması veya başka bir yerde tekrar etmesi bir işarettir.⁵⁸⁸ Herhangi bir işaretin bulunmadığı son ihtimalde ise Şâfiî'nin tevakkuf ettiği kabul edilir ve iki görüş de kendisine isnad edilmez.⁵⁸⁹ Tefrî', tekrar ve diğer işaretler ile tevakkuf meselesi bir sonraki başlıkta ele alınacağından burada bu kadarıyla iktifa edildi.

3.3. Şâfiî'nin Hakkında Aynı Zamanda/Yerde İki Görüş Beyan Ettiği Meseleler

Şâfiî'nin aynı yerde/anda mütenâkız iki görüş ileri sürmesi ihtilâfî'l-kavleyn ile ilgili Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerin odak noktasını oluşturmaktadır. Sem'ânî, Şâfiî'den önce hiç kimsenin bir mesele için aynı anda iki görüş zikretmediğini, ilk olarak Şâfiî'nin bu şekilde hareket ettiğini aktarmaktadır. O, muhaliflerin ihtilâfî'l-kavleyn ile ilgili eleştirdikleri şeyin tam olarak bu olduğunu, müctehidin iki farklı zamanda gerçekleştirdiği ictihadların onu farklı hükümlere sevk etmesinin cevazının ise mahalli niza olmadığını belirtmektedir. Nitekim

⁵⁸⁶ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 332.

⁵⁸⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 201.

⁵⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 332.

⁵⁸⁹ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 332; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 419.

ikinci durum, diğer imamların fıkıh serüveninde de vuku bulmuştur. Örneğin Ebû Hanîfe ve Mâlik'in aynı mesele hakkında farklı zamanlarda dile getirdikleri ve takipçileri tarafından “rivâyetân / rivâyeteyn” şeklinde nakledilen görüşler, onların meseleye dair kanaatinin zaman içinde değişmesinden kaynaklanmaktadır. Rivayetlerin ikincisi birincisinden rücû etmek anlamına geldiği için, rivayetler Şâfiî'nin aynı anda iki görüş beyan etmesinden farklıdır.⁵⁹⁰

a) Şâfiî'nin Hangi Görüşü Savunduğu Açıkça Belli Olan Durumlar

Görüşlerden Birini Açıkça Tercih Etmesi: Şâfiî bazen aynı mesele için birbiriyle çelişkili iki ayrı görüş zikreder ancak hemen akabinde bu görüşlerden birine meylettiğini sarahaten ifade eder. Şâfiî, el-Üm'de pek çok yerde “bu, iki görüşten doğruya/kıyasa/nassın zahirine en yakın olanıdır” (وهذا أشبه القولين / وهذا أشبههما)⁵⁹¹ “bu, iki görüşten en sahih olanıdır” (وهذا أقول / وبه أقول)⁵⁹² veya “bu görüş kusurludur” (وهذا القول مدخول)⁵⁹³ gibi ifadelerle görüşlerden birini doğrulayarak ya da yanlışlayarak tercihini belirtmektedir. Bu tür durumlarda Şâfiî'nin mezhebi onun meylettiği ve tercih ettiği görüş olup diğeri ona ait değildir.⁵⁹⁴ Şâfiî böyle hallerde iki görüşü tahyîr (ikisinden birinin diğeriyle eşit kuvvette seçilebilmesi) kabilinden zikretmediği için, aynı mesele hakkında mütenâkız iki görüşü aynı anda benimsediği iddiasıyla eleştirilemez. Aynı şekilde görüşlerden birini kesin olarak tayin etmek hususunda tevakkuf etmediği için, hakkı idrak etmekte yetersiz kaldığı da söylenemez.⁵⁹⁵

Şâfiî'nin yalnızca birini doğru bulmasına rağmen iki görüşü bir arada zikretmesine dair pek çok sebep zikredilmiştir. Cüveynî'ye göre Şâfiî iki görüşü, meseleyle ilgili ihtilafa

⁵⁹⁰ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 326-327. Benzer ifadeleri Münâvî de dile getirmiştir. Bkz. Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 9.

⁵⁹¹ Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 3: 46, 4: 249, 424, 5: 64, 6: 214, 554, 9: 395.

⁵⁹² Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 3: 305, 4: 424, 6: 159, 7: 622, 8: 9, 9: 313.

⁵⁹³ Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2: 572, 3: 64, 4: 134, 425, 438, 5: 276, 7: 389, 8: 14, 9: 288, 320, 326, 328.

⁵⁹⁴ Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 4: 438.

⁵⁹⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 512; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 417; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 333; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1386; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 201; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 4: 416-417.

⁵⁹⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 512.

giriş mahiyetinde ve buna bir ön hazırlık olması niyetiyle dile getirmektedir.⁵⁹⁷ İbnü'l-Kas'a göre Şâfiî böyle hareket ederek öğrencilerini imtihan etmek, kendi görüşü haricindeki diğer görüşlerin çürük taraflarını göstermek;⁵⁹⁸ Şîrâzî'ye göre ise talebelerine ictihad yöntemlerini, illetin istinbatını ve doğru görüşü yanlış olanlarından ayırt etmeyi öğretmek istemektedir.⁵⁹⁹ Mâverdî ve Sem'ânî ise bunu, Şâfiî'nin mesele için muhtemel pek çok görüşten yalnızca iki tanesinin doğru olabileceğini, diğerlerinin ise kesin bir şekilde bâtıl olduğunu göstermeye dair arzusuyla açıklamışlardır. Şâfiî'nin bazen “bu meselede şu iki *kavlden* başkası olamaz” gibi ifadeler kullandığı böyle yerlerde,⁶⁰⁰ iki görüş onun nezdinde ne aynı anda doğru olabilir durumdadır ne de o ikisini bu yüzden zikretmiştir. Esasında Şâfiî bâtıl gördüğü ikinci görüşü, bu görüşün diğer bazı müctehidler tarafından savunulması ve mesele hakkında geçerli olmasını sağlayacak bazı yönlerinin/delillerinin olması hasebiyle zikretmiştir.⁶⁰¹ Ancak doğru bulmadığı görüşü aktarmakla birlikte, bunun zayıf yanlarını dile getirerek sahih olmadığını belirtir ve kendi görüşünü de tahkim eder. Şâfiî iki görüş haricindeki diğerlerini ise, kabul edilebilir hiçbir yanlarının olmaması hasebiyle dile getirmez.

Kıyasa uygun olarak verdiği hükmü hadisin sahih olmaması şartına bağlaması:

Şâfiî, konuyla alakalı bazı hadislerden haberdardır. Ancak çeşitli sebeplerden dolayı, sahih görmediği bu hadisleri bırakıp mesele için ictihad yoluyla bir hüküm elde eder. Elde ettiği hüküm zayıf gördüğü hadislere muhaliftir. Fakat Şâfiî, hükmü zayıf gördüğü hadisin sahih olmaması şartına bağlar: “إِنْ صَحَّ الْحَدِيثُ قُلْتُ بِهِ” (Eğer hadis sahihse onunla amel ederim.” Şâfiî bu sözüyle, hadisin sahih olması durumunda ictihadla vardığı hükmü terk edeceğini ve hadise uygun hüküm vereceğini belirtmektedir. Örneğin Şâfiî ölen kişi yerine oruç tutmakla ilgili sahih görmediği hadise uymayıp ölen kişi yerine oruç tutulmasının caiz olmadığına hükmetmiş ve ilgili hadis sahihse onunla amel edeceğini belirtmiştir. Burada her ne kadar iki farklı görüş zikretse de Şâfiî'nin görüşü kesin bir şekilde bellidir. Zira onun görüşü hadisin

⁵⁹⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 417.

⁵⁹⁸ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 111-112.

⁵⁹⁹ Şîrâzî, *et-Tebşîr*, 512; Şîrâzî, *el-Lüma*, 155.

⁶⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 170; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 331.

⁶⁰¹ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 107.

sahih olması durumunda hadise uygun olan, aksi durumda ise ölen kişi yerine oruç tutulamayacağını belirten görüştür.⁶⁰²

b) Şâfiî'nin Görüşlerden Birini Savunduğuna Yorumlanabilecek İşaretlerin Olması

Şâfiî'nin iki görüşten birini tercih ettiğini sarahaten ifade etmediği ancak ikisinden birisinin onun görüşü olmasını gerektiren veya birisine meylettiğine yorumlanabilecek bazı işaretlerin/emarelerin olduğu meseleler bulunmaktadır. Örneğin Şâfiî, işçilerin (ecîr) kasıtlı olmayan fiillerinden kaynaklanan zararlar konusunda bazı fakihlerin işçileri (ücret karşılığında çalıştıkları için) mutlak olarak, bazılarının ise sadece kusurlu ve işin tabiatına uygun olmayan davranışlarından sorumlu tuttuğunu belirtmiş; ne var ki bu iki görüş arasında sarahaten bir tercihte bulunmamıştır. Fakat devamında konunun uzantıları niteliğindeki tikel pek çok meseleyi ikinci görüşü esas alarak işlemiş ve hükme bağlamıştır.⁶⁰³ Yani Şâfiî ilk etapta konuya dair iki zıt görüş nakletmiş, akabinde bunlardan birini dikkate alarak meseleyi tefrî' etmiştir. Keza Şâfiî, cuma namazında aşırı kalabalıktan dolayı secde etme imkânı bulamayan me'mûmun, imamın ikinci rekâtın rükûuna eğilmesi durumunda ne yapması gerektiği ile ilgili bir yerde "imama uymalı" ve "imama uymayı bırakıp yetişmediği secdeyi ifa etmeli" şeklinde iki farklı görüş zikretmiş bir başka yerde ise "imama uyması gerektiğini" kesin bir şekilde ifade etmiştir.⁶⁰⁴ Yani Şâfiî, konuya dair bir yerde iki farklı görüş zikretmiş bir başka yerde ise bu görüşlerden yalnızca birini aktarmıştır. Görüşlerden birini esas alarak

⁶⁰² Mâverdi, *el-Hâvî*, 16: 170; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 330; Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 24-25. Cüveynî, Şâfiî'ye onun savunduğu görüşün aksini belirten ve onun sıhhat şartlarına sahip bir hadis ulaştığında, kendi görüşünü bırakıp hadise uyacağını kesin bir şekilde bildiklerini ifade etmektedir. (Bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2: 59-60.) Kıyas/ictihad ile haberin çatıştığı, aktarılanın aksi istikamette bir başka durum daha bulunmaktadır. Şâfiî meseleyi, kendisine ulaşmış sıhhati sabit bir hadise uygun olarak hükme bağlar. Ancak hemen akabinde, sahih haber olmasaydı nazarla/ictihadla hareket edeceğini ve farklı bir hüküm vereceğini belirtir. Örneğin Şâfiî, oturur vaziyette uyumanın abdesti bozmadığını bildiren hadise uymuş ve "Haber olmasaydı aklın kaybolduğu (bilincin yerinde olmadığı) bütün durumlar için abdesti vacip kılardım." demiştir. Şâfiî böyle durumlarda her ne kadar iki görüş aktarıyor olsa da, onun hadise muvafık olan görüşü savunduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 114; Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 188.

⁶⁰³ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 659 vd.

⁶⁰⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 152.

tefrî‘ yapması, yalnızca birini tekrar etmesi, biriyle amel etmesi, yalnızca birinin delillerini aktarması, birinin onun usûlüne uygun olması vb. durumlar onun iki görüşten birini benimsediğine delâlet eder mi? Bu konularda mezhep içi ihtilaf söz konusudur.

Tefrî‘ ve tekrar: Müzenî’ye göre çelişkili iki görüş naklettikten sonra bunlardan biri üzerine tefrî‘ etmesi veya başka bir yerde sadece birini tekrar etmesi, Şâfiî’nin diğer görüşten vazgeçtiğini ve tekrar ettiği ya da tefrî‘e esas kıldığı görüşü tercih ettiği anlamına gelir.⁶⁰⁵ Kadı Ebü’t-Tayyib et-Taberî⁶⁰⁶ ve Şîrâzî, Müzenî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Şîrâzî’ye göre eğer Şâfiî hala iki görüş üzerinde olsaydı, ikisini de tekrar aktarır veya ikisi üzerine tefrî‘ ederdi. Böyle yapmaması onun birinde karar kıldığını göstermektedir.⁶⁰⁷ Biri üzerine tefrî‘ etmenin o görüşü tercih etmek anlamına geldiğini düşünen âlimlerden biri de Râzî’dir.⁶⁰⁸

Mâverdî, Şâfiî’nin görüşlerden birini esas alarak tefrî‘ etmesinin o görüşün Şâfiî nezdinde diğerinden daha tercih edilebilir durumda olduğuna delâlet ettiğini kabul etmekle birlikte, Müzenî’nin söylediğinin aksine, bunun diğer görüşü bâtıl kıldığını vurgulamıştır. O düşüncesine, Şâfiî’nin “işçilerin kötü niyetli davranmalarından endişe duymasaydım, onların tazminle sorumlu olmadıklarına kati bir şekilde hükmederdim” şeklindeki sözünü delil olarak ileri sürmüştür.⁶⁰⁹ Yani Şâfiî’nin esas görüşü, ecîrin dâmin olmadığıdır. Hâlbuki Şâfiî, ecîri kusurlu davranışlarından sorumlu tutan görüşü esas alarak meseleyi tefrî‘ etmiştir. Bu da tefrî‘in diğer görüşü bâtıl kıldığını göstermektedir. Tefrî‘ konusunda Müzenî’ye kısmen katılan Mâverdî, “tekrar” konusunda ise ona tamamen muhalefet etmiştir. Ona göre Şâfiî’nin

⁶⁰⁵ Şîrâzî, *et-Tebîr*, 515; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 417-418. Nitekim Müzenî, Şâfiî’nin ecîrin tazmin sorumluluğu ile ilgili meseleleri ecîrin ancak kusurlu ve yükümlülüklerini aşan davranışlarından sorumlu tutan görüşe göre ele almasını, açık bir şekilde onun bu görüşü tercih etmesine bağlamıştır. (Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 661.) Aynı şekilde secdeyi kaçırın me’ûmun imama tabi olması gerektiği görüşünün, Şâfiî bir yerde sadece bu görüşü naklettiğinden dolayı, Şâfiî’nin sözüne daha uygun olduğunu belirtmiştir. Bkz. a.e. 1: 152.

⁶⁰⁶ Münâvî, *Ferâidü’l-fevâid*, 43; Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, 4: 420.

⁶⁰⁷ Şîrâzî, *et-Tebîr*, 515. Şîrâzî’nin ihtilâfî’l-kavleynin bu kısmı için zikrettiği sebepler, Şâfiî’nin ikisinden birini açıkça tercih ederek iki görüş nakletmesi hakkında belirttiği sebeplerle aynıdır. Şâfiî böyle hareket etmekle öğrencilerine ictihad yöntemlerini, illetin istinbatını ve sahih görüşü batıl olanlardan ayırt etmeyi öğretmek istemektedir. (Bkz. Şîrâzî, *et-Tebîr*, 512; Şîrâzî, *el-Lüma’*, 155.).

⁶⁰⁸ Bkz. Râzî, *Menâkibu’l-İmâm eş-Şâfiî*, 188.

⁶⁰⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 429-430.

iki görüşten birini ayrı bir yerde ikinci kere aktarması, bu görüşü benimsediği ve diğer görüşün reddettiği anlamına gelmemektedir. Eğer Müzenî'nin zannettiği gibi olsaydı; Şâfiî'nin üç farklı yerde sırasıyla önce her iki görüşü birlikte (önce a ve b görüşlerini), sonra sadece birincisini (a'yı) ve en son da sadece ikincisini (b'yi) aktarmasının her iki görüşü de terk etmesini gerektirecekti.⁶¹⁰

Konuya Şîrâzî ve Mâverdî'den farklı yaklaşan Cüveynî, ashabın çoğunluğunun Müzenî'ye karşı geldiğini⁶¹¹ ancak onun tekrar ile ilgili söylediklerinde doğruluk payının olduğunu belirtmiş⁶¹² ve tekrar meselesinde öncelik ve sonralığa vurgu yapmıştır. Ona göre Şâfiî'nin aynı mesele hakkında aynı yerde iki görüş beyan etmesi onun ikisi arasında tereddüt ettiğini ve henüz birisi hakkında kanaatinin pekişmediğini (tevakkuf ettiğini) göstermektedir. Hal böyleyken daha sonraki bir zamanda bu görüşlerden yalnızca birini zikretmesi, tereddüdünün geçtiğini, artık tevakkuf etmediğini ve tekrar ettiği görüşü mezhep edindiği anlamına gelir. Tersî durum yani zaman olarak önce sadece bir görüş zikretmişken daha sonra iki görüşü birlikte zikretmesi, Şâfiî'nin konu hakkındaki kesin görüşünü bıraktığını, artık iki görüş arasında tereddütte olduğunu ve bu yüzden tevakkuf ettiğini gösterir. Eğer iki görüş ile tek görüşün zamanları bilinmiyorsa yani hangisinin en son dile getirildiği malum değilse, Şâfiî'nin nihai görüşünü tespit etmek noktasında bunlardan biriyle diğeri aleyhinde istişhad etmenin haklı bir yanı yoktur.⁶¹³

Görüşlerden biriyle amel etme: Müzenî'ye göre Şâfiî'nin iki görüş naklettikten sonra bunlardan biriyle amel etmesi artık diğer görüşü bâtıl gördüğü anlamına gelir. Mâverdî, Müzenî haricindeki diğer Şâfiîler'in bu fikirde olmadığını, bunun Şâfiî'nin görüşlerden birini diğerine tercih ettiğini gösterdiği kanaatinde olduklarını belirtmektedir.⁶¹⁴ Sem'ânî de

⁶¹⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 18: 9-10.

⁶¹¹ Muhalefet edenlerden birinin Ebû İshâk el-Mervezî olduğu kaydedilir. Bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 4: 420.

⁶¹² Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 418.

⁶¹³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 19: 210. Sem'ânî Müzenî'nin tutumu hakkında ashabın ihtilafını nakletmekle yetinmiş, konuya dair kendi düşüncesini dile getirmemiştir. Bkz. Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 333.

⁶¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 17: 336.

görüşlerden biriyle amel etmenin onu tercih etmek demek olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶¹⁵

Şâfiî'nin usûlüne uygunluk: Mâverdi'ye göre, Şâfiî'nin görüşlerden birini açıkça tercih etmediği durumlarda ilk etapta hangisinin Şâfiî'nin usûl anlayışına uygun olduğuna bakılmalıdır. Eğer Şâfiî'nin usûlü ikisinden birini gerektiriyorsa, görüşünün o olduğuna karar verilir. Çünkü bu durumda görüşlerden biri Şâfiî'nin temel kaideleriyle desteklenmiş olmaktadır.⁶¹⁶

Bunların haricinde, Şâfiî'nin görüşlerden sadece bir tanesinin delillerini zikretmesi⁶¹⁷ veya iki görüşü naklettikten sonra “Bu görüş vesilesiyle Allah Teâla’dan hayır diliyorum” (وهذا ظاهرُ الخبر) ⁶¹⁸ ya da “Bu, haberin zahirinden anlaşılan görüştür” ⁶¹⁹ demesi kimi âlimlerce Şâfiî'nin görüşlerden birini savunduğuna yorulmuştur.

c) Şâfiî'nin Görüşlerden Birini Tercih Ettiğine Dair Hiçbir İşaretin Bulunmaması

Şâfiî'nin birini açık bir şekilde tercih ettiğine dair hiçbir emarenin olmadığı iki görüşlü meselelerin⁶²⁰ sayısının yirmiden az olduğu belirtilmektedir.⁶²¹ Aynı konuya dair aynı

⁶¹⁵ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 2: 333.

⁶¹⁶ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 2: 332; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 420. Sem'ânî bunu, iki görüşe dair Mâverdi'den naklettiği kısımlar içinde zikretmekte, ayrıca Zerkeşî de doğrudan Mâverdi'ye atfetmektedir. Ancak Mâverdi'nin iki görüşün kısımlarından bahsettiği yerde bu mealde bir ifadesine rastlamadık. Mâverdi'nin on kısım zikretmesine rağmen Sem'ânî'nin ondan on dört kısım nakletmesi, iki âlimin *el-Hâvî'l-kebîr*'in günümüze ulaşmamış bir başka nüshasından iktibasta bulunmuş olabileceklerini göstermektedir.

⁶¹⁷ Râzî bu durumu Şâfiî'nin iki görüşten birini tercih ettiğine yormuştur. Bkz. Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 188.

⁶¹⁸ Şâfiî'nin iki görüş zikrettikten sonra bu ifadeyi kullandığı bazı örnekler için bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2: 44, 138, 4: 268, 5: 241, 271, 6: 165, 168. Sem'ânî, Münâvî ve Zerkeşî bunu tercihe hamledenler arasındadır. Bkz. Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 2: 333; Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 43; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 417.

⁶¹⁹ Şâfiî'nin iki görüş naklettikten sonra bu ifadeyi kullandığı bir mesele için Müzenî, zahirle amel etmenin Şâfiî'nin usûlü ve onun temel kaidelerine daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 448.

⁶²⁰ Bu başlık boyunca “iki görüş” ifadesiyle Şâfiî'nin bir mesele hakkında ikisinden birini açıkça tercih etmeden veya tercih ettiğine dair herhangi bir işaretle bulunmadan çelişkili iki farklı görüş beyan ettiği durumlar kastedilecektir.

anda mütenâkız iki görüş zikretmenin zorunlu olarak şu ihtimallerden birinden kaynaklandığı ifade edilir: cem‘, tahyîr ve tevakkuf.⁶²² Şâfiî’nin iki görüşlü meselelerindeki tavrının bu üç seçenekten hangisiyle alakalı olduğu, Şâfiî’yi savunma açısından önem arz etmektedir.

Cem‘: Bir mesele hakkında çelişkili iki görüşün aynı anda doğru olduğunu savunmak demektir. Örneğin bir şeyin aynı anda hem helal hem de haram olmasını veya hem vacip olduğunu hem de vacip olmadığını düşünmek bu kabildendir. Muhalifleri Şâfiî’nin aynı anda iki görüş zikretmesinin onun birbirine zıt iki şeyi aynı anda kabul ettiğini gösterdiğini, bir cahilin bile böyle bir şeye yeltenmeyeceğini savunmuşlardı. Buna cevap olarak Şâfiî âlimler, imamlarının iki görüş zikrettiği hiçbir yerde cem‘i kastetmediğini, iki görüşün aynı anda doğru olduğunu savunmadığını, bunun Şâfiî gibi bir âlimden sadır olmasının müstahil ve bu yüzden Şâfiî’ye bu minvalde yöneltilen eleştirilerin haksız olduğunu ifade etmişlerdir.⁶²³

Tahyîr: Şâriin mükellefe iki (veya daha fazla) hükümden birini seçme konusunda serbestlik tanınması demektir.⁶²⁴ Allah veya Resûlü’nün (s.a.v) tahyîr bildiren hükümleri, mükellefi farklı vacipler arasında veya mubah olan bir şeyi yapmak ya da yapmamak hususunda muhayyer kılmak şeklindedir. Yemin kefâretinde mükellefin köle azad etme, üç gün oruç tutma ve on fakiri doyurma şeklindeki vacipler arasında muhayyer kılınması birinci;

⁶²¹ Mâverdî ve Sem‘ânî bu şekilde on yedi tane meselenin olduğunu söylendiğini (قيل), Şîrâzî ise Ebû Hâmid el-Merverrûzî’den nakille bu meselelerin toplamda on altı veya on yedi âdet olduğunu belirtmektedir. Cüveynî kesin bir sayı belirtmemekle birlikte muhakkik âlimlerin sayının ona ulaşmadığını söylediklerini, Gazzâlî de sayının on küsur olduğunu kaydetmektedir. (Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 171; Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 512; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 418; Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u’l-edille*, 2: 334; Gazzâlî, *Hakîkatü’l-kavleyn*, 81.)

⁶²² Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u’l-edille*, 2: 333-334. Zerkeşî, bu üç seçeneğe, Şâfiî’nin “delillerin teâruzu”ndan dolayı iki görüş zikretmesini ilave etmektedir. Yani Şâfiî ikisinden birinde, ikisinin de nasta eşit kuvvette delillerinin olmasından dolayı, karar kılammıştır. Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, 4: 416. Zerkeşî’nin bahsettiği durumun netice itibarıyla tevakkufa vardığı ve bu yüzden dördüncü bir seçenek olarak bahsedilmesine gerek olmadığı söylenebilir.

⁶²³ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 171; Şîrâzî, *el-Lüma‘*, 154; Sem‘ânî, *Kavâtü ‘u’l-edille*, 2: 334; Münâvî, *Ferâidü’l-fevâid*, 16; Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, 4: 416.

⁶²⁴ Bkz. Ahmet Özel, “Tahyîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). Tahyîr ile ilgili farklı mezhepten âlimlerin görüş ve değerlendirmeleri için bkz. Eşit, *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*, 34-47.

yemek, içmek, uyumak vb. mubah davranışları yapıp yapmamak konusundaki serbestlik ise ikinci duruma örnektir. Şâriin mükellefi biri ibâhayı diğeri tahrîmi ya da biri vücûbiyeti diğeri vacip olmamayı ifade eden iki hüküm arasında serbest bırakması anlamındaki tahyîrin ise, hem cevazı hem de naslarda örneklerinin varlığı tartışmalıdır. Aynı şekilde müctehidin iki görüş aktarıp müsteftîyi ikisinden birini seçme hususunda serbest bırakmasının cevazı da ihtilaflıdır. Bunu caiz görmeyenler, Şâfiî'nin iki görüş zikretmesinin müsteftîyi biri ibâha diğeri hazr (yasak) olan iki hüküm arasında serbest bırakmak anlamına geldiğini söylemiş ve Şâfiî'yi bu yüzden tenkit etmişlerdir. Onlara göre bir fer' aynı anda iki farklı asılla aynı şekilde ve aynı güçte irtibatlı olamaz. Yani bir fer'in, iki asla eşit mesafede olması mümkün değildir. Asıllardan birine muhakkak biraz daha yakındır. Ayrıca Şer'î ahkâmda mütenâkız iki hüküm arasında tahyîr ne vâki ne de caizdir.⁶²⁵

Şâfiî'nin iki görüşlü meselelerinin tahyîrle ilişkisine dair mezhep içi genel kanaat, iki görüşün tahyîr ifade etmediği yönündedir ve Şâfiîler genellikle yapılan eleştirilerin bu açıdan yersiz olduğunu belirtmektedirler. Bununla birlikte bazı Şâfiîler'in tahyîri ikiye ayırarak ele aldıkları ve yemin kefâretinde olduğu gibi farklı vacipler arasındaki tahyîri biri mubah diğeri haram olan iki hüküm arasındaki tahyîrden ayırt ettikleri görülmektedir.

Mâverdî, mezkûr şekilde bir taksime gitmeden, Şâfiî'nin iki görüş zikretmekle tahyîri amaçlamadığını söylemektedir.⁶²⁶ Şîrâzî, kendilerinin de tahyîri caiz görmediklerini özellikle vurgulamaktadır.⁶²⁷

Mezhep içinde Şâfiî'nin bazı meselelerde iki görüş zikretmekle tahyîri murad ettiğini savunan ilk kişi muhtemelen İbnü'l-Kâs'tır. İbnü'l-Kâs'a göre, Şâfiî'nin biri bayram tekbirlerin farzlardan sonra diğeri hem farz hem de nafilelerden sonra getirilmesi gerektiğini belirten görüşleri tahyîr kabilindendir. Yani kişi dilerse sadece farzlardan sonra dilerse de hem

⁶²⁵ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, 2: 334.

⁶²⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 171.

⁶²⁷ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 154. Tahyîr'e karşı gelenlerden biri de Râzî'dir. (Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1385.) Sübkî, mezhep içinde tahyîri savunanların bulunduğunu ancak bunun zayıf bir görüş olduğunu belirtmektedir. Bkz. Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, 7: 2706.

farz hem de nafilerden sonra tekbir getirebilir.⁶²⁸ Cüveynî'ye göre genel manada tahyîr, ancak iki (veya daha fazla) vacipten birinin seçilmesi hususunda muhayyer kılma şeklinde gerçekleştiği takdirde caiz olabilir. İki görüşün bu anlamıyla tahyîre hamledilmesi, bir başka deyişle iki görüşten birinin bir şeyi diğeri de bir başka şeyi vacip kılması tenâkuz oluşturmaz. Bu tıpkı şâriin yemin kefâretinde mükellefi farklı vacipler arasında muhayyer kılması gibi olur. Ancak biri ibâha diğeri hazr (yasak) veya ikisi de hazr ifade eden iki hüküm arasında serbest bırakmak anlamında tahyîr caiz değildir. Şâfiî'nin iki görüşleri de çoğunlukla bu ikinci kabilden olup biri ibâhayı diğeri yasağı gerektirir cinstendir. Hal böyleyken Şâfiî'nin iki görüşlerini tahyîre hamletmek mümkün değildir.⁶²⁹

Sem'ânî, muhaliflerin mezkûr iddialarının üçünü de çürütmeye çalışmıştır. İlk olarak birbirine zıt iki yönün kıble olabilmesi ve kişinin bu iki yönden dilediğine yönelip namaz kılabilmesi, bir fer'ın iki farklı asla eşit derecede bağlı/yakın olmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Fer', mütenâkız iki ayrı hüküm gerektiren iki farklı aslın tam ortasında durduğunda, mükellef kaçınılmaz olarak bu iki hüküm arasında muhayyer kılır. İkinci olarak, müctehidler de şâri' gibi, tahyîr kabilinden hükümler dile getirebilir. Zira *kıyasın* (ictihadın), ahkâma ulaştıran bir araç olma hususunda nassın bir farkı yoktur. Bu yüzden nassın farklı vacipler arasında mükellefi serbest bırakmak şeklinde vârid olması ve bunun caiz görülmesi, kıyas/ictihad vasıtasıyla da tahyîri bir hüküm belirtmenin caiz olmasını gerektirir. Son olarak, nassın mükellefin birbirine zıt iki farklı hüküm arasında serbest bırakılması şeklinde vârid olması imkânsız değildir. Bu, yolcunun oruç tutmak veya tutmamak ve namazı kasretmek veya tam kılmak konusunda serbest bırakılması örneklerinde olduğu gibi vâkidir.⁶³⁰ Sem'ânî'nin Cüveynî'den farklı olarak, Şâfiî'nin iki görüşlerinin her iki anlamıyla da tahyîre hamledilmesinin caiz olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

⁶²⁸ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 115-116.

⁶²⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 418-420.

⁶³⁰ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2: 334-335.

Gazzâlî, iki görüşlerin, bazı yerlerde tevakkuf bazı yerlerde tahyîr anlamına geldiğini,⁶³¹ Bâkîllânî'nin tahyîri savunduğunu, Şâfiîler'in tamamının ona karşı geldiğini, ancak tahyîr düşüncesinin kendisi açısından kabul edilebilir olduğunu belirtmiştir.⁶³² O, Kâbe içinde birbirine ters istikametlerde namaz kılmanın caiz olmasından hareketle, Şâfiî'nin çelişkili iki kaideyle/asılla eşit şekilde ilişkili olan bütün fer'î meselelere dair iki görüşlerinin tahyîr ifade ettiğini özellikle vurgulamıştır. Örneğin, uzunca bir süredir gaib olan, kendisinden haber alınmayan ve öldüğü bilinmeyen kölesini kefaret niyetiyle azad eden kişinin kefaretinin geçerliliği ile ilgili Şâfiî'nin biri "geçerlidir" diğeri de "geçerli değildir" şeklindeki görüşleri tahyîrdir. Gazzâlî, bu fer'in iki farklı asla eşit şekilde bağlı olduğunu söylemiş ve iki görüşü şu şekilde açıklamıştır: Esas olan kölenin hayatta olmasıdır. Ölmüş olması ise şüphelidir. Çünkü öldüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durumda asıl olan *istishâb* edilir ve bu asıl şüpheden dolayı terkedilmez. Yani gaib kölenin hala hayatta olduğu kabul edilir. Şâfiî'nin kefaretin geçerli olduğunu bildiren hükmü, bu asla binaendir. Aynı şekilde kefaret ödemek zorunda olan kişinin zimmetinin beri olmaması (zimmetin meşgul/borçlu olması) esastır. Yaşadığı kesin olarak bilinmeyen kölenin azad edilmesi vasıtasıyla zimmetin beri olması ise şüphelidir. Bu yüzden asıl *istishâb* edilir ve şüpheye itibar edilmez. Şâfiî'nin kefaretin geçerli olmadığına yönelik ikinci hükmü de bu asıldan elde edilmiştir. Yani burada iki asıl arasında gidip gelen bir fer' bulunmamaktadır. Bu asıllardan birinin diğeri üstünlüğü de yoktur. Bu yüzden biri diğeri tercih edilemez. Gazzâlî'ye göre müftî bu iki hükümden hangisiyle fetva verirse versin, emrolunan şeyi yerine getirmiş olur. Çünkü *istishâb*a göre hareket etmek ve şüpheden uzak durmakla emrolunmuştur.⁶³³

Âmidî, iki görüş tahyîre hamledilse bile Şâfiî'ye iki görüş isnad edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü tahyîr durumunda kişinin birden fazla görüşü vardır denilemez. Örneğin yemin kefareti konusunda köle azad etmek, üç gün oruç tutmak, on fakiri doyurmak

⁶³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 543.

⁶³² Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 89. Hem hocası Cüveynî'den hem de Sem'ânî'den aktardıklarımız, Gazzâlî'den önce de tahyîri kısmen veya tamamen kabul eden bazı Şâfiîler'in olduğunu göstermektedir.

⁶³³ Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 90-92.

şeklinde seçenekleri kabul eden kişinin yemin kefâreti meselesinde farklı görüşlerinin olduğu söylenemez.⁶³⁴

Tevakkuf: Fakihin, eşit derecede kuvvetli delillere sahip olmaları vb. sebeplerden dolayı iki görüş arasında kararsız kalması ve bir tercihte bulunmaktan kaçınması anlamına gelir. Şâfiî âlimlerin kahir ekseriyeti onun iki görüş belirttiği yerlerde tevakkuf ettiğini düşünmektedir.⁶³⁵ Tevakkufu savunanlara göre Şâfiî, iki görüş haricindeki diğer bütün görüşleri geçersiz kılacak delillere sahiptir. Ancak iki görüşün birbirine denk delillerinin ve doğruluk paylarının olması, onun nihai görüşünü belirleme hususunda kesin bir kanaate varmasına engel olmuştur. Şâfiî iki seçenekten hangisinin hak olduğu hususunda tereddüde düştüğü için ikisini birlikte zikretmiş ve ikisi arasında bir tercihte bulunamamıştır. O kesin bir kanaate varmadan görüş belirtmektense, doğru olanı tespit edene kadar beklemeyi yeğlemiştir. Bu durum onun mesele üzerindeki düşünme ve incelemesinin henüz bitmediğini göstermektedir. Ancak tevakkuf ettiği bazı meselelerde ömrü vefa etmiş geri dönüp araştırmasını tamamlamış, bazen de ölüm geldiği için bunu yapamamış ve meselelerin bazılarını nihai çözüme kavuşturamamıştır.

Mâverdî tereddüt halinde âlimlerin tevakkuf ettiğini ve bunda Şâfiî'ye yöneltilecek bir tenkidin olmaması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Peygamber (s.a.v.) de bazı konularda vahyin gelmesini beklemiş ve vahiy gelmeden karar vermekten uzak durmuştur. Ayrıca Peygamber (s.a.v.) “Mü'min ihtiyatlı, münafık ise aceleci davranandır.” buyurmuştur.⁶³⁶ Mâverdî, Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre'den tevakkufun mezhep olmadığına dair bir kayıt nakletmektedir.⁶³⁷ Ebü't-Tayyib, kişinin iki görüşünün olmasının caiz olmadığını bu yüzden bu tür durumlarda Şâfiî'nin görüşünün hangisi olduğunun bilinmediğini

⁶³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 202.

⁶³⁵ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 170-171; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 512-513; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 421; Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 333-334; Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 78-79; Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 188; Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 16 ve 33; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, 7: 2705; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 4: 419.

⁶³⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 171. Benzer bir savunmayı Sem'ânî ve Gazzâlî de yapmaktadır. Bkz. Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 333-334; Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 79-81.

⁶³⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 296.

söylemektedir.⁶³⁸ Cüveynî de Şâfiî'yi eleştirenlerin haksız olduğunu, çünkü tevakkuf ettiği bu tür durumlarda Şâfiî'nin aynı mesele için iki görüşünün olması bir yana, tek bir görüşünün dahi bulunmadığını ifade etmektedir.⁶³⁹ Zira bir meselede kuşkuya düşenin ve tereddüt edenin mezhebi olmaz.⁶⁴⁰ Gazzâlî de tevakkuf ettiği için Şâfiî'nin meseleye dair bir görüşünün olmadığını belirtmektedir. Gazzâlî, Şâfiî'nin bu tür yerlerde asla “bu konuda benim iki görüşüm vardır” demediğini, aksine “mesele hakkında iki görüş bulunmaktadır”, “bu mesele için iki görüş ihtimal dâhilindedir” vb. ifadeler kullandığını vurgulamaktadır. Ashabının “meseleye dair Şâfiî'nin iki görüşü bulunmaktadır” şeklindeki sözleri, bu görüşlerin doğrudan Şâfiî'ye ait olmasını ifade etmenin yanında, “Şâfiî'nin tereddüt ettiği iki görüş vardır” vb. bazı başka anlamları da ifade etmektedir. Ancak halin delâletinden, yani Şâfiî'nin meselede tevakkuf ettiğini açıkça bilmemizden dolayı, ashabının bu sözle “mesele hakkında Şâfiî'nin ikisi arasında tereddüt ettiği iki görüşü vardır” demeyi kastettikleri anlaşılmaktadır.⁶⁴¹

Konu hakkında herhangi bir görüşe sahip olmamasına ve tevakkuf etmesine rağmen, Şâfiî neden iki görüş zikretme ihtiyacı hissetmiştir? Şâfiî âlimler bunu, Şâfiî'nin yalnızca kendi aktardığı iki görüşün ictihadî dayanaklarının olduğunu, diğer hiçbir görüşün bu payeye sahip olmadığını,⁶⁴² doğrunun kendi aktardığı iki görüşten biri ve bunların haricindeki diğer bütün görüşlerin yanlış olduğunu açıklama isteğine bağlamaktadır.⁶⁴³ Ayrıca Şâfiî, iki görüş aktarmakla icmâya muhalefet etmiş de değildir. Zira sahâbe ve Şâfiî'ye kadar gelen süreçteki diğer âlimlerin böyle bir şey yapmamış olması bunu uygun görmediklerine delil değildir.

⁶³⁸ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4: 417.

⁶³⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 421. Râzî ve Sübkî de tevakkuf olarak gördükleri bu durumda Şâfiî'ye herhangi bir görüşün atfedilemeyeceğini belirtmiştir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1386; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, 7: 2706.

⁶⁴⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 19: 210.

⁶⁴¹ Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 86-87.

⁶⁴² Mâverdî, *el-Hâvî*, 16: 171; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 334.

⁶⁴³ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 513; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 334; Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, 16. Cüveynî Ebû İshâk el-Mervezî'ye atfettiği bu görüşü doğru bulmamaktadır. Ona göre Şâfiî ictihada dayalı meselelerde diğer müctehidlerin “kesinlikle hata yaptıklarını” söylemez. Bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 416-417. Gazzâlî, Şâfiî'nin tevakkufa rağmen iki görüşü birlikte zikretmesinin beş ayrı yararından bahsetmektedir. Bkz. Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 83-86.

Çünkü onlar iki görüşü aynı anda ileri sürmüş olmamakla birlikte, bunun caiz olmadığını özellikle belirtmiş de değillerdir.⁶⁴⁴ Bunun yanında, tevakkuf etmesi Şâfiî'nin değerini düşürmediğini, aksine bunun onun ilimdeki derinliğini ve konumunun yüceliğini gösterdiğini belirtmişlerdir.⁶⁴⁵

VI. Şâfiî'ye Muhalefet

Mezhebin ilk üç asrında (hicrî III.-IV. asırlar) yaşamış ve önemli bir kısmı ashâbü'l-vücûhtan sayılan fakihlerin tahrîclerinin incelenmesi, Şâfiî âlimlerin birçok meselede Şâfiî'ye muhalefet ettiklerini ortaya koymaktadır. Mezhep dâhilinde Şâfiî'ye muhalefet söz konusu olduğunda akla gelen ilk isim hiç şüphesiz Müzenî'dir. *Muhtasar*'ın hemen her yerinde Müzenî'nin hocasına muhalif görüşlerine rastlanılabilir.⁶⁴⁶ Müzenî kadar olmasa da Büveytî⁶⁴⁷ ve Rebî' b. Süleyman'ın⁶⁴⁸ da Şâfiî'ye muhalefet ettikleri görülmektedir. Müzenî'den sonra Şâfiî'ye muhalefetiyle ön plana çıkan ikinci önemli şahsiyet ise İbn

⁶⁴⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 415.

⁶⁴⁵ Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 513; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 421; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2: 335; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1387.

⁶⁴⁶ Müzenî'nin Şâfiî'ye muhalefet ettiği bazı meseleler için bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 143, 288, 297, 446, 467, 507, 604, 625, 2: 23, 87, 104, 273, 293, 393, 477, 576, 608, 704.

⁶⁴⁷ Nail Okuyucu, Şâfiî'nin bazı meselelere dair görüşlerinin Büveytî'nin *Muhtasar*'ında diğer ilk kaynakların hepsinden farklı olarak yer almasının, Büveytî'nin ilgili görüşleri yanlış nakletmesiyle izah edilemeyeceğini belirtir. Ona göre Büveytî'nin Şâfiî'yi en iyi tanıyanların başında gelmesi ve Şâfiî'nin vefatından sonra kitaplarının ona intikal etmesi gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda, diğer kaynaklarla uyuşmayan görüşlerin ona ait olduğu ve bu görüşlerde Şâfiî'ye muhalefet ettiği söylenebilir. Okuyucu, buna itikâf ile ilgili bir meseleyi örnek gösterir. Bkz. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 271-272.

⁶⁴⁸ Rebî', *el-Üm*'de pek çok yerde herhangi bir kimsenin ismini zikretmeden “وفيه / وفيها قول آخر” (bu meselede başka bir görüş bulunmaktadır) şeklinde ifadeler kullanarak, Şâfiî'nin görüşüne muhalif bazı görüşler aktarır. Mâverdî'ye göre “وفيه / وفيها قول آخر” ifadesiyle nakledilen görüşler Rebî'e aittir. (Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 501.) Nevevî de aynı kanaattedir. (Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tahrîru elfâzi't-Tenbih*, thk. Abdülganî ed-Dakr (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1987), 196.) Nail Okuyucu, bahsi geçen yerlerin tamamında değil de yaklaşık 25'inde aktarılan görüşlerin fakihler tarafından Rebî'in tahrîci olarak değerlendirildiği tespitinde bulunmuştur. (Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 240.) Mahmûd Hilmî Ali ise Rebî'e ait 90 küsur tahrîc tespit ettiğini belirtir. (Mahmud Hilmî Ali, *et-Tahrîc*, 118.) Mâverdî, Rebî'in kendi adını zikretmeden ve “bu meselede başka bir görüş vardır” tarzında müphem bir ifadeyle görüşlerini aktarmasını, hocasına muhalefet etme konusunda çekingen davranmasına bağlamaktadır. (Mâverdî, *el-Hâvî*, 15: 501.) Rebî'in Şâfiî'ye muhalefet ettiği bazı örnekler için bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2: 256, 384, 443, 3: 124, 136, 171, 4: 61, 291, 319, 324, 5: 8, 143, 487.

Süreyç'dir.⁶⁴⁹ İbn Süreyç'den sonra dördüncü nesilden Şâfiî âlimler de gerekli gördükleri yerlerde Şâfiî'ye muhalif görüşler ortaya atmışlardır. Ancak bu nesilde muhalefete, Şâfiî'nin ifadelerini yorumlama veya te'vil etme gibi tavırların yanında nisbeten daha az rastlanılmaktadır.

Muhalefet bir istidlâl yöntemi değildir. Bir mezhep içi faaliyet olan tahrîc ameliyesi ile elde edilen sonucun, mezhep imamının fıkıh anlayışına veya herhangi bir meseledeki görüşüne aykırı düşmesi muhalefeti oluşturur. Yani tahrîc bir işlem, muhalefet ise o işlemin sonuçlarından biridir. Muhalefet, müntesip fakihin kendi imamının usûlî çizgisinden ayrılması veya aynı çizgide kalarak fer'î herhangi bir meselede onun görüşünden farklı bir görüş ileri sürmesi şeklinde açıklanabilir. Bu iki farklı muhalefetin, muhalefet eden fakih ve muhalefet ürünü görüş açısından farklı sonuçları vardır.

1. Usûlî Muhalefet

Müntesip fakihin kendi imamını diğer mezhep imamlarından ayıran ve onun alâmet-i fârikası olarak kabul edilebilecek fikhî tasavvura aykırı hareket etmesi usûlde muhalefeti oluşturur. Bu tarz bir muhalefet, müntesip fakihin kendi imamından ayrılması ve tamamen farklı bir yola girmesiyle neticelenebilir. Usûlî muhalefete genellikle intisap fikrinin bir kenara bırakılarak bağımsız hareket etme tavrı eşlik eder. Bir fakih olaylara kendi mezhep imamının penceresinden bakmıyor, meseleleri hallederken onun fıkıh ve usûl anlayışının gerektirdiği ile hareket etmiyor (onun ictihad yolunu tutmuyor) ve onun yoluna çağırmiyorsa; o fakihin artık bir imama tabi olduğu söylenemez. Böyle davranan biri, yeterli ictihadî vasıfları da haiz ise mezhep sahibi mutlak müctehid olarak kabul edilir. Şâfiî mezhebi özelinde konuşulacak olursa Ebû Sevr (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923) gibi âlimler bu durumdaki fakihlere örnek gösterilebilir. Bu zatlar başta Şâfiî'ye intisab etmişken sonraları ondan ayrılıp bağımsız hareket etmişlerdir. Bundan dolayı

⁶⁴⁹ İbn Süreyç'in Şâfiî'ye muhalif bazı tahrîcleri için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 10: 93, 505, 12: 57. Mezhebin ilk üç neslinin önde gelen şahsiyetleri olan Müzenî, Büveytî, Rebî' b. Süleyman ve İbn Süreyç'in Şâfiî'ye muhalif tutumlarının genel bir değerlendirmesi için bkz. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 257-275, 484-489.

zamanla artık Şâfiî mezhebinden sayılmamış ve mutlak müctehid olarak görülmeye başlanmışlardır.

Bir imama bağlı olduğu, onun yolundan gittiği ve onun ictihad yolunu takip ettiği halde bazı meselelerde onun usûlî çerçevesinin tamamen dışına çıkarak görüş belirten fakihler de bulunmaktadır. Bunlara Şâfiî mezhebinden Müzenî örnek gösterilebilir. Müzenî'nin Şâfiî'nin genel fikhî tasavvurunun dışında kalan görüşleri mezhepten sayılmamış ve “teferrüdât/müfredât” olarak adlandırılmıştır. Nitekim Cüveynî, Müzenî'nin Şâfiî'nin mezhebine kıyasla değil de kendisinin ortaya koyduğu bir asıl (kaide, usûl) üzere hareket etmesi durumunda bunun onun kendi mezhebi sayılacağını ve mezhebe dâhil edilmeyeceğini söylemiştir.⁶⁵⁰ Râfiî benzer bir şekilde, Şâfiî'nin aslından tahrîc etmediği müddetçe Müzenî'nin teferrüdâtlarının (yalnız kaldığı görüşlerinin) mezhepten sayılmayacağını ifade etmiştir.⁶⁵¹ Takıyyüddin es-Sübkî de meşhur olan görüşün Müzenî'nin müfredâtlarının mezhepten sayılmayacağı yönünde olduğunu vurgulamıştır.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 14: 37. Cüveynî, Müzenî'nin tahrîc yaparken sarfettiği bazı sözlerinin olduğunu ve eğer aykırı bir görüş (انفرد) ileri süreceksa Şâfiî'den ayrıldığını belirten ifadeler kullandığını söyler. Müzenî “قياس مذهب الشافعي كذا” (Şâfiî'nin mezhebinin kıyası şudur) veya “قياس الشافعي...” (Şâfiî'nin kıyası ...dır/gerektirmektedir) gibi ifadeler kullanarak görüş aktarıyorsa, bu görüşler mezhepten sayılmalı ve *muharrec kavîl* olarak addedilmelidir. Müzenî bazen Şâfiî'nin görüşünü nakleder ve akabinde “هذا ليس بشيء” (bunun bir değeri yok) veya “ليس هذا عندي بشيء” (bana göre bu bir şey ifade etmiyor) gibi ağır ifadeler kullanır. Müzenî'nin Şâfiî'den ayrıldığına işaret eden bu tarz sözler kullanarak aktardığı kendi görüşleri onun “müfredât”larıdır ve doğru olan bunların mezhepten sayılmamasıdır. (Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 13: 480 ve 14: 371.) Müzenî'nin teferrüdâtlarına şu meseleye dair görüşü örnek gösterilebilir:

Belli bir miktar karşılığında kendisi adına muhâlea yapsın diye bir kadın tarafından vekâlet verilen kişi, kocaya kadının söylediğinin üstünde bir meblağ ile farzı misal “onun malından bin dirheme/dinara karşılık muhâlea yaptım” şeklinde icapta bulunursa, talâk gerçekleşir. Şâfiî'nin hem cedid hem de kadim mezhebi bu yöndedir. Ancak Müzenî'ye göre talâk gerçekleşmez. Cüveynî, Şâfiî âlimlerden Müzenî'nin bu görüşünü mezhepten sayan hiç kimseye rastlamadığını ifade etmektedir. Ona göre, ashabın bu görüşü mezhebe dâhil etmemelerinin sebebi, Müzenî'nin bu meselede Şâfiî'nin görüşünü aktardıktan sonra “ليس هذا عندي بشيء” (bana göre bu bir şey ifade etmiyor) demesidir. Zira Müzenî bu tarz ifadeleri Şâfiî'den ayrıldığı zaman kullanır. (Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 13: 479-480.) Müzenî'nin müfredâtlarına dair daha fazla örnek için bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 143, 297, 446, 467, 507, 625, 2: 23, 46, 82, 87, 135, 273, 293, 477, 576, 608.

⁶⁵¹ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 127.

⁶⁵² Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ'ü'l-ereb*, 410.

Şâfiî'nin bazı kaidelerini, bir meseleyi temellendirirken kullandığı delilleri vb. kullanmamak onun usûlî çizgisinin dışına çıkmak anlamına gelmez. Nevevî'nin “vecihler”e dair ifade ettiği “(Şâfiî'nin ashabı) bunları bazen Şâfiî'nin aslından almaz aksine ictihad ederek elde ederler.”⁶⁵³ şeklindeki sözünü bu doğrultuda anlamak gerekir. Yani Şâfiî'nin genel fikhî tasavvuruna aykırı düşmeyen her türlü muhalif görüş, ister onun usûl ve kavâidinden ister başka şekilde elde edilsin, mezhep bünyesine dâhil edilir ve “vecih” olarak kabul edilir. Takıyyüddin es-Sübkî, her ikisi de ictihadla elde edilmesine rağmen, Nevevî'nin bahsettiği görüşlerin mezhepten sayılmasına karşılık, Müzenî'nin müfredâtlarının sayılmamasının fıkıhla ilgilenen bazılarınca anlaşılmadığını ifade etmiştir.⁶⁵⁴ Sübkî'nin devamında tahrîcin derecelerinden bahsettiği ifadeleri, bahsi geçen iki durum arasındaki farkı ortaya koyar niteliktedir:

“(…) (tahrîcin yedinci derecesi:) kişi, kendi imamını ne delillerinde ne de mezhebinde (görüşlerinde) taklid eden biridir. Ancak ictihad ederken onun yolunu tuttuğu ve onun mezhebine çağırdığı için (لكونه سلك طريقه في الاجتهاد ودعا إلى سبيله) ona nisbetle anılır. Bu kişi mutlak müctehid gibi hareket ederek görüş beyan eder. Ancak Şâfiî'ye intisabından ve onun sözüne tutunmasından dolayı, görüşü ‘vech’ sayılır. Bu yedi kısım tahrîcin üzerinde kişinin başkasının yolunu tutmadığı ve başkasına intisap etmediği mutlak ictihaddan başka bir şey yoktur. Müzenî hakkında ihtilafa düşülen de budur (mutlak ictihaddır). Öyle ki teferrüd ettiği meseleler mezhepten sayılmaz. Bununla beraber Müzenî'nin bu yedi kısmın tamamından görüşleri vardır.”⁶⁵⁵

Sübkî'nin ifadelerine göre Müzenî'nin tahrîcin yedi farklı kısmı kullanılarak elde edilmiş görüşlerinin yanında, mutlak ictihadla ulaştığı (tahrîc sayılmayan) ve mezhep içinde teferrüdât/müfredât adı verilen görüşleri de bulunmaktadır. Tahrîcin altıncı kısmında da aslında mutlak müctehid gibi hareket edilmekte ancak elde edilen görüşler mezhepten sayılmaktadır. Bunun sebebi tahrîci gerçekleştiren fakihin Şâfiî'nin ictihad yolundan gitmesi yani onun genel fikhî tasavvuruna aykırı hareket etmemesidir.

⁶⁵³ Nevevî, el-Mecmû', 1: 65.

⁶⁵⁴ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ 'ü'l-ereb*, 410.

⁶⁵⁵ Takıyyüddin es-Sübkî, *Kazâ 'ü'l-ereb*, 413.

2. Fürû Meselelerde Muhalefet

Daha önce de ifade edildiği gibi hem Şâfiî'nin bilinen herhangi bir hükmünün olmadığı (gayr-ı mansûs) hem de Şâfiî tarafından hükmü belirtilmiş meseleler (mansûs) için tahrîce başvurulur. Gayr-ı mansûs meseleler tamamen yeni olanlar (nevâzil) ve mansûs olanlardan tefrî' edilenler şeklinde ikiye ayrılır. Mansûs olanlar da hakkında Şâfiî'nin tek bir görüşünün ve iki (veya daha fazla) görüşünün olduğu meseleler şeklinde taksim edilir. Muhalefetin bütün bu kısımlar için zikredilmesi gereken ayrı hususiyetleri bulunmaktadır.

2.1. Şâfiî'nin Bilinen Bir Görüşünün Olmadığı Meselelerde Muhalefet

Gayr-ı mansûs meselelere yönelik tahrîclerde esas amaç, bu meselelerin fikhî çözüme kavuşturulmasıdır. Ortada Şâfiî'ye ait herhangi bir görüş olmadığı için gayr-ı mansûs meselelerde muhalefetin söz konusu olmayacağı düşünülebilir. Ancak müntesip fakihin bu meselelere dair görüşleri Şâfiî'nin fıkıh anlayışına ve usûlî düşüncesine aykırı bir şekilde elde edilmişse, muhalif görüş olarak addedilebilir.

Tefrî' ile elde edilen meseleler de gayr-ı mansûstur ve bunlar bazen kaçınılmaz olarak aslın hükmünden farklı hükümler gerektirir. Meseleleri detaylandırmanın ve bunlara mezhep imamının asıl mesele için belirlediği hükümden farklı bir hüküm vermenin muhalefet olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁵⁶ Alt meselelerin mezhep imamı tarafından dile getirilmemesi, bunların onun aklına gelmemiş olması veya kendi zamanında ya da yaşadığı mîntıkada böyle bir hadisenin olmamasından kaynaklanabilir. Bu yüzden alt meselelere onun asıl için belirlediği hükümden farklı hükümler getirmeyi, yeni bir meseleyi hükme bağlamak olarak düşünmek gerekir. Yeni bir meseleye getirilen çözüm de, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ancak Şâfiî'nin genel fikhî tasavvuruna uymadığı zaman ona muhalif olur. Örneğin “gayrimüslimin elbisesiyle namaz kılmak” meselesiyle bundan tefrî' edilen bir alt meselenin hükümleri

⁶⁵⁶ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan Ve Sınırı -Hanefi Mezhebi Örneği-* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 94-95.

birbirinden farklı olmasına rağmen alt meseleye dair görüşler “vecih” kabul edilerek mezhepten sayılmıştır:

“Üzerinde necâset olduğu bilinmediği müddetçe her elbise tâhirdir. (...) Müşriklerin kamîs,⁶⁵⁷ serâvil⁶⁵⁸ ya da îzar⁶⁵⁹ olsun bütün elbiseleri -üzerinde necâset olmadığı müddetçe- kişinin namazını iade etmesini gerektirmez. (...) Bununla birlikte müşriklerin bütün elbiselerinden uzak durulmasını daha iyi görüyorum.”⁶⁶⁰

el-Üm’de geçen ifadelerde müşrik kelimesi ehl-i kitap olan – ehl-i kitap olmayan şeklinde veya başka bir taksime gidilmeden mutlak olarak kullanılmış ve elbisenin müşrik kişi tarafından (değiştirilmeden) az ya da çok (uzun süre) giyilmiş olup olmamasından da bahsedilmemiştir. Ancak Şâfiî âlimler meseleyi tefrî’ ederek “Hindû, Brahmanlar ve Mecûsîler’in bazı fırkaları gibi necâsetten sakınmayıp necâsetin kullanımına yönelik itikadları olan müşriklerin uzun süre giydikleri elbiselerle namaz kılmanın hükmü” şeklinde bir alt mesele elde etmişlerdir. Şâfiî kaynaklarda bu alt meseleye yönelik iki vecih aktarılır ve her ikisi de Şâfiî’nin ana mesele için zikrettiği hükümden farklıdır. Ebû İshak el-Mervezî’ye ait ilk görüşe göre mezkûr elbiseyle namaz kılmak caiz değildir. Kılındığı takdirde namazın iade edilmesi gerekir. Çünkü böyle kimselerin elbiselerine genellikle necâset bulaşır.⁶⁶¹ İbn Ebî Hüreyre’ye göre ise mekruh olmakla birlikte caizdir. Zira asıl olan elbisenin tâhir olmasıdır. Dolayısıyla şek ile (şüpheyile) elbisenin necis olduğuna hükmetmek doğru değildir.⁶⁶² Asıl meseleden tefrî’ edilen bu mesele için aslın hükmü geçerli görülmemiş; Şâfiî’nin hükmü Mervezî’de cevazdan tahrîme, İbn Ebî Hüreyre’de ise mekruha evrilmiştir. Bununla birlikte bu görüşler Şâfiî’nin genel fıkıh anlayışına ters görülmediği için mezhep dışına itilmemiştir. Bu yüzden bunlar muhalefet olarak addedilemez.

⁶⁵⁷ Kamîs: Elbise veya kıyafetlerin altına giyilen içlik. Bkz. Abdurrahman Abdülmün‘im, *Mu‘cemü’l-mustalahât ve’l-elfâzi’l-fikhiyye* (Dârü’l-fadila, ts.), 3: 117.

⁶⁵⁸ Sirval / Seravîl: Genellikle göbekten dize kadar uzanan elbise. Bkz. Abdurrahman Abdülmün‘im, *Mu‘cemü’l-mustalahât ve’l-elfâzi’l-fikhiyye*, 2: 259-260.

⁶⁵⁹ İzar: Belden ayaklara kadar uzanan kısımları örtmeye yarayan elbise. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 277.

⁶⁶⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 199-200.

⁶⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 81.

⁶⁶² Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 81.

2.2. Şâfiî'nin Tek Bir Görüşünün Olduğu Meselelerde Muhalefet

Mansûs meselelere yönelik tahrîcîler genellikle mezhep içi tutarlılığı sağlamak ve mezhebi çelişkilerden arındırmak için yapılır. Bu arındırma işlemi yorum, te'vil vb. yöntemlerin yanında Şâfiî'nin görüşünün hatalı görülmesi ve bunun yerine muhalif bir görüşün ileri sürülmesiyle de yapılır. Ölünün cenaze masraflarının nasıl karşılanacağı ile ilgili aşağıdaki mesele bunun güzel örneklerindendir:

“Ölünün kefeni, *hanûtu* (ölünün üzerine güzel kokular dökmek) ve defnedilmesine kadar ki masrafları kendi malından (terikesinden) karşılanır. Vârisleri ve alacaklıları buna engel olamaz.”⁶⁶³

Şâfiî'nin ifadesinin zahirine göre cenaze masrafları ölünün terikesinden karşılanır. Ölünün erkek veya kadın, evli veya bekâr olması arasında fark yoktur. Bu durumda evli bir kadın da öldüğü takdirde cenaze masrafları öncelikle varsa onun terikesinden karşılanır. Mâverdî, Şâfiî'nin ibarelerinin zahirinin bunu gerektirdiğini söylemektedir.⁶⁶⁴ Bununla birlikte Ebû İshâk el-Mervezî ile diğer bazı Şâfiî âlimler bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Mervezî'ye göre kadının defin ve diğer ücretleri kocasının uhdesinde olmalıdır. Çünkü kocanın, karısı hayattayken onun nafakasını karşılama yükümlülüğü vardır. Aynı yükümlülük kadın öldüğünde de devam etmelidir. Üst ve altsoydan yardıma muhtaç olanlara karşı nafaka yükümlülüğünün onlar öldükten sonra devam etmesi gibi... İbn Ebî Hüreyre ise kadının defin ve diğer masraflarının tedarik edilmesinin kocanın üzerinde vacip olmadığını, bunların kadının terikesinden karşılanması gerektiğini savunmaktadır. Zira kadın nafakaya nikâh akdiyle hak kazanır. Ölümle nikâh akdi sona erdiğine göre bu hak da ortadan kalkar.⁶⁶⁵

Ebü't-Tayyib ve Şîrâzî, Mervezî'nin görüşünün *esah* olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶⁶ Ebü't-Tayyib'e göre bu görüş Şâfiî'nin diğer hükümleriyle de tutarlıdır. Zira Şâfiî'ye göre

⁶⁶³ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 595; Aynı hüküm Müzenî tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 209.

⁶⁶⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 29.

⁶⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 29; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 4: 230; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 425; Cüveynî her iki görüşü, görüş sahiplerinin isimlerini zikretmeden aktarmaktadır. Bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 3: 25.

⁶⁶⁶ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 4: 230; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 425.

koca ölen karısını yıkayabilir. Çünkü nikâh akdi her ne kadar ölümle sona erse de nikâhın doğurduğu bazı hukuki durumlar ölümden sonra da devam etmektedir. Örneğin kişi ölen eşinin vârisi olabilmektedir.⁶⁶⁷ Cüveynî'nin de bu görüşü desteklediği görülmektedir. Ona göre kişinin ölen eşini yıkayabilmesi, ona vâris olması ve kocası ölen kadının iddet beklemesi durumlarında olduğu gibi nafaka sorumluluğu da ölümle ortadan kalkmaz. Ayrıca bu sorumluluk nikâhtan değil akrabalıktan kaynaklanmaktadır. Kişinin hayatta olan fakir babasına ve çocuklarına karşı nafaka yükümlülüğünün onlar öldükten sonra kefen ve diğer masrafları karşılamak suretiyle devam etmesi gibi. Çünkü bu yükümlülük akrabalıktan kaynaklanmakta ve akrabalık da ölümle sona ermemektedir.⁶⁶⁸

Görüldüğü gibi burada pek çok mesele bir arada ele alınarak Şâfiî'nin fıkıh perspektifine en uygun olan hükümde karar kılınmıştır. Bu tahrîc, Şâfiî'ye muhalefetin tutarlılık inşasına hizmet ettiğini ve tutarlılığı sağlamak adına Şâfiî'ye muhalif görüşlerin mezhep içerisinde de desteklendiğini göstermektedir. Nitekim Nevevî'nin aktardığına göre Mervezî'nin bu muhalefeti sadece Ebü't-Tayyib, Şîrâzî ve Cüveynî tarafından değil, Şâfiî âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul görmüş ve mezhebin esas görüşü olarak tayin edilmiştir.⁶⁶⁹ Muhalif görüşün bu denli kabul görmesini ve üzerinde uzlaşılmasını sağlayan en önemli unsur, bu görüşün Şâfiî'nin konuya dair tasavvuruyla uyumlu olmasıdır. Bu uzlaşî “ömrü vefa etse ve bu meseleyi tekrar ele alsa Şâfiî de bu görüşle amel ederdi” düşüncesinden kaynaklanmış gibidir. Mezkûr tahrîcde dikkat çeken önemli bir başka husus, muhalif görüşün Şâfiî'nin başka görüşleriyle desteklenmesidir. Bu, hem muhalefetin mezhep içi meşruiyetini sağlamakta hem de mezhebin diğer mensupları tarafından kabul görme ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 4: 230-231.

⁶⁶⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 3: 25.

⁶⁶⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5: 189.

⁶⁷⁰ Müzenî gibi otoriter bir şahsın bile Şâfiî'ye muhalefet ettiği pek çok yerde onun kadim veya cedid başka bir görüşüne atıfta bulunmasını bu açıdan yorumlamak gerekir. Müzenî'nin bu tarz bazı muhalif tahrîcileri için bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 51, 64, 84, 133, 496, 2: 39.

Şâfiî'nin toprak kiralamayla ilgili "Eğer (mal sahibi, âmile) dilediğin kadar ekin ve ağaç ek derse, kiralama caizdir."⁶⁷¹ şeklindeki hükmüne de Mervezî muhalefet etmiş ve bu muhalefeti mezhep içerisinde genel kabule mazhar olmuştur. Mervezî'ye göre bu tarz bir kiralama caiz değildir. Çünkü âmilin toprağın ne kadarına ekin, ne kadarına ağaç ekeceği meçhuldür. Ancak mal sahibi, âmili ekin veya ağaç ekmek arasında muhayyer bıraksaydı, kira caiz olurdu. (Çünkü ikisi arasında muhayyer bırakıldığında âmil ya toprağın tamamını ekecek ya da ağaçlandıracaktır. Bu da akit konusuna dair bilinmezliği ortadan kaldırır. Dolayısıyla akit caiz olur.)⁶⁷² Ebü't-Tayyib et-Taberî, *ashabın* bu görüşte olduğunu belirtmektedir.⁶⁷³ Cüveynî de toprağın ne kadarına neyin ekileceği meçhul olduğundan Şâfiî âlimlerin çoğunluğunun, bu sözlerle kurulan kira akdinin fâsid olduğunu düşündüklerini kaydetmektedir.⁶⁷⁴ Mervezî'nin bütün akitler için geçerli bir temel kaide olan akit konusunun bilinmesi gerektiği ilkesi üzerinden Şâfiî'ye muhalefet etmesi, muhalif görüşünün mezhep içinde destek görmesinin esas sebebi olarak gözükmektedir. Mervezî'nin muhalefetine karşılık İbn Ebî Hüreyre, Şâfiî'nin ifadelerini te'vil ederek, âmilin toprağın yarısına ekin yarısına ağaç ekmesi suretiyle akdin caiz olacağını belirtmiştir.⁶⁷⁵

Ebü İshâk el-Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre'nin kendi dönemlerindeki diğer Şâfiîler'e nisbeten Şâfiî'ye daha fazla muhalefet ettikleri görülmektedir. Yine de ikisinin muhalif tahrîcleri Müzenî'ninkilere nisbeten çok az bir yekûn tutmaktadır. Ayrıca Müzenî'nin bazen kullandığı sert ifadeler⁶⁷⁶ ve katiyete işaret eden sözler içermezler. Zira iki fakih, muhalefet

⁶⁷¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 671.

⁶⁷² Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 466-467. Mervezî'nin Şâfiî'ye muhalefet ettiği diğer bazı örnekler için bkz. a.e. 2: 493, 6: 302, 7: 458, 489-49011: 397.

⁶⁷³ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 11: 237.

⁶⁷⁴ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 8: 253.

⁶⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 466-467. Cüveynî bu görüşü isim vermeden nakletmektedir. Bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 8: 253.

⁶⁷⁶ Müzenî, *Muhtasar*'da Şâfiî'nin doğru bulmadığı bazı görüşleri için ara sıra sert sözler kullanmaktadır. Bunlara "Bu görüş bana göre herhangi bir şey ifade etmiyor" (ليس هذا عندي بشيء) (bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 80, 2: 46, 82, 133, 135, 391.), ".... şeklindeki sözünün hiçbir anlamı yok (ليس لقوله: معنى)" (bkz. 1: 151) ve "Bu bir delil değildir/olamaz (ليس هذا بحجة / حجة)" (Bkz. 1: 146 ve 2: 19) şeklindeki ifadeleri misal getirilebilir.

ile te'vili genellikle bir arada yapmaktadır. Yani Şâfiî'nin hatalı olduğunu düşünseler bile, onun ifadelerini fikhî açıdan yanlış olmayacak bir şekilde yorumlamaya çalışırlar. Örneğin mezkûr meselede Mervezî, Şâfiî'nin “(toprağın) dilediğin kadarına ekin ve ağaç ek derse” sözüyle “tarlanın tamamına ekin veya ağaç ekilmesini” kastetmiş olabileceğini ve eğer bunu kastetmişse meseleye dair hükmünün doğru olacağını belirtmiştir.⁶⁷⁷ Bu tavır ikisinin birlikte Şâfiî'ye muhalefet ettiği şu meselede de görülmektedir:

“(Eğer gâsıp) bir miktar yağ gasbeder sonra da onu misli veya daha iyi başka bir yağla karıştırırsa, gâsıba şöyle denir: İstersen ona (yağını gasbettiğin kişiye) aynı miktarda misli olan bir yağdan istersen de bu yağdan (karışımından) verirsin.”⁶⁷⁸

Şâfiî'nin bu ifadelerine göre, gâsıp gasbettiği yağı onunla aynı kalitede başka bir yağla karıştırırsa, gasbettiği kadarını dilerse bu karışımından dilerse de aynı kalitede başka bir yağdan vermek hususunda muhayyerdir. Aynı hüküm gasbedilenin daha iyi bir yağla karıştırılması ihtimalinde de geçerlidir. Ancak Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre'ye göre, gasbedilen yağ ile diğer yağın aynı kalitede olması seçeneğinde gâsıp muhayyer değildir ve gasbettiği miktarı karışımından vermek zorundadır.⁶⁷⁹ Zira gasbedilen yağ karışım içinde aynıyla mevcuttur (bir şeyin aynı mevcutsa misliyle tazmin edilemez) ve gâsıbın karışımından vermesinde herhangi bir zararı yoktur.⁶⁸⁰ Ayrıca gasbedildikten sonra bir miktarı telef olan malın kalan kısmının sahibine iade edilmesi gerektiği gibi, başka yağla karıştığı için aynısı tamamen verilemeyen yağın en azından bir kısmı iade edilebilir.⁶⁸¹ Her iki fakih de Şâfiî'den bu şekilde ayrıldıktan sonra onun “istersen karışımından istersen misli başka bir yağdan verirsin” şeklindeki sözlerini, yalnızca gasbedilenin daha iyi bir yağla karıştırılması durumu için kullanmış olabileceğini belirtmişlerdir.⁶⁸² Bu ihtimalde Şâfiî, gasbedilenin aynı kalitede veya daha iyi bir yağla karıştırılması durumlarını birlikte zikrederek yalnızca daha iyisiyle

⁶⁷⁷ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 11: 237.

⁶⁷⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 535.

⁶⁷⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 185-186; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 423-424. ki fakihin Şâfiî'ye muhalefet ettiği başka örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 6: 324, 11: 462.

⁶⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 186.

⁶⁸¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 424.

⁶⁸² Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 185-186.

kariştırılması ihtimalini cevaplandırmıştır. Bu, şâfiî'nin adetlerindendir. Nitekim şâfiî çok kere iki meseleyi bir arada zikredip yalnızca birini cevaplamakla yetinir.⁶⁸³ Görüldüğü gibi Mervezî ile İbn Ebî Hüreyre, şâfiî'nin açık bir şekilde belirttiğı hükmü yanlış bulmuş ancak şâfiî'ye doğrudan hata isnad etmek yerine onun *sözlerini hükmün doğru olabileceğı bir kalıba koymak* suretiyle te'vil etmeye çalışmışlardır. Ayrıca ikisinin, mezkûr muhalif görüşü gaspla ilgili şâfiî'nin de kabul ettiğı “gasbedilen şey aynıyla mevcutsa, aynen iade edilmelidir”,⁶⁸⁴ “tamamı iade edilemeyen gasbedilmiş malın, kalan kısmı geri verilmelidir”⁶⁸⁵ ve “gasıb, tazmin konusunda zarara uğratılamaz”⁶⁸⁶ şeklindeki kaidelerle temellendirdikleri gözükmeğtedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu şekilde hareket etmek, hem muhalif görüşün mezhep bünyesine dâhil edilmesine hem de mezhep içinde daha fazla desteklenmesine yardımcı olmaktadır.

İkisi arasında bir mukayese yapılacak olursa, Mervezî'nin muhalefet konusunda İbn Ebî Hüreyre'ye nisbetle biraz daha ileride olduğı söylenebilir. Mervezî'nin muhalif görüşlerinin sayısı da İbn Ebî Hüreyre'ninkilerden daha fazladır. Ayrıca İbn Ebî Hüreyre'nin şâfiî'ye aykırı görüşleri, Mervezî'ninkilere nisbeten mezhep içinde daha az kabul görmüştür.⁶⁸⁷

2.3. şâfiî'nin İki Farklı Görüş Beyan Ettiğı Meselelerde Muhalefet

şâfiî'nin cedid mezhebine karşı kadim mezhebinin veya ondan aynı mesele hakkında rivayet edilen iki farklı cedid görüşten birinin tercih edilmesi muhalefet olarak

⁶⁸³ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 10: 462-463.

⁶⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 136; şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 412.

⁶⁸⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 138.

⁶⁸⁶ Bu kaide doğrudan bu şekilde ifade edilmese de pek çok yerde gâsıbın zarara uğratılmaması gerektiğı ifade edilmiştir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 174, 186, 196.

⁶⁸⁷ İbn Ebî Hüreyre su altında kalmış bir tarlanın kiraya verilmesi konusunda şâfiî'ye muhalefet etmiş ancak bu muhalefeti mezhep içinde destek görmemiştir. şâfiî'ye göre suyun belirli bir vakit sonra kesinlikle çekileceğı ve ekin için yeterli vakit kalacağı istikrar kazanmış örf'e istinaden biliniyorsa, bu kira akdi caiz olur. Ebû İşhâk el-Mervezî de şâfiî ile aynı görüştedir. İbn Ebî Hüreyre ise bu şartlarda bir kiralamanın caiz olmayacağını belirtmiştir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 460-461. İbn Ebî Hüreyre'nin muhalefetnin destek görmediğı benzer tahrir örnekler için bkz. a.e. 3: 150, 8: 35, 359,

değerlendirilmeli midir? Kadim görüşün tercihinde konu, kadim görüşün cedide rağmen Şâfiî'ye ait bir görüş olarak kabul edilmesinin meşruiyeti açısından ele alınmalıdır. Şâfiî bir meseleye dair kadim ve cedid dönemlerinde birbirinden farklı görüşler belirtmişse, bu durum onun kadim görüşünden rücû ettiği ve bunun artık onun mezhebi olmadığı anlamına gelir. Nevevî, Şâfiî'lerin çoğunun bu kanaatte olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁸ Öyleyse Şâfiî'nin aynı meseleye dair birbirine muhalif kadim ve cedid görüşleri arasında kadimden yana tercihte bulunmak, Şâfiî'ye muhalefet etmek anlamına gelir. Çünkü Şâfiî bu görüşünden vazgeçmiştir.

Kadimi tercih etmek şeklinde gerçekleşen muhalefetin, Şâfiî'nin tek bir görüş beyan ettiği meselelerde yapılan muhalefetten daha zayıf olduğu söylenebilir. Çünkü bu muhalefet, bir nevi Şâfiî'nin bir görüşünün yerine bir başka görüşünün tercih edilmesi kabilindendir. Zira terkedilmiş olsa da kadim mezheb, Şâfiî'nin önceleri benimsediği görüşlerinden oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, böyle bir muhalefetin mezhep içinde destek görmesi de nisbeten daha muhtemeldir. Nitekim bir zamanlar Şâfiî tarafından pek çok görüş arasından seçilip benimsenen bir görüş, Şâfiî tarafından hiç savunulmamış görüşten daha muteberdir.

Şâfiî'nin cedid dönemi ihtilafli görüşleri bir önceki başlıkta tafsilatlı bir şekilde işlenmişti. Muhalefet açısından bunlara kısaca değinilecek olursa, Şâfiî tarafından farklı zamanlarda dile getirilen görüşlerden daha yeni tarihli olan onun nihai görüşü kabul edildiği için, müntesip fakihin eski tarihli olanı tercih etmesi Şâfiî'ye muhalefet ettiği anlamına gelir. Zira kadim-cedid çatışmasında olduğu gibi, burada da yeni tarihli görüş eskisinden vazgeçildiğini gösterir. Şâfiî'nin aynı zamanda aktardığı iki görüşten birini savunduğu biliniyorsa, müntesip fakihin diğerini tercih etmesi de muhalefet teşkil eder. Farklı zamanlarda dile getirilen görüşlerin tarihleri bilinmiyorsa veya aynı zamana ait görüşlerden hangisinin Şâfiî tarafından savunulduğu belli değilse; Şâfiîler'in çoğunluğuna göre bunun tevakkuf olduğu, Şâfiî'nin iki görüş arasında tereddüt ettiği ve bu iki görüş haricindeki diğer görüşleri yanlış gördüğü anlamına gelmektedir.⁶⁸⁹ Şâfiî'nin tevakkuf ettiği kabul edildiğinde,

⁶⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 67.

⁶⁸⁹ Bkz. Mâverdi, *el-Hâvî*, 16: 170-171; Şîrâzî, *et-Tebîr*, 512-513; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 421; Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 333-334; Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 78-79; Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, 188; Münâvî,

iki görüşten herhangi birinin tercihinin Şâfiî'ye muhalefet etmek anlamına gelmeyeceği söylenebilir. Çünkü Şâfiî'nin konuya dair herhangi bir görüşü yoktur. Ancak bu tarz tevakkuf meselelerinde, tahrîcin Şâfiî'nin zikrettiği iki görüş haricindeki bir görüşle neticelenmesi halinde, fakihin Şâfiî'ye muhalefet etmiş olacağı açıktır. Zira tevakkuf etmesine rağmen, Şâfiî nezdinde doğrunun bu iki görüşten biri olduğu bilinmektedir.

İbnü'l-Kâs,⁶⁹⁰ Sem'ânî⁶⁹¹ ve Gazzâlî'nin⁶⁹² tevakkuf haricinde bir ihtimal olarak gördükleri tahyîrde ise, müntesip fakih ister iki görüşten birini tercih etsin ister ikisi haricindeki bir başka görüşü savunsun, Şâfiî'ye muhalefet etmiş olur. Zira ilk durumda Şâfiî'nin doğru ve tatbik edilebilir gördüğü bir görüşün ilgili mesele açısından hatalı olduğunu ve alternatif bir çözüm olamayacağını, ikinci durumda ise her iki görüşünde yanlış olduğunu söylemiş olmaktadır.

Mezhep içinde Şâfiî'ye muhalif bazı görüşlerin Şâfiî'nin zahiren benzer görülen bazı meseleleri farklı hükümlere bağladığı durumlarda da görülmektedir. Müntesip fakih aynı hükmü alması gerektiğini düşündüğü bu meselelerde Şâfiî'nin görüşlerinden birini yanlışlayarak ona muhalefet etmektedir. Ancak hükmü doğru bulunmayan meseleye Şâfiî'nin diğer mesele için belirlediği hüküm tatbik edildiği için, bu muhalefetin de nisbeten zayıf olduğu söylenebilir.

VII. Şâfiî'nin Benzer İki Meseleyi Farklı Hükümlere Bağlaması

Fıkıhî açıdan benzer olan ve aralarında hükmün ayrı olmasını gerektirecek bir farkın bulunmadığı meselelerin Şâfiî tarafından farklı hükümlere bağlanması mezhep içinde bir problem olarak görülmüştür. Şâfiî'nin 'zahiren' benzer olan iki meseleyi farklı hükümlere

Ferâidü'l-fevâid, 16 ve 33; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, 7: 2705; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 4: 419.

⁶⁹⁰ İbnü'l-Kâs, *Nusretü'l-kavleyn*, 115-116.

⁶⁹¹ Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 2: 334-335.

⁶⁹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 543.

bağladığı birçok örnek bulunmaktadır. Müzenî, pek çok meselede buna işaret etmiş ve ilgili meselelerin aynı hükmü alması gerektiğini düşündüğü için, genellikle Şâfiî'nin bunlar için zikrettiği iki farklı görüşten birinin onun mezhebine daha uygun olduğunu belirtmiştir. Yani Müzenî Şâfiî'nin düşüğü bu çelişki durumunu, iki görüşten birini tercih etmek suretiyle gidermeye çalışmıştır. Kendisinden sonra gelen Şâfiî âlimlerin, bazıları ihtilâfû'l-kavleyn problemindeki yaklaşımlarla aynı olan bir dizi yaklaşım ileri sürdükleri görülmektedir. Benzer meseleler problemine yönelik tespit edebildiğimiz yaklaşımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

i) Meselelerin birbirinden farklı olduğunu savunma: Bu yaklaşımda aynı hükme tabi olması gerektiği düşünölen iki meselenin esasında fikhî açıdan birbirinden farklı oldukları iddia edilir. Hal böyle olunca, Şâfiî'nin bunlara yönelik hükümlerinin farklı olması tabiidir. İddianın ispatı ve ortada herhangi bir çelişkinin olmadığını göstermek adına genellikle meselelerin neden birbirinden farklı oldukları izah edilmeye ve farklılık noktaları gösterilmeye çalışılır.

ii) Meseleler arasında herhangi bir farkın olmadığını ve görüşlerden birinin yanlış olduğunu ileri sürme: Bu yaklaşımda, Şâfiî'nin meselelerden birinde hata ettiğı ve bu meseleye Şâfiî'nin diğör mesele ile ilgili hükmünün verilmesi gerektiğı savunulur. Müzenî'nin tahrîcleri arasında sık rastlanan bu yaklaşım, sonraki fakihlerde daha az görölmektedir.

iii) Meseleler arasında herhangi bir farkın olmadığını ancak hükümlerin meselelerin farklı hallerine ait olduğunu savunma.

iv) Meseleler arasında herhangi bir farkın olmadığını ancak hükümlerin aynı olduğunu savunma: Burada da meselelerin fikhî açıdan aynı oldukları ve aynı hükme tabi olmaları gerektiğı kabul edilir. Ancak sanıldığı gibi Şâfiî'nin meselelere dair hükümleri birbirinden farklı değildir. Bu yüzden ortada herhangi bir çelişki yoktur.

v) Her iki meselenin de iki görüşlü olduğunu savunma: Bu yaklaşıma göre iki mesele fikhî açıdan farklı olmadığı için aynı hükme tabi olmaları gerekir. Şâfiî'nin bu iki meseleyi farklı hükümlere bağlaması, bir nevi tek bir mesele için iki farklı yerde iki ayrı hüküm zikretmesi gibidir. Şâfiî âlimler burada, birinci meselenin hükmünü ikincisine, ikincisinin hükmünün de birincisine naklederler (nakil tahrîci). İhtilâfû'l-kavleyn meselesinden farklı

olarak burada iki görüşlü olduğu söylenen meselenin görüşlerinden biri doğrudan Şâfiî tarafından dile getirilmemiş olup, tahrîcle elde edilmiştir. İhtilâfî'l-kavleynde olduğu gibi, burada da meselenin iki görüşlü olduğunu söyleyen tarik sahiplerinden, bu bilgiden başka herhangi bir malumat aktarılmamaktadır. Ancak burada yaklaşım sahibinin Şâfiî'nin tevakkuf ettiğini düşündüğü söylemek güçtür. Zira Şâfiî benzer olan bu iki meseleyi iki ayrı yerde birbirinden farkı meseleler olarak ele almış ve hükme bağlamıştır.

v1) Şâfiî'nin meselelerin teki için bir, diğeri için iki görüşünün olduğunu savunma: Bu yaklaşımda eksik bir nakil tahrîci gerçekleşmektedir. Fakih, Şâfiî'nin hükümlerinden birini olduğu gibi kabul eder ve bu hükmü diğeri meseleye tahrîc eder. Yani bir önceki yaklaşımdan farklı olarak burada meselelerden yalnızca birinin hükmü diğeriye nakledilir. Böylece meselelerden birinin yalnızca mansûs, diğeri hem mansûs hem de muharrec hükmü olur.

v11) Meselelerin hükümlerini karşılıklı olarak değiştirmek: Bu yaklaşımda Şâfiî'nin meselelerden biri için zikrettiği hüküm terkedilir ve yerine diğeri meselenin hükmü getirilir. Aynı şey diğeri mesele için de yapılır. Örneğin Şâfiî'nin A meselesi için beyan ettiği hükmü X, B meselesi için Y olsun. Müntesip fakih benzer olan A ve B meselelerinin hükümlerinin yerlerini değiştirerek A'nın hükmünün Y, B'nin hükmünün de X olması gerektiğini ifade eder. Bunun çok nadir olduğu ve diğeri nisbeten mezhep içinde kabul görme ihtimali en düşük yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir.⁶⁹³ Aşağıdaki meselelerden kaynaklanan ihtilaf, aktarılan yaklaşımların çoğunu barındıran güzel bir örnektir.

“Şâfiî dedi: Suya şarap, idrar, kan veya gözle görülebilen başka herhangi bir necâsetten bir damla düşerse; su necis olur ve tahâret için kullanılamaz.”⁶⁹⁴

Bu ifadeler kulleteyn miktarından az olan suyla alakalıdır. Şâfiî âlimler bu nassın, suyun gözle görülmeyen necâsetlerle necis olmayacağına mefhûm yoluyla delâlet ettiğini ifade etmişlerdir.⁶⁹⁵

⁶⁹³ İhtilâfî'l-kavleynde olduğu gibi burada da mezkûr yaklaşımlar *tarik* veya *vecih* kavramlarıyla ifade edilir.

⁶⁹⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 53.

⁶⁹⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 293; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 230.

“İslak dışkı, idrar, kan, şarap ve bütün diğer haram şeyler elbiseye bulaştığı ve elbisenin sahibi bulaştığından emin olduğu takdirde, necâseti gözle görsün veya görmesin, elbiseyi yıkamalıdır. (...) ancak bit ve benzeri hayvanların az olan kanından dolayı elbiseyi yıkamak zorunda değildir.”⁶⁹⁶

Şâfiî'nin bu ifadeleri ise elbisenin gözle görülmeyen necâsetlerle de necis olduğunu göstermektedir. Şâfiî âlimler fikhî açıdan benzer olduklarını düşündükleri bu meselelerin neden farklı hükümlere bağlandığı hakkında birçok yaklaşım ileri sürmüşlerdir.⁶⁹⁷ Bu misal konunun girişinde bahsettiğimiz yöntemlerin biri hariç tamamını ihtiva etmesi açısından oldukça önemlidir.

Birinci tarik: Bazı fakihler her iki meselenin birbirinden farklı olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre su, necâseti izale etme ve büyük miktarda olduğunda içine düşen necâseti yok etme özelliğiyle elbiseden ayrılmaktadır.⁶⁹⁸ Bu yüzden ikisinin hükümlerinin farklı olması normaldir.

İkinci tarik: İbn Süreyc hükümlerin birbirinden farklı olmadığını ve Şâfiî'ye göre hem suyun hem de elbisenin gözle görülmeyen necâsetle necis olduğunu savunmuştur. O sarîh nassın mefhûmdan öncelikli olduğunu, bu yüzden Şâfiî'nin “elbisenin gözle görülmeyen necâsetlerle necis olması”nı belirten sarîh ifadelerinin “suyun gözle görülmeyen necâsetle necis olmadığına” delâlet eden mefhûma tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. O Şâfiî'nin su ile ilgili nassında kullandığı “gözle görülebilen necâsetler” ifadesini de te'vil ederek Şâfiî'nin bununla necâsetin bulaştığından emin olmayı kastettiğini söylemiştir. Eğer necâsetin bulaştığından emin olunmuşsa, bu necâset gözle görülmese de suyu ve elbiseyi necis eder.⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 118.

⁶⁹⁷ Mâverdî ihtilafa dair dört, Ebü't-Tayyib beş, Cüveynî üç, Ebû Bekir eş-Şâşî altı ve Râfiî ile Nevevî yedişer tarik nakletmektedirler. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 293-295; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 417-419; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 230-231; Şâşî, *Hilyetü'l-'ulemâ*, 1: 84; Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 48-49; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 126-127.

⁶⁹⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 293-294; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 418-419; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 230. Mâverdî bu yaklaşımın en doğru olduğunu belirtmiştir.

⁶⁹⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 294; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 417-418.

Üçüncü tarik: Bazı Şâfiî âlimler hükümlerin birbirinden farklı olmadığını ve hem suyun hem de elbisenin gözle görülmeyen necâsetle necis olmayacağını savunmuştur. Bu âlimler Şâfiî'nin elbise ile ilgili nassında geçen “gözle görülsün veya görülmessin” ifadesini “necâsetin bulaştığı yeri tam olarak bilsin veya bilmesin” şeklinde te'vil etmişlerdir.⁷⁰⁰ Bu yaklaşımda böyle necâsetlerden sakınmanın mümkün olmayışı delil gösterilmiş⁷⁰¹ ve İbn Süreyc'in yaptığına aksine mefhûmla amel edilmiş, sarîh nas ise terk edilmiştir.

Dördüncü tarik: Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre Şâfiî'nin her iki mesele için iki ayrı görüşü vardır. Şâfiî'nin bir görüşüne göre hem su hem de elbise gözle görülmeyen necâsetle necis olur. Çünkü gözle görülmese de necâset suya ve elbiseye bulaşmıştır. Yani necâsetin varlığı kesin bir şekilde bilinmektedir. (Bu hüküm elbise için mansûs, su için muharrectir.) Şâfiî'nin diğer görüşüne göre her ikisi de necis olmaz. Zira gözle görülmeyen necâsetlerden kaçınmak mümkün değildir. (Bu hüküm su için mansûs, elbise için muharrectir.)⁷⁰²

Beşinci tarik: İbn Ebî Hüreyre'ye göre su gözle görülmeyen necâsetle necis olur. Şâfiî'nin elbise ile ilgili ise iki görüşü vardır. İbn Ebî Hüreyre, suyun gözle görülmeyen necâsetle necis olmasına karşılık elbisenin (bir görüşe göre) necis olmamasını, suyun elbiseden bazı açılardan farklı olmasıyla açıklamıştır. Bu farklardan biri de az miktardaki suyun bir kap içinde saklanabilmesi, üstünün örtülebilmesi ve böylece necasetten korunabilmesidir. Bu yüzden suyun hükmü elbiseninkinden ağır olmalıdır.⁷⁰³ Bu tarik konunun girişinde bahsettiğimiz yaklaşımlardan altıncı ve yedincisini bir arada barındırması açısından ilginçtir. İbn Ebî Hüreyre ilk olarak Şâfiî'nin su ile ilgili mefhûmla elde edilen hükmünü doğru bulmamış ve elbisenin “necis olur” şeklindeki sarîh hükmünü suya nakletmiştir. Sonrasında su için doğru bulmadığı “necis olmaz” şeklindeki hükmü elbiseye

⁷⁰⁰ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 418. Ebû Bekir eş-Şâfi bu tarihi Ebü't-Tayyib İbn Seleme'ye isnad etmektedir. Bkz. Şâfi, *Hilyetü'l-ulemâ*, 1: 85.

⁷⁰¹ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 48; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 127.

⁷⁰² Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 294; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 417; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1: 45. Mâverdî aktarılan delilleri, Ebü't-Tayyib ve Şîrâzî ise Mervezî'nin ismini zikretmemiştir.

⁷⁰³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 294-295; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 230. Cüveynî bu yaklaşımı İbn Ebî Hüreyre'nin ismini vermeden nakletmekte ve esah olduğunu ifade etmektedir.

tahrîc etmiştir. Ancak elbise ile ilgili birinci hükmü yanlışlamadığı için elbisenin iki ayrı hükmü olmuştur.

Altıncı tarik: Bazı Şâfiî âlimlere göre elbise necis olur. Şâfiî'nin su ile ilgili ise iki görüşü vardır.⁷⁰⁴

Yedinci tarik: Diğer bazı âlimler hükümlerin yerlerini değiştirerek suyun necis olacağına, elbisenin olmayacağına kanaat getirmiştir. Bu âlimler İbn Ebî Hüreyre'nin mezkûr delillerini kullanmışlardır.⁷⁰⁵ Aşağıda aktarılacak olan meseleler de benzer görülmüş ve Şâfiî'nin bunlara dair farklı görüşleri tartışılmıştır.

“Şâfiî dedi: Eğer biri mülâane yapmış kadının oğluna ‘sen falancanın oğlu değilsin’ derse, (çocuğun) annesine iftira atmayı kastetmediğine yemin ettirilir. (...) Eğer bu sözleri, çocuğu inkâr eden babanın ikrarından (çocuğun nesebi kesinleştikten) sonra söylerse, kendisine had uygulanır.

Müzenî dedi: Ben derim ki Şâfiî ayrıca kendi çocuğuna “sen benim oğlum değilsin” diyen adamın kâzif olmadığını, ona niyetinin ne olduğunun sorulması gerektiğini söyledi.”

Bu ifadelerle göre yabancı birinin nesebi sabit bir çocuğa “sen falancanın oğlu değilsin” demesi kazf suçunu oluşturur. Ancak bir babanın kendi çocuğuna bu sözleri sarf etmesi durumunda önce niyeti sorulur. Niyeti kazf değilse had uygulanmaz.⁷⁰⁶ Şâfiî fakihler “iftira sözlerinin nesebi kesinleşmiş çocuğa söylenmesi” açısından benzer olan iki meselenin farklı hükümlere bağlanmasından dolayı ihtilafa düşmüş ve sonuç olarak ortaya şu tarikler çıkmıştır:

Birinci tarik: İbn Ebî Hüreyre'ye göre bu iki mesele birbirinden farklıdır. Çünkü babanın oğlunu tedip etme hakkı varken yabancı birinin başkasının çocuğu üzerinde böyle bir

⁷⁰⁴ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 48; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 127.

⁷⁰⁵ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 1: 418-419; Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 48; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 126. Ebü't-Tayyib bu yaklaşımın esah olduğunu belirtmektedir.

⁷⁰⁶ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 242; Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 91; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 297.

hakkı yoktur. Dolayısıyla babanın mezkûr sözleri te'dib amaçlı söylemiş olma ihtimali vardır. Yabancı da bu ihtimal olmadığı için, böyle söylemesi iftira kapsamına girer.⁷⁰⁷

İkinci tarik: Müzenî meseleler arasında herhangi bir farkın olmadığını ve Şâfiî'nin hükümlerinden birinin yanlış olduğunu belirtmiştir. Ona göre Şâfiî'nin babayla ilgili hükmü daha doğrudur ve yabancıya da babayla ilgili hüküm verilmelidir.⁷⁰⁸

Üçüncü tarik: Ebû İshâk el-Mervezî meseleler arasında herhangi bir farkın olmadığını ancak hükümlerin de farklı olmadığını savunmuştur. Şâfiî'nin hem baba hem de yabancı için hükmü, eğer iftirayı kastetmişlerse kâzif olurlar kastetmemişlerse kâzif olmazlar şeklindedir. Mervezî, Şâfiî'nin hükme dair mutlak ifadelerinin hükümlerin birbirinden farklı olduğu düşüncesine yol açtığını belirtmiştir. Bu yüzden onun yabancı ile ilgili “had uygulanır” şeklindeki *mutlak* ifadesi *takyid* edilerek “eğer bu sözüyle iftiraya niyet emişse had uygulanır” şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁰⁹

Dördüncü tarik: Mâverdî, Ebû İshâk el-Mervezî'ye farklı bir tarik isnad etmektedir: Meseleler arasında herhangi bir fark olmayıp hükümler farklı hallere aittir. Ona göre Şâfiî'nin nesebi kesinlik kazanmış çocuk hakkındaki hükmü; bu sözün, ister baba ister başkası tarafından söylensin, kazf olacağı şeklindedir. Nesebin kesinleşmediği yani babanın çocuğu inkâr ettiği ancak henüz mülâanenin yapılmadığı durumda ise sözü söyleyenin niyetine bakılır. Mervezî Şâfiî'nin “babanın niyetine bakılır” şeklindeki sözlerinin, çocuğun yeni doğduğu ve babanın mülâane yoluyla çocuğun nesebini inkâr etme hakkının olduğu zamana hamledilmesi gerektiğini belirtmiştir. Eğer baba mülâaneden sonra çocuğuna böyle derse, kâzif olur.⁷¹⁰

⁷⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 91-92. Ebü't-Tayyib, Şîrâzî ve Cüveynî bu tariki İbn Ebî Hüreyre'ye isnad etmeden nakletmektedir. Bkz. Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 298; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 407; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 74.

⁷⁰⁸ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2: 242; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 297.

⁷⁰⁹ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 297-298. Şîrâzî bu tariki, delili zikretmeden ve herhangi bir şahsa isnad etmeden aktarmaktadır. Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 407.

⁷¹⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 92.

Beşinci tarik: Bazı fakihler Şâfiî'nin her iki mesele için iki ayrı görüşünün olduğunu ileri sürmüş ve baba ile ilgili hükmü yabancı meselesine, yabancı ile ilgi hükmü de baba meselesine nakletmiştir. Böylece her bir meselenin biri mansûs diğeri muharrec iki hükmü olmuştur.⁷¹¹ Şâfiî'nin bir kavline göre mezkûr sözle hem baba hem de yabancı kâzif olmaz. Çünkü bu sözle çocuğun babasına ahlak ve huy olarak benzemediği kastedilmiş olabilir.⁷¹² Şâfiî'nin diğerkavline göre ikisi de kâzif olur. Çünkü bu söz zahiren iftira içermektedir.⁷¹³ Zira örfen bir kimseye sen falanın oğlu değilsin demek, onun annesine iftira atmak anlamına gelir.⁷¹⁴ Bu âlimler mezkûr delillerle, iki görüşün de iki mesele için doğru olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

⁷¹¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 91; Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 297-298; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 407; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 73.

⁷¹² Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 91; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 407.

⁷¹³ Ebü't-Tayyib, *Ta'lika*, 15: 298; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 407.

⁷¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11: 91; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 73.

SONUÇ

Mezheplerin fikhî bilgi üretme açısından üç temel evresinin olduğu söylenebilir. İlk evre, ictihad vasıflarını haiz bir şahsın diğer müctehidlerden ayrılarak, fıkıhla irtibatlı bütün meselelerde bağımsız bir tavır sergilemeye başladığı dönemdir. Daha sonraları kendisine imam denilecek bu şahıs, meselelere farklı bir perspektifle yaklaşarak ve bunları inşa ettiği özgün metodolojik sisteme uygun biçimde çözerek bir fikhî alan oluşturur. En başta öğrencileri olmak üzere ona intisap edenlerin, bu alan içinde kalıp ondan intikal eden fikhî birikim üzerinde çalışmaları, ilgili evrelerin ikincisine denk gelmektedir. Bu müntesip fakihler imamlarından tevarüs ettikleri müktesebatı açıklar, yorumlar, çelişkilerden arındırmaya çalışır ve bunlara benzer bir dizi başka işleme tabi tutarlar. Bu da henüz oluşmaya başlayan mezhebin yeni meselelere cevap verebilecek dinamik, esnek ve sistemli bir hale gelmesine ve teşekkülünü tamamlamasına katkıda bulunur. Ancak intisaba dayalı fıkıh üretme hareketi yalnızca mezheplerin teşekkül süreçlerinde değil, teşekkülün nihayete ermesinden sonraki merhalelerde de devam eder. Her yeni nesil, mezhep imamının mirasının yanında, kendinden önceki bütün nesillerin fikhî birikimini mesned kabul ederek üzerinde mezkûr faaliyetlerde bulunur. Üçüncü evrede gerçekleşen bu husus, mezhebin giderek daha kuvvetli ve daha tutarlı bir niteliğe sahip olmasını sağlar. Şâfiî mezhebi özelinde değerlendirildiğinde; bahsi geçen son iki evrede gerçekleştirilen fikhî faaliyetlerin, dördüncü asırdan itibaren “tahrîc” kavramıyla ifade edildiği görülmektedir.

Dördüncü asrın önde gelen fakihlerinden olan İbnü'l-Kâs ve Mervezî'nin eserleri, tahrîc kelimesinin lafzen ve bir fikhî kavram olarak yer aldığı bilinen en eski Şâfiî kaynaklardır. Bu eserlerde tahrîc, bir fikhî kavram olarak meseleleri fikhî açıdan çözmek, bir görüşün tespiti ya da kaynaklardan elde edilmesi, ihtilaflı nas ve ifadelerin te'vili ve nasların muhtemil olduğu manaların tespiti gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca bu eserlerde birbirinden farklı hususiyetlere sahip bazı fikhî faaliyetler de tahrîc olarak takdim edilmiştir. Bir fikhî meselenin Şâfiî'nin usûlü veya fikhî kaideleri kullanılarak ya da onun tarafından hükme bağlanmış bir başka meseleye kıyas edilerek çözülmesi, ifadelerinin mefhûm-ı muhâlifinden hüküm çıkarılması, benzer iki meseleye dair farklı görüşlerinin bu iki mesele arasında karşılıklı olarak aktarılması ve tikel fikhî meselelerden tümevarım yöntemiyle asıl ve

kaideler elde edilmesi gibi işlemler, bu eserlerde tahrîc olarak adlandırılan fikhî faaliyetlerdendir.

İbnü'l-Kâs, Müzenî'den bazı görüşler aktarmakta ve Müzenî'nin bunları tahrîcile elde ettiğini belirtmektedir. Müzenî'nin *Muhtasar*'ında yer alan bu görüşler, *Muhtasar*'da bulunan diğer görüşlerle, esas itibariyle aynı özelliklere sahiptir. Çünkü Müzenî'nin *Muhtasar*'daki bütün faaliyetlerinin dayanak noktası, kendisinin de mukaddimesinde belirttiği gibi, Şâfiî'nin ilmi ve sözünün *manasıdır*. Yani Müzenî, *Muhtasar*'da Şâfiî'nin fıkıh anlayışını esas alarak hareket etmektedir. Bu durumda, İbnü'l-Kâs nezdinde Müzenî'nin intisab fikrine bağlı kalarak gerçekleştirdiği bütün fikhî faaliyetler tahrîc olarak görülmektedir. Ebû İshâk el-Mervezî de, Müzenî'nin “Şâfiî'nin *mezhebi* üzerine tahrîc” yapmasından bahsetmekte ve onun geniş bir sahaya yayılan fikhî faaliyetlerini tahrîc olarak takdim etmektedir. İki fakihin Şâfiî mezhebinin kendi dönemlerindeki en önemli âlimlerinden oldukları düşünüldüğünde, tahrîcin bu geniş yelpazede kullanımının ikisiyle sınırlı bir yaklaşım olmadığı ve bunun dördüncü hicrî arsıda mezhep içi genel bir kanaat olduğu söylenebilir. Daha sonra gelen pek çok Şâfiî âlimin Müzenî'nin *Muhtasar*'ın hemen her yerinde karşılaşılan ve birbirinden farklı işlemlerden oluşan ictehadlarını tahrîc olarak nitelemeleri de bunu göstermektedir.

Mezhebin beşinci hicrî asra kadar telif edilen ve günümüze ulaşan eserlerinde, tahrîc yalnızca uygulama olarak yer almaktadır. Beşinci asırdan itibaren ise, kaynakların tahrîciden bir fikhî kavram olarak ele aldıkları ve tahrîce dair bilgilere yer verdikleri görülmektedir. Bu bilgiler, genellikle tahrîcin tanımı ve kısımlarıyla alakalıdır ve İbnü'l-Kâs ile Mervezî'nin mezhep içi her türlü fikhî faaliyeti tahrîc olarak gören yaklaşımlarıyla uyumludur. Şâfiî âlimler kıyas tahrîci, nakil tahrîci, mefhûm tahrîci, usûlî tahrîc, fikhî kaidelerden tahrîc ve mutlak ictehadla benzeyen tahrîc türlerinden kısa da olsa bahsetmektedir. Şâfiî âlimlerin, nakil tahrîci haricindeki bütün bu tahrîcilerin cevazı konusunda hemfikir oldukları söylenebilir. Şâfiî'nin benzer iki mesele hakkında ileri sürdüğü iki farklı görüşün, bu iki mesele arasında karşılıklı olarak nakledilmesinden ibaret olan nakil tahrîcinin geçerliliği konusunda ise farklı görüştedirler. Bazıları buna mutlak surette karşı çıksa da, çoğunluk iki mesele arasında fikhî açıdan fark bulunmadığı durumlarda naklin caiz olduğunu düşünmektedir. Kıyas ve nakil tahrîcleriyle elde edilen görüşe muharrec kavı, diğer tahrîcilerin ürünlerine ise vecih denilmiştir. Vecihlerin Şâfiî'ye isnadının caiz olmayışında ittifak bulunurken, muharrec kavillerin durumu ihtilafıdır. Kimi Şâfiî âlimler, doğrudan Şâfiî'nin bir görüşüne kıyasla elde

edildikleri için bunların bir nevi Şâfiî'nin kendisi tarafından dile getirildiğini ve bu yüzden Şâfiî'nin sözü olarak değerlendirilmelerinin caiz olduğunu savunmaktadır. Ancak Şâfiîler'in büyük çoğunluğu, muharrec kavillerin ancak "Şâfiî'nin kıyasla/tahrîcle elde edilen kavli" şeklinde mukayyed bir ifade ile ona isnad edilebileceğini belirtmektedir.

Tahrîc, bir mezhep içi ictihadî faaliyet olarak, bazı işlevleri bulunmaktadır. Bu işlevlerden biri tefrî'dir. Tefrî'de, Şâfiî'nin hükme bağladığı meselelerden farklı ihtimal ve durumlar dikkate alınarak çeşitli alt meseleler elde edilir. Daha sonra Şâfiî'nin asıl mesele için belirlediği hükmün bu meseleler için geçerli olup olmadığı araştırılır. Tahrîcin bir diğer işlevi, meselelerin asıllarının tespitidir. Asıl bir ana mesele olabileceği gibi bir fikhî kaide de olabilir. Meseleleri asıllara irca etmek, müntesip fakihin görüşlerinin daha isabetli olmasına ve sonsuz meseleler ağı içinde daha sistemli ve tutarlı davranmasına katkıda bulunur. Asıl tespitine benzer bir fonksiyon illetin tespitine yönelik tahrîclerde göze çarpmaktadır. Bu tahrîclerde hükme etki ettiği düşünülen bazı vasıflar/manalar tespit edilir ve bunların illet olmaya münasip olup olmadıkları incelenir. Fakihler ilgili hükmü doğurmaya uygun olmayan vasıfları eleyerek, illet olmaya elverişli olan vafsa ulaşmaya çalışmıştır.

Şâfiî'nin ifadelerini açıklamak tahrîcin bir diğer işlevidir. Şâfiî'nin bazı ifadeleri çok kısa, muğlak ya da birden fazla anlama hamledilebilecek kelimeler barındırmaktadır. Fakihler bu tür ifadeleri açıklamaya ve Şâfiî'nin kastını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Fakihlerin, Şâfiî'nin ifadelerini açıklama sadedinde ileri sürdükleri görüşlerin hem mezhebin genel prensipleriyle hem de açıklanacak ifadenin ilgili olduğu konunun kaideleriyle örtüşmesine dikkat ettiklerini söylemek gerekir. Tahrîc ayrıca Şâfiî'ye muhalefetin bir aracı olarak da kullanılmıştır. Muhalefet, müntesip fakihin kendi imamının usûlî çizgisinden ayrılması (usûlî muhalefet) veya aynı çizgide kalarak fer'î herhangi bir meselede onun görüşünden farklı bir görüş ileri sürmesi şeklinde açıklanabilir. Hakkında Şâfiî'nin bilinen herhangi bir görüşünün olmadığı meselelerde muhalefetin söz konusu olmayacağı düşünülebilir. Ancak müntesip fakih, bu tür meselelerle alakalı görüşünü Şâfiî'nin fikh anlayışına aykırı bir şekilde elde ederse, onun görüşünün olmadığı meselede bile ona muhalefet etmiş olur. Şâfiî'nin hükme bağladığı meselelerde muhalefet ise, temelde mezhep içi tutarlılığı sağlamak ve mezhebi çelişkilerden arındırmak için yapılır. Özellikle Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre gibi güçlü fakihlerin, tutarlılık inşasına hizmet eden muhalif görüşlerinin mezhep içerisinde desteklendiği görülmektedir.

Tahrîc, iki görüş meselelerinde belki de diğer hiçbir fikhî faaliyette olmadığı kadar çok yönlü ve kompleks bir fonksiyonla icra edilmektedir. Şâfiîler iki görüş probleminden kaynaklanan mezhep içi sorunları halletmeye büyük önem vermiştir. Bu sorunlar mesele hakkında gerçekten Şâfiî'ye ait iki görüşün var olup olmadığını tespit etmek, varsa bunlardan hangisinin Şâfiî'nin nihai kanaati olduğunu belirlemek ve bu yapılamadığı takdirde konu hakkında mezhebin görüşünü tayin etmektir. Şâfiîler'in iki görüş problemine yönelik çözüm yöntemlerini görüşlerden birinin Şâfiî'ye aidiyetini reddetme, iki görüşü uzlaştırma (te'lif, cem' ve te'lif), tarih olarak daha yeni olanı esas alma ve tevakkuf şeklinde sıralamak mümkündür. Uzlaştırma çabalarında genellikle, Şâfiî'den aktarılan iki görüşün birbirinden farklı olmadığı, görüşlerden birinin başka bir meseleyle alakalı olduğu, görüşlerin aynı meselenin birbirine çok yakın halleriyle alakalı olduğu ispat edilmeye çalışılır. Şâfiî âlimler ayrıca, iki görüş meselesinin meşruiyet açısından temellendirilmesi üzerinde de durmuştur. Temellendirme gayreti, Şâfiî'yi savunmak ve konuyla alakalı ona yöneltilecek eleştirilere cevap vermek kaygısından neşet etmiştir. Tahrîcin bunlar haricinde Şâfiî'nin benzer iki meseleyi farklı hükümlere bağlamasından kaynaklanan çelişkiyi gidermek, Şâfiî ile Müzenî arasındaki görüş farklılıklarından kaynaklanan mezhep içi sorunları halletmek ve daha birçok fonksiyonu bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım es-Sabbâğ. *el-Âyâtü'l-beyyinât*. thk. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012.
- Abdurrahman Abdülmün'im. *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye*. Dârü'l-fadila, ts.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk Afîfî. Dımaşk: el-Mektebû'l-İslâmî, 1982.
- Apaydın, H. Yunus. "Nas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aslan, Mehmet Selim. "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği". *Journal of Islamic Research* 25/2 (2014), 108-137.
- Aybakan, Bilal. "Meclis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. "Muhtelifü'l-hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Bâhüseyn, Ya'kûb b. Abdülvehhâb. *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 5. Basım, 2013.
- Baktır, Mustafa. "Kaide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/420-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan Ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Benânî, Abdurrahman b. Câdullah. *Hâşiyetü'l-Benânî alâ şerhi'l-Celal el-Mahallî ala metni Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut, 2006.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 2017.
- Büceyremî, Süleyman b. Muahmmmed b. Omer el-Mısırî. *et-Tecrîd li nef'i'l-âbîd (Haşiyetu'l-Buceyremî alâ şerhi Menheci't-Tullâb)*. Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1950.
- Büveytî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Mısırî. *Muhtasarü'l-Büveytî*. thk. Ali Muhyiddin el-Karadâğî. Cidde: Dârü'l-minhâc, 2015.
- Cibrîl Mîgâ. *Dirâse Tahlîliyye Mûesıla li-Tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*. Suudi Arabistan: Ummul Al Qura University, Doktora, 2001.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhis fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib. Dârü'l-minhâc, 2007.
- Dağıstânî, Abdullah Şerefuddîn. “el-Mukaddime”. *el-Muhtasar min İlmi's-Şâfiî ve min Ma'na Kavlih*. mlf. Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî. Riyad: Dâru Medaric, 2019.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. thk. Mustafa Muhammed Kabbânî. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Derdûr, İlyas. *Muhâdarât fî usûli'l-fikh ve Fıkhu't-tahrîc*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-. *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâ'i ve'l-müctehidîn*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1984.
- Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı (ed.). *et-Tahrîc fî'l-mezhebi'l-Mâlikî ve Eserüh fî herekiyyeti'l-ictihad*. Ayn Defla: Dârü's-sekâfe, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebker, İsmail Muhammed. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl 'inde's-Şâfiyye Dirâse Usûliyye Tatbikiyye*. Sudan: Omdurman Islamic University, Doktora, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Davûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-ilmiyye, 2009.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'Asruh - Ârâ'ühû ve Fihhüh*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1991.
- Ebü't-Tayyib, Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî. *et-Ta'likatü'l-kübrâ Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. el-Mısırî Neşet b. Kemal. Mısır: Merkez Mecmau'l-bahreyn, 2021.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Erkal, Mehmet. “Nemâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eşit, Yusuf. *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. thk. Muhammed İvâz. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferfûr, Velîyuddîn b. Muhammed Sâlih. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Dirâse Mukârene ve Tatbik*. Dimaşk: Dârü'l-ferfûr, 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muahmmmed Hasan Heytu. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsir, 1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2011.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrâhîm - Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dârü's-selâm, 1996.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Hakikatü'l-kavleyn*. thk. Müsellim ed-Düvesrî. Mecelletü'l-fikhiyyetü's-Suûdiyye, 2008.
- Hemûd, Nazım Halid Muhsin - Yusûfî, Abdulmu'min Dail Mürşid. "et-Tahrîcü'l-fikhî 'inde's-sâdeti's-Şâfiyye". *el-Mecelletü'l-'Arabiyye li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye ve's-şer'îyye* 4/12 (Temmuz 2020), 141-183.
- Heyto, Muahmmmed Hasan. "el-Mukaddime". *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*. mlf. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mim mâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev essbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü's-sadr, ts.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed. *Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1. Basım, 2011.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Tabakatü's-Şâfiyye*. thk. Abdülalîm Han. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî - Müessesetü't-târihi'l-Arabî, 1999.
- İbn Süreyc, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Bağdâdî. *el-Vedâ'i' li-mansûsi's-şerâ'i'*. thk. Abdül'atî eş-Şerkâvî. İlm Li İhyâi't-türas ve'l-hidmeti'r-rakmiyye, 2019.
- İbnü'l-Haddâd, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kinânî. *el-Mesâ'ilü'l-müvelledât*. thk. Abdurrahman Darekî. Küveyt: Esfâr li-Neşri nefisi'l-kütüb ve'r-resâ'ilü'l-ilmîyye, ts.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî. *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tamir Hicâzî. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.
- İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *Cüz'ün fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*. thk. Sabir Ahmed. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1992.
- İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *Edebü'l-kadî*. thk. Hüseyin Halef. Taif: Mektebetü's-siddîk, 1989.
- İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *et-Telhîs*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *Nusretü'l-kavleyn li'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Mazin Sad ez-Zebibî. Dımaşk: Dârü'l-Beyrût, 2009.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'î ed-Dımaşkî. *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*. thk. Abdülkerim el-Fadilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1998.

- İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebih fi şerhi't-Tenbih*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn 'Abdurrahmân b. Mûsâ el-Şehrezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdülkadir. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1. Basım, 1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn 'Abdurrahmân b. Mûsâ el-Şehrezûrî. *Şerhu müşkili'l-Vasît*. thk. Ahmed Bilal. Riyad: Daru Kunûzi İşbîliya, 1. Basım, 2011.
- İltaş, Davut. "Zencânî'nin 'Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl' İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Bilimname* 13 (Şubat 2007), 67-109.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad. *el-Beyân*. thk. Kasım Muhammed Nuri. Cidde: Dârü'l-minhâc, 2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2009.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muahmmmed Hasan Heyto. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2018.
- Kadı Hüseyin, Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî. *et-Ta'lika*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*. Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001.
- Keskin, Halenur. *Zencânî ve Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl Adlı Eseri*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013.
- Koca, Ferhat. "Mefhum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Menât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/119-121. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koca, Suat. "Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (15 Aralık 2019), 787-811. <https://doi.org/10.18505/cuid.620977>
- Koçak, Zeki. *Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi*. Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 10 Mart 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir>.
- Mahmud Hilmî Ali. *et-Tahrîcü'l-fikhî fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Dârü'l-feth, 2023.
- Mâverî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Mervezî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk. *Kitâbü't-Tavassut beyne's-Şâfiî ve'l-Müzenî*. thk. Abdullah Şerefuddîn ed-Dağîstânî. Mısır: Dâr Fâris, 1. Basım, 2024.

- Mezyânî, Muhammed en-Nevvâs. *el-Mesâ'ilü'l-fikhiyye el-muharrece 'inde'l-İmâm İbni'l-Kâs eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Muftah, Alhusein Musbah Omran. *Maliki Nevazil Fıkında Tahriç Usulü*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Muftah, Alhusein. “Malikî Nevazil Fıkında Furûun Furûa Tahrici”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019), 174-198.
- Muhammed Ahmed Cûma. *el-Akvalü'l-muharrece fi'l-fikhü's-Şâfiî ve eseruha*. Dârü'd-dîyâ, ts.
- Muhammedî, Saddam. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' 'inde'l-Mâlikiyye (Nemâzicun Tatbikiyye min Tabsireti'l-Lahmî)*. Tilimsan: University Abu Bekr Belkaid, Yüksek Lisans, 2016.
- Muharamdani, Deni. *Nazariyyetü't-tahrîc 'inde's-Şâfiyye ve tatbikâtuhu fi'l-kedâyâ el-fikhiyye el-mu'âsıra*. Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, Yüksek Lisans, 2017.
- Münâvî, Şemsuddin Muhammed b. İbrâhîm es-Sılmî. *Ferâidü'l-fevâid fi ihtilâfi'l-kavleyn li-müctehid vâhid*. thk. Muhammed b. Hasan. Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *el-Muhtasar min ilmi's-Şâfiî ve min ma'na kavlih*. thk. Abdullah Şerefuddin ed-Dağistânî. Riyad: Dâru Medâric, 2019.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. “Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy 'alâ ma'ne's-Şâfiî min mesâ'ilü'l-Müzenî”. thk. Abdurrahman Şa'lânî. *Mecelletü'l-ulûmî's-şer'iyye* 17 (Aralık 2000).
- Nas, Taha. “Şâfiî Mezhebinde ‘Tarîk’ Kavramının Kullanımı ve İşlevi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 63-88.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhü'l-mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Züheyr eş-Şavîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Tahrîru elfâzi't-Tenbîh*. thk. Abdülganî ed-Dakr. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1987.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. baskı., 2015.
- Okuyucu, Nail. “Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Edebiyatı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Ocak 2010), 113-136.
- Örnek, Mehmet Emin. “Şâfiî Mezhebinde Birer Tahrîc Yöntemi Olarak Fikhî Kıyas Ve Nakil”. *Batman Akademi Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 132-151.
- Özel, Ahmet. “Asıl (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özel, Ahmet. “Tahyîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özen, Şükrü. “Te'sîsü'n-Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el- 'Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Kahire: Dârü's-selâm, 2019.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Menâkibu'l-Îmâm eş-Şâfî*. thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Remlî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülselâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'î mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfî*. ed. Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. thk. Rif'at Fevzi. Beyrut: Dârü'l-vefâ, 2001.
- Şahin, Nurten Zeliha. *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahrîc Hanefî Mezhebi Özelinde*. Ankara: İlahiyât, 1. Baskı., 2020.
- Şâşî, Ebü Bekr Fahrü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyin. *Hilyetü'l-'ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. thk. Yâsîn Ahmed İbrâhîm Derâdike. Amman: Mektebetü'r-risâle el-hadise, 1988.
- Şâyeşî, Muhammed el-Arabî. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye Karârât Mecma'il-fikhi'l-İslâmî ed-Devlî Enmûzecen*. Cezayir: Ahmed Draia University of Adrar, Yüksek Lisans, 2013.
- Şillî, Nevvar. *Nazariyyetü't-tahrîc fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşîrûn, 2009.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzebe fî fikhi'l-Îmâm eş-Şâfî*. thk. Muhammed Züheylî. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-kalem - Dârü's-samîyye, ts.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebîrâ fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1. Basım, 1980.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Tabakatü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'r-Raid el-Arabî, 1970.
- Şûşân, Osman. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl Dirâse Târîhiyye ve Menheciyye ve Tatbîkiyye*. Riyad: Dâru Tîbe, 1997.
- Tâceddin es-Sübkî, Ebü Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. thk. Halil İbrâhîm Abdülmünim. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Tâceddin es-Sübkî, Ebü Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.

- Tâceddin es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd et Tanâhî - Abdülfettâh el-Hulv. Hecr li't-tibâa ve'n-neşr, 2. Basım, 1993.
- Takıyyüddin es-Sübkî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. *Kazâ'ü'l-ereb fi es'ileti Haleb*. thk. Muhammed Âlim Abdülmecîd el-Efgânî. Mekke: el-Mektebetü't-ticariyye, 1992.
- Takıyyüddin es-Sübkî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm - Tâceddin es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984.
- Tilîlanî, Faysal. *İlmü tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl Nazariyye ve Tatbîkiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî. *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Alî Ferkûs. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1998.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî. *el-Vüsûl ilâ kavâ'idil-usûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhatasari'r-Ravza*. thk. Abdullah İbn Abilmuhsin Türkî. Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Türker, Ömer. "Tarif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yaman, Ahmet. "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla Tahrîcü'l-fürû' Kavramı Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi* 32/4 (1996), 51-61.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015.
- Yüce, Hamdullah. *Tahrîcü'l- Fûrû Ale'l-Usûl Literatüründe İsnevî'nin Yeri -Et-Temhîd Fi Tahrîci'l- Fûrû Ale'l-Usûl Eseri Özelinde-*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. thk. Muhammed Basil. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edip Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *Selasilü'z-zeheb*. thk. Muhammed el-Muhtar b. Muhammed Emîn Şinkitî. Medine, 2. Basım, 2002.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rebi'. Mektebetü Kurtuba, 1998.