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

ŞÂFİÎ FÜRÛ' FIKIH LİTERATÜRÜNDE MEZHEP GÖRÜŞLERİYLE İLGİLİ KAVRAMLARIN GELİŞİMİ

(DOKTORA TEZİ)

Muhittin ÖZDEMİR

İSTANBUL 2010

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

ŞÂFİÎ FÜRÛ' FIKIH LİTERATÜRÜNDE MEZHEP GÖRÜŞLERİYLE İLGİLİ KAVRAMLARIN GELİŞİMİ

(DOKTORA TEZİ)

Muhittin ÖZDEMİR

Danışman: Prof. Dr. Mehmet ERKAL

İSTANBUL 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı Doktora öğrencisi MUHİTTİN ÖZDEMİR nın ŞÂFÎÎ FÜRÛ' FIKIH LİTERATÜRÜNDE MEZHEP GÖRÜŞLERİYLE İLGİLİ KAVRAMLARIN GELİŞİMİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 07.05.2010 tarih ve 2010-8/22 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
Tez Savunma Tarihi :	30./06./2010	
1) Tez Danışmanı :	PROF. DR. MEHMET ERKAL	.....
2) Jüri Üyesi :	PROF. DR. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ	.....
3) Jüri Üyesi :	PROF. DR. ALİ KÖSE	.....
4) Jüri Üyesi :	DOÇ.DR.MURTEZA BEDİR	.....
5) Jüri Üyesi :	PROF.DR.HACI MEHMET GÜNAY	.....

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ..... **IIX**

ÖNSÖZ **1**

GİRİŞ **4**

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU **4**

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI **8**

A. Literatürle İlgili Kaynaklar 8

B. Kavramlarla İlgili Kaynaklar 9

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ **12**

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂFİÎ FÜRÛ' FIKIH LİTERATÜRÜNÜN GELİŞİMİ

I. BAŞLICA ŞÂFİÎ FÜRÛ' FIKIH ESERLERİ VE BUNLARIN ORGANİK İLİŞKİSİ **17**

II. ŞÂFİÎ MEZHEBİ'NİN GEÇİRDİĞİ EVRELER **23**

III. BİRİNCİ TANKÎH DÖNEMİ **38**

A. Birinci Tankîh Döneminin Genel Yapısı 46

B. Birinci Tankîh Dönemi Eserleri 49

1. İmam Râfiî'nin Eserleri 51

a. el-Muharrer fî Fürûi'ş-Şâfiiyye 52

b. Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-Kebîr) 54

2. İmam Nevevî'nin Eserleri 57

a. Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn 60

b. Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn 66

c. el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb 68

IV. İKİNCİ TANKÎH DÖNEMİ **76**

V. HÂŞİYE EDEBİYATI DÖNEMİ **86**

İKİNCİ BÖLÜM

MÜELLİF VE LİTERATÜRLE İLGİLİ

KAVRAMLAR

I. MEZHEP ÂLİMLERİ İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR..... 103

A. Harf Şeklinde İşaretler 103

B. Kelime Şeklinde İşaretler 110

1. el-Kâdı (القاضي) 111

2. el-Kâdiyân (القاضيان) 111

3. el-İmâm (الإمام) 111

4. eş-Şeyh/Şeyhunâ/Şeyhu'l-İslâm (الشيخ - شيخنا - شيخ الإسلام) 112

5. eş-Şeyhân/eş-Şeyhayn (الشيخان - الشيخين) 112

6. eş-Şuyûh (الشيوخ) 113

7. Şeyhî (شيخي) 113

8. Şârih/eş-Şârih (شارح - الشارح) 114

9. Kâle Ba'duhum (قال بعضهم) 114

10. eş-Şârih/eş-Şârihu'l-Muhakkik (الشارح – الشارح المحقّق) 114

11. el-Üstâd (الأستاذ) 114

12. Sâhib İfadeleri 115

a. Sâhibu Cem'i'l-Cevâmî' (صاحب جمع الجوامع) 115

b. Sâhibu't-Takrîb (صاحب التّقريب) 115

c. Sâhibu'l-İbâne (صاحب الإبانة) 115

d. Sâhibu'ş-Şâmil (صاحب الشّامل) 115

e. Sâhibu't-Tetimme (صاحب التّتمّة) 115

f. Sâhibu'l-Bahr (صاحب البحر) 116

g. Sâhibu'l-Hilye (صاحب الحلية) 116

h. Sâhibu'z-Zehâir (صاحب الذخائر) 116

i. Sâhibu'l-Beyân (صاحب البيان) 116

k. Sâhibu't-Tâ'cîz (صاحب التّعجيز) 116

l. Sâhibu'l-Matleb (صاحب المطلب) 117

m. Sâhibu't-Tevşîh (صاحب التّوشيح) 117

n. Sâhibu'l-Ucâle (صاحب العجالة) 117

o. Sâhibu Tahrîri'l-Fetâvâ (صاحب تحرير الفتاوى) 117

13. el-Mütekaddimûn (المتقدّمون) 118

14. el-Müteahhirûn (المتأخّرون) 118

15. el-Irâkiyyân/el-Irâkiyyeyn (العراقيّان - العراقيّين) 118

16. el-Irâkiyyûn (العراقيّون) 119

17. el-Horâsâniyyûn (الخراسانيّون) 120

II. LİTERATÜR İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR 122
A. Harf Şeklinde İşaretler 122
B. Kelime Şeklinde İşaretler 126
1. el-Muhtasar (المختصر) 127
2. el-Fürû' (الفروع) 127
3. et-Tabsîre (التّبصرة) 127
4. eş-Şâmil (الشّامل) 127
5. el-İdde (العدّة) 128
6. ez-Zehâir (الذّخائر) 128
7. el-Kâfî (الكافي) 128
8. el-İntisâr (الإنتصار) 128
9. el-Hâvî (الحاوي) 129
10. el-Kifâye (الكفاية) 129
C. Fıkıh Eserlerinde Kullanılan Başlıklar 129

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEZHEP GÖRÜŞLERİYLE İLGİLİ

KAVRAMLARIN GELİŞİMİ

I. MEZHEP, GÖRÜŞ VE TERCİHLER İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR 136
A. Mezhep Görüşleriyle İlgili Temel Kavramların Gelişimi 137
1. "el-Kavl (القول)" Kavramı 137
a. el-Kadîm (القديم) 138
b. el-Cedîd (الجديد) 152
2. el-Vech/el-Vecheyn/el-Vucûh/el-Evcuh (الوجه – الوجهين – الوجوه - الأوجه) Kavramları 157
a. Tahrîcu'l-Vucûh (تخريج الوجوه) 164
b. el-Mansûs (المنصوص) 164
c. el-Muharrec (المخرج) 165
3. et-Tarîkeyn/et-Turuk (الطريقين - الطرق) Kavramları 167
4. en-Nass (النص) Kavramı 172
B. Mezhep Görüşleriyle İlgili Tercîh ve Taz'îf, Hilâf ve Teberrî Kavramlarının Gelişimi 173
1. Tercîh ve Taz'îf Kavramları 173
a. Tercîh Sîgaları 173
(1) el-Azhar (الأظهر) 174
(2) ez-Zâhir (الظّاهر) 179
(3) el-Eşher (الأشهر) 179
(4) el-Meşhûr (المشهور) 180
(5) el-Esahh (الأصحّ) 181
(6) es-Sahîh (الصّحيح) 184
(7) el-Mezheb (المذهب) 188

(8) el-Eşbeh (الأشبه) 189
(9) el-Ercah (الأرجح) 190
(10) el-Ekrab (الأقرب) 191
(11) el-Ekvâ (الأقوى) 192
(12) el-Ekvam (الأقوم) 193
(13) el-Ekyas (الأقيس) 193
(14) el-Ehvat (الأحوط) 194
(15) el-Ahsen (الأحسن) 195
(16) el-Evlâ (الأولى) 197
(17) el-Muhtâru Kezâ (المختار كذا) 198
(18) el-Amelu alâ Hâzâ/el-Amelu alâ Hilâfihi (العمل على هذا- العمل على خلافه) 201
(19) ittefekû/ve hâzâ meczûmun bih/ve hâzâ lâ hilâfe fîh (اتفقوا- وهذا مجزوم به – وهذا لا خلاف فيه) 202
(20) hâzâ mucmeun aleyhi (هذا مجمع عليه) 202
(21) Kemâ/Lâkin (كما- لكن) 202
b. Taz'îf Sîgaları 204
(1) kîle/hukiye/yukâlu (قيل- حكي - يقال) 204
(2) fî kavlin kezâ/fî nassin/fî rivâyetin (في قول كذا – في نصّ – في رواية) 212
(3) Vechun Şâzzun/Vechun Vâhin (وجه شاذّ – وجه واه) 216
(4) fî vechin/fî vechin ev fî kavlin (في وجه – في وجه أو في قول) 217
(5) lâ yeb'udu/yumkinu (لا يبعد - يمكن) 218
(6) maa za'fin fîh/kad yukâlu (مع ضعف فيه – قد يقال) 218
(7) ve li-kâilin (ولقائل) 219
(8) vaka'a li-fulân kezâ (وقع لفلان كذا) 219
(9) in sahha hâzâ fe-kezâ (إن صحّ هذا فكذا) 219
(10) zeame fulân/ve ze'mu kezâ memnûun (زعم فلان – و زعم كذا ممنوع) 220
(11) et-Taassuf (التّعسّف) 220
(12) et-Tesâmuh (التّسامح) 221
(13) ve fîhi tesâhul (وفيه تساهل) 221
(14) ve leyse bi-şeyin (وليس بشيء) 221
2. Hilâf ve Teberrî Kavramları 222
a. Hilâf Sîgaları 222
(1) kezâ/ve kezâ (كذا – وكذا) 222
(2) Sonuç Bildiren Edatlar: lev, in (لو - إن) 223
(3) Câze/Sahhe/Vecebe/Harume/Kurihe/el-Mezheb (جاز – صحّ – وجب – حرم – كره - المذهب) . 224
(4) kâne kezâ lâ kezâ fî'l-esahh/kâne kezâ dûne kezâ fî'l-esahh (كان كذا لا كذا في الأصحّ – كان كذا في الأصحّ – دون كذا في الأصحّ) 224
b. Teberrî Sîgaları 224
(1) alâ mâ şemilehu kelâmuhum (على ما شمله كلامهم) 225
(2) kezâ kâlûhu (كذا قالوه) 225
(3) kezâ kâlehu fulân (كذا قاله فلان) 225
(4) alâ mâ iktedâhu kelâmuhum (على ما اقتضاه كلامهم) 225

(5) alâ mâ kâlehu fulân (على ما قاله فلان) 225
(6) hâzâ kelâmu fulân (هذا كلام فلان)..... 225
(7) alâ nizâ'in fîh/alâ hilâfin fîh (على نزاع فيه – على خلاف فيه)..... 227
(8) nebbehe aleyhi'l-Ezraî/kemâ zekerehû'l-Ezraî (نبّه عليه الأذرعي – كما ذكره الأذرعي)..... 228
C. Görüşlerin Söyleyenine Nisbet Edilmesiyle İlgili Kavramlar 228
1. Görüşlerin Mütekaddimîne Nisbet Edilme Sîgaları 228
a. Aslu'r-Ravda (أصل الرّوضة)..... 229
(1) fî Asli'r-Ravda (في أصل الرّوضة)..... 229
(2) Kezâ fî Zevâidi'r-Ravda (كذا في زوائد الرّوضة) 229
(3) Kezâ fî'r-Ravda (كذا في الرّوضة)..... 230
(4) Keza fî'r-Ravda ve Aslihâ (كذا في الرّوضة وأصلها)..... 230
(5) Kezâ fî'r-Ravda ke-Aslihâ (كذا في الرّوضة كأصلها) 230
b. Kâle Ba'du'l-Ulemâ (قال بعض العلماء)..... 231
2. Görüşlerin Kendilerine Nisbet Edilme Sîgaları..... 231
a. Cevap Verme Sîgaları..... 231
(1) ve kad yucâbu (وقد يجاب)..... 232
(2) ve illâ en yucâbe (وإلاّ أن يجاب) 232
(3) ve leke en tucîbe (ولك أن تجيب) 232
b. Görüş Belirtme Sîgaları..... 232
(1) ekûlu/nekûlu/nekûlu bi-iâneti sâiri'l-ulemâ (أقول-نقول-نقول بإعانة سائر العلماء) 232
(2) kultu/kulnâ (قلت - قلنا)..... 233
(3) li-kâilin (لقائل)..... 233
(4) fe in kulte/ve in kulte (فإن قلت – وإن قلت)..... 233
(5) kîle/in kîle (قيل – إن قيل)..... 234
c. Reddetme Sîgaları:..... 235
(1) ve leke redduhu (ولك ردّه)..... 235
(2) yumkinu redduhu(يمكن ردّه)..... 235
(3) fe-yureddu (فيردّ)..... 235
(4) ve fî'n-nefsi minhu şeyun (وفي النفس منه شيئ)..... 235
(5) lâ yukâlu (لا يقال)..... 235
d. Araştırma Sîgaları..... 235
(1) ve'llezî yazheru (والّذي يظهر)..... 236
(2) lem nera fîhi naklen (لم نر فيه نقلاً)..... 237
(3) ez-zâhiru kezâ (الظّاهر كذا)..... 238
(4) ve yuhtemelu (ويحتمل)..... 238
(5) ve yettecihu (ويتّجه) 238
e. İtiraz Sîgaları 239
f. Tercîh Sîgası: el-İhtiyâr (الإختيار) 240
g. Sıhhat ve Hurmet Sîgaları..... 240
(1) fî sıhhatihi nazar (في صحّته نظر)..... 240
(2) fî hurmetihi nazar (في حرمته نظر) 240
h. Hülâsa Sîgası: intehâ mulehhasan (اه ملخّصاً) 242
3. Başka Âlimlerin Görüşlerinin Kabul Edilme Sîgaları 243

a. Rivayet Sîgaları 243
(1) nakalehu fulân an fulân (نقله فلان عن فلان) 243
(2) hekâhu fulân an fulân (حكاه فلان عن فلان) 243
b. İkrâr Sîgaları 244
(1) ekarrahu fulân (أقرّه فلان) 244
(2) sekete aleyhi (سكت عليه) 245

II. İHTİMÂL, BAHS, NAZAR, TEDEBBÜR VE FARK KAVRAMARI 247

A. İhtimâl (ihtimâlu'l-ma'nâ احتمال المعنى) Kavramları 247
1. muhtemelun/muhtemilun (محتمَل - محتمِل) 247
2. lâ yabudu kezâ (لا يبعد كذا) 248
3. esâe'l-vâkia (أساء الواقعة) 248

B. "Bahs (بحث)", "Nazar (نظر)" ve "Tedebbür (تدبّر)" Kavramları 248
1. fîhi bahsun (فيه بحث) 249
2. teemmel/fe-teemmel/fe'l-yuteemmel (تأمّل – فتأمّل - فليتأمّل) 249
3. el-fehvâ (el-kaziyye/el-muktezâ) (الفحوى- القضيّة - المقتضى) 251
4. fîhi nazar (فيه نظر) 251
5. et-tedebbür (التّدبّر) 252
6. hâsiluhû/muhassaluhû/tahrîruhû/tankîhuhû (حاصله – محصّله – تحريره - تنقيحه) 252
7. fî'l-cümle/bi'l-cümle/cümletu'l-kavl (في الجملة – بالجملة – جملة القول) 253
8. Allah'umme illâ en yekûne kezâ (اللّهمّ الاّ أن يكون كذا) 254

C. Fark Sîgaları: ve kad yefruku/illâ en yefruke/yumkinu'l-ferku (وقد يفرق – إلاّ أن يفرق – يمكن الفرق) .. 254

III. ÇEŞİTLİ KAVRAMLAR 256
1. yenbeği/lâ yenbeği (ينبغي – لا ينبغي) 256
2. lâ be'se bi-kezâ (لا بأس بكذا) 256
3. ve'n-tehelehu (وانتحله) 256
4. lem a'sur aleyhi (لم أعثر عليه) 257
5. fe-yeridu aleyhi kezâ/yeteveccehu (فيرد عليه كذا - يتوجّه) 257
6. ve ibâretuhu/ve ibâretuhu kezâ (وعبارته – وعبارته كذا) 257
7. kâle fulân (قال فلان) 258
8. el-ma'nâ/el-ma'nâ kezâ (المعنى – المعنى كذا) 258
9. et-temehhul (التّمحّل) 258
10. tunezzelu menziletehu/unîbe menâbehu/ukîme mukâmehu (تنزّل منزلته – أنيب منابه – أقيم مقامه) 258

SONUÇ 260

BİBLİYOĞRAFYA 264

KISALTMALAR

b.	:bin
bkz.	:bakınız
c.	:cilt
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	:Editör
EI	:Encyclopaedia of Islam
haz.	:Hazırlayan
Hz.	:Hazreti
nşr.	:neşreden
s.	:sayfa
s.a.v.	:sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:tahkîk eden
tkd.	:takdîm
tkm.	:takdim eden
trc.	:tercüme eden
trt.	:tertip eden
tsh.	:tashih eden
t.y.	:tarih yok
vb.	:ve benzeri
vd.	:ve diğerleri
y.y.	:yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Şâfiî Mezhebi, tarih içindeki rolüyle İslâmî ilimlerin önemli bir parçası olan belli başlı birkaç İslâm fıkıh mezhebinden biri olmuştur. Usûlü ve fürû'uyla, ricâlı, hukuk tarihi ve teorisiyle aynı kulvardaki diğer fıkıh mezhepleriyle, İslâm hukukunun teşekkülüne yön vermiştir. Fıkıh ilminin doğuşu, gelişimi ve günümüze ulaşımına, temelinden çatısına, çekirdeğinden dalına varıncaya dek, bu ilmin her aşamasında var olan bir okul, ekol ve mezhep olmuştur. Şâfiî Mezhebi, itikâdî ve amelî mezhepler aracılığıyla belirginleşen İslam'ın doğru bir şekilde algılanışının ana parametrelerinden biri olmuştur hiç şüphesiz. Bu mezhep, varlığını günümeze kadar sürdürmesini başaran, bunun ötesinde de İslâm coğrafyasında en çok mensubu bulunan birkaç fıkıh mezhebinden biri olmuştur. Bir yönüyle İslâm İlimlerinin teşekkülünde büyük paya sahip ekollerden, bir yönüyle de varlığını günümüze kadar taşıyıp en çok mensubu bulunan fıkıh mezheplerinden oluşuyla, üzerinde araştırma yapılması gereken temel konulardan biri olma özelliğini elinde bulundurmaktadır.

Şâfiî Mezhebi, pek çok araştırmaya konu olmuştur. Mezhebin fürû' fıkıh literatürü de araştırma konusu olmaya namzettir. Mezhebin fürû' fıkıh literatürü, birkaç açıdan araştırılabilir ancak mezhebin fürû' fıkıh literatüründe yer alan mezhep görüşleriyle ilgili kavramların araştırılması, bu eserlerin anlam örgüsünü teşkil etmesi bakımından, oldukça önemli bir konu olarak durmaktadır. Konu hakkında müstakil herhangi bir çalışma yapılmamış, sadece bazı tezlerin ve tahkîk edilen eserlerin girişinde kısa bilgiler sunulmuştur. Yapılan tek müstakil çalışmada da konu, diğer fıkıh mezhepleriyle beraber anahatlarıyla işlenmiştir.

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe yer alan mezhep görüşleriyle ilgili kavramları, bu görüşleri dile getiren ıstılâhları ve ifadeleri kapsamlıca incelemek, bunların mezhep yapısı içindeki konumunu tespit etmek, ilmî açıdan öneme haiz bir çalışma olacaktır.

Fakat bununla beraber, mezhep görüşleri kavramlarını incelemekle yetinmemek ve buna paralel olarak mezhep literatürünün gelişimini izlemek, konunun bütünlüğünün sağlanması açısından daha anlamlı olacaktır. Arka planında büyük bir emeğin barındığı bu çalışmamızı, ilmî çevrelerin ve Şâfiî muhitinin hizmetine sunuyor ve bunun arzuladığımız faydayı vermesini umuyoruz.

Kütüphanesi ve çalışma ortamıyla büyük bir hizmet sunan İSAM'ın yönetici ve çalışanlarına, Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinin önemli bir kısmının bulunduğu özel kütüphanesini çalışmamıza açan Nureddin CAN Hocama teşekkür ediyorum.

Alevî b. Ahmed es-Sakkâf'ın, çoğaltılmasını sağladığı *Terşîhu'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn* adlı eserinin bir nüshasını şahsıma hediye eden M. Yasin YILDIRIM Hocaefendi'ye, Muhammed İbrahim Ahmed Ali'nin *el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye* adlı makalesini aldığım Prof. Dr. Faruk BEŞER Bey'e, Türkiye'de ulaşamadığım kitapları Mısır'dan binbir meşakketle temin edip ulaştıran Sevim ÖZDEMİR'e en içten şükranlarımı sunarım.

Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'nin *el-Fevâidu'l-Medeniyye* adlı eserinin ilgili bölümlerinin tercümesinde yardımlarını esirgemeyen Hüseyin ÖZDEMİR'e, şerh ve hâşiye eserlerinden ilgili kavramların çıkarılmasında yardımcı olan Yasin KARANFİL'e, Hasan SUGÜ'ye ve Muhammed SAYĞIN'a teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamın özellikle üçüncü bölümünü okuyup gerekli tashîh önerilerinde bulunan İbrahim ÖZDEMİR ve İzzet ÖZDEMİR Hocalarıma teşekkür ederim.

Doktora eğitimim boyunca kendisinden sürekli yararlandığım Prof. Dr. Bilal AYBAKAN Bey'e, tezimin her aşamasında gösterdiği yakın ilgiyle daima yanımda hissettiğim, ufuk açıcı tavsiyelerini ve yönlendirmelerini eksik etmeyen, tezimin vücut bulmasında en büyük paya sahip, değerli hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ Bey'e, hoşgörüsü ve samimi duygularıyla çalışmamın vücut bulmasında cesaret verici telkinleriyle büyük emeği bulunan, tez danışmanım, kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet ERKAL Bey'e en içten şükranlarımı sunmayı borç bilirim.

Şâfiî Mezhebi denizinin anlaşılmasında damla mesabesindeki bu hizmetten, Allah Teâlâ'nın rahmetine, mağfiretine ve affına ulaşmaktan başka hiçbir beklentisi olmayan şu acizin dualarının kabulü dileğiyle…

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Fıkıh ilminin doğuşundan günümüze gelinceye dek, Şâfiî Mezhebinde, birbirlerinden farklı özelliklerde ve türlerde büyük bir literatür hazinesi varlık kazanmıştır. Mezhebin usûl, kavâid, cedel, fetvâ ve tahrîc türlerinde kıymetli eserlerin kaleme alınmasının yanında, en büyük birikim fürû' fıkıh alanında gerçekleşmiştir. Mezhebin sadece fürû' fıkıh alanında yüzlerce eserin vücut bulması, onun zengin birikiminin önemli bir göstergesini teşkil etmektedir.

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe ilk eserden son esere kadar düzenli bir seyir takip edilmiş, içerik ve üslüp açısından sürekli gelişim gösteren bir tablo çizilmiştir. Mezhebin füru' fıkıh alanında kaleme alınmış bir eseri bir sonraki eser için örnek teşkil etmiş, bu da aynı şekilde kendisinden sonrakinin yazılmasında rehber olmuş, aynı yöntem en son eserin yazılmasına kadar devam etmiştir. Şekil ve içerik açısından mezhebin tüm eserleri birbirleriyle örülü halde teşekkül etmiştir. Fıkıh ilminin geçirdiği evrelere paralel olarak ve diğer fıkıh mekteplerinin eserlerinden de yararlanılarak, kendi zamanlarına kadar yazılmış mezhebin önemli eserlerinden çok yönlü istifade edilerek mezhebin literatürü oluşmuştur.

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinin üslubu, içeriği, mahiyeti, başlık sistematiği, konuların işleniş tarzı ve mezhebin yerleşik görüşlerinin ifade biçimi doğal olarak küçük farklılıklar arzetmiş, mezhebin gelişimine bağlı olarak eserlerin içeriklerinde bir takım kırılmalar yaşanmıştır. Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde mezhep görüşlerinin farklı üsluplarla dile getirildiği söylenebilir. Mezhep imamının eserlerinde mutlak içtihat üslubunun hâkim olduğu, öğrencilerinin eserlerindeyse bu içtihat üslubunun

buharlaşmaya başladığı ve ikinci nesil öğrencilerden itibaren de yok olmaya yüz tuttuğu kaydedilebilir.

Mezhep imamının bıraktığı ilmî mirasın, onun takipçileri tarafından nasslar eşliğinde anlaşılmaya çalışıldığı ifade edilebilir. Birinci ve ikinci nesil öğrencilerden mezhep yapısı içinde önemli bir yer tutan *ashâbu'l-vücûh*a kadar geniş yelpazede yer alan fakîhlerin, imamın bizzat yazarak ya da ifade ederek çözümlediği konuları anlamaya, görüşünün bulunmadığı konularda da onun usûlü ışığında çıkarımda bulunmaya çalıştıkları gözlemlenebilir. Bu fıkhî görüşleri ve kavramları ifade eden ıstılahların kullanıldığı dikkat çekmektedir. Böylece bir görüşün mezhep imamına, onun öğrencilerine ya da *ashâbu'l-vücûh*a aidiyeti için bir takım ifade kalıplarının geliştirildiği görülmektedir. Bunun yanısıra bir görüşü bizzat mezhep imamının ya da onun öğrencilerinin dile getirmesi ya da sonraki evrelerde yer alan âlimlerin, imamlarının usûlünü yeni olaylara uyarlamalarıyla çıkarımlarda bulunmaları hakkında da bir takım kavramlar geliştirilmiştir. Bu şekilde mezhep literatüründe görüşlerin aidiyetini ve bunların itimat derecelerini ifade eden kavramlar kullanılmış ve zaman içinde de bu kavramalar daha da geliştirilerek sistematik hale getirilmiştir.

Mezhep imamı eş-Şâfiî'den VI./XII. yüzyıldan itibaren mezhebin gelişiminde önemli rol oynayan er-Râfiî'ye kadar dört asırlık uzun zaman aralığında mezhep görüşleriyle ilgili herhangi bir kavram sistematiğinin oluşturulmadığı gözlemlenmektedir. Mezhep görüşleriyle ilgili ilk sistematik kavram örneklerinin İmam Râfiî'nin eserlerinde yer aldığı dikkat çekmektedir. Her ne kadar İmam Râfiî, mezhebin tankîhinde olduğu gibi mezhep görüşlerinin sistematize edilmesinde öncülük yapmışsa da, bu konudaki gerçek başarının İmam Nevevî'yle gerçekleştiği belirtilmelidir. Mezhep görüşleriyle ilgili kavramların işlenmesinde Râfiî'yle Nevevî'nin eserlerinde büyük benzerliklerin varlığı dikkat çekmektedir. İmam Nevevî'nin, Râfiî'nin oluşturduğu zemini etüd ederek mezhep terminolojisinin nihâî şeklini dizayn ettiği vurgulanabilir. Nevevî'nin, eserlerinin girişinde bu kavramları hangi anlamda kullandığını belirtmesi ve bunları günümüze kadar geçerli olacak şekilde formüle etmesi önemli bir gelişme olarak karşımıza çıkmakta, bu gelişme şekil açısından da yeni bir tarzın ifadesi olmaktadır. İmam Nevevî mezhep görüşleriyle ilgili sınırlı sayıdaki kavramları

sistematize ederken, mezhebin bir başka dönüm noktası olan ikinci tankîh dönemi âlimleri daha yeni kavramların kullanılmasında öncülük etmişlerdir. "Tankîh" kavramını, mezhebin aslî görüşlerinin tarihi süreç içinde belirginliğini kaybetmesinden sonra, bunların tespit edilip netliğe kavuşturulması anlamında kullandığımızı özellikle belirtmemiz gerekir. İkinci tankîh döneminin en önemli isimleri Şirbînî, İbn Hacer ve Remlî, eserlerinde mezhep görüşleriyle ilgili yeni kavramlara yer vererek, oldukça fazla sayıda mezhep görüşleri kavramlarının vücuda gelmesini sağlamışlardır. İkinci tankîh süreciyle mezhep büyük oranda gelişimini tamamladığı için sonraki dönemlerde yeni kavramlar oluşturulmamış, ancak mezhebin literatürü ve müellifleri için bir takım rumuzlar ve işaretler kullanılmaya başlanmıştır. Konunun akıcılığının sağlanması ve gereksiz tekrarlardan kaçınılması için geliştirilen harf ya da kelime şeklindeki bu rumuzlar ve işaretler, özellikle şerh türündeki eserlerde formülüze edilmiştir. Böylece Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün dilini, üslubunu ve içeriğini anlamak için, mezhep görüşleriyle ilgili kavramları, eser ve müellifle ilgili işaretleri bilmek kaçınılmaz olmuştur.

Bu çalışmamızda İslam ilimlerinin önemli bir buudunu oluşturan Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün gelişimini, literatür ve müelliflerle ilgili işaretlerin kullanımını ve mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimini incelemeyi amaçlamaktayız. Çalışmamızın ana eksenini Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe kullanılan mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimi oluşturmaktadır. Ancak mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimi, bu kavramların yoğunlukla kullanıldığı literatürün işlenmesini zorunlu hale getirmektedir. Literatürün ve kavramların gelişiminin incelenmesinin yanında, literatür ve müellif için kullanılan işaretlerin işlenmesi de çalışmamızın bütünlüğünü sağlayacaktır. Dolayısıyla Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimi çalışmamızın ana mihverini oluşturacak, Şâfiî fürû' fıkıh literatürü ve müellif ve literatürle ilgili kavramlar çalışmamızda yardımcı unsur olarak yer alacaktır.

Şunu belirtmek gerekir ki; literatür ve müellif için kullanılan işaretlerin kullanımı, sayısı ve sınırları bellidir. Ancak Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün gelişiminin incelenmesi, birden fazla çalışmanın konusunu teşkil edecek genişliktedir. Bu yapıyı

göz önünde bulundurarak literatürü özet bir şekilde ele almaya çalışacağız. Böylece mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişiminin, fürû' fıkıh literatürünün gelişimiyle paralel ve ahenk içinde olmasını sağlamaya çalışacağız.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

"Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün gelişimi", "müellif ve literatürle ilgili terimler ve rumuzlar" ve "mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimi", çalışmamızın ana mihverini oluşturacakları için, her bir inceleme hakkında birbirlerinden farklı özelliklerdeki kaynaklara başvurduk ve bunlardan olabildiğince yararlanmaya çalıştık.

A. Literatürle İlgili Kaynaklar

Şâfiî fürû' fıkıh literatürü ve onun gelişimi hakkında öncelikli olarak menâkib, terâcim, tabakât ve tarih türü eserlerden, biyografilerden ve fürû' fıkıh eserlerinin girişinde yer alan önsöz mahiyetindeki tanıtıcı bilgilerden yararlandık. İmam Şâfiî'nin eserleri hakkında Beyhakî, İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve Fahreddîn er-Râzî'nin *menâkib* türündeki eserlerine ve ayrıca Askalânî'nin *Tevâli't-Te'sîs*, Ebû Zehra'nın *İmam Şâfiî*, Dakr'ın *el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhu's-Sunneti'l-Ekber*, Cündî'nin *el-İmâmu'ş-Şâfiî Nâsiru's-Sunne ve Vâdiu'l-Usûl*, Aybakan'ın *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* adlı eserlerinden yararlandık.

Literatür çalışmamızın her boyutunda mezhep tarihinin birinci el kaynakları olan *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye* (Abbâdî, İbnu's-Salâh), *Tabakâtu'l-Fukahâ* (Şîrâzî), *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât* (Nevevî), *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye* (İsnevî, İbn Kesîr, İbn Kâdı Şühbe, İbn Hidâye), *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ* (İbn Sübkî) ve *el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye* (Heytû) eserlerinden olabildiğince istifade etmeye çalıştık.

Tabakât türü kaynaklar dışında kalan diğer bir takım eserlerden kısmen beslenirken bir kısmına da sadece referansta bulunmakla yetindik.

Şâfiî fürû' fıkıh literatürünü mezhebin gelişim evreleri ekseninde ele alırken, her bir dönemin temel özellikleri hakkında Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî'nin Ürdün Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde hazırladığı *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî* adlı doktora tezinden, el-Hubeyşî'nin aynı ismi taşıyan eserinden ve Muhammed et-

Tayyib el-Yûsuf'un *el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye ve Zikru Ba'di Ulemâihim ve Kutubihim ve Istılâhâtihim* adlı eserlerinden istifade etmeye çalıştık.

Özellikle şerh ve hâşiye örneklerinin yoğunlaştığı son dönemlerde kaleme alınan eserlerde, mezhebin belli başlı müellif ve eserleri hakkında harf ya da kelime şeklinde bir takım rumuzlar ve işaretler geliştirilmiştir. Bu rumuz ve işaret örneklerini işlerken Abdusselâm Hârûn'un *Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ*, Saîd b. Muhammed Bâ-İşen'in *Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm alâ'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye li'l-Hadramî,* Alî b. Ahmed b. Saîd Bâ-Sabrîn'in *İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn* ve Abdurrahman Bâ-Alevî'nin *Buğyatu'l-Müsterşidîn fî Talhîsi Fetâvâ Ba'di'l-Eimme mine'l-Ulemâi'l-Mütaahhirîn* adlı eserlerinden istifade ettik. Bu eserlerin yanında İbn Kâsım el-Abbâdî'nin *Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*'ı gibi bazı hâşiye örneklerinde yer alan bu işaretleri incelememizde kullandık.

Endonezyalı Şâfiî ilim adamı Abdulkadir b. Abdulmuttalip el-Endûnisî'nin *el-Hazâinu's-Seniyye*'sinde bu rumuz ve işaretler sistematik bir şeklide işlenmiş, biz de bu eserin tahkikli neşrinden olabildiğince yararlandık. Meryem ez-Zafîrî'nin *Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*'si, fıkıh mezheplerine ait rumuz, işaret ve kavramların işlendiği modern ve oldukça sistematik bir çalışma olarak karşımızda durmaktadır. ez-Zafîrî'nin bu eserinden şekil ve içerik yönünden olabildiğinde istifade etmeye çalıştık. Fıkıh Mezheplerine ait rumuz, işaret ve kavramların en sistematik şeklini bulduğu çalışmalardan biri olan Muhammed İbrahim el-Hifnâvî'nin *el-Fethu'l-Mübîn fî Ta'rîfi Mustalahâti'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn* adlı eserinden azami derecede istifade etmeye çalıştık.

B. Kavramlarla İlgili Kaynaklar

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe kullanılan mezhep görüşleriyle ilgili kavramlar hakkında eski ya da yeni müstakil herhangi bir eser bulunmamakta, sadece muhtasar risâleler bulunmaktadır. Mezhep görüşleri kavramlarının gelişimini incelerken en çok şu üç risâleden yararlandık:

1. Alevî b. Ahmed es-Sakkâf'ın *el-Fevâidu'l-Mekkiyye* ve Yûsuf b. Abdurrahman Maraşlı tarafından tahkikli neşri yapılan *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye* adlı eserleri,

2. Ahmed Maykarî Şümeyle el-Ehdel'in *Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc ilâ Marifeti Rumûzi'l-Minhâc*'ı,

3. Ahmed b. Ebî Bekir b. Sumayt el-Alevî el-Hadramî'nin *el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc*'ı.

el-Fevâidu'l-Mekkiyye ya da *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*'yle *Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc*, mezhep görüşleri kavramlarının büyük bir kısmının ele alındığı eserler olarak karşımızda durmaktadırlar. *el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc* sadece *el-Minhâc*'ın girişinde tanıtılan kavramları ele almakta, fakat bunları oldukça detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu üç eserden azami derecede yararlanmaya çalıştık. İlk iki eserin, kendisinden sürekli nakillerde bulunmalarından hareketle Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'nin *Ukûdu'd-Durer fî Beyâni Mustalahâti Tuhfeti İbn Hacer* adlı eserinden yararlanılarak kaleme alındığı kanaatini taşımaktayız. Ancak *Ukûdu'd-Durer*'in günümüze ulaşamamış olmasından dolayı, eserlerin birbirlerinden yararlanmış olabileceği hususu hakkında ihtiyatlı davranılması gerektiğini de belirtmek gerekir.

Bu üç eser dışında, Meryem ez-Zafîrî'nin *Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye ve Esrâru'l-Fikhi'l-Mermûz fî'l-A'lâm ve'l-Kutub ve'l-Ârâ ve't-Tercîhât* adlı eserinden yararlanmaya çalıştık. Master tezi olan bu çalışmada, *el-Fevâidu'l-Mekkiyye*'yle *Süllemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc* ikilisinden istifade edilmiş ve konular oldukça sistematik bir şekilde işlenmiştir.

Muhammed Sumey'î er-Rustâkî'nin Sudan Ümmü Dermân el-İslâmiyye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde, *el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî* adıyla yaptığı doktora tezinin gişinde, İmam Nevevî'nin geliştirdiği kavramlar hakkında detaylı izahlar bulunmakta ve biz de bu izahlardan yararlanmaya çalıştık.

Mezhep görüşleriyle ilgili kavramlar hakkında muhtasar eserler bulunmakla beraber, özellikle modern çalışma biçimi olan tahkik yöntemiyle incelenen eserlerin

önsözlerinde ince araştırma ürünü tespitler de bulunmaktadır. Çalışmamızda muhtasar eserlerin yanında, tahkik edilen eserlerin önsözlerinde yer alan uzun ya da kısa bilgilerden de yararlanmaya çalıştık. Bu eserlerin önsözlerinde bazı başlıklar altında verilen bilgileri, müellifin adını değil *nâşirin önsözü* kaydını düşerek belirtmeyi yeğledik. Nadiren de olsa dipnotlarda yer alan kayda değer bir takım bilgileri kullandık ve bunları da *nâşirin dipnotu* ifadesiyle belirttik.

Mezhep görüşleriyle ilgili kavramları çalışırken, neşredilen temel kaynakların önsözlerinde kayda değer bilgiler içeren ve nâşirin belli başlıklar altında incelediği makale şeklindeki yarı müstakil çalışmalardan azami düzeyde istifade etmeye çalıştık. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)'nin *el-Mühezzeb* adlı eserinin, Muhammed ez-Zuhaylî tarafından yapılan tahkikli neşrinden istifade ettik. İmâm Gazzâlî (505/1111)'nin *el-Vasît fî'l-Mezheb*'inin Alî Muhyiddîn Alî el-Karadâğî tarafından yapılan tahkikli neşrinden yararlandık. Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-İmrânî (558/1163)'nin *el-Beyân fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*'sinin Abdusselâm Muhammed tarafından yapılan neşrine müracaat ettik. Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520)'nin *Esnâ'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib* adlı eserinin, Muhammed Muhammed Tâmir tarafından yapılan tahkikinden istifade ettik ve zaman zaman kaynak olarak "*Mustalahâtu'l-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye*" başlığını kullandık.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe kullanılan mezhep görüşleriyle ilgili kavramları işlerken, aynı zamanda bu kavramların yoğunlukla kullanıldığı literatürü de işlememiz zaruri görünmüş ve dolayısıyla iki farklı yönteme başvurmamız kaçınılmaz olmuştur. Çünkü bu kavramların neşvü nema bulduğu zemini etüd etmeden yalın bir araştırmada bulunmak, eksik bir çalışma olacaktı. Biz de çalışmamızda öncelikli olarak literatürü, ardından müellif ve literatürle ilgili kavramları, son aşamada da kavramların gelişimini ele aldık.

Mezhep görüşleriyle ilgili kavramların kökeni oldukça eski metinlere dayanmakla beraber, bunlar sistematik bir şekilde ilk defa mezhebin üçüncü evresine tekabül eden dönemde geliştirilmiştir. Bu kavramların kullanılıp geliştirildiği literatürü tanıtırken, ilk iki dönem literatürünü de buna bağlı olarak incelememiz, çalışmamızın yapısıyla örtüşmeyecekti. Bunun yanısıra mezhebin altıncı evresi olarak tespit etmeyi yeğlediğimiz modern dönem metinlerinde de bu kavramların kullanımı fülulaştığı için, bu evre metinlerini çalışmamızın çerçevesi dışında tuttuk. Böylece bu kavramların sistematik bir tarzda kullanıldığı ve aynı yöntemle geliştirildiği *Birinci Tankîh Dönemi*, *İkinci Tankîh Dönemi* ve *Hâşiye Edebiyatı Dönemi* literatürünü işlemekle yetindik, ancak çalışmamızın bir bütünlük arzetmesini sağlamak için de ilk iki ve altıncı dönem eserlerine, bu dönemlerin temel özellikleri eşliğinde kısaca temas etmeye çalıştık.

Mezhebin fürû' fıkıh literatürünü incelerken yalın bir yöntemle bu temel kaynakları ele almak, istediğimiz sonucu vermekten uzak olabilirdi. Bunun için bu temel eserleri, bunların mezhep yapısı içindeki konumları ve tarihsel rolleri eşliğinde en önemli özellikleriyle incelemek, şüphesiz daha anlamlı olacaktı. Binaenaleyh mezhebin temel kaynaklarını dinamik yapıları itibariyle ele almayı yeğledik ve "Birinci Bölüm" için "Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatürünün Gelişimi" başlığını kullanmayı tercih ettik.

"Birinci Bölüm"ün girişinde mezhep literatürünü, doğuşundan günümüze gelinceye dek yalın bir şekilde sunduk. Şâfiî fürû' fıkıh metinleri arasında ilk eserden son esere kadar varolan insicam, dikkatimizi çekti. *es-Silsiletu'z-Zehebiyye* olarak

adlandırılan bu insicamlı gelişimi kısaca verdikten sonra, önce fıkıh ilminin sonra da Şâfiî Mezhebinin geçirdiği evreleri, temel *târihu't-teşrî'* ve İmam Şâfiî'yle Şâfiî Mezhebi hakkında yazılmış eserlerden beslenerek takdim etmeye gayret ettik. Böylece Şâfiî Mezhebinin tarihi seyrinin, fıkıh ilminin tarihsel gelişiminin hangi evresiyle paralel gittiğini göstermeye çalıştık.

Temel fürû' fıkıh metinlerinin yalın gelişiminden, fıkıh ilmi ve Şâfiî Mezhebinin geçirdiği evrelerden sonra Şâfiî fürû' fıkıh literatürünü, *Birinci Tankîh*, *İkinci Tankîh* ve *Hâşiye Edebiyatı* dönemleri ekseninde incelemeye geçtik. "*Birinci Tankîh Dönemi*" başlığı altında, bu başlığın girişinde mezhebin ilk iki dönem eserlerini kısaca sunduk ve sonra bu evrenin eserlerini anahatlarıyla tanıtmaya geçtik. İmam Râfiî'yle İmam Nevevî'nin temel fürû' fıkıh eserlerini, bu dönemin en önemli eserleri olmalarından ve günümüze kadar yazılmış fıkıh metinlerinin esin kaynağını teşkil etmelerinden dolayı tek tek sunmaya çalıştık. "*İkinci Tankîh Dönemi*" eserleriniyse bir bütün halinde ve bunlar hakkındaki bilgileri harmanlayarak kısaca sunmaya gayret ettik. "*Hâşiye Edebiyatı Dönemi*" metinlerini de bu iki dönem eserlerinden farklı olarak oldukça özet bir şekilde ele aldık ve bu dönemin temel yapısını özellikle vurgulamaya çalıştık. Son olarak da mezhebin modern süreçteki serüvenini aktarmaya çalıştık ve bu dönemin temel taşlarını teşkil eden eserlerin isimlerini belirttik. "Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatürünün Gelişimi"ni işlemeye çalışırken, birbirlerinden farklı özelliklerdeki *târîh*, *terâcim*, *tabakât*, *biyografi*, *târihu't-teşrî'*, mezhep konulu, literatür tanıtıcı eserlerden, fürû' fıkıh metinlerinden ve ansiklopedi maddelerinden azami derecede yararlandık.

"İkinci Bölüm"de "Müellif ve Literatürle İlgili Terimler ve Rumuzlar" başlığı altında mezhep müellif ve literatürü için kullanılan terimleri ve rumuzları sistematik bir şekilde sunmaya çalıştık. Konunun, çalışmamızın yapısı içinde mezkezi bir role sahip olmamasından ve yapısı itibariyle de detayı gerektirmemesinden dolayı bu bölümü özetle işledik.

"Üçüncü Bölüm"de "Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi"ni işledik. Mezhep görüşleriyle ilgili temel kavramlar bir süreçten sonra nihâî yapısını aldığı için, bunları bir gelişim mantığı içinde ele almayı çalışmamızı anlamlı kılabilme adına daha uygun bulduk. Mezhep görüşleri kavramları genelde iki ayrı evrede

oluşumunu tamamlamıştır. Bunların en çok kullanılanları, İmam Nevevî'nin eserlerinde tanımını bulmuş, geri kalanlarıysa *Tuhfetu'l-Muhtâc*, *Muğnî'l-Muhtâc* ve *Nihâyetu'l-Muhtâc* üçlüsünde geliştirilmiştir. Çalışmamızda bunları iki ayrı grupta değil, aksine kendi içinde bir bütünlük oluştururacak şekilde tasarladık.

İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn*'de kısaca tanıttığı ve bütün eserlerinde büyük titizlikle kullandığı mezhep görüşleriyle ilgili en önemli kavramları, çalışmamız içinde ana hatlarıyla tanımladık ve bunların kullanımlarını örnekleriyle göstermeye çalıştık. İmam Nevevî'nin fomülleştirdiği kavramları *el-kavl, el-vech*/*el-vecheyn*/*el-vucûh*/*el-evcuh, et-tarîkeyn*/*et-turuk, en-nass, tercîh, taz'îf, hilâf* ve *teberri* başlıkları altında ele aldık ve bunları diğer bir takım önemli kavramlarla birlikte örneklendirmeye çalıştık.

el-Minhâc'ın en önemli üç şerhinde geliştirilen ve oldukça büyük bir yekün tutan diğer kavramlarıysa sadece tanıtmakla yetindik, ciddi bir tartışma konusu teşkil etmediği sürece bunların kullanım boyutuna değinmedik ve örneklendirme yoluna başvurmadık. Bu kavramlar, sözlük anlamlarına oldukça yakın bir anlamda kullanılmakla beraber, özellikle mezhebin üç önemli müteahhir dönemi şârihi tarafından fürû' fıkıh metinlerinde özel bir anlamda kullanılmaya başlanmış ve böylece kavramlaştırılmıştır. Bu kavramları örnek kullanımlarıyla sunmak, çalışmamızın gereksiz yere uzamasına yol açabilirdi. Bunun için mezhep görüşleriyle ilgili ikinci derecedeki bu kavramları, belli bir ölçü dâhilinde seçtiğimiz bir takım eserlerde göstermekle ve bunların örnek kullanımlarını dipnotta belirtmekle yetindik.

Mezhep görüşleriyle ilgili tâlî kavramların kullanımını göstermek için bazı eserler seçtik. *Tuhfetu'l-Muhtâc, Muğnî'l-Muhtâc* ve *Nihâyetu'l-Muhtâc* üçlüsünden yoksun bir çalışma eksik olacaktı ve biz de öncelikli olarak bu eserlerdeki kullanımları gösterdik. Bu üç önemli kaynaktan sonra hâşiye edebiyatı örneklerinden iki eser belirledik. Mutemed hâşiyeler arasında önemli bir yere sahip *Hâşiyetu'l-Cemel*'le, geç dönemin önemli ve mutemed eseri *İânetu't-Tâlibîn*'i tercih ettik.

Mezhep görüşleriyle ilgili ikinci derecedeki kavramların kullanımını üç şerh ve iki hâşiye eserinden temellendirirken metin içinde örneklendirmek, çalışmamızın

gereksiz yere uzamasına yola açabilir düşüncesiyle bunların kullanımlarını dipnotta göstermeyi daha uygun bulduk. Bu kavramlardan her biri bir eserde defalarca bazen yüzlerce kez kullanılmıştır. Ancak bunların tümünü göstermek çalışmamız için gereksiz olacaktı ve biz de bunlardan her birini bir eserden bir defa göstermekle yetindik. Bu kavramları tespit ederken bir yandan eserleri taradık bir yandan de *el-Mektebetu'ş-Şâmile* adındaki elektronik kütüpheneden yararlanmaya çalıştık. Böylece çalışmamızın hem bir bütünlük içinde seyretmesini hem de istenilen amaca ulaşmasını sağlamaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂFİÎ FÜRÛ' FIKIH LİTERATÜRÜNÜN GELİŞİMİ

I. BAŞLICA ŞÂFİÎ FÜRÛ' FIKIH ESERLERİ VE BUNLARIN ORGANİK İLİŞKİSİ

Şâfiî Mezhebi fürû' fıkıh literatürünün gelişimini izleyeceğimiz bu bölümde, fıkıh ilmi tarihine paralel olarak hem diğer şerî ilimlerin hem de sosyal, siyasal ve kültürel faktörlerin genelde mezhebin özelde de mezhebin fürû' fıkıh literatünün oluşumundaki izdüşümünü irdelemeye çalışacağız. Şâfiî Mezhebi fıkıh literatürü, İslamî ilimlerin zengin yapısının bir parçasını teşkil ettiği gibi, bu yapı içinde önemli bir role de sahip olmuştur. İslamî ilimler, birbirleriyle ayrı telakki edilmeleri mümkün olamayan bütüncül bir ağa sahiptir. Ana gayemiz literatürü tanıtmak olduğu için bir takım hâricî unsurlara aslî roller biçmekten uzak kalmaya itina edeceğiz. Ancak Şâfiî literatürünün gelişimindeki yansımasını da göz ardı etmeyeceğiz.

Şâfiî fıkıh literatürü doğuşundan günümüze gelinceye dek, geçirdiği aşamaların farklılığına rağmen bir bütünlük arzetmiştir. Doğuş eseri *el-Ümm*'den "İslam'da benzeri yazılmamış" nitelemesi yapılan *Nihâyetu'l-Matleb*'e, *el-Basît-el-Vasît-el-Vecîz* üçlüsünden ilk tankîh ve tahrîr denemesi *Fethu'l-Azîz-el-Muharrer* ikilisine, mezhebin mütedâvel kitapları *el-Minhâc-er-Ravda*'dan en önemli dört şerh *Kenzu'r-Râğibîn-Tuhfetu'l-Muhtâc-Muğnî'l-Muhtâc-Nihâyetu'l-Muhtâc*'a, hâşiye örneklerinden modern dönem çalışmalarına kadar Şâfiî fıkıh eserleri arasında bir uyumun var olduğu söylenebilir. Birini anlamak zorunlu olarak bir öncekini anlamayı gerektirmektedir. Şâfiî literatüründe birbiriyle irtibatlı bir metin zincirinin oluşmasında, mezhep imamının kendi fıkhî birikimini kaleme alması gibi önemli bir avantajın yer aldığı ileri sürülebilir.

Mezhep kaynakları için, bu ilişkinin bir ifadesi olarak *es-silsiletu'z-zehebiyye* tamlaması kullanılmıştır[1].

Şâfiî fıkıh literatürünün ana kaynağını, İmam Şâfiî (150-204/767-820)'nin *el-Ümm* ve *el-İmlâ* adlı eserleriyle *Muhtasaru'l-Büveytî* ve *Muhtasaru'l-Müzenî* oluşturmaktadır. Ebû'l-Hasan el-Mâverdî (450/1058) *Muhtasaru'l-Müzenî*'ye *el-Hâvî'l-Kebîr* adıyla, kendi zamanına kadar oluşmuş fıkhî müktesebatı yansıtacak şekilde ansiklopedik bir şerh yazar.

İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) bu dört temel eseri *Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb* adıyla sistematik hale getirir. İmam Gazâlî (505/1111) hocasının bu eserini sırasıyla *el-Basît-el-Vasît-el-Vecîz* adlarıyla ihtisar eder.

Râfiî (623/1226), *el-Vecîz*'i *el-Muharrer* adıyla ihtisar eder.

Nevevî (676/1277) de *el-Muharrer*'i *Minhâcu't-Tâlibîn* adıyla ihtisar eder.

Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520), *el-Minhâc*'ı önce *el-Menhec* şeklinde ihtisar eder sonra kendi ihtisarına *Fethu'l-Vehhâb Şerhu Menheci't-Tullâb* adıyla şerheder. İbrahim b. Muhammed el-Birmâvî (1106/1694) de *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menhec* adıyla bir hâşiye yazar. Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî (1221/1806)'nin de *Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ Şerhi Menheci't-Tullâb* adında bir hâşiyesi bulunmaktadır. Nûreddîn Alî b. Yahyâ ez-Ziyâdî (1024/1615)'nin *Hâşiyetu'z-Ziyâdî alâ Şerhi'l-Menhec*'i, Nûreddîn Ebû'l-Ferec Alî b. Burhânuddîn İbrahim b. Ahmed el-Halebî (1044/1635)'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menhec*'i ve Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî (1069/1659)'nin *Hâşiye alâ Şerhi Menheci't-Tullâb*'ı, son dönem kaynaklarının önemli bir kısmını teşkil ederler. Ebû Davud Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Cemel (1204/1789)'in *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*'i de önemli hâşiyeler arasında yer almaktadır.

---

[1] Şâfiî fürû' fıkıh literatür bilgilerini, es-Sakkâf (1335/1916)'ın *el-Fevâidu'l-Mekkiyye* (s. 35-41)'si, *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye* (s. 63-85)'si ve *Hâşiyetu Terşîhi'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn* (s. 5-7)'i, el-Ehdel (1390/1970)'in *Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc ilâ Marifeti Rumûzi'l-Minhâc* (Minhâcu't-Tâlibîn'in ekinde s. 609-661 arası)'ı, el-Hadramî (1343/1924)'nin, *el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc* (Minhâcu't-Tâlibîn'in ekinde s. 663-683 arası)'ı ve Alî Cum'a Muhammed'in *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye* (s. 49-53)'sinden harmanlayarak aldık.

Cevherî de *el-Menhec*'i *en-Nehc* adıyla ihtisar eder.

Nevevî'nin *el-Mihhâc*'ı üzerine yapılan sayısız çalışmadan şu dört şerh öne çıkmıştır: Celâluddîn el-Mahallî (864/1459)'nin *Kenzu'r-Râğibîn*'i, İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc*'ı, Hatîb eş-Şirbînî (977/1569)'nin *Muğnî'l-Muhtâc*'ı ve Muhammed er-Remlî (1004/1596)'nin *Nihâytu'l-Muhtâc*'ı. el-Mahallî'nin şerhi üzerine, Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (1069/1658) ve Umeyre olarak bilinen Şihâbuddîn Ahmed el-Burullusî (957/1550)'nin hâşiyeleri bulunmaktadır.

İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc*'ı üzerine yazılan belli başlı hâşiyeler şunlardır: Abdulhamîd eş-Şirvânî: *Hâşiye ala't-Tuhfe*, Umeyre el-Burullusî (958/1551): *Hâşiye alâ Tuhfeti'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî (994/1585): *Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc Şerhu'l-Minhâc*.

Muhammed er-Remlî'nin *Nihâyetu'l-Muhtâc*'ı üzerine, Nûreddîn Ebû'z-Ziyâ Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî (1087/1676)'nin *Hâşiye alâ Nihâyeti'l-Muhtâc li'r-Remlî* adında bir hâşiyesi vardır ve mezhebin mutemed eserleri arasında kabul edilir. *en-Nihâye*'nin önemli hâşiyelerinden biri de Ahmed b. Abdurrazzâk b. Muhammed b. Ahmed er-Reşîdî (1096/1684)'ye aittir. Ayrıca Muhammed er-Remlî'nin *Şerhu Umdeti'r-Râbih*'i üzerine, Şemsüddîn Muhammed b. Davud b. Süleyman el-İnânî (1098/1686)'nin *Hâşiye alâ Umdeti'r-Râbih fî Marifeti't-Tarîki'l-Vâdih* adlı, mezhebin mutemed kaynakları arasında yer alan bir hâşiyesi bulunmaktadır.

Râfiî, *el-Vecîz*'e iki şerh yazar: *eş-Şerhu's-Sağîr alâ'l-Vecîz* ve *el-Azîz* (*Fethu'l-Azîz*).

Nevevî, *el-Azîz* (*Fethu'l-Azîz*)'i *Ravdatu't-Tâlibîn* ile ihtisar eder.

Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Ezraî (783/1381) *et-Tevassut ve'l-Feth Beyne'r-Ravda ve'ş-Şerh* adında otuz cildi aşan bir hâşiye yazar.

Dönemlerinin en iyi Şâfiî fıkıh âlimleri el-İsnevî (772/1370), el-Ezraî (783/1381), el-Bulkînî (805/1403) ve İbnu'l-İmâd Ahmed el-Akfehsî (808/1405)

dörtlüsünün öğrencisi Bedruddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî (794/1392), hocalarının hâşiyelerini *Hâdimu'r-Râfiî ve'r-Ravda* adıyla on cilt halinde ihtisar eder.

İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (837/1413) *Ravdatu't-Tâlibîn*'i *er-Ravd* şeklinde ihtisar eder.

Zekeriyâ el-Ensârî *er-Ravd*'i *Esnâ'l-Metâlib* adıyla şerh eder.

İbn Hacer el-Heytemî *er-Ravd*'i *en-Naîm* adını verdiği bir kitapla ihtisar eder ancak bu eser müellif daha hayattayken kaybolmuştur.

Safiyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Abdurrahman el-Müzecced ez-Zebîdî (930/1524) *er-Ravda*'yı, *el-Ubâbu'l-Muhît bi-Mu'zami Nusûsi'ş-Şâfiî ve'l-Ashâb* adıyla ihtisar eder.

İbn Hacer el-Heytemî, *el-Ubâb*'ı *el-Î'âb fî Şerhi'l-Ubâb* adını verdiği bir eserle ihtisar eder ancak bitirmeye muvaffak olamaz.

Suyûtî (911/1505), *Ravdatu't-Tâlibîn*'i *el-Ğunye* (*Muhtasaru'r-Ravda*) ile ihtisar eder sonra da bunu *el-Hülâsa* adıyla nazım biçimine sokar fakat tamamlayamaz.

Necmuddîn Abdulğaffâr el-Kazvînî (665/1266) *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'i *el-Hâvî's-Sağîr* adıyla kısaltır. İbnu'l-Verdî (749/1349), bunu *el-Behcetu'l-Verdiyye* adıyla manzum hale getirir. Zekeriyâ el-Ensârî *el-Ğureru'l-Behiyye* adıyla bunu şerheder. Bu şerhe de İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585) ve eş-Şeyh Abdurrahmân eş-Şirbînî (1326/1908) hâşiye yazarlar.

İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (837/1413) *el-Hâvî's-Sağîr*'i, ilim yolcuları tarafından ezberlenen ve üzerine önemli şerhler yazılan *İrşâdu't-Tullâb* veya *İrşâdu'l-Ğâvî ilâ Mesâliki'l-Hâvî* adını verdiği bir eserle ihtisar eder. İbn Hacer el-Heytemî de buna iki şerh yazar: Birincisi; *Fethu'l-Cevâd alâ Şerhi'l-İrşâd* veya *Fethu'l-Cevâd fî Şerhi'l-İhlâs* adlarıyla anılan eserdir. İkincisiyse *el-İmdâd fî Şerhi'l-İrşâd* adındaki eserdir.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)'nin *et-Tenbîh* ve *el-Mühezzeb* adlı eserleri, kendilerinden önce yazılmış muayyen bir eserin ihtisarları olmamakla beraber, o ana kadar yazılmış eserlerden süzülerek elde edilmişler ve mezhebin kayda değer metinleri haline gelmişlerdir. Nevevî *et-Tenbîh*'e, *Tashîhu's-tenbîh* adıyla bir takım notlar ve düzeltmeler ile eklemede bulunur. Yine Nevevî *el-Mühezzeb*'e *el-Mecmû'* adında mezhebin en kapsamlı şerhlerinden birini yazar ancak ömrü bitirmeye kifayet etmez. *el-Mühezzeb*'in bir diğer önemli şerhi de el-İmrânî (558/1163)'nin *el-Beyân*'ıdır.

Mezhebin temel el kitabı özelliğini taşıyan eserler arasında İbnu'l-Kâss (335/946)'ın *et-Talhîs*'i, el-Mehâmilî (415/1024)'nin *el-Lubâb*'ı ve Ebû'l-Hasan el-Mâverdî (450/1058)'nin *el-İknâ'*ı yer almaktadır.

Şâfiî fıkhının en önemli mezhep el kitaplarından bir diğeri de, Ebû Şüccâ' el-İsfahânî (500/1106)'nin *et-Takrîb fi'l-Fıkh, Ğâyetu'l-İhtisâr* veya *el-Muhtasar* olarak anılan eseridir. Bu metne İbn Kâsım el-Ğazzî (918/1512), *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb fî Şerhi Elfâzi't-Takrîb* adıyla bir şerh yazar. Bu şerhe de Kalyûbî (1069/1658), Birmâvî (1106/1694) ve Bâcûrî (1277/1860) birer hâşiye yazmışlardır. Ebû Şüccâ'ın muhtasarının bir diğer önemli şerhi de Hatîb eş-Şirbînî'nin *el-İknâ fî Hallî Elfâzi Ebî Şüccâ'* adlı eseridir. Bu şerhe de Kalyûbî (1069/1658) ve Büceyremî (1221/1806) birer hâşiye yazmışlardır. Ebû Bekr Takiyyuddîn b. Muhammed el-Hısnî (829/1426)'nin *Kifâyetu'l-Ahyâr fî Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*'ı, Ebû Şuccâ'ın önemli şerhlerinden birini teşkil etmektedir.

eş-Şihâb Ahmed b. Lu'lu İbnu'n-Nakîb (769/1368)'in *Umdetu's-Sâlik ve Uddetu'n-Nâsik* adlı eseri mezhebin bir diğer önemli metinlerindendir. el-Cevcerî (889/1484)'nin *Teshîlu'l-Mesâlik ilâ Umdeti's-Sâlik*, el-Bikâî (1295/1878)'nin *Feydu'l-İlâhi'l-Mâlik fî Hallî Elfâzi Umdeti's-Sâlik ve Uddeti'n-Nâsik* ve el-Ğamrâvî'nin *Envâru'l-Mesâlik Şerhu Umdeti's-Sâlik ve Uddeti'n-Nâsik* adlı şerhleri, bu eser üzerine yazılmış önemli çalışmalardır.

Zeynuddîn b. Abdulazîz el-Melîbârî (987/1579)'nin *Kurretu'l-Ayn* adlı muhtasar eserine *Fethu'l-Muîn* adıyla yazdığı şerhi üzerine, Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şetâ ed-Dımyâtî el-Bekrî (1310/1893)'nin *İânetu't-Tâlibîn alâ Hallî Elfâzi*

Fethi'l-Muîn adlı hâşiyesi son dönemin önemli eserleri arasında yer almaktadır. Alevî b. Ahmed es-Sakkâf (1335/1916) tarafından *Fethu'l-Muîn* üzerine *Terşîhu'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn* adıyla bir hâşiye kaleme alınmış ve eser son dönemin önemli mutemed kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Şâfiî fıkıh literatürünün kısa seyrini verdiğimiz bu izahtan da anlaşılacağı gibi, mezhep metinleri arasında bir bütünlük bulunmaktadır. Mezhep imamının eserleri ve kaleme dökemediği ancak öğrencilerinin zihninden süzülüp ders halkaları ve kısmi eserler sayesinde sonraki nesillere aktarılan görüşleri, merkezi role sahip olup sonraki bütün çalışmalar bu hale etrafında örülmüştür. Her bir çalışma bir öncekinin devamı ve tamamlayıcısı olmuştur. Böylece metinler adım adım ilerleyerek gelişmiştir. Metinlerin gelişmesinde, ilme gönül verenlerin bunlardan yararlanma arzusu ve yeni problemlere mezhep usûlü çerçevesinde cevap arama düşüncesi en önemli etkenler olmuştur. Zamanla oluşacak fıkhî müktesebat karmaşası bir tankîh süzgecinden geçerek tekrar yörüngesine oturtulmuştur. Yeni problemlerin önceki eserlerde kâfi oranda çözümünü bulamaması, ikinci bir tankîh sürecini doğurmuş ve mezhep ana gövdesinden kopmadan akışına devam etmiştir. Dolayısıyla ilk eserden son dönem eserlerine kadar Şâfiî kitâbiyâtı bütüncül bir görüntü arzetmiştir.

Şâfiî fıkıh metinleri ihtisâr, şerh, hâşiye, tashîh, cem', nazım, ta'lîk, tahkîk, nükte gibi edebî formlarda ifadesini bulmuştur. Bu biçimlerin oluşumu hem diğer şer'î ilimlerin hem de diğer fıkıh mezheplerinin zaman içindeki gelişimiyle paralellik arzeder. Zira Şâfiî mezhebi birikimi, şer'î ilimler bütününün bir parçasını teşkil eder.

el-Ümm
(eş-Şâfiî)

el-İmlâ
(eş-Şâfiî)

Muhtasaru'l-Büveytî
(el-Büveytî)

Muhtasaru'l-Müzenî
(el-Müzenî)

et-Tenbîh
(eş-Şîrâzî)

el-Mühezzeb
(eş-Şîrâzî)

Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb
(İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî)

el-Hâvî'l-Kebîr
(el-Mâverdî)

el-İknâ'
(el-Mâverdî)

Tashîhu't-Tenbîh
(en-Nevevî)

1. *el-Beyân* (el-İmrânî)
2. *el-Mecmû'* (en-Nevevî)

el-Basît
(el-Gazzâlî)

et-Talhîs
(İbnu'l-Kâss)

el-Lubâb
(el-Mehâmilî)

el-Vasît
(el-Gazzâlî)

el-Vecîz
(el-Gazzâlî)

el-Muharrer
(er-Râfiî)

eş-Şerhu's-Sağîr alâ'l-Vecîz
(er-Râfiî)

Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz (*eş-Şerhu'l-Kebîr*)
(er-Râfiî)

Minhâcu't-Tâlibîn
(en-Nevevî)

Ravdatu't-Tâlibîn
(en-Nevevî)

el-Hâvî's-Sağîr
(el-Kazvînî)

Kenzu'r-Râğibîn
(el-Mahallî)

el-Mahallî Hâşiyeleri:
1. el-Kalyûbî
2. el-Burullusî

Muğnî'l-Muhtâc
(eş-Şirbînî)

Menhecu't-Tullâb
(el-Ensârî)

er-Ravd
(İbnu'l-Mukrî el-Yemenî)

el-Ubâb
(el-Müzecced)

el-Ğunye
(es-Suyûtî)

Hâşiyeler
1. el-İsnevî
2. el-Ezraî
3. el-Bulkînî
4. İbnu'l-İmâd

el-Behcetu'l-Verdiyye
(İbnu'l-Verdî)
(*el-Hâvî's-Sağîr* nazmı)

en-Nehc
(el-Cevherî)

Fethu'l-Vehhâb
(el-Ensârî)

Esnâ'l-Metâlib
(el-Ensârî)

en-Naîm
(el-Heytemî)

el-Îâb
(el-Heytemî)

el-Hulâsa
(es-Suyûtî)

el-Hâdim li'r-Ravda
(ez-Zerkeşî)

el-Ğureru'l-Behiyye
(el-Ensârî)

Aslu'l-Ğurer
(el-Ensârî)

Tuhfetu'l-Muhtâc
(el-Heytemî)

et-Tuhfe Hâşiyeleri:
1. eş-Şirvânî
2. el-Burullusî
3. el-Abbâdî

Nihâyetu'l-Muhtâc
(er-Remlî)

en-Nihâye Hâşiyeleri:
1. eş-Şebrâmellesî
2. er-Reşîdî

Fethu'l-Vehhâb Hâşiyeleri:
1. el-Birmâvî
2. el-Büceyremî
3. ez-Ziyâdî
4. el-Halebî
5. eş-Şevberî
6. el-Cemel

İrşâdu'l-Ğâvî ilâ Mesâliki'l-Hâvî
(İbnu'l-Mukrî el-Yemenî)
(*el-Hâvî's-Sağîr* ihtisârı)

el-Ğurer Hâşiyeleri:
1. İbn Kâsım el-Abbâdî
2. Abdurrahman eş-Şirbînî

İhlâsu'n-Nâvî fî İrşâdi'l-Ğâvî
(İbnu'l-Mukrî)

el-İmdâd fî Şerhi'l-İrşâd
(el-Heytemî)

Fethu'l-Cevâd fî Şerhi'l-İrşâd
(el-Heytemî)

et-Takrîb fi'l-Fıkh (Ğâyetu'l-İhtisâr/el-Muhtasar)
(Ebû'ş-Şuccâ' el-İsfahânî)

Umdetu's-Sâlik ve Uddetu'n-Nâsik Şerhleri:
1. *Teshîlu'l-Mesâlik* (el-Cevcerî)
2. *Envâru'l-Mesâlik* (el-Ğamrâvî)
3. *Feydu'l-İlâhi'l-Mâlik* (el-Bikâî)

Umdetu's-Sâlik ve Uddetu'n-Nâsik
(İbnu'n-Nakîb)

Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb
(İbn Kâsım el-Ğazzî)

Fethu'l-Karîb Hâşiyeleri:
1. el-Kalyûbî
2. el-Birmâvî
3. el-Bâcûrî

el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şüccâ'
(eş-Şirbînî)

el-İknâ' Hâşiyeleri:
1. el-Kalyûbî
2. el-Büceyremî

Kurretu'l-Ayn
(el-Melîbârî)

Fethu'l-Muîn
(el-Melîbârî)

Kifâyetu'l-Ahyâr fî Halli Ğâyeti'l-İhtisâr
(Ebû Bekr Takiyyuddîn el-Hısnî)

İânetu't-Tâlibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muîn
(Şetâ ed-Dımyâtî)

Terşîhu'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn
(Alevî b. Ahmed es-Sakkâf)

Tablo 1: Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatürünün Gelişimi

II. ŞÂFİÎ MEZHEBİ'NİN GEÇİRDİĞİ EVRELER

Şâfiî mezhebinin geçirdiği evreleri incelemeden önce, mezhebin gelişimini daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı düşüncesiyle, fıkıh ilminin geçirdiği evrelere kısaca temas edebiliriz. Fıkıh ilmi tarihini inceleyen araştırmacılar, fıkıh tarihini genellikle aşağıdaki evrelere ayırarak ele almışlardır:

Muhammed b. el-Hasan el-Hacevî es-Seâlebî el-Fâsî[2] (1376/1956), *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî* adlı eserinde, fıkıh ilminin gelişimini incelemiş, bunu dört evrede ele almış ve bu evreleri insanoğlunun ömrüne benzeterek çocukluk, gençlik, orta yaş ve yaşlılık olarak adlandırmıştır[3]. Muhammed Alî es-Sâyis ise altı evrede ele almıştır[4]. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (1420/1999) *el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm* eserinde, zaman zaman muayyen bir isimlendirmeye girer ve zaman açısından bir tespitte bulunarak yedi evreye ayırır. ez-Zerkâ, birinci ve ikinci evreleri hazırlık dönemi, üçüncü evreyi kuruluş, dördüncüyü olgunluk dönemi olarak tarif eder. Altıncı evrenin sınırlarını, Bağdat'ın düşüşünden Mecelle'nin yazılışına kadar olan süre olarak belirler. Yedinci evrenin sınırını Mecelle'nin yazılışıyla belirler ve bu evrenin günümüze kadar olan süreyi kapsadığını belirtir[5]. Bedrân Ebû'l-Ayneyn Bedrân *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Nazariyyetu'l-Mülkiyye ve'l-Ukûd* adlı eserinde fıkıh ilminin geçirdiği evreleri beşe (büyüme veya oluşum, kuruluş veya gençlik, olgunluk ve fıkıh mezheplerinin doğuşu, taklit, uyanış ve diriliş) ayırır. Bedrân birinci evrede risâleti, ikincisinde dört halife ve Emevileri ölçü olarak alır. İkinci evreyi kendi içinde dört halife ile küçük sahabîler ve tâbiûn dönemleriyle iki alt gruba ayırır. Dördüncü evrenin sınırını Mecelle'nin yazılışıyla sonlandırır[6]. Bedrân, araştırmacıların çeşitli ölçülerden hareketle fıkıh ilmini farklı evrelere ayırdıklarını, kendisinin doğuş-yayılış-genişleme-donukluk-uyanış dönemleri şeklinde bir taksime gittiğini dile getirir. Fıkıh ilminin tarih

---

2 Döneminin önde gelen fıkıh âlimlerinden olup Mâlikî mezhebine mensuptur. Eğitim Bakanlığı, Adalet Bakanlığı ve Yüksek Şer'î İstinâf Mahkemesi Başkanlığı yapmıştır. Rabat'ta 1376/1956 yılında vefat etmiştir (Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 216).

3 Hacevî, **el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî,** c. 1, s. 6-7, 73, c. 2, s. 278, c. 3, s. 7, c. 4, 187.

4 Sâyis, **Târîhu'l-Fıkhî'l-İslâmî,** s. 19, 57-91, 93-204.

5 Zerkâ, **el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm,** c. 1, s. 165-172, 173-183, 185-198, 199-202, 203-210, 211-224, 225-233.

6 Bedrân, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Nazariyyetu'l-Mülkiyye ve'l-Ukûd,** s. 36, 51, 81, 93, 106.

içindeki konumu ve hukukun temel özellikleri açısından bu ayırımın oldukça yerinde olduğunu belirtir[7]. Abdulkerim Zeydân *el-Medhal li-Dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* adlı eserinde altı evrede fıkıh ilmini ele alır[8]. Ömer Süleyman el-Eşkar *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî* eserinde fıkıh ilminin gelişimini altı (Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabîler, tâbiûn, tedvin ve müctehid imamlar, taklit ve donukluk, modern dönem) evrede değerlendirir.[9] el-Eşkar, fıkıh ilminin gelişiminin diğer şer'î ilimlerin gelişimine benzediğini, önce doğuş, gelişme ve olgunluk sürecinin yaşandığını, ardından donukluğun ve çöküşün baş gösterdiğini ve neticede günümüze kadar gelindiğini izah eder[10]. Hayreddin Karaman, fıkıh ilminin gelişimini altı (doğuş, gelişim, olgunluk, duraklama, gerileme, uyanış) aşamada ele alır[11].

Görüldüğü gibi İslam hukuk tarihi üzerinde çalışan ilim adamları, birbirlerinden farklı metodlardan hareketle farklı neticelere ulaşmışlardır. Bu ve bu türdeki eserlerde fıkıh ilminin geçirdiği evreler, farklı isimler altında ele alınmış, incelenmiş ve detaylandırılmıştır[12]. Her eserin yaklaşımını aktarmak mümkün olamayacağına göre, Şâfiî Mezhebi'nin gelişimini anlamamıza yardımcı olması gayesiyle belli başlı eserlerin yaklaşımını özetlemeye çalıştık. İslam hukuk tarihi eserlerinde fıkıh ilminin geçirdiği evreler tespit edilmeye çalışılırken; benzer içtihat ameliyesi, müctehid ve eserler, yeni eser türlerin ortaya çıkışı ve son olarak da siyâsî, sosyal olayların İslam ilimleri üzerindeki etkisi önemli kırılma noktaları olarak göz önünde bulundurulmuştur.

Şâfiî Mezhebini konu edinen çalışmalar mezhebin gelişim seyrini, fıkıh ilminin gelişiminde olduğu gibi, birkaç döneme ayırarak incelemeye tabi tutmuşlardır. İslam hukuk tarihi eserleri kadar yoğun olmayan bu çalışmaların tümü yakın zamanda kaleme alınmış ürünlerdir. Mezhep hakkında yazılmış bu eserlerin tespitlerinden ve sonuçlarından istifade etmeye gayret sarfettik.

---

7 Bedrân, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Nazariyyetu'l-Mülkiyye ve'l-Ukûd,** s. 35-36.

8 Zeydân, **el-Medhal li-dirâseti'ş-şerîati'l-İslâmiyye,** s. 106-107, 108-117, 118-131, 132-140, 141-145, 146-149, 150-154.

9 Eşkar**, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 41, 63, 80, 92, 115, 185.

10 Eşkar**, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 40.

11 Karaman, **İslam Hukuk Tarihi,** s. 53-100, 101-154, 155-233, 235-254, 255-295, 297-332.

12 Detaylı bilgi için ayrıca bkz. el-Hin, **Dirâse Târîhiyye li'l-Fıkh ve Usûlih,** s. 13-14; Kattân, **Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmi**, s. 27, 183, 257, 397; Hudarî Beg**, Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî**, s. 3-4, 5, 67, 86, 113, 216, 247.

Şâfiî Mezhebinin geçirdiği evreleri, Muhammed İbrâhim Ahmed Ali *el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye*, Ahmed Nahrâvî Abdusselam el-İndûnîsî *el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî ve Fehd Abdullah el-Hubeyşî aynı adı taşıyan *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî* adlı eserlerinde, Muhammed et-Tayyib b. Muhammed b. Yusuf el-Yûsuf *el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye* adlı eserinde ve son olarak da Ali Cum'a Muhammed *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye* isimli çalışmasında kısmen ya da bütünüyle incelemeye tabi tutmuşlardır.

Birinci Taksim: Muhammed İbrahim Ahmed Ali[13] *el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye*[14] adlı makalesinde Şâfiî Mezhebi'nin geçtiği evreleri dörde ayırır:

1. Kuruluş Dönemi: Bu dönem İmâm Şâfiî'nin, mutlak içtihat seviyesine ulaştığı ve Irak'ta ilk ictihâdi görüşlerini (el-kadîm) temellendirdiği 195/811 tarihinden, Mısır'da fıkhî görüşlerine son şeklini (el-kavlu'l-cedîd) verdiği ve vefat ettiği 204/820 tarihine kadar olan zaman aralığını kapsar[15].

2. Nakil Dönemi: Bu dönem, İmam Şâfiî'nin vefat tarihi olan 204/820'dan başlar VI./XII. yüzyılın sonlarına doğru son bulur. Ahmed Ali bu başlık altında, Şâfiî'nin özellikle Mısırlı talebelerinin gayretlerini, IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda mezhebin Irak ve Maveraünnehir bölgelerinde yayılmasında önemli payı bulunan büyük Şâfiî fakîhlerini, Irak ve Horasan muhitlerinin doğuşunu ve bu muhitlerin önde gelen âlimleriyle eserlerini açıklığa kavuşturur[16].

3. Yazılma Dönemi: Bu dönem Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm er-Râfiî (623/1226)'nin ve onun ardından Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn en-Nevevî (676/1277)'nin sahneye çıktıkları VI./XII. yüzyılın sonlarından başlar IX./XV. yüzyılın sonlarına doğru nihayete erer. Ahmed Ali, bu dönemin tankîh, düzenlenme ve mutemed eserlerin yazılma dönemi olduğunu belirtir. Râfiî ve Nevevî ikilisinin kendilerinden önce yazılmış kayda değer birikimi, büyük emek mahsulüyle bir tankîh süzgecinden

---

13 Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi.

14 Faruk Beşer, yazarın "el-Mezheb inde'l-Hanefiyye ve el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye" adlı iki makalesini, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezheb Kavramı* (Risale Yayınları, İstanbul 1989) adıyla tercüme etmiş ve biz de bu makalenin orijinaline ulaşıncaya kadar bu tercümeden yararlandık.

15 Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 2-7.

16 Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 7-11.

geçirerek sonraki dönem için bağlayıcı olan ve aykırı davranılması mümkün olmayan eserler kaleme aldıklarını kaydeder[17].

4. İstikrâr Dönemi: Bu dönem, IX./XV. yüzyılın sonlarına doğru Zekeriyâ el-Ensârî (926/1520)'yle Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî (957/1550)'nin önderliğiyle başlayan ve İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) ile Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî (1004/1596) ikilisinin elinde mezhebin ikinci bir tankîh süzgecinden geçerek nihai şeklini aldığı süreci kapsar. Ahmed Ali, Zekeriyâ el-Ensârî'nin oluşturduğu haleden aydınlanan İbn Hacer, Hatîb eş-Şirbînî ve Muhammed er-Remlî üçlüsünün Nevevî'nin *el-Minhâc*'ına mutemed şerhler yazma ortak özelliğine sahip olduklarını ve en önemlisi İbn Hacer ve Muhemmed er-Remlî ikilisinin, Râfiî ve Nevevî'nin değinmediği konularda mezhebin karşı çıkılamaz görüşlerini meydana getirdiklerini belirterek mezhebin ikinci tankîh sürecinin yaşandığını kaydeder[18].

Ahmed Ali, istikrâr dönemiyle Şâfiî Mezhebinin tarihi gelişimini sonlandırır. Şemsüddîn Muhammed er-Remlî'yle (1004/1596) dönemi nihayete erdirdiği görülmektedir. Bu tarihten günümüze kadar gelen zaman aralığına hiçbir şekilde değinmez. "İstikrâr" ifadesini kullanmasından anladığımız kadarıyla Ahmed Ali, Şâfiî Mezhebinde bu tarihten itibaren özgün eselerin verilmemesini ve bu dönemde kaleme alınan eserlerle temel anlamda mezhebin nihai şeklini almasını ölçü almıştır. Müellif mezhebin gelişim seyrini, fıkıh ilminin gelişiminden bağımsız ele almıştır. Mezhebin iç dinamiklerini daha önemsemiştir. Şâfiî Mezhebinin gelişimini sistematik bir şekilde ele alan ilk araştırmacıdır ve bu yönüyle orijinal tespitte bulunmuştur.

İkinci Taksim: Ahmed Nahrâvî Abdusselam el-İndûnîsî, doktora çalışması *el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd*[19] adlı eserde İmam Şâfiî'nin fıkıh anlayışının tarihi gelişimini dört evrede ele alır. Araştırmacı, çalışmasının adına paralel olarak mezhebin gelişimini değil sadece İmam Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinin gelişimini dikkate alarak bir taksime gitmiştir.

---

17 Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 11-17.
18 Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 17-22.
19 Ezher Üniversitesi Hukuk Fakültesi Karşılaştırmalı İslam Hukuku Bölümüne, 1970 tarihinde sunulmuş doktora tezidir. Bkz. **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, I. Baskı, Kâhire 1408/1988.

1. Kuruluş Dönemi: Bu dönem İmam Mâlik'in vefat (179/795)'ıyla başlar İmam Şâfiî'nin Bağdat'a yaptığı ikici ziyaret (195/811)'le sona erer. Ahmed Nahrâvî, bu bölüm altında İmam Şâfiî'nin fıkıh melekesinin oluşmasını, Yemen'de idari görev üstlenmesi ve burada şer'î hükümlerin tatbikini bizzat müşahede etmesini, 184/800'de Bağdat'a ilk ziyaretini gerçekleştirmesini ve burada "mezhebinin mühendisi" Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/804)'yle tanışmasını ve onun aracılığıyla İmam Ebû Hanîfe (150/767)'nin fıkıh anlayışına muttali olmasını açıklığa kavuşturur[20].

2. el-Mezhebu'l-Kadîm Dönemi: Bu dönem İmam Şâfiî'nin Bağdat'a ikinci gelişi (195/811)'nden başlar Mısır'a gidiş (199/815)'ine kadar devam eder. Ahmed Nahrâvî bu bölümde, Şâfiî'nin uzun mütâlaalardan sonra artık bağımsız fıkhî görüşlere ulaştığını, usûl (*er-Risâle*) ve fürû'da (*el-Hucce*) eserler verdiğini, artık müstakil müctehid olarak insanların karşısına çıktığını ve hoca-öğrenci ilişkisi çerçevesinde öğrencilerin kendisinin eserlerini rivayet ettiğini izah eder[21].

3. el-Mezhebu'l-Cedîd Dönemi: Bu dönem Şâfiî'nin Mısır'a gidişi (199/815)'yle vefatı (204/820) arasındaki zamanı kapsar. Müellif bu başlık altında, Şâfiî'nin eski görüşlerini ayıkladığını ve yeniden düzenlediğini, içtihatlarının büyük bir kısmını değiştirdiğini, son şeklini verdiği fıkhî görüşlerini kitaplaştırdığını, adına nisbet edilecek mezhebin teşekkülünde ve görüşlerin sonraki nesle taşınmasında önemli katkıları bulunacak öğrenciler yetiştirdiğini açıklar[22].

4. Tahrîc Dönemi: Bu dönem İmam Şâfiî (204/820)'nin vefatıyla başlar V./XI. yüzyılın ortalarına hatta VII./XIII. yüzyıla kadar devam eder. Ahmed Nahrâvî bu bölüm altında, mezhebin müctehid âlimlerinin yetiştiğini, imamlarının usûlüne göre tahricde bulunan, onun kadîm ve cedîd kavillerini tashih eden ve mezhebin fürû' meselelerinde görüş sahibi olan mezhebin birinci, ikinci ve üçüncü tabakasına mensup Şâfiî âlimlerinin yetiştiğini belirtir[23].

---

20 Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 433-435.
21 Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 435-436.
22 Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 436-437.
23 Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 437.

Ahmed Nahrâvî Abdusselam, İmam Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinin gelişimini izlediği başlık altında kısmen mezhebin gelişimine temas ettiği için yer vermeyi yeğledik. Müellif Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinin seyrini üç bölüm gibi oldukça geniş bir yelpazede ele alırken geri kalan süreci tek bölümle sınırlandırmıştır. Ayrıca dördüncü bölümü de V./XI. yüzyılın ortalarıyla veya en geniş şekliyle VII./XIII. yüzyılla sınırlandırmıştır. Dolayısıyla değerlendirme mezhebin gelişim seyrini tümüyle ele almaktan yoksun kalmıştır. Müellif sadece İmam Şâfiî'nin düşünce seyriyle yetinseydi ya da mezhebin serüvenini günümüze kadar taşısaydı kayda değer bir değerlendirme olacaktı[24].

Üçüncü Taksim: Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*[25] adlı doktora çalışmasında, Şâfiî Mezhebinin tarihi gelişimini altı evrede ve her bir evreyi de kendi içinde alt merhalelere taksim ederek ele alır:

1. İmam Şâfiî'nin Fıkıh Düşüncesinin Doğuşu ve Nakli Dönemi: Bu dönem 195/811'den başlar Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (270/884)'nin vefatıyla sona erer ve üç merhaleye ayrılır: Birinci Merhale 195-199/811-815 dilimleri arasını, İkinci Merhale 199-204/815-821 arasını, Üçüncü Merhaleyse 204-270/821-884 arasını kapsar[26].

2. Şâfiî Mezhebinin Ortaya Çıkışı ve İstikrarı Dönemi: Bu dönem 270/884'den başlar İmam Gazzâlî'nin vefatıyla (505/1111)'la sona erer. el-Kavâsimî, bunu iki merhalede ele alır: Birincisi; Şâfiî Mezhebinin fakîhleriyle, kâdılarıyla ve eserleriyle fıkhî mezhepler içindeki yerini almasıdır. Bu merhale er-Rebî' (270/884)'in vefatıyla Ebu't-Tayyîb Sehl b. Ebî Sehl Muhammed es-Su'lûkî (404/1013)'nin vefatı arasındaki zamanı kapsar. İkincisiyse; mezhebin İslam coğrafyasında yayılması ve

---

[24] Temel kaynakların yanında batılı çalışmalardan bezediği ve bunun bir adım ötesi olan mezhepleşme süreciyle de tamamladığı çalışmasında Bilal Aybakan, İmam Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinin gelişimini önce kadîm ve cedîd diye ikiye ayırır sonra da kadîmi kendi içinde üç evreye ayırır. Netice itibariyle dört evreye taksim eder. Aybakan, çalışmasının adına uygun bir şekilde sadece Şâfiî'nin düşünce seyriyle yetinmiş ve mezhebin gelişim evrelerine temas etmemiştir. Aksi takdirde çalışmamızda yer vermemiz kaçınılmaz olacaktı (Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 93-112).

[25] Ürdün Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne 2002 tarihinde sunulmuş doktora tezidir.

[26] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 299-321.

istikrar kazanmasıdır. Bu merhale, Ebû't-Tayyîb es-Su'lûkî (404/1013)'nin vefatıyla İmam Gazzâlî (505/1111)'nin vefatı arasındaki süreyi kapsar[27].

3. Birinci Tankîh Dönemi: Bu dönem İmam Gazzâlî (505/1111)'nin vefatıyla İmam Nevevî (676/1277)'nin vefatı arasındaki süreyi kapsar. Kendilerinden önce yazılmış mezhebin büyük birikimini bir disipline sokan ve mezhebin aykırı davranılamaz görüşlerini tespit ve tercih eden Râfiî ve Nevevî'nin büyük gayretleri, bu döneme damgasını vurmuştur[28].

4. İkinci Tankîh Dönemi: Bu dönem 676/1277'den başlar Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî (1004/1596)'nin vefatıyla sona erer ve el-Kavâsimî bu dönemi iki merhalede ele alır: Birinci merhale Nevevî'nin vefatı (676/1277)'yla Zekeriyâ el-Ensârî'nin vefat (926/1520)'ı arasındaki süreden oluşur ve Sübkî ailesinin, İbnu'r-Rifa' (710/1310) ve Cemâluddîn el-İsnevî (772/1370)'nin gayretleri bu merhalenin en önemli özelliğini teşkil eder. İkinci merhaleyse Zekeriyâ el-Ensârî'nin vefatı (926/1520)'yla Muhammed er-Remlî'nin vefatı (1004/1596) arasındaki süreyi kapsar. Bu merhalenin en önemli tarafı İbn Hacer ve Şemsüddîn Muhammed er-Remlî'nin, mezhebi ikinci bir tankîh süzgecinden geçirmeleridir[29].

5. Birinci ve İkinci Tankîh Eserlerinin Hizmeti Dönemi: Bu dönem Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî'nin vefatıyla başlar Seyyid Alevî b. Ahmed es-Sakkâf'ın vefatı (1335/1916)'yla sona erer[30].

6. Şâfiî Mezhebini Benimsemeyle Yetinme ve Modern Fıkıh Eğitiminin Gelişimi Dönemi: Bu dönem 1335/1916'dan başlar günümüze kadar devam eder[31].

Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî, Şâfiî Mezhebinin gelişimini altı evrede ele almasını; hadîs ve fıkıh ilimlerinin gelişimi göz önünde bulundurarak usûl ve fürû' alanlarında kaleme alınan eserlerin benzer ya da farklı özellikler taşımasını, âlimlerin mezheplerinin gelişimi ve yayılması için sarf ettikleri büyük gayretleri, her bir evrenin

---

[27] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 322-365.
[28] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 366-398.
[29] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 399-438.
[30] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 439-471.
[31] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 471-499.

sona erişi için mezhebin seyrinde büyük rol oynayan eserleri yazan âlimlerin vefat tarihlerini ölçü aldığını, her evrenin içeriğine ve en önemli gelişmesine uygun bir başlık seçtiğini kaydeder. Bu esaslarla beraber evreler arasında kesin bir ayırımın yapılamayacağını, evrelerin birbirleriyle iç içe olma özelliğine sahip olabileceğini de dile getirir[32]. Yazarın, Şâfiî Mezhebinin gelişimi için esas aldığı ölçüler ve buna bağlı olarak tespit ettiği evreler, mezhebin doğuşundan günümüze kadar devam eden süreci içerdiği için benzer çalışmalar arasında temayüz etmektedir. Ayrıca her evreyi iç merhalelere ayırması da dikkat çekicidir.

el-Kavâsimî, her bir evrenin sınırını belirlemeye çalışırken devam eden süreci yarıda kesiyor gibidir. Birinci bölümün tespitinde bir uyum bulunmaktadır. Çünkü İmam Şâfiî'yle öğrencilerini bir karede değerlendirmek de, öğrencileriyle beraber artık mezhepleşme sürecinin başladığı düşüncesini benimseyerek iki ayrı karede görmek de mümkündür. İkinci bölümü İmam Gazzâlî'nin vefatıyla sonlandırmak isabetli görünmemektedir. Çünkü, İmamu'l-Harameyn'le başlayan ve Gazzâlî'yle devam eden literatür türü, Râfiî'ye kadar benzer özellikler taşıyarak varlığını sürdürür. Râfiî'yle beraber yeni bir dönem başlayacaktır. Üçüncü bölümü de Nevevî'nin vefatıyla sonlandırmak doğru görünmemektedir. Çünkü Nevevî'nin vefatıyla bir türün birden nihayete erdiği düşünülemez, aksine ikinci bir literatür türünün doğuşuna kadar devam eder. Bu süreç de Zekeriyâ el-Ensârî'nin gayretlerinin yeşermesiyle başlayacaktır. Son iki bölümün tespiti ve adlandırılması oldukça yerindedir ve önceki çalışmalardan orijinalliğiyle temayüz etmektedir.

Dördüncü Taksim: Muhammed et-Tayyib b. Muhammed b. Yûsuf el-Yûsuf, *el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye ve Zikru Ba'di Ulemâihim ve Kutubihim ve Istılâhâtihim*[33] adlı eserde, Şâfiî Mezhebinin tarihi gelişimi için bir takım tespitlerde bulunmuştur. Şâfiî Mezhebinin genel panoramasını çizme açısından yararlı bilgiler içermektedir. Emek ürünü olduğu anlaşılan eser sistematize edilememiştir. Yazar eserini rafine hale getirebilir ve elde ettiği bilgileri daha düzenli bir şekilde dizayn edebilirdi.

---

[32] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 295.

[33] Müellif hakkında bir bilgiyi ulaşamadık. Eser 1421/2000 tarihinde basılmış, yayınevi yeri olarak Tâif ve Kâhire belirtilmiştir.

Eserde mezhebin gelişimi düzenli bir şekilde ele alınmaksızın ve kaçıncı evre olduğu belirtilmeksizin *Gelişim Dönemi* adıyla ilk dönem zikredilmiş, bu başlık altında İmam Şâfiî'nin ve öğrencilerinin eserleri, bu öğrencilerin mezhebin gelişimi için gösterdikleri çabalar, mezhebin çeşitli coğrafyalara yayılışı, Irak ve Horasan okullarının doğuşu ve buralara mensup bulunan âlimler detaylı olarak ele alınmıştır[34]. Yazar, Irak ve Horasan okullarının birikimini telif eden ve üçüncü bir akım olarak sahneye çıkan muhit hakkında bilgi verir ve ilginç bir şekilde Râfiî ve Nevevî'yi bu bölüm altında zikreder[35]. Araştırmacı, *Yazılma Dönemi* adıyla bir başka zaman dilimini ele almakta ve bir önceki aşama için *devr* ifadesini kullanırken burada *tûr* ifadesini tercih eder. Bu bölümde, hiçbir araştırmacının müstakil bir başlık altında değinmediği İbnu'r-Rif'a (710/1310), el-Kamûlî (727/1326), ez-Zehebî (748/1347), Takîyuddîn es-Sübkî (756/1355), el-İsnevî (772/1370), el-Ezraî (783/1381), İbnu'l-Mulakkin (804/1401), el-Bulkînî (805/1403) ve el-Irâkî (806/1403) gibi ilim adamlarını ele alır[36]. Muhammed et-Tayyib el-Yûsuf, son olarak da *İstikrâr Dönemi*'ni anlatır. Bu bölümü *4. İstikrâr Dönemi* adıyla anar ve *tur* ifadesini kullanır. Önceki bölümleri numaralandırmamasına karşın bunun için numara kullanmayı tercih eder. Bu bölümü, bir önceki araştırmalara paralel bir şekilde Zekeriyâ el-Ensârî'yle başlatır Muhammed er-Remlî'yle bitirir[37]. Müellifin, çalışmasında Muhammed İbrahim Ahmed Ali'den yararlandığı, onun tespitlerini düzenli bir şekilde kullanmadığı, temel kaynaklardan başarıyla elde ettiği bilgileri düzensiz bir tarzda eserine yığdığı kanısındayız.

Beşinci Taksim: Fehd Abdullah el-Hubeyşî[38], *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*[39] adında, notlarını kitaplaştırdığı çalışmasında *Şâfiî Mezhebinin Evreleri* başlığı altında mezhebin gelişimini dört evrede ele alır:

---

[34] Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye ve Zikru Ba'di Ulemâihim ve Kutubihim ve Istılâhâtihim**, s. 66-125.

[35] Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 159-180.

[36] Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 159-200.

[37] Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 242-258.

[38] Müellif hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Çalışmasının girişinde, Şâfiî Mezhebine mensup bir muhitten gelen kardeşlerinin, mezheplerini tanıtacak birkaç sayfa yazmasını talep etmeleri üzerine bunu kaleme aldığını bildirir. Bu ifadelerden yazarın bir üniversite öğretim üyesi olabileceği kanaatini taşıyoruz. Konular başlık ve alt başlık altında sistemli bir şekilde ele alınmış, bilgiler akademik disiplin içinde harmanlanmıştır. Zamanının bulunmamasına ve yoğun olmasına rağmen bunu kabul ettiğini belirtmesi de akademik kariyer sahibi bir ilim adamı olduğu kanaatimizi desteklemektedir. Bununla beraber yöresinde itimad edilen bir ilim adamı da olabilir.

1. Kuruluş Dönemi: Fehd Abdullah el-Hubeyşî, bu dönemi başlama ve sona erme zamanını belirtmeden İmam Şâfiî ve öğrencileriyle sınırlandırır. Dönemin genel görünümünü çizdikten sonra bunu Irak ve Mısır merhaleleri diye iki ayrı aşamada ele alır. Her iki merhaledeki öğrencileri kısaca tanıttıktan sonra, Şâfiî'nin öğrencilerinin mezhebin yayılmasındaki gayretleriyle dönemi sona erdirir. Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (270/884), en son tanıtılan öğrenci olduğuna göre dönemin sınır taşını teşkil eder[40].

2. Mezhebin Gelişimi ve Yayılması Dönemi (Ashâbu'l-Vucûh): el-Hubeyşî ikinci dönemin *ashâbu'l-vucûh* (*ashâbu't-tahrîc*)la başladığını, bunların da Şâfiî'nin öğrencilerinden beslenen ikici derecedeki öğrenciler ve bunlardan sonra gelenler olduğunu dile getirir. *Ashâbu'l-vucûh*un sayı olarak oldukça kabarık olduğunu söyleyerek ikinci, üçüncü ve dördüncü tabaka adları altında incelemeye tabi tutarak kısaca tanıtır. Yazar, Irak ve Horasan çevrelerini ve ikisini telif eden üçüncü çevreyi inceler, bu evrede yaşayan âlimlerin Mezheplerinin gelişmesi ve yayılması için ne kadar büyük gayret sarfettiklerini ifade ederek dönemi kapatır[41].

3. İstikrâr Dönemi (Ashâbu't-Tercîh): Fehd Abdullah el-Hubeyşî, *ashâbu'l-vucûh*tan sonra bir başka evrenin başladığını ve bunun karakteristik özelliğinin *müctehidu'l-fetvâ* olarak da adlandırılabilecek *ashâbu't-tercîh*in mezhep sahnesine çıkması olduğunu dile getirir. Bu dönemin en önemli iki isminin er-Râfiî ve en-Nevevî olduğunu söyler ve bunların eserlerini tanıtarak dönemi sonlandırır[42].

4. İkinci Tankîh Dönemi: el-Hubeyşî, Nevevî'nin eserlerinin bir takım sehivlere maruz kaldığını, kendisinden sonra çıkan yeni olayların çözümsüz kaldığını ve yeni bir tankîh ihtiyacının doğduğunu söyleyerek dönemin varlığını temellendirir. Yazar bölümün sınırlarını çizmez ancak *Minhâcu't-Tâlibîn*'in en önemli şârihleri Celâluddîn el-Mahallî, İbn Hacer, eş-Şirbînî ve er-Remlî'ye atıfta bulunur. İbn Hacer ve er-Remlî ikilisinin en önemli âlimler olduğunu, hatta bu özelliklerinin günümüze kadar devam

---

[39] Bu çalışma için *el-Mektebetu'ş-Şâmile* adındaki elektronik kütüphanenin ikinci sürümünün (*el-İsdâru's-Sânî*) son sürümünden yararlandık.
[40] Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 16-25.
[41] Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 25-37.
[42] Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 37-40.

ettiğini belirtir. Sonra da hâşiye edebiyatının mezhep içindeki konumunu hatırlatır, bunları bir sıralamaya tabi tutar ve böylece bölümü nihayete erdirir[43].

el-Hubeyşî'nin Şâfiî mezhebinin geçirdiği evreleri İmâm Şâfiî, ashâbu'l-vucûh, ashâbu't-tercîh şeklindeki taksimi, Ömer Süleyman el-Eşkâr'ın fıkıh ilmini Hz. Peygamber, Sahâbe, Tâbiûn şeklindeki taksimini andırmaktadır. Bir fıkhî mezhebin gelişimini fıkıh ilminin genel gelişimi içinde izlemek anlaşılır bir yöntemdir. Her iki yaklaşımda da bir dönemin tespitinde nesil ölçü alınmıştır.

el-Hubeyşî'nin Şâfiî Mezhebinin tarihsel gelişimini evrelere ayırması, Ahmed Ali'in taksimine benzemektedir. Bölüm adlandırmalarında paralellikler bulunmasına karşın numaralandırmada farklılıklar bulunmaktadır. Üçüncü bölümü *istikrâr* adıyla adlandırırken, son bölümü *ikinci tankîh* olarak ifade eder. *İkinci tankîh* ibaresi *birinci tankîh*in hangi evre olduğu ve neden belirtilmediği sorusunu akla getirmektedir. Ahmed Ali'in taksiminde dördüncü bölüm *istikrâr* adıyla anılırken, el-Hubeyşî'de adlandırma üçüncü bölüme alınmıştır. el-Hubeyşî dördüncü bölümde son olarak hâşiye edebiyatını anlatır ve böylece mezhebin gelişimini sonlandırır. Günümüze kadar geçen süreye hiçbir şekilde temas etmez. el-Kavâsimî'nin çalışması hariç, mezhebin tarihsel gelişimini günümüze kadar taşımama problemi bu çalışma için de geçerli olmaktadır.

Altıncı Taksim: Ali Cum'a Muhammed *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye* adlı kitabında Şâfiî Mezhebinin geçirdiği aşamaları beş evrede ele almaktadır:

1. Oluşum Dönemi: Bu dönem İmam Mâlik'in vefatı (179/795)'yla başlar, İmam Şâfiî'nin Bağdat'a ikinci kez gelişine (195/811) kadar devam eder.

2. el-Mezhebu'l-Kadîm'in Dönemi

3. el-Mezhebu'l-Cedîd Dönemi

4. Tahrîc Dönemi: Bu dönem İmam Şâfiî'nin vefatıyla başlar, yaklaşık olarak V. (X.) yüzyılın ortalarına kadar devam eder. Bu dönemde İmam Şâfiî'nin

[43] Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 40-44.

öğrencilerinin çabalarıyla başlayan bir süreç vardır ve mezhep imamının usûlüne göre tahrîcte bulunma bu sürecin en bariz özelliğini oluşturur.

5. İstikrâr Dönemi: Bu döneme rengini veren olgu, mezhep oluşumunun oturmasıdır. İstikrar dönemiyle artık âlimlerin ihtilâf ettikleri konularda tercihte bulunma ameliyesi son bulmuş, mezhebin tercihe şayan ana ve el kitapları yazılmış, bunlar üzerine de şerh türünde çalışmalar yapılmıştır[44].

Ali Cum'a Muhammed, fıkıh mezheplerinin tarihi seyrini işlediği eserinde birinci sırada Şâfiî Mezhebini ele alarak bir sıralama değişikliği yapmıştır. Müellif Şâfiî Mezhebinin gelişimini beş evrede ele almış, üçünü İmam Şâfiî'ye ayırmış, geri kalan iki evredeyse Şâfiî'nin vefatından günümüze kadar gelen uzun zaman dilimini incelemiştir[45].

Şâfiî Mezhebinin tarihsel gelişimini anlayabilmek için, fıkıh ilminin geçirdiği evreleri iyi bilmek gerektiğini belirtmiştik. Bundan hareketle belli başlı İslam Hukuk Tarihi eserlerinden bu ilmin tarihi seyrini kısaca özetlemeye çalışmıştık. Aktarmaya çalıştığımız bu bilgiler ışığında, Şâfiî Mezhebinin tarihsel gelişiminin fıkıh ilminin tarihsel gelişiminden kısmen farklı bir çizgide seyrettiği söylenebilir. Bunun en önemli nedeninin, mezhebin iç dinamiklerinin işleyişi olduğu kanaatini taşıdığımızı belirtebiliriz.

Gerek fıkıh ilminin gerekse Şâfiî Mezhebinin gelişim süreçlerini inceleyen bu çalışmalardan hareketle mezhebin tarihi gelişimini kendimizce tespit etmeye çalıştık. Mezhebin geçtiği evrelerin başlangıç ve bitiş noktalarının kesin olarak belirlenebileceği iddiası ileri sürülemez. Her bir evre bir süreçle oluşur. Devam eden sürecin bir noktasını milat kabul etmek zorlama bir yaklaşım olur. Dolayısıyla Şâfiî Mezhebinin gelişimini bölümlere ayırırken her ne kadar bir zaman tayin etme gayreti içine girersek de aslında

---

44 Ali Cum'a Muhammed, **el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 23.

45 Ali Cum'a Muhammed, fıkıh mezheplerini şu sayfalar arasında incelemeye tâbi tutmuştur: Şâfiî Mezhebi: 21-71, Hanefî Mezhebi: 73-138, Mâlikî Mezhebî: 139-190, Hanbelî Mezhebî: 191-252. Ayrıca mezhebin önde gelen âlimlerini, eserlerini ve ıstılahlarını ele almıştır. Bir sonraki bölümde, önemli hadîs kitaplarında ve mezhebin önde gelen eserlerinde yer alan rumuzları göstermiştir (s. 253-304).

bunda esnek davranılması gerektiğini vurgulamak gerekir. Hâsılı kelâm yararlandığımız kaynaklar ışığında Şâfiî Mezhebinin tarihi gelişimini altı dönemde ele alabiliriz:

1. Mezhebin Doğuşu: Bu dönem İmâm Şâfiî'nin müctehid bir fakîh olarak ilim dünyasına katıldığı 195/811'den başlar, son öğrencisi Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin vefat ettiği 270/884'le sona erer. Bu dönemi kendi içinde *el-Mezhebu'l-Kadîm*, *el-Cedîd* ve Şâfiî'nin vefatından sonra öğrencilerinin ilmi faaliyetlerini devraldığı merhale (*Ashâbu'ş-Şâfiî*) şeklinde üçe ayırabiliriz.

2. Mezhebin Gelişimi: Bu dönem 270/884'le başlar VI./XII. yüzyılın sonlarına doğru nihayete erer. Bu dönemin en önemli özelliği *mezhepleşme* olgusunun oturmasıdır. Şâfiî'nin öğrencilerinin gözdesi el-Enmâtî (288/901) ve onun öğrencisi İbn Süreyc (306/918), Irak ve Horasan okullarıyla telifçi yaklaşımlar, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) ve onun öğrencisi İmam Gazzâlî bu dönemin dönüm noktalarında yer alırlar. Bu dönemin er-Râfiî (623/1226)'yle bitmesi, bu evrede kaleme alınan eserlerin mezhebin genel panoraması içinde benzer özellikler arzetmesinden kaynaklanmaktadır.

3. Birinci Tankîh: Bu dönem VI./XII. yüzyılın sonlarına doğru başlar IX./XV. yüzyılın sonlarına doğruysa nihayete erer. Bu dönemin karakteristiğini Râfiî ve Nevevî ikilisinin çabaları oluşturur. Bunlarla Şâfiî Mezhebi yeni bir dönemece girer ve Zekeriyâ el-Ensârî (926/1520)'nin etrafında hale oluşturan öğrencilerle bir başka önemli dönemeç başlar. Dolayısıyla bu dönemin sınır taşını ve bir sonraki dönemin de başlangıcını IX./XV. yüzyılın sonlarına tekabül eden zaman oluşturur.

4. İkinci Tankîh: Bu dönem IX./XV. yüzyılın sonlarına doğru başlar Şemsüddîn Muhammed er-Remlî'nin vefat tarihi olan 1004/1595'le biter. Bu dönemde mezhep ikinci bir defa tankîh süzgecinden geçmiş ve kalıcı bir etki bırakmıştır. Dönemin en önemli şahsiyetleri, Zekeriyâ el-Ensârî, Hatîb eş-Şirbînî, İbn Hacer el-Heytemî ve Muhammed er-Remlî'dir.

5. Hâşiye Edebiyatı: Bu dönem 1004/1595'le Alevî b. Ahmed es-Sakkâf'ın vefat tarihi olan 1335/1916 arasındaki evreyi kapsar. Hâşiye türü eserler aslında daha erken bir tarihte kaleme alınmaya başlanmıştır. Fakat mezhepte muteber ve kaynaklık

sıralaması içinde yer alan hâşiyeler çoğunlukla bu dönemde kaleme alınmıştır. Fıkıh ilminin geçirdiği evreler içinde fıkhın gerilemesi, donukluğu ve taklit ruhunun hakim olması şeklinde ifadesini bulan dönem, Şâfiî Mezhebinde bu döneme tekabül etmektedir.

6. Modern Dönem: Bu dönem 1335/1916'yla başlayan günümüze kadar devam eden evreyi kapsar. Arap dünyasında fıkıh ilminin okutulduğu hukuk fakültelerinin açılması, batı üniversitelerinde İslam hukukunun araştırıldığı bölümlerin açılması, fıkıh konularının işlendiği ansiklopedilerin yazılması, ulusal ve uluslararası kongrelerin düzenlenmesi, fetvâ kurullarının kurulması, sempozyumların düzenlenmesi, eserlerin tahkik edilmesi ve yayınlanmamış eserlerin basılması ve fıkıh eserlerin elektronik alanlara taşınması (CD ve internet) bu dönemin en önemli özelliklerini oluşturur.

Şâfiî Mezhebinin tarihsel gelişimi tespite çalışılırken, mezhebin önemli isimlerinin ortaya çıkması ve bu isimlerin gerek ilmi faaliyeti gerekse mezhebin yayılmasındaki üstün çabaları, mezhebin gelişiminde derin etkiler uyandıran eserlerin kaleme alınması, siyasî ve sosyal olayların genelde İslam dünyasında özelde de Şâfiî Fıkhında uyandırdığı yankı göz önünde bulundurulmaya çalışıldı. Bu bölümün ana gayesi *fürû' fıkıh literatürünün gelişimi* olduğu için, mezhep yapısında önemli duvar taşı görevini deruhte eden eserler, gelişimin tespitinde özellikle merkezi role büründürüldü. Çalışmamızda mezhebin genel seyrini eserler üzerinden takip etmeye çalışacağız. Diğer unsurlara yardımcı faktörler gözüyle bakmaya gayret edeceğiz. Konumuza girmeden önce Şâfiî fıkıh literatürünün, eser türü açısından nasıl bir gelişme gösterdiğini kısaca belirtmekte fayda mülahaza ediyoruz. Şâfiî Mezhebi eser türleri bakımından şöyle bir seyir takip etmiştir:

1. Nassları doğrudan anlama ve yorumlama sonucu elde edilen şer'î-amelî hükümleri içeren ilk temel eserler. İmam Şâfiî'nin eserleri ve ilk dönem müctehid imamların eserleri bu türdendir. Bu tür eserler *kitâb* olarak adlandırılmıştır.

2. Birinci tür esere benzeyen, öğrencinin hocasının derslerinden aldığı notları kitaplaştırmasıyla ortaya çıkan eserler. Bunlar, *et-ta'lîk*/*et-ta'lîkât* türü eserlerdir.

3. *Muhtasar* olarak adlandırılan mezhebin temel el kitabı özelliğini taşıyan eserler. Bu tür eserler, İmâm Gazzâlî, Râfiî ve Nevevî'de en önemli seviyeyi yakalamıştır.

4. Muhtasar ve şerhlerin, üzerine tekrar muhtasar ya da şerh yazılabilecek şekilde yeni bir forma sokulmasıyla oluşan eserler. Nevevî'nin el-*Mühezzeb*'i şerhettiği *el-Mecmû'*, bu türe örnek verilebilir. Bu şekilde kaleme alınan eserler, zamanla tercih edilen bir türe dönüşecektir.

5. Son aşamada *hâşiye* türü eserler yer almaktadır. Mezhepte mutemed eserler belirli bir kıvama ulaşınca ve artık muhtasar ve şerh türünde eserler ihtiyacı aşınca, bu tür eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu tür eserler, bir doyumu ifade etmekle beraber aynı zamanda katı bir taklit anlayışının yerleşmesinin de işaretidir. Hatta sevap kazanmak amacıyla ilim adamlarının bu türden eserler yazmaya koyuldukları kaydedilmiştir[46].

Bu dönemlerin birbirlerinden ayrışmasının, genel karakteristikleri itibariyle olduğunu vurgulamamız gerekir. Yoksa aynı niteliğe sahip eserler farklı dönemlerde de mevcut olabilir. Bu eserlerin, başka yönlerden birbirinden farklılık gösteren diğer dönemlerde de bulundukları gerçeğiyle çelişmediğini belirtmemiz gerekir.

[46] Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 43-44.

III. BİRİNCİ TANKÎH DÖNEMİ

Tahrîru'l-mezheb ifadesiyle dile getirilen tankîh (*ayıklama*) dönemi, Şâfiî Mezhebinin en önemli evrelerinden birini oluşturur. Mezhebin doğuşundan VII. (XIII.) yüzyılın ilk dönemlerine kadar büyük bir fürû' fıkıh külliyatı vücuda gelmiş, bu büyük yapı içinde mezhebin aslî görüşleri adeta erimiştir. Mezhebin yüzyıllarca süren gelişimi zarfında farklı muhitlerde ve ekollerde yazılmış eserler içinde silikleşen *müftâ bih* görüşlerin tespit edilmesi ihtiyacını ilk defa Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed el-Kazvînî er-Râfiî hissetmiş ve bu ihtiyacı büyük oranda Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî gidermiştir. Mezhep içindeki meziyetlerinden ve deruhte ettikleri büyük rollerinden dolayı bu ikili *eş-şeyhân*/*eş-şeyhayn* nitelemesine mazhar olmuşlardır. Mezhep görüşlerini öyle büyük bir ahenge ve düzene kavuşturdular ki; kendilerinden önce yazılmış eserlerle fetvâ vermek neredeyse imkansız hale geldi.

Şâfiî dünyasında Râfiî ve Nevevî ikilisinin etkisi yüzyıllarca devam etti, eserleri üzerine *şerh*, *hâşiye*, *ihtisâr* ve *nazım* biçimi çalışmaları yapıldı, eserleri üzerine yapılan bu çalışmalar dahi mezhebin ana kaynakları arasında yer aldı. *Şeyhân*ın dönemi üzerinden uzun bir sürenin geçmesi, onların değinmediği problemlerin varolması ya da zamanla yeni problemlerin orta çıkması ikinci bir tankîh ihtiyacını doğurdu. X. (XVI.) yüzyılın son çeyreğine tekabül eden zaman diliminde İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) ve Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî (1004/1596), her ikisi de *Minhâcu't-Tâlibîn*'in şerhi olan *Tuhfetu'l-Muhtâc* ve *Nihâyetu'l-Muhtâc* adlı eserleriyle bu ihtiyacı karşılarlar ve böylece mezhep tarihinde ikinci tankîh dönemi yaşanmış olur. Râfiî ve Nevevî'de olduğu gibi *et-Tuhfe*/*en-Nihâye* ikilisine aykırı fetvâ verilemez olur. Gerek *şeyhân*ın sehvettikleri noktaların tashih edilmesinde olsun, gerek yeni problemlerin çözüm bulmasında olsun, ikinci tankîh dönemiyle mezhep berraklığını tazelemiş olur.

Şâfiî Mezhebi ikinci bir tankîh tecrübesiyle oluşumunu büyük oranda tamamlar. Bundan sonra *metin*, *şerh* ve *ihtisâr* gibi özgün çalışmalar yerini hâşiyelere bırakır. Bu zamana kadar kaleme alınmış eserler üzerine yapılan hâşiye türü çalışmalar, döneme rengini verir. "Hâşiye Edebiyatı Dönemi" ismini vermeyi yeğlediğimiz bu evrede, mezhebin ana eserleri üzerine yazılan hâşiyeler ve özellikle *Hâşiyetu'z-Ziyâdî*,

Hâşiyetu İbn Kâsım, *Umeyre*, *Hâşiyetu'ş-Şebrâmellesî*, *Hâşiyetu'l-Halebî*, *Hâşiyetu'ş-Şevberî* ve *Hâşiyetu'l-İnânî* dikkat çekerler. Sırasıyla bu eserler aynı zamanda dönemlerinin en önemli ve en mutemed kaynaklarını teşkil ederler. *Hâşiyetu'l-Kalyûbî*, *Hâşiyetu'l-Cemel*, *Hâşiyetu'ş-Şerkâvî*, *İânetu't-Tâlibîn* ve *Terşîhu'l-Müstefîdîn* mezhebin diğer önemli hâşiyeleri arasında yer alırlar.

Şâfiî fürû' fıkıh literütüründe kullanılan mezhep görüşleri kavramları, kısaca değindiğimiz bu üç dönemde yoğun olarak işlendiği için, bu dönemlerin genel yapısını özetledikten sonra literatürünü işlemeye çalışacağız. "Birinci Dönem" adıyla ifade ettiğimiz "Doğuş", "İkinci Dönem"le ifade ettiğimiz "Gelişim", "Altıncı Dönem" olarak tanıttığımız "Modern Dönem" çalışmamızın çerçevesi dışında kalacaktır. Ancak çalışmamızın omuriliğini oluşturan üç dönemle aralarındaki bütünlüğün sağlanabilmesi adına, ilk iki döneme kısaca temaz edeceğiz.

"Doğuş Dönemi" İmam Şâfiî[47]'nin müstakil müçtehit seviyesine ulaştığı 195/811 yılıyla başlar, Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin vefat ettiği 270/884 yılıyla son bulur. Dönem kendi içinde el-kadîm, el-cedîd ve öğrencilerin ilmi faaliyeti[48] olmak üzere üç evreye ayrılır. *el-Ümm*[49], *el-İmlâ*/*el-Emâlî*, *Muhtasaru'l-Büveytî*[50] ve *Muhtasaru'l-Müzenî*[51] mezhebin temel kaynaklarını oluşturur.

---

[47] İmam Şâfiî'nin hayatı hakkında bkz: 1. Beyhakî, **Menâkibu'ş-Şâfiî** (thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr), I-II, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1390/1970, 2. Beyhakî, **Beyânu Hatai men Ehtaa alâ'ş-Şâfiî** (thk. eş-Şerîf Nâyif ed-Daîs), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986, 3. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, **Âdâbu'ş-Şâfiî ve Menâkibuhû** (tkm. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, thk. Abdulğanî Abdulhâlik), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, 4. Fahruddîn er-Râzî, **Menâkibu'l-İmami'ş-Şâfiî** (thk. Ahmed Hacâzî es-Sakkâ), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1413/1993, 5. İbnu's-Salâh, **Hilyetu'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî), Dâru'l-Basâir, Dımaşk 1401/1981, 6. Askalânî, **Tevâli't-Te'sîs li-Meâlî Muhammed b. İdrîs** (thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, 7. Ebû Zehra**, İmam Şâfiî** (trc. Osman Keskioğlu), DİB Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1996, 8. Dakr, **el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhu's-Sunneti'l-Ekber**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1407/1987, 9. Cündî**, el-İmâmu'ş-Şâfiî Nâsiru's-Sunne ve Vâdiu'l-Usûl**, Dâru'l-Meârif, y.y. 1994, 10. Chaumont, E., **"al-Shafi'î"**, Encyclopaedia of Islam, New Edition, c. 9, s. 181-1815, 11. **el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhen ve Müçtehiden**, Dâru't-Takrîb, Beyrut 1422/2001, 12. Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

[48] İmam Şâfiî'nin öğrencileri ve onların ilmi faaliyetleri hakkında bkz: Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, s. 97-101; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 1, s. 27-63, 67-71, 74-80, 93-109, 114-117, 117-126, 127-131, 132-139, 140-143, 153-160, 162-170, 170-180; **İsnevî, Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 21-32; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 113-115, 117-120, 123-124, 129-132, 135-138, 139-141, 141-142, 144-145, 148-149, 153-155, 163-164; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye,** c. 1, s. 25-40.

[49] İmam Şâfiî'nin günümüze ulaşmış eserleri: 1. **Mevsûatu'l-İmâmi'ş-Şâfiî el-Kitâbu'l-Ümm**, (thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn), I-XV, II. Baskı, Dâru Kuteybe, Beyrut 1996, 2. **er-Risâle**, (thk. Ahmed

"Gelişim Dönemi" 270/884 yılıyla başlar VI. (XII.) yüzyılın sonlarına doğru nihayete erer. Oldukça geniş bir zaman aralığından oluşturmayı yeğlediğimiz bu dönemde mezhepleşme olgusu yaşanmış, mezhep İslam coğrafyasının pekçok yerine yayılmış[52], Şâfiî Mezhebine mensup fakîhler kâdılık görevlerine getirilmiş[53], önemli sayıda fürû' fıkıh eseri kaleme alınmış[54], mütekellimîn/şâfiiyye metoduna göre (*Tarîkatu'l-Mütekellimîn/Tarîkatu'ş-Şâfiiyye*) türünün ilk fıkıh usûlü eserleri verilmiş[55],

---

Muhammed Şâkir), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1426/2005, 3. **İhtilâfu'l-Hadîs**, (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, 4. **Müsnedu'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (tertip: Muhammed Âbid es-Sindî, mukaddime: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997. *el-Ümm* defalarca tahkik edilmiş ve basılmıştır, her baskısında ondan sayılmayan dokuz eser yer almıştır. *el-Ümm*'ün bazı baskılarında da *er-Risâle*, *İhtilâfu'l-Hadîs* ve *Muhtasaru'l-Müzenî* yer almıştır. *el-Ümm* baskılarının bir kısmı şöyledir: 1. **el-Ümm** (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), I-VII, Bulak 1903; Dâru'ş-Şa'b, I-VII, 1388/1968 (Bulak 1321/1904 baskısından ofsettir); Dâru'l-Ma'rife, I-VIII, 2. Baskı, Beyrut 1393/1973, 2. **Mevsûatu'l-İmâmi'ş-Şâfiî el-Kitâbu'l-Ümm** (thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn), Dâru Kuteybe, I-XV, Beyrut 1996, 3. **Kitâbu'l-Ümm: Mevsûatu'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (thk. Ali Muhammed Muavviz/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, 4. **el-Ümm** (thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib), Dâru'l-Vefâ, Mansûra 2001; 5. **el-Ümm** (thk. Mahmûd Matracî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IX, Beyrut 2002. İmam Şâfiî'nin eserlerinden şunlar derlenmiştir: 1. Tahâvî, **es-Sunenu'l-Me'sûre li'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî** (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1406/1986, 2. Beyhakî, **Marifetu's-Sunen ve'l-Âsâr** (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), I-XV, Dâru Kuteybe/Dâru'l-Va'y, Kâhire 1412/1991.

[50] *Muhtasaru'l-Büveytî*'nin yazma nüshaları için bkz. Sezgin, **Târîhu't-Turâsi'l-Arabî,** c. 1, s. 192. Ayrıca bkz. Özel, "**Büveytî**", DİA, c. 6, s. 500-501; **El Shamsy,** From Tradition to Law: The Origins and Early Development of The Shafi'î School of Law in Ninth-Century Egypt.

[51] *Muhtasaru'l-Müzenî* üzerine yapılmış ve basılmış çalışmaların bir kısmı şöyledir: 1. Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr** (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XVIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, 2. el-Merverrûzî, **et-Ta'lîka** (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-II, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke t.y., 3. Ezherî**, ez-Zâhir fî Ğarîbi Elfâzi'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (thk. Abdulmun'im Tav'î Beşennâtî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998, 4. İbn Fâris, **Hilyetu'l-Fukahâ** (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), eş-Şirketu'l-Muttahide, Beyrut 1403/1983, 5. Nîsâbûrî, **ez-Ziyâdât alâ Kitâbi'l-Müzenî** (thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Mutîrî), Dâru'l-Kevser, Kuveyt 1426/2005. Kâdı Ebû't-Tayyib et-Taberî (450/1058)'nin *et-Ta'lîkatu'l-Kübrâ fi'l Fürû* ve Adlân el-Kinânî (749/1348)'nin *Şerhu'l-Muhtasar* adlı eserleri günümüze ulaşmış fakat hala yazma olarak durmaktadırlar (Sezgin, **Târîhu't-Turâsi'l-Arabî**, c. 1, s. 195, 196, 213).

[52] Chaumont, **Shâfi'yya**, EI, c. 9, s. 186-188; Cafer Abdusselâm Ali, **Avâmilu İntişâri'l-Mezhebi'ş-Şâfiî fî Muhtelefi'l-Bilâdi'l-İslâmiyye** (el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhen ve Müctehiden)**,** s. 582.

[53] Şâfiî Mezhebine mensup ilk kâdılar için bkz. İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 230, 231, 310, 343-344, 470; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye,** c. 1, s. 107; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 80, 102.

[54] Bu dönemde kaleme alınmış fürıı' fıkıh eserlerinin bir kısımı için bkz. Sübkî, **Tekmiletu'l-Mecmû'**, c. 10, s. 6-7.

[55] İbn Haldûn, **el-Mukaddime,** s. 426; Ebû Süleymân, **el-Fikru'l-Usûlî,** s. 179-181, 287-319, 321-367. *el-Luma'* (nşr. Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, I-II, Beyrut 1408/1988), *el-Burhân* (nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyza), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997,(nşr. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), I-II, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1412/1992) ve *el-Mustasfâ* (nşr. Muhammed Süleyman el-Aşkar, I-II, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1417/1997) mütekellimîn/şâfiiyye metoduna göre yazılmış ilk eserlerdir.

mezhep bir süre iki ayrı ekolle (*Tarîkatu'l-Irâkiyyîn*/ *Tarîkatu'l-Horasâniyyîn*) yoluna devam etmiş ve ardından tekrar tek hatta ilerlemiştir[56].

Şâfiî Fıkhının mezhep formuna Büveytî (231/846)[57], Müzenî (264/878)[58] ve İbn Süreyc (306/918)[59] tarafından büründürüldüğü şeklinde üç tez ileri sürülmüştür.

Şâfiî Fıkhının *el-mezhebu'l-cedîd* ya da *el-kavlul'l-cedîd* şeklindeki nihâî şekli Bağdat'a Ebû'l-Kâsım Osmân b. Saîd b. Beşâr el-Enmâtî (288/901) sayesinde girmiştir[60]. Şâfiî Mezhebi Dımaşk'a Ebû Zur'a Muhammed b. Osman b. İbrâhim ed-Dımaşkî (302/914)[61], İsfahân'a Sehl b. Abdullah (270/890) veya Hasan b. Muhammed b. Mezyed (280/894)[62], Merv'e Ahmed b. Seyyâr (268/881) ve Abdân Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Îsâ el-Mervezî (293/906)[63], İsferâyîn'e el-Hâfız Ebû Avâne Yakûb b. İshâk b. İbrâhim en-Nîsâbûrî el-İsferâyînî (316/928)[64], Maveraunnehir'e Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî (365/976)[65], Yemen'e el-Kâsım b. Muhammed b. Abdullah el-Cemhî el-Kureşî (437/1046)[66] sayesinde girmiş ve buralarda yayılmıştır[67].

"Gelişim Dönemi"nde oldukça fazla sayıda ve farklı özelliklerde eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemde kaleme alınan eserlerde, yaklaşık yirmi yılda tamamlanan, İmam Şâfiî'nin eserlerinin özümsenmesiyle ve diğer mezhep eserlerinin

---

[56] Nevevî, **el-Mecmû'**, c.1, s. 112/**Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 706-707; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671-673; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 9-10; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 94-125, 158-161; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî**, s. 343-351; Ali Cum'a Muhammed, **el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 22, 34-41; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 161-163; Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 194-198.

[57] Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi,** s. 161-162.

[58] Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, c. 58; Chaumont, **Shâfi'iyya**, EI, c. 9, s. 185.

[59] Melchert, **The Formation of The Sunni Schools of Law**, s. 87-115.

[60] Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, s. 102, 106; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 2, s. 301-302.

[61] İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 196-198; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 71.

[62] Ebû Nuaym, **Hilyetu'l-Evliyâ**, c. 10, s. 212; Melchert, **The Formation of the Sunni Sochool of Law**, s. 97.

[63] İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 2, s. 297-298; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 47-48.

[64] İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 487; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 73; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 71.

[65] Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, s. 108; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 200.

[66] Şerefuddîn, **Târîhu'l-Fikri'l-İslâmî fî'l-Yemen**, s. 51-58; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 85-88.

[67] Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Arabî, **Coğrâfiyyetu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 27-40.

şekil ve muhtevasından yararlanılmasıyla oluşturulan mezhebin önemli el kitabı *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin belirgin bir etkisi görülmektedir. *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhi olmakla birlikte[68] özellikle *el-Ümm*, *el-İmlâ*, *Muhtasaru'l-Büveytî* ve *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin özümsenmesiyle oluşturulan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085)'nin

[68] Şâfiî fakîhleri tarafından olabildiğince istifade edilmekle ve iyi bilinmekle beraber eserin *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin bir şerhi mi olduğu yoksa *el-Ümm*/*el-İmlâ*/*Muhtasaru'l-Büveytî*/*Muhtasaru'l-Müzenî* dörtlüsünün özümsenmesiyle mi oluşturulduğu ilginç bir şekilde tartışma konusu olmuştur. Alevî b. Ahmed es-Sakkâf (1335/1916), Şâfiî fıkıh âlimlerine nisbet ederek "İmam'ın *en-Nihâye* adlı eserini telif etmesinden sonra -ki eser İmam Şâfiî'nin ifadelerinin rivayetinden oluşan *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhidir ve yaklaşık sekiz hacimli cilttir- insanlar sadece İmam'ın kelamıyla meşgul olmuşlardır" anekdotunu nakleder (**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 64). *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*'nin bir başka nüshasında bu ifade, İbn Hacer (974/1567)'in *Tahrîru'l-Mekâl*'a yazdığı zeyildeki ifadelerinden aktarılmıştır (**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye** (Mecmû'atu Seb'a Kutubin Müfîde), s. 94). Bu ifadelerde, *Nihâyetu'l-Matleb*'in *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhi olduğuna dair konsensus fikri yatmaktadır. *el-Fevâidu'l-Mekkiyye*'de Sakkâf, Cüveynî'nin *en-Nihâye*'yi İmam Şâfiî'nin dört eserinden ihtisâr ettiğini ve müteahhir âlimlerden pekçok yerde bu şekilde gördüğünü aktarır. Müellif davamla, el-Bâbilî ve İbn Hacer'e göre *en-Nihâye*'nin *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhi olduğunu belirtir (**el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 35, 36). Görüldüğü gibi burada iki ayrı yaklaşım bulunmaktadır. Aybakan da her iki yaklaşımı verdikten sonra "zamanına kadarki mezhep literatürünün bir derlemesi olarak nitelenmesi daha doğru olur" şeklinde kanaatini belirtir (Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 211-212). Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb'in yaklaşık olarak yirmi beş yılı bulan çalışması sonucu tenkitli neşrini sunduğu *Nihâyetu'l-Matleb* hakkında bir kanaat sahibi olmamız mümkün görünmektedir. Cüveynî, "ömrümün neticesi, düşüncemin semeresi" olarak nitelendirdiği bu eserinin mukaddimesinde şöyle demektedir: "Bütün gayretimi, *el-Muhtasar*'ın bablarına ve onun meselelerine harcayacağım. *es-Sevâd* (el-asl, el-metn)'ın lafızlarını incelemeye itina göstermeyeceğim. Çünkü önceki imamlar onun izahında son noktayı koymuşlardır. Fakat ben Müzenî'nin naklettiği ifadeleri (*nass*) kaynağına ulaştıracağım. İnşallah fıkıhla alakalı bir şerh sunmuş olacağım (**Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb**, c. 1, s. 4)." Cüveynî burada açık bir şekilde eserinin *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhi olduğunu, fakat bilinenin aksine farklı özelliklerde bir şerh olduğunu da özellikle vurgular. ed-Dîb, *el-Mukaddimât* adını verdiği ayrı bir cilt halindeki *Nihâyetu'l-Matleb*'in girişinde, şerhten maksadın lafızların çözümü ve terkiplerde yer alan kapalılıkların giderilmesi olmadığını, özellikle *el-Hâvî'l-Kebîr* ve *Nihâyetu'l-Matleb* gibi eserlerde şerhten maksadın, İmam Şâfiî'nin *nass*ını hüküm istinbatında bulunulacak *asl* kabul etmek ve fürû'u bunun ekseninde işlenmek olduğunu belirtir (ed-Dîb, **Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb** (el-Mukaddîmât), s. 224). Eser için büyük emekler sarfeden ve bir bakıma onu en iyi tanıyan kişi olan Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, *en-Nihâye*'nin farklı formatta bir şerh olduğunu bu şekilde vurgulamış olmaktadır. Eserin girişinde bir takriz yazan Muhammed Abdurrahman Şümeyle el-Ehdel, *en-Nihâye*'nin gerçekte sadece *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin bir şerhi olmadığını aynı zamanda İmam Şâfiî'nin bütün eserlerinin şerhi mahiyetinde olduğunu, bunun için fakîhlerin yıllarca bununla ilgilendiğini, çünkü bunun mezhebin özü ve *el-mezhebu'l-cedîd*in esasını teşkil eden dört eserin hülasası olduğunu açıklar. Bundan dolayı bazı âlimlerin *en-Nihâye*'yi dört eserin hülasası olarak gördüklerini ancak İbn Hacer'in sadece *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhi kabul ettiğini belirtir (Abdurrahman Şümeyle, **Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb** (takriz), s. b). Eserin nâşiri Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb her iki yaklaşımın haklılık payına sahip olduğunu şu şekilde belirtir: "Her ikisi de doğrudur. Şekil itibariyle eser *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhidir. Ancak gerçekte İmam eserinde, İmam Şâfiî'nin dört eserindeki bütün bilgileri bir araya getirmiştir (**Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb** (takriz), s. b)." Bu izahlardan da anlaşılacağı gibi bizzat Cüveynî eserini *Muhtasur'l-Müzenî*'nin şerhi saymakta ancak bunun bilinen şerh formatından uzak olduğunu belirtmektedir. Şekil itibariyle *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhi olan eser, İmam Şâfiî'nin dört eseri başta olmak üzere müellifin zamanına kadar yazılmış Şâfiî fürû' fıkıh telifâtının tümünden yararlanılarak (Karadâğî, **el-Vasît** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 243-244) elde edilmiş bir kaynaktır.

Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb[69] adlı eseri Şâfiî fürû' fıkıh sistematiğinin merkezine yerleşir. "İslam'da benzeri telif edilmemiştir[70]" nitelemesi yapılan *en-Nihâye*'yi Cüveynî'nin öğrencisi İmam Gazzâlî (505/1111) sırasıyla *el-Basît-el-Vasît-el-Vecîz*'le ihtisar eder[71]. Şâfiî fürû' fıkıh telifatı sonraki dönemlerde Gazzâlî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalarla devam eder ve böylece mezhebin fürû' literatürü arasında ilk eserden son esere kadar büyük bir insicam (*es-silsiletu'z-zehebiyye*) oluşur.

"Gelişim Dönemi"nin diğer önemli eserlerinin bir kısmı şöyledir: İbnu'l-Kâss (335/946): *et-Talhîs*[72], İbn Ebî Hüreyre (345/956): *et-Ta'lîku'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Müzenî* ve *et-Ta'lîku's-Sağîr alâ Muhtasari'l-Müzenî*[73], Ahmed b. el-Hasan b. Sehl Ebû Bekir el-Fârisî: *Uyûnu'l-Mesâil*[74], İbnu'l-İfrîs (362/973): *Cemu'l-Cevâmi'*[75], el-Kâsım b. Muhammed b. Alî eş-Şâşî (400/1009): *et-Takrîb*[76], Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1016): *et-Ta'lîketu'l-Kebîre alâ Muhtasari'l-Müzenî*[77], el-Mâverdî (450/1058): *el-Hâvî'l-Kebîr*[78], el-Kâdı Ebû't-Tayyib et-Taberî (450/1058): *et-Ta'lîkatu'l-Kübrâ fi'l Fürû*[79], Kâdı Hüseyin (462/1070): *et-Ta'lîka*[80], İbnu's-Sabbâğ (477/1084): *eş-Şâmilu'l-*

---

69 el-Cüveynî, **Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb** (thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), I-XXIII, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1428/2007. Eser hakkında, İbn Ebî Asrûn (585/1189)'un *Safvetu'l-Mezheb alâ Nihâyeti'l-Matleb* adında yedi ciltlik bir kitabı (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 124) ve İzz b. Abdusselâm (660/1262)'ın *el-Ğâye fî İhtisâri'n-Nihâye* adında bir çalışması (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 21) vardır.

70 İbn Hallikân, **Vafayâtu'l-Âyân**, c. 3, s. 168.

71 Bazı çalışmalarda bu üç esere *el-Hülâsa* da eklenir. Fakat *el-Hülâsa el-Vecîz*'in değil *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin ihtisarıdır (Bkz. **el-Hülâsa el-Müsammâ Hülâsatu'l-Muhtasar ve Nekâvetu'l-Mu'tesar** (thk. Emced Reşîd Muhammed Ali), Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1428/2007.

72 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 59. *et-Talhîs* hakkında geniş bilgi için bkz. Yûsuf, **el-Mezheb İnde'ş-Şâfiiyye**, s. 99-100; Özel, **"İbnü'l-Kâs"**, DİA, c. 21, s. 100-102.

73 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 256; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye,** c. 1, s 99. Endûnisî, **el-Hezâinu's-Seniyye,** s. 35.

74 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 2, s. 184-186; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 75.

75 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 301; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 90; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 44; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 143.

76 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 3, s. 472-477; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 117-118; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 38.

77 50 cilt civarında olduğu belirtilen eserin, Irak ve Horasan Şâfiî muhitlerinin esin kaynağı olduğu, değinilmemiş konuları güzelce işlediği, çeşitli problemleri ele aldığı, fürû' konularını detaylandırdığı, âlimlerin görüşlerini zikrettiği, delillerini serdettiği ve bunları cevaplandırdığı nakledilmiştir (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ,** s. 706-707).

78 1. nşr. Mahmûd Matracî vd., I-XXIV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994; 2. nşr. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd, I-XVIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.

79 İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye,** c. 1, s. 205-207; Sezgin, **Târîhu't-Turâsi'l-Arabî**, c. 1, s. 195, 213.

80 Nşr. Ali Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke t.y.

Kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî[81], Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (502/1108): *Bahru'l-Mezheb fî Fürû'i Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*[82], Fahru'l-İslâm Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (507/1113): *Hilyetu'l-Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ*[83] ve *eş-Şâfî fî Şerhi'ş-Şâmil*[84], Bağavî (516/1122): *et-Tehzîb*[85], el-İmrânî (558/1163): *el-Beyân*[86].

Dönemin diğer önemli eserleri Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)'nin *el-Mühezzeb*[87] ve *et-Tenbîh*[88] adlı eserleriyle, Ebû Şuccâ' el-İsfahânî (500/1106)'nin

---

[81] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 809; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 122-134; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 39, 40; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 444; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 54, 151. *eş-Şâmil*'in *eş-Şâfî* dışında İbn Hatîb Cibrîn (739/1338)'nin ve İbrahim b. Amr es-Sevbînî el-Hamevî (858/1454)'nin şerhleri bulunmaktadır (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 56, c. 4, s. 210; Yûsuf, **el-Mezheb İnde'ş-Şâfiiyye**, s. 146-148).

[82] er-Rûyânî, **Bahru'l-Mezheb fî Fürû'i Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (thk. Ahmed İzz/İnâye ed-Dımaşkî), I-XIII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002.

[83] İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 6, s. 70-79; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 46; Yûsuf, **el-Mezheb İnde'ş-Şâfiiyye**, s. 140.

[84] İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 6, s. 70-79; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 53.

[85] Bkz. **et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd/eş-Şeyh Alî Muhammed Muavvad), I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

[86] Bkz. 1. **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî), I-XIV, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1421/2000, 2. **el-Beyân fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî** (thk. Abdusselam Muhammed), I-XIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

[87] *el-Mühezzêb* üzerine yapılmış çalışmaların bir kısmı şöyledir: 1. Ebû Ali el-Farikî (528/1133): *Fevâidu'l-Mühezzeb*, 2. Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ es-Sa'bî (553/1158): *Ğâyetu'l-Müfîd ve Nihâyetu'l-Müstefîd fî İhtirâzâti'l-Mühezzeb*, 3. el-İmrânî (558/1163): *el-Beyân* ve *es-Suâl ammâ fi'l-Mühezzeb mine'l-İşkâl*, 4. Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî (584/1188) *el-Mühezzeb* üzerine bir şerh yazmış ve hadislerini tahrîc etmiştir, 5. İbn Ebî Asrûn (585/1189): *el-Fassu'l-Mezheb fî Ğarîbi'l-Mühezzeb*, 6. Ebû İshâk el-Irâkî (596/1200): *et-Ta'lîka fî Şerhi'l-Mühezzeb*, 7. Ziyâuddîn Ebû Amr Osman b. Îsâ el-Mârânî (602/1206): *el-İstiksâ li-Mezâhibi'l-Ulemâ*, 8. Abdulazîz b. Abdilkerîm el-Cîlî (629/1231): *Şerhu Müşkilâti'l-Mühezzeb*, 9. Battâl b. Ahmed b. Sultân b. Battâl er-Rukbî (633/1235): *en-Nazmu'l-Musta'zab fî Tefsîri Ğarîbi Elfâzi'l-Mühezzeb*, 10. İmâduddîn Ebû'l-Mecd İsmail b. Ebî'l-Berekât b. Bâtîş (655/1257): *el-Muğnî*, 11. Hamza b. Yûsuf el-Hamavî (670/1272): *el-Mutteheb*, 12. İmam Nevevî (676/1277): *el-Mecmû'*, 13. İbn Muîn el-Menfelûtî (741/1340) eser üzerine bir şerh yazmıştır, 14. İbnu'l-Mulakkin (804/1401) *el-Mühezzeb*'in hadislerini tahrîc etmiştir, 15. Celâluddîn es-Suyûtî (911/1505), 16. Ebû Abdillah b. Muhammed b. Ebî Ali el-Kalî: *Tecrîdu Şevâhidi'l-Mühezzeb* ve *el-Mustağreb fi'l-Mühezzeb*, 17. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Îsâ b. Ebî Bekr Abdullah: *el-Vâfî bi't-Taleb fî Şerhi'l-Mühezzeb*, 18. Ebû Saîd b. Abrûn, 19. İbn Muin: *et-Taattub alâ'l-Mühezzeb*, 20. Cemâluddîn el-Bedrî: *el-Muâhazât*, 21. Muvafukuddîn Sâlih b. Ebî Bekr el-Makdisî: *Ahkâmu'l-Mezheb mimmâ Harrecehu Sâhibu'l-Mühezzeb*, 22. Muhammed b. Ali b. Ebî Ali: *Şerhu Müşkilâti'l-Elfâz*, 23. Ebû'l-Hasan Ali b. Kâsım el-Halîmî'nin *el-Mühezzeb*'in müşkil yerlerini izah eden bir eseri bulunmaktadır, 24. İbnu'd-Durrî *el-Mühezzeb*'in müşkil yerlerini açıklayan bir kitap yazmıştır, 25. ed-Demnehûrî: *et-Tenkît*. Ayrıca *el-Mühezzeb*'i çeşitli yönleriyle ele almış ancak müellifi bilinmeyen pekçok eser bulunmaktadır (Sübkî, **Tekmiletu'l-Mecmû'**, c. 10, s. 5-6; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1912-1913; Yûsuf, **el-Mezheb İnde'ş-Şâfiiyye**, s. 143-146; Muhammed ez-Zuhaylî, **el-Mühezzeb** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 14-15). Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Aybakan, "**el-Mühezzeb**", DİA, c. 31, s. 518-520.

[88] *et-Tenbîh* üzerine yapılmış çalışmaların bir kısmı şöyledir: 1. Sâinuddîn Abdulazîz b. Abdilkerîm el-Cîlî (629/1231): *el-Mûdih* (sonradan değişikliğe uğratıldığı için onunla amel etmenin caiz olmadığı belirtilmiştir), 2. Muvaffakuddîn Hamza b. Yûsuf el-Hamavî (670/1272) eser üzerine bir şerh yazmıştır, 3. İbnu'r-Rif'a (710/1310): *Kifâyetu'n-Nebîh fî Şerhi't-Tenbîh*, 4. Şihâbuddîn Ahmed b. el-Âmirî el-Yemenî (721/1321): *Şerhu't-Tenbîh*, 5. Ebû Bekir b. İsmâil b. Abdilazîz es-Senkelûnî

Ğâyetu'l-İhtisâr (*et-Takrîb*/*el-Muhtasar*)[89] adlı eseridir. Bu dönemde kaleme alınmış oldukça fazla sayıda ve farklı özelliklerde eser bulunduğu için fürû' fıkıh listesini uzatmak mümkündür[90], ancak asıl konumuz olmadığı için bu isimlerle iktifâ etmeyi yeğliyoruz.

(740/1339): *Tuhfetu'n-Nebîh bi-Şerhi't-Tenbîh*, 6. Muhammed b. Abdillah er-Rîmî (792/1390): *et-Tefkîh fî Şerhi't-Tenbîh*, 7. Muhammed b. Ali er-Râfiî (804/1401)'in bir şerhi bulunmaktadır. Kâtib Çelebi, şerh, ihtisâr ve nazım biçimi şeklinde eser üzerinde yapılmış geniş bir çalışmanın listesini kaydeder (Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 489-493; Muavvad/Abdulmevcûd, **et-Tenbîh** [nâşirin önsözü], s. 47-50; Yûsuf, **el-Mezheb İnde'ş-Şâfiiyye**, s. 146-148).

89 Bkz. **Metnu'l-Ğaye ve't-Takrîb** (thk. Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2004. Ebû Şuccâ'ın eserine İbn Kâsım el-Ğazzî (918/1512), *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb fî Şerhi Elfâzi't-Takrîb* adıyla bir şerh yazar. Bu şerhe de Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî el-Menûfî (931/1524), el-Kalyûbî (1069/1658), Ali b. Ahmed el-Azîzî (1070/1660), Abdulberr el-Echûrî (1070/1660), el-Birmâvî (1106/1694) ve el-Bâcûrî (1277/1860) (thk. Muhammed Abdusselam Şâhîn, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004) birer hâşiye yazmışlardır. Ebû Şuccâ'ın muhtasarının bir diğer önemli şerhi de Hatîb eş-Şirbînî (977/1569)'nin *el-İknâ fî Hallî Elfâzi Ebî Şüccâ'* (thk. eş-Şeyh Alî Muhammed Muavvad/eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004) adlı eseridir. Bu şerhe de el-Kalyûbî (1069/1658), el-Echûrî (1084/1673), el-Medâbağî el-Mintâvî (1170/1756), el-Büceyremî (1221/1806), Abdullah en-Nebrâvî (1257/1842) ve el-Bâcûrî (1277/1860) birer hâşiye yazmışlardır. Ebû Bekr Takiyyuddîn b. Muhammed el-Hüseynî el-Hüsnî ed-Dımaşkî (829/1426)'nin *Kifâyetu'l-Ahyâr fî Halli Ğâyeti'l-İhtisâr* (thk. Ali Abdulhamîd Baltacı/Muhammed Vehbî Süleyman, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1412/1991)'ı, Ahmed b. Muhammed el-Ahsâsî (889/1484)'nin *Şerhu Muhtasari Ebî Şüccâ'*ı, Takiyuddîn Ebû Bekir b. Kâdı Aclûn (928/1522)'un *Umdetu'n-Nazzâr fî Tashîhi Ğâyeti'l-İhtisâr*'ı, Şihâbuddîn Ebû'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Menûfî (931/1525)'nin *el-İknâ*'ı, Veliyuddîn el-Basîr'in *en-Nihâye* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu'l-İstikâme, Kâhire t.y.)'si, İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585)'nin *Fethu'l-Ğaffâr*'ı ve Mustafâ el-Buğâ'nın *et-Tezhîb*'i eser üzerine yapılmış önemli şerhlerdir. Eser aynı zamanda nazım haline getirilmiştir. *Ğâyetu'l-İhtisâr*'ın mahzum biçimlerinden bir kısmı şöyledir: 1. Ahmed el-İbşîtî (883/1478): *Nazmu Muhtasari Ebî Şüccâ'*, 2. Şerefuddîn Yahyâ el-Amrîtî (890/1485): *Nihâyetu't-Tedrîb* (Bu eseri de Ahmed el-Feşnî (978/1570) *Tuhfetu'l-Habîb bi-Şerhi Nazmi Ğâyeti't-Takrîb* adıyla şerhetmiştir. *Nihâyetu't-Tedrîb* üzerine Muhammed Hasan Cebenneke talîk yazmış ve onu tashîh etmiştir), 3. Abdulkâdir b. el-Muzaffer (892/1487): *Nazmu Muhtasari Ebî Şüccâ'*, 4. Takiyuddîn Ebû Bekir b. Kâdı Aclûn (928/1522): *el-Kifâye fî Nazmi'l-Ğâye*, 5. Şihâbuddîn Ebû'l-Hayr Ahmed b. Abdusselâm el-Menûfî (931/1525): *Nazmu Muhtasari Ebî Şüccâ'*, 6. ed-Dûserî: *Neşru'ş-Şuâ' alâ Ebî'ş-Şüccâ'*. Defalarca basılan eser Fransızcaya ve Almancaya tercüme edilmiş (Mâcid el-Hamevî, **Metnu'l-Ğaye ve't-Takrîb** [nâşirin önsözü], s. 19; Özel, "**Fıkıh"**, DİA, c. 13, s. 18), İbn Kâsım şerhi de Mithat Acat (Seyda Kitapevi, Ankara/Diyarbakır 2007) tarafından Türkçeye kazandırılmıştır (Detaylı bilgi için bkz. Koçak, "**Ebû Şücâ' el-İsfahânî**", DİA, c. 10, s. 235-236; Mâcid el-Hamevî, **Metnu'l-Ğaye ve't-Takrîb** [nâşirin önsözü], s. 15-19; Özdemir, **Şâfiî Mezhebi'nin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği**, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 7, s. 356-357).

90 Sübkî *Tekmiletu'l-Mecmû'*'un girişinde Irak ve Horasan muhitlerinin eserlerini iki ayrı şekilde şöyle sıralamaktadır: **Iraklıların Kitapları:** Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1016): *et-Ta'lîka*, *ed-Darîk* (*er-Ravnak* olmalı), el-Bendenîcî (425/1034): *ez-Zahîre*, *et-Ta'lîka*, el-Mehâmilî (415/1024): *el-Mecmû'*, *el-Evsat*, *el-Muknî'*, *el-Lubâb*, *et-Tecrîd*, Ebû't-Tayyib et-Taberî (450/1058): *et-Ta'lîka*, el-Mâverdî (450/1058): *el-Hâvî*, *el-İknâ'*, Ebû'l-Hasan b. Hayrân: *el-Latîf*, Süleym er-Râzî (447/1055): *et-Takrîb*, *el-Mücerred*, *el-Kifâye*, el-Abderî (493/1100): *el-Kifâye*, Nasru'l-Makdisî (490/1096): *et-Tehzîb*, *el-Kâfî*, *Şerhu'l-İşâre*, el-Muhâcerî: *el-Kifâye*, İbn Sürâke (410/1020): *et-Talkîn*, Maraşî: *Teznîbu'l-Aksâm* (Ziriklî bu eseri *Tertîbu'l-Aksâm* olarak kaydeder, Bkz. **el-A'lâm**, c. 9, s. 221), ez-Zebîdî (ez-Zübeydî): *el-Kâfî*, İbnu'l-Kattân (420/1029): *el-Mutârahât*, Cürcânî (482/1089): *eş-Şâfî*, *et-Tecrîd* (*et-Tahrîr*), *Muâyâ*, el-İmrânî (558/1163): *el-Beyân*, İbn Ebî Asrûn (585/1189): *el-İntisâr*, *el-Mürşid*, *et-*

A. Birinci Tankîh Döneminin Genel Yapısı

Mezhep taassubu ve taklit ruhu, varlık kazandığı V. (XI.) yüzyıldan itibaren[91], mezhebin tahrîr döneminin de genel karakteristiğini oluşturur. Fıkıh âlimleri, mezhep imamlarının metinlerini anlamak için, müçtehit bir âlimin Kitâb ve Sünnet nassını kavramak için sarfettiği çabanın benzerini sarfetmişlerdir. Fakîhler arasında münâzara ve cedel meclisleri oluşmuş ve zamanla bu iki yöntem fıkıh ilminin bir alt dalı haline gelmiştir. Aynı coğrafyaları paylaşan iki farklı mezhep arasında katı mezhep taraftarlığı daha ciddi boyutlarda yaşanmış ve bu tavır özellikle Horasan bölgesinde ağırlıklı olarak bulunan Hanefîler ve Şâfiîler arasında ileri düzeyde sergilenmiştir[92]. İslam dünyasının yetiştirdiği büyük âlimlerden biri olan Fahruddîn er-Râzî (606/1210)'nin *Menâkibu'l-İmami'ş-Şâfiî*'nin önemli bir kısmını Şâfiî Mezhebinin genelde bütün mezheplere özelde Hanefî Mezhebine üstünlüğüne tahsis etmesi[93] ve benzeri bir tutumun Hanefî fıkıh âlimi Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu b. Abdullah et-Türkî el-Bağdâdî (654/1256)[94] tarafından *el-İntisâr ve't-Tercîh li-Mezhebi's-Sahîh* adlı eserde sergilenmesi[95] dönemin mezhep taassubu açısından profilini özetlemektedir[96]. İzz b. Abdusselâm (660/1262), Ebû Şâme el-Makdisî (665/1267), İbn Dakîk el-Îd (702/1302), İbn Hacer el-Askalânî (852/1448) ve Celâluddîn es-Suyûtî (911/1505) gibi bir takım

---

Tenbîh, *el-İşâre*, İbnu's-Sabbâğ (477/1084): *eş-Şâmil*, Ebû Abdillah el-Hüseyin b. Ali et-Taberî (498/1105): *el-İdde*, er-Rûyânî (502/1108): *el-Bahr*, *el-Hilye*, eş-Şâşî (507/1114): *el-Hilye*, Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083): *et-Tenbîh*, İbn Yûnus (622/1225): *Şerhu't-Tenbîh*, İbnu'r-Rif'a (710/1310): *Şerhu't-Tenbîh*. **Horasanlıların Kitapları:** Ebû Alî es-Sincî (430/1039): *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (*el-Mezhebu'l-Kebîr*), *Şerhu Talhîsi İbni'l-Kâss*, *Şerhu'l-Fürû'' li-İbn Haddâd*, *el-Mecmû'*, Kâdı Hüseyin (462/1070): *et-Ta'lîka*, *el-Fetâvâ*, el-Cüveynî (438/1047): *es-Silsile*, *el-Cem' ve'l-Ferk*, *Muhtasaru'l-Muhtasar*, İmâmu'l-Harameyn (478/1085): *en-Nihâye*, el-Bağavî (516/1122): *et-Tehzîb*, el-Fûrânî (461/1068): *el-İbâne*, *el-Umde*, el-Mütevellî (478/1086): *Tetimmetu'l-İbâne*, Gazâlî (505/1111): *el-Basît*, *el-Vasît*, *el-Vecîz*, *el-Hulâsa*, İbnu'r-Rif'a (710/1310): *Şerhu'l-Vasît*, el-Uceylî: *İşkâlâtu'l-Vasît ve'l-Vecîz*, İmâduddîn İbnu's-Sukrî (624/1227): *Havâşî'l-Vasît*, İbnu's-Salâh (643/1245): *İşkâlâtu'l-Vasît*, Râfiî (623/1226): *eş-Şerhu'l-Kebîr*, *eş-Şerhu's-Sağîr*, *el-Muharrer*, Nevevî (676/1277): *el-Minhâc*, *er-Ravda*, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (340/951): *Tezkiretu'l-Âlim ve'l-Müteallim* (Sübkî, **Tekmiletu'l-Mecmû'**, c. 10, s. 6-7).

91 Hudarî Beg**, Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî**, s. 219-225. Gerek itikâdî ve gerekse amelî konularda yaşanmış bazı taassup örnekleri için bkz. Zehebî, **Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu Meşâhîri'l-A'lâm,** c. 28, s. 27, c. 29, s. 320, c. 30, s. 5, 9, 11, 23, c. 31, s. 34, c. 32, 14, 27, 32.

92 Eşkar**, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 172-176, 177-180.

93 Râzî, **Menâkibu'l-İmami'ş-Şâfiî**, s. 327-450.

94 Zehebî, **Tehzîbu Siyeri A'lâmi'n-Nubelâ**, c. 3, s. 301.

95 Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 381-382.

96 Eşkar**, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 146-155, 166-184.

Şâfiî âlimler, mutlak içtihat teşebbüsünde bulunarak mezhep taassubunu kırmaya ve katı taklitçiliği bitirmeye çalışmışlardır[97].

Şâfiî âlimleri, Şâfiiyye/Mütekellimîn (*tarîkatu'ş-şâfiiyye/tarîkatu'l-mütekellimîn*) metoduna göre usûl eserleri kaleme almayı sürdürmüşlerdir. Fahruddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*[98] adlı eseriyle Seyfuddîn el-Âmidî (631/1233)'nin *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*[99] adlı eseri, Şâfiiyye metoduna göre yazılmış bu dönemin en önemli fıkıh usûlü eserleridir. Bu dönemde ayrıca mütekellimîn ve fukahâ metodunun cemedilmesiyle oluşan memzûc metodla usûlü'l-fıkh eserleri yazılmaya başlanmıştır. Muzafferuddîn İbnu's-Sââtî (694/1295)'nin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ıyla Pezdevî (482/1089)'nin *el-Usûl*'ünü mezcettiği *Bedîu'n-Nizâm el-Câmi' beyne Usûli'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*[100] adlı eseri, bu metodun ilk ürünlerindendir[101]. Memzûc metodun oluşumunu, temel usûl eserlerinin ihtisâr edilmesi daha sonra tekrar ihtisâr edilmesi, zaman zaman birkaç kitabın bir tek kitap haline getirilmesi ve bu kitabın da ihtisâr edilmesi ardından da şerhedilmesi bu şerhe de hâşiyenin yazılması şeklinde adeta anlaşılması mümkün olmayan eserlerin kaleme alındığı ihtisâr süreci izler[102]. *Minhâcu'l-Beydâvî* olarak bilinen Beydâvî (685/1286)'nin *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*[103] adlı eseri, ihtisâr edilmiş sonra da şerh/hâşiye yazılma ihtiyacı hissedilmiş eser olarak örnek verilebilir[104]. Beydâvî'nin *Minhâc*'ı, Nevevî'nin *Minhâc*'ının fıkıh usûlündeki versiyonu olarak betimlenebilir.

---

97 Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 383-387, 423-430.

98 Bkz. **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh** (thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî), I-VI, Mevsûatu'r-Risâle, Beyrut 1996.

99 Bkz. **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm** (thk. Şeyh İbrahim el-Acûz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

100 Bkz. **Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl el-Ma'rûf bi-Bedîi'n-Nizâm el-Câmi' beyne Usûli'l-Pezdevî ve'l-İhkâm** (haz. Sa'd b. Ğarîb b. Mehdî es-Sülemî), Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, I-II, Mekke 1418.

101 Zekiyüddîn Şa'bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları** (trc. İbrahim Kâfî Dönmez), s. 40; Şa'bân Muhammed İsmail, **Usûlu'l-Fıkh,** s. 36.

102 Zekiyüddîn Şa'bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları** (trc. İbrahim Kâfî Dönmez), s. 23, 40-41.

103 Bkz. **Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl** (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matbaatu's-Saâde, Kâhire 1370/1951.

104 Beydâvî'nin *Minhâc*'ı Tâcuddîn el-Ermevî (656/1258)'nin *el-Hâsıl*'ının, *el-Hâsıl* da Fahruddîn er-Râzî (606/1210)'nin el-*Mahsûl*'unun ihtisârıdır. *el-Mahsûl* da Kâdı Abdulcebbâr (415/1025)'ın *el-Umde*'si, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (436/1044)'nin *el-Mu'temed*'i, Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sının özümsenmesiyle oluşmuştur (İsnevî, **Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl**, c. 1, s. 4; Zekiyüddîn Şa'bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları** (trc. İbrahim Kâfî Dönmez), s. 40). Takiyuddîn es-Sübkî (756/1355)'nin yazdığı fakat oğlunun tamamladığı *el-İbhâc*

Tahrîcu'l-Fürû' alâ'l-Usûl türünde eserlerin verilmeye başlanması bu dönemin diğer önemli özelliğini oluşturmaktadır[105]. Şihâbuddîn Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî (656/1258)'nin *Tahrîcu'l-Fürû' alâ'l-Usûl*[106] adlı eseri bu türün ilk örneğini, İsnevî (772/1370)'nin *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû' alâ'l-Usûl*[107]'ü ise bir diğer önemli örneğini teşkil etmektedir[108].

Daha önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de Şâfiî Mezhebine mensup pek çok muhaddis yetişmiştir. İbnu'l-Esîr el-Cezerî (606/1210)[109], İbnu's-Salâh (643/1245)[110], İbn Ebî'd-Dem (642/1244)[111] ve el-Hâfız Zekiyuddîn Ebû Muhammed el-Münzirî (656/1258)[112] bunların en önemlilerini oluşturmaktadır.

Bu dönemin bir diğer önemli özelliği de usûl ve fürû' ilim dallarının kesişim noktasını ve fıkıh ilminin bir alt dalını oluşturan *kavâid* ilminin doğuşu ve bu alanda özgün eserlerin verilmesidir. Hanefî fıkıh âlimi Ebû'l-Hasan el-Kerhî (340/952) bu türde eser veren ilk kişi[113] olmakla beraber VIII/XIV. yüzyıl, bu ilim dalının altın çağı olur ve özellikle Şâfiî fakîhlerin *el-eşbâh ve'n-nazâir* adıyla ilk eserlerini verdikleri zaman dilimi olur[114]. Şâfiî fıkıh âlimi Sadruddîn b. el-Vekîl (716/1317)'in *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* adlı eseri, kavâid ilminde *el-eşbâh ve'n-nazâir* adıyla anılan ilk eser olmuştur[115]. Bu eseri sırasıyla Salâhuddîn Ebû Saîd el-Alâî (761/1359)'nin *el-Mecmûu'l-Muzheb fî Kavâidi'l-Mezheb*[116]'i, Tâcuddîn es-Sübkî (771/1369)'nin *el-*

Şerhu'l-Minhâc'ıyla, İsnevî (772/1370)'nin *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*'ü *Minhâc*'ın en önemli iki şerhini oluşturur.

105 Şa'bân Muhammed İsmail, **Usûlu'l-Fıkh,** s. 37-38; Bâ-Hüseyin, **et-Tahrîc inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 66-78.

106 Bkz. **Tahrîcu'l-Fürû' alâ'l-Usûl** (thk. Muhammed Edîb Sâlih), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1407/1987.

107 Bkz. **et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû' alâ'l-Usûl** (thk. Muhammed Hasan Heytû), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.

108 Heytû, **et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû' alâ'l-Usûl** (nâşirin önsözü), s. 15-16.

109 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 366-367.

110 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 326-336; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 220-221.

111 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 115-118.

112 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 259-277.

113 Zerkâ, **Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye** (nâşirin önsözü), s. 38; Ali Ahmed en-Nedvî, **el-Kavâidu'l-Fıkhiyye**, s. 72, 100; Yakub el-Bâ-Hüseyin, **el-Kavâidu'l-Fıkhiyye**, s. 316.

114 Ali Ahmed en-Nedvî, **el-Kavâidu'l-Fıkhiyye**, s. 102; Yakub el-Bâ-Hüseyin, **el-Kavâidu'l-Fıkhiyye**, s. 324-335.

115 Yakub el-Bâ-Hüseyin, **el-Kavâidu'l-Fıkhiyye**, s. 324.

116 Bkz. **el-Mecmû'u'l-Muzheb fî Kavâidi'l-Mezheb** (thk. Muhammed b. Abdulğaffâr b. Abdurrahman eş-Şerîf), I-II, Devletu'l-Kuveyt Vezâretu'l-Evkâf, Kuveyt 1414/1994.

Eşbâh ve'n-Nazâir'i, Bedruddîn ez-Zerkeşî (794/1392)'nin *el-Mensûr fî Tertîbi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* (*el-Kavâid fi'l-Fürû'*)'si, İbnu'l-Mülakkin (804/1401)'nin *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'i ve Takiyuddîn el-Hısnî (829/1426)'nin *el-Kavâid*'i takip eder[117]. Bir sonraki dönem içinde mülahaza etmeyi yeğlediğimiz Suyûtî (911/1505)'nin *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'i, kendi türünün en önemli eseri ve Şâfiî fıkıh literatürünün de önemli eserlerinden biri olarak anılacaktır[118].

B. Birinci Tankîh Dönemi Eserleri

Birinci tankîh ya da bir diğer ifadeyle mezhebin tahrîr döneminin (*tankîhu'l-mezheb*/*tahrîru'l-mezheb*) en önemli eserleri, mezhebi zamanla oluşan kaotik atmosferinden kaleme aldıkları eserleriyle kendi içinde bir düzene kavuşturan İmam Râfiî ve İmam Nevevî'nin mezhebin temel kaynak olma özelliğini yerine getiren eserleridir. Şâfiî Mezhebi Mısır'da varlık kazanır, ilk nesil öğrencilerin vefatından sonra çekim merkezini Bağdat devr alır. *Ashâbu'l-vucûh*un sahne aldığı *Mezhebin Gelişim Dönemi*'nde oldukça fazla sayıda âlimin yetişmiş olması, *Irak* ve *Horasan* tariklerinin oluşması ve bu süreçte büyük bir külliyatın meydana gelmesi, mezhebin bir bütünlüğe kavuşması ihtiyacını doğurur. Bu ihtiyacın giderilmesindeki ilk deneme Iraklı (Ebû Abdillah el-Hüseyin b. el-Hasan el-Halîmî (403/1012), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083), İbnu's-Sabbâğ (477/1084), Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (502/1108), el-Kâdı Ebû'l-Meâlî Mücellî (505/1111), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (507/1114)) ve Horasanlı (İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085), Abdurrahman b. el-Me'mûn el-Mütevellî en-Nîsâbûrî (478/1086), İmam Gazzâlî (505/1111)) telifçilere ait olmakla beraber[119], nihâî başarı İmam Râfiî ve İmam Nevevî'yle gerçekleşir. Mezhepteki fonksiyonlarından dolayı *şeyhân* nitelemesine mazhar olan bu ikili içinde de Râfiî, tankîh ve tahrîrin ilk örneklerini kaleme alarak adeta öncülük yapmış, Nevevî de bunlardan günümüze kadar

---

[117] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 434-438.

[118] Bkz. Suyûtî , **el-Eşbâh ve'n-Nazâir fî Kavâidi ve Furû'i Fikhi'ş-Şâfiî** (thk. Muhammed el-Mu'tasim bi'llâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1986.

[119] Nevevî, **el-Mecmû'**, c.1, s. 112/**Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 706-707; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671-673; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 10; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 94-125, 158-161; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî**, s. 343-351; Ali Cum'a Muhammed, **el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 22, 34-41; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 161-163; Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 194-198.

sürecek ürünler elde ederek yüzyıllarca süren karmaşık yapıyı bir ahenge kavuşturmuştur[120].

İmam Nevevî tankîh ve tahrîr ihtiyacını, mezhebin panoramasını çizecek şekilde şu ifadelerle özetler:

> İlk dönem âlimlerimizin (*ashâb*) eserleri oldukça fazladır. Bunlar ihtilâflı konularda gerçekleşen tercih eşliğinde yaygınlık kazanır. Bundan dolayı başarılı, derinlik sahibi, mütâlaa sahibi ve üstün gayretli âlimlerimiz gibi az bir kesim hariç, mezhebin görüşünü kimse tespit edemez olur. Hamdolsun Allah Teâlâ geç dönem (*müteahhir*) âlimlerimizden, bu çeşitli tarîkleri birleştiren, mezhebi en güzel şekilde ayıklayan, yaygın görüşleri vecîz ifadelerle bir araya getiren ve meşhur eserlerde yer alan bütün yaklaşımları birleştiren birini muvaffak kılar. Bu kişi de muzaffer, mezhep mütehassısı, ince tahkîkler sahibi yüce âlim Ebû'l-Kâsım er-Râfiî'dir. *Şerhu'l-Vecîz* adlı eserini özlü, mükemmel ve açıklayıcı ibare özelliğine sahip olmanın yanında artık üzerine bir söz eklenemeyecek bir genişlikte vazetmiştir[121].

Görüldüğü gibi Nevevî, zamanla oluşan devasa fıkıh külliyâtı içinde yer alan mezhebin yerleşik görüşlerine aykırı yaklaşımların bir ahenge kavuşması ihtiyacının kaçınılmaz olduğuna temas eder ve bu ihtiyacın, yere göğe sığdıramadığı İmam Râfiî tarafından karşılandığını vurgular. Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî, *tahrîr*/*tankîh* ihtiyacını doğuran amilleri şu şekilde maddeler halinde sistematik hale getirir:

1. Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinin çokluğu. Mezhep önderi İmam Şâfiî'nin vefatının üzerinden yaklaşık olarak dört asır geçtikten sonra, mezhepte kaleme alınan eserlerin sayısı gerçekten kabarık bir sayıya ulaşır. Şâfiî Mezhebi'nin oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmasına paralel olarak bu eserlerin müellifleri, batıda Nil'den doğuda Mâveraunnehir'e ve Sind bölgesine tekabül eden geniş coğrafyada yer almışlardır. Modern iletişim araçlarının bulunmamasına bağlı olarak, bu fıkıh eserlerinin sayısının oldukça kabarık olması ve hacimlerinin farklı olması gayet doğaldır. İmam Şâfiî'nin vefatının üzerinden dört asrın geçmiş olmasının ardında farklı zamanlarda kaleme alınan eserlerde, mezhep usûlüne aykırı tahrîclerin, tercih edilmeyen (*mercûh*) istinbâtların, şâz içtihatların ve benzeri durumların bulunması oldukça doğaldir. Böylece özellikle İslam ülkelerinde ve toplumunda Şâfiî Mezhebi'nin oluşumunu tamamlamasından ve önder mezhebe

[120] Şâfiî Mezhebinin *tankîh* ve *tahrîr* dönemi, bu dönemin oluşumunu zorunlu kılan amiller ve İmam Râfiî/İmam Nevevî ikilisinin rolleri hakkında geniş bilgi için bkz. Endûnisî, **el-Hezâinu's-Seniyye**, s. 167-171; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 11-17; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 161-162, 174-184; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî**, s. 366-380; Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 37-40.

[121] Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 22.

dönüşmesinden sonra, bu sayıca kabarık eserleri düzenleme (*tehzîb*) ameliyesine girişme ihtiyacı zorunlu hale gelir.

2. Diğer mezheplerde içtihat fenomeninin açık sınırlandırılmasına paralel olarak, IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren mezhep taassubunun ve katı taklitçiliğin ortaya çıkması. Bütün bunlar fakîhleri, mutlak müçtehidin şerî nasslarla uğraştığı gibi mezhep imamlarının ifadeleriyle uğraşarak kendi mezheplerini tankîh gayretine sevketmiştir. Böylece tahrîcleri tashîh, kavilleri tercîh ve diğerlerini taz'îf ederler. Tümü de kendi mezhebi çerçevesinde hareket eder. Şâfiî Mezhebinin Şâfiî fakîhleri tarafından tankîh realitesi -ki diğer mezheplerde de durum aynıdır-, mezheplerine hizmetteki öncelikli adımların başında yer alan son derece önemli bir realite olur[122].

Kaleme aldıkları eserlerle mezhebin seyrinde dönüm noktasında yer alan Râfiî ve Nevevî'nin eserlerinin başlıcalarını tanıtabiliriz:

1. İmam Râfiî'nin Eserleri

İmam Râfiî (623/1226)'nin *el-Muharrer*, *Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* (*eş-Şerhu'l-Kebîr*), *eş-Şerhu's-Sağîr*[123], *eş-Şerhu'l-Mahmûd*, *et-Teznîb*, *Şerhu Müsnedi'ş-Şâfiî*, *el-Emâlî'ş-Şâriha alâ Müfredâti'l-Fâtiha*, *el-Îcâz fî Ahtâri'l-Hicâz*, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, *Sevâdu'l-Ayneyn fî Menâkibi'l-Ğavs Ebî'l-Âlemeyn er-Rufâî* adlarında farklı alanlarda kaleme aldığı pekçok eseri bulunmaktadır[124]. *el-Muharrer* ve *Fethu'l-Azîz* mezhebin en önemli eserleri arasında yer aldığı için bu iki kaynağı kısaca tanıtmaya çalışacağız.

---

[122] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî**, s. 374-375.

[123] Eserin üçte ikilik bölümünün dört ayrı kişi tarafından 2000-2001 yılları arasında master tezi olarak hazırlandığı, ancak bunun yayınlanmadığı kaydedilmiştir (Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî**, s. 377).

[124] Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdulkerîm b. el-Fadl b. el-Hasan el-Kazvînî er-Râfiî (623/1226)'nin hayatı ve eserleri için bkz. Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât, el-Esmâ,** s. 768-769; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 281-293; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 746-749; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, 393-396; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 218-220; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 11-17; Yûsuf, **el-Mezheb İnde'ş-Şâfiiyye**, s. 174-175; Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 37-38; Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 394-396/**İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 236-238.

a. *el-Muharrer fî Fürûi'ş-Şâfiiyye*

Eserin kaynağı hakkında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bir yaklaşıma göre İmam Gazzâlî (505/1111)'nin *el-Vecîz* adlı eserinin ihtisârıyken[125] bir başka yaklaşıma göre Gazzâlî'nin *el-Hülâsa*'sının ihtisarıdır[126]. İbn Hacer (974/1567)'in dile getirdiği üçüncü bir yaklaşıma göreyse, *el-Muharrer*'in *el-Muhtasar* olarak adlandırılması özlü bir ifadeye sahip olmasından kaynaklanmaktadır, yoksa eser muayyen bir kitabın ihtisârı değildir[127]. *el-Muharrer*'in *el-Vecîz*'den daha hacimli olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İbn Hacer'in yaklaşımı daha anlaşılır olmakta ve kanaatimizce İmam Râfiî *el-Vecîz'*den büyük oranda yararlanmış ancak bütünüyle onu ihtisâr etmemiştir. *el-Muharrer*'in yarı oranındaki ihtisârı olan *Minhâcu't-Tâlibîn*'in orijiniyle büyük oranda paralellik arzetmesi, benzeri sadakatin *el-Vecîz-el-Muharrer* arasında bulunmaması Râfiî'nin eserinin muayyen bir kitabın ihtisârı olmadığı düşüncesini haklı çıkarmaktadır. Râfiî, girişte eserini şu veciz ifadelerle tanıtmaktadır:

> Allahım! Ahkâm hakkında muhtasar, gereksiz fazlalıktan ve uzunluktan arındırılmış (*muharrer*), çoğunluğun tercih ettiği vecîhleri ve kavilleri dile getiren, küllî ve tafsîlî düzenlemeleri kalıba döken, usûlü ve fürû'u mezceden bir eser nazmetmeye yönelmemde beni muvaffak eyle. Amacına ulaşmasını sağlamak için bu *el-muharrer*i kolaylaştırmada ve bunu kabul etmede yüce faziletinle sana yöneliyorum. Şüphesiz sen işitensin ve bilensin[128].

Görüldüğü gibi burada Râfiî, eserinin herhangi bir eserden alındığını belirtmemiş ancak muhtasar, arı ve duru bir eser olduğunu *muharrer* ve *el-muharrer* ifadeleriyle edebi bir üslüpla beyan etmiştir.

el-Muharrer'i İmam Nevevî *Minhâcu't-Tâlibîn* adlı eseriyle, ezberlenmesini kolaylaştırmak, eserde yer verilmeyen bir takım prensipleri işlemek, mezhebin yerleşik görüşüne aykırı olan bir takım görüşleri tashîh etmek, bazı kapalı lafızları açmak ve eserde kullanılan mezhep ıstılâhlarını izah etmek[129] gayesiyle ihtisâr ettikten sonra *el-Minhâc* artık mezhebin en önemli el kitabı olur. Muhtemelen *el-Muharrer el-Minhâc*'la rafine hale geldiği için *el-Muharrer* konumunu *el-Minhâc*'a devretmiş ve bu yüzden

---

[125] Büceyremî, **Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ Şerhi Menheci't-Tullâb**, c. 1, s. 24.
[126] İsmâîl Osman Zeyn, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc** (nâşirin dipnotu), s. 631.
[127] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 38.
[128] Râfiî, **el-Muharrer**, s. 7.
[129] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 64.

olsa gerek *el-Muharrer* kısa bir süre öncesine kadar yazma olarak kalmıştır[130]. Ancak buna rağmen mezhebin bu önemli eseri üzerinde şerh ve ihtisâr gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. *el-Muharrer*'in belli başlı şerhleri şunlardır:

1. Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf es-Sindî el-Haskefî (895/1490): *Keşfu'd-Durer fî Şerhi'l-Muharrer*[131],
2. Şerefuddîn Ali b. Abdullah eş-Şîrâzî (907/1501): *Şerhu'l-Muharrer*[132],
3. Celâluddîn ed-Devvânî (918/1512): *Hâşiye alâ'l-Muharrer*[133],
4. Muhammed b. Hidâyetullâh el-Hüseynî (1014/1605): *el-Vuzûh fî Şerhi'l-Muharrer*[134],
5. Nûreddîn Ali b. Yahyâ ez-Ziyâdî (1024/1615) *Şerhu'l-Muharrer*[135],
6. Muhammed el-Ömerî el-Mürşidî: *Hâşiye alâ Ferâizi'l-Muharrer*[136],
7. Muhammed b. Abdurresûl el-Berzencî: *Fethu'l-Ber Şerhu'l-Muharrer*,
8. Abdulmü'min b. Akîl: *Şerhu'l-Muharrer*[137].

el-Muharrer'in belli başlı ihtisârlarıysa şunlardır:

1. İmam Nevevî: *Minhâcu't-Tâlibîn*[138],
2. Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Bâcî el-Mağribî (714/): *Muhtasaru'l-Muharrer*[139],

---

[130] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 523.
[131] Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1613; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 630.
[132] Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1613; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 631.
[133] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.
[134] Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1613; Kays, **el-İrâniyyûn ve'l-Edebu'l-Arabî Ricâlu Fıkhi'ş-Şâfiî**, s. 567.
[135] Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1613.
[136] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.
[137] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.
[138] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 64.
[139] Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1613; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 631.

3. Tâcuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Kirmânî (807/1404): *el-Îcâz Muhtasaru'l-Muharrer*[140] (Alâuddîn Ali b. Muhammed et-Tâcî el-Halebî bu eseri *Şerhu Îcâzi'l-Muharrer* adıyla şerhetmiştir).

Eser hakkında ayrıca şu çalışmalar yapılmıştır:

1. Ahmed Abdullah Abdulvelî Seyf, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde *İstidrâkâtu'n-Nevevî fi'l-Minhâc ale'r-Râfiî fi'l-Muharrer* adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

2. Muhammed Abdurrahîm b. Şeyh Muhammed Ali eseri doktora tezi olarak çalışarak neşre hazırlamıştır[141].

b. *Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* (*eş-Şerhu'l-Kebîr*)

Şâfiî Mezhebinin en muteber mutavval eserlerinden biri olan ve *eş-Şerhu'l-Kebîr* olarak meşhur olan *Fethu'l-Azîz*, lafızlarının kapalılığı ve anlamının giriftliği nedeniyle İmam Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserine yapılan bir şerhten oluşmaktadır[142]. Râfiî eserini *el-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* olarak adlandırmasına karşın[143], fakîhler *el-Azîz* isminin Kur'an-ı Kerim dışında kullanılmasını doğru bulmadıkları için *Fethu'l-Azîz* ismini kullanmayı tercih etmişler[144] ve eser bu isimle yaygınlık kazanmıştır.

Râfiî eserini oluştururken İmam Gazzâlî'nin eserlerinden sonra en çok *en-Nihâye*, *et-Tetimme*, *et-Tehzîb*, *eş-Şâmil*, *Tecrîdu İbn Kec*, *Emâlî's-Sarahsî'r-Râzî* gibi mezhebin temel kaynaklarından ve bunların yanı sıra mezhebin bütün mutavval eserlerinden yararlanmıştır[145]. Râfiî'nin bu temel eserlerden yararlanarak eserini vücuda getirmesi, bir bakıma *el-Vecîz*'in dayandığı fıkhî zemini anlayarak onu çözümlemeye tâbi tutması anlamına gelmektedir[146].

---

[140] Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1613; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 631.
[141] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.
[142] Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 1, s. 3-4.
[143] Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 1, s. 4.
[144] Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 632.
[145] İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, 394.
[146] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.

Fethu'l-Azîz kaleme alındıktan sonra mezhebin en önemli kaynaklarından biri haline gelir. Eser üzerine yapılmış çalışmaların belli başlılarını şu şekilde sunabiliriz:

1. İmam Nevevî (676/1277) *Fethu'l-Azîz*'i *Ravdatu't-Tâlibîn* ismiyle bir takım düzeltmeler eşliğinde ihtisâr etmiş ve böylece *Fethu'l-Azîz* mezhepteki konumunu büyük oranda *Ravdatu't-Tâlibîn*'e devretmiştir[147].

2. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî el-Feyûmî (770/1368), *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfiî* adlı sözlük çalışmasında *Fethu'l-Azîz*'de yer alan garîp kelimeleri açıklamıştır[148].

3. İbnu'l-Mülakkin (804/1401) *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vâkia fi'ş-Şerhi'l-Kebîr*[149] adıyla eserlerde yer alan hadis ve âsar malzemesini tahriç etmiş, sonra da bunu *Muhtasaru Bedri'l-Münîr fî Tahrîci Ehâdîsi'ş-Şerhi'l-Kebîr*[150] ismiyle ihtisâr etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (852/1448), eseri bir takım ihtisâr ve eklemelerle birlikte *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfiîyyi'l-Kebîr*[151] adlı eseri telif etmiştir.

4. Ebû'l-Hüseyin Şihâbuddîn Ahmed b. Aybek el-Hüsâmî (749/1348)[152], Ebû Ümâme Muhammed b. Ali İbnu'n-Nakkâş (763/1361)[153] ve Bedruddîn ez-Zerkeşî (794/1392) eserdeki hadisleri tahrîc etmişlerdir[154].

---

147 1. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Alî Muhammed Muavvad (el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî ve Muntaka'l-Yunbû'la birlikte), I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992; 2. nşr. Halîl b. Me'mûn Şîhâ, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1427/2006.

148 Nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1426/2005.

149 Nşr. Mustafa Ebû'l-Gayt Abdulhayy, Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman, Ebû Ammâr Yâsir b. Kemâl, I-X, Dâru'l-Hicre, Riyâd 1425/2004.

150 Nşr. Kemâl Yûsuf Hût, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1407/1987.

151 Nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutub, I-VI, Müessesetu Kurtuba, Mekke 1416/1995.

152 Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 102.

153 Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 286.

154 Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.

5. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim İzzuddîn İbn Cemâa el-Kinânî (767/1366): *Tahrîcu Ehâdîsi'r-Râfiî*[155].

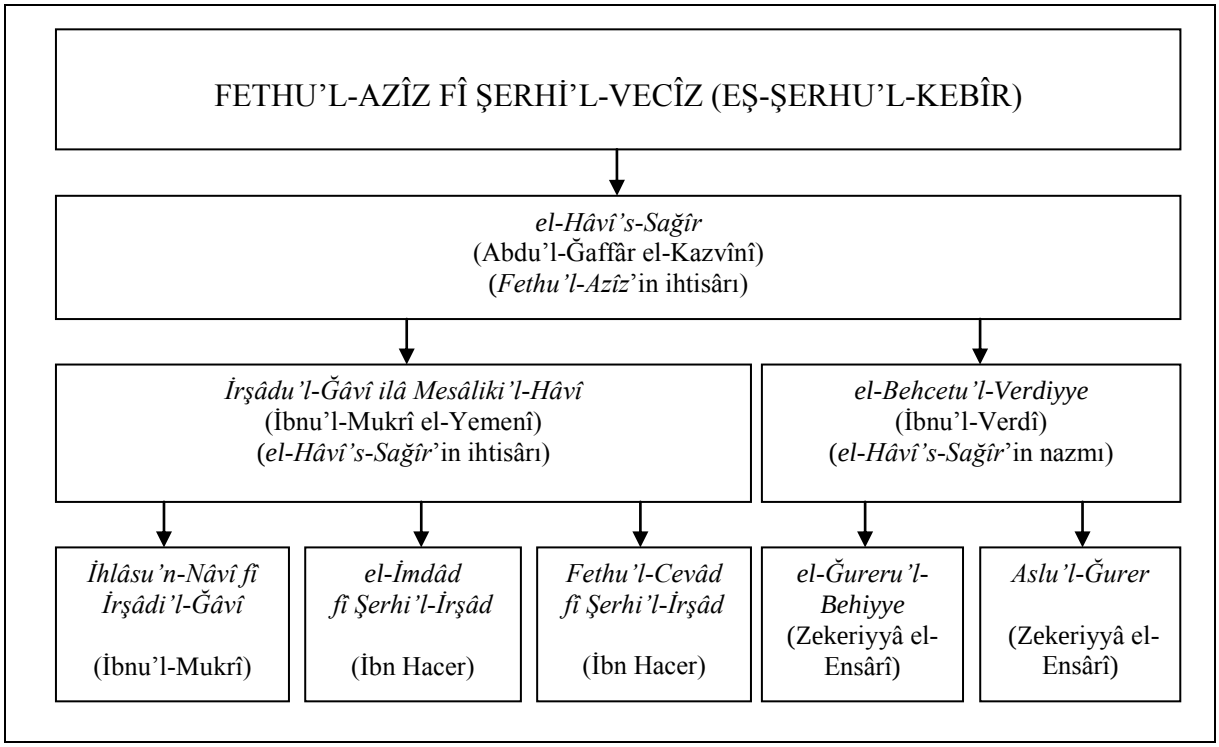
6. Şihâbuddîn İbnu'l-Husbânî (815/1412): *Şâfi'l-Ayy fî Tahrîci Ehâdîsi Şerhi'l-Vecîz*[156].

7. Celâluddîn es-Suyûtî (911/1505): *Neşru'l-Abîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfiî*[157].

8. Abdulhakîm Muhammed Şâkir, el-Câmiatu'l-İslâmiyye'de *Ziyâdâtu'l-İmâm en-Nevevî ve'Stidrâkâtuhû alâ'r-Râfiî fi't-Tahâre ve's-Salât min Hilâli Kitâbi'r-Ravda* adıyla doktora tezi hazırlamıştır (1419)[158].

9. Mâverdî Muhammed Sâlih de aynı üniversitede *Ziyâdâtu'l-İmâm en-Nevevî ve'l-İstidrâkâtuhû alâ'l-İmâm er-Râfiî fi'z-Zekât ve's-Siyâm ve'l-İ'tikâf min Hilâli Kitâbi'r-Ravda* adıyla doktora tezi hazırlamıştır (1421)[159].

[155] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 26.
[156] Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 103.
[157] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.
[158] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.
[159] Aybakan, **"Râfiî"**, DİA, c. 34, s. 395.



Tablo 2: *Fethu'l-Azîz*'in Kolları

2. İmam Nevevî'nin Eserleri

Şâfiî Mezhebinin önemli dönüm noktalarından birinin mümessili Muhyiddin Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî (676/1277), pek çok alanda önemli telifâtı bulunmakla beraber özellikle mezhebin omurgasını ve nihâî şeklini oluşturacak çok yönlü fürû' fıkıh eserleri vücuda getirmiştir. Zühd ve takva hayatına düşkün olan Nevevî dünyevi zevklerden olabildiğince uzak durarak hayatını bütünüyle ilme adamış, kaleme aldığı eserlerle Şâfiî Mezhebine ayıklama (*tankîh*), düzenleme (*tehzîb*),tertib ve tahrîr[160] şeklinde yaptığı katkılarla mezhep tarihine adeta *İkinci Şâfiî*[161] olarak geçmiştir[162].

[160] İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 266; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye,** c. 2, s. 825; Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 52.

[161] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 85.

[162] İmam Nevevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 395-400; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 266-267; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye,** c. 2, s. 824-827; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 473-477; Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî**

Hocaları silsilesiyle Irak ve Horasan muhitleriyle bu iki muhiti mezcetmeye çalışan ilk telifçilerin birikimini elde ederek[163], kendisinden önce yazılmış Şâfiî fürû' fıkıh külliyatını özümseyerek[164], özellikle mezhebin ana metinleri üzerinde yaptığı çalışmalarla mezhebi yörüngesine oturtur.

İmam Nevevî'nin çocukluğunda babasının dükkânında çalışırken işleri takip etmekten ziyade zamanını okumaya ayırması, babasında çocuğunun ticaretle uğraşma isteğinin olmadığı okumaya eğilimli olduğu kanaatini doğurur ve babası onu Dımaşk'a götürür. Bir öğrenci için oldukça geç sayılacak bir yaşta ondokuz yaşında sistematik eğitimine ilk adımını atar[165], üstün gayreti yüksek zekâsıyla birleşince kısa sürede büyük mesafe kateder, 660/1262 yılından itibaren öğrenci okutmaya ve eser vermeye başlar[166]. Çok yönlü ve oldukça kabarık sayıdaki eserlerini ibadet, ders, okuma ve araştırma hayatının eşliğinde, büyük bir hayret uyandıracak şekilde toplam onaltı yıllık bir süre içinde vücuda getirir ve sakalları yeni yeni ağarmaya başladığı kırkbeş yaşlarında vefat eder[167].

Fıkıh, hadis, hadis şerhi, mustalahu'l-hadis, lügat, terâcim ve tevhid konularında[168] kaleme aldığı eserlerini, tamamlayıp tamamlayamaması açısından üç grupta ele alabiliririz[169]:

1. Tamamladığı Eserler: *Şerhu Müslim*, *er-Ravda*, *el-Minhâc*, *Riyâzu's-Sâlihîn*, *el-Ezkâr*, *et-Tibyân*, *et-Tahrîr fî Elfâzi't-Tenbîh*, *Tashîhu't-Tenbîh*,

---

Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 51-87; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 225-227; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**; Haddâd, **el-İmâmu'n-Nevevî ve Eseruhu fi'l-Hadîs ve Ulûmih**; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 11-17; Muhammed ez-Zuhaylî, **el-Mühezzeb** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 16-20; Halîl Me'mûn Şîhâ, **Sahîhu Müslim bi-Şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî el-Müsemmâ el-Minhâc** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 99-111; Kandemir, **"Nevevî"**, DİA, c. 33, s. 45-49; Vâsitî, **Tercümetu'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî**, s. 8-14 (Minhâcu't-Tâlibîn'le birlikte); Muhammed Tâhir Şa'bân, **Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn** (nâşirin önsözü), s. 15-47.

[163] İmam Nevevî'nin kendisinden itibaren geriye doğru hoca silsilesi için bkz. Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 622.

[164] İmam Nevevî'nin günlük olarak ders aldığı eserlerin listesi için bkz. İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 474; Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 55.

[165] Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 54; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî,** s. 157; Vâsitî, **Tercümetu'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî**, s. 9.

[166] Kandemir, **"Nevevî"**, DİA, c. 33, s. 46; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî,** s. 157.

[167] Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 620.

[168] Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 158-159.

[169] Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 159.

el-Îzâh fî'l-Menâsik, *el-İrşâd*, *et-Takrîb*, *el-Erbaîn*, *Bustânî'l-Ârifîn*, *Menâkibu'ş-Şâfiî*, *Muhtasaru Usdi'l-Ğâbe*, *el-Fetâvâ*, *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, *Muhtasaru Âdâbi'l-İstiskâ*, *Ruûsu'l-Mesâil*, *Tuhfetu Tullâbi'l-Fedâil*, *et-Tarhîs fî'l-İkrâm ve'l-Kiyâm*, *Mes'eletu Tehmîsi'l-Ğanâim*, *Muhtasaru't-Teznîb*, *Mes'eletu Niyyeti'l-İğtirâf*, *Dakâiku'l-Minhâc ve'r-Ravda*[170], *et-Takrîb ve't-Teysîr*[171].

2. Tamamlayamadığı Eserler: *el-Mecmû'*, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, *Şerhu'l-Vasît*, *Şerhu'l-Buhârî*, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, *el-İmlâ alâ Hadîsi el-A'mâlu bi'n-Niyyât*, *el-Emâlî*, *el-Hulâsa fî Ehâdîsi'l-Ahkâm*, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, *et-Tahkîk*, *Tuhfetu't-Tâlibi'n-Nebîh*, *Câmiu's-Sunne*, *Mühimmâtu'l-Ahkâm*, *el-Usûl ve'd-Davâbit*[172].

3. Sildiği Eserler: İhlâs kaygısından yazımından vazgeçip sildiği ya da kâğıt ihtiyacını karşılamak için silmek zorunda kaldığı metinlerin bulunduğu kaydedilmiştir[173].

İmam Nevevî kendisinden önce yazılmış temel kaynakları özümseyerek eserlerini vücuda getirmiş ve her bir eserinde büyük bir alın teri dökmüştür. Örneğin onunla *el-Vasît*'ten yapılan bir nakille ilgili yaşanan tartışmada "Benimle *el-Vasît*'i mi tartışıyorsunuz? Onu dörtyüz defa mütâlaa etmişim[174]" demesi, onun Şâfiî Mezhebi müktesebatına ne düzeyde müttali olduğunu göstermektedir.

İmam Râfiî'yle beraber İmam Nevevî'nin Şâfiî muhitinde ulaştıkları düzey hakkında VIII. (XIV.) yüzyıl âlimlerinden Muhammed b. Ali b. Abdulvâhid'in "Günümüzde insanlar Râfiîdirler Şâfiî değil, Nevevîdirler Nebevî değil[175]" demesi son

[170] İbn Kâdı Şühbe İmam Nevevî'nin *er-Ravda* üzerine, *Dekâiku'l-Minhâc* gibi bir eser yazdığını, adının *el-İşârât ilâ mâ vakaa fî'Ravda mine'l-Esmâ ve'l-Meânî ve'l-Luğât* olduğunu ve namaz konusuna kadar işlendiğin kaydeder (**Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 477).
[171] Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 159-160, 160-181.
[172] Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 181-189.
[173] Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 190.
[174] Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 51-52.
[175] Askalânî, **ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mîeti's-Sâmine**, c. 4, s. 46; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 52.

derece tartışmaya açık talihsiz bir ifade olmakla beraber, bu iki âlimin mezhep içindeki fonksiyonunu ifade etmesi açısından anlamlıdır[176].

İmam Nevevî'nin her bir eserinin müstakil bir çalışma konusu olacağı gerçeğini göz önüne alarak Şâfiî füru' fıkıh literatüründeki rollerinden dolayı sadece *Minhâcu't-Tâlibîn*, *Ravdatu't-Tâlibîn* ve *el-Mecmû'* adlı eserlerini anahatlarıyla tanıtmakla yetineceğiz.

a. *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn*

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinin ve İmam Nevevî'nin en önemli temel el kitabı olan *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn*, yüzyıllarca ders kitabı olarak takip edilmiş, öğrenciler tarafından ezberlenmiş, araştırmacılar için kaynak teşkil etmiş, ayrıca mezhep eserleri içinde üzerinde en fazla çalışma yapılmış eser olarak büyük bir hüsnü kabule mazhar olmuştur.

Eser, *el-Muharrer*'in yarı oranında ihtisâr edilip düzenlenmesinden oluşmaktadır. İmam Nevevî eserini 19 Ramazan 669 (5 Mayıs 1271) tarihinde perşembe günü tamamlamıştır[177]. Nevevî ilk dönem âlimlerimizin mebsût ve muhtasar pek çok eser verdiklerini, *el-Muharrer*'inse en sağlam muhtasar olduğunu, onun ince araştırma ürünü, oldukça faydalı, tercih edilen görüşü tespit etmede temel, müfti ve başkaları için mutemed olduğunu kaydeder. İmam Nevevî eser hakkındaki takdirlerini dile getirmeye devam ederek, eserin hacimli olduğunu, ezberlenmesinin kolaylaşabilmesi için yarı oranında ihtisâr etmeyi düşündüğünü ve bunun yanında önemli eklemelerde bulunduğunu belirtir[178]. İmam Nevevî, esere yaptığı önemli eklemeleri şu şekilde sıralar:

1. Kitapta yer almayan bazı meselelerdeki kayıtlara dikkat çekmek,
2. *el-Muharrer*'de, mezhepte tercih edilen görüşe (*muhtâr*) aykırı olan az sayıda meseleyi tespit etmek,

---

[176] Bu ifadenin ne anlama geldiği hakkında yapılan yorum için bkz. Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 52.
[177] Sehâvî, **Tercümetu Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s. 21; Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 64-65; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 169.
[178] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 64.

3. Lafızlarında kapalılık bulunanları ya da doğru olmadığı intibaını uyandıranları, daha açık ve özlü ibarelerle değiştirmek,

4. *Kavleyn*, *vecheyn*, *tarîkeyn*, *nass*, *azhar*, *meşhûr*, *esahh*, *sahîh*, *mezheb*, *cedîd*, *kadîm*, *ve kîle kezâ*, *ve fî kavlin kezâ* gibi görüş belirten kavramları açıklamak,

5. Kitabın müstağni kalamayacağı önemli konuları eklemek, bunların başına *ekûlu* sonuna da *Allahu-u a'lem* ifadelerini getirmek[179].

İmam Nevevî, *el-Muharrer*'e yaptığı eklemeleri sıraladıktan sonra eserin temel özelliği hakkında şunları kaydeder:

> *el-Muharrer*'e yapılan ek bir lafız veya benzeri bir şeyi görürsen ona güven. Çünkü bunun mutlaka bulunması gerekiyor. Aynı şekilde *el-Muharrer*'de veya diğer fıkıh kitaplarında bulunan dualara muhalif bir dua görürsen ona da güven. Çünkü onları mutemed hadis kitaplarından araştırdım.
>
> *el-Muharrer*'deki bölümlerin konularının bir kısmını diğer bölümlere olan münasebetinden veya kısa olmasından dolayı öne aldım. Bazen de bir bölümün tümünü münasebetten dolayı öne aldım.
>
> Bu muhtasar kitap tamamlanınca, *el-Muharrrer* için bir şerh olmasını umuyorum. Çünkü değerli konulara işaret etmemin yanısıra, *el-Muharrer*'de yer alan hiçbir hükmü ve ihtilâflı konuyu oldukça zayıf da olsa asla çıkarmadım.
>
> Bu *muhtasar*ın inceliklerine şerh olacak şekilde, güzel bir metin oluşturmaya başladım. Bu metni yazmaktan amacım, *el-Muharrrer*'in ibaresinden vazgeçme ve bir meseleye getirdiğim kaydın, harfin, şartın vb. durumun hikmetine işarette bulunmaktır. Bunların çoğu, mutlaka bulunması gereken zorunluluklardandır[180].

İmam Nevevî'nin dilinden bu şekilde ifadesini bulan *Minhâcu't-Tâlibîn*, mezhebin temel el kitabı haline gelir, mezhebin önde gelen âlimleri tarafından hakkında

[179] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 64-65.
[180] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 65-66.

övücü sözlere[181], veciz ifadelere ve şiirlere[182] konu olur. Şu mısralar eserin önemini özetlemesi açısından anlamlıdır:

قد صنّف العلماء واختصروا فلم يأتوا بما اختصروه كالــمنـهـاج

جمع الصحيح مع الفصيح وفــا ق بالتّرجيح عند تلاطم الأمواج [183]

Eser vermiş, ihtisârda bulunmuş âlimler

Yazamamışlar *el-Minhâc* gibisini ihtisârlarında

*Sahîh*i bir araya getirmiş fasîh ifadelerle

Üstte kalmış çılgın dalgalarda *tercîh*iyle

Eser, üzerinde yapılmış yüzlerce çalışmayla İslam ilimler tarihinin en önemli metinlerinden biri haline gelmiştir. Eseri ezberleyene *el-Minhâcî* lakabının verilmesi onun önemini özetlemesi açısından oldukça önemlidir ve İslam ilimlerinde bir başka eser kendisine nisbetle anılmamıştır[184].

Eserin dili ve üslubu, ileri düzeyde Arapça ve temel fıkıh bilgisine sahip olmayı gerektirmektedir. Meseleci (*kazuistik*) bir tarzda işlenen konular, görüşlerin dayanakları belirtilmeksizin yalın bir şekilde anlatılmıştır. Muhtasar eserlerin temel özelliği burada da kendini hissettirmekte, ifadeler veciz, kısa ve özlüdür. Mezhebin temel fıkhî terimlerine sıklıkla başvurulmuş, neredeyse her cümle bu terimlerden biriyle başlamış ya da sona ermiştir.

Eser *kitâb, bâb* ve *fasl*lardan oluşmuştur. Müellif, *kitâb* adı altında ele aldığı konuya giriş yapmış ve genel bilgiler vermiştir. *Bâb* ile konuları birbirinden ayırarak her

[181] Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 65; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 169-170.

[182] *el-Minhâc* için kaleme alınmış şiirlerin bir kısmı için bkz. Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 65; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 15; Haddâd, **el-İmâmu'n-Nevevî ve Eseruhû fî'l-Hadîs ve Ulûmih,** s. 176; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 170-171.

[183] Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 15.

[184] Haddâd, **el-İmâmu'n-Nevevî ve Eseruhû fî'l-Hadîs ve Ulûmih,** s. 175-176.

konuyu müstakil olarak incelemiştir. *Kitâb*lar kendi adlarıyla adlandırıldıkları gibi *bâb*lar da ayrıca adlandırılmıştır. *Bâb* adı altında müstakil olarak ele alınıp incelenen konular daha da detaylandırılarak *fasl*lara ayrılmıştır. *Fasl*da, *bâb* adı altında incelenmeyi aşan ve tekrar ele alınma ihtiyacı duyulan konular incelenmiştir.

Eser üzerinde *ta'lîk*, *şerh* ve *hâşiye* yazılmış, eser *ihtisâr* edilmiş ve *nazım* haline getirilmiştir. Ayrıca eserin girişi ve diğer bazı bölümleri üzerinde de müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışma türlerini kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

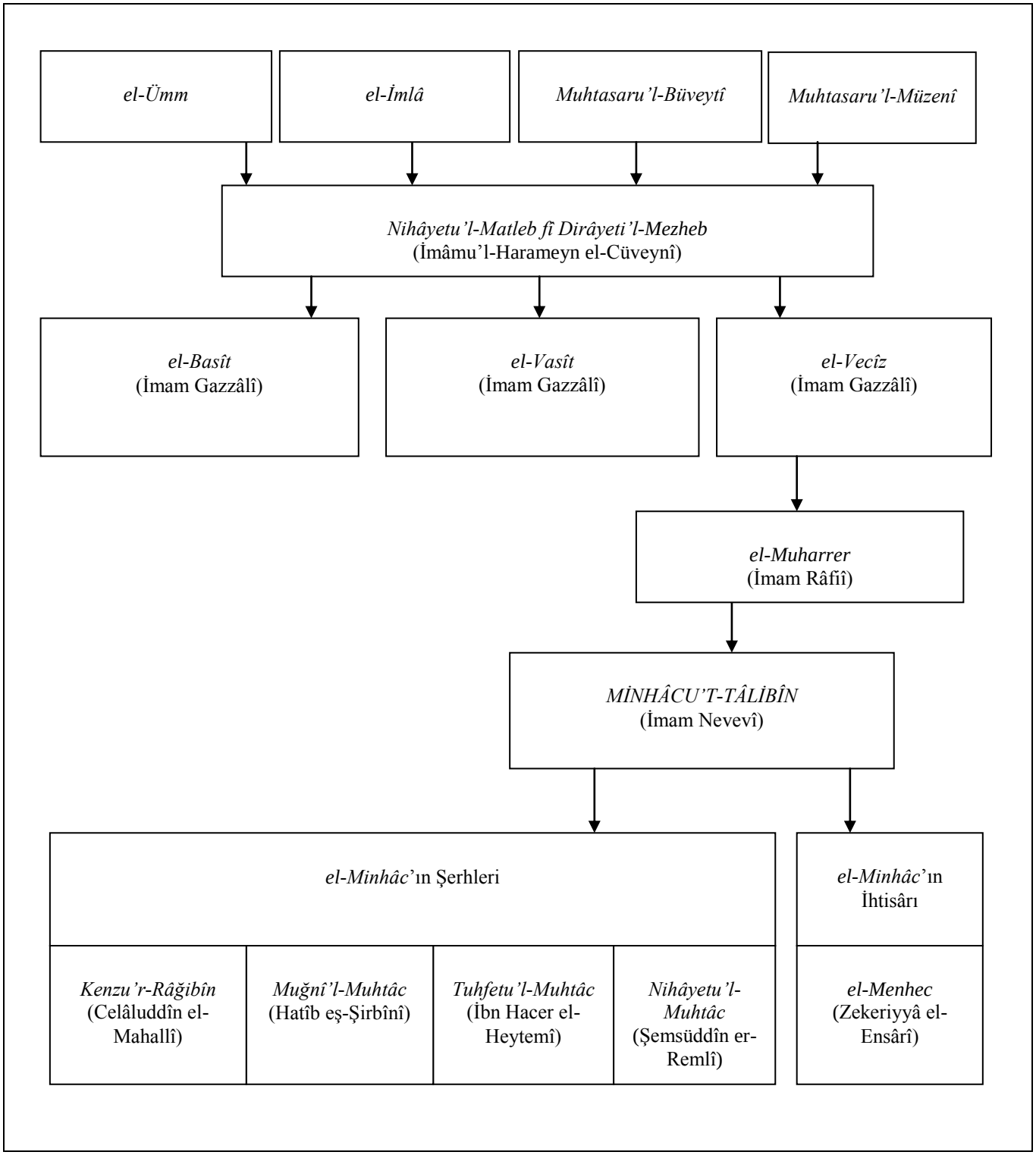
1. Dekâik, nüket ve ta'lîkât,
2. Şerh,
3. Girişinin (*hutbetu'l-kitâb*) şerhi,
4. Bazı bölümlerinin şerhi,
5. Terimlerinin şerhi,
6. Delillerin ve hadislerin tahrici,
7. İhtisâr,
8. İhtisârın şerhi,
9. Nazım,
10. Farâiz bölümünün nazmı,
11. Şerhinin nazmı,
12. Hâşiye[185].

[185] Bu listeyi, çalışmamız için esas aldığımız neşrin önsözünden aldık. Nâşir (Muhammed Tâhir Şa'bân, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1426/2005), Kâtib Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn*, es-Sehâvî'nin *Hayâtu'l-İmâmi'n-Nevevî*, Abdullah Muhammed el-Habeşî'nin *Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Hevâşî* adlı eserlerinden ve diğer bir takım kaynaklardan olabildiğince yararlanarak eser üzerine yapılmış çalışmaların zengin bir listesini hazırlamıştır. Her bir başlık altında onlarca çalışmanın ismi yer almakta, tümü göz önünde bulundurulduğunda çok az esere nasip olmuş bir hüsnü kabul gördüğü belgelenmektedir. Konuyu

Minhâcu't-Tâlibîn üzerinde o kadar çok çalışma yapılmış ki; bunların bir listesini dahi vermek müstakil bir çalışma konusunu teşkil edecektir. *el-Minhâc* üzerine yapılmış sayısız çalışma arasında özellikle Celâluddîn el-Mahallî (864/1459)'nin *Kenzu'r-Râğibîn*'i, İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc*'ı, Hatîb eş-Şirbînî (977/1569)'nin *Muğnî'l-Muhtâc*'ı ve Muhammed er-Remlî (1004/1596)'nin *Nihâyetu'l-Muhtâc*'ı en önemli dörtlüyü oluşturmuş, bu eserler de zamanla mezhebin en muteber ve mutemed kaynaklarını teşkil edeceklerdir[186].

gereksiz yere uzatmamak için bu eserlerin listesini vermiyor, sadece *el-Minhâc* nâşirinin önsözüne referansta bulunmakla yetiniyoruz (Bkz. **Minhâcu't-Tâlibîn** [nâşirin önsözü], s. 15-47).

[186] Eser ayrıca batı dillerinden Fransızca'ya çevrilmiş (Fransızca tercümesiyle birlikte, nşr. L. W. C. van den Berg, I-III, Batavia 1882-1884, Özel, **"Fıkıh"**, DİA, c. 13, s. 18), Türkçe'ye de yakın bir zamanda Mithat Acat (**Minhâc Açıklamalı Şâfiî İlmihali**, Kahraman Yayınları, İstanbul 2003) tarafından kazandırılmıştır.



Tablo 3: *Minhâcu't-Tâlibîn*'in Kaynakları ve Kolları

b. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn*

İmam Nevevî'nin Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün omuriliğini oluşturan bir diğer önemli eseri *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn* adlı eseridir. Nevevî eserini 25 Ramazan 666 (8 Haziran 1268) Perşembe günü yazmaya başlamış ve 15 Rebiülevvel 669 (1 Kasım 1270) Pazar günü tamamlamış[187], böylece eser yaklaşık olarak iki yıl altı aylık bir sürede vücut bulmuştur[188].

Ravdatu't-Tâlibîn, İmam Râfiî'nin *Şerhu'l-Vecîz*'inin hacimli olmasından dolayı orta hacimde ihtisâr edilmesinden oluşmaktadır. İmam Nevevî, güzel özelliklere sahip olmasından dolayı döneminin insanları tarafından eserden yararlanıldığını ancak hacimli olmasından ötürü de insanların büyük bir kısmı tarafından pek çok zaman yararlanılamadığını, bundan dolayı eseri daha az ciltten oluşacak şekilde ihtisâr ettiğini belirtir[189]. Eserin temel özelliklerini bizzat İmam Nevevî şu şekilde kaydetmektedir:

> Eserde, inşallah aşırı ihtisârla izâh arasında orta bir yol takip edeceğim. Çünkü bu arzu edilen şeylerdendir. Eserin çoğunluğunda delilleri kaldıracağım, sadece kapalı olanlara işarette bulunacağım. Fıkıh eserinin tümünü hatta bilinmeyen garîb vecîhleri dahi ele alacağım. Lafzî tartışmalara girmeden sadece hükümleri almakla yetineceğim. Pek çok yerde, *tarîf*ler ve *tetimme*ler şeklinde eklemelerde bulunacağım. Çok az yerde de; ifadelerimin başına mutlaka *kultu* sonuna da *Allah-u a'lem* ibarelerini getirerek İmam Râfiî'ye yapılan itirazları değerlendireceğim. İstisnâlar haricinde, doğru hedefe ulaşmak gayesiyle eserin tertibine bağlı kalacağım. Eser tamamlandığında onu tahsil edenin, mezhebi kavrayacağını, mezhep hakkında en sağlam güveni elde edeceğini, ortaya çıkacak problemler hakkında ihtiyaç duyabileceği her şeyin hükmünü kavrayacağını umuyorum. Eklediklerim arasında söyleyenini belirtmeksizin garîb olarak dile getirdiğim görüşlerden amacım, ihtisârda bulunmaktır. Bunları *Şerhu'l-Mühezzeb*'de izah ettim ve görüşlerin sahibini belirttim[190].

İmam Nevevî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi eser orta hacimli olup hükümlerin delilleri dile getirilmeksizin bir konu hakkında, eserin aslında yer alan görüşlerin tümüne yer verilmiştir. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de olduğu gibi Nevevî bu esere

---

[187] Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 62; Haddâd, **el-İmâmu'n-Nevevî ve Eseruhû fi'l-Hadîs ve Ulûmih,** s. 155; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî,** s. 164.

[188] Haddâd, **el-İmâmu'n-Nevevî ve Eseruhû fi'l-Hadîs ve Ulûmih,** s. 155.

[189] Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 22.

[190] Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 22.

çok fazla müdahalede bulunma ihtiyacını hissetmemiştir. *er-Ravda*'nın girişinde eserde kısaca yer verdiği görüşlerin detayı için *Şerhu'l-Mühezzeb*'e referansta bulunması, *er-Ravda*'yı yazarken *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*'e başlamış olduğu anlaşılmaktadır. *Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz*'le *Ravdatu't-Tâlibîn*'in ibareleri arasındaki farklar için, Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe *fî asli'r-Ravda, kezâ fî zevâidi'r-Ravda, kezâ fi'r-Ravda, kezâ fi'r-Ravda ve aslihâ, kezâ fi'r-Ravda ke-aslihâ* gibi bir takım terimler geliştirilmiştir[191].

er-Ravda yazılınca Şâfiî fıkıh âlimleri tarafından büyük bir övgüye mazhar olur[192] ve Şâfiî muhitinde büyük bir hüsnü kabul görür[193]. Eser üzerinde başta *şerh* ve *hâşiye* olmak üzere *tecrîd*, *tenkît*, *müdâfaa* ve *ziyâdât* türünde oldukça fazla sayıda çalışma yapılır[194].

el-Ezraî (783/1381)'nin *et-Tevassut ve'l-Feth Beyne'r-Ravda ve'ş-Şerh* adındaki otuz cildi aşan hâşiyesi, *er-Ravda* üzerine yazılmış en önemli eserler arasında yer almaktadır. el-İsnevî (772/1370), el-Ezraî (783/1381), İbnu'l-İmâd Ahmed el-Akfehsî (808/1405) ve el-Bulkînî (805/1403) dörtlüsünün öğrencisi Bedruddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî (794/1392)'nin, hocalarının hâşiyelerini ihtisar ettiği on cilt halindeki *Hâdimu'r-Râfiî ve'r-Ravda*, en önemli ihtisârlardan birini oluşturmaktadır[195]. İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (837/1413)'nin *er-Ravd* adındaki ihtisârı ve Zekeriyâ el-Ensârî'nin bu ihtisârı şerhettiği *Esnâ'l-Metâlib, Ravdatu't-Tâlibîn* üzerine kalema alınmış en önemli ihtisâr-şerh çalışmaları arasında yer almaktadır. Bu eserler aynı zamanda Şâfiî füru' fıkıh literatünün de bel kemiğini oluşturan *es-silsiletu'z-zehebiyye*nin halkalarından bir kaçını oluşturmaktadırlar[196].

---

[191] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 43/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 94-95; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 654; Zâfirî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 249-25; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44.

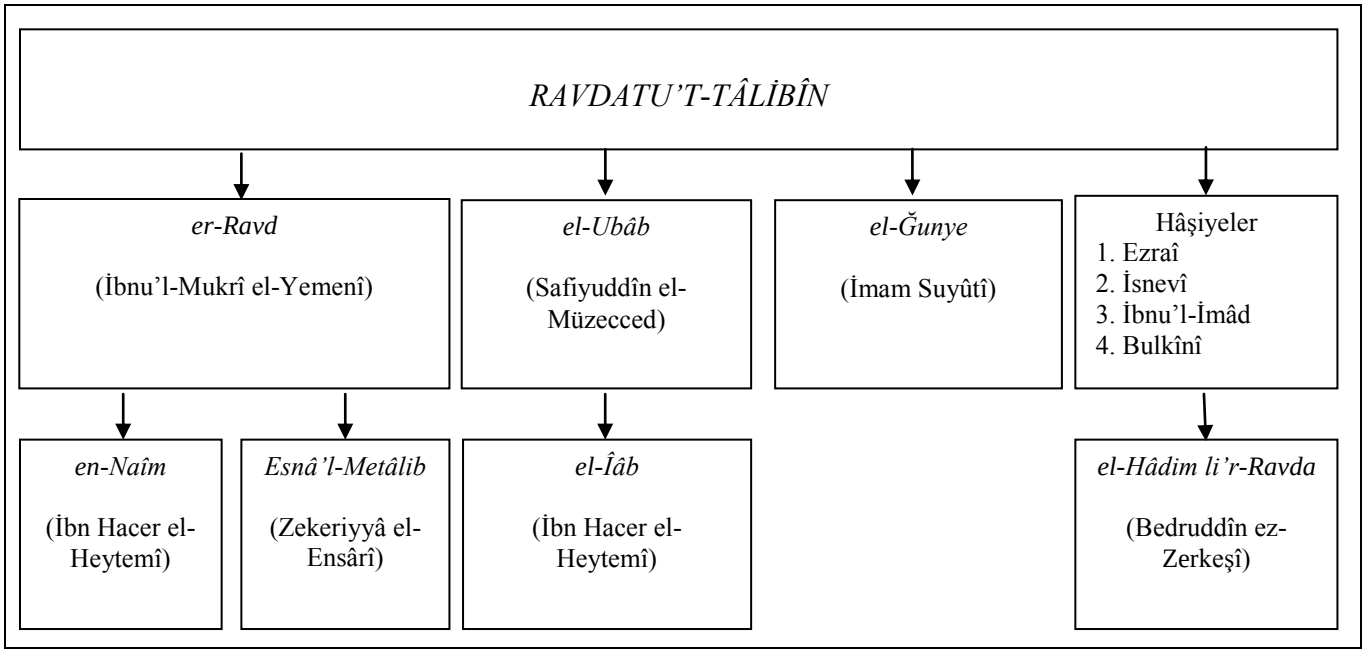
[192] Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fi Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 62-63.

[193] Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 163-164.

[194] Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fi Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 63; Dakr, **el-İmâmu'n-Nevevî**, s. 164-168.

[195] Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 632.

[196] *Ravdatu't-Tâlibîn*'in ihtisâr ve şerh haritasının kısa bir örneği için bkz. Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 632.



Tablo 4: *Ravdatu't-Tâlibîn*'in Kolları

c. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*

İmam Nevevî'nin Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı eserini şerhettiği *el-Mecmû'*'u, yazıldığı oranda Şâfiî Mezhebinin en kapsamlı, hacimli ve detaylı kaynağını teşkil etmiş, mezhepte benzeri üsluba sahip bir eserin bulunmadığı[197] ve tamamlanması durumunda alanında bir eşinin olamayacağı[198] büyük takdir ifadeleriyle kaydedilmiştir. İmam Nevevî başta hadis ve fıkıh ilimlerindeki birikimi olmak üzere esmâ ve'r-ricâl, lügat ve fıkıh tarîhi alanlarındaki bilgisini olabildiğince bu eserine yansıtmış, böylece eser sadece Şâfiî Mezhebi için değil diğer fıkıh mezhepleri için de önemli kaynak olma özelliğini kazanmıştır. Bu önemli kaynağın başka bir esere ihtiyaç

[197] Sehâvî, **Tercümetu Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s. 29.

[198] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 13, s. 294; Haddâd, **el-İmâmu'n-Nevevî,** s. 170. Benzeri kanaati, en önemli Türkçe "Şâfiî İlmihali (**Büyük Şâfiî İlmihali**, İlim Yayınları, İstanbul 1986)" yazarı ve bunun yanısıra fıkıh alanında yazdığı Türkçe ve Arapça eserleriyle ilim dünyasına önemli kazanımlar sağlayan Halil GÖNENÇ "*el-Mecmû'*, yazıldığı oranda kaleme alınmış en iyi fıkıh kitabıdır" ifadeleriyle dile getirmiştir.

bırakmayacak şekilde dizayn edilmesinden olacak ki, İmam Nevevî anlamlı bir şekilde *el-Mecmû'* ismini seçmiştir[199].

İmam Nevevî'nin, ömrünün tamamlanmasına iktifa etmediği bu eseri ne zaman yazmaya başladığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak *Ravdatu't-Tâlibîn*'in girişinde "*Şerhu'l-Mühezzeb*'de izah ettim[200]" ifadesine yer vermesi, *er-Ravda*'yı yazmaya başlarken *el-Mecmû"*a başlamış olduğu ve buna göre 25 Ramazan 666 (8 Haziran 1268)[201] tarihinden önce yazmaya başladığı anlaşılmaktadır. İmam Nevevî'nin eserlerini kısa bir süre içinde vücuda getirmesi ve bunların önemli bir kısmını birbirlerine yakın zamanlarda kaleme alması göz önünde bulundurulduğunda, eserlerini tek tek değil bir arada yazdığı sonucuna ulaşılmaktadır. Örneğin *el-Minhâc*'la *er-Ravda*'yı aynı yıl bitirmesi, *er-Ravda*'yı yazmaya başlarken *el-Mecmû"*a zaten başlamış olması, en hacimli eseri *el-Mecmû"*la en muteber eseri *et-Tahkîk*'i bitirmeye muvaffak olamadan vefat etmesi bu kanıyı teyit etmektedir. Muhtemelen *el-Mecmû"*u ya da bir başka eserini yazarken ulaştığı nihâî bazı görüşlerini *et-Tahkîk'*te özetle dile getirmiş ve bundan dolayı da bu eser onun en muteber eseri olma ayrıcalığını kazanmıştır.

İmam Nevevî, *el-Mecmû"*un mukaddimesinde bu eseri kaleme alma nedenini ve buna duyulan ihtiyacı dile getirir. Şâfiî âlimlerin (*ashâbunâ'l-musannifîn*) çeşitli türlerde pek çok eser yazdıklarını, ders kitabı ve araştırma kaynağı olarak Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083)'nin *el-Mühezzeb*'iyle İmam Gazzâlî (505/1111)'nin *el-Vasît*'inin temayüz ettiğini belirtir. Bu iki eserin yüce değerlere ve büyük faydalara haiz olmalarının yanı sıra müelliflerinin iyi niyet sahibi olmalarının, âlimlerin bu iki eser

---

[199] İmam Nevevî'nin eserini tamamlayamadan vefat etmesi, Takiyuddîn es-Sübkî (756/1355) ve diğer bazı âlimlerin buna tekmileler yazması, bu tekmilelerin bitirilememesi ve nihâî tekmilelerin günümüzde yazılmasından hareketle *el-Mecmû'* ismini aldığı yaklaşımı bulunmakta, ancak bu yaklaşım haklılık payına sahip değildir. Eser muhtelif âlimler tarafından kaleme alındığı için bu ismi almamış, aksine İmam Nevevî "hiçbir eser kendisinden müstağni değildir, ancak o bütün eserlerden müstağnidir" düşüncesinden hareketle kaleme almış ve *el-Mecmû'* adını bizzat kendisi vermiştir (Bkz. Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 16).

[200] Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 22.

[201] Suyûtî, **el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî** (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte), c. 1, s. 62.

üzerinde azami derecede yoğunlaşmalarını sağladığını vurgular[202]. İmam Nevevî devamla bu iki esere şerh yazma ihtiyacını şu ifadelerle dile getirir:

> Bu iki eser tanıttığımız gibi ve âlimlerin nezdindeki değerleri söylediğimiz gibi olunca, bunları şerhetmek için gayret sarfetmek en önemli işlerden biri olmuştur. Çünkü bunlarda en yüce faydalar ve en büyük iyilikler bulunmaktadır. Zira bu iki eserde, haklarında meşhur eserler yazılmış olmasına rağmen marifet ehlinin inkar ettiği pek çok konu vardır. İnkâr edilen bu konuların bir kısmında isabetli bir cevap bulunmamakta, bir kısmındaysa mevcut sahîh cevap bulunmaktadır. Dolayısıyla bilmeyen kişinin bunlar üzerinde durmaya, bilgisini elde edemeyen kişinin de öğrenmeye ihtiyacı bulunmaktadır. Aynı şekilde bu iki eserde mutlaka en açık ifadelerle tahkîk edilmesi ve beyan edilmesi gereken hadisler, lügâtlar, râvilerin isimleri, itirazlar, problemli meseleler, detaya ve eklere ihtiyâç duyulan kaideler bulunmaktadır[203].

İmam Nevevî bu iki eserin şerh ihtiyacını ve bunlara şerh yazma niyetini dile getirdikten sonra, *el-Vasît* için bazı metinler kaleme aldığını, ileride bunu müstakil bir çalışma olarak sunmayı düşündüğünü kaydeder. *el-Mühezzeb*'e bir şerh yazmak için Allah'a istihârede bulunduğunu, bu şerhe *el-Mecmû'* adını verdiğini, kendisinin ve diğer Müslümanların sürekli bundan yararlanmasını Allah'tan dilediğini belirtir[204].

İmam Nevevî *el-Mecmû"*da izlediği yöntemi detaylı bir şekilde anlatır, ancak biz bunları maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Ayet-i kerimeler ve hadis-i şeriflerden deliller getirilmiş, mevkûf âsâr (görüşler) ve maktû fetvâlara yer verilmiş, istişhâd için şiirler kullanılmış, itikâdî ve amelî hükümler, isim ve lügatlar, bir takım şartlar ve itirazlar işlenmiştir.

2. Hadis-i şeriflerin sahîh, hasan, zayıf, merfû', mevkûf, muttasıl, mürsel, munkatı', mu'dal, mevzû', meşhûr, garîb, şâz, münker, maklûb, muallel ve müdrec olanları izah edilmiştir[205].

---

[202] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 16.
[203] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 16.
[204] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 16.
[205] Ayrıca İmam Nevevî hadis-i şeriflerde yer alıp da anlamı kapalı olan kelimeleri izah ettiğini ve râvîlerin isimlerini tespit ettiğini kaydeder. *Sahîhu'l-Buhârî*'de ya da *Sahîhu Müslim*'de yer alan hadisleri, sadece bunların geçtiği eserin ismini vermekle yetindiğini, *Sünenu Ebî Dâvûd*, *Sünenu't-Tirmîzî* ve *Sünenu İbn Mâce* gibi sünen eserlerinde de bu yöntemi takip ettiğini belirtir. Bu beş hadis

3. *el-Mühezzeb*'de geçen lügat ve mezhep âlimleriyle diğer mezhep âlimlerinin isimleri izah edilmiştir[206].

4. Kitabın ana konusu olan fıkhî hükümler basit bir şekilde işlenmiş, *el-Mühezzeb*'de işlenen temel konulara bir takım eklemeler yapılmıştır (*furû', tetimme, zevâid, kavâid, devâbit*)[207].

5. Oldukça zayıf (*vâhin*) dahi olsa mezhep kaynaklarında geçen bütün görüşler (*kavl, vech, rivâyet*), *râcih* ve *zayıf* oldukları belirtilerek detaylıca işlenmiştir[208].

6. Sahâbe, Tâbiûn ve bölgesel fakîhlerin görüşleri Kitâb, Sünnet, icmâ' ve kıyâs kaynaklarından getirilen deliller eşliğinde anlatılmış ve bunlara insaf sınırları içinde ölçülü bir şekilde cevap verilmiştir[209].

---

kitabı dışında kalan eserlerdeyse hadisin yer aldığı kaynağı belirttiğini ve onun sıhhat derecesini değerlendirdiğini vurgular. *el-Mühezzeb*'de müellifin ya da Şâfiî âlimlerin delil olarak kullandığı zayıf hadis varsa bunun zayıflığını beyan ettiğini ve bunun yerine varsa sahîh bir hadis kullandığını yoksa mezhebin görüşünü kıyâsla ya da başka bir delille temellendirdiğini dile getirir (**el-Mecmû'**, c. 1, s. 17).

206 İmam Nevevî bir takım lügat ve isimlerin detayı için *Muhtasaru'l-Müzenî*, *el-Mühezzeb*, *el-Vasît*, *et-Tenbîh*, *el-Vecîz* ve *Ravdatu't-Tâlibîn*'de yer alan kavramların ve isimlerin işlendiği *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât* adlı eserine referansta bulunur (Bkz. **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât** (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-(el-Esmâ)-II(el-Luğât), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1426/2005).

207 İmam Nevevî bu eklemeler içinde, *Muhtasaru'l-Müzenî*, *el-Vasît* ve *et-Tenbîh* gibi eserlerde yer alan bazı ibarelere yapılan itirazları değerlendirmenin de yer aldığını belirttir (**el-Mecmû'**, c. 1, s. 18).

208 Nevevî, mezhep eserlerinin ihtilâflarla dolu olduğunu, bir okuyucunun mezhebin görüşünü öğrenebilmesi için bütün eserleri incelemesi gerektiğini, bundan dolayı kendisinin kuvvet ve zayıflık derecesi ne olursa olsun başvurmadık görüş bırakmadığını vurgular. *el-Ümm*, *Muhtasaru'l-Müzenî* ve *Muhtasaru'l-Büveytî* başta olmak üzere, gerek muhtasar gerek mabsût ve gerekse mutûn olsun mütekaddim ve müteahhir âlimlerin eserlerinin tümünden yararlandığını belirtir. Nevevî, sadece eserlerle yetinmediğini Şâfiî âlimlerin fetvâlarını, usûldeki ve tabakât eserlerindeki ifadelerini, onların hadis hakkındaki şerhlerini vb. şeyleri de araştırdığını söyler. Meşhur ve yaygın olan hükmü, *kavl*i, *vech*i, *tarîk*i, lügati, kişi ya da durum ismini ve lafzın zabtını dile getiren kişiyi, bilindiğinden dolayı zaruret dışında belirtmediğini, sadece bunlardan garîb olanını söyleyen kişiyi belirttiğini kaydeder. İmam Nevevî, zaman zaman cumhûrun, meşhûrun ve çoğunluğun görüşünün aksini savunanların isimlerini zikrettiğini, sayılarının çokluğundan dolayı ve gereksiz uzatmalardan kaçınmak için istisna haricinde cumhûrun isimlerini sıralamadığını ve bundan rahatsızlık duyulmaması gerektiğini kaydeder. Şâfiî âlimlerin ve diğer mezhep âlimlerinin Allah'ın bir lütfu olarak büyük bir literatür hazinesi oluşturduklarını, *muhtasar* ve *mabsût* türlerinde meşhur ya da iyi bilinmeyen pek çok eser vücuda getirdiklerini, *el-Mecmû'*da okuyucu için gözaydınlığı olacağı, onun ilim arzusunu artıracağı ve nadiren karşılaşacağı eserlerle âlimlerin bulanacağını belirtir (**el-Mecmû'**, c. 1, s. 18-19).

209 İmam Nevevî, selef âlimlerin görüşlerini delilleriyle bilmenin en çok ihtiyaç duyulan hususlardan olduğunu, çünkü onların fürû'daki ihtilâflarının rahmet olduğunu belirtir. Onların görüşlerini delilleriyle zikretme sayesinde mâhir olan kişinin, anahatlarıyla görüşleri ve râcih olanlarla mercûh olanları kavradığını, ayrıca problemli konuları vuzûha kavuşturduğunu söyler. Nevevî selef âlimlerin görüşlerini bilmenin pek çok faydalar sağladığını söylerek bunları sıralar. İmam Nevevî, âlimlerin

İmam Nevevî, *el-Mecmû'*un girişinde bâb ve fasıl adları altında İmam Şâfiî, ilim, fetva usûlü, hadis ilmi, fıkıh usûlü ilmi (özellikle icmâ' ve sahabe kavli konuları), *el-Mühezzeb* başta olmak üzere mezhebin önemli eserleri, Şâfiî Mezhebi âlimleri, onların eserleri ve en önemli mezhep kavramları hakkında mutlaka bilinmesi gereken önemli bilgiler sunar[210].

İmam Nevevî ilk etapta eserini oldukça detaylı bir şekilde (*mabsût*) ele alır, ancak "*Bâbu'l-Hayz*"ın sonunda üç cilt gibi oldukça geniş bir eser meydana gelince, bunun okuyucuya sıkıntı vereceğinden, eserden yararlanılamayacağından endişe eder, geri kalanını nisbeten daha kısa orta hacimde (*beyne'l-mutavvalât ve'l-muhtasarât*) yazmaya karar verir[211].

Nevevî'nin şu ifadesi *el-Mecmû'*u özetlemektedir:

> Bil ki bu eseri her ne kadar *Şerhu'l-Mühezzeb* olarak adlandırdıysam da gerçekte bu, Şâfiî Mezhebi'nin hatta diğer bütün mezheplerin şerhi mahiyetindedir[212].

Bu özelliğinden dolayı *el-Mecmû'* her ne kadar Şâfiî füru' fıkıh eseri olsa da *el-fıkhu'l-mukârin* olarak ifade edilen mukayeseli fıkıh eseri olarak değerlendirilebilir[213].

İmam Nevevî'nin tamamlamaya ömrünün iktifâ etmediği *el-Mecmû'*u üzerine şu âlimler tekmile yazmışlardır:

1. Takiyuddîn es-Sübkî (756/1355). *el-Mecmû'*un bu en önemli tekmilesini şunlar nihâyete erdirmeye çalışmışlardır:
   a. Îsâ b. Yûsuf Mennûn (1376/1957)[214],
   b. Muhammed Necîb el-Mutî'î (1406/1985)[215],

---

görüşlerini en çok İbnu'l-Munzîr (319/931)'in *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ* (thk. Ahmed el-Ensârî, Dâru'l-Medîne, 1425/2004) ve *el-İcmâ'* eserlerinden, bunun yanısıra diğer mezhep âlimlerinin eserlerinden aldığını, diğer mezheplerin görüşlerini bir kaçı haricinde Şâfiî Mezhebi eserlerinden almadığını kaydeder (Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 19).

[210] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 22-116.
[211] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 20.
[212] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 21.
[213] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 529.
[214] Muhammed ez-Zuhaylî, **el-Mühezzeb** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 18.

c. Komisyon[216].

2. eş-Şihâb Ahmed b. Lu'lu İbnu'n-Nakîb (769/1368),

3. el-İmâd İsmail b. Halîfe b. Abdu'l-Âl el-Hüsbânî en-Nâblûsî (778/1376),

4. Sirâcuddîn el-Bulkînî (805/1403): *en-Nubûğ fî Tekmileti'l-Mecmû'*,

5. ez-Zeynu'l-Irâkî (806/1404),

6. ez-Zeynu'l-Irâkî'nin oğlu Ahmed b. Abdurrahîm (826/1423)[217].

İmam Nevevî'nin farklı zaman dilimlerinde kaleme aldığı muhtasar ya da mabsût, tamamlanmış ya da tamamlanamamış pek çok eseri bulunduğu için zaman zaman eserler arasında ihtilâf baş göstermiştir. Müteahhir âlimler, eserlerinin ihtilâf halinde itimat sırasının şu şekilde olduğunu tespit etmişlerdir: 1. *et-Tahkîk*[218], 2. *el-Mecmû'*, 3. *et-Tankîh*, 4. *er-Ravda*/*el-Minhâc*, 5. *el-Fetâvâ*, 6. *Şerhu Müslim*[219], 7. *Tashîhu't-Tenbîh*, 8. *en-Nüket*[220].

---

[215] el-Mutî'î'nin tekmilesinin neşrinde İmam Nevevî'nin şerhi 9 (1-9), Takiyuddîn es-Sübkî'nin tekmilesi 3 (10-12) cilde tekabül eder. es-Sübkî'nin tekmilesini pek çok âlim nihâyete erdirmeye çalışır ancak geçmiş dönemde el-Hadramî'yle el-Irâkî yakın dönemde de Muhammed Necîb el-Mutî'î buna muvaffak olur. el-Mutî'î 5 (13-17) cilt yazar fakat tamamlayamadan tutuklanır. Muhammed Hüseyin el-Ukbî, el-Mutî'î'den geri kalan bölümleri basit ta'lîklerle bir cilt halinde bitirir ve böylece eser 18 ciltte son bulur. el-Mutî'î serbest kaldıktan sonra işlemediği bölümleri 3 (18-20) cilt halinde şerh eder ve böylece *el-Mecmû'*un tekmilesi bitmiş olur. el-Mutî'î'nin *el-Mecmû'*un girişinde, talihsiz tutuklanışını fırsat bilen bir kişinin eserinin geri kalanını basit bir şekilde tamamlayarak kendisine mal etmeye çalıştığını isim vermeden belirttiği kişi, muhtemelen Muhammad Hüseyin el-Ukbî'dir. el-Münîriyye baskısında *Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz li'r-Râfiî*'nin kenarında Nevevî'nin şerhi 9, Sübkî'nin tekmilesi 3 cilt halinde basılmıştır. Zekeriyyâ Ali Yûsuf *el-Mecmû'*u 18, Muhammed Necîb el-Mutî'î 20 cilt halinde neşreder (Muhammed ez-Zuhaylî, **el-Mühezzeb** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 17-18). Ancak biz çalışmamız için, el-Mutî'î'nin tekmilesinin 23 cilt halindeki neşrini esas aldık ve ondan yararlandık.

[216] Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Mecdî Surûr Bâ-Selûm, Ahmed Îsâ Hasan el-Ma'sarâvî, Ahmed Muhammed Abdu'l-Âl, Hüseyin Abdurrahman Ahmed, Bedevî Ali Muhammed Seyyid, Muhammed Ahmed Abdullah ve İbrahim Muhammed Abdulbâkî'den oluşan komisyonun hazırladığı tekmile 27 cilt halinde ilim dünyasına kazandırılmıştır (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002).

[217] Sehâvî, **Tercümetu Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s. 30.

[218] Müteahhir âlimlere göre İmam Nevevî'nin en muteber eseridir (Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 16).

[219] Bkz. **Sahîhu Müslim bi-Şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî el-Müsemmâ el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim'ibni'l-Haccâc** (thk. Halîl Me'mûn Şîhâ), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1420/1999.

[220] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 16, 17, 33-35, 40; Endûnisî, **el-Hezâinu's-Seniyye**, s. 170-171; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 37/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 72-73; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 16.

İmam Râfiî ve İmam Nevevî'nin eserlerini bu şekilde işledikten sonra, bu iki önemli ismin mezhep yapısı içindeki konumuna işaret edebiliriz. Müteahhir Şâfiî âlimleri, *şeyhân*ın ittifak ettiği görüşlerin kendisinden önceki fakîhlerin görüşlerine hatta *el-Ümm*'e bile aykırı olsa mezhebin görüşü olarak kabul edileceğinde ve ihtilâfları halinde önce Nevevî'nin sonra Râfiî'nin görüşünün tercih edileceğinde ittifak etmişlerdir[221]. Çünkü bu iki imam kendilerinden önce kaleme alınmış eserleri ve rivayet edilmiş görüşleri herkesten daha ileri düzeyde kavramış ve böylece karşı çıkılamaz tercihlerde bulunarak mezhebin en önemli isimleri haline gelmişlerdir[222].

Bu iki imamın kitapları güvende öyle bir noktaya ulaştı ki; müteahhir âlimler *şeyhân*dan önceki kitaplara başvuruya engel olduğunda fikir birliğine vardılar[223]. İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin, *şeyhân*ın mezhep içindeki pozisyonlarını belirleyen şu ifadeleri kayda değerdir:

> *Şeyhân*dan önceki kitaplara, iyice araştırılıp incelenip mezhebin görüşü olduğu kanaati ağır basmadıkça itimat edilmez. Sözkonusu kitapların birçoğunun peşpeşe aynı hükmü izlemesine aldanılmamalıdır. Çünkü bu çokluk gidip bir tek yere dayanabilir. Bilindiği gibi el-Kaffâl el-Mervezî (367/1026) ve Şeyh Ebû Hâmid (406/1015)'in izleyicileri, sayıları çok olmalarına rağmen usûl tesis etme ve fer'î meseleleri çözümlemede, mezhebin diğer âlimlerine muhalif bile olsa çoğunlukla liderlerinin yöntemi dışına çıkmazlar. Böylece onların eserlerini derinlemesine araştırmak gerekmektedir. Bütün bunlar *şeyhân*ın ya da onlardan birinin değinmediği bir konuda sözkonusudur. Aksi takdirde, itibar edilecek görüş geç dönem muhakkiklerin ittifak ettiğidir. Nitekim âlimlerimiz bunu önermekte ve onlar kendi hocalarından hocaları da bir öncekilerden aktarmaktadırlar. Binaenaleyh mezhepte muteber olan, *şeyhân*ın ittifakına konu olan ve takipçileri tarafından da yanlış kabul edilmeyen -ki bu da zordur- görüştür[224].

İmam Râfiî'yle İmam Nevevî, Şâfiî füru' fıkıh literatüründeki büyük birikimin zamanla oluşturduğu kaousu özverili çalışmalarıyla bir ahenge kavuştururlar. Bu iki imamın ve özellikle de Nevevî'nin, sehven söyledikleri ya da mezhebin genel yapısı içinde çözümünü bekleyen yeni olayların ortaya çıkması, ikinci bir tankîh dönemini

---

[221] *Şeyhân*ın görüşlerinin bu şekilde alınmasında, bunların sehven ya da hataen söylememiş olmaları şartının bulunduğunu belirtmek gerekir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 34; Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 379).

[222] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 19-21.

[223] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 19; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 11, 15-16.

[224] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 43.

zorunlu hale getirir. İkinci tankîh ihtiyacı, birbirinden kifâyetli ilim adamları tarafından büyük bir titizlikle yerine getirilecek ve böylece Şâfiî Mezhebi kendi dinamik yapısı içinde yeni isimlerle fıkıh tarihi içindeki yürüyüşünü sürdürecektir.

IV. İKİNCİ TANKÎH DÖNEMİ

Bu dönemi IX. (XV.) yüzyılın sonlarına doğru başlatan ve Şemsüddîn Muhammed er-Remlî'nin vefat (1004/1595)'ıyla sona erdiren yaklaşımı almayı yeğledik[225]. *Şeyhân*ın (ve özellikle de İmam Nevevî'nin) sehvetmeleri ve bunların değinmediği yeni olayların vuku bulması gibi son derece iki önemli neden, mezhebin yeni bir *tankîh* ve *tahrîr* sürecini zorunlu hale getirir. Çok yönlü ilim adamı olmasının yanısıra kaleme aldığı eserlerle Şâfiî Mezhebinde önemli bir isim haline gelen Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520), bu dönem için merkezi bir konuma sahip olmuştur. Onun önemli bir öğrencisi olan İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)[226] bayrağı devralarak ikinci tankîh döneminin en önemli ilk ismi olur. İbn Hacer'in de hocası olan Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî (957/1550)'den hem Hatîb eş-Şirbînî (977/1569) hem de oğlu Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî es-Sağîr (1004/1596)[227] beslenir. Babasının ve eş-Şirbînî'nin ilmini özümseyen Muhammed er-Remlî, mezhebin tartışmasız en önemli iki isminden bir diğeri olma konumuna ulaşır ve İbn Hacer'le er-Remlî ikilisi adeta mezhebin yeni *şeyhayn*i olurlar. Binaenaleyh el-Ensârî, Şihâbu'r-Remlî, eş-

---

[225] Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 17-22. Ahmed Ali'in "İstikrâr Dönemi" adlandırması yerine el-Kavâsimî'nin "İkinci Tankîh Dönemi" adlandırmasını tercih ettik (Bkz. **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 297, 399-438).

[226] el-İmâm Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Hacer el-Heytemî 909/1503 yılında Mısır'ın batı bölgesinde yer alan Ebû'l-Heytem mahallesinde doğar. Küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerim'i daha sonra *Minhâcu't-Tâlibîn*'i ezberler. Tantâ âlimlerinden ders alır. Arap Dili, Hadîs ve Şâfiî Fıkhını öğrenmek için Ezher'e girer. Zekeriyyâ el-Ensârî ve Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî başta olmak üzere pek çok hocadan dersler alır. Pek çok ilim dalında mütehassıs olmasına karşın Şâfiî fıkhında temayüz eder. Mekke'ye yerleşir ve böylece Medine'ye komşu olur. Harameyn'de dersler verir, fetvaları cevaplar, faydalı eserler kaleme alır ve döneminin en önemli Şâfiî fıkıh âlimi olarak (974/1567)'de Mekke'de vefat eder (İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. 8, s. 370-372; Necmuddîn el-Ğazzî, **el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mîeti'l-Âşire**, c. 3, s. 111-112; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 234; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 293-294. İbn Hacer el-Heytemî'nin hayatı, fikirleri ve eserleri hakkında bkz. Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah eş-Şâfiî, **Kitâbu Cevâhiru'd-Durer fî Menâkibi İbn Hacer** (İbn Hacer'in *Eşrefu'l-Vesâil ilâ Fehmi'ş-Şemâil*'le birlikte s. 17-27 arası), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998; el-Cezzâr, **İbn Hacer el-Heytemî**, el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kâhire 1401/1981; Kallek, **"İbn Hacer el-Heytemî"**, DİA, c. 19, s. 531-534).

[227] el-İmâm Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Mısrî, Mısır'ın el-Menûfiyye bölgesindeki er-Remle köyünden olup 919/1513 yılında dünyaya gelir. Temel eğitimini babasından alır aynı zamanda eş-Şirbînî'ye de öğrencilik yapar. Kur'an-ı Kerim'i ve Şâfiî Mezhebinden pek çok metni ezberler, sarf, nahiv ve Arap Dilinde otorite haline gelir. Babasından sonra Mısır'da Şâfiîlerin müftisi olur, sonrasında da Mısır'ın tartışmasız en büyük fakîhi ve fetvâ mercii haline gelerek *eş-Şâfiiyyu's-Sağîr* nitelemesine mazhar olur. X./XVI. yüzyılın müceddidi olduğu söylenir. Çok yönlü ilim adamı olmasını belgeleyen birbirinden önemli eserler kaleme alan er-Remlî es-Sağîr 1004/1596 yılında Kâhire'de vefat eder (Şevkânî, **el-Bedru't-Tâli' bi-Mehâsini men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'**, c. 2, s. 102-103; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 61-62; Özel, **"Remlî"**, DİA, c. 34, s. 565-566.

Şirbînî, el-Heytemî ve Şemsu'r-Remlî bu dönemin en önemli âlimleri olmakla beraber İbn Hacer ve er-Remlî, müteahhir âlimlerin sözün bittiği isimleri olmuşlardır[228].

"İkinci Tankîh Dönemi"nin genel yapısını ve eserlerini incelemeye geçmeden önce birinci ve ikinci tankîh dönemlerinin birbirlerinden farklarını işlememiz, dönemlerin taksimini kavrayabilme adına faydalı olacaktır. Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî'nin *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî* adlı doktora çalışmasında geliştirdiği teoriden de yararlanarak iki dönemin birbirlerinden farklarını üç maddede kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

1. "Birinci Tankîh Dönemi"nde İmam Nevevî çalışmalarını İmam Râfiî'nin çalışmaları üzerinde geliştirirken, "İkinci Tankîh Dönemi"indeyse Şemsüddîn er-Remlî çalışmalarını İbn Hacer'in çalışmaları üzerinde geliştirmez. Şemsu'r-Remlî'yle İbn Hacer'in her ikisi, farklı zamanlarda da olsa Şihâbu'r-Remlî'ye öğrenci olma ortak paydasına sahip olup her biri diğerinden ayrı müstakil çalışmalarda bulunmuştur.

2. Râfiî'yle Nevevî, İmam Şâfiî'den kendi dönemlerine kadar devam eden dört yüzyıllık metinlerin tümünü büyük bir gayretle süzmüşlerken, İbn Hacer'le Şemsu'r-Remlî yaklaşık olarak iki yüzyıllık bir aralıktaki eserleri ve özellikle de Nevevî'nin eserlerini süzerek *tankîh* ve *tahrîr* sürecine mimarlık yapmışlardır.

3. Râfiî'yle Nevevî muayyen bir âlim ya da eser üzerinde yoğunlaşmamışlarken İbn Hacer'le Şemsu'r-Remlî çalışmalarını, Nevevî ve onun *el-Minhâc*'ı üzerine bina etmişlerdir[229].

Bu dönemin temel özelliklerinden biri mezhep taassubunun ve katı taklitçiliğin daha belirgin bir şekilde kendisini hissettirmesidir. Celâluddîn es-Suyûtî (911/1505) mutlak içtihat teşebbüsünde bulunarak kendisinden önce mezhep taassubunu ve katı taklitçiliği kırmaya çalışan âlimlerin çabalarını sürdürmüştür[230]. Bu dönemin bir

[228] Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 17-18.
[229] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 415-418.
[230] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 423-430.

başka özelliği de, orijinal eserlerin yerlerini daha önce kaleme alınmış metinlerin *ihtisâr* ve özellikle *şerh* edilmesine bırakmasıdır. Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520)'nin *el-Menhec* adındaki *el-Minhâc* ihtisârı ve bu ihtisara *Fethu'l-Vehhâb* adında yazdığı şerh, bu dönemin önemli *ihtisâr-şerh* ürününü oluşturmaktadır. "Birinci Tankîh Dönemi" içinde işlemeyi yeğlediğimiz Celâluddîn el-Mahallî (864/1459)'nin *Kenzu'r-Râğibîn* adlı eseri, *Minhâcu't-Tâlibîn*'in en önemli şerhi[231] olma özelliğini elinde bulundurmakla beraber bu eser, Hatîb eş-Şirbînî'nin *Muğnî'l-Muhtâc*'ı, İbn Hacer'in *Tuhfetu'l-Muhtâc*'ı ve er-Remlî'nin *Nihâyetu'l-Muhtâc*'ıyla birlikte *el-Minhâc*'ın en önemli dört şerhini oluşturmaktadır. "İkinci Tankîh Dönemi" başlığı altında şekil ve muhteva bakımından adeta üçüz olan *el-Muğnî*, *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye* şerhlerini birbirlerine paralel olarak anahatlarıyla tanıtacağız, dönemin diğer eserleri üzerinde yoğunlaşmayacağız.

Muğnî'l-Muhtâc, *Tuhfetu'l-Muhtâc* ve *Nihâyetu'l-Muhtâc* üçlüsü, müelliflerinin aynı yöreden olma ve aynı dönemde yaşamış bulunmalarının yanı sıra *el-Minhâc* metninin şerhleri olma ortak özelliklerine sahiptirler. Bu eserler arasında *et-Tuhfe* ilk önce kaleme alınanını oluşturmakta, sonrasında *el-Muğnî* daha sonrasında da *en-Nihâye* vücuda gelmiştir[232]. Zekeriyyâ el-Ensârî, Şihâbu'r-Remlî, Hatîb eş-Şirbînî, İbn Hacer el-Heytemî, Şemsu'r-Remlî gibi âlimler, bunların kaleme aldıkları eserlerle ve özellikle de *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye*'yle, Mısır ikinci bir defa mezhebin anavatanı olma ünvanını eline alacaktır.

İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*'ı 12 Muharrem 958 (20 Ocak 1551)'de yazmaya başlamış[233], 27 Zî'l-ka'de 958 (26 Kasım 1551)'de müsvedde halini bitirmiştir[234].

---

[231] Eserin bu özelliğinden dolayı el-Mahallî için *eş-şârih* ya da *eş-şârihu'l-muhakkik* nitelemesi kullanılmıştır (Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 88; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 116; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 514; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 161; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 11).

[232] Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc,** c. 1, s. 6; Endûnisî, **el-Hezâinu's-Seniyye**, s. 172.

[233] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc**, c. 1, s. 6.

[234] Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 6; Endûnisî, **el-Hezâinu's-Seniyye**, s. 172.

İbn Hacer, açık üslup sahibi ve zengin bir hazine olan *el-Minhâc*'ın şerhi için, kendisinden önce kaleme alınmış mütedâvel şerhlerden yararlandığını ve onları özümseyerek eserinde özetlediğini söyler. Müellif eserinde itirazları cevapladığını vurgular. Kıyâsını veya illetini reddederek mutemed görüşün mukâbilinin zayıflığına işaret ettiğini, fakat zayıf olma özelliğinden dolayı bunları delillendirme, hilâf ilmi çerçevesinde değerlendirme ve ayrıca illetlendirme yoluna gitmediğini, görüşleri ve konuları söyleyenine atfetmediğini belirtir[235].

İbn Hacer'in, hocası İbn Abdilhakk es-Sinbâtî (931/1525)'nin el-Mahallî (864/1459)'nin *Şerhu'l-Minhâc* (Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn)'ına yazdığı hâşiyeden yararlandığı ileri sürülmüştür[236]. Müellifin, değinilmeyen faydalı konuları işleyerek öğrencilerin en iyi şekilde yararlanmasını sağlamak amacıyla, oldukça özlü bir ifade kullandığı *Tuhfetu'l-Muhtâc*, mütekaddimînin nakilleri ve müteahhirînin tartışmaları bilinmeden, kendisinden önce yazılmış eserler mütâlaa edilmeden anlaşılamayacak bir özelliğe sahiptir[237].

Hatîb eş-Şirbînî *Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*[238] adlı eserine 959/1552 yılının başlarında başlamış, 17 Cemâziye'l-âhir 963 (28 Nisan 1556)'de bitirmiştir[239]. eş-Şirbînî eserinin girişinde onun temel özelliklerinin şu şekilde olduğunu belirtir:

> İmam Nevevî'nin *el-Minhâc*'ının prensiplerinin anlamları arasında kapalı kalanı izah eden bir şerhtir. Mantûkunun mefhûmunu, zihinlerden sıkıntıyı giderecek lafızlarla incelemektedir. Gizli cevherlerini açığa, içindeki kapalılığı ortaya çıkarmaktadır. Gereksiz detaylardan ve uzatmalardan hâlidir. Delilleri ve ta'lîli ihtiva etmektedir. Ashâbın (ilk dönem) ve müteahhir (son dönem) âlimlerin benimsedikleri görüşleri açıklamaktadır. Doğruya ulaşmak isteyen müftî

---

[235] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 6.

[236] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 222; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 84; Ehdel, **Sullemu'l-Mutaillimi'l-Muhtâc**, s. 629; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 172.

[237] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 38; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 172.

[238] Mezhebin bu muteber eseri Soner Duman tarafından Türkçe'ye tercüme edilmekte, şu ana kadar eserin Türçe çevirisinin birinci cildi yayınlanmıştır. *el-Minhâc*'ın Arapça metni eşliğinde tercüme edilen eserin girişinde, Şâfiî Mezhebi hakkında detaylı bir bilgi sunulmuştur (**Delilleriyle Büyük Şâfiî Fıkhı Muğnî'l-Muhtâc**, Mirac Yayınları, İstanbul 2009).

[239] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 86; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 172.

ve diğerleri için mutemeddir. Konuları düzenlidir. Fürû' ve usûl konularını tahkik eden bir eserdir. Orta hacimlidir[240].

Hatîb eş-Şirbînî'ye hem bu eserinde hem de diğerlerinde açık ifadelerle temayüz edecek şekilde tatlı bir üslubun ihsan edildiği belirtilmiştir[241]. İçerik olarak *Minhâcu't-Tâlibîn* üzerine yazılmış şerhlerden yararlanmakla beraber hocaları Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî ve Zekeriyyâ el-Ensârî'nin izahlarından yararlanmıştır[242]. Müellifin, *Şerhu İbn Şühbe el-Kebîr alâ'l-Minhâc*'a dayandığı da dile getirilmiştir[243]. eş-Şirbînî'nin neredeyse Şihâbu'r-Remlî ve Zekeriyyâ el-Ensârî'nin görüşleri dışına çıkmadığı, Şihâbu'r-Remlî'ye muvâfakatinin daha çok olduğu belirtilmiştir[244]. Muhtemelen bu özelliğinden dolayı *Muğnî'l-Muhtâc*, *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye* ikilisinin ulaştığı güven düzeyine ulaşamamıştır.

Hatîb eş-Şirbînî'nin tercihlerinde zaman zaman ihtilâfların görüldüğü, bunun hocası Şihâbu'r-Remlî'nin fetvalarındaki ihtilâflardan kaynaklandığı dile getirilmiştir. Binaenaleyh eş-Şirbînî'yle Şemsu'r-Remlî arasında ihtilâfın baş gösterdiği, bunun sebebinin eş-Şirbînî'nin Şihâbu'r-Remlî'nin bir fetvâsını Şemsû'r-Remlî'nin de diğer fetvâsını almasından kaynaklandığı vurgulanmıştır[245].

Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî es-Sağîr, *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* adlı eserinin yazımına Zî'l-ka'de 963 (Eylül 1556)'te başlamış, 19 Cemâziye'l-âhir 973 (13 Ocak 1566)'te bitirmiştir[246].

Şemsu'r-Remlî'nin *Nihâyetu'l-Muhtâc*'ın ilk çeyreğinde Hatîb eş-Şirbînî'yle paralel gittiği, *Tuhfetu'l-Muhtâc* ve babasının tespitlerinden yararlandığı, son dörtte üçlük bölümdeyse *Tuhfetu'l-Muhtâc*'la paralel gittiği ve diğerlerinden yararlandığı

[240] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 86.
[241] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 221.
[242] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 38, 222; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 629.
[243] Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 629.
[244] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 221.
[245] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 229.
[246] Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 16, c. 8, s. 405; Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 209; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 173.

belirtilmiştir[247]. Zannedildiği gibi *et-Tuhfe*, *el-Muğnî* ve *en-Nihâye*'deki benzerliklerin, birbirlerinin tekrarı olmadığı vurgulanmıştır[248].

Şemsu'r-Remlî, meşhur ve muteber pek çok eserden yararlanarak eserini vücuda getirdiğini belirtir. *Minhâcu't-Tâlibîn*'in şerhleri başta olmak üzere *el-İrşâd*'ın ve *el-Behce*'nin şerhleri, *er-Ravd*, *Şerhu'l-Menhec*, *Tashîhu'l-Minhâc* gibi eserlerden yararlandığını, bunların yanısıra ilk dönem ve kendi döneminin çeşitli türlerindeki eserlerinden beslendiğini ve bunların özünü aldığını kaydeder[249].

Râfiî ve Nevevî gibi *şeyhayn* nitelemesinin kullanıldığı İbn Hacer ve er-Remlî'nin birden fazla fıkhî eseri bulunduğu için, bunlar arasında zaman zaman görülen ihtilâf, hangi eserinin daha mutemed olduğu problemini gündeme getirmiştir. İbn Hacer'in eserlerinin bağlayıcılık sırasının şu şekilde olduğu tespit edilmiştir: 1. *et-Tuhfe*, 2. *Fethu'l-Cevâd alâ'l-İrşâd*, 3. *el-İmdâd alâ'l-İrşâd*, 4. *Şerhu Muhtasari Bâ-Fadl*, 5. *el-Îâb Şerhu'l-Ubâb* ve *el-Fetâvâ*[250]. Şemsu'r-Remlî'nin *en-Nihâye* dışında *Şerhu'l-İzâh li'n-Nevevî* adında fıkhî bir eseri bulumakta ve bu iki eser arasında ayrılıkların bulunduğu tespit edilmiştir[251]. Kronolojik olarak *Şerhu'l-İzâh en-Nihâye*'den sonra yazıldığı için, bunlar arasında görülen ihtilâfların tümünde *Şerhu'l-İzâh*'ın tercih edilmesi gerektiği vurgulanmıştır[252]. Kürdî "çünkü prensip olarak bir âlimin en son yazdığı bağlayıcıdır" der[253].

Bu dönemde beş isim temâyüz etmekle birlikte İbn Hacer'le Şemsu'r-Remlî'nin eserlerinde özellikle *et-Tuhfe*'yle *en-Nihâye*'de ittifak ettiği görüşler, mezhebin karşı çıkılamaz nihâî görüşleri olarak benimsenmiştir[254]. Bunlara aykırı olan

---

247 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 84; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 629.

248 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 221-222; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 39; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 629.

249 Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 17.

250 *el-Îâb Şerhu'l-Ubâb* en geç telif edilen eseridir. İbn Hacer bununla kapsamlı bir eser yazmayı hedeflemiştir. Eğer bir konu sadece bu eserde işlenmişse bu durumda metemed olan görüş, burada işlenendir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 38, 43; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 628; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 176-177; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 21.

251 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 209-210.

252 Remlî Mekke-i Müşerrefe'ye gittiği 990/1582 yılında eserini yazmaya başlamış, bu yılın Zî'l-hicce (Aralık) ayında onun yazımını bitirmiştir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 209; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 177).

253 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 209-210.

254 Muhammed İbrahim Ahmed Ali, İbn Hacer'le er-Remlî'nin ittifak ettiği görüşlerin mezhepte karşı çıkılamaz olduğunu şu sözleriyle ifade eder: "Bu ikisi eğer aynı görüşte birleşirlerse artık 'Cehize,

görüşlere mezhepte itibar edilmemiştir[255]. Çünkü muhakkik Şâfiî fakîhler bunların eserlerini derinlemesine incelemişler ve bunların mezhepte bağlayıcı olduğunu görmüşlerdir. Bunların eserlerinde kendileriyle fetva verilmesinin asla caiz olamayacağı hataların, zayıf hatta oldukça zayıf görüşlerin bulunduğu ama bunların onların güvenilirliğine bir halel getiremeyeceği özellikle vurgulanmıştır. Muhammed b. Süleymân el-Kürdî (1194/1780), bu tür hataların bir kısmını *el-Fevâidu'l-Medeniyye*'de açıkladığını özellikle belirtir[256].

el-Kürdî, İbn Hacer'le Şemsu'r-Remlî'nin mezhepteki konumları hakkında şunları kaydeder:

> Bu iki imamdan her biri büyük âlimlerin liderleri ve Allah'ın insanlar üzerindeki hücceti olan, Şâfiî Mezhebinin bayrağını omuzlamış, mezhebin problemlerini çözmüş, anlaşılmayan ifadeleri ilk ve son kez açan kişilerdir. Sarfettikleri çabaları sayesinde en büyük mertebeye ulaşmışlardır[257].

Şâfiî Mezhebinin nihâî yapısını oluşturan mütaahhir fakîhlerin en bağlayıcı iki ismi olan İbn Hacer el-Heytemî'yle Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî arasında bir takım ihtilâflar vukubulmuştur. Kürdî bunun sebebini, ihtilâflı konularda İbn Hacer'in Zekeriyyâ el-Ensârî'yi Şemsu'r-Remlî'nin de babası Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî'yi tercih etmesine bağlar[258]. İbn Hacer'le er-Remlî'nin ayrılıkları, Şâfiî muhitinde bu iki âlimi tercih konusunda farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Mısır âlimleri er-Remlî'nin kitaplarını ve özellikle *Nihâyetu'l-Muhtâc*'ı benimsemişlerdir. Çünkü *Nihâyetu'l-Muhtâc* baştan sonuna kadar dörtyüz civarında âlim tarafından müellifine okunmuş, tenkit edilmiş, tashih edilmiş ve adeta eserin sıhhatinde tevâtür

---

bütün hatiplerin sözünü kesmiştir' (**el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 18)." Bu darb-ı meselin ne anlama geldiğini eserin mütercimi şöyle açıklar: "Bu ifade bir atasözüdür. İki kabile bir öldürme olayı konusunda karşılıklı nutuklar atıp diyetin kabulünü sağlamaya çalışırlarken, 'Cehîze' adlı bir kadın gelmiş ve 'maktûlün velisi kâtili yakalayıp öldürdü' diye haber verince, yukarıya meâlini verdiğimiz ve 'bu iş bitmiştir' anlamında 'kata'at Cehîze kavle kulli hatîbin' sözünü söylemişlerdir (Beşer, **Hanefî ve Şâfiîlerde Mezheb Kavramı** (nâşirin dipnotu), s. 134)."

[255] Râfiî ve Nevevî'de olduğu gibi sonraki muhakkik âlimlerin, bunların söylediklerinde sehvin ya da hatanın bulunduğu şeklinde ittifaklarının bulunmaması gerekir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 36; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 629).

[256] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 38/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 82-83/**Terşîhu'l-Müstefîdîn**, s. 6-7. Ahmed es-Sakkâf (1335/1916), fakîhlerin herhangi bir hataya düşmemesi için *el-Fevâidu'l-Medeniyye*'deki bu meselelere vâkıf olması gerektiğini söyler (**el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 39/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 83).

[257] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 16.

[258] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 40, 220-221.

oluşmuştur. Hadramevt, Şâm, Kürt, Dağıstan, çoğunluğu itibariyle Yemen ve Hicâz bölgeleri âlimleri İbn Hacer'in eserlerini benimsemişlerdir[259].

İbn Hacer'le er-Remlî'nin ihtilâf ettiği görüşlerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği hakkında bir takım yaklaşımlar bulunmaktadır:

1. Yaklaşım: Müfti tercîh ehlindense dilediğini alır, değilse dilediğini almakta, her ikisini birlikte almakta ya da sonraki büyük âlimlerin tercih ettiklerinden birini almakta muhayyerdir.

2. Yaklaşım: İbn Hacer, er-Remlî ve bunların konumunda olan âlimler ihtilâf ettiklerinde, bunların görüşlerini tercih edebilme ehliyetine sahip olan gereğini yapar. Bu özelliğe sahip olamayan, çoğunluğun benimsediğini alır. Eğer ihtilâfta bulunan âlimler bir tek asla rücû ediyorlarsa, bu durumda İbn Hacer ve er-Remlî gibi denk iki âlimin -özellikle amelle ilgili konulardaysa- görüşlerinden dilediğini almakta muhayyerdir[260].

3. Yaklaşım: Eğer müfti tercîh ehlindense ve tashîh yapabiliyorsa, kendisince mezhebin usûlünün ve kâidelerinin gerektiğini alır. Eğer bu seviyede değilse sadece râvîdir başka bir özelliğe sahip değildir[261].

İbn Hacer'le Şemsu'r-Remlî'nin mezhepteki yüce konumlarından dolayı onların ihtilâf ettiği konular incelenmiş ve bunlar hakkında müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır. el-Kürdî, *şeyhayn*le beraber Zekeriyyâ el-Ensârî ve Hatîb eş-Şirbînî'nin ihtilâflarını *el-Mesleku'l-Adl* ve *el-Fevâidu'l-Medeniyye* eserlerinde incelemiştir[262]. Saîd b. Muhammed Bâ-İşen (1270/1853) *Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm alâ'l-*

---

[259] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 37; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 75-76; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 628; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 18. İlk etapta Hicâz âlimleri İbn Hacer'in eserlerini benimserlerken, Mısır âlimlerinin Hicâz'a gitmeleri ve derslerinde er-Remlî'nin eserlerini takip etmelerinden sonra onun görüşleri burada yayılır. Bundan sonra İbn Hacer'le er-Remlî'nin görüşleri eşit şekilde alınır. Hatta Saîd Sünbül el-Mekkî (1175/1761) *et-Tuhfe*/*en-Nihâye* ikilisine aykırı fetvâ vermenin câiz olmadığını söyler (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 41; Sakkâf, **Terşîhu'l-Müstefîdîn**, s. 6). Ayrıca Harameyn âlimlerinin *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye* hakkındaki yaklaşımları için bkz. Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 18-19.

[260] Bu yaklaşım es-Seyyid Yahyâ b. Ömer ve hocası es-Seyyid Abdurrahman b. Abdullah el-Alevî'ye aittir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 220).

[261] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 219; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 38.

[262] Kürdî, **el-Havâşî'l-Medeniyye**, c . 1, s. 2; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 38.

Mukaddimeti'l-Hadramiyye li'l-Hadramî[263] adlı eserinde İbn Hacer'le er-Remlî'nin ihtilâflarını da incelemiş[264] ancak fıkıh konularını dörtte birlik oranda ele almakla yetinmiştir[265]. Bâ-Sabrîn (1304/1886) hocasının incelediği konuları da ele alarak *İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn* adlı eseriyle, *şeyhayn*in ihtilâflarını kaleme almıştır[266].

"İkinci Tankîh Dönemi"nde, İbn Hacer ve er-Remlî'nin eserlerinin temas etmediği konularda müteahhir âlimlerin çoğu, mezhebin görüşü ve fetvâ için başvuru kaynağı olma açısından bağlayacılık sırasının şu şekilde olduğunu belirlemişlerdir:

1. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *Şerhu'l-Behce*, sonrasında da *el-Menhec* ve onun şerhi *Fethu'l-Vehhâb* adlı eserleri.

2. Hatîb eş-Şirbînî'nin eserleri[267].

3. Hâşiyeler[268].

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe hâşiye eserlerinin *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye*'nin hatta İbn Hacer ve er-Remlî'nin ele aldığı konulara muvâfık olmaları gerektiği, muhâlif olmaları durumunda onlara itimat edilemeyeceği belirtilmiştir[269]. Onların değinmediği

---

[263] *el-Mukaddimetu'l-Hadramiyye* ya da *el-Mesâilu't-Ta'lîm* olarak adlandırılan eser, Abdullah b. Abdurrahmân Bâ-Fadl el-Hadramî (918/1512)'ye ait olup Şâfiî fürû' fıkhında kaleme alınmış muhtasar bir eserdir. Bu esere İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) *el-Menhecu'l-Kavîm bi-Şerhi Mesâili't-Tâ'lîm* adıyla bir şerh, bu şerhe de Saîd b. Muhammed Bâ-İşen (1270/1853) *Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm* adıyla bir hâşiye yazmıştır. Muhammed b. Süleymân el-Kürdî (1194/1780), İbn Hacer'in bu şerhine iki hâşiye yazar: Birincisi; *el-Mevâhibu'l-Medeniyye alâ Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye* ya da *el-Kavlu'l-Fasl alâ Mukaddimeti'l-Fakîh Abdullah Bâ-Fadl* adıyla anılan bir hâşiye yazar. Bu hâşiyeye *el-Hâşiyetu'l-Kübrâ* denir. el-Kürdî'nin ikinci hâşiyesi de *el-Havâşi'l-Medeniyye alâ Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye*'dir. Bu hâşiye *el-Hâşiyetu'l-Kübrâ*'dan ihtisâr edildiği için *el-Hâşiyetu's-Suğrâ* olarak adlandırılmıştır (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 234, c. 4, s. 96-97, c. 6, s. 152; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 9).

[264] Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43.

[265] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 176.

[266] Bâ-Sabrîn, hocasının ibâdet konularını ele almakla yetindiğini, kendisinin bu tarzda mezhebin tümünü ele alacağını söyler, ancak sadece ibâdet konuları çerçevesinde *şeyhâ*nın ihtilâflarını inceler (Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 377-378).

[267] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 38, 43, 44; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 628; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 19. Bu dördü bir konu hakkında fikir birliğine vardığı zaman bu, tartışmasız mezhebin en mutemed görüşü olur (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 38; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 176).

[268] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 76-78; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 628-629; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 177; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 19.

[269] Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn,** c. 1, s. 37; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 19.

konulardaysa, hâşiyelerin mezhebin usûlüne ve kâidelerine muhâlif olmamaları şartıyla kabul edileceği vurgulanmıştır[270]. Bir kısmı zaman olarak "İkinci Tankîh Dönemi" içinde yer alsa da tür olarak hâşiye özelliğine sahip olmalarından dolayı, bu eserleri "Hâşiye Edebiyatı" ortak paydası içinde işlemeyi yeğledik.

[270] Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn,** c. 1, s. 37; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 19.

V. HÂŞİYE EDEBİYATI DÖNEMİ

Bu dönem, Şemsu'r-Remlî'nin vefat (1004/1595)'ıyla es-Sakkâf[271]'ın vefat (1335/1916)'ı arasındaki evreyi kapsar. Hâşiye türü eserler aslında daha erken bir dönemde kaleme alınmaya başlanmışsa da, mezhepte muteber ve kaynaklık sıralaması içinde yer alan hâşiyeler çoğunlukla bu dönemde vücut bulduğu için "Hâşiye Edebiyatı" ismini tercih ettik.

"Hâşiye Edebiyatı Dönemi" bütünüyle Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü zaman diliminde yer almıştır[272]. Osmanlıların resmi dilinin Türkçe oluşunun yanında Hanefî Mezhebi'nin resmi mezhep oluşu[273], kâdı ve müftilerin Hanefî Mezhebinden seçilmesi[274], Şâfiî Mezhebi'nin gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir[275]. Örneğin *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin sadece Hanefî Mezhebi'ne göre hazırlanmış olması[276], diğer fıkıh mezheplerinin ve özellikle de Şâfiî Mezhebi'nin göz ardı edilmesinin önemli bir göstergesidir. Ayrıca Osmanlının askeri alandaki üstünlüğü ve bu alana gösterdiği

---

[271] Alevî b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sakkâf eş-Şâfiî el-Mekkî (1335/1916), fıkıh âlimi ve edebiyatçı olmanın yanısıra birçok ilimle iştiğal etmiştir. Mekke'de doğdu (1255/1839), orada Alevîlerin liderliğini üstlendi. Kralının daveti üzerine ailesiyle birlikte Lahic (Abdalî Krallığının merkezi olan Lahic, 1963'den beri Yemen'e bağlı bir yerleşim birimidir. Arap Yarımadasının güneyine Aden yakınlarına düşmektedir. Bkz. **el-Müncid fî'l-Luğati ve'l-A'lâm**, s. 612)'e yerleşti (1311/1893). Mekke'ye geri döndü (13271909), vefat edinceye dek burada yaşadı. *Terşîhu'l-Müstefîdîn* adında Şâfiî füru' fıkhında bir eseri vardır. Diğer eserlerinin adları şöyledir: *Fethu'l-Allâm bi-Ahkâmi's-Selâm* (fıkıh), *el-Kavlu'l-Câmiu'l-Metîn fî Ba'di'l-Muhimm min Hukûki İhvâninâ'l-Müslimîn*, *el-Fevâidu'l-Mekkiyye*, *el-Kavlu'l-Câmiu'n-Necîh fî Ahkâmi Salâti't-Tesâbîh*, *Manzûme* (*fî'l-Enbiyâi'l-lezîne Yecibu'l-Îmânu bihim*), *Ensâbu Ehli'l-Beyt*, *Mecmûatu Seb'a Kutubin Müfîde*, *Manzûme fî Ma'rifeti'l-Vakt ve'l-Kıble*, *Mustafâ'l-Ulûm*, *Matlebu'r-Râğib fî-mâ Yahtâcu ileyhâ't-Tâlib*. Ayrıca nahiv, felek, matematik ve vakitler hakkında risâleleri bulunmaktadır (Ziriklî, **el-A'lâm,** c. 4, s. 249; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn,** c. 2, s. 385).

[272] Osmanlıların Arap dünyasındaki etkisi Memlüklerin yıkılışı (922/1517)'yla (Yiğit, **"Memlükler"**, DİA, c. 29, s. 93) perçinleşmiş (Emecen, "**Osmanlılar** [Klasik Dönem]", DİA, c. 33, s. 493), Hicaz ve Necid emirlerinin isyanlarıyla (1335/1916) bu bölgelerde çözülme başlamıştır (Beydilli, "**Osmanlılar** [Yakın Dönemler]", DİA, c. 33, s. 501).

[273] Aydın, **İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, s. 51, 70; "**Osmanlılar** (Hukukî-Adlî Yapı)", DİA, c. 33, s. 518; Özcan, "**Osmanlılar** (Dinî Hayat)", DİA, c. 33, s. 538.

[274] Aydın, "**Osmanlılar** (Hukukî-Adlî Yapı)", DİA, c. 33, s. 518; Hodgson, **İslâm'ın Serüveni**, c. 3, s. 117. Geniş bilgi için bkz. Aydın, **Osmanlıda Hukuk** (**Osmanlı Devleti Tarihi**, Ed. E. İhsanoğlu), c. 2, s. 404-411.

[275] Aydın, "**Osmanlılar** (Hukukî-Adlî Yapı)", DİA, c. 33, s. 518.

[276] Zerkâ, **el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âm**, c. 1, s. 226, 236-238; Aydın, **İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, s. 51-53.

ehemmiyeti ilmi faaliyetlerde sürdürememiş olması[277], genelde ilmi faaliyetlere özelde de Şâfiî Mezhebi'nin gelişimine ket vurdurmuştur.

"İkinci Tankîh Dönemi"nde olduğu gibi bu dönemde de, Şâfiî Mezhebi İslam coğrafyasının muhtelif yerlerinde yayılmış olmasına karşın, mezhebin büyük âlimleri Mısır, Şâm ve Hicâz bölgelerinden çıkmış ve bu bölgeler mezhebin hâmiliğini yapmıştır[278]. Mezhebin gelişim sürecinde büyük rol oynamış bölgelerden Mâveraunnehir, Moğol saldırısına maruz kalmasından ve bunun etkilerinin kalıcı olmasından dolayı, İslam dünyasının her yönden olabildiğince olumsuz yönde etkilenmesinin yanı sıra Şâfiî Mezhebi de bu elim süreçten payına düşeni almıştır[279]. Özellikle II. (VIII.) ve III. (IX.) yüzyıllarda büyük Şâfiî fakîhleri yetiştirmekle mezhebe en üst düzeyde hizmet eden Horasan bölgesi de, Safevîlerin kılıç zoruyla Şiîliği kabul ettirmelerinden dolayı mezhep açısından bütünüyle bir hezimet yaşanmıştır[280].

Bu dönemin mezhep tarihi açısından bir başka talihsizliği, mezhebin İslam coğrafyasının muhtelif yerlerine yayılmış olmasına rağmen, siyasi ve sosyal nedenlerden dolayı âlimlerin birbirlerinden habersiz ve irtibatsız kalmalarıdır[281]. Bu olumsuzluğun yanında Şâfiî âlimlerin bir kısmı Mekke ve Medine'ye yerleşmiş, buralarda telif ve tedris faaliyetlerinde bulunmuş, çeşitli muhitlerden hacc ve umre için gelenlere aktarımlarda bulunarak mezhebin dinamizmini sağlamaya çalışmışlardır. el-Allâme Muhammed b. Abdu'r-Resûl el-Berzencî (1103/1691)[282], Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780), Osman b. Muhammed Şetâ ed-Dimyâtî (1310/1893) ve Alevî b. Ahmed es-Sakkâf (1335/1916) Harameyn'i yurt edinmiş Şâfiî âlimlerin en önemlilerini oluşturmaktadır[283].

---

[277] Konunun detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni** (Osmanlı İmparatorluğu: Şeriat-Askeriye İttifakı), c. 3, s. 105-143.
[278] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 440, 444.
[279] Konu hakkında daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni** (Moğol Felâketi), c. 2, s. 312-319; (Kriz ve Yenilenme: Moğol Prestiji Çağı), c. 2, s. 405-478.
[280] Hodgson, **İslâm'ın Serüveni** (Safevî İmparatorluğu: Şîa'nın Zaferi), c. 3, s. 17-60.
[281] Hudarî Bey, **Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî**, s. 249-250.
[282] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 203; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 292.
[283] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 464-465.

İslam dünyasının en muteber dinî eğitim kurumu olan el-Ezher'in meşîhat makamının Şâfiî âlimlerin elinde bulunması[284] ve İbn Hacer el-Heytemî'yle başlayan[285] Harameyn'i yurt edinme geleneği sayesinde[286], Osmanlıların resmi mezhebi olan Hanefîliğe karşı Şâfiî Mezhebi direncini korumuş ve varlığını sürdürmüştür.

Bu dönemde Güneydoğu Asya bölgesi İslamla tanışmış, Yemenli âlimler sayesinde Endonezya, Malezya, Tayland ve Filipin bölgelerinde İslam yayılmış, Hadramevt âlimlerinin bu yayılışta büyük pay sahibi olmalarının doğal bir sonucu olarak buralarda Şâfiî Mezhebi benimsenmiştir[287]. Güneydoğu Asya bölgelerinde ve Hint yarımadası sahillerindeki varlığından sonra Şâfiî Mezhebi, İslam dünyasında en çok mensubu bulunan Sünni fıkıh mezheplerinden biri konumuna ulaşır[288].

Kökeni Hint yarımadası güneybatı bölgesinin uç yerine düşen[289] el-Melîbâr'a dayanan[290] Zeynuddîn b. Abdulazîz el-Melîbârî (987/1579)'nin *Fethu'l-Muîn bi-Şerhi Kurreti'l-Ayn* adlı eseri, mezhebin önemli metin-şerh eserlerinden biridir. Müellif önce *Kurretu'l-Ayn* adında bir metin yazar sonrasında *Fethu'l-Muîn* adıyla bunu şerheder[291]. Şetâ ed-Dımyâtî (1310/1893)'nin *İânetu't-Tâlibîn alâ Hallî Elfâzi Fethi'l-Muîn* ve Alevî b. Ahmed es-Sakkâf'ın *Terşîhu'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn* adlı haşiyeleri, bu eser üzerine yazılmış iki önemli hâşiye örneğini oluşturmaktadır. Özellikle *İânetu't-Tâlibîn* mezhep âlimleri tarafından büyük bir hüsn-ü kabule mazhar

---

[284] Cündî**, el-İmâmu'ş-Şâfiî**, s. 299-300.

[285] Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah eş-Şâfiî, **Kitâbu Cevâhiru'd-Durer fî Menâkibi İbn Hacer** (İbn Hacer'in *Eşrefu'l-Vesâil ilâ Fehmi'ş-Şemâil*'le birlikte), s. 22; Cezzâr, **İbn Hacer el-Heytemî**, s. 35, 39; Kallek, **"İbn Hacer el-Heytemî"**, DİA, c. 19, s. 531.

[286] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 221; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 463-465.

[287] İslâm'ın ve Şâfiî Mezhebi'nin bu bölgelerdeki yayılışı için bkz. **İntişâru'l-İslâm fi'l-Erhabil el-Mâlezî ve Te'sîru'l-Mezhebi'ş-Şâfiî fi't-Teşrî' ve'l-Kânûni'l-İslâmî fi'l-Mâlezyâ** (el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhen ve Müctehiden)**,** s. 593-596.

[288] Muhammed Zâhid el-Kevserî (1371/1952)'nin Şâfiî Mezhebinin kronolojik olarak üçüncü, sayısal çoğunluk olarak da özellikle Güneydoğu Asya adaları ve Hint yarımadası sahillerindeki yayılışından sonra ikinci mezhep olduğu yönündeki izahlarına ihtiyatla yaklaşmak gerektiği ve bu konunun araştırılmaya muhtaç olduğu kanaatini taşımaktayız (Bkz. **Âdâbu'ş-Şâfiî** [takrîz]**,** s. 3). Ehl-i Sünnetin güzide fıkıh mezhepleri arasında sayısal çoğunluğun kimin elinde bulunduğu hususunun çok önemli olmadığı düşüncesine sahip olduğumuzu özellikle belirtmekte fayda mülahaza etmekteyiz.

[289] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 445.

[290] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 3, s. 64.

[291] Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir (Bkz. **Fethu'l-Muîn Tercümesi Şâfiî Fıkhı** [trc. Mithat Acat], Ankara t.y.).

ve fetvâ için önemli bir müracaat eseri olmuştur. *Terşîhu'l-Müstefîdîn*, hâşiye türünün son örneğini teşkil etmesi açısından, sınır taşı olma niteliğine sahip olmuştur.

Küçük Şâfiî (Şemsu'r-Remlî)'nin irtihaliyle mezhebin oluşumu İkinci Şâfiî (Nevevî) sonrasında tekrar tamamlanmış, mezhebin iki tankîh sürecini yaşamış olması bir doyum noktası oluşturmuş, bu aşamadan sonra adeta *tezhîb* niteliğinde hâşiyeler kaleme alınmıştır. Birinci Şâfiî'yle İkinci Şâfiî aralığındaki fülüluk netliğe kavuşmuş, Büyük Şâfiî'yle Küçük Şâfiî aralığındaki nevzuhur vâkıalar da bir bütünlük içinde çözümünü bulmuştur.

Şâfiî Mezhebi, bu dönemde herhangi bir devletin resmi mezhebi olmadığı için "kanunlaştırma" yoluyla mezhebin yerleşik görüşleri maddeler halinde formüle edilememiş ve kanun olarak yürürlüğe girmemiştir. Bu anlamda Şâfiî Mezhebinin kanunlaştırma formundan yoksun kaldığı söylenebilir. Ayrıca mezhebin yerleşik görüşlerinin pozitif hukuk formunda yeniden ifade edilemediği ve bunun diğer sünnî fıkıh mezhepleri için de geçerli olduğu kaydedilebilir. Ancak bütün mezheplerin görüşlerinin bir bütünlük halinde pozitif hukuk formunda yeniden dile getirildiğini özellikle belirtmek gerekir.

Hem fıkıh ilmi hem de Şâfiî Mezhebi için "donukluk", "gerileme", "taklit" sürecine girdikleri şeklinde yapılan değerlendirmelerin, bu değerlendirme sahiplerinin ilmi kifâyetlerini takdir etmekle beraber, farklı bir perspektiften tersinden okunabileceğini düşünmekteyiz. *Hâşiye* türünün yaygınlık kazanmasıyla başlayan süreç, aslında bir gerilemenin ve donukluğun göstergesi değil, aksine zirve noktasına ulaşmış fıkhî müktesebâtın mükemmelliğinin bir işaretidir. Çünkü artık üzerine ekleme yapılmasının oldukça zor olduğu eserler kaleme alınmış olduğu için, sadece bunların yol göstericiliğinde yeni olayları çözüme kavuşturacak ve bu eserlere ek olabilecek kitaplar vücuda gelebilirdi. Zira aynı yöntemle aynı türde daha fazla kitap kaleme alınamazdı. Dikkat edildiğinde İmam Şâfiî'den İmam Nevevî'ye, İmam Nevevî'den İmam Remlî'ye ve er-Remlî'den günümüze farklı özelliklerde ve mahiyetlerde eserler kaleme alınmıştır. Bunların her biri kendi zamanının şartlarına göre yazılmış ve yazılma ihtiyaçlarını eksiksiz ifa etmiş eşsiz hazinelerdir.

İmam Şâfiî'nin Kur'ân'ın ve Sünnet'in nassından, bir takım usûl ve kaideler ışığında doğrudan hüküm istinbât etme yöntemi "Gelişim Dönemi"nde takip edilemezdi. Mezhep imamının geliştirdiği usûle ve kaidelere göre hüküm çıkarımında bulunmaya bağlı olarak bazı fıkhî sonuçlar elde etmek ve dolayısıyla mezhepte belirli bir konuma ulaşmayı ifade eden "vücûh" ehliyetine sahip olma, "Birinci Tankîh Dönemi"nde aynen uygulanamazdı. Mezhebin nihâî bir bütünlüğe kavuştuğu ilk tankîh, bir sonraki tankîhte aynı şekilde sürdürülemezdi. Küçük hataların giderilmesi ve yeni olayların aynı doğrultuda çözüme kavuşması şeklinde tamamlayıcı nitelikteki "İkinci Tankîh"le mezhep istikrâra ulaştıktan sonra kaleme alınacak eserler, hâşiye örneklerinde olduğu gibi ancak bir nevi güzelleştirme (*tahsîn*) ve süsleme (*tezhîb*) tarzında olabilirdi.

Bir sistemin, düşüncenin, oluşumun, hareketin zirve noktasına ulaşması haddizatında bir noksanlığa doğru yol alışı gösterir. Çünkü bu nokta ulaşılabilecek ve gidilebilecek en son merhaleyi oluşturmakta ve bu aşamadan sonra yavaş yavaş çözülme baş gösterecektir. Bu ilâhî sünnetullahı şâirin şu beyti özetlemektedir:

لكلّ شيئ اذا ما تمّ نقصان فلا يُغرّ بطيب العيش انسان

Noksanlık olur tamamlandığında her şey için

Aldanmamalıdır insan güzelliğine hayatın

Genelde fıkıh ilminin özelde Şâfiî Mezhebinin bir gerileme sürecine girdiği tespitinin doğru olduğunu kabul etmekle beraber, bu sürecin aynı zamanda mükemelliğin bir işareti olduğunu benimsemek gerektiği kanısını taşımaktayız. Fıkıh ilmi ve buna paralel olarak Şâfiî Mezhebi usûl ve fürû' başta olmak üzere bu ilmin diğer bütün dallarında ulaşılabilecek en üst noktaya ulaştıktan sonra, İslam dünyasının siyasi, askeri ve kültürel tıkanıklığının kaçınılmaz bir payının olduğunu göz önünde bulundurarak, artık bir çözülme başlayacaktı. Fıkıh ilmi ve Şâfiî Mezhebi bu doyum noktasından sonra ancak form değiştirerek yoluna devam edebilirdi. İlerleyen dönemlerde modern çalışmaların verilerinden yararlanılarak, üniversiteler bünyesinde akademik çalışmalarla farklı bir dönemeçe girilecek ve böylece mezhep yeni çalışmalarla tarih içindeki yürüyüşünü sürdürecektir.

Fıkıh ilminin "ibâdât" dışında kalan bölümlerine tekabül eden "İslam Hukuku", batı hukuk sisteminin İslam dünyasına transfer edilişiyle büyük bir talisizlik yaşayacaktır. Aslında bünyesinde büyük bir hukuk anlayışını barındıran ve yaşanabilecek her tıkanıklığı büyük bir esneklikle aşabilecek bu hukuk sisteminin uygulanamayışını, İslam toplumu derinden hissedecektir.

"Hâşiye Edebiyatı Dönemi"nin belli başlı fıkıh âlimleri ve onların mezhep sistematiği içindeki en önemli *hâşiye* eserleri:

1. Şihâbuddîn Ahmed Umeyre el-Burullusî (957/1550)[292]: *Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre alâ Kenzî'r-Râğibîn Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*[293].

2. İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585)[294]: *Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*'[295].

3. Nûreddîn Alî b. Yahyâ ez-Ziyâdî el-Mısrî (1024/1615)[296]: *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menhec li-Zekeriyyâ el-Ensârî*.

4. Nûreddîn Ebû'l-Ferec Alî b. Burhânuddîn İbrahim b. Ahmed el-Halebî (1044/1635)[297]: *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menhec*.

5. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî (1069/1659)[298]:

   a. *Hâşiye alâ Şerhi Menheci't-Tullâb*,

   b. *Hâşiye alâ Şerhi't-Tahrîr*.

---

[292] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 103; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 586.
[293] Bkz. **Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre alâ Kenzî'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn** (nşr. Abdullatîf Abdurrahman), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
[294] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 198; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 230.
[295] Bkz. **Havâşî'ş-Şirvânî ve İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc**, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1418/1997.
[296] Ğazzî, **Lutfu's-Semer ve Katfu's-Semen**, c. 2, s. 568-578; Muhibbî, **Hülâsatu'l-Eser**, c. 3, s. 195-197; İsmail Bâşâ, **Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn**, c. 1, s. 754; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 5, s. 32.
[297] Muhibbî, **Hülâsetu'l-Eser**, c. 3, s. 122-124; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 251-252.
[298] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 11.

6. el-Allâme Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (1069/1659)[299]: *Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre alâ Kenzî'r-Râğibîn Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*.

7. el-Allâme Nûreddîn Ebû'z-Ziyâ Alî b. Alî eş-Şebrâmellesî (1087/1676)[300]: *Hâşiyetu'ş-Şebrâmellesî alâ Nihâyeti'l-Muhtâc li'r-Remlî*[301].

8. Şemsüddîn Muhammed b. Davud b. Süleyman el-İnânî (1098/1686)[302]:

   a. *Hâşiye alâ Umdeti'r-Râbih fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vâdih li'r-Remlî*,

   b. *Fethu'l-Kerîmi'l-Vahhâb alâ Şerhi Tankîhi'l-Lubâb*.

9. el-Allâme Muhammed b. Süleymân el-Kürdî (1194/1780)[303]: *el-Havâşî'l-Medeniyye alâ Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye li-İbn Hacer el-Heytemî*[304].

10. el-Allâme Ebû Dâvud Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Cemel el-Mısrî (1204/1790)[305]: *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*[306].

11. el-Allâme Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî el-Mısrî (1221/1806)[307]:

    a. *Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ'l-Hatîb* (*Tuhfetu'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb*)[308],

---

[299] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 92; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 94-95.
[300] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 314; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 478.
[301] Bkz. **Hâşiyetu Ebî'z-Zîyâ Nûriddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellesî el-Kâhirî**, I-VIII, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Mısır 1357/1938.
[302] Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr**, c. 1, s. 114; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 120-121; İsmail Bâşâ, **Hediyyetu'l-Ârifîn**, c. 2, s. 300; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 285.
[303] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 152; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 334.
[304] Bkz. **el-Havâşî'l-Medeniyye li'l-Allâme el-Fehhâme eş-Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Kürdî el-Medenî alâ Şerhi'l-Allâme eş-Şihâb Ahmed b. Hacer el-Heytemî el-Mekkî eş-Şâfiî alâ Muhtasari'l-Allâme el-Fakîh Abdillâh Bâ-Fadl el-Hadramî**, I-II, Mektebetu'l-Gazzâlî, Dımaşk 1340.
[305] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 3, s. 131; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 795.
[306] Bkz. **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec** (thk. eş-Şeyh Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1417/1996.
[307] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 3, s. 133; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 797.
[308] **Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ'l-Hatîb (Tuhfetu'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb)**, I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.

b. *Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ Şerhi Menheci't-Tullâb* (*et-Tecrîd li-Naf'i'l-Abîd*)[309].

12. el-Allâme Abdullah b. Hicâzî b. İbrâhîm eş-Şerkâvî el-Mısrî (1227/1812)[310]: *Hâşiyetu'ş-Şerkâvî alâ Tuhfeti't-Tullâb bi-Şerhi Tahrîri Tankîhi'l-Lubâb*[311].

13. el-Allâme İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî el-Mısrî (1277/1860)[312]: *Hâşiyetu'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Allâme İbni'l-Kâsım el-Ğazzî alâ Metni'ş-Şeyh Ebî Şuccâ'*[313].

14. el-Allâme Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şetâ ed-Dımyâtî el-Bekrî (1310/1893)[314]: *İânetu't-Tâlibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muîn*[315].

15. el-Allâme Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hüseynî el-Mısrî el-Meşhûr bi-Ahmed Beg el-Hüseynî (1332/1914)[316]: *Mürşidu'l-Enâm*[317].

16. el-Allâme Alevî b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sakkâf el-Mekkî (1335/1916)[318]: *Terşîhu'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn*[319].

---

[309] **Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ Şerhi Menheci't-Tullâb maa'ş-Şerh Takrîrâtu ve Ta'lîkâtuş-Şeyh el-Marsafî** (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000.

[310] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 78; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 234.

[311] Bkz. **Hâşiyetu'ş-Şerkâvî alâ Tuhfeti't-Tullâb**, I-II, Dâru'l-Ma'rife/el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut/Diyarbakır t.y.

[312] Muhibbî, **Hulâsetu'l-Eser**, c. 3, s. 39-40; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 71; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 238; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142.

[313] Bkz. **Hâşiyetu'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Allâme İbni'l-Kâsım el-Ğazzî alâ Metni'ş-Şeyh Ebî Şuccâ'** (thk. Muhammed Abdusselam Şâhîn), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

[314] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 214; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 369.

[315] Bkz. **İânetu't-Tâlibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muîn** (thk. Muhammed Ebû Fadl Âşûr), I-IV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/1999.

[316] Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 94; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 99.

[317] *el-Ümm*'ün "İbâdât" kısmının 24 cilt halinde şerhedildiği aktarılan bu eserin girişinde, 1326/1908 tarihine kadar Şâfiî tabakâtının işlendiği kaydedilmiştir (Muhyiddîn Alî Necîb, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 27).

[318] Ziriklî, **el-A'lâm,** c. 4, s. 249; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn,** c. 2, s. 385.

[319] Bkz. **Hâşiyetu Terşîhi'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn Şerhi Kurret'l-Ayn bi-Muhimmâti'd-Dîn li'ş-Şeyh Zeynuddîn b. Abdilazîz el-Melîbârî**, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Kâhire 1374/1955.

Görüldüğü gibi Şâfiî Mezhebinin bu döneminde en önemli fıkıh âlimleri istisnalar haricinde Mısır'dan çıkmış, bu da bir önceki dönemde olduğu gibi Mısır'ın mezhebin bayraktarlığını elinde tuttuğunu belgelemektedir.

Mezhebin bu döneminin en önemli fakîhleri ve onların eserleri sıraladığımız şekilde olmakla beraber, *hâşiye* eserleri arasında muteberlik sırası da oluşturulmuştur. İbn Hacer ve er-Remlî'nin değinmediği konularda en muteber eserlerin Zekeriyyâ el-Ensârî'ye ait olduğunu, onu Hatîb eş-Şirbînî'nin eserlerinin takip ettiğini belirtmiş, bu dörtlüden sonra hâşiye eserlerinin geldiğini vurgulamış ancak isimlerini sıralamamıştık. Şâfiî Mezhebinde İbn Hacer, er-Remlî, el-Ensârî ve eş-Şirbînî'den sonra bağlayıcılıklarına göre *hâşiye*lerin sıralaması şu şekildedir:

1. *Hâşiyetu'z-Ziyâdî*,

2. *Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî*,

3. *Hâşiyetu Umeyre*,

4. *Hâşiyetu'ş-Şebrâmellesî*,

5. *Hâşiyetu'l-Halebî*,

6. *Hâşiyetu'ş-Şevberî*,

7. *Hâşiyetu'l-İnânî*[320].

Birinci ve ikinci tankîh dönemi eserleri gibi hâşiye edebiyatı dönemi eserleri de, mezhepteki konumları ve mezhebi temsil yönleri itibariyle tartışma konusu olmuşlardır.

Mütekaddim âlimlere göre bu *hâşiye*lerde yer alan görüşlerin mezhep yapısı içinde bağlaycı oluşu, bunların mezhebin usûlüne ve kaidelerine aykırı olmamaları şartlarına bağlıdır. Müteahhir âlimlere göreyse bu *hâşiye* sahiplerinin her biri mezhepte

[320] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 44; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 76-78; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 628-629; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 177; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 19-20.

imamdır, bunların bir kısmı diğer bir kısmına istinat etmiştir, birbirlerine muhâlefet etmiş olsalar dahi bunlardan birine göre amel etmek, fetvâ vermek ve hükmetmek câizdir. Ancak bunların sehivlerinin, hatalarının ve açıkça zayıflıklarının tespit edilmemiş olması gerektiği de kaydedilmiştir. Çünkü âlimlerin hatalarını taklit etmenin câiz olmadığı vurgulanmıştır[321]. Müteahhir âlimlerin *hâşiye* sahipleri hakkındaki yaklaşımlarının daha münasip olduğu dile getirilmiştir[322].

Bir konu hakkında bir görüş hem *eser*de hem de *fetva*da dile getirilmişse, *eser*de dile getirilen görüş mutemettir. Yerinde (*bâb*ında) işlenen görüş, yerinde (*bâb*ında) işlenmeyen görüşten daha güvenilirdir. Yerinde ve zamanında (*mezinne*) işlenen görüş, yerinde ve zamanında (*mezinne*) işlenmeyen görüşten daha bağlayıcıdır[323].

*Eser*lerde işlenen görüşlerin *fetvâ*da işlenen görüşlere tercih edilmesi, *eser*lerin herkesi bağlayan bütüncül değerlendirmelerin aslî yeri olmalarından kaynaklanmaktadır. *Fetvâ* kaynaklarında yapılan değerlendirmeler böyle değildir. Çünkü *fetvâ*larda, bu bütüncül yaklaşımlar cüzî yaklaşımlara uyarlanmıştır. Zaman zaman bu uyarlamaların yerleri ve şartları değişir, dolayısıyla tam bir güven sağlamazlar[324].

Hâşiye ürünleri bu döneme rengini vermiş ve bu dönemde altın devrini yaşamışlardır[325]. *Hâşiye*lerin temel özelliği şerhedilen eserden seçilen kapalı ibareleri açmak, ele alınan görüşü destekleyecek nakiller ve örnekler sunarak onu detaylı bir şekilde izah etmek ve münakaşalı lafızlar hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmaktır. Hâşiye musannifi şerhettiği eserden açıklamak istediği kapalı ibareleri "*ve kavluhu*"

---

[321] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 44-45, 232; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 79; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 629; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 178.

[322] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 178.

[323] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 178.

[324] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 32; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 178.

[325] *Fürû'u'l-fıkıh* alanında olduğu gibi *usûlu'l-fıkıh* alanında da bir hâşiye edebiyatı dönemi yaşanmıştır. Örneğin Celâluddîn el-Mahallî (864/1459)'nin *Cem'u'l-Cevâmi'* şerhi üzerine kaleme alınan *Hâşiyetu'l-Bennânî* (Bkz. *Hâşiyetu'l-Allâme el-Bennânî alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Metni Cem'i'l-Cevâmi' li-Tâciddîn İbni's-Sübkî*, I-II, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1356/1937), *el-Âyâtu'l-Beyyinât* (*el-Âyâtu'l-Beyyinât alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi' li'l-İmâm Celâluddîn el-Mahallî* (thk. eş-Şeyh Zekeriyyâ Amîrât), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996) ve *Hâşiyetu'l-Attâr* (*Hâşiyetu'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.) adlı hâşiyeler bunun güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

ifadesiyle ele alır ve onu etraflıca işler. *Hâşiye* sahibi bazen açıkladığı şerhte *fâide* ya da *tenbîh* başlıkları altında yararlı bilgiler eşliğinde zengin fıkhî müktesebatını takdim eder.

Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün bu dönemine tekâbül eden zaman aralığında *metin-şerh-hâşiye* zincirini *et-takrîrât* türü izlemiştir[326]. Bu dönemde *hâşiye* ve *takrîr* türlerinin yanı sıra *risâle* formatında muayyen konularda ve fetvâ türünde eserler kaleme alınmıştır[327].

Bu dönemin sonlarına doğru yaşamış olan Muhammed Emîn el-Erbilî (1332/1914)[328]'nin *Tenvîru'l-Kulûb fî Muâmelati Allâmi'l-Ğuyûb* adlı eseri, hâşiye edebiyatı sürecinde kaleme alınmış muhtasar fürû' fıkıh örneği olması açısından önemli bir eserdir. Eserin bir *mukaddime, akâid, fürû'u'l-fıkıh* ve *tasavvuf* şeklinde üç bölümden oluşması, türü için oldukça erken sayılacak ilmihal eser tarzını yansıtmaktadır. Eseri Türkçeye kazandıran Halil Gönenç'in *Tam Şâfiî İlmihali*[329] adını kullanması, eserin ilmihal formatında yazıldığının adeta bir tespiti ve onun bir teyididir.

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe *hâşiye* türünün miadını doldurmasıyla yeni bir dönemece girilir. Modernizmin İslam dünyasının siyasal, sosyal, askeri, kültürel ve ilmi dinamizmini derinden sarsmasından fıkıh ilmi de olabildiğince etkilenir. İslam Hukuk Tarihi (*Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*) eserleri müelliflerinin, bu evreyi çoğunlukla "*uyanış*" ve "*diriliş*" dönemi olarak adlandırmış olmalarına karşın, bu evrenin "*modern dönem*" olarak adlandırılmasının daha isabetli olacağı kanısını taşımaktayız. Bu dönem mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimi açısından çekim kuvveti dışında kaldığı için, bu süreci "*doğuş*" ve "*gelişim*" dönemlerinde olduğu gibi anahatlarıyla tanıtacağız ve böylece bu bölümü noktalamış olacağız.

Şâfiî Mezhebinin tarihi gelişiminde "*modern dönem*", son hâşiye örneği müellifi Alevî b. Ahmed es-Sakkâf (1335/1916)'ın vefatıyla başlar günümüze kadar

---

[326] Zerkâ, **el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm**, c. 1, s. 212. *et-Takrîr*, *hâşiye* üzerine bir takım mülahazalarda ve açıklamalarda bulunmaktan ibaret olan bir literatür türüdür (Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 457).

[327] Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 457.

[328] Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn,** c. 3, s. 145.

[329] Bkz. **Tenvîru'l-Kulûb Tam Şâfiî İlmihali** (trc. Halil Gönenç), Eser Neşriyat, İstanbul 1984.

devam eder. Osmanlı Devletinin dağılması, Arap ülkelerinin bağımsızlıklarına kavuşması ya da batılı ülkelerin sömürgesi altına girmeleriyle başlayan İslam dünyasının modern ulus-devlet biçimiyle yönetilmesi, İslam Hukukunun yerini batıdan transfer edilen hukuka devretmesi şeklinde yeni bir hukukî dönemi beraberinde getirir[330]. Bu gelişmeler fıkıh ilminin ya da hukuk diliyle "İslam Hukuku"nun uygulanırlığını ve buna bağlı olarak gelişimini derinden yaralar. İslam ülkelerinin bir kısmı hukuk sistemlerini bütünüyle batıdan alırken, bir kısmı da karma bir sistemi tercih eder[331].

İslam dünyası köklü değişimlere tanıklık ederken fıkıh ilmi ilk etapta ders halkalarıyla hayat bulur, devam eden evrelerde hemen hemen her ülkede açılan ve modern eğitim sisteminin en yüksek aşamasını teşkil eden üniversitelere bağlı fakültelerde okutulur[332]. Lisans, master ve doktora eğitimi başta olmak üzere bu üniversitelerde yepyeni formlarda fıkıh ilmi alanında ve Şâfiî Mezhebi üzerinde kayda değer çalışmalar yapılır.

Modern kitle iletişim araçları sayesinde, "*Külliyetu'ş-Şerî'a*", "*el-Ma'hedu'l-Âlî*", "*İlahiyat Fakültesi*" gibi üniversiteler, *Vezâretu'l-Evkâf* ve *Kültür Bakanlığı* gibi bakanlıklar ya da sivil toplum kuruluşları bünyelerinde ulusal ve uluslararası toplantı, kongre ve sempozyumlar düzenlenir. Böylece en hayati problemlerin evrensel düzeyde kritize edilmesi sağlanmış olur. *Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* (Kâhire), *el-Mecmeu'l-Fıkhiyy* (Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî/Mekke), *Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Cidde), *Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Hindistan)[333] bu kongrelerin belli başlılarını oluşturmaktadır. *Meclisu'l-Fikri'l-İslâmî* (Pakistan), *el-Meclisu'l-İslâmî'l-A'lâ* (Cezayir), *el-Meclisu'ş-Şer'iyyu'l-İslâmiyyu'l-A'lâ* (Lübnan), *Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye*, *Hey'etu Kibâri'l-Ulemâi's-Suûdiyye*, *Dâiretu'l-İftâi'l-Âm* (Ürdün)[334], *DİB Din İşleri Yüksek Kurulu* (Türkiye) en önemli fetvâ kurullarından bir kaçıdır. *Nedvetu'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Ummân), *Nedvetu'l-İktisâdi'l-İslâmî* (Ammân), *Nedvetu'd-Dirâseti'l-Mustalahiyye ve'l-Ulûmi'l-*

[330] Zerkâ, **el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm,** c. 1, s. 245-246.
[331] Eşkar**, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 186-187.
[332] Mehâmîd, **Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû**, s. 264, 281-303.
[333] Mehâmîd, **Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû**, s. 343-358.
[334] Mehâmîd, **Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû**, s. 367-370.

İslâmiyye (Rabat), *Nedvetu'l-İctihâdi'l-Cimâî* (BAE) önemli bir kaç kongre örneğini sergilemektedir[335].

İmam Şâfiî Kongresi (Malezya İslam Üniversitesi ve ISESCO işbirliğiyle 1411/1990 yılında Malezya'nın başkenti Kuala Lumpur'da düzenlenmiş ve bunun bildirileri *el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhen ve Müçtehiden* ismiyle yayınlanmıştır)[336] ve *İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî Kongresi* (Katar Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından 1419/1999 tarihinde düzenlenmiştir)[337] Şâfiî Mezhebi imamının ve âliminin kongre konusu olduğu başlıca iki örneği oluşturmaktadır.

Matbaanın İslam dünyasına girişiyle diğer dinî eserlerde olduğu gibi Şâfiî fürû' fıkhının da önemli eserleri tabedilir[338]. Eserlerin tabedilmesini, hem bu eserlerin hem de hiç basılmamış eserlerin tahkîk edilip yayınlanması takip eder. Matbû eserler mahtût eserlerin yerini tutarken, tahkîkli eserler de matbû eserlerin yerini almaya başlar. Matbaaların ve yayınevlerinin gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla mezhebin hemen hemen bütün önemli eserlerinin tahkîkli neşirleri yayın dünyasına kazandırılır. Aslında bir tür *modern hâşiye* çalışması sayılabilecek eserlerin tahkîk edilmesi sayesinde, mezhebin meşhur eserlerine ulaşmak ve bunlardan azami derecede yararlanmak mümkün hale gelir. Bir dönem mezhebin en muteber eserlerine dahi ulaşılamazken, artık günümüzde mezhebin vasat eserlerinin tahkîkli neşirleri ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur[339]. Özellikle Arap dünyasında master ve doktora tezi olarak eserlerin edisyon kritiğinin yapılması, bunların ilmî düzeyde tenkit edilmesini sağlamış ve böylece fıkıh ilmine ve Şâfiî Mezhebine büyük bir hizmet gerçekleşmiştir[340]. Günümüz dünyasında ilim tahsil etmenin ve eserlere ulaşmanın kolaylaşmasına karşın, dinî ilimlerin eski günlerinin çok

---

[335] Mehâmîd, **Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû**, s. 377-378.

[336] İmam Şâfiî ve Şâfiî Mezhebi hakkında geniş bilgilerin bulunduğu bu tebliğler, aynı zamanda önemli bir başvuru kaynağını oluşturmaktadır (Bkz. **el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhen ve Müçtehiden**, Dâru't-Takrîb, Beyrut 1422/2001).

[337] Mehâmîd, **Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû**, s. 378.

[338] İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ilk defa Mısır'daki Bûlâk Matbaasında basılmıştır (Bkz. **el-Ümm** (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), I-VII, Bulak 1903).

[339] Mehâmîd, **Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû**, s. 179-181.

[340] Örneğin Ahmed Bedruddîn Hassûn'un, Rebî' b. Süleymân el-Murâdî rivayetinin esas alındığı on yazma nüshadan yararlanarak dokuz kısa eserle birlikte onbeş cilt halinde yaptığı *el-Ümm* tahkîki, Karaçi İslam Üniversitesi'nde hazırlanmış doktora tezidir (Bkz. **Mevsûatu'l-İmâmi'ş-Şâfiî el-Kitâbu'l-Ümm** (thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn), I-XV, II. Baskı, Dâru Kuteybe, Beyrut 1996).

uzağında kalması, modern eğitim telakkilerinin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu dönemin fıkıh ilmi açısından bir başka önemli özelliği "*el-Mevsûâtu'l-Fıkhiyye*"lerin hazırlanmasıdır[341]. Fürû' fıkıh eserlerinin konu dizaynından farklı olarak fıkhın temel konularının, alfabetik sıraya göre maddeler halinde herkesimden okuyucunun anlayabileceği üslupta işlendiği bu ansiklopedik eserler, fıkıh ilmi tarihinde yeni bir eser türünü oluşturmaktadır[342]. Suriye'de hazırlanan *Mevsûatu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Mısır Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından hazırlanan *Mevsûatu'l-Fıkhi'l-İslâmî* ve Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından hazırlanan *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye* bu ansiklopedik eserlerin başlıcalarıdır[343]. Batıda şarkiyât araştırmacıları tarafından *Encyclopaedia of Islam*, Ülkemizde de Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) tarafından *İslam Ansiklopedisi* hazırlanmıştır. *Mevsûa*larda diğer fıkıh mezhepleri gibi Şâfiî Mezhebinin de görüşleri işlenmiş, *Encyclopaedia of Islam*'da ve *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde mezhebin tarihi seyri, âlimleri ve telîfâtı maddeler halinde incelenmiştir.

Elektronik kütüphanelerin oluşturulması, fıkıh CD'lerinin hazırlanması ve bunların içinde Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün önemli bir yekün tutması, modern dönemin kayda değer ilmî ve fıkhî hizmetlerinden birini oluşturmaktadır.

Bu dönemin mezhep literatürü açısından değerlendirilmesine gelince öncelikle şunu belirtmek gerekir ki; mezhebin doğuşundan modern döneme gelinceye kadar benzer tipte eserler vücuda gelmişti. İslam dünyasında fıkıh eğitimi mezhep eksenli işlenmekten ziyade mukâyeseli şekilde işlenince, eserler de doğal olarak bütün fıkhî görüşlerin bir bütün halinde ele alınıp yoğrulduğu tarzda kaleme alınmıştır. Önceki dönemlerde mezhebin temel eserlerinin okultulduğu ders halkaları mevcutken[344],

---

[341] Eşkar**, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 203-207.

[342] Zerkâ, **el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm,** c. 1, s. 254-255; Eşkar**, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 203-205.

[343] Mehâmîd, **Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû**, s. 597-600.

[344] Modern eğitim sisteminin yaygınlaşmasına karşın gerek Arap ülkelerinde gerekse ülkemizde klasik fıkıh metinlerinin okutulması geleneği devam etmektedir. Ezher Üniversitesi'nde Şâfiî fıkhının okutulduğu ders halkalarının bulunduğu, Şâm'da Mustafa Dîb el-Buğâ'nın *Muğnî'l-Muhtâc*'ı, Nezîr Muhammed Mektebî'nin *el-Mukaddimetu'l-Hadramiyye* ve *Umdetu's-Sâlik ve Uddetu'n-Nâsik* adlı eserleri okuttukları aktarılır. Şâfiî Mezhebi klasik metinlerinin en sağlam şekilde Yemen'de okutulduğu belirtilir. Yemen'in Hadramevt bölgesinin Terîm şehrinde İmam Nevevî'ye varan bir silsileyle *el-Minhâc*'ın bazı şerhleriyle birlikte okutulduğu ve icazetinin verildiği aktarılır (Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 476). Ülkemizde Şâfiî Mezhebi metinlerinin okutulması

modern dönemlerde artık bu ders halkaları yerini batılı eğitim sistemine bırakır. Bundan dolayı belirli bir mezhebe ait fıkıh eserleri kaleme alınmaktan ziyade ya müstakil konulu eserler vücut kazanır ya da fıkıh konularının tümünün karşılaştırmalı işlendiği eserler kaleme alınır.

Mezhebin eser tipini değiştirecek köklü değişimlerin yaşanmasına rağmen klasik formatta eserlerin kaleme alınması devam etmiş, akâid, ahlâk ve fıkhın basit üslupta özetle işlendiği *ilmihal* eserleri yazılmış ve yaygınlaşmıştır.

Yakın dönemde kaleme alınan *el-Fıkhu'l-Menhecî*[345] klasik fıkıh eseri formunda yazılmış güzel bir fürû' fıkıh örneği sergilemektedir. Mezhebin yerleşik görüşlerinin Kur'an'dan ve Sünnet'ten getirilen deliller eşliğinde işlendiği eser, Şâfiî muhitinde revaç bulmuş ve Türkçe'ye kazandırılmıştır[346]. Kısa bir süre önce Muhammed ez-Zuhaylî *el-Mu'temed fi'l-Fıkhi'ş-Şâfiî*[347] adında kıymetli bir eseri ilim dünyasına kazandırır. Klasik fürû' fıkıh formunda hazırlanan eserde, konular alt başlıklar altında düzenli bir şekilde detaylandırılmış, görüşler müdellel bir tarzda incelenmiş ve akıcı bir üslupta tatlı bir dil kullanılmıştır. *el-Fıkhu'l-Menhecî*'de konuların özetle işlenişi gibi bir eksikliğinin bulunmadığı eser, genelde herkesimden okuyucu özelde de üniversite öğrencileri için önemli bir başvuru kitabı özelliğini barındırmaktadır. Muhammed ez-Zuhaylî eserinde, mezhebin temel metinlerinin yanında[348] *el-Fıkhu'l-Menhecî*'den yararlandığını belirtir[349].

Ülkemizde Şâfiî Mezhebine göre hazırlanmış pek çok Türkçe ilmihal[350] bulunmakla beraber, bunların en güzidesi Halil Gönenç'in *Büyük Şâfiî İlmihali*[351]'dir.

---

hakkında bkz. Özdemir, **Şâfiî Mezhebi'nin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği**, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 7, s. 356-357.

345 Bkz. Hîn/Buğâ/Şerbecî, **el-Fıkhu'l-Menhecî alâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, Dâru'l-Kalem, I-III, Dımaşk 1428/2007.

346 Bkz. Hîn/Buğâ/Şerbecî, **Büyük Şâfiî Fıkhı** (trc. Ali Arslan), Huzur Yayınevi, I-IV, İstanbul 2004.

347 Bkz. **el-Mu'temed fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, I-V, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1428/2007.

348 Mezhebin en muteber eserlerinin *Tuhfetu'l-Muhtâc*/*Nihâyetu'l-Muhtâc* ikilisi olmasına rağmen, müellifin *Muğnî'l-Muhtâc*'dan yararlandığını belirtmesi dikkat çekicidir (Zuhaylî, **el-Mu'temed fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 7-8). *el-Muğnî*'nin, *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye*'den daha fazla basılması ve okutulması muhtemelen eserin akıcı ve rahat anlaşılır olmasından kaynaklanmaktadır.

349 Zuhaylî, **el-Mu'temed fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 7-8.

350 Türkçe Şâfiî İlmihallerin bir kısmı için bkz.: 1. M. Said Özdemir, **Şâfiî İlmihali**, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1956, 2. Ahmed Serdaroğlu/Yakup İskender, **Şâfiî İlmihali**, DİB Yayınları, Ankara 1965, 3. Ali Arslan, **Tam Şâfiî İlmihali**, Arslan Yayınları, İstanbul 1980, 4.

Yıllarca istifade edilen eser, ülkemiz Şâfiîleri için büyük bir ihtiyacı karşılamıştır. Şâfiî Mezhebine göre hazırlanmış bir diğer önemli ilmihal de Mehmet Keskin'e aittir[352]. Halil Gönenç'in eserinin üzerinden uzun bir sürenin geçmiş olması ve bir takım yeni konuların ele alınması ihtiyacı, muhtemelen esere varlık kazandırmıştır[353].

Şâfiî füru' fıkıh literatürü mezhep imamından itibaren çeşitli evrelerden geçmiş, tarihi süreç içinde kökünden ve ana gövdesinden sapma göstermeden kendisini yenilemiş, tarih içindeki yürüyüşünü devam ettirerek günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Mezhep literatürünün akışına tanıklık eden her bir evrenin başlıbaşına bir çalışma konusu olduğu gerçeğini vurgulayarak, füru' fıkıh metinlerinin tarih içindeki yolculuğunu kısaca anlatmaya çalıştığımız bu bölümü böylece noktalamış oluyoruz.

Haydar Hatipoğlu, **Büyük Şâfiî İlmihali**, Mesaj Yayınları, Ankara 1986, 5. Siraceddin Önlüer, **Temel Şâfiî İlmihali,** Semerkand Yayınları, İstanbul 2007.

351 Bkz. Günenç, **Büyük Şâfiî İlmihali**, İlim Yayınları, İstanbul 1986.

352 Bkz**. Büyük Şâfiî İlmihali**, Semerkand Yayınları, İstanbul 2005. *Büyük Şâfiî İlmihali*'nin bir Hanefî ilim adamının kaleminden çıkması takdirle karşılanmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ülkemizdeki Şâfiîlere, kendi mezheplerini göz önünde bulundurarak dinî hizmetleri sunması, karşılanması gereken önemli bir ihtiyaçtır.

353 Şâfiî Mezhebine göre yazılan her iki ilmihalin adı "*Şâfiî İlmihali*"yken, Hanefî Mezhebine göre yazılan ilmihallerin adı ilginç bir şekilde "*İslam İlmihali*"dir. Ancak TDV tarafından hazırlanan benzer formattaki iki ciltlik eserin ismi isabetli bir şekilde "*İlmihal*" olarak belirlenmiştir (Bkz. **İlmihal I (İman ve İbadetler), İlmihal II (İslâm ve Toplum)**, TDV Yayınları, Ankara 2006).

İKİNCİ BÖLÜM

MÜELLİF VE LİTERATÜRLE İLGİLİ KAVRAMLAR

I. MEZHEP ÂLİMLERİ İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde mezhep âlimleri için bir takım kısaltmalar, rumuzlar ve işaretler kullanılmıştır. Literatürde bu şekilde bir yönteme başvurulması, özlü bir anlatıma yer verme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Böylece bir takım harf ve kelimelerle gerek kısa gerekse uzun sayılabilecek isimlere referansta bulunulmuştur. Dolayısıyla her defasında aynı isimleri kullanma sıklığından uzak durmuşlar ve böylece edebî bir orjinalliğe imza atmışlardır.

"Mezhep imâmları" ifadesini kullanmayı yeğlediğimiz âlimler için yapılan ihtisar amaçlı rumuzlar, hem harf hem de kelime şeklinde kendini göstermiştir. Biz de önce *harf* sonra da *kelime* kullanımı yoluyla yapılan bu işaretlere sırasıyla yer vereceğiz:

A. Harf Şeklinde İşaretler

1. أ ج : eş-Şeyh Atiye b. Atiyye el-Echûrî (1190/1776)[1] için kullanılmıştır[2].

2. أ ط : Bu harflerle eş-Şeyh el-İtfîhî (1115/1703)[3] gösterilmiştir[4].

---

[1] Atiyye b. Atiyye el-Echûrî eş-Şâfiî el-Burhânî ed-Darîr el-Mısrî (1190/1776), fıkıh, hadîs, mantık, tefsîr, nahiv vb. konularda yetkin bir âlimdir. Pek çok eseri bulunan el-Echûrî'nin *Hâşiye alâ Şerhi İbn Kâsım* adında Şâfiî fürû' fıkhında önemli bir eseri vardır. el-Echûrî, Mısır'da el-Kalyûbiyye yakınlarında bulunan *Echûru'l-Verd*'e nisbet edilen bir isimdir (Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr**, c. 1, s. 488-489; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 238; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 380).

[2] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 111; Yûsuf, **el-Mezheb İnde'ş-Şâfiiyye**, s. 266; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 231; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[3] Muhammed b. Mansûr el-İtfîhî, Nil Nehri'nin doğusuna düşen Saîd bölgesinin köylerinden olan *İtfîh*'tendir. Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinin özellikle hâşiye türü örneklerinde ismine sıklıkla referansta bulunulan, görüşlerine yer verilen, hem el-İtfîhî hem de el-Etfîhî şeklinde adı geçen eş-Şeyh el-İtfîhî hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık (Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr**, c. 1, s. 121; Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, c. 1, s. 218). *el-İtfîhî*'nin *el-Hazâinu's-Seniyye*'nin asıl nüshasında *el-Etfîhî* şeklinde kullanıldığı kaydedilmiştir (Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 111).

[4] Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 111; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 266; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10; el-Büceyremî, eş-Şeyh el-İtfîhî için (أ ط ف) harflerini

3. ب : Bu harfle Abdullah b. Hüseyin Bâ-Fakîh[5] kastedilmiştir[6].

4. ب ج : Bu kısaltmayla eş-Şeyh Süleyman b. Muhammed el-Büceyremî (1221/1806)[7] kastedilmiştir[8].

5. با ج : Bu işaretle eş-Şeyh İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî (1277/1860)[9] kastedilmiştir[10].

6. ب ر : Bu işaret eş-Şeyh İbrahim el-Birmâvî (1106/1894)[11] için kullanılmıştır[12]. İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585) bu işaretle *Umeyre* lakabıyla meşhur Ahmed el-Burullusî (957/1550)'yi gösterir[13].

---

kullanır (Örnek kullanım için bkz. **Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ Şerhi Menheci't-Tullâb**, c. 1, s. 148, 203, 214).

5 XI. (XVII.) yy Şâfiî fıkıh âlimlerinden olan Abdullah b. Hüseyin b. Muhammed Bâ-Fakîh, başta babası olmak üzere eş-Şeyh Şihâbuddîn Ebû Bekr b. Abdurrahmen, eş-Şeyh Abdurrahman b. Alevî Bâ-Fakîh ve Abdurrahman es-Sakkâf'tan dersler aldı, *Şerhu'l-Ecrûmiyye* başta olmak üzere pek çok eser kaleme aldı (Muhibbî, **Hulâsetu'l-Eser**, c. 3, s. 39-40; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 238; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142).

6 Bâ-Alevî, **Buğyatu'l-Müsterşidîn**, s. 7; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 232; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142.

7 Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî el-Ezherî (1221/1806)'nin pek çok eseri bulunmaktadır. *Şerhu Menheci't-Tullâb* ve *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şüccâ'* üzerine her biri dört ciltten oluşan hâşiyeleri bulunmaktadır. el-Büceyremî, Mısır'ın batısına düşen Büceyrem adında bir köye yapılan bir nisbettir (Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr**, c. 3, s. 144-145; Ziriklî, **el-Â'lâm**, c. 3, s. 133; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 797). *el-Hazâinu's-Seniyye*'nin asıl metninde, "Süleyman el-Büceyremî'nin yanlışlıkla "Muhammed el-Büceyremî" şeklinde yazıldığı kaydedilir (es-Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 111).

8 Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 111; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 232; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

9 Ezher hocalarından olan İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (1277/1860)'nin, *Hâşiye alâ Muhtasari's-Senûsî*, *et-Tuhfetu'l-Hayriyye*, *Hâşiye alâ Şerhi İbni'l-Kâsım el-Ğazzî*, *Hâşiye alâ'ş-Şenşûrî fi'l-Fedâiz*, *Tuhfetu'l-Beşer alâ Mevlidi İbn Hacer* eserlerinin bir kaçıdır. el-Bâcûrî, Mısır'ın el-Menûfiyye bölgesine bağlı olan el-Bâcûr adındaki köye yapılan bir nisbettir (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 71).

10 Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 111; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 232; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 143; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

11 İbrahim b. Muhammed b. Şihâbuddîn b. Hâlid el-Birmâvî (1106/1894), Ezher hocalarındandır. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Karâfî*, *Hâşiye alâ Şerhi Fethi'l-Vehhâb li-Zekeriyyâ el-Ensârî*, *Hâşiye alâ Şerhi'r-Rehabiyye*, *Hâşiye alâ Şerhi Ğâyeti't-Takrîb* temel eserleridir. Birmâvî, Mısır'ın batısında bulunan Birmâ'ya yapılan bir nisbettir (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 67-68; Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr**, c. 1, s. 119). *Şerhu'l-Umde*'nin müellifi, *es-Sahîhu'l-Buhârî*'yi şerheden, fıkıh usûlü ilminde elfiyye nazmeden, farâiz ilminde manzûmesi bulunan Şemsüddîn Muhammed b. Abduddâim b. Mûsâ el-Askalânî el-

7. حج : Bu harflerle İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'ye işaret edilmiştir. İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585), İbn Hacer için bu harflerinin yanında (ح), (حر) harflerini kullanmıştır[14].

8. ح ض : Bu harfler eş-Şeyh Hudar eş-Şevberî için kullanılmıştır[15].

Birmâvî el-Mısrî (831/1427) de *el-Birmâvî* nisbesiyle anılır ancak bunlar farklı şahsiyetlerdir (İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 328-329; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, c. 7, s. 197). Meryem ez-Zafîrî (ب ر) işaretini, İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585)'nin, *Umeyre* lakabıyla meşhur Ahmed el-Burullusî (957/1550) için kullandığını belirtir (**Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 227). el-Hafnavî de el-Abbâdî'nin bu rumzu el-Burullûsî için kullandığını kaydeder. Abdulazîz b. es-Sâyib, *el-Hazâinu's-Seniyye*'ye yaptığı tahkikte (ب ر) işaretinin, Ezher Şeyhi İbrahim el-Birmâvî (1106/1694) için kullanıldığını vurgular fakat kimin hangi eserde kullandığını belirtmez. el-Hafnavî'nin kim tarafından kullanıldığını belirtmeksizin bu işaretin Muhammed b. Abduddâim el-Birmâvî için kullanıldığını kaydetmesi (**Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142) bir karışıklıktan başka bir şey değildir (Ayrıca bkz. Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 10). Yapılan bu izahlar çerçevesinde (ب ر) işaretinin İbrahim b. Muhammed b. Şihâbuddîn b. Hâlid el-Birmâvî (1106/1694) için kullanıldığını, Şemsüddîn Muhammed b. Abduddâim el-Birmâvî (831/1427) için kullanılmadığını belirtebiliriz. Ancak İbn Kâsım el-Abbâdî'nin bu işareti *Umeyre* lakabıyla meşhur Ahmed el-Burullusî (957/1550)'yi göstermek için kullandığını özellikle belirtmek gerekir.

12 Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 111; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 227.

13 Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 227; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141.

14 **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43; Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 378; Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 111; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 228; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 9.

15 Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 111; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10. (ح ض) işaretinin eş-Şeyh Hudar eş-Şevberî (الشيخ حضر الشوبري) için kullanıldığı belirtilmiş ancak Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe (حضر الشوبري) adında bir ismin yer almadığı, bunun (خضر الشوبري) şeklinde olması gerektiği, (خضر الشوبري)'nin zamanla (حضر الشوبري) şekline dönüşmüş olabileceği belirtilmiştir (Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 111-112). Dolayısıyla (ح ض) işaretinin gerçekte (خ ض) şeklinde olması gerektiği de dile getirilmiştir (Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233). Şâfiî fıkıh literatüründe böyle bir karışıklık, Hudar eş-Şevberî ve Şems eş-Şevberî (1069/1659)'yi birbirlerine karıştırmaktan da kaynaklanıyor olabilir. Şâfiî fıkıh eserlerinde yapılan nakillerde Hudar eş-Şevberî *Hudar* ya da *Hudar eş-Şevberî* olarak, Şems eş-Şevberî de *eş-Şevberî* şeklinde kullanılmıştır. Abdusselam Hârûn, Hudar eş-Şevberî için (شو) işaretini kullanır (**Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ,** s. 54). Hudar eş-Şevberî; XI. (XVII.) yy Şâfiî fıkıh âlimlerinden olup Alî ez-Ziyâdî (1024/1615)'nin öğrencisidir. *Şerhu'l-Menhec* ve *et-Tahrîr* üzerine hâşiyeleri bulunmaktadır. eş-Şevberî, Mısır'ın batısına düşen Şevber'e nisbet edilen bir isimdir. Ali b. Yahyâ ez-Ziyâdî anlatılırken öğrencileri arasında adı zikredilir (Muhibbî, **Hulâsetu'l-Eser,** c. 3, s. 196; Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 112).

9. ح ف veya حف : Bu harflerle eş-Şeyh Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî (el-Hifnâvî) (1181/1767)[16] kastedilmiştir[17].

10. ح ل : Bu kısaltmayla eş-Şeyh el-Burhân Alî b. İbrahim el-Halebî (1044/1635)[18] kastedilmiştir[19].

11. حميد veya عبد: Bu işaretlerle Abdulhamîd ed-Dâğistânî[20] gösterilmiştir[21].

12. خ ط: Bu harflerle Hatîb eş-Şirbînî (977/1569) gösterilmiştir[22].

---

[16] Şemsüddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî (el-Hifnâvî) (1181/1767), Ezher şeyhlerindendir. *es-Semeretu'l-Behiyye fî Esmâi's-Sahâbeti'l-Bedriyye*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, *Enfesu Nefâisi'd-Durr*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hemziyye li-İbn Hacer el-Heytemî*, *Ferâidu Evâidi Cebriyye* başlıca eserlerindendir. el-Hafnî, Mısır'ın Lebîs bölgesi köylerinden olan Hafnâ'ya nisbet edilen bir isimdir (Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr**, c. 1, s. 339-353; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 134-135).

[17] Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 112; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 231; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[18] Nuruddîn Alî b. İbrâhîm b. Ahmed el-Halabî el-Kâhirî (1044/1635), fakîh, edîb ve tarihçidir. Halep kökenlidir. Tarih ve nahiv alanlarındaki eserlerinin yanı sıra Şâfiî fıkhında da *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menhec* adında bir eseri vardır (Muhibbî, **Hülâsetu'l-Eser**, c. 3, s. 122-124; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 251-252).

[19] Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 112; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 230; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[20] Abdulhamîd b. Hüseyin ed-Dâğistânî eş-Şervânî el-Mekkî'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc* üzerine bir hâşiyesi vardır. Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmamakta (Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233), ancak 1289/1872 tarihinde hayatta olduğuna dair kayıtların bulunduğu belirtilmiştir (Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 112). eş-Şeyh Abdulhamîd ed-Dâğistânî'nin ismi, *Fihrisu'l-Fehâris*'de eş-Şeyh Hasbullah Muhammed b. Süleymân ed-Darîr eş-Şâfiî (1335/1917)'nin biyografisi anlatılırken eş-Şeyh Hasbullah'ın rivayette bulunduğu kişiler arasında geçmekte (eş-Şeyh Hasbullah için bkz. Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 152), ancak bunların aynı kişi mi olduğu yoksa farklı kişiler mi oldukları belli değildir (Kettânî, **Fehresu'l-Fehâris**, c. 1, s. 356). eş-Şervânî, Derbent bölgesi kasabalarından Şervân'a nisbet edilen bir isimdir. Derbent, "kapıların kapısı (Bâbu'l-Ebvâb)" anlamına gelmekte ve sadece "el-Bâb" adıyla da anılmaktadır. Hazar (Taberistan) gölü sahilinde bulunmaktadır. Şervân, Kisrâ Enû Şervân'dan adını almıştır (Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 96).

[21] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 112; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[22] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 112; Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 378. Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 229; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

13. زي : Bu işaretle eş-Şeyh Alî b. Yahyâ ez-Ziyâdî (1024/1615)[23] gösterilmiştir[24].

14. س ل : Bu rumuzla eş-Şeyh Sultân b. Ahmed el-Mezzâhî (1075/1664)[25] gösterilmiştir[26].

15. سم : Bu kısaltmayla İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585)[27] kastedilmiştir. Hatta hâşiyesinde kendisi için de bu kısaltmayı kullanır[28].

16. ش : Bu harfle Cemâluddîn Muhammed b. Ebî Bekir el-Eşhar el-Yemenî eş-Şâfiî (991/1583)[29] kastedilmiştir[30].

---

[23] Nûreddîn Alî b. Yahyâ ez-Ziyâdî el-Mısrî (1024/1615). *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menhec li-Zekeriyyâ el-Ensârî* en önemli eseridir. ez-Ziyâdî, Mısır'ın Buhayra yerleşim yerinde bulunan "Ziyâd" mahallesine nisbet edilen bir isimdir (Ğazzî, **Lutfu's-Semer ve Katfu's-Semen**, c. 2, s. 568-578; Muhibbî, **Hülâsatu'l-Eser**, c. 3, s. 195-197; İsmail Bâşâ, **Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn**, c. 1, s. 754; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 5, s. 32).

[24] Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 378; Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 112; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 230; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[25] eş-Şeyh Sultân b. Ahmed b. Selâme b. İsmâîl el-Mezzâhî el-Mısrî eş-Şâfiî (1075/1664). Pek çok eseri bulunan el-Mezzâhî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menhec li'l-Kâdî Zekeriyyâ* adında hâşiye kaleme almıştır. el-Mezzâhî, Mısır'da ed-Dahlakiyye bölgesinde bulunan "Mezzâh" yerleşimine nisbet edilen bir isimdir (Muhibbî, **Hülâsatu'l-Eser**, c. 2, s. 210-211; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 3, s. 108).

[26] Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 230; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[27] Şihâbuddîn Ahmed b. el-Kâsım es-Sabbâğ el-Abbâdî el-Kâhirî (994/1585). *Tuhfetu'l-Muhtâc* ve *Şerhu'l-Menhec* üzerine hâşiyeleri vardır. (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 198; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 1, s. 230).

[28] Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 55; Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 378; Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 267; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 229; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[29] Cemâluddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Eşhar ez-Zebîdî el-Yemenî (991/1583), Abdurrahman b. Ziyâde ve Abdullah b. İbrahim b. Muzhir'den ders aldı, İbn Hacer'e sunumda bulundu. Eserlerinin bir kısmı şöyledir: *Hâşiye alâ'l-Behce li'l-Âmirî*, *Manzûme fi'l-İrşâd*, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, *Manzûme fî Esmâi'r-Ricâl*, *Manzûme fî Usûli'l-Fıkh* (Şevkânî, **el-Bedru't-Tâli'**, c. 2, s. 146; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 164).

[30] Bâ-Alevî, **Buğyatu'l-Müsterşidîn**, s. 7; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 229; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142.

17. ش ق : Bu rumuzla eş-Şeyh Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî (1227/1812)[31] kastedilmiştir[32].

18. طب : Bununla eş-Şeyh Mansûr el-Tablâvî (1014/1605)[33] kastedilmiştir[34].

19. ع ش : Bu harflerle eş-Şeyh Nûreddîn Ebû'z-Ziyâ Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî (1087/1676)[35] gösterilmiştir[36].

20. ع ن : Bununla eş-Şeyh Şemsüddîn Muhammed b. Dâvûd b. Süleymân el-İnânî (1098/1687)[37] kastedilmiştir[38].

---

[31] Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim eş-Şerkâvî el-Mısrî el-Ezherî (1227/1812), fıkıhçı, usûlcü, nahivci, sûfî, hadîsçi, tarihçi olmanın yanısıra diğer bir takım ilimlerde de boy göstermiştir. Pek çok alanda eserleri bulunmakla beraber, *et-Tuhfetu'l-Behiyye fî Tabakâti'ş-Şâfiiyye* adında Şâfiî tabakâtında ve *Fethu'l-Kadîri'l-Habîr bi-Şerhi Teysîri't-Tahrîr* adında Şâfiî fürû' fıkhında eserleri vardır. Şerkâvî, Mısır'ın Lebîs yöresinde bulunan "Şarkiyye (Lebîs'in Doğusu)"ye nisbet edilen bir isimdir (Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr**, c. 3, s. 375; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 78; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 234).

[32] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 232; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[33] Sabt Nâsiruddîn Muhammed b. Sâlim Mansûr et-Tabelâvî eş-Şâfiî (1014/1605)'dir. İbn Kasım el-Abbâdî'nın öğrencisidir. eş-Şemsu'ş-Şevberî onun öğrencilerindendir. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Minhâc* önemli eserlerindendir. et-Tabelâvî, Mısır'ın el-Menûfiyye bölgesi köylerinden olan "Tablaye"ye nisbet edilen bir isimdir. Ayrıca *el-Behcetu'l-Verdiyye*'ye iki şerh yazan Nâsiruddîn Muhammed b. Sâlim et-Tabelâvî (966/1559) adında bir Şâfiî âlimi daha bulunmakta fakat bunlar farklı kişilerdir (Muhibbî, **Hülâsetu'l-Eser**, c. 4, s. 428; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 134, c. 7, s. 300).

[34] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 230; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[35] Nureddîn Ebû'd-Diyâ Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî el-Kâhirî (1087/1676), Ezher'de eğitim gördü ve orada ders verdi. Pek çok eserinin yanında, *Hâşiye alâ Nihâyeti'l-Muhtâc* ve *Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemâil li-İbn Hacer el-Heytemî* adında hâşiyeleri bulunmaktadır (Muhibbî, **Hülâsetu'l-Eser**, c. 3, s. 174-177; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 314; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 2, s. 478). Şebrâmellis, Mısır'ın batısına düşen bir köydür. Günümüzde yöre halkı "Şebrâmellis"i, "Şubrâmillis" olarak telaffuz etmektedir (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 4, s. 314).

[36] Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 378; Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Tâ'lîm**, s. 43; Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 231; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 9.

[37] Şemsüddîn Muhammed b. Dâvud b. Süleyman el-İnânî (1098/1687)'nin pek çok eseri bulunmakla beraber *Fethu'l-Kerîmi'l-Vahhâb alâ Şerhi Tankîhi'l-Lubâb* ve *Hâşiye alâ Umdeti'r-Râbih fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vâdih li'r-Remlî* adlı eserleri bunların en önemlileridir (Cebertî, **Acâibu'l-Âsâr**, c. 1, s. 114; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 120-121; İsmail Bâşâ, **Hediyyetu'l-Ârifîn**, c. 2, s. 300; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 285).

21. ق ل : Bu harfler ile eş-Şeyh eş-Şihâb Ahmed el-Kalyûbî (1069/1658)[39] gösterilmiştir[40].

22. ك : Bu harfle Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780)[41] kastedilmiştir[42].

23. م د : Bu harflerle Hasan b. Alî b. Ahmed el-Mintâvî eş-Şâfiî el-Ezherî el-Medâbağî (1170/1756)[43] gösterilmiştir[44].

24. م ر : Bu işaret eş-Şeyh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî es-Sağîr (1004/1596) için kullanılmıştır[45].

---

[38] Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 231; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[39] Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (1069/1659)'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahallî alâ'l-Minhâc* adında bir eserinin yanında *Tuhfetu'r-Râğib*, *Tezkiretu'l-Kalyûbî*, *Fedâilu Mekke ve'l-Medîne ve Beyti'l-Makdis* ve *Evrâkun Latîfe* adlarında eserleri vardır (Muhibbî, **Hülâsetu'l-Eser**, c. 1, s. 175; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 92). eş-Şihâb Ahmed el-Kalyûbî ile İbnu'l-Kalyûbî olarak bilinen *Şerhu't-Tenbîh* müellifi Kemâluddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. ed-Diyâ Îsâ b. Rıdvân el-Askalânî el-Mısrî (689/1290) farklı kişilerdir (İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 165-166). Bazı eserlerde bu şahıslar birbirleriyle karıştırılmışlardır (Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 227; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142). Kalyûb, Mısır'ın doğusuna düşen bir yerleşim yeridir (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 92).

[40] Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43; Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 378; Hârun, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 55; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 228; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 142; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

[41] Muhammed b. Süleyman el-Kürdî el-Medenî (1194/1780), Dımaşk'ta doğdu, Medine'de yetişti, aklî ve naklî pek çok alanda eserler kaleme aldı. el-Kürdî'nin *el-Havâşî'l-Medeniyye alâ Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye li-İbn Hacer el-Heytemî*, *Ukûdu'd-Durer fî Beyâni Mustalahâti Tuhfeti İbn Hacer*, *Fetâvâ'l-Allâme eş-Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Kürdî el-Medenî eş-Şâfiî* ve *el-Fevâidu'l-Medeniyye fî Beyâni İhtilâfi'l-Ulemâi mine'ş-Şâfiiyye* adlı eserleri vardır (Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 334).

[42] Bâ-Alevî, **Buğyatu'l-Müsterşidîn**, s. 7; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 232.

[43] *el-Hazâinu's-Seniyye*'de bu işaretlerin eş-Şeyh Muhammed el-Medâbağî için kullanıldığı ifade edilmekle beraber, eseri tahkik eden Abdulazîz b. es-Sâyib, bu ismin kaynaklarda geçmediğini, bu ismin gerçekte *Kifâyetu'l-Lebîb fî Hallî Şerhi Ebî Şuccâ' li'l-Hatîb* ve *Hâşiye alâ't-Tahrîr* eserleri müellifi Hasan b. Alî b. Ahmed el-Mintâvî el-Medabâğî (1170/1756) olabileceğini kaydeder (Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 113-114). el-Medâbağî (1170/1756)'nin pek çok eserinin yanı sıra *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hatîb* adında Şâfiî fıkhında bir eseri bulunmaktadır (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 2, s. 205).

[44] Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 113; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 141; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

25. الشهاب م ر : eş-Şeyh Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî el-Kebîr (957/1550) için kullanılmıştır[46].

Yukarıda aktardığımız kısaltmaların işaret ettiği âlimler Şâfiî muhitinde iyice bilinmekte ancak bu rumuzlar dışında başka rumuzlar da bulunmakta fakat bunların gösterdiği âlimler hakkında kaynaklarda ya az bir bilgi yer almakta ya da herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır[47]. Bunları ve işaret ettiği âlimleri şöyle sunabiliriz:

1. ج : Alevî b. Sakkâf b. Muhammed el-Cifrî (1273/1856)[48].

2. ي : Abdullah b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yahya[49].

B. Kelime Şeklinde İşaretler

Şâfiî fakîhler, mezhep imamlarını ve âlimlerini harf şeklinde gösterdikleri gibi bunlar için bir takım kavramlar da geliştirmişlerdir. Hem ilk dönem âlimleri (*mütekaddimûn*) hem de son dönem âlimleri (*müteahhirûn*) için bir takım kavramlara yer vererek adeta onların mezhep içindeki konumlarını belirtmeye çalışmışlardır. Mezhep âlimleri için kullanılan en önemli kavramlar şunlardır:

---

45 Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc,** c. 1, s. 6-7; Bâ-İşen, **Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Ta'lîm**, s. 43; Bâ-Sabrîn, **İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn** s. 378; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 114; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 228-229; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 9.

46 Hârûn, **Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ**, s. 54; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 114; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 268; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 229; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 140; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 10.

47 Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233.

48 Bâ-Alevî, **Buğyatu'l-Müsterşidîn**, s. 7; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233. Alevî b. Abdurrahman Sakkâf b. Muhammed b. Ayderûs b. Abdullah b. Şeyhân el-Cifrî el-Bâ-Alevî el-Yemenî (1273/1856), sûfî ve muhakkîk bir allâmedir. Çoğunlukla Bâ-Alevî ailesinden rivayette bulunmuştur. Hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bir bilgiye ulaşamadık (Kettânî, **Fehresu'l-Fehâris**, c. 2, s. 789).

49 Bâ-Alevî, **Buğyatu'l-Müsterşidîn**, s. 7; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 233. Abdullah b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yahya hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

1. el-Kâdı (القاضي)

Bu terim mutlak olarak kullanıldığında Ebû Alî Hüseyn b. Muhammed el-Mervezî (462/1070) kastedilir[50]. *en-Nihâye*, *et-Tetimme*, *et-Tehzîb* ve İmâm Gazzâlî (505/1111)'nin eserleri gibi son dönem Horasanlı âlimlerin kitaplarında *el-Kâdı* isminin mutlak olarak kullanılması durumunda Kâdı Hüseyin (462/1070)'in kastedildiği belirtilmiştir[51]. *el-Kâdı* ismi Iraklı Şâfiî fıkıh âlimlerinin kitaplarında kullanıldığı zaman Kâdı Ebû Hâmid el-Merverrûzî (362/972) kastedilir[52].

2. el-Kâdiyân (القاضيان)

Bu isimle Ebû'l-Hasan el-Mâverdî (450/1058) ve Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (502/1108) kastedilir[53].

3. el-İmâm (الإمام)

Bu isimle Ebû'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) kastedilir[54]. fıkıh usûlü İlmindeyse Fahruddîn er-Râzî (606/1210) kastedilir[55].

---

50 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 259; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 87; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 116; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 513; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 158; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 46; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11.

51 Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu'l-Müctehî'ş-Şâfiî**, s. 215.

52 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 13; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 116; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu'l-Müctehî'ş-Şâfiî**, s. 156, 215; Ali Cum'a Muhammed, **el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 38.

53 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 87-88; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 117; el-Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Abdusselâm Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 56; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 513; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 159; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 46; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 12.

54 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 259; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 87/**Terşîhu'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn**, s. 7; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 115; el-Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Abdusselam Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), s. 56; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 513; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 158; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11.

55 Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 115; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 46; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11.

4. eş-Şeyh/Şeyhunâ/Şeyhu'l-İslâm (الشيخ - شيخنا - شيخ الإسلام)

Bu terimler Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520) için kullanılmıştır[56]. İbn Hacer el-Heytemî *Tuhfetu'l-Muhtâc*'da, Hatîb eş-Şirbînî de *Muğnî'l-Muhtâc*'da *Şeyhunâ* terimini kullanmayı tercih ederken[57], Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî *Nihâyetu'l-Muhtâc*'da *eş-Şeyh* terimini kullanmayı tercih eder[58]. *eş-Şeyh* terimiyle Şâfiî fıkıh literatüründe kastedilen ve kullanılan anlam bu olmakla beraber, pek çok âlim hocası için bu ve benzer ifadeyi kullanmıştır. Örneğin İmam Nevevî (676/1277) hocası İbnu's-Salâh (643/1245) için yer yer *eş-Şeyh* ifadesini kullanır[59]. Ayrıca Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083) için de bu kavram kullanılmıştır. Hakeza Ebû'l-Bekâ ed-Demîrî (808/1405)'nin, *en-Necmu'l-Vahhâc bi-Şerhi'l-Minhâc* adlı eserinde bu terimle Takiyuddîn es-Sübkî (756/1355)'yi kastettiği kaydedilir[60]. Zeynuddîn b. Abdulazîz el-Melîbârî (987/1579) *Fethu'l-Muîn bi-Şerhi Kurreti'l-Ayn bi-Muhimmâti't-Dîn* adlı eserinde, *şeyhunâ* ifadesini İbn Hacer el-Heytemî için kullanırken, *şeyhay meşâyihinâ* ifadesini de Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520) ve Safiyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Abdurrahman el-Müzecced ez-Zebîdî (930/1524) için kullanır[61].

5. eş-Şeyhân/eş-Şeyhayn (الشيخان - الشيخين)

Bu terimle İmâm Râfiî (623/1226) ve İmâm Nevevî kastedilir[62]. Şâfiî fıkıh metinlerinde *eş-Şeyhân mine'l-Müteahhirîn* ifadesiyle, son dönem Şâfiî fıkıh âlimleri

---

56 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 259; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 87; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 28; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 514; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 46; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11.

57 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 86.

58 Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 16; Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 259; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 89; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 237; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd mi Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 160; Abdusselam Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), s. 56; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 160; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 46.

59 Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât, el-Esmâ,** s. 270.

60 Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44.

61 Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn,** c. 1, s. 35-36.

62 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 86-87; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 87; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 116; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Abdusselam Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), s. 56; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 514; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 159; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44, 46; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11.

içinde görüşleri tercih edilen İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî kastedilir[63].

6. eş-Şuyûh (الشيوخ)

Bu terimle er-Râfiî, en-Nevevî ve Takiyuddîn Ebû'l-Hasan Alî b. Abdulkâfî es-Sübkî (756/1355) kastedilir[64].

7. Şeyhî (شيخي)

Hatîb eş-Şirbînî (977/1569) *Muğnî'l-Muhtâc*'da bu kavramla Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî (957/1550)'yi kasteder[65]. İbn Hacer de zaman zaman Şihâbu'r-Remlî için bu kavramı kullanır. Şemsüddîn Muhammed er-Remlî es-Sağîr ise "Babam bu şekilde fetvâ vermiştir (*eftâ bihî'l-vâlid*)" ifadesini kullanmayı tercih eder[66].

---

[63] Muhammed Târık, Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî (957/1550)'yi *eş-Şeyhân mine'l-Müteahhirîn* ifadesinin diğer ismi olarak zikretmiştir (**el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44). Ancak son dönem Şâfiî fakîhleri içinde görüşleri tercih edilen ve ikinci tankih döneminin en önemli iki isminden ikincisi Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî el-Kebîr'nin oğlu Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî (1004/1596)'dir. Dolayısıyla biz Şihâbu'r-Remlî yerine Şemsu'r-Remlî'yi tercih ettik (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 37-40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 38, Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 173; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 21-22). Muhammed Târık'ın İbn Hacer'den sonra er-Remlî'yi zikretmesi dikkat çekicidir. Zira baba er-Remlî İbn Hacer'den önce, oğul er-Remlî'yse sonra vefat etmiştir (Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44).

[64] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 89; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 116; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Abdusselam Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), s. 56; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 514; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 160; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11. ez-Zafîrî, mezhep kavramlarını incelediği çalışmasında *Subkî* yerine *İbn Subkî* demiştir ancak bu doğru değildir (Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 237).

[65] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 86.

[66] Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 16; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 89; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 116; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Abdusselam Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), s. 56; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 514; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 160; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 46; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11.

8. Şârih/eş-Şârih (شارح - الشارح)

Bu kavram nekire şeklinde mutlak olarak kullandığı zaman, *el-Minhâc*'ı ya da başka herhangi bir eseri şerhedenlerden biri kastedilir[67]. *eş-Şârih* ifadesiyle de belirli birini kastederler.

9. Kâle Ba'duhum (قال بعضهم)

Bu kavramı ya da bunun benzerini *şârih* kavramından daha genel bir anlamda kullanırlar[68].

10. eş-Şârih/eş-Şârihu'l-Muhakkik (الشارح – الشارح المحقّق)

Bu ifadeyle Celâluddîn el-Mahallî (864/1459)'yi kastederler[69]. Ancak İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) *el-İmdâd Şerhu'l-İrşâd*'da bu ifadeyi *el-İrşâd*'ı şerheden el-Cevcerî (889/1484)[70] için kullanır[71].

11. el-Üstâd (الأستاذ)

Bununla eş-Şeyh Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027) kastedilir[72].

---

67 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 259; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 87; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 115; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 513; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 161.

68 Abdusselam Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 56.

69 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 86; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 16; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 88; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 116; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 653; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 514; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 161; Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 11.

70 Pek çok eserinin yanında *Tercümetu'l-İmâmi'ş-Şâfiî* adında bir eseri, İbnu'l-Mukrî (837/1433)'nin *el-İrşâd*'ına yazdığı bir şerhi bulunan Şemsüddîn Muhammed b. Abdulmun'im el-Cevcerî el-Kâhirî (889/1484), Dimyat yakınlarında bulunan Cevcer'de doğmuş, bir süre kazâ işlerine bakmış, sonra vazgeçmiş ve Mısır'da vefat etmiştir (Sehâvî, **ed-Davu'l-Lâmi'**, c. 8, s. 123; Ziriklî, **el-A'lam**, c. 6, s. 251).

71 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 259; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 89/**Terşîhu'l-Müstefîdîn**, s. 7; Abdusselam Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), s. 56.

72 Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44.

12. Sâhib İfadeleri

a. Sâhibu Cem'i'l-Cevâmî' (صاحب جمع الجوامع)

Ebû Sehl Ahmed b. Muhammed ez-Zevzenî (362/972) kastedilir[73].

b. Sâhibu't-Takrîb (صاحب التّقريب)

Bununla Ebû'l-Hasan el-Kâsım b. Muhammed b. Alî el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî (400/1009) kastedilir[74]. Eserinin adı *et-Takrîb Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*[75]'dir.

c. Sâhibu'l-İbâne (صاحب الإبانة)

Bununla Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Fûrânî el-Mervezî (461/1068) kastedilir[76].

d. Sâhibu'ş-Şâmil (صاحب الشّامل)

Bununla Irak fakîhi Abdusseyyid b. Muhammed b. es-Sabbâğ el-Bağdâdî (477/1084) kastedilir[77]. Eserinin adı, *eş-Şâmilu'l-Kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*[78]'dir.

e. Sâhibu't-Tetimme (صاحب التّتمّة)

Bununla Ebû Sa'd Abdurrahman b. Muhammed Memûn b. Alî el-Mütevellî en-Nîsâbûrî (478/1086) kastedilir[79]. Eserinin adı, *Tetimmetu'l-İbâne*'dir[80].

---

[73] İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 3, s. 301-302; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 90; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 44; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 143.

[74] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 784-785; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 143.

[75] Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 38.

[76] Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 45.

[77] Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 45.

[78] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 809; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 122-134; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 39, 40; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 444; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 54, 151.

[79] Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 143; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 45.

f. Sâhibu'l-Bahr (صاحب البحر)

Bununla Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (502/1108) kastedilir[81]. Eserinin adı *Bahru'l-Mezheb fî Fürû'i Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*[82]'dir.

g. Sâhibu'l-Hilye (صاحب الحلية)

Fahru'l-İslâm Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (507/1113)' kastedilir[83]. Eserinin adı *Hilyetu'l-Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ*[84]'dır.

h. Sâhibu'z-Zehâir (صاحب الذخائر)

el-Kâdı Ebû'l-Meâlî Mücellî b. Cümey' el-Mahzûmey el-Mısrî (550/1155) kastedilir[85]. Eserinin adı *ez-Zehâir fî Fıkhi'ş*-Şâfiî[86]'dir.

i. Sâhibu'l-Beyân (صاحب البيان)

Bununla *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*[87] müellifi Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim eş-Şâfiî el-Yemenî el-İmrânî (558/1163) kastedilir[88].

k. Sâhibu't-Tâ'cîz (صاحب التّعجيز)

Bununla *et-Ta'cîz Muhtasaru'l-Vecîz* (*et-Ta'ciz fî İhtisâri'l-Vecîz*)[89] müellifi Tâcuddîn Ebû'l-Kâsım Abdurrahîm b. Muhammed el-Mevsilî (691/1291) kastedilir[90].

---

80 İbn Hallikân, **Vafayâtu'l-Âyân**, c. 3, s. 134; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 106; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 1.

81 Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 143; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 45.

82 Eser, Ahmed İzz ve İnâye ed-Dımaşkî tarafından 13 cilt halinde tahkik edilerek 1423/2002 tarihinde Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî yayınevinde basılmıştır.

83 Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 144.

84 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 6, s. 70-79; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 46.

85 Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 144.

86 İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyeti'l-Kubrâ**, c. 7, s. 277-284; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 50.

87 *el-Beyân*'ın baskıları: 1. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, I-XIV, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1421/2000, 2. thk. Abdusselam Muhammed, I-XIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

88 Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 784; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 144.

l. Sâhibu'l-Matleb (صاحب المطلب)

Bununla Necmuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Rifat (710/1310) kastedilir[91]. Eserinin adı *el-Matlebu'l-Âlî Şerhu Vasîti'l-Gazzâlî*[92]'dir.

m. Sâhibu't-Tevşîh (صاحب التّوشيح)

Bununla *et-Tevşîh alâ't-Tenbîh*[93] müellifi Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (771/1369) kastedilir[94].

n. Sâhibu'l-Ucâle (صاحب العجالة)

Ucâletu'l-Muhtâc alâ'l-Minhâc[95] müellifi Sirâcuddîn Ebû Hafs İbn Mulakkin Ömer b. Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Endulusî el-Mısrî (804/1401) kastedilir[96].

o. Sâhibu Tahrîri'l-Fetâvâ (صاحب تحرير الفتاوى)

Tahrîru'l-Fetâvâ alâ't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî[97] müellifi Veliyuddîn Ebû Zur'a Ahmed b. Abdurrahîm b. el-Hüseyin el-Irâkî (826/1823) kastedilir[98].

---

89 Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 34.

90 İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 458; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 144.

91 Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 45.

92 Tamamlanmamış haliyle 40 cilttir. İbn Hacer el-Askâlânî, hacimli bir eser olduğunu, pek çok nakil, tahrîc, itiraz ve zaruri bilgileri içerdiğini söyler (**ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 169; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 9; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 96; el-Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 658).

93 Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 42. İbn Kâdı Şühbe eserin adını *et-Terşîh alâ't-Tenbîh* olarak verir (İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 179). Askalânî'yse fıkıh ilminde *et-Tevşîh* ve *et-Terşîh* adında iki eser adını verir (**ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 2, s. 259).

94 Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 144.

95 İbn Kâdı Şühbe, *el-Minhâc*'a yazdığı hacimli bir şerhle meşhur olduğunu belirtir ancak eserin adını kaydetmez. el-Ezraî (783/1381)'nin eserden çok yararlandığını, bazı yerlerde de ona itiraz ettiğini, İbn Mülakkîn'den önce vefat ettiğini kaydeder (**Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 281).

96 Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 144-145.

97 İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 313; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 31.

98 Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn,** s. 145.

13. el-Mütekaddimûn (المتقدّمون)

Bu kavram, Şâfiî fıkıh literatüründe *ashâbu'l-vucûh* olarak nitelenen ilk dönem âlimleri için kullanılmıştır. Kendilerinden sonraki mezhep âlimlerinden ayırdedilmek için kullanılmış ve IV. (X.) yüzyılda yaşayan âlimlere tekabül etmektedir[99].

14. el-Müteahhirûn (المتأخّرون)

IV. (X.) yüzyıldan sonra yaşayan mezhep âlimleri için kullanıldığı gibi eş-Şeyhân (Râfiî/Nevevî)'dan sonra yaşayan âlimler için de kullanılmıştır. er-Râfiî ve en-Nevevî'nin ifadelerinde, bu kavram IV. (X.) asırdan sonra yaşayan mezhep âlimleri için de kullanılmıştır. Ancak sonraki dönemlerde bu kavram, er-Râfiî ve en-Nevevî sonrasında yaşayan mezhep âlimleri için kullanılmaya başlanmıştır[100].

15. el-Irâkiyyân/el-Irâkiyyeyn (العراقيّان - العراقيّين)

Bu ifadeyle Ebû Hanîfe (150/767) ve İbn Ebî Leylâ (147/764)[101] kastedilmiştir[102]. Gerek bu iki âlim ve gerekse bunların mezhep anlayışlarını benimsemiş âlimler için, hem İmâm Şâfiî (204/820) hem de Şâfiî fakîhler *Kûfiyyûn* ifadesini de kullanmışlardır[103].

---

[99] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc**, c. 6, s. 448; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 46/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 108; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 658; Abdusselâm Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 56; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 43.

[100] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc**, c. 6, s. 448; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 46/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 108; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 658; Abdusselâm Muhammed, **Istılâhâtu Fukahâi'ş-Şâfiiyye** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 56; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44.

[101] Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebî Leylâ 74/693'te doğmuş, Şa'bî'den dersler almış, kendisinden de Süfyâni's-Sevrî ders almıştır. Reycilerin önde gelenlerindendir. Hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde Kûfe'de toplam olarak 33 yıl hâkimlik görevini yerine getirmiştir. Pekçok ilim dalında söz sahibi olan İbn Ebî Leylâ hâkimlik görevini deruhte ederken 148/765 tarihinde vefat etmiştir (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 803; Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, s. 81; Hudarî Bey, **Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî**, s. 155).

[102] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 786; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 164.

[103] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 790; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 164.

16. el-Irâkiyyûn (العراقيّون)

İmâm Şâfiî'nin hukuk anlayışı ve oluşturduğu temel prensipler çerçevesinde istinbatta bulunan, meseleleri çözüme kavuşturarak bunları detaylandıran ve mezhebi nakletmekle bilinen Bağdat merkezli Şâfiî fıkıh ekolüdür. *Irak Şâfiî Ekolü*'nün Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî (288/901)[104]'nin gayretlerinin ürünü olduğunu belirtebiliriz. Bu ekolün önderi ve en önemli temsilcisi Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1015)'dir[105]. Nevevî, el-İsferâyînî'nin mezhepteki konumu hakkında şunları kaydeder:

> Iraklı ve hatta Horasanlı bazı âlimlerimizin kaleme aldıkları eserlerin temel esasları, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin *et-Ta'lîk*'ine dayanmaktadır. Bu eser yaklaşık olarak elli ciltten oluşmaktadır. Konularının çokluğundan ve detaylı olmasından dolayı, daha önce hiç değinilmemiş harika konuları işlemiş, âlimlerin görüşlerini zikretmiş, delillerini ortaya koymuş ve bunlara cevap vermiştir. Onun sayesinde *Irak Şâfiî Ekolü* yayılmıştır[106].

el-İsferâyînî (406/1015), döneminin Hanefî Mezhebi üstadı olan Ebû Abdillah es-Saymerî (436/1045)'nin çağdaşıdır. Hanefî fıkıh âlimi Ebû'l-Hüseyin el-Kudûrî (428/1037)'nin;

> el-İsferâyînî, Şâfiî'den daha büyük hukukçudur ve ondan daha iyi kıyasçıdır[107]

ifadeleri onun ne düzeyde bir âlim olduğunu göstermektedir. Bu ekolün en önemli âlimleri; mezhebin lideri pozisyonundaki İbn Süreyc (306/918)[108], Ebû İshâk el-

---

[104] Ebû'l-Kâsım Osman b. Saîd b. Beşâr el-Enmâtî (288/901), Müzenî (264/877) ve Rebî b. Süleymân el-Murâdî (270/884)'den ders aldı. Onun sayesinde mezhebin eserleri Bağdat'a yayılmıştır. Mezhebin en önemli isimlerinden olan İbn Süreyc (306/918) ondan ders almıştır (Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, 102; Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 767; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 2, s. 301-302; el-İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 33; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 174; İbnu'l-Mulakkin, **el-Akdu'l-Muzheb,** s. 28; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 120).

[105] eş-Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, 117-118; Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 704-707; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, s. 4, s. 61; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 39-40; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 186.

[106] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 706-707.

[107] Hudarî Bey, **Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî**, s. 243.

[108] Bu ünlü âlim; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (306/918)'dir. *el-Bâzu'l-eşheb* (boz şahin) lakabıyla anılmıştır. 248/862'de Bağdat'ta doğmuştur. İmâm Şâfiî (204/820)'nin öğrencilerinden sonra mezhebin lideri ve âlimlerin imâmı konumuna sahip olmuştur. Döneminin âlimiydi. Bazı âlimler onu III./IX. yüzyılın müceddidi olarak kabul etmiştir. *Bağdat Şâfiî Ekolü* onun sayesinde yayılmıştır. İlk dönemlerde Şirâz'da hâkimlik yapar. Dâvud ez-Zâhirî (270/883) ve oğlu Muhammed b. Dâvud (297/910) ile münazaralarda bulunur. Muhammed b. Dâvud'la olan münazaraları meşhurdur ve kayıtları mevcuttur. Üçyüze yakın eserinin olduğu rivayet edilir. *et-Takrîb*

Mervezî (340/951)[109] ve Ebû Alî b. Ebî Hureyre (345/956)[110]'dir. Ekol, IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllarda üne kavuşmuştur. İmâm Nevevî, *Irak Şâfiî Ekolü*'nün fonksiyonu ve önemi hakkında şu kayıtlarda bulunmuştur:

> İmâm Şâfiî'nin ifadelerini (*nass*), mezhebin kâidelerini, ilk dönem âlimlerimizin (*mütekaddimûn*) *vecih*lerini nakletme konusunda, çoğunlukla Iraklı âlimlerimiz Horasanlı âlimlerimizden daha güvenilirdir ve daha sağlamdır[111].

17. el-Horâsâniyyûn (الخراسانيّون)

İmâm Şâfiî'nin hukuk anlayışını ve görüşlerini benimseyip nakleden, O'nun usûl ve fürû' mantığını mezhep olarak benimseyen Horasanlı Şâfiî fıkıh âlimlerinin geliştirdiği ekole verilen addır. *Horasan Şâfiî Ekolü* IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda üne kavuşmuştur. Ekolün lideri Kaffâl es-Sağîr el-Mervezî (417/1026)[112]'dir.

---

beyne'l-Müzenî ve'ş-Şâfiî bunlardan biridir. 306/918 tarihinde 57 yaşında vefat etmiştir (Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, s. 105-106; Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 751-752; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 3, 21-39; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 316; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 188; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 128-130).

[109] Adı, Ebû İshâk İbrâhim b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî (340/951)'dir. *Mervezî*, *Merve'r-Rûz*'a değil *Merve'ş-Şâhcân*'a ait bir nisbettir. İbn Süreyc (306/918) ve başka âlimlerden ders aldı. Ondan da pek çok kişi ders almıştır. Kendi dönemindeki Şâfiî âlimlerinin imâmı ve mezhebin lideri olmuştur. Hem *Irak Şâfiî Ekolü* hem de *Horasan Şâfiî Ekolü*'nün nihai kaynağı olmuştur. Pek çok eseri bulunmakta, bunların en önemlisi *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*'dir. Bağdat ve pek çok yerde Şâfiî Mezhebi onunla yayılmıştır. Bağdat'ta ilim otoritesi olmuştur. Hayatının sonlarına doğru Mısır'a yerleşmiş ve 340/951'ta burada vefat etmiştir. İmâm Şâfiî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir (Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, s. 108; Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 665-666; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 197-198; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 230, 231; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 66-68; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 144-145).

[110] Adı, el-İmâmu'l-Kâdı Ebû Alî el-Hasan b. el-Hüseyin b. Ebî Hureyre el-Bağdâdî (345/956)'dir. İbn Süreyc'den ve Ebû İshâk el-Mervezî'den ders aldı. Fürû' konularında problemlere getirdiği çözümleri bulunmaktadır. *Muhtasaru'l-Müzenî*'yi şerhetmiştir. Döneminde *Irak Şâfiî Ekolü*'nün en önemli âlimi olmuştur. Devlet başkanlarının yanında itibarı vardı. Kâdılık yapmıştır (Şîrâzî, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, s. 108; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 3, s. 256-263; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 239; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 72-73; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 148-149).

[111] Nevevî, **el-Mecmû'**, c.1, s. 112.

[112] *el-Kaffâlu's-Sağîr el-Mervezî* olarak bilinen Ebû Bekir Abdullah b. Ahmed (417/1026), *Ashâbu'l-vucûh*'un büyük imâmlarındandır. *Horasan Şâfiî Ekolü*'nün lideri ve imâmıdır. Kaffâl el-Mervezî ile el-Kaffâlu'l-Kebîr farklı kişilerdir. Şâfiî metinlerinde mutlak olarak *el-Kaffâl* şeklinde kullanılır ve bununla el-Mervezî kastedilir. Kaffâl el-Kebîr kastedildiği zaman mutlaka *eş-Şâşî* kaydı getirilir. Kendi dönemi âlimlerinin sahip olmadığı düzeyde bir ilmi birikimi hissettiren görüşleri bulunmaktadır. 417/1026'de vefat etmiş ve Sicistân'da defnedilmiştir (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 53-62; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 147; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 134-135; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 197-198).

Horasan Şâfiî Ekolü'nün en önemli âlimleri; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin babası Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî (438/1047)[113] ve *Kâdı Hüseyin* olarak bilinen Ebû Alî el-Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî (462/1070)[114]'dir. İmâm Nevevî, *Horasan Şâfiî Ekolü*'nün önemi hakkında şunları dile getirir:

> Horasanlılar konuyu inceleme, işleme, detaylandırma ve tertip bakımından genellikle Iraklılardan daha iyidirler[115].

İmâm Nevevî'nin Irak ve Horasan ekolleri için yaptığı değerlendirmeden; Iraklıların metne sadaket ve görüşlerinin sağlam olması bakımından daha iyi oldukları, Horasanlıların da üslup estetiği ve hukuk nosyonu bakımından daha üstün oldukları anlaşılmaktadır.

Horasanlılar terimi, Şâfiî metinlerinde çokça kullanılan *Nisâbûrlular* teriminden daha geneldir ve onu kapsamaktadır[116].

---

[113] Adı, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed b. Heyyûveyh el-Cüveynî (438/1047)'dir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085)'nin babasıdır. Pek çok eser kaleme almıştır. Fürû' fıkıh ilminde yazdığı *et-Tabsira* ve Usûlü'l-Fıkhta yazdığı *Şerhu'r-Risâle* eserlerinin başlıcalarıdır. 438/1047 tarihinde Nisâbur'da vefat etmiştir (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 772; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 73; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 165-166; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 373-374; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 144-145; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 204-205).

[114] Adı, Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî (462/1070)'dir. Şâfiî Mezhebinde *Ashâbu'l-vucûh* imâmların önde gelenlerindendir. Kaffâl el-Mervezî (417/1026)'den ders aldı. Ondan da el-Mütevellî (478/1086), el-Bağavî (516/1122) ve İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) gibi pek çok kişi ders aldı. Kaleme aldığı pek çok eseri bulunmaktadır. *et-Ta'lîku'l-Kebîr fî'l-Fıkh* bunlardan biridir (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 247-248; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 4, s. 356-358; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 196-197; İbn Hidâye, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, s. 163-164; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 214-215).

[115] Nevevî, **el-Mecmû'**, c.1, s. 112.

[116] İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 1, s. 325-326.

II. LİTERATÜR İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR

Şâfiî fıkıh literatüründe mezhep imâmları için bir takım işaretler ve rumuzlar kullanıldığı gibi mezhebin kayda değer eserleri için de aynı şekilde hem harf hem de kelime şeklinde bir takım rumuzlar ve işaretler kullanılmıştır. Öncelikle kelime sonra da harf şeklindeki rumuzlara kısaca şu şekilde temas edebiliriz:

A. Harf Şeklinde İşaretler

Son dönem Şâfiî fıkıh literatüründe, sıklıkla kullanılan bir takım kaynaklara referansta bulunulurken, yeknesanlıktan kurtulma ve tekrardan kaçınma gayesiyle eser adı yerine bir takım kısaltmalar kullanılmıştır. Şâfiî literatüründe eserleri göstermek amacıyla harf kullanımı yöntemine başvurmak, müellifleri işaretler ve rumuzlar yoluyla göstermek kadar yaygınlık kazanmadığı gibi eserlerin kelime şeklinde gösterilmesi kadar da yaygınlık kazanmamıştır. Harf kullanımı yoluyla eserlere referansta bulunma yöntemini özellikle Yusuf el-Erdebîlî (779/1397) ve İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585) kullanmıştır. Yusuf el-Erdebîlî (799/1397) *el-Envâr li-A'mâli'l-Ebrâr*[117] adlı eserinde yedi Şâfiî fürû' fıkıh eseri için aşağıdaki işaretleri kullanmıştır:

1. ك : er-Râfiî (623/1226)'nin *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-Ma'rûf bi'ş-Şerhi'l-Kebîr*[118]'i için kullanmıştır.

---

[117] *el-Envâr li-A'mâli'l-Ebrâr,* Kâdı Hüseyin (462/1070)'in *et-Talîku'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Müzenî*'si, er-Râfiî (623/1226)'nin *el-Azîz eş-Şerhu'l-Kebîr li'l-Vecîz, eş-Şerhu's-Sağîr* ve *el-Muharrer* adlı eserleri, Necmuddîn Abdulğaffâr el-Kazvînî (665/1266)'nin *Şerhu'l-Lubâb*'ı, İmâm Nevevî (676/1277)'nin *Minhâcu't-Tâlibîn*'i gibi mezhebin en muteber eserlerinden ve bunun yanında pek çok muhtasar, şerh, talîk ve fetvâ türü kaynaklardan yararlanılarak kaleme alınmıştır (Köse, "**Erdebîlî**", DİA, c. 11, s. 279-280; Özdemir, **Şâfiî Mezhebi'nin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği**, "*İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*", Sayı 7, s. 356-357). Şâfiî mezhebinin muteber eserlerinden biri olan *el-Envâr* üzerine; Nûreddîn Alî b. Ahmed el-Bûşî (856/1452)'nin şerhi, Celâluddîn Muhammed b. Esad es-Siddîkî ed-Devvânî (907/1502)'nin ve Nûreddîn Alî b. Muhammed el-Eşmûnî (900/1495)'nin talikâtı bulunmaktadır. Eser hakkındaki tek zevâid, es-Sirâc Ömer b. Muhammed (887/1482)'e ait olup adı *Envâru'l-Envâr*'dır (Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 195-196). Eser üzerine yazılmış iki hâşiye elimizde bulunmaktadır. Biri *el-Kummesrâ* adındaki hâşiyedir, diğeriyse el-Hâc İbrahim'e ait olan hâşiyedir (Bkz. Erdebîlî, **el-Envâr li-A'mâli'l-Ebrâr** (**Hâşiyetu'l-Kummesrâ** ve **Hâşiyetu'l-Hâcc İbrahim** ile birlikte), c. 1, s. 2).

[118] Şâfiî âlimlerinin bir kısmı, *el-Azîz* isminin sadece Kur'ân-ı Kerim için kullanılabileceğini dolayısıyla er-Râfiî'nin eseri için kullanılmasının şık olamayacağı görüşünü ileri sürerler. Bundan hareketle eseri

2. ص : er-Râfiî'nin *eş-Şerhu'ş-Sağîr li'l-Vecîz*[119] adlı eseri için kullanmıştır.

3. ر : İmam Nevevî (676/1277)'nin *Ravdatu't-Tâlibîn*[120] adlı eseri için kullanmıştır.

4. ل : Necmuddîn Abdulğaffâr el-Kazvînî (665/1266)'nin *Şerhu'l-Lubâb*[121]'ı için kullanmıştır.

Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Vecîz olarak adlandırmışlardır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 281). Eser, Râfiî'nin *el-Vecîz*'e yazdığı daha özlü bir şerh olan *eş-Şerhu's-Sağîr*'den daha hacimli olduğu için *eş-Şerhu'l-Kebîr* olarak da adlandırılmıştır (Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 65; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 673; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 632). Şâfiî âlimleri esere büyük değer vermişler, övmüşler ve üzerinde pek çok çalışma yapmışlardır (İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 281-282; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 281-285; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 746-749). Eser, Alî Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd ikilisi tarafından tahkik edilerek *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-Ma'rûf bi'ş-Şerhi'l-Kebîr* adıyla 14 cilt halinde basılmıştır (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997).

[119] *eş-Şerhu's-Sağîr*, er-Râfiî (623/1226)'nin İmâm Gazzâlî (505/1111)'nin *el-Vecîz*'ine yazdığı özlü bir şerhinden oluşmaktadır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 8, s. 281-285; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 65; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 673; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 62; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 632). Eser henüz basılmamış ancak yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır (Bkz. **el-Fehresu'ş-Şâmil**, el-Fıkh ve Usûluh, c. 5, s. 247-249). Ekrem Yusuf Ömer el-Kavâsimî, *eş-Şerhu's-Sağîr*'in üçte ikisinin master tezi olarak tahkik edildiğini ancak basılmadığını kaydeder (**el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 523).

[120] İmâm Nevevî'nin, er-Râfiî'nin *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'ini, uzun olması hasebiyle kendisinden daha iyi yararlanılmasını sağlamak ve daha kolay anlaşılır hale getirmek amacıyla yaptığı ihtisardan oluşmaktadır. İmâm Nevevî, istisnalar hariç delilleri zikretmez. Mezhebin görüşünü, er-Râfiî'ye yaptığı eklerle birlikte dile getirir. Kendi görüşünü *kultu* (derim ki) ifadesiyle belirtir ve sonunda da *v'Allah-u a'lem* (doğrusunu en iyi Allah bilir) diyerek noktalar (**Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 22). *Ravdatu't-Tâlibîn*'i İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (755/837-1354/1433) *Ravdu't-Tâlib* adıyla ihtisar etmiş, Zekeriyâ el-Ensârî (926/1520) de bunu *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib* adıyla şerhetmiştir. (Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 66-69; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, 673; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 21, 51, 52; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, 632). Eser, Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavviz tarafından tahkik edilerek, Celâluddîn es-Suyûtî (911/1505)'nin *el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî ve Muntaka'l-Yunbû*' ile birlikte 8 cilt halinde basılmıştır (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992). Eser ayrıca Halîl b. Me'mûn Şîhâ tarafından tahkik edilmiş 4 cilt halinde basılmıştır (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1427/2006). Çalışmamızda bu nüshadan yararlandık.

[121] Necmuddîn Abdulğaffâr b. Abdulkerîm el-Kazvînî (665/1266), fıkıh İlminde *el-Hâvi's-Sağîr*, *el-Lubâb* ve *el-Ucâb* olarak da adlandırılan *Şerhu'l-Lubâb*'ı telif etmiştir (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c.8, s. 277; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1543; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 86, 158). el-Kazvînî, *el-Lubâb*'da mezhep âlimlerinin çoğunluğunun benimsediği görüşleri özetlemiştir. *Şerhu'l-Lubâb*'ın, Ebû'l-Hasan el-Mehâmilî (415/1024)'nin eseri *el-Lubâb*'ın şerhi mi, yoksa müellifin kendi eserinin şerhi mi olduğu kapalı görünmekle beraber gerçekte, müellifin kendi eserinin şerhi olduğu vurgulanmıştır. Eserin tam adı da *el-Ucâb Şerhu'l-Lubâb*'dır (es-Sâyib, **el-Hazâinu's-Seniyye** (nâşirin dipnotu), s. 86, 158).

5. ت : el-Kâdı Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (462/1070)[122]'nin *et-Ta'lîku'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Müzenî*[123] adlı eseri için kullanmıştır.

6. ح : Necmuddîn Abdulğaffâr el-Kazvînî (665/1266)'nin *el-Hâvî's-Sağîr*[124]'i için kullanmıştır.

7. م : er-Râfiî (623/1226)'nin *el-Muharrer*[125]'i için kullanmıştır.

---

[122] el-Kâdı Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (462/1070), *Horasan Şâfiî Ekolü*'nün önemli isimlerinden biri olup Kaffâl el-Mervezî (417/1026)'nin öğrencilerinderdir. Meryem ez-Zafîrî, el-Kâdı Hüseyin Ebû Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî'yi, el-Kâdı Ebû Alî el-Hasan b. el-Hüseyin b. Ebî Hureyre el-Bağdâdî (345/956)'yle karıştırmıştır (Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 242). Fakat gerçekte Yusuf el-Erdebîlî (799/1397) (ت) rumuzuyla, *et-Talîketu'l-Kebîre* ve *et-Talîketu's-Sağîre* müellifi olan el-Kâdı Hüseyin el-Mervezî (462/1070)'yi kastetmektedir (Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 36).

[123] İmâm Nevevî (676/1277), Kâdı Hüseyin'nin *et-Talîku'l-Kebîr* adında bir eserinin olduğunu eser hakkında takdirlerini dile getirerek belirtir ancak nüshalar arasında farkılılıkların bulunduğunu kaydeder (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 247). el-İsnevî (772/1370), el-Kâdı Hüseyin'nin gerçekte birbirinden değerli iki talîkinin bulunduğunu, nüshalar arasında fark bulunduğu iddiasının aslında eserlerin birbirlerinden farklı olduğunun bilinmemesinden kaynaklandığını belirtir (İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 196). Eser *et-Ta'lika* adıyla Muhammed Muavvad/Ahmed Abdulmevcûd tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde yayınlanmıştır (Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke t.y.).

[124] Bazı Şâfiî fıkıh âlimleri tarafından *el-Hâvî* mutlak ismiyle anılan eser, er-Râfiî (623/1226)'nin *eş-Şerhu'l-Kebîr'*inin muhtasarıdır. Müellif, oğlu için kaleme almıştır. *el-Hâvi's-Sağîr*, Şâfiî muhitinin muteber eserlerdendir. Lafızları veciz, anlaşılması kolay, amaca uygun, hedefleri belli, güzel tertipli, hoş tafsilatlı ve başlıklı bir eser olduğu için üzerinde şerh ve nazım çalışmaları yapılmıştır. İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (837/1433) *el-Hâvî's-Sağîr*'i *İrşâdu'l-Ğâvî ilâ Mesâliki'l-Hâvî* adıyla ihtisar etmiş, bu ihtisara *İhlâsu'n-Nâvî fî İrşâdi'l-Ğâvî* adıyla bir şerh yazmıştır. İbn Hacer el-Heytemî de *İrşâdu'l-Ğâvî ilâ Mesâliki'l-Hâvî*'ye *Fethu'l-Cevâd fî Şerhi'l-İrşâd* ve *el-İmdâd fî Şerhi'l-İrşâd* adlarında iki şerh yazmıştır. Bu eserler mezhebin muteber eserleri arasında yer almaktadırlar (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s 118; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 625-627; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 69-71; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 24, 45; Özel, "**Fıkıh** (Literatür)", DİA, c. 14, s. 18). Eser henüz basılmamış ancak yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır. Ömer b. Muhammed el-Ensârî bu esere bir şerh yazmıştır. İbnu'l-Bâzerî Hibetullâh b. Abdurrahîm *Teysîru'l-Fetâvâ fî Tahrîri'l-Hâvî*, *Miftâhu'l-Hâvî* ve *İzhâru'l-Fetâvâ min Esrâri'l-Hâvî* adlarında üç şerh yazmıştır. Abdulazîz b. Muhammed et-Tûsî, *Misbâhu'l-Hâvî ve Miftâhu'l-Fetâvâ* adında bir şerh yazmıştır. Alî b. İsmâil el-Kûnevî (729/1329)'nin *el-İdâh fî Şerhi'l-Hâvî* adında bir şerhi bulunmaktadır. Osman b. Alî el-Kûhkîlûnî, *Beyânu'l-Fetâvâ fî Şerhi'l-Hâvî* adıyla bir şerh yazmıştır. İbnu'l-Mülakkîn (804/1401), *Hulâsatu'l-Fetâvâ min Teshîli Esrâri'l-Hâvî* adıyla bir şerh yazmıştır. Ayrıca *el-Kâfî fî Şerhi'l-Hâvî* adıyla yazarının meçhul olduğu bir şerh bulunmaktadır. *el-Hülâsatu'l-Mekkiyye* adıyla eser ihtisâr edilmiş fakat yazarı bilinmemektedir. İbnu'l-Verdî (749/1349), *el-Behcetu'l-Verdiyye* adıyla bu eseri nazım haline getirmiştir. Muhammed b. Zengî eş-Şuaybî, *İrâdât alâ Kitâbi'l-Hâvî* adında bir hâşiye yazmıştır (**el-Fehresu'ş-Şâmil**, el-Fıkh ve Usûluh, c. 3, s. 724-726).

[125] İmâm Nevevî (676/1277) *el-Muharrer* hakkında şunları kaydeder: "İlk dönem Şâfiî âlimlerimiz (*ashâb*) mebsût ve muhtasar pek çok eser kaleme almışlardır. En güvenilir muhtasar eser, el-İmâm Ebû'l-Kâsım er-Râfiî'nin ince araştırma ürünü olan *el-Muharrer*'idir. Oldukça faydalı ve mezhebin görüşünü incelemede temel bir eserdir. İlme rağbet eden müfti ve benzerleri için güvenilir bir

İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585)'nin, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*[126] adlı eserinde kullandığı işaretler ve bu işaretlerin gösterdiği fıkıh eserleri şu şekildedir:

1. ح, د, حر, د, حج, د: İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *el-İrşâd*[127]'ı için kullanmıştır[128].

2. ح, هب, حر, هب, حج, هب : İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*[129]'ı için kullanmıştır[130].

---

kaynaktır. Müellif, mezhep âlimlerinin çoğunluğunun doğruladığını dile getirmeyi kendisine vazife edinmiş ve buna riayet etmiştir. İşte bu, arzu edilen işlerin en önemlilerinden biri hatta en önemlisidir. *el-Muharrer* bir takım gayretli insanlar hariç, günümüz insanın çoğunun ezberlemesi için fazla hacimlidir" (**Minhâcu's-Tâlibîn**, s. 64). Devamında İmâm Nevevî, eseri bir takım ekleme ve tashihlerle birlikte yarı oranında ihtisâr ettiğini kaydeder. *el-Muharrer* hakkında doğrudan pek fazla çalışma yapılmasa da özeti *el-Minhâc* üzerindeki sayısız çalışma, bu eserin önemini göstermektedir (Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1612-1613; Ehdel, **Sullemu'l-Mutaillimi'l-Muhtâc**, s. 631, 635; Tâhir Şabân, **Minhâcu't-Tâlibîn** [nâşirin önsözü], s. 15, 16). Ekrem el-Kavâsimî, İmâm Nevevî'nin *el-Muharrer*'i çok titiz bir çalışmayla *Minhâcu't-Tâlibîn* adıyla ihtisâr etmesinden sonra, Şâfiî muhitinde büyük rağbet gördüğünü ve üzerinde sayısız çalışma yapıldığını, artık *el-Muharrer*'in yerini *el-Minhâc*'a bıraktığını, bundan dolayı eserin basılma gereğinin duyulmadığını kaydeder (**el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 521). Bu ifadeleri el-Kavâsimî eserin yayınlanmasından önce kullanmış olmalı, çünkü *el-Muharrer* Muhammed Hasan İsmail tarafından tahkik edilerek *el-Muharrer fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî* adıyla yayınlanmıştır (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005).

[126] Zeynuddîn Ebû Hafs Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer İbnu'l-Verdî el-Maarrî el-Kindî eş-Şâfiî (749/1349), Necmuddîn Abdulğaffâr el-Kazvînî (665/1266)'nin *el-Hâvî's-Sağîr*'ini, bu eserin büyük bir kısmını ele alacak şekilde *el-Behce Nazmu'l-Hâvî's-Sağîr* adıyla 5000 (5063) beyitte nazım haline getirmiştir. Eser *el-Behcetu'l-Verdiyye* adıyla anılmaktadır (İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 123; Askalânî, **ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 3, s. 115-116; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 70; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 28). İbn Hacer el-Askalânî (852/1448) fıkıh İlminin hiç bu düzeyde nazım haline getirilmediğini Allah'a andederek belirtir (**ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 3, s. 116). Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520) *el-Behcetu'l-Verdiyye*'yi *el-Ğureru'l-Behiyye* adıyla şerheder. Bu şerhe de İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585) ve eş-Şeyh Abdurrahmân eş-Şirbînî (1326/1908) iki hâşiye yazmışlar ve *el-Ğureru'l-Behiyye* bu iki hâşiyeyle birlikte basılmıştır (Bkz. **el-Ğureru'l-Behiyye fî Şerhi Manzûmeti'l-Behceti'l-Verdiyye ve maahu Hâşiyetu'ş-Şeyh Abdurrahmân eş-Şirbînî ve Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî** (thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ), I-XI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib** (nâşirin önsözü: **Mustalahâtu'l-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**), c. 1, s. 6).

[127] İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *el-İrşâd* adında bir eseri yoktur. Muhtemelen *el-İrşâd* ile, İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (837/1433)'nin *İrşâdu'l-Ğâvî ilâ Mesâliki'l-Hâvî* ihtasarına yazdığı *Fethu'l-Cevâd fî Şerhi'l-İrşâd* veya *el-İmdâd fî Şerhi'l-İrşâd* şerhlerinden biri kastedilmiştir (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s 118; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 69-71; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 24, 45; Hâlid Sıdkî el-Attâr, **Havâşî'ş-Şirvânî ve İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, [nâşirin önsözü], c. 1, s. 1). *Fethu'l-Cevâd* basılmasına (thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005) karşın, *el-İmdâd fî Şerhi'l-İrşâd* henüz basılmamış ve yazma olarak durmaktadır (**el-Fehresu'ş-Şâmil**, el-Fıkh ve Usûluh, c. 1, s. 700).

[128] Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 10.

[129] İkinci Tankîh Dönemi (*et-Tankîhu's-Sânî*)'nin en önemli ismi olan İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin en önemli ve son dönem Şâfiî fıkıh kaynaklarının en güvenilir eseri olan *Tuhfetu'l-*

3. ح,ع , صر,ع , حج,ع : İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Ubâb*[131]'ı için kullanmıştır[132].

4. م, د, ش : Şemsüddîn Muhammed er-Remlî (1004/1596)'nin *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*[133]'ı için kullanmıştır[134].

B. Kelime Şeklinde İşaretler

Şâfiî fıkıh literatüründe, sıklıkla kullanılan bazı eserler için zamanla daha kısa bir ismin kullanımı tercih edilmiştir. Eserin tam isminin bir tek parçasının kullanılması şeklinde tebarüz eden bu yöntemle, eser ismi genel bir ifadeyle kullanıldığı zaman artık belli bir eser kastedilir olmuştur. Tek isim şeklinde gösterilen eserlerin bir kısmı şöyledir:

Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc'ın yazma işlemi 958/1551 tarihinde bitmiştir. *Minhâcu't-Tâlibîn*'in en önemli şerhlerinden olan *Tuhfetu'l-Muhtâc*'ı İbn Hacer, kendi döneminden önce yazılmış şerhlerden istifade ederek ve bunları özetleyerek kaleme almıştır (Bkz. **Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc** (Havâşi'ş-Şirvânî ve İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte), c. 1, s. 6). İbn Hacer'in, hocası İbn Abdilhakk es-Sinbâtî (931/1524)'nin Celâluddîn el-Mahallî (864/1459)'nin *Şerhu'l-Minhâc* (Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn)'ı üzerine yazdığı hâşiyesinden yararlandığı rivayet edilmiştir (Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 39; Ehdel, **Sullemu'l-Mutaillimi'l-Muhtâc**, s. 625; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 172). Ancak üslup olarak oldukça özlü bir ifade kullandığı için, kendisinden önceki eserleri bilmeden ve mütâlaa etmeden anlaşılamayacak bir özelliğe sahiptir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 38; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 172).

130 Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 10.

131 Muhtemelen *el-Ubâb*, *Şerhu'l-Ubâb* veya *el-Îâb* yerine sehven kullanılmıştır. Çünkü İbn Hacer el-Heytemî'nin böyle bir eseri yoktur. İbn Hacer, Safuyiddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. el-Mezhecî ez-Zübeydî el-Yemenî el-Müzzeced (930/1523)'in eseri olan *el-Ubâbu'l-Muhît bi-Muzami Nusûsi'ş-Şâfiî ve'l-Ashâb*'ına *el-Îâb fî Şerhi'l-Ubâb* adıyla bir şerh yazmıştır (Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 14, 76; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 27, 73). Eser basılmamış ancak yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır (**el-Fehresu'ş-Şâmil**, el-Fıkh ve Usûluh, c. 1, s. 838-839).

132 Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 10.

133 Zekeriyâ el-Ensârî (926/1520)'nin öncülüğünde, aynı yüzyılda yaşayan ve birbirleriyle irtibatlı, özellikle *el-Minhâc* mezkezli çalışmalarıyla dikkat çeken dörtlü ilmî halenin son halkasını oluşturan Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî es-Sağîr (1004/1596)'nin kaleme aldığı *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, İbn Hacer (974/1567)'nin *et-Tuhfe*'siyle birlikte *İkinci Tankîh Dönemi*'nin en muteber ikilisini oluşturmaktadır. Şemsu'r-Remlî, 963/1555 yılında başladığı eserini tam on yıl sonra 973/1565 tarihinde bitirir. *en-Nihâye*, ilk çeyrek bölümünde *Muğnî'l-Muhtâc*'la paralel gider, *et-Tuhfe*'yle babası Şihâbuddîh Ahmed er-Remlî (957/1550)'nin çalışmalarından beslenir. Son dörtte üçlük bölümdeyse *et-Tuhfe*'yle paralel gider ve diğer kaynaklardan da beslenir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 39; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 173; Ehdel, **Sullemu'l-Mütaallimi'l-Muhtâc**, s. 629).

134 Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 10. İbn Kâsım el-Abbâdî (994/1585)'nin, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye* adlı eserde kullandığı bu işaretler için bkz. Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 241; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn**, s. 153.

1. el-Muhtasar (المختصر)

Ebû İbrahim İsmâil b. Yahya el-Müzenî el-Mısrî (264/877)'nin eseridir[135].

2. el-Fürû' (الفروع)

Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. el-Haddâd el-Kinânî el-Mısri (344/955)'nin eseridir[136].

3. et-Tabsîre (التّبصرة)

Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed b. Heyyûveyh el-Cüveynî (438/1047)'nin eseridir[137].

4. eş-Şâmil (الشّامل)

Abdusseyyid b. Muhammed b. es-Sabbâğ (477/1084)'ın eseridir[138].

---

[135] Şâfiî Mezhebî'nin en önemli birkaç eserinden biri olup İmâm Şâfiî'nin gözde öğrencilerinden el-Müzenî (264/877), hocasının eserlerinden yaptığı kısaltmalar ve tasarruflarla kaleme almıştır. Mezhepte *el-Muhtasar* mutlak isimlendirmesiyle bu eser kastedilir. Müzenî'nin ayrıca *el-Câmiu'l-Kebîr*, *el-Câmiu's-Sağîr*, *el-Muhtasaru'l-Kebîr*, *el-Mebsût*, *el-Mesâilu'l-Mu'tebere*, *el-Mensûr*, *et-Terğîb fi'l-İlm*, *Kitâbu'l-Vesâik*, *Kitâbu'l-Akârib*, *Nihâyetu'l-İhtisâr* gibi eserleri bulunmaktadır (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 791; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 2, s. 93-110; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 28; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 129-132; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1635; İbn Hallikân, **Vafayâtu'l-A'yân**, c. 1, s. 217; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 88, 162; el-Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 100-104).

[136] Müellifin eserinin adı *Câmiu'l-Fıkh ve'l-Muvelledât* olup füru' fıkıh hakkındadır. Ayrıca *Edebu'l-Kazâ* ve *el-Bâhir* adında eserleri vardır. Muhtasar, zor anlaşılan, muğlak ve ilginç konulara temas eden, kısa olmakla beraber oldukça faydalı bir eser olduğu kaydedilmiştir (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 686; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 3, s. 79-98; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 192, 193; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 248-250; İbn Hallikân, **Vefâyâtu'l-A'yân**, c. 4, 197; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 43, 80, 141).

[137] Müellifin *et-Tabsira* dışında *et-Ta'lîketu'l-Mütevassite*, *el-Furûk* ve *Muhtasaru Muhtasari'l-Müzenî* (*el-Mu'tasar*) adında eserleri vardır (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 772; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 73; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 165-166; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 373-374; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 29, 140; Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 204-205).

[138] Ebû'n-Nasr Abdusseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid b. es-Sabbâğ el-Bağdâdî (477/1084)'nin eserinin tam adı *eş-Şâmilu'l-Kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*'dir. İbn Sabbâğ'ın bu eseri dışında bir de *el-Kâmil fi'l-Hilâf Beynenâ ve beyne'l-Hanefiyye* adında önemli bir eseri vardır (Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât el-Esmâ**, s. 809; İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 5, s. 122-134; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 39, 40; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 444;

5. el-İdde (العدّة)

Ebû İshâk İbrahim b. Alî b. el-Hüseyin eş-Şeybânî et-Taberî ed-Darîr el-Mekkî Ebû'l-Mekârim er-Rûyânî (523/1128)'nin eseridir[139].

6. ez-Zehâir (الذّخائر)

el-Kâdı Ebû'l-Meâlî Mücellî b. Cümey' el-Mahzûmey el-Mısrî (550/1155)'nin eseridir[140].

7. el-Kâfî (الكافي)

Zahîruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. el-Abbâs b. Arslan (Reslân) el-Hevârizmî el-Abbâsî eş-Şâfiî (568/1172)'nin eseridir[141].

8. el-İntisâr (الإنتصار)

el-İntisâr[142], el-Kâdı Ebû Sa'd Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Asrûn et-Temîmî el-Mevsîlî (585/1189)[143]'nin eseridir[144].

Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 54, 151; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 45).

[139] *Bahru'l-Mezheb* müellifi Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (502/1108)'nin kızkardeşinin oğlu olan Ebû'l-Mekârim er-Rûyânî (523/1128)'nin eserinin tam adı *el-İddetu's-Suğrâ*'dır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 7, s. 34; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 278; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 534; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1129; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 73, 146).

[140] Müellifin, *ez-Zehâir* dışında şu eserleri bulunmaktadır: *Edebu'l-Kazâ, el-Musannef fî'l-Cehri bi'l-Besmele, el-Musannef fî Cevâzi'l-İktidâi bi'l-Muhâlif, el-Musannef fî's-Serîciyye*. Mezhebin hacimli eserlerinden olan *ez-Zehâir*'de, pek çok eserde bulunmayan konuların işlendiği ancak eserin tertibi ve güvenilirliği konularında bir takım tenkitlere maruz kaldığı vurgulanmıştır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyeti'l-Kubrâ**, c. 7, s. 277-284; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 247, 248; İbn Kâdi Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 310; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 822; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 50, 160).

[141] el-Hevârizmî (568/1172)'nin eserinin dört büyük ciltten oluştuğu, istidlâlden ve hilâf konularından uzak durduğu, yalın bir yöntemi tercih ettiği aktarılmıştır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 7, s. 289-291; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 183, 184; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 627; İbn Kâdı Şühbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 333; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 82, 143).

[142] *el-İntisâr li-Mezhebi'ş-Şâfiî* adındaki bu eser dört cilt halindedir (Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, 174.

[143] Müellifin *el-İntisâr* dışında *ez-Zerîa fî Marifeti'ş-Şerîa, Safvetu'l-Mezheb min Nihâyeti'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb, Fevâidu'l-Mezheb* ve *el-Mürşid* adında eserleri vardır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-**

9. el-Hâvî (الحاوي)

Necmuddîn Abdulğaffâr b. Abdilkerîm el-Kazvînî (665/1266)'nin eseridir[145].

10. el-Kifâye (الكفاية)

Necmuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Rıfat el-Mısrî (710/1310)'nin eseridir[146].

C. Fıkıh Eserlerinde Kullanılan Başlıklar

İslâm ilimlerinin zamanla müstakil bir disiplin haline gelmesine paralel olarak fıkıh alanında da, II. (VIII.) yüzyıldan itiribaren bu ilmin müstakil bir dal olarak tasavvur edilmesini zarurî kılacak eserler vücuda gelmeye başlar. Şâfiî Mezhebi'nin doğuşu bir sonraki yüzyılın ilk dört yılına sarkacak, mezhepteki eserlerin ilk örnekleri III. (IX.) yüzyılın birinci ve ikinci yarısında kaleme alınacaktır. Şâfiî Mezhebinin ilk sistematik füru' fıkıh eseri olan *Muhtasaru'l-Müzenî*, *el-Ümm* ve *Muhtasaru'l-Büveytî*'nin sistematiğinden farklı olarak dizayn edilmiş ve çok sonraları *el-Ümm*, *Muhtasaru'l-Müzenî*'ye göre tertip edilecektir. Müzenî'nin eserini uzun bir zaman aralığında meydana getirmesi, tekrar tekrar düzeltmelerde bulunması ve kendisinden önce yazılmış diğer mezheplere ait eserleri özümsemesi, eserinin özellikle konu-başlık sistematiği açısından Şâfiî fürû' fıkıh eserleri üzerinde kalıcı etki bırakmıştır[147].

Şâfiiyyeti'l-Kübrâ, c. 7, s. 132-137; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 81-83; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 661-663; Endûnisî, **el-Hazaâinu's-Seniyye**, s. 154).

144 Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 24, 154.

145 Müellifin, *el-Hâvi's-Sağîr*, *el-Lubâb* ve *el-Ucâb Şerhu'l-Lubâb* adında eserleri vardır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c.8, s. 277; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 216; Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 2, s. 1543; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 86, 158).

146 İbn Rifat (710/1310)'ın eserinin tam adı *el-Kifâye Şerhu't-Tenbîh* (*Kifâyetu'n-Nebîh*)'dir. İbn Hacer el-Askâlânî (852/1448), bu eserin *et-Tenbîh*'in şerhlerini aştığını söyler (**ed-Dureru'l-Kâmine**, c. 1, s. 169). Kâtib Çelebi, eserin yirmi ciltten oluştuğunu, *et-Tenbîh* üzerine bu düzeyde bir şerhin yazılmadığını, ilginç ve faydalı konuları dile getirdiğini aktarır (**Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 491). Müellifin ayrıca *el-Matleb fî Şerhi'l-Vasît* adında bir eseri vardır (İbn Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 9, 24-27; İsnevî, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 1, s. 296, 297; İbn Kesîr, **Tabakâtu'ş-Şâfiiyye**, c. 2, s. 854; Endûnisî, **el-Hazâinu's-Seniyye**, s. 84, 145).

147 Beyhakî, **Menâkibu'ş-Şâfiî,** c. 2, s. 344, 348, 349; **Beyânu Hatai men Ehtaa alâ'ş-Şâfiî**, s. 95; Katib Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn,** c. 2, s. 1635.

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde konular *kitâb*, *bâb* ve *fasıl* gibi başlıklar altında işlenmiş, her kitapta bu başlıklar yer almakla beraber başlık sayısı ve ismi, eserden esere değişiklik göstermiştir. Hem *ibâdât*, *muâmelât*, *ukûbât* ve *münâkehât* gibi, birden fazla başlığın bir araya getirilmesiyle oluşan ana bölümler, hem de konu başlıkları belli bir mantığa göre dizayn edilmiştir. Mezhebin özellikle ansiklopedik türündeki kapsamlı eserlerinde bölüm başlıkları, bu başlıkların hemen ilk cümlelerinde izah edilmiştir[148]. Şâfiî füru' fıkıh eserlerinde kullanılan konu başlıklarının başlıcaları şunlardır:

1. el-Kitâb (الكتاب): *ke-te-be* fiilinin masdarı olan *el-kitâb*, sözlükte ekleme (*damm*) ve bir araya getirme (*cem'*) anlamına gelir. Terim olarak bilgiyle ilgili olan, bilgiye mahsûs olan ve bilginin bir araya getirildiği bölüm anlamına gelir[149]. *el-Kitâb* için *el-bâb* ve *el-fasl* isimleri de kullanılmıştır. Bir eserde her üç isme de yer verilmişse *bâb*ları, *fasıl*ları ve *mesâil*i de kapsayen *el-kitâb* ismi kullanılır[150].

---

[148] Örneğin Nevevî, **el-Mecmû',** c. 1, s. 121, 123; İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 69; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 114; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 51. Aybakan, fürû' fıkıh eserlerinin sistematiğini işlediği makalesinde, konumuzla ilgili olarak şunları kaydeder: "Hemen her mezhabin klasik döneme âit ayrıntılı fıkıh eserlerinde bölüm başlıklarının ilk cümleleri o başlığın oluşum serüvenini izaha tahsis edilmiştir. Bu kısımda başlığın tarihsel kökeni bağlamında onun, mezhep imamı zamanında var olup olmadığı, değilse ne zaman ortaya çıktığı, zaman içinde bir değişime maruz kalıp kalmadığı gündeme getirilip tartışılır. Yer yer de başlıklar arasındaki münasebetlere temas edilir" (**Fürû Fıkıh Sistematiği Üzerine**, s. 6). Aybakan bir başka yerde şunları dile getirir: "Fıkhî meselelerin ve bunları düzenleyen hükümlerin konularına göre belli başlıklar altında toplanması sürecini, oluşan bu bölümleri bir fıkıh kitabında sıralama işlemi (tertibi) takip etmiştir. Bu işlem ise, her bölümü bütün olarak değerlendirme ve diğer bölümlerle ortak özellikler belirleyip daha üst gruplandırmalara gitmeyi gerektirir. Bu konuda fıkıh ekolleri arasında, hatta aynı ekol içinde bile ortak bir anlayışın oluşmaması yüzünden konu sıralamasında tam bir yeknesanlık sağlanamamıştır. Hele fıkhın ibadetler dışında kalan bölümleri söz konusu olduğunda sıralama farklılığı daha da belirginleşir. Bunda kimi ekollerde kitap sistematiğinin mezhep ileri gelenleri tarafından kısmen belirlenmiş olmasının da etkisi vardır. Sonraki bilginler mevcut yapıyı büyük oranda muhâfaza etmişlerse de mezhepler arası etkileşimler neticesinde belli bir yakınlaşma da yaşanmıştır. Bu arada kimi eserlerde yeri geldikçe bölümler arasında mantıkî irtibatların varlığına yönelik birtakım izah girişimleri de olmuştur" (**Fürû Fıkıh Sistematiği Üzerine**, s. 6-7).

[149] Nevevî, **el-Mecmû',** c. 1, s. 121; İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 69; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 51; Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn,** c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 62.

[150] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 659; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 272. Aybakan *el-kitâb* başlığıyla ilgili olarak şu izahlarda bulunur: "Buradaki kitaptan maksat, günümüzde yaygın biçimde kullanılan anlamıyla 'iki kapak arasına konulmuş müstakil çalışma' değil, daha çok bölüm anlamına gelmektedir. İlk dönemlere ait literatür hakkında bilgi veren kimi erken dönem bibliyografik eserlerde 'kitâb' ismi kullanılarak bazı müelliflere olağanüstü sayıda eser atfedilmektedir. Hem günümüz anlamında kitap hem de herhangi bir kitabın bölüm başlığı karşılığında kullanılan bu tür ifadeler kimi zaman yanıltıcı olabilmektedir. Nitekim işin aslı araştırıldığında 'kitâb' ifadesiyle atfedilenlerin, müstakil de olsa, bir kitabın bölümünden ibaret olduğu görülür. Mesela İbn Nedîm,

2. el-Bâb (الباب): Sözlükte havayla dolu olan bir şeyin açılması, içerden dışarı çıkılması ya da dışardan içeriye girilmesi için kapalı olan bir şeyin açılması, kendisinden başka bir yere ulaşılan şey gibi anlamlara gelen *el-bâb*, terim olarak *fasıl*lardan ve *mesâil*den oluşan *kitâb*ın ilgili bölümüne verilen isim anlamına gelmektedir[151].

3. el-Fasl (الفصل): İki şey arasındaki ayıraç sözlük anlamıyla kullanılan *el-fasl*, çoğunlukla *mesâil*in işlendiği *bâb*ın ilgili bölümü terim anlamıyla kullanılmaktadır[152].

4. el-Mesele (المسألة): Sözlükte soru, suâl anlamına gelmektedir. Terim olarak, ilimde ispat edilen ihbârî matlûb anlamına gelmektedir (*matlûbun haberîyyun yuberhenu aleyhi fi'l-ilm* مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم)[153]. Bir başka ifadeyle, ilimde mantikî delillerle ispatı istenen ihbarî amaçtır.

5. el-Fer' (الفرع): Başkası üzerine bina edilen, kurulan, oluşturulan şey sözlük anlamına gelen *el-fer'*, terim olarak çoğunlukla mesâili içeren özel lafızlara verilen isim anlamında kullanılmaktadır. Bunun mukâbili *el-asl*dır[154].

6. et-Tenbîh (التنبيه): *et-Tenbîh*in sözlük anlamı uyarı, ikaz ve dikkattir. Terim anlamıysa şöyledir: Bir önceki ifadede icmâlen işaret edilen konunun ele alınması için oluşturulan bölüm başlığıdır. Bir başka ifadeyle, önceki ifadede kapalı bir şekilde

---

Şâfiî'ye ait yüz küsur kitap adı vermektedir. Oysa kitap diye belirttikleri *el-Ümm*'ün bölüm başlıklarıdır (**Fürû Fıkıh Sistematiği Üzerine**, s. 6).

[151] Nevevî, **el-Mecmû',** c. 1, s. 121; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 114; Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 62; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 659; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 272.

[152] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 114; Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 62; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 659; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 272-273.

[153] Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 62-63; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 659; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 273.

[154] Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 62; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 659; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 273; Feyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr**, s. 249.

değinilen konunun incelenmesi için oluşturulacak olan başlığın adıdır. Yani; gelecek konu başlığı olarak kullanılan lafızdır[155].

7. el-Fâide (الفائدة): Sözlükte yararlanılan ilim ve mal anlamına gelmektedir. Terim olarak, düzenli bir meselenin bir fiile olduğu gibi tatbik edilmesidir. Bir başka ifadeyle düzenli bir meselenin olduğu gibi bir fiile uygulanmasıdır. Dinî ve dünyevî her tür yarar olarak da tanımlanmıştır. Ayrıca gönülde etki bırakacak önemli bir şeyin teşkil edilmesi olarak da ifade edilmiştir[156].

8. el-Kâide (القاعدة): Kendisiyle cüziyyâtın hükümleri öğrenilen küllî işlerdir. *el-kâide*, *ez-zâbıt*ın eşanlamlısıdır[157]. Ebû Zür'â Veliyyuddîn Ahmed b. Abdurrahîm el-Irâkî (826/1823)'nin *el-kâide*yi, fıkıh ilminin bâblarından bir tek bâbla ilgili olmayan şey olarak tanımladığı kaydedilmiştir. Bazı bâblarla ilgiliyse bunu *ez-zâbıt* olarak tanıttığı vurgulanmıştır[158].

9. ez-Zâbıt (الضّابط): Hükümlerin bilinmesi için cüziyyâta uyarlanan küllî iş demektir[159].

10. et-Tetimme (التّتمّة): Kitâbın ve bâbın kendisiyle sona erdiği başlık demektir. *et-Tetimme* ve *el-hâtime* yakın anlamlı kelimelerdir[160].

11. el-Mukaddime (المقدّمة): Bu kelime "bir topluluğun önünde yer alan öncü kuvvet" anlamından alınmıştır[161].

---

[155] Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 63; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 659-660; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 273.

[156] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 63; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 273.

[157] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 63; Feyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr**, s. 270; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.

[158] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 63; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660. *Kâide*, fürû' fıkhın çeşitli bâblarıyla alakalıyken *zâbıt* sadece bir bâbla alakalıdır. Örneğin "*el-umûru bi-makâsidihâ*" ilkesi kâidedir, "*eyyumâ ihâbin dubiğa fekad tahure*" ilkesiyse zâbıttır (Şerîf, **el-Mecmûu'l-Muzheb fî Kavâidi'l-Mezheb** [nâşirin önsözü], c. 1, s. 28). Ayrıca bkz. Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 273.

[159] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.

[160] Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 63; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.

12. Mukaddimetu'l-Kitâb (مقدّمة الكتاب): Müellifin, eserinde yer alan bilgilerle ilgili olarak ve ondan yararlanmayı sağlamak amacıyla üzerinde dursun ya da durmasın, eserinin girişinde verdiği güzel bilgiler demektir[162].

13. et-Teznîb (التّذنيب): Bir şeyin bir başka şeye ilave edilmesi anlamına gelmektedir. *et-teznîb*, bir önceki konunun bir nevi tamamlanması ve kemâle erdirilmesi demektir[163].

14. ed-Dakîka (الدّقيقة): İnce olmak anlamına gelmektedir. Yani; bir konuya girmeyi, iyice incelemeyi ifade etmektedir. *ed-Dakîka*, yanlış ve hata anlamına gelen *el-ğalat*ın zıddıdır[164].

15. el-Latîfe (اللّطيفة): Bir nevi rahatlık vermesinden ve genişlik bahşetmesinden dolayı kişide etki bırakan ifade topluluğudur[165].

16. en-Nüktetu (النّكتة): Seçilmiş ve kalbe huzur veren ifade topluluğudur. *el-Misbâh'*da *en-nükte* kelimesi şu şekilde yer almaktadır: Fikirlerden oluşturulmuş, kalpte etki bırakan hoş ifadelerdir. *nekete fî'l-arz-nekten* (نكتاً ,نكت في الأرض) kökünden gelmekte ve çubuk gibi şeylerle toprağa tesir etmek anlamına gelmektedir[166].

17. el-İfâde (الإفادة): Zamirde varolanın, kimle alakalı olmadığının açıklanmasıdır[167].

18. el-İstifâde (الإستفادة): Bir kimseden onda varolanı oluşturmasını, meydana getirmesini talep etmektir[168].

---

161 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.
162 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.
163 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.
164 Feyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr**, s. 109; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.
165 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.
166 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.
167 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.
168 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 660.

19. el-İbâre (العبارة): İfadenin dile getirilmek istendiği lafız vb. şeydir[169].

20. el-Fark (الفرق): Hükmün iki şeklinden biri için uygun anlamının ortaya çıkması, diğer şekline de bu anlamın uyarlanamamasıdır[170].

21. el-Kânun (القانون): Cüziyyâtın kavranması durumunda ona tatbik edilen küllî manalardan ibarettir[171].

22. İ'lem (إعلم): "Bil", "bil ki" gibi anlamlara gelen *i'lem* sîgası, kendisinden sonra kullanılacak görüşler ve delillerle ilgili izahlara dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan ifadedir[172].

23. el-Hâtime (الخاتمة): Sözlükte bir şeyin sonu anlamına gelir. Terim olarak, bir eserin *kitâb* ya da *bâb* adıyla anılan başlıkların sonunda bir takım özel bilgilerin işlenmesi için oluşturulan bölüm anlamına gelir[173].

---

169 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 661.
170 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 661.
171 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 661.
172 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** s. 63; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 661; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 273.
173 Şetâ ed-Dımyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 40; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 63; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 659; Yûsuf, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 273.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEZHEP GÖRÜŞLERİYLE İLGİLİ KAVRAMLARIN GELİŞİMİ

I. MEZHEP, GÖRÜŞ VE TERCİHLER İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde, bir süreç neticesinde mezhep âlimlerinin görüşleri ve tercihleri için özel ifadeler kullanılmaya başlanmıştır. Sözlük anlamlarından sıyrılmış ve artık belirli bir anlam çerçevesinde kullanılan bu ifadeler; mezhebin kurucu imamının ve ilk dönem âlimlerinin ifadelerinden kaynaklanan tartışmalı görüşlerden, mezhebin nihai şeklini aldığı son dönem âlimlerin bağlayıcı görüşlerine ve hatta bunun ötesinde hâşiye edebiyatı dönemine ait görüşlere varan geniş bir yelpazeyi içine almaktadır.

Kavramlaşma sürecinde, Hatîb eş-Şirbînî'nin *eş-Şâfiiyyu's-sânî* dediği İmam Nevevî (676/1277) mezkezi rol oynar. Kurucu imam Şâfiî (204/820), en önemli öğrenciler Büveytî (231/845) ve Müzenî (264/877), öğrencilerden sonraki ilk mümessil ve taşıyıcı faktör Enmâtî (288/900), mezhep tarihinin en önemli isimlerinden fakat eserleri günümüze ulaşmayan İbn Süreyc (306/918), Irak ve Horasan Şâfiî fıkıh mekteplerinin kurucuları ve bağlıları, bu ekollerin bazı isimleriyle aynı zaman diliminde yer alan fakat bağımsız duran İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) ve İslam bilim tarihinin çok yönlü ismi el-Gazzâlî (505/1111), mezhep kavramlarının sistematik bir bütünlüğe kavuşması adına oldukça erken bir zaman diliminde yer alırlar. Bundan dolayı bu kavramları çoğunlukla sözlük anlamlarıyla kullanırlar. Mezhep kavramlarını sistematik bir ahenge, er-Râfiî (623/1226)'nin oluşturduğu zemini çok iyi etüd eden en-Nevevî kavuşturur. Râfiî ve Nevevî ikilisi, Şâfiî Mezhebinin dönüm noktasında yer

alırlar. İmam Nevevî'den başta Celâl el-Mahallî (864/1459) olmak üzere Zekeriyyâ el-Ensârî (922/1516)'nin talebeleri İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) ve Hatîb eş-Şirbînî (977/1569), sonrasında da Şemsüddîn Muhammed er-Remlî (1004/1596) beslenir. Bu dörtlü aynı zamanda *Minhâcu't-Tâlibîn*'in en önemli yorumcularıdır. Artık mezhebin çekim kuvvetini tekrar Mısır devralmıştır. Mezhebin yeni temsilcileri genelde Ensârî, Şirbînî, Heytemî ve Remlî, özelde de Heytemî ve Remlî ikilisi olur. Bundan sonra artık hâşiye dönemi, çok sonrasında da modern dönem başlayacaktır.

Şâfiî mezhebi terminolojisi en sistematik halini Nevevî'de ve özellikle onun mezhebin temel el kitabı olma özelliğini taşıyan *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn* adlı eserinde bulur. Mezhebin ikinci tankîh/tahrîr dönemi ürünü olan *Muğnî'l-Muhtâc*, *Tuhfetu'l-Muhtâc* ve *Nihâyetu'l-Muhtâc* adlı eserlerde, bu sistematik hal bir adım daha ilerler. Dolayısıyla mezhep kavramları çalışmamızda ve özellikle de mezhebin görüş ve tercihlerini işlediğimiz bu bölümde, öncelikle Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn*'inde ele aldığı kavramları ana eksene oturtacağız, sonrasında da mezkûr üçlünün sistematize ettiği kavramları bu eksen etrafında örmeye çalışacağız. Ancak bununla beraber gerek önceki eserlerde gerekse sonraki döneme ait eserlerde yer alan kavramlara da yeri geldikçe değineceğiz. Dolayısıyla Şâfiî fürû' fıkıh terminolojisini, istisnaları bir tarafa bırakırsak, mezhebin bütünlüğü çerçevesinde detaylı bir şekilde inceleme gayretinde olacağız.

A. Mezhep Görüşleriyle İlgili Temel Kavramların Gelişimi

1. "el-Kavl (القول)" Kavramı

İmam Şâfiî'nin yazdığı eserlere, verdiği fetvâlara, öğrencilerine imlâ ettirdiği metinlere, verdiği derslere ve söylediği sözlere *el-kavl* (*ekvâl*) adı verilir. İmam Şâfiî'nin hem *kadîm* hem *cedîd*, hem *el-Ümm*'deki hem de *el-Muhtasar*'lardaki görüşleri için *el-kavl* ifadesi kullanılır. Şâfiî fürû' fıkıh metinlerinde yer alan *el-kavl* ya

da *el-ekvâl* ifadesiyle, sadece İmam Şâfiî'nin görüşü ya da görüşleri kastedilir[1]. İmam Şâfiî'nin kavilleri ikiye ayrılır:

a. el-Kadîm (القديم)

İmam Şâfiî'nin Mısır'a girmeden önce ve özellikle Bağdat'ta eser, fetvâ ve ders yoluyla dile getirdiği, çok az bir kısmı hâriç çoğunluğundan olgunlaşmadıkları için sonradan vazgeçtiği görüşlerine *el-kadîm* adı verilir. Bir diğer ifadeyle *el-kadîm*, Şâfiî'nin Hicâz ve Irak'taki hocalarından elde ettiği ilmi birikimini Bağdat'ta kalıba döktüğü fıkhî görüşler için kullanılan bir terimdir[2]. İmam Şâfiî'nin Bağdat'tan ayrılması ile Mısır'a girmesi hatta oraya yerleşmesi arasında geçen süre içinde dile getirdiği görüşlerinin *kadîm* mi *cedîd* mi olduğu tartışmalıdır. İbn Hacer el-Heytemî, bu özellikteki görüşlerinin *kadîm* olduğunu söyler[3]. Diğer bir yaklaşıma göre, İmam Şâfiî'nin Irak'taki görüşlerinin *kadîm*[4] ama Irak-Mısır arasında dile getirdiklerinin öncekilerine *kadîm* sonrakilerine *cedîd* denilir[5]. Şâfiî âlimleri tarafından birinci görüşün tercihe şayan olduğu kabul edilmiş ve Muhammed er-Remlî'nin birinci görüşün sıhhatini teyit ettiği belirtilmiştir[6].

İmam Şâfiî'nin *el-kadîm*iyle İmam Mâlik (179/795)'in görüşleri arasında uyumun[7], Ahmed b. Hanbel (241/885)'in fıkhî görüşleriyle *el-kadîm* arasında benzerliklerin bulunduğu[8] vurgulanmış ama kanaatimizce bu üçlü akım arasında ciddi etkileşimler olmuş ve Aybakan'ın ileri sürdüğü gibi, bu etkileşimin boyutlarının aydınlığa kavuşması ilmî bir araştırmayla mümkün olacaktır.

---

1 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 107; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 112-116; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 111; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 668; Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 443; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 9; Zuhaylî, **el-Muhezzeb** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 30.

2 Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 3.

3 İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 60.

4 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 107-109; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 58.

5 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 107-109; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 58. Muhammed er-Remlî (1004/1596) *kadîm*i, 'İmam Şâfiî'nin Irak'ta ya da Mısır'a intikâlinden önce söyledikleri' olarak tanımlar (Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 44).

6 Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 3.

7 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 240.

8 Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 159.

el-Hucce, kadîm görüşlerin en önemli eseridir. *el-kadîm*in en önemli râvileri, Ahmed b. Hanbel (241/885), Ebû Sevr (240/854), ez-Za'ferânî (260/874) ve el-Kerâbisî (245/860)'dir[9].

Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel (1390/1970), mezhep terminolojisini tanıtırken, bir takım terimlerin ifade ettiği anlamı maddeler halinde dile getirir. *el-Kadîm*in anlamlarının şu şekilde olduğunu belirtir:

1. Konu tartışmalıdır (*el-hilâfiyye*).

2. Bu görüş tercih edilmemiştir (*mercûh*), *el-kavlu'l-cedîd* tercih (*râcih*) edilmiştir (*el-mercûhiyye*).

3. Tartışma İmam Şâfiî'nin görüşleriyle ilgilidir (*el-kavliyye*).

4. Mezhepte *kadîm* görüşün mukabili olan *cedîd* görüşe göre amel edilir[10].

Bu maddeler ışığında *el-kadîm* ile dile getirilen görüşün tartışmalı olduğu, tercih edilmediği, İmam Şâfiî'nin görüşleriyle ilgili olduğu ve *cedîd* ile dile getirilen görüşe göre amel edildiği aydınlığa kavuşmaktadır.

el-Kadîm lafzı *Minhâcu't-Tâlibîn*'de 28 yerde geçmiştir[11].

*el-Kadîm*in mezhepten sayılıp sayılmaması hakkında üç durum vardır:

Birinci Durum: İmam Şâfiî'nin *kadîm* görüşünün aksine *cedîd* bir görüşü açık bir şekilde (*nass*) dile getirmesidir. Bu durum hakkında Şâfiî fıkıh âlimleri farklı

---

9 İbnu'l-Mulakkin, **el-Akdu'l-Muzheb,** s. 18-20; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 111; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 668; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 639; Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 443.

10 Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 639.

11 Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 639. Gerek *el-İbtihâc*'da gerekse *Sullem*'de bazı kavramların *Minhâc*'da kaç defa geçtiği işlenmiştir. Bu kavramların kaç defa işlendiğine değinirken bu eserlerde geçen rakamı esas alacağız. Bununla beraber elektronik ortamda bu sayıyı belirlemek mümkündür. Ancak bir lafzın küçük farklılıklarla yer alması bazen elektronik ortamda görülmeyebilir. Örneğin *el-kadîm* lafzının *el-Minhâc*'da 28 yerde geçtiği belirtilirken, bu rakam elektronik ortamda marife olarak (*el-kadîm*) 26, nekire olarak (*nekire*) 2, toplamda 28 defa geçmektedir. Nekire olarak geçtiği 2 yerden birinde ıstılâh (terim) anlamıyla, birinde de *bi-zuhûrin aybin kadîmin* (بظهور عيب قديم) şeklinde lügat (sözlük) anlamıyla yer almaktadır. Bu iki kullanımdan ayrı olarak *fe'l-kadîm*, *bi'l-kadîm* gibi kullanımlar da yer almaktadır. Buna göre *el-kadîm* lafzı farklı kullanımlarla daha fazla sayılarda yer almaktadır. Dolayısıyla elektronik ortamdan olabildiğince yararlanmaya çalışacağız ama bu eserlerin tespitini ölçü alacağız.

düşüncelere sahip olmuşlardır. Cumhura göre hakkında *cedîd* bir görüşün olduğu *kadîm* görüşten vazgeçilmiştir, *kadîm*e göre fetvâ verilemez ve bununla amel edilemez, bu artık İmam Şâfiî'nin bir görüşü (*mezheb*) sayılamaz[12]. İmam Nevevî, Cüveynî'nin şöyle söylediğini nakleder:

> Benim düşünceme göre her ne şekilde olursa olsun *kadîm* görüşler İmam Şâfiî'nin görüşü sayılamaz. Çünkü *cedîd*de bunun aksine karar vermiştir. Vazgeçilen görüş, vazgeçen için bir görüş olamaz[13].

Bazı Şâfiî fakîhlere göre *kadîm* görüşler, vazgeçilmiş görüşler değillerdir. Nevevî bunu şu şekilde dile getirir:

> İlk dönem âlimlerimiz (*ashâb*)in bir kısmı, 'bir müçtehit eski görüşünün aksine bir görüş beyan ederse, eski görüşünden vazgeçmiş olmaz, aksine bir konu hakkında iki görüşü (*kavlân*/*kavleyn*) olmuş olur' düşüncesini ileri sürmüşlerdir[14].

Bu tezi Nevevî reddeder. Nevevî, cumhûrun bunu yanlış bulduğu, çünkü iki görüşün (*kavlân*/*kavleyn*) varlığının Şâri'in çatışan iki nassının varlığına benzediği ve bunların arasını bulma (*cem'*) imkanının bulunmadığı, dolayısıyla ikincisiyle amel edileceği, birincisinin terk edileceği şeklindeki yaklaşımıyla cevap verir[15].

İkinci Durum: İmam Şâfiî'nin *kadîm* görüşüne ters olmayan (*hilâf*), onunla çatışmayan (*taâruz*) ve onun hakkında yorum yapmadığı (*sükût*) *cedîd* bir görüşü açık bir şekilde dile getirmesidir (*nass*). Buna göre; *kadîm* görüşle fetvâ verilir, amel edilir ve bu İmam Şâfiî'nin bir görüşü (*mezheb*) sayılır[16]. *el-Kadîm*in bu yapısı hakkında İmam Nevevî şu açıklamayı yapar:

> Âlimlerimizin '*kadîm*, İmam Şâfiî'nin bir görüşü (*mezheb*) değildir, ondan vazgeçilmiştir ve ona göre fetvâ verilmez' hükmü, Şâfiî'nin *el-kavlu'l-cedîd* yoluyla aksine hükmettiği *kadîm* görüşü için geçerlidir. Ama Şâfiî'nin *cedîd*de karşı çıkmadığı ve çatıştığı bir *cedîd* görüşün olmadığı konu hakkındaki *kadîm* görüşü, onun mezhebidir, onun itikadıdır, onunla amel edilir ve ona göre fetvâ verilir. Bu görüşü o söylemiştir ve ondan vazgeçmemiştir. Bu tür *kadîm*

---

12 Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 110.
13 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109.
14 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109.
15 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109.
16 Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 10; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 110.

> görüşe dayanan pek çok mesele vardır, inşallah bunu yerinde açıklayacağız. *Kadîm*den vazgeçilmiştir ve ona göre amel edilmez yargısı, *kadîm* görüşlerin çoğunluğunun bu türden olmasından kaynaklanmaktadır[17].

Üçüncü Durum: *el-Kadîm*in muârızı olmayan bir sahîh hadîsle desteklenmesidir. Bu özellikteki bir *kadîm* görüş, Şâfiî'nin görüş (*mezheb*)ü kabul edilir, onunla amel edilir ve ona göre fetvâ verilir[18]. İmam Şâfiî, kendi görüşünün Hadîs-i şerifler karşısında çelişkili duruma düşmesi halinde, hadîslerin alınması ve kendi görüşünün bırakılması gerektiğini ısrarla vurgular. Konuyla ilgili Şâfiî'den farklı lafızlarla rivayetler bulunmakta ama tümünde de kendi görüşünün hadîslerle çelişmesi durumunda hadîslerin alınması gerektiği ortak teması işlenmiştir[19]. İmam Nevevî, muârızı olmayan sahîh bir Hadîs-i şerifin desteklediği *kadîm* görüşün artık İmam Şâfiî'nin mezhebi olduğunu ve ona nisbet edileceğini belirtir[20].

Bu değerlendirmeler ışığında *el-kadîm*in ancak iki şekilde mezhebin yerleşik görüşü olarak benimseneceği anlaşılmaktadır:

1. Muârızı bulunmayan bir sahîh hadîsle desteklendiğinde,
2. *el-kavlu'l-cedîd*in ona aykırı bulunmadığında veya ona hiç temas etmediğinde[21].

*el-Kadîm*in tanımını, râvilerini, farklı kullanımlarını ve *el-kavlu'l-cedîd* karşısındaki durumunu izah ettikten sonra, mezhepte *kadîm*in esas alındığı meselelere kısaca değinebiliriz.

Şâfiî fıkıh âlimlerinin farklı bakışlarına göre, mezhepte *kadîm*in tercih edildiği meselelerin üç ile yirmi arasında değiştiği kaydedilmiştir[22]. Muhammed b. Süleyman el-

---

17 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110.
18 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110.
19 İbn Ebî Hâtim, **Âdâbu'ş-Şâfiî,** s. 50, 51; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 104. İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının genel bir değerlendirilmesi için bkz. **el-Mecmû'**, c.1, s. 105-106. İmam Şâfiî'nin "sahîh hadîs benim mezhebimdir" sözüyle ilgili olarak, Takiyuddîn Ali b. Abdulkâfî es-Sübkî (756/1355)'nin *Ma'nâ Kavli'l-İmâmi'l-Muttalibî İzâ Sahhe'l-Hadîs fehuve Mezhebî* adında bir eseri bulunmaktadır (thk. Alî Nâyif el-Bikâî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1993).
20 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110.
21 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110; Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 6.
22 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 111-113; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 680-681; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 640;

Kürdî (1194/1780), İbn Hacer'e dayanarak bu rakamın otuza yakın olduğunu kaydeder[23]. İbn Hacer'se, *Ravdatu't-Tâlibîn*'e istinat ederek bu rakamı verir. İmam Nevevî *Ravdatu't-Tâlibîn*'de, *kadîm*in tercih edildiği meselelerin yirmi ya da otuz civarında olduğunu belirtir[24]. *el-İmâmu'ş-Şâfiî ve'l-Mesâilu'l-letî U'tumidet min Kavlihî'l-Kadîm*[25] adındaki yüksek lisans (master) tezinde Abdulazîz Kâdızâde bu sayıyı otuz olarak tespit eder. *Kadîm*in tercih edildiği meseleler hakkında farklı rakamlara ulaşılması, Şâfiî âlimlerin *kadîm*e ve *cedîd*e yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Bir kısmı bir mesele hakkında *kadîm*i tercih ederken, diğer bir kısmıysa *cedîd*i tercih etmiştir. Bazıları *kadîm*i güçlü bulurken, bazıları da *kadîm*e muvâfık olan *cedîd* bir görüşe dayanmışlar, dolayısıyla *cedîd*i almışlardır[26].

Cüveynî'nin Şâfiî âlimlerin, hakkında *kadîm* ve *cedîd* şeklinde iki görüşün yer aldığı bir mesele hakkında *cedîd* görüşü sahîh kabul ettiklerini ancak üç meselede *kadîm*i tercih ettiklerini belirttiği kaydedilir[27]. Nevevî, Cüveynî'nin *kadîm*in tercih edildiği birinci mesele olarak sabah ezânında tesvîb (sabah ezânında iki defa *es-salâtu hayrun mine'n-nevm* demek)in müstehap olmasını, ikinci olarak fazla suda bulunan necâsetten uzak durmanın şart olmamasını aktardığını belirtir. Nevevî, Cüveynî'nin üçüncüsünü belirtmediğini, *Muhtasaru'n-Nihâye*'de ticaretin zekâtı konusunda bunu belirteceğini söylemesine karşın, burada da belirtmediğini ancak *Nihâyetu'l-Matleb*'de bunun, dört rekatlı namazların son iki rekatında zamm-ı sure okumanın müstehap olmaması olduğunu kaydeder[28]. Nevevî, Cüveynî'nin yaklaşımını ve örneklerini sunduktan sonra, son dönem âlimlerin (*muteahhirûn*) bir kısmının, *kadîm*in tercih edildiği ondört meselenin bulunduğu tezini kaydeder ve yukarıdaki üç meseleden itibaren bunları tek tek belirtir[29]. Nevevî devamla bunlar üzerinde görüş birliğine varılmadığını, ilk dönem âlimlerinin (*ashâb*) *kadîm*in tercih edildiğini onayladıkları beş

Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 589; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 13; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 112;

23 Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 242.

24 Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 4, s. 527.

25 Medine el-Câmiatu'l-İslâmiyye Hukuk Fakültesi (Külliyetu'ş-Şerîa)'nde 1404/1984 yılında hazırlanmıştır.

26 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109; Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 589.

27 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108.

28 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108; Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 248.

29 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108, 109; Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 248.

meselenin daha olduğunu kaydeder ve toplamda ondokuza ulaşır[30]. İmam Nevevî'nin *el-Mecmû'* adlı eserinde verdiği listeyi esas alarak ve Şâfiî Mezhebi hakkında önemli tespitleri bulunan el-Kürdî (1194/1780)'nin bu ondokuz mesele hakkındaki izahlarını aynen aktararak *kadîm*in tercih edildiği ondokuz meseleyi sunacağız. Ancak gereksiz uzatmalardan kaçınmak amacıyla, İmam Nevevî'nin her bir maddesini verdikten sonra eş-Şeyh Kürdî'nin o madde hakkındaki izahını herhangi bir müdahalede bulunmadan olduğu gibi dipnotta vereceğiz. İmam Nevevî'nin listesini el-Kürdî'nin izahları eşliğinde şu şekilde sunabiliriz:

1. Sabah ezânında *tesvîb* (*es-salâtu hayrun mine'n-nevm*) müstehaptır[31].

2. Fazla suda bulunan necâsetten korunmak şart değildir[32].

3. Dört rekatlı namazların son iki rekatında sûre okumak müstehap değildir[33].

4. Makata ulaşmadığı müddetçe, çıkışta dağılan dışkının taşlarla temizlenmesi (*el-istincâ bi'l-hacer*) câizdir[34].

5. Mahreme temas etmekle abdest bozulmaz[35].

---

30 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109.

31 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108. "Ebû't-Tayyîb (450/1058) *Muhtasaru'l-Büveytî*'den, Rûyânî (502/1108) *el-İmlâ*'dan -ki bunlar *cedîd* grubu içinde yer alırlar- İmam Şâfiî'nin aynı hükümdeki ifadelerini (*nass*) naklederler. Mütevellî (478/1086) de bütün eserlerinde onun *nassı*nı nakleder. Buna göre sabah ezânında tesvîbin müstehap olması hükmü, *el-kavlu'l-cedîd*e dayanmaktadır (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 242-243)".

32 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108. "İbnu's-Salah (643/1245), eş-Şeyh Ebû Ali es-Sincî (430/1039)'in *Şerhu't-Talhis*'de, necaset bulaşmış fazla sudan korunmanın şart olmadığı görüşünün Şafiî tarafından, *cedîd* kitapları arasında yer alan *İhtilafu'l-Hadîs*'te ifade edildiğini söylediğini nakleder. Buna göre bu konudaki fetvâ *el-kavlu'l-cedîd*e göredir. el-Ezrai (783/1381)'nin *et-Tevasut*'taki ifadesiyse şöyledir: 'Râfiî, yaygın olarak bilinenin aksine, fazla suya katı necaset düşmesi durumunda, mezhebin görüşü olarak bilinen *el-kadîm*e göre fazla olan suyun herhangi bir yerinden su alınmasının câiz olduğunu ve böyle bir sudan korunmaya da gerek olmadığını söyler. Nevevî de bu konuda kendisine uymuştur. Fakat o *Tankih*'te, Şeyh Ebû Ali'nin *Şerhu't-Talhis*'te aynı görüşü *cedîd*e dayandırdığını belirtir. Ben, bu konudaki görüşü, *cedîd*in yanı sıra *kadîm*e de dayandırdığını gördüm. Bu duruma göre, necaset girmiş fazla sudan korunmaya gerek olmadığı görüşü, hem *kadîm* hem de *cedîd* tarafından ifade edilmiştir' (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

33 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108. "Kâdı Ebû't-Tayyîb (450/1058), *cedîd*in râvileri olan Büveytî (231/846) ve Müzenî (264/878)'nin İmam Şâfiî'den namazların son iki rekâtında Fatiha dışında herhangi bir surenin okunmayacağını naklettiklerini belirtir. Dolayısıyla bu meselede fetvâ, *cedîd*e göredir. Mesele hakkında birkaç *tarîk* bulunmaktadır (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

34 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108. "Büyük abdestin çıkış noktasını aşan fakat makat bölgesine ulaşmamış dışkının taşla temizlenmesi câizdir. Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (270/884)'nin rivayetine ve *el-İmlâ*'da naklettiği Şâfiî'nin *nass*ına göre taşlarla temizlik yapmanın yeterli olduğunu düşünüyorum. Hem Rebî'in rivayeti hem de *el-İmla*, *cedîd*in kaynakları arasında yer aldığı için fetvâ da buna göre verilmiştir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

6. Akar su ancak ve ancak necâsetle değişime uğrarsa (*teğayyur*) necîs olur[36].

7. Yatsı namazının erken kılınması daha faziletlidir[37].

8. Akşam namazının vakti, kızıl şafağın batışına kadar devam eder[38].

9. Münferit namaz kılan bir kişinin namazı esnasında cemaate uyması câizdir[39].

10. Tabaklanmış derinin yenmesi haramdır[40].

---

[35] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Mahreme dokunmakla abdestin bozulmayacağı *kadîm*e göredir. Bense şöyle diyorum: 'Mâverdî (450/1058), mahreme dokunma durumunda abdestin bozulmayacağı görüşünün, *kadîm* ve *cedîd*e göre olduğunu söylemektedir. eş-Şeyh Ebû Hâmid (406/1016) de, İmam Şafiî'nin bütün kitaplarında abdestin bozulamayacağının ifade edilmesine rağmen mezhep âlimlerinin bu konuda iki görüş olduğunu söylediklerini belirtir. Bu konudaki fetvâ ise *cedîd*e göredir' (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

[36] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "*Kadîm*e göre necasetin bulaştığı akarsu ancak necaset sonucu değişirse kirlenmiş olur. Ben diyorum ki; bilakis bu konudaki fetvâ *cedîd*e göredir. Durgun suda olduğu gibi suyu çok az olan bir akarsu, değişikliğe uğramasa da sırf necasetin bulaşmasıyla necis olur (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

[37] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "*Kadîm*e göre, yatsı namazının erken kılınması daha faziletlidir. Aynı zamanda bu görüş, *cedîd* kitapları arasında yer alan *el-İmla*'da da belirtilmiştir. Fetvâ da buna göredir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

[38] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Akşam namazının süresi kızıl şafağın batışına kadar devam eder. İmam Şâfiî bu konudaki görüşünü, *cedîd* kitapları arasında bulunan *el-İmla*'da yer verdiği bir hadîsle belirtmiştir. Bu konudaki hadîs ise sahîhtir. Fetvâ da *cedîd*e göredir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

[39] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "*Kadîm*e göre tek başına namaz kılan bir kişinin, namaz esnasında bir başkasına uyması câizdir. Râfiî (623/1226), *el-Mühezzeb* sahibiyle el-Kerhî'nin, bu durumun câiz oluşunun Şâfiî'nin hem *kadîm* hem de *cedîd* ifadelerine göre olduğunu belirttiklerini söyler. O, *cedîd* ifadesiyle *el-Ümm*'ü kastetmiştir. Mezhep âlimleri, tek başına namaz kılanın namaz esnasında bir başkasına uymasının câiz olmadığı görüşünü ise Şâfiî'nin *el-İmla* adlı eserine dayandırmışlardır. Nevevî (676/1277), mezhep âlimlerinin bu durumun câiz olmayışına ilişkin aktardıkları *kadîm* görüşün daha doğru olduğunu belirtir. Bazı mezhep âlimleri ise, konuya dair cevazın Şâfiî'nin *cedîd* kitaplarının çoğundaki ifadesi olduğunu, câiz olmadığına ilişkin görüşün ise *cedîd* kitaplarından sadece *el-İmla*'da yer aldığını söylemişlerdir. Bu konuda fetvâ ise, *el-İmla* hariç *cedîd*e dayandırılmıştır (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243)".

[40] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "*Kadîm*e göre, tabaklanmış derinin yenilmesi haramdır. İbn Hacer (974/1567)'in dayandığı delillerin zâhirine göre tabaklanmış derinin yenilmesi mutlak olarak haramdır. O, *et-Tuhfe* adlı eserinin *el-Ati'me* bahsinde, haram olan yiyeceklere yaptığı atıfta tabaklanmış deriyi de zikreder. Tabaklanmış deri ifadesini ayrıntıya girmeden mutlak olarak belirtir. Onun mutlak ifadesi, tabaklanan bütün deri kısımlarını içerir. İbn Hacer, *et-Tuhfe*'nin *en-Necesât* bahsinde, ğaliz olan hayvanlar (domuz ve köpek) hariç, elbise doğasına dönüşmesi nedeniyle eti yenilen hayvan dahi olsa tabaklanmış ölü hayvan derisinin yenilmesinin haram olduğunu söyler. Yine o, *Fethu'l-Cevâd* adlı kitabının *en-Necesât* bahsinde, derisinden istifade etmek veya etiyle avlanmak amacıyla eti yenilmeyen bir hayvanın boğazlanmasının haram olması örneğinde olduğu gibi, eti yenilen hayvanın derisi dahi olsa tabaklanmış derinin yenilmesinin haram olduğunu dile getirir. *el-İmdâd* adlı eserinin *en-Necesât* bahsinde, dinî saygınlık nedeniyle eti yenilmeyen bir canlının boğazlanmasının haram olması misâlinde olduğu gibi, eti yenilen hayvanın derisi bile olsa tabaklanmış derinin yenilmesinin haram olduğunu belirtir. Bu haramlığa rağmen, vehme düşenlerin aksine mezhebin zâhirî görüşüne göre derinin, tabaklanmakla zâhiren temiz olduğunu belirtir. Aynı

eserin *el-İstincâ* bahsinde de, tabaklama işleminin deriyi elbise tabiatına dönüştürmesi nedeniyle, boğazlanamayacak hayvan derisi olsa bile tabaklanmış derinin yenilmesinin, daha önce ondan yapılan nakilde olduğu gibi mutlak olarak haram olduğunu söyler. Bu görüş, Râfiî (623/1226)'nin görüşünün aksine doğru değildir. Bunun sonucuna göreyse yenilebilir deri ile istincâ yapmanın câiz olması gerekir. Fakat bu görüşe, derinin yenilmesi câiz olsa bile insanların örfünde yiyecek maddesi olarak kabul edilmediği itirazıyla cevap verilmiştir. Tabaklanmamış deri ise böyle değildir. Zira tabaklanmamış deri ya yenilir türdendir ya da necistir. *Fethu'l-Cevad*'ın başka bir yerinde de, elbise tabiatına dönüşmesi nedeniyle boğazlanamayacak hayvanın derisi bile olsa tabaklanmış derinin yenilmesinin mutlak olarak haram olduğu belirtilir. Tabaklanmamış deri ise, ya yenilir ya da necis oluşu nedeniyle böyle değildir. Bütün bu anlatılanlardan anlaşıldığı gibi İbn Hacer'e göre tabaklanmış derinin yenilmesi mutlak olarak haramdır. Cemal er-Remli (1004/1596) *Nihâyetu'l-Muhtâc* isimli eserinin *el-Ati'me* bahsinde, *Tuhfetu'l-Muhtâc*'ın *el-Ati'me* bahsinde dile getirildiği gibi mutlak haramlığı dile getirir. *en-Nihâye*'nin *el-İstincâ* bahsindeki ifadeleriyse şöyledir: '*Azhar* olan *kavl*e göre boğazlanabilir hayvan derisi olsa bile sadece tabaklanmış derinin yenilmesi haramadır. Çünkü, tabaklanma işlemi sonucu deri artık elbise tabiatına dönüşmüştür. Boğazlanabilir hayvan derisi olması nedeniyle her ne kadar yenilebilir olsa da, insanların örfünde yiyecek maddesi olarak kullanılması amaçlanmamış ve adet haline gelmemiştir. Tabaklanmamış deri ise böyle değildir. Çünkü bu tür deri, ya yenilebilir bir yiyecektir ya da necis bir maddedir'. *Nihâyetu'l-Muhtâc*'ın ifadesine göre, boğazlanan hayvan derisinin, tabaklama işleminden sonra yenilmesi câizdir. Böylece aynı eserin *el-Ati'me* bahsinde mutlak haram olarak geçen görüş mukayyed hale gelmiştir. Söz konusu eserin *en-Necesât* bahsinde, yenilmesi helal olan bir hayvana ait olsa bile ölü hayvan derisinin, ölüm nedeniyle canının çıkması sonucu yenilmesinin haram olduğu anlatılmaktadır. Remlî'nin bu ifadelerinden çıkan sonuca göre boğazlanmış hayvanın derisinin yenilmesi helaldir. Bunun dışında kalan aslı helal olan ölmüş hayvan derisi ile eti yenilmeyen hayvanların derilerinin yenilmesi ise haramdır. el-Halebî (1044/1635) ise, *Şerhu'l-Menhec*'e yazdığı *el-Hâşiye*'de tabaklanmış derinin yenilmesinin, boğazlanmış hayvanın derisinde ittifakla, boğazlanabilir hayvanın ölüsü bile olsa ölü hayvan derisinin de râcih olmayan *el-kavlu'l-cedîd*e göre câiz oluşuna rağmen, yiyecek olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Fetvâ, hocamız İbn Hacer'in *Bâbu'n-Necâse*'de yaptığı gerekçelendirme ışığında, yenilebilir hayvan dahi olsa ölü hayvan derisinin yenilmesinin haram olduğu yönündedir. Halebî'nin boğazlanmış hayvan derisinin yenilmesinin helal olduğuna dair naklettiği ittifaka rağmen İbn Hacer'in kabul ettiği görüş, bilindiği gibi bunun haram olduğu yönündedir. el-Kalyûbî (1069/1659) de el-Mahallî (864/1459)'nin eseri olan *Şerhu'l-Minhâc*'a yazdığı *el-Hâşiye*'de, esas kabul edilen görüşe göre bu tür bir derinin elbise tabiatına dönüşmesi nedeniyle derisi yenilse bile kendisiyle istincâ yapılmasının câiz olduğunu ifade eder. Şâfiî Mezhebinde esas olan ve aynı zamanda *kadîm*in de ifadesi olan görüşe göre boğazlanabilir hayvanlardan ölü olan hayvanın derisi tabaklanmakla yenilmez. Eşek gibi boğazlanması câiz olmayan hayvanların derisi ise tabaklandıktan sonra da kesin olarak yenilmesi câiz değildir. ez-Ziyâdî (1024/1615) ise Râfiî'nin *el-Muharrer* adlı eserine yazdığı şerhte şunları kaydeder: 'Tabaklanmış deriyle istincâ câizdir. Çünkü tabaklanma işlemi sonucu deri, et özelliğini yitirir ve elbiseye dönüşür. Boğazlanmış hayvan derisinden olursa yenilmesi câiz olmakla birlikte bu tür bir deri yiyecek olarak kabul edilmez. Şayet tabaklanmış deri ölü hayvan derisi ise *Ravdatu't-Tâlibîn*'de mercûh olarak ifade edilen *cedîd*e göre yenilmesinin helal olduğu söylenebilir. Oysa Şâfiî Mezhebinde kabul edilen ve aynı zamanda *kadîm*in de ifadesi olan görüşe göre bu derinin yenilmesi haramdır. Bu mesele *kadîm*e göre fetvâ verilen konulardan biridir.' Bütün bu anlatılanlar ışığında şunları söyleyebiliriz: Kalyûbî'nin ifade ettikleriyle İbnu'r-Rifa' (710/1310)'nın *el-Matleb fi Şerhi'l-Vasît*'teki açıklamaları, kesin olarak Şâfiî Mezhebinde kabul edilen bir yoldur. Mezhep âlimlerimiz tabaklanmış derinin yenilmesi ile ilgili rivayet edilen iki *kavil*deki helalliğin hangi hayvan derisine ilişkin olduğu konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. İmam Gazzâlî (505/1111), bu hayvanın eti yenilen hayvan olduğunu, eti yenilmeyen hayvanın ise tabaklanmış derisinin yenilmesinin câiz olmadığını, tek *kavil* olarak söyler. Kâdı Ebû Ali el-Hasan b. Abdullah b. Yahyâ el-Bendenîcî (425/1034), Süleym er-Râzî (447/1055) ve el-Mehâmilî (415/1024)'nin içinde yer aldığı Iraklı Şâfiî âlimleri de bu görüştedirler. Bu, onların kitaplarının çoğunda ifade edilen görüştür. *el-Mühezzeb*'deyse, Ebû Hâtim Mahmûd b. el-Hasan et-Taberî el-Kazvînî (440/1048)'nin Kâdı Ebû'l-Kâsım b. el-Kecc (405/1015)'e dayanarak eti yenmeyen hayvanın tabaklanmış derisinin yenilmesinin helal olduğuna dair başka bir *vecih* aktardığı ifade edilmektedir. Bu *vech*e göre tabaklama, nasıl eti yenilen hayvanın derisinde bir temizleme işlemini icra ediyorsa eti yenilmeyen hayvan derisinde de

11. Mahremi olan cariyeyle cinsel ilişkiye girmek had cezasını gerektirir[41].

---

benzer bir temizlik işlemini icra ediyordur. el-Kaffâl eş-Şâşî (365/976) de tabaklanma ile derinin temizlendiğini, yenilmesinde de herhangi bir tehlikenin olmadığını söyleyerek yukarıdaki *vecih*te ifade edilen görüşe uygun kanaat belirtir. Müellif, insan derisini konunun dışında tutmak için, yenilmesi helal olan deriye 'dince saygın kabul edilmeyen' kaydını düşer. İbnu'r-Rifa' *el-Matleb fî Şerhi'l-Vasît*'te Kâdı Hüseyin (462/1070)'in *et-Ta'lîka* adlı eserinde şunları söylediğini nakleder: 'Eti yenilmeyen hayvan derisinin yenilmesi konusunda, bu derinin satışının câiz olmadığını ifade eden *kadîm* görüşü esas alırsak yenilmesinin helal olmadığını söylememiz gerekir. Şayet *cedîd* görüşü kabul edersek, eti yenilebilir hayvan derisinin yenilmesi helal, eti yenilemeyen hayvan derisinin yenilmesi de haram olmaktadır. Aslında bu son ifade Gazzâlî (505/1111) ile Mâverdî (450/1058)'nin belirttikleri bakış açısına uygun düşen bir sözdür. Eti yenilebilir bir hayvan derisinin satışının câiz olduğunu söyleyen *cedîd* görüşüne göre bu derinin yenilmesi konusunda iki *vecih* vardır. Birinci *vech*e göre bu derinin yenilmesi, Rasûlullah (s.a.v.)'ın 'ölü hayvanın sadece yenilmesi haramdır' hadîsi nedeniyle câiz değildir. Bu hadîsten hareketle İbnu's-Sabbâğ (477/1084)'ın *eş-Şamil* adlı eserinde ölü hayvanın herhangi bir parçasının yenilmesinin haram olduğu, en sahîh görüş olarak ifade edilmiştir. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Fûrânî (461/1068) ile mezhep âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü en *sahîh* görüş olarak belirtmişlerdir.' Râfiî, tabaklanmış derinin yenilmesi ile ilgili ihtilâfın, Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'de de belirttiği gibi derinin iç kısmının temiz olup olmadığına ilişkin var olan tartışmalı fer'i konulardan kabul edilmesinin doğruluğu kadar, bağımsız bir ihtilâf konusu olarak görülmesinin de doğru olabileceğini söylemektedir. Bundan hareketle bazı bilginler bu konuyu *kavl* olarak değil de *vecih* olarak kabul etmişlerdir. Gazzâlî de *el-Vasît*te buna paralel şeyler anlatmaktadır. es-Sülemî ise Gazzâlî'nin bu meseleyi *el-Vasit*te, *kavil* olarak değil de *vecih* olarak aktardığını söylemektedir. Bunun *kavl* değil de *vecih* olduğu ve *kadîm* değil de *cedîd*e dayandığına dair delil ise Mâverdî'nin 'Tabaklanmış derinin satışının câiz olduğu hususunda *cedîd* görüşü kabul edersek, eti yenilen hayvan derisi olması şartıyla derinin yenilmesi konusunda iki *vecih* vardır' şeklindeki açıklamasıdır. ez-Zerkeşî (794/1392)'nin *el-Hâdim* adlı eserinde ise eti yenilen hayvan derisinin yenilmesi konusunda iki *kavil* olduğu yer almaktadır. Bunlardan *cedîd* olanına göre bu derinin yenilmesi câiz, *kadîm* olanına göre ise haramdır. Zerkeşî'nin haram hükmünü *kadîm*e dayandırması doğrudur. Zira Beyhakî (458/1066) de bu görüşü *kadîm*in râvileri arasında yer alan Za'ferânî (260/874)'nin rivayeti olarak zikretmektedir. Fakat haram hükmünün sadece *kadîm*e dayandırılması eksik bir yaklaşımdır. Çünkü Şâfiî, *cedîd* görüşünde de haram hükmünü açık bir şekilde ifade etmiştir. Kaffâl, Cüveynî (478/1085)'ye yazdığı risâlesinde Harmele (243/858)'nin İmam Şâfiî'den aktardığı rivayette, böyle bir deriden faydalanma konusunun hadîse dayandığını belirtmiştir. Fakat etin ölü hayvana ait olması nedeniyle yenilmesinin helal olmadığını söylemiştir. Böyle bir etin yenilmesine ilişkin olan tartışmanın, *el-Veciz'*de de ifade edildiği gibi derinin iç tarafının temizliğine dair olan tartışmanın fer'î konularından olabileceği gibi müstakil bir tartışma konusu da olabilir. Kâdı Hüseyin ile Maverdî birinci görüştedirler. Yalnız Kâdı Hüseyin şöyle demiştir: 'Bu derinin satımının câiz olmadığını ifade eden *kadîm* görüşü esas alırsak, derinin yenilmesinin de haram olması gerekir. Bunun aksine olan durumda ise derinin yenilmesi helal olur'. Maverdî ise şöyle demiştir: 'Böyle bir derinin satımının helal olduğunu söyleyen *cedîd* görüşünü esas alırsak, etinin yenilebileceği hayvan derisi olması şartıyla bu hayvan derisinin yenilmesine ilişkin iki *vecih* vardır. Yasak olduğunu söyleyen vecih, 'ölü hayvanın yenilmesi haramdır' hadîsine dayanmaktadır.' Zerkeşî'nin *el-Hâdim* adlı eserinde ifadeleri böyledir. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre, ölü hayvan derisinin yenilmesinin câiz olmadığı hususu Harmele'nin rivayetinde açıkça belirtilen *cedîd* görüşüne dayanmaktadır. Bu aynı zamanda *cedîd*e dayanan *vecih*lerden biridir. Fetvâ da *cedîd* görüşe göredir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 243-245)".

[41] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Kölelikle oluşan akrabalık bağı nedeniyle kişinin, mahremi olan biriyle cinsel münasebette bulunmasından dolayı had cezasına çarptırılması vaciptir. Şâfiî mezhebinin imamları nezdinde mutemed olan görüş; nesep, süt emzirme veya evlilikle oluşan mahremiyet nedeniyle, kendisiyle evlenilmesi haram olan akrabasıyla ilişkiye giren kişiye had uygulanmasının vacip olmadığını belirten *cedîd* görüştür. Bu görüş, *el-Muharrer* ve *el-Minhâc* gibi temel muhtasar metinlerde ifade edilmektedir. *er-Ravda* ile *el-Minhâc*'da da geçtiği gibi Şâfiî âlimlerin çoğunluğu *cedîd* veya *kadîm* görüşe değinmeden bunu doğrudan *azhar* kelimesiyle belirtmişlerdir. *el-Muharrer'*deyse "iki *kavil*den en *sahîh* olanına göre had yoktur" cümlesiyle geçmektedir. ez-Ziyâdî

12. Ölünün tırnaklarını kesmek mekrûhtur[42].

13. Hastalık vb. nedenle ihramdan çıkma şartını koşmak câizdir[43].

(1024/1615) kendi şerhinde İbnu'l-Münzir (319/931)'in bu konuda icmâ' olduğunu aktardığını dile getirmektedir. el-Kammûlî (727/1327) *el-Cevahir* adlı eserinde, böyle bir kişiye had uygulanması meselesinde var olan iki *kavil*den en *sahîh* olanının haddin uygulanmayacağına dair görüş olduğunu belirterek bir gurup âlimin de bunu *cedîd*e dayandırdığını söylemektedir. Bu konuda *kadîm* ve *cedîd* şeklinde iki görüş olduğunun varsayılması durumunda *kadîm*e, *el-Cevahir*'deki ifadelerden de anlaşıldığı gibi haddin vacip olduğuna dair görüştür. Fakat bu değerlendirme zayıftır "Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 245)".

[42] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Ölünün tırnaklarının kesilmesi mekruhtur. Bu konuda *el-Minhâc*'ın ifadesi şöyledir: '*Cedîd* görüşe göre ihrâmlı olmayan kişinin tırnaklarının kesilmesi, koltuk altı kıllarının alınması, kasık tıraşının yapılması, bıyıklarının kesilmesi mekruh değildir. Ben derim ki *azhar* olan bunun mekruh oluşudur, v'Allah-u a'lem'. Zerkeşî (794/1392), *ed-Dîbâc* adlı *el-Minhâc* şerhinde, Nevevî'nin de tashîh ettiği *kadîm* görüşe göre ölünün tırnaklarının kesilmesinin mekruh olduğunu belirtir. Zira tırnaklar, sonuçta çürüyeceklerdir. Zerkeşî, bu alıntılarda *el-Minhâc*'daki ifadelerin zâhirini dikkate alarak hareket etmiştir. Fakat *el-Minhâc*'ı şerheden Şâfiî âlimleri, *el-Minhâc*'ın sözkonusu ifadesine itiraz etmişlerdir. *el-Minhâc*'ın şârihlerinden İbn Kâdı Şühbe (851/1448) hacimli şerhinde, Nevevî'nin ölünün tırnaklarının kesilmesi ile ilgili kerâhet hükmünü *kadîm*e dayandırmasının doğru bir yaklaşım olmadığını söyler. O'na göre konuyla ilgili kerâhet hükmü, Nevevî'nin *Şerhu'l-Mühezzeb*'te anlattığı gibi hem *el-Ümm* hem de *el-Muhtasar* adlı eserlerde Şâfiî'nin açıkladığı *cedîd* görüşüdür. Şârihlerden Takiyuddîn es-Sübki (756/1355) ise *el-İbtihâc* isimli şerhinde ilgili kerâhet hükmünün Râfiî tarafından *kadîm*, el-Bendenîcî (425/1034) tarafından da Şâfiî'nin aralarında *el-Ümm*, *Muhtasaru'l-Cenâiz* ve *el-kadîm*in bulunduğu eserlerinin tümündeki açık görüşü olarak nakledildiğini söylemektedir. *Muhtasaru'l-Müzenî*'de Şâfiî 'ölünün tırnaklarının kesilmemesi bana daha doğru geliyor' demektedir. Buna göre ölüyü yıkayan kişi, ölünün tırnaklarının altında bulunan kirleri ince bir şeyle temizlemelidir. Bu işlemin, ölünün bedeni suyla ıslatıldıktan sonraki ilk yıkama esnasında olması daha iyidir. Böylece her yıkamada tırnakların altındaki temizleme ameliyesi yenilenmiş olur. *Kûtu'l-Muhtâc* adlı *el-Minhâc* şerhinde el-Ezraî (783/1381), el-Bendenîcî'nin Şâfiî'ye dayandırdığı görüşün *el-Ümm* ve *Muhtasaru'l-Cenaiz* gibi Şâfiî'ye ait bütün eserlerde geçtiğini söyler. Yine *el-Minhâc*'ın şârihlerinden olan el-İsnevî, *Kâfî'l-Muhtâc* adlı şerhinde, Nevevî'nin ölünün tırnaklarının kesilmesi ile *kadîm*e dayandırdığı kerâhet görüşünün doğru olmadığını, kerâhet hükmünün *el-Ümm*'de dile getirilen ve müellifin de *Şerhu'l-Mühezzeb*'de aktardığı gibi Şâfiî'nin *cedîd* görüşü olduğunu dile getirir. Şârihlerden Muhammed b. Kâsım, *Misbâhu'l-Muhtâc ilâ mâ fî'l-Minhâc* eserinde şöyle der: 'Nevevî *el-Minhâc*'da kendi düşüncesi olarak 'kerâhet ile ilgili hüküm *kadîm*e aittir' dememiştir. Aksine O *el-Mecmû'*da, Şâfiî'nin hem *el-Ümm* hem de *el-Muhtasar* eserlerinden kerâhet hükmünü nakletmiş ve bunu daha anlamlı olan *azhar* kavramıyla ifade etmiştir. Zira bu kavram, aynı zamanda Şâfiî'nin *cedîd* görüşünü ifade eden kavramlar arasında yer almaktadır'. İbn Kâsım'ın bu değerlendirmesi, yukarıda geçen diğer şârihlerin konuyla ilgili Nevevî'ye yönelttikleri eleştirilere göre daha doğru bir yaklaşımdır. Zira meseleye ilişkin hükmün *cedîd*e dayandırılması, Nevevî'nin Râfiî'den yaptığı bir nakil olup *el-Minhâc*'da yaptığı ziyadelerde ikinci görüşün *kadîm* olduğunu ifade etmemiştir. Bu durumda İbn Kâsım'ın yaptığı değerlendirmenin daha doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Konuya ilişkin mezhebin görüşü, *cedîd kavl*e göredir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 245-246)".

[43] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "İhrâma giren kişinin ihrâma, hastalık halinde ondan çıkabilmeyi şart koşarak girmesi câizdir. Konuya ilişkin Nevevî'nin *er-Ravda*'daki ifadesi şöyledir: 'Kişinin ihrâma, hastalandığında ihrâmdan çıkabilmeyi şart koşarak girmesi konusunda iki *tarîk* vardır. Böyle bir şart, Şâfiî bilginlerinin çoğunluğuna göre *sahîh* olup Şâfiî'nin *kadîm* görüşüdür. *Cedîd*le ilgili olarak da iki rivayet vardır. Zâhir olanına göre şart *sahîh*, mukabili olan rivayete göre de *sahîh* değildir. el-Gazzâlî (505/1111) ve benzeri bilginlerin yer aldığı ikinci *tarîk* sahiplerine göre ihrâm esnasında dile getirilen bu şart, konuya ilişkin hadîs-i şerîf oluşu nedeniyle kesin olarak *sahîh* ve geçerlidir'. İki *tarîk*ten, *sahîh* olduğunu belirtene göre fetvâ *kadîm*e muvâfık olan *cedîd* görüştür. Yoksa bu konuda herhangi bir ihtilâf mevzu bahis değildir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 246)."

14. Madenlerin (*rikâz*) zekâtında nisâb şartına itibar edilmez[44].

15. Cehri namazlarda cemaatin fâtihadan sonra yüksek sesle *âmin* demesi müstehaptır[45].

16. Oruç borcu olan mevtânın yerine, onun velisi oruç tutabilir[46].

---

[44] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Gömülerin zekâtında nisâba itibar edilmez. Bu konuda iki *tarîk* vardır. Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*'de gömülerde tercih edilen *tarîk*e göre nisâbın şart olduğunu söyler. Yine Nevevî, bir görüşe göre (*ve kîle*) iki *kavl*in olduğunu, bunlardan *cedîd* olanına göre nisâbın şart olduğunu nakleder. Zerkeşî (794/1392 de *el-Hâdim* kitabında konuya dair şu görüşlere yer verir: 'Nevevî, konuya ilişkin olarak rivayet edilen görüşlerden nisabın dikkate alınması gerektiği görüşünün doğruluğunu kesinlik vurgusuyla iki ayrı yerde temellendirir. O tercih edilenin, nisâbın itibara alınması olduğunu belirtir. Fakat Nevevî Şâfiî'nin 'böyle bir malım olsaydı, az veya çok oluşuna bakmadan zekâtını verirdim' sözünden hareketle ilk görüşün dışında *kadîme* dayandırdığı farklı bir görüş nakleder. Sonradan gelen mezhep âlimleri Şâfiî'nin bu ifadesinin ikinci bir *kavil* olduğunu zannetmişlerdir. Belki bu nedenle Nevevî, ihtiyatlı bir şekilde konuşmuştur'. Yine aynı eserinde Zerkeşî şöyle der: 'Nevevî'nin yaptığı şey, Râfiî'nin eserinde aktardığı iki *kavil*den hangisinin *sahîh* olduğunu belirtmektir. Doğru olan da budur. *el-İşrâf alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*'de İbnu'l-Münzir (319/931), Şâfiî'nin Irak'ta iken 'hadîsin câhirinden anlaşıldığına göre gömü mallarında nisâb vâcip değildir' dediğini nakleder'. Şâfiî'nin *kadîm* görüşünde ifade edilenlerin doğru olduğunu kabul etmekle beraber fetvâ, *cedîd*e göredir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 246)."

[45] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Kıraati açık olan namazlarda, imama uyan kişinin de sesli olarak *âmin* demesi sünnettir. *el-Minhâc*'daki ifade '*azhar* olana göre imama uyan kişi *âmin*i açıkça söyler' şeklindedir. Gazzâlî'nin *el-Veciz*'i ile Nevevî'nin ona yazdığı tahkikte buna benzer ifadeler yer almakta, hatta Nevevî *âmin* lafzının açıkça okunmasına dair zayıf da olsa Şâfiî'den gelen ve konunun kesinliğine ilişkin bir görüşün olduğuna dikkat çeker. Fakat bu bilginler, aktarılan görüşünün *kadîm* veya *cedîd* oluşuna dair bir şey söylememişlerdir. Nevevî'nin *er-Ravda*'daki cümleleri de buna yakındır. Hatta o, *âmin* lafzının açıkça okunmasının mendûb oluşunun kesinliğini tercih eder. Gazzâlî ile Nevevî'nin ifadeleri şöyledir: 'İmama uyan kişinin *âmin*i açıkça söylemesine gelince, tercih edilene göre açıkça söyler. Konu hakkında iki *kavl*in olduğu da söylenmiştir (*ve kîle*). Bir görüşe göre (*ve kîle*) imam açıkça söylemezse uyarı amacıyla cehren söylenir, imam açıkça söylediği takdirde bu durumda iki *kavil* vardır. Bir görüşe göre de (*ve kîle*) uyanların sayısında fazlalık olduğunda *âmin* açık bir şekilde, aksi takdirdi gizli bir şekilde söylenir." Kâdı Hüseyin şöyle der: '*Âmin* lafzının açık olarak söyleneceğini belirten *cedîd* görüştür. *Kadîm*e göreyse *âmin* lafzı sessiz bir şekilde söylenir'. Bu yaklaşım, konuya dair *kadîm* ve *cedîd* olarak iki *kavl*in var olması nedeniyle, daha önce ismi geçen ve geçmeyen ilim adamlarının ifadeleriyle de bir çelişki olmaması için tercih edilen görüştür. Bu durumda fetvâ, Kâdı Hüseyin'in naklettiği gibi *cedîd*e göredir. Eğer *kadîm* de böyledir dersek, *cedîd* ona aykırıdır ve *kadîm* zayıf kalmaktadır (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 246)."

[46] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Üzerinde kaza orucu bulunup da ölen kişinin yerine velisinin oruç tutması sahîhtir ve Şâfiî'nin *kadîm* görüşüdür. *et-Tuhfe*'de İbn Hacer (974/1567) 'Ben derim ki; burada *el-kadîm* daha *azhar*dır' şeklindeki *el-Minhâc*'ın ifadesini açıklarken şöyle der: 'Aslında Şâfiî, *cedîd* görüşünde de aynı kanaattedir. Zira ona göre bir konu hakkında sabit olan hadîs, artık kendi görüşüdür. Bu meselede hadîs, herhangi bir muhalif rivayet olmadan sabit olmuştur. Böylece müellife 'delil bakımından kendi tercihini belirtmesi ve tercih edilen görüşün *el-cedîd* olduğunu belirtmesi gerekirdi' şeklinde yapılacak itiraza cevap verilebilir.' Cemal er-Remli (1004/1596) *en-Nihâye*'sinde şöyle der: 'el-Bendenîcî (425/1034) *el-Emâlî*'de Şâfiî'nin 'hadîs sabit olduğunda, benim görüşüm hadîste ifade edilen şeydir' sözünü nakleder. *el-Emâlî* de Şâfiî'nin cedîd kitaplarındandır. Beyhakî (458/1066) de, Şâfiî'nin konuyla ilgili olan bu hadîsini bütün versiyonları ile benzer hadîslere vakıf olması durumunda hiçbir muhalefette bulunamayacağını söyler. es-Sübkî de 'bu onun dediği gibidir' der. Böylece mezhepte muhtâr olan ve fetvânın kendisiyle verildiği görüşün *el-cedîd* olduğu belirlenmektedir.' Bu durumda çıkan sonuca göre fetvâ *kadîm*e de uygun olan *cedîd*e göredir. Yoksa

17. Namaz kılanın, baston vb. şey bulamadığı takdirde sütre olarak önüne çizgi çizmesi müstehaptır[47].

18. Ortaklardan biri diğerini, kaçındığı takdirde ortak oldukları mülkiyette duvar yapmaya zorlayabilir[48].

---

bazılarının dediği gibi *cedîd kavl*inde ikinci görüş olarak aktarılıp *kadîm*e muhalif olan görüşe göre değildir. *Kadîm*e muhalif olan *cedîd kavil* şeklindeki ikinci görüş, Râfiî'nin de içinde yer aldığı Şâfiî bilginlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Zerkeşî (794/1392) *el-Hâdim*'de Şâfiîlerin Irak kanadının mezhepteki fetvânın dayanağı olan konuyla ilgili *kadîm* görüşü inkar ettiklerini belirterek onlardan konuya dair nakiller yapar. Hatta Şâfiî bilginlerden kimilerine göre Şâfiî, *kadîm* görüşünde hadîsin sahîh oluşu üzerinde durmuştur. Bunlardan biri de Zerkeşî'dir. O, *el-Hâdim* eserinde konuya dair görüşünü genişçe işleyerek anlatmıştır. es-Sülemî ise şöyle der: 'Nevevî'nin *kadîm*in tashîhine dair anlattıklarının Şâfiî'ye nispet edilmesi doğru değildir. Zira Şâfiî *el-Ümm*'de konuya dair bir bölüm açmış ve ölünün kazaya kalmış orucunun velisi tarafından tutulamayacağını söyleyerek, bunun dışında rivayet edilen hadîsleri doyurucu bir şekilde izah etmiştir.' Bu meselede fetvâ, Nevevî'nin sahîhliğini ortaya koyduğu ve müteahhir Şâfiî âlimlerince de kabul edilen *cedîd* görüştür (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 246-247)". Konunun detayı için bkz. Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109; İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 3, s. 480-481; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 3, s. 159.

[47] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Namaz kılan kişinin, önünden geçilebileceği ihtimaliyle, sütre bulamadığı durumlarda bunu bir çizgi çizerek göstermesi müstehaptır. Konuyla ilgili *er-Ravda*'nın zevâidindeki ifade şöyledir: 'Bir kısım bilginlere göre, kişinin önünden geçilmesine izin veren hattın yeterli oluşu konusunda Şâfiî'den gelen iki *kavil* vardır. *el-Kadîm* ile Harmele (243/858)'nin *Siyer*'indeki ifadeye göre hat yeterlidir ve müstehaptır. el-Büveytî (231/846) ise, konu ile ilgili hadîsin muzdarip ve zayıf oluşundan hareketle bunu kabul etmemiştir.' Harmele'nin *Siyer*'inin *cedîd* kitapları arasında yer alması nedeniyle fetvâ da Harmele'nin aktardığı ve *kadîm*e muvafık olan *cedîd kavl*ine göredir. İsnevî (772/1370) *el-Mühimmât* adlı eserinde şöyle der: 'Kişinin önünden geçilebilmesi noktasında hattın yeterli oluşu, Şâfiî'nin *kadîm*inde ifade ettiği görüştür. *Muhtasaru'l-Büveytî*'de ise yeterli olmadığını, Harmele'nin *Siyer*'indeki ifadesine göre de hattı müstehap gördüğünü söylemiştir.' *el-Mesâilu'l-Muallemât* isimli eserde *el-Muhimmât*'a itiraz ederek İbnu'l-İmâd (808/1405)'dan şu nakledilmiştir: 'Büveytî'nin rivayetinde geçen, Şâfiî'nin çizgiyi yeterli görmediği ifadesi kabul edilemez. Zira Büveytî'nin kendisi, Şâfiî'nin konuya ilişkin görüşünü hadîsin sahîh oluşuna bağladığını rivayet etmiştir. Ahmet b. Hanbel (241/855), İbnu'l-Medînî (234/849) ve İbnu'l-Münzir (319/931) konuya dair rivayet edilen hadîsin sahîh olduğunu ortaya koymuşlardır. Râfiî ve birçok âlim de namaz kılanın önüne çekilen hattın hükmünün, konulan cisim hükmünde olduğunu söylemişlerdir.' Sonuçta, namaz kılanın önüne çekilen hattın yeterli olmadığına ilişkin görüşün *cedîd kavil*le bir bağlantısının olmadığı ortaya çıkmıştır. İbnu'l-İmâd, aksini savunanların söylediklerini Büveytî'den yapılan nakle dayandırmaktadır. Gazzâlî ve İmâmu'l-Haremeyn, Şâfiî'nin *cedîd kavl*inde çizgi ile yetinmenin müstehap olduğu görüşünde olduğunu ve bunu örnekle açıkladığını belirtmişlerdir. Fakat her iki ilim adamı da, bunun *cedîd*in hangi kitabında geçtiğini açıklamamışlardır. Muhtemelen bu bilgi, *Muhtasaru'l-Büveytî*'de geçmektedir. Fakat İbnu'l-İmâd'ın elinde bulunan nüshada bu örnek geçmemektedir. Bu konuda İsnevî'nin söylediklerini daha önce anlatanlar da olmuştur. İsnevî'den önce bunu anlatanlar arasında *er-Ravda*'daki ifadeleriyle en-Nevevî'dir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 247)".

[48] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Gayrimenkulun imâr edilmesine engel olan ortağın bu işe zorlanması. Bu meselede esas alınan görüş, *el-Muharrer*, *el-Minhâc* ve *el-Menhec* gibi muhtasar metinlerde açıkça ifade edilen *cedîd kavil*dir. *el-Minhâc*'ın *Sulh* bölümünde, gayrimenkulün imârından kaçınan ortağın bu işe zorlanamayacağı *cedîd* görüş olarak anlatılmaktadır. Bu görüşün geçerli olduğunu anlatanlar arasında *et-Tuhfe*'nin sahibi İbn Hacer, *en-Nihaye*'nin sahibi Cemal er-Remlî ve benzeri âlimler yer almaktadır. Şayet biz bu görüşten vazgeçip ortağın imâra zorlanabileceğini söyleyen *kadîm*le hareket edersek, aslında *cedîd kavl*e uygun söz söylemiş oluruz. Çünkü Cemal er-Remlî *en-Nihaye*'de Şâfiî'nin, hem *el-Ümm* ve *Muhtasaru'l-Büveyti*'de hem de *el-*

19. Mehir, kocanın zimmetinde *damânu'l-yed* olarak sabittir[49].

Bu ondokuz mesele şu şekilde nazım biçimine getirilmiştir:

مسائل الفتوى بقول الأقـــــدمِ هي للإمام الشّافعي الأعظـــــمِ
لا ينجس الجاري ومنعُ تبــاعدٍ والطُّهرُ لم يُنْقَضْ بلمس المَحرمِ
واستجْمِرَنْ بمجاوزٍ عن مخرجٍ للصّفحتين ولو تلوَّث بالـــــدّمِ
والوقت مُدَّ الى مغيب المغـربِ ثَوّبْ بصبحٍ والعشاءَ فقـــــدَّمِ
لا تأتِينَ في الْأَخْرَيَيْنِ بســـورةٍ والإقتداءُ يجوز بعد تَحَـــــرُّمِ
والْجهرُ بالتَّأمين سُنَّ لمُقتـــــدٍ والخطَّ بين يدي مصلّ علِّـــــم
والظّفرُ يُكْرَهُ أخذه من ميّـــــةٍ وكذا الرّكاذُ نصابُه لم يلـــــزمِ
ويصحّ عن مَيْتٍ صيامُ وليِّـــــهِ ويجوز شرطُ تحلُّلِ للمُحْـــــرِمِ
ويجوز إجبارُ الشّريكَ على البناء وعلى عمارةِ كلِّ مالا يقســـــم
والزّوجُ ان يكونِ الصداقُ بيــده فضمان يدٍ حكمُه في المغـــرَم
والجلد بعد الدّبغِ يحرُم أكلُـــهُ والحدّ في وطءِ الرّقيقِ المحـرَم[50]

---

*kadîm*inde binaya kat ilave edilebilme konusunu anlatırken, ortak malların atıl durumdan korunması için ortağın imâra zorlanacağı görüşünde olduğunu aktarmıştır. *el-Ümm* ve *Muhtasaru'l-Büveyti cedîd* kitaplar arasında yer almaktadır. Bu durumda hem *kadîm*de hem de *cedîd*de ifade edilen her iki görüş, birbiriyle çelişmeyen *cedîd* görüşlerdir (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 247-248)".

[49] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 109. "Mehir, kocanın zimmetinde *damanu'l-yed* olarak bulunmaktadır. Konuyu inceleyip tahkik eden Şâfiî bilginlerinin ittifakıyla *cedîd kavl*inde açıkça belirtilen ve sahîh olan görüş, mehrin kocanın zimmetinde *damanu'l-akd* olarak sabit olmasıdır. Bu görüşün sahîh olduğunu ortaya koyanlar arasında *eş-şeyhân* (Râfiî/Nevevî) yer almaktadır. Râfiî *el-Muharrer* ve *eş-Şerhu'l-Kebir*'de, Nevevî de *el-Minhâc* ve *er-Ravda*'da bu konunun incelemesine yer vermişlerdir. Müteahhir Şâfiî âlimleri de bu çizgide hareket etmişlerdir. Nevevî'nin *er-Ravda*'daki ifadesi şöyledir: 'Koca, eşine bir malı mehir olarak tayin ederse, malı eşine teslim edinceye kadar artık onun garantisindedir. Bu garantinin (daman) türü konusunda iki görüş vardır. *Azhar* ve *cedîd* olan görüşe göre satıldığı halde henüz satıcının elinde bulunan mal gibi bu mehir de, kocanın zimmetinde *damanu'l-akd* olarak bulunur. *Kadîm*de ise ödünç bırakılan veya kişinin alması şartıyla yanına bırakılan mal örneklerinde olduğu gibi kocanın zimmetinde *damanu'l-akd* olarak durur. Rivayet edilen her iki görüşten hareketle birtakım varsayımlar üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Bunların birine göre kadın; henüz eline geçmeyen mehrini satarsa, *damanu'l-yed* açısından satış câiz, *damanu'l-akd* açısından da câiz olmaz.' Daha detaylı bilgi almak için Nevevî'nin *er-Ravda*'sı ile onun aslı konumundaki Râfiî'nin *eş-Şerhu'l-Kebir*'ine bakılabilir. Bu son madde, Nevevî'nin *el-Mecmû*'da anlattığı meselelerin sonuncusudur. İncelemelerimiz sonucunda da ortaya çıktığı gibi bu meselelerin tümünde mezhebin görüşü (fetvâ) *cedîd kavl*e dayanmaktadır. *Cedîd*de ifade edilen görüş, bazen *kadîm*le uygunluk göstermekte bazen de ona zıt düşmektedir "Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 248)".

[50] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 249.

Fetvâya esas meseleleri kavl-i kadîmin	İmam Azam eş-Şâfiî'nin
Akarsu necis olmaz gerekmez uzak durmak	temizdir ve bozmaz abdesti mahreme dokunmak

İmam Nevevî (676/1277)'nin listesini esas alan Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780), Şâfiî Mezhebinde *el-kadîm*in tercih edildiğinin ileri sürüldüğü ondokuz meseleyi tek tek inceler ve bunların tümünde, bazen *kadîm*e muvâfık olarak bazen de muhâlif olarak *el-kavlu'l-cedîd*in tercih edildiğini ispatlamaya çalışır. Acaba gerçekten Kürdî'nin ileri sürdüğü gibi bu konuların tümünde *cedîd*e mi dayanılmıştır, yoksa bu âlimin çabası mezhep içinde yeknesanlığı ispat için girişilen bir zorlamadan mı ibarettir? Bu sorunun cevabı, ancak bu ondokuz meselenin detaylı araştırılması neticesinde netliğe kavuşabilir. Bu konunun bütünüyle aydınlığa kavuşmasının önündeki en büyük engel, ilk dönem âlimlerin eserlerinin günümüze ulaşmaması ve dolayısıyla onların tercihlerinin dayanaklarını görmekten yoksun bulunmamız teşkil etmektedir. Bunun doğal sonucu olarak günümüze ulaşan eserler içinde, ilk dönem âlimlere yapılan atıflardan yola çıkarak önümüzü görmeye çalışmaktan başka bir yol görünmemektedir[51].

İmam Nevevî, ilk dönem âlimlerinin (*ashâb*) içtihatları neticesinde bu meselelerde *kadîm*e yöneldiklerini, buna göre fetvâ verdiklerini ve artık bu görüşlerin İmam Şâfiî'ye nisbet edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca ilk dönem âlimler (*mütekaddîmûn*) arasında hiç kimsenin bu meseleleri İmam Şâfiî'nin görüşü (*el-mezheb*) olarak belirtmediğini veya onun istisnâî görüşleri olarak benimsemediğini vurgular[52]. Nevevî bir takım görüşleri aktardıktan sonra konuyu şu şekilde bağlar:

> Hâsılı kelâm, tahrîce ehil olmayan bir kimsenin, istisnâsız olarak *cedîd*e göre amel etmesi ve fetvâ vermesi gerekir. Tahrîce ehil olan ya da mezhepte müçtehit sayılan bir kimsenin, delilin gerektirdiğine uyması ve buna göre fetvâ vermesi gerekir. Fetvâsında bunun kendi görüşü

İstincâ et makattan taşanı taşla — her iki yanından kirlense dahi kanla
Sürer şafağın batışına vakti akşam namazın — tesvîb et ezanında sabahın, erkendir edası yatsının
Okunmaz sureler son iki rekatta — uymak câizdir niyetten sonra cemaata
Âmin demek cehren sünnettir cemaatin — önüne hat çekmesi de musallînin ihtar için
Mekruhtur kesmek ölünün tırnağını — gerekmez rikâzda aramak nisâb şartını
Sahîhtir ölünün yerine orucu tutması velinin — çıkarma şartını koşması câizdir muhrimin
Ortağı zorlamak câizdir bina yapımına — ve parçalanamayan her yapının inşasına
Olur mehir kocanın yanında — hükmü daman-u yed ziyan anında
Tabaklanan derinin haramdır yenmesi — had gerekir mahrem cariyesiyle cinsel ilişki

[51] *el-Kadîm* ve *el-Cedîd* hakkında detaylı bilgi için bkz. Nâcî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhî'ş-Şâfiî**, Dâru İbni'l-Kayyim/Dâru İbn Affân, I-II, Riyâd/Kâhire 1428/2007.

[52] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110.

olduğunu, Şâfiî Mezhebinin şu şu şekilde olduğunu ve bunun *cedîd*de açıkça ifade edildiğini (*nass*) belirtmesi gerekir[53].

İsnevî (772/1370), Şâfiî Mezhebinde bazı konularda *kadîm* görüşün tercih edilmesini, içtihat seviyesine ulaşmış bazı Şâfiî âlimlerin iki görüş (*kavlân*) arasında *kadîm*i daha açık (*azhar)* bulmaları neticesinde artık *cedîd*le değil *kadîm*le amel etmeyi ve buna göre fetvâ vermeyi uygun görmeleri sebebine bağlar[54]. İsnevî ayrıca *el-kadîm*in, mezhep imamının usûlüne göre tahrîc edilen meselelere benzediğini ve dolayısıyla artık İmam Şâfiî'ye nisbet edilemeyeceğini belirtir[55].

Şâfiî Mezhebinde *kadîm* görüşün tercih edildiği ileri sürülen konular, tartışmaya açık durmakta ve kapalılığını korumaktadır. Bunların sayısı hakkında bir görüş birliğinin bulunmaması da bunu teyit etmektedir. Mezhebin yerleşik görüşü olarak kabul gören bu konular, artık İmam Şâfiî'nin görüşü olmaktan çıkmış, mezhepte içtihat düzeyine ulaşmış yetkin âlimlerin tercihi olmuştur. Bu da mezhepte, istisnâ da olsa İmam Şâfiî'nin görüşlerine rağmen bir takım görüşlerin benimsendiğini göstermektedir. Belki de bu yönüyle olay, mezhep tarihi içindeki en önemli aykırı tavırdır. Mezhep imamının vazgeçmesine karşın *kadîm* görüşün tercih edildiği meselelerin varlık kazanması, Şâfiî'nin mezhepteki otoritesi etrafında örülebilecek kuşkuları zihinlere getirebilecektir. Bu yaklaşımı muhtemelen "*sahîh hadîs benim mezhebimdir*" anlayışının neticesi olarak, kendisine aykırı bir sonuca ulaşılsa da yine onun direktifi, mantalitesi ve usûlü takip edildiği için, *yeni*den onun görüşü olarak benimsenmesi gerekeceği ve böylece mezhebin kendi içinde büyük bir ahenge sahip olduğu düşüncesi kıracaktır.

b. el-Cedîd (الجديد)

İmam Şâfiî'nin Mısır'a girmesinden sonra eser, fetvâ, ders ve imlâ yoluyla dile getirdiği ve artık fıkhî müktesebatının kemal merhalesini oluşturan görüşlerine *el-kavlu'l-cedîd* adı verilir. *el-kavlu'l-cedîd*in İmam Şâfiî'nin Mısır'a girmesinden sonra

[53] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110.
[54] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 248.
[55] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 248.

vücut kazandığı hususunda adeta görüş birliği oluşmuştur[56]. En önemli râvileriyse; Büveytî (231/846), Müzenî (264/878), Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (270/884), el-Humeydî (219/834), Harmele b. Yahya (243/858), Muhammed b. Abdillah b. Abdilhakem (268/882), Rebî' b. Süleyman el-Cîzî (256/869), Yûnus b. Abdila'lâ es-Sadefî (264/878)'dir[57]. *el-Kavlu'l-cedîd* görüşlerinin en önemli temsilcisi *el-Ümm*'dür, ancak *el-İmlâ*, *Muhtasaru'l-Büveytî*, *Muhtasaru'l-Müzenî* de bu grubun diğer eserleridir[58].

Şâfiî Mezhebine göre fetvâ verecek bir müftinin veya bu mezhebe mensup birinin, hakkında iki *kavl*in olduğu bir meselede araştırma yapmadan, ikisinden istediğine göre amel etme salahiyeti yoktur. Eğer biliyorsa son görüşe göre, bilmiyorsa İmam Şâfiî'nin tercih ettiği görüşe göre amel eder. Aynı zamanda söylediği ya da ne zaman söylediğinin bilinmediği ve hakkında herhangi bir tercihte bulunmadığı -ki bunların sayısı onaltıyı onyediyi geçmez- meseleleri, çok iyi araştırıp hangisinin tercihe şayan olduğunu bulmak ve buna göre amel etmek gerekir. Bu özellikteki bir meseleyi araştıran kişi *tahrîc* ya da *tercîh* ehliyetine sahipse, İmam Şâfiî'nin açık ifadelerini (*nass*), onların kökenlerini ve ilkelerini bağımsız olarak değerlendirme salahiyetine sahiptir. *Tahrîc* ya da *tercîh* ehliyetine sahip değilse, bu niteliklere sahip ilk dönem mezhep âlimlerinin (*ashâb*) nakillerinden yararlanır. İlk dönem mezhep âlimlerinin eserleri bunları açıklayacak mahiyettedir. Bu âlimlerin nakillerinden (*tarîk*) bir tercihte bulunamazsa, sonuca ulaşıncaya kadar tevakkuf eder[59].

İmam Nevevî bir mesele hakkında iki *kavl*in ve iki *vech*in varlığını değerlendirdikten sonra, bu görüşlerden birinin diğer mezhep imamlarının görüşleriyle paralel olması durumuna geçer ve şunları kaydeder:

> İbnu's-Salâh (643/1245) diğer mezhep imamlarının görüşlerine muvâfık olan görüşün tercih edileceğini kaydeder. Bu açık ve muhtemel bir görüştür. Kâdı Hüseyin (462/1070), İmam Şâfiî'nin iki *kavl*inin bulunması ve birinin Ebû Hanîfe (150/767)'nin görüşüyle aynı olması

---

56 Ahmed Ali, **el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye**, s. 3.

57 İbnu'l-Mulakkin, **el-Akdu'l-Muzheb,** s. 19-25; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 111-113; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 668-669; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 638; Abdusselam, **el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 443.

58 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 668; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 638.

59 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110-111.

hakkında, ilk dönem âlimlerine (*ashâb*) ait iki görüşün (*vecheyn*) olduğunu söyler: Birincisine göre Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhâlif olan daha evlâdır. Bu yaklaşım Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1016)'ye aittir. Çünkü Şâfiî, Ebû Hanîfe'ye muhalefet ihtiyacı hissetmiş olmalı ki ona aykırı bir görüşe ulaşmıştır der. İkicisine göreyse muvâfık olan görüş daha evlâdır. Bu Kaffâl el-Mervezî (417/1026)'ın görüşüdür ve daha sahîhtir[60].

İmam Nevevî, İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında yapılacak tercihte, konunun işlendiği yerin de önemli olduğunu kaydeder. Ashâbın, İmam Şâfiî'nin ilgili bâbda işlediği *kavl*inin, ilgili olmadığı bâbda işlediği *kavl*ine tercih edileceğini belirttiklerini kaydeder. Çünkü yerinde dile getirdiği *kavl*in daha güçlü olduğunu belirttiklerini vurgular. Zira Şâfiî'nin, asıl amacına bağlı olarak görüşünü dile getirdiğini, konuyu asıl yerinde işlediğini ve uzun düşünceden sonra sonuca ulaştığını belirttiklerini kaydeder. Ama istidrâden dile getirdiği yerlerde böyle olmadığını söylediklerini belirtir. Çünkü ilk itinanın burada gösterilmediğini dile getirdiklerini nakleder. İmam Nevevî, ashâbın pek çok yerde buna benzer tercihleri izah ettiklerini vurgular[61].

İmam Nevevî, İmam Şâfiî'nin *nass*ını nakletme hususunda Irak ve Horasan muhitlerinin farkına dikkat çeker. Irak muhitinin Şâfiî'nin *nass*ını, mezhep ilkelerini ve ilk dönem âlimlerinin *vecih*lerini nakletme hususlarında daha sağlam olduğunu ama Horasan muhitinin de araştırma, bilgiyi işleme ve metin estetiği hususlarında daha iyi olduklarını belirtir[62].

Tahrîc ve *tercîh* ehliyetine sahip âlimlerin, İmam Şâfiî'nin bir görüşünü tercih etme sebeplerini, anlatılanlar ışığında şu şekilde maddeler halinde sıralayabiliriz:

1. İmam Şâfiî'nin açık ifadelerine (*nass*) ve mezhebin kaîdelerine en yakın olan görüşe (*kavl*) bakmak. Bu, mezhepte üst düzey içtihat meziyetine sahip

[60] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 111-112.

[61] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 112. İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında, sırasıyla şu aşamalar takip edilerek bir tercihte bulunulması gerektiğini belirtir: 1. Eğer biliniyorsa en son *kavil*, 2. İmam Şâfiî'nin *râcih* olduğunu belirttiği (*nass*) *kavil*, 3. İmam Şâfiî'nin detaylandırdığı *kavil*, 4. Mukâbilinin *fâsit* olduğunu söylediği *kavil*, 5. Husûsî olarak ya da bir soruya cevap olarak söylediği *kavil*, 6. Bir mezhep imamının görüşüne muvâfık olan *kavil* (**Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 50). Küçük farlılıklarla er-Remlî (1004/1596) de aynı aşamaları sıralar (Bkz. **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 40).

[62] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 112.

âlimler için geçerlidir. Bu özelliği taşımayanların mezhep imamlarının tercih ettikleri görüşlere göre amel etmeleri gerekir[63].

2. İmam Şâfiî'nin amel ettiği görüşe (*kavl*) bakmak. Müzenî (264/878)'ye göre, iki görüşten biriyle amel edilirse, bundan diğerinin iptal edildiği anlamı çıkar. Diğer bazı Şâfiî âlimlerinin görüşü, iki görüşten amel edilenin diğerine tercih edildiği yönündedir. Bu görüşü Mâverdî (450/1058)'nin,

   İmam Şâfiî iki görüşten biriyle amel eder diğeriyle etmezse, bu onun amel ettiği görüşün tercihe şayan (*el-kavlu'l-muhtâr*) olduğunu göstermektedir

   ifadesiyle desteklediği aktarılır[64].

3. İmam Şâfiî'nin iki görüşten (*kavleyn*), hangisini tanımladığına ve hangisini tanımlamadığına dikkat etmek. Mâverdî'nin bu konuda şunları dile getirdiği kaydedilir:

   Âlimlerimiz (*ashâb*), İmam Şâfiî'nin iki görüşü dile getirdiği, sonra sadece bu iki görüşten birini tekrarladığı ya da detaylandırdığı mesele hakkında ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı bunun bir önemi yok demişlerdir. Bir kısmı da bunun önemli olduğunu ve diğer görüşün buna tercih edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir[65].

   Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083) de, İmam Şâfiî'nin bir mesele hakkında iki görüşü dile getirmesi (*nass*) ve bunlardan birini tekrarlaması veya detaylandırması durumunda, tekrar dile getirdiği veya detaylandırdığı görüşün diğerine tercih edileceğini söyler[66]. Müzenî ve Ebû't-Tayyib'in de aynı yaklaşıma sahip olduğu aktarılır[67].

4. İmam Şâfiî'nin iki görüşünün bulunduğu bir meselede, *hâzâ mimmâ estehîru'l-lâhe fih* (هذا ممّا استخير الله فيه-Bu, Allah'tan istihârede bulunduğum hükümlerdendir) ifadesini kullanıp kullanmadığına bakmak. Aralarında Mâverdî'nin de bulunduğu bazı Şâfiî fıkıh âlimlerine göre bu kalıp, bir

[63] Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 15.
[64] Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 18.
[65] Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 18.
[66] Şîrâzî, **et-Tabsira fî Usûli'l-Fıkh**, s. 515.
[67] Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 18.

tercih ifadesidir[68]. İmam Şâfiî'nin bir mesele hakkında iki görüşü dile getirip bunlardan biri için bu ifadeyi kullanması, bu görüşü tercih ettiği anlamına geldiği dile getirilmiştir[69].

5. İmam Şâfiî'nin iki görüşünden (*kavleyn*) birinin, diğer mezhep imamlarının çoğunluğunun görüşüne muvâfık olduğuna bakmak[70]. İmam Nevevî, bunun İbnu's-Salâh'ın görüşü olduğunu aktarır ve tercihe şayan olduğunu vurgular. Irak muhitinin imamı Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1016) muhâlif görüşü evlâ bulurken, Horasan muhitinin imamı Kâffâl el-Mervezî (417/1026) muvâfık görüşü evlâ bulur[71].

6. İmam Şâfiî'nin iki görüşünden birinin ilgili yerde işlendiğine diğerinin de işlenmediğine bakmak. İki farklı görüşten ilgili yerde işleneni tercih edilmiş (*râcih*), işlenmeyeni de tercih edilmemiştir (*mercûh*)[72].

7. Bir görüş hakkında *mukâbilinin fâsit olduğuna dair nass* vardır ifadesinin bulunması. Bu kalıp, diğer görüşün yanlış olduğuna dair Şâfiî'nin açık ifadesinin (*nass*) bulunduğu anlamına gelmektedir[73].

8. Bir ifadenin (*nass*) özel bir konuda olması ya da özel bir soruya cevap oluşturması. Yani; eğer İmam Şâfiî'nin bir görüşü (*kavl*) özel bir konuyla ilgiliyse veya özel bir sorunun cevabını teşkil ediyorsa, özel olarak dile getirildiği için bu konuda mezkur görüşe göre amel edilir[74].

---

68 Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 18.

69 İmam Şâfiî *el-Ümm*'de zaman zaman bu kalıba başvurur. *Muhtasaru'l-Müzenî*'de de bu kullanım yer alır (Bkz. **el-Ümm**, c. 6, s. 186, c. 11, s. 281, 386; **Muhtasaru Kitâbi'l-Ümm** (thk. Halîl b. Me'mûn Şîhâ)**,** s. 17, 298). Müzenî, kocanın kendi hastalığı döneminde eşini bâin talakla boşaması ve iddet süresi içinde kocanın ölmesi durumunda, kadının artık kocasına mirasçı olamayacağı şeklindeki İmam Şâfiî'nin ifadesini aktardıktan sonra, İmam Şâfiî'nin bir başka yerde bu görüşün *sahîh* olduğunu söylediğini aktarır. Müzenî, *istihâre* ifadesinin aslında şüpheli bir ifade olduğunu ancak Şâfiî'nin bir başka yerde bu görüşün *sahîh* olduğunu söylemesi üzerine bunun artık bağlayıcı bir ifade kalıbına büründüğünü vurgular (**Muhtasaru Kitâbi'l-Ümm** (thk. Halîl b. Me'mûn Şîhâ)**,** s. 298). Müzenî'nin yaklaşımından *istihâre* ifadesinin yardımcı bir karîneye muhtaç olduğu anlaşılmaktadır.

70 Heytemî, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 50; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 40.

71 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 111.

72 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 112; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 19.

73 Heytemî, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 50; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 40; Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 60.

74 Heytemî, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 50; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 40.

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde *el-kavleyn* ve *el-ekvâl* kavramları sıklıkla kullanılmıştır. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de kullanılan *el-kavleyn* kavramından; konunun tartışmalı olduğu (*el-hilâfiyye*), tartışmanın İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında cereyan ettiği (*el-kavliyye*), tercih ettiğini belirttiği *kavl*in râcih diğerininse mercûh olduğu (*el-ercahiyye*) anlaşılmaktadır. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-kavleyn* kavramı yaklaşık olarak yirmibir yerde işlenmiştir[75].

Minhâcu't-Tâlibîn'de yer alan *el-ekvâl* kavramından; konunun tartışmalı olduğu, tartışmanın iki *kavil*den daha fazla *kavil* arasında cereyan ettiği, bu *kavil*lerden birinin ya Şâfiî'nin nassıyla ya da ashâbın tercîhiyle râcih olduğu anlaşılmaktadır. *el-Minhâc*'da *el-ekvâl* kavramı onaltı yerde işlenmiştir[76].

2. el-Vech/el-Vecheyn/el-Vucûh/el-Evcuh (الوجه – الوجهين – الوجوه - الأوجه) Kavramları

Şâfiî fürû' fıkıh metinlerinde sıklıkla kullanılan kavramlardan biri *el-vech* kavramı ve bunun tesniye ile cem' halidir. Çalışmamızda bu kavramı *görüş* şeklinde mutlak bir ifadeyle tercüme etmeyi yeğledik. İmam Nevevî'nin de tanıttığı ana kavramlarından biridir.

İmam Şâfiî'nin öğrencilerinin (*ashâb*) ve mezhep müçtehitlerinin onun usûlünden ve kaîdelerinden hareketle ürettikleri görüşlere *el-vech*/*el-vecheyn*/*el-vucûh*/*el-evcuh* denir[77]. Müçtehit fakîhlerin İmam Şâfiî'nin usûlü ve kaîdeleri ışığında ulaştıkları bu görüşler, Şâfiî'nin ifadelerinin bir yansıması olabileceği gibi yepyeni görüşler de olabilir. Yeni görüş olması durumunda bunun İmam Şâfiî'ye nisbet edilmesi mümkün olamazken mezhebin genel çatısı içinde yer alabilmektedir[78]. Bu niteliklere

---

75 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 643-644.

76 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 644.

77 Mahallî, **Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn**, s. 8; Kalyûbî, **Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyre**, c. 1, s. 19; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 668, 671; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 116; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 22; Zuhaylî, **el-Mühezzeb** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 30; Hafnavî, **el-Fethu'l-Mubîn**, s. 171; Zuhaylî, **el-Mu'temed fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 22-23; Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 210.

78 Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 116.

sahip bir görüşü İmam Şâfiî dile getirmemiş (*lem yenussa aleyhi* لم ينصّ عليه) olsa da Şâfiî Mezhebinin bir görüşü olarak kabul edilir[79].

el-vecheyn ve *el-vucûh*/*el-evcuh* ifade kalıplarının kendileri için kullanıldığı Şâfiî fakîhlere *ashâbu'l-vucûh* denir[80]. İmam Nevevî bunu *el-evcuh li-ashâbih* (vecîhler ilk dönem fakîhlere aittir) ifadesiyle formülize eder[81].

el-Vecheyn ifadesinden; konunun tartışmalı olduğu, konu hakkında sadece iki görüşün (*vecheyn*) bulunduğu, bu görüşlerin *ashâb* olarak nitelenen ilk dönem fıkıh âlimlerine ait olduğu ve zayıf olan görüşün (*vech*) karşıtının *sahîh* ya da *esahh* olduğu anlaşılır[82]. *Mihâcu't-Tâlibîn*'de *el-vecheyn* ifadesi yedi yerde geçer[83].

el-Evcuh ifadesinden, konunun tartışmalı olduğu, konu hakkında ikiden fazla görüşün (*vech*) bulunduğu, görüşlerin *ashâb*a ait olduğu ve zayıf görüşün karşıtının *sahîh* ya da *esahh* olduğu anlaşılır[84]. *el-Evcuh* ifadesi *Minhâcu't-Tâlibîn*'de üç yerde geçer[85].

Bu kavramın iyi anlaşılabilmesi için Şâfiî fakîhlerin içtihat mertebelerini bilmek gerekir, mezhebin içtihat mertebelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. **Mutlak Müçtehit**: Usûl, fürû', delillerden hüküm çıkarma, rivayetleri *sahîh* ve *zayıf* bulma, bu rivayetler arasında tercihte bulunma, râvîleri *cerh* ve *tadîl* açısından değerlendirme ve diğer içtihat şartları konularında içtihat ehliyetine bütünüyle hâiz olan fıkıh âlimlerine denir. Mezhep imamlarının bütünü mutlak müçtehittirler ve bu tabakada yer alırlar.

2. **Müntesip Müçtehit**: Mutlak içtihat seviyesine ulaşmış ama kendisine ait müstakil bir usûl oluşturamamış ve mutlak müçtehidin usûlüne göre hüküm çıkarımında bulunan fıkıh âlimidir. Hanefîlerden Ebû Yûsuf (182/798) ve

---

79 Ebû Zehra, **İmâm Şâfiî** (trc. Osman Keskioğlu), s. 349-350.
80 *Ashâbu'l-vucûh* için *müctehidu'l-mezheb* kavramı da kullanılmıştır (Bkz. Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye**, s. 40-47).
81 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110.
82 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 646.
83 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 646.
84 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 646.
85 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 647.

İmam Muhammed (189/804), Mâlikîlerden Abdurrahman b. el-Kâsım (191/806) ve Eşheb b. Abdulazîz (204/820), Şâfiîlerden Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Münzir (319/931), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (294/906), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (311/923) ve Muhammed b. Hüzeyme (311/924), Hanbelîlerden Amr b. el-Hüseyin el-Hırakî (334/945) ve Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (311/923) bu tabakada yer alırlar.

3. **Mezhepte Müçtehit**: Mutlak ve müntesip müçtehit seviyesine ulaşmamış ancak ilimde, problemlere bakıp bunların illetlerine ve içyüzüne vakıf olduktan sonra bunları mezhep imâmının fıkıh anlayışına göre *tahrîc* edebilme gibi üstün bir seviyeye ulaşmış fıkıh âlimidir. Bu özelliğe sahip bir fıkıh âliminin görüşü, *mezhepte müçtehidin görüşü* olarak ifade edilir. Şâfiî Mezhebinde *vech*/*vucûh*/*evcuh* kavramları bu tabakada yer alan fakîhlere nisbet edilir ve bunlara *ashâbu'l-vucûh* denir. Bu gruptaki fakîhlerin bir kısmı İmam Şâfiî'ye öğrencilik yapmışlar (*ashâb*), bir kısmı onun öğrencilerinden diğer bir kısmı da öğrencilerinin öğrencilerinden ders almışlardır. Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî (288/901), Ebû Saîd el-İstahrî (328/940), Ebû Alî İbn Hayrân (320/932) ve Ebû Bekr es-Sayrafî (330/941) bu tabaka âlimlerine örnek verilebilir.

   Ashâbu'l-vucûh olarak adlandırılan ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimlerinin sayısı oldukça kabarıktır ve bunlar kendi içinde tekrar alt tabakalara ayrılırlar.

a) Birinci Tabaka: Bu tabakada İmam Şâfiî'nin talebeleri yer alır.

b) İkinci Tabaka: Ebû'l-Hasan Ahmed b. Seyyâr (268/881), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (294/906).

c) Üçüncü Tabaka: Ebû't-Tayyib Muhammed b. Fadl b. Selâme (308/920), Ebû Abdillah Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (317/929), İbn Harbiveyh el-Bağdâdî (319/931), Ebû Hafs İbnu'l-Vekîl el-Bâbşâmî (300 sonrası/912 sonrası), Ebû Ali İbn Hayrân (320/932), Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed en-Nîsâbûrî (324/935), Ebû Said el-İstahrî (328/940), Ebû Bekir es-Sayrafî

(330/941), İbnu'l-Kâss et-Taberî (335/946), Ebû İshâk el-Mervezî (340/951), Ebû Bekir es-Sıbğî (342/953), Ebû Ali b. Ebî Hureyre (345/956), İbnu'l-Haddâd (345/956), Ebû Ali et-Taberî (350/961), Ebû Bekir el-Mahmûdî (300/912), Ebû'l-Hasan es-Sâbûnî, İbnu'l-Kattân el-Bağdadî (359/970), el-Kaffâl eş-Şâşî (365/976), İbnu'l-İfrîs (362/973), Ebû Sehl es-Su'lûkî (369/980), Ebû Zeyd el-Mervezî (371/982), Ebû Ahmed el-Cürcânî (365/975), Ebû'l-Hasan el-Mâsercisî (384/994), Ebû'l-Kâsım es-Saymarî (386/996), Zâhir es-Sarahsî (389/999), Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Lâl el-Hemedânî (398/1007), el-Hudarî, Ebû'l-Hasan el-Cûrî (300 sonrası/912 sonrası), Ebû Abdillah el-Hanâtî (400 sonrası/1009 sonrası).

d) Dördüncü Tabaka: Ebû Tâhir ez-Ziyâdî (410/1019), Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027), Ebû Bekir et-Tûsî en-Nevkânî (420/1029), Ebû Hâtim Mahmûd b. el-Hasan el-Kazvînî et-Taberî (440/1048), eş-Şerîf Nâsır el-Ömerî, Ebû Abdillah el-Kattân (407/1016), Ebû Abdirrahman el-Kazzâz, Ebû Âsım el-Abbâdî (458/1066), Ebû Abdillah Abdulkerîm b. Ahmed eş-Şâlûsî (465/1072), Ebû Halef et-Taberî (470/1077).

e) Beşinci Tabaka (Irak Ekolü): Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1016), el-Mâverdî (450/1058), Ebû't-Tayyib et-Taberî (450/1058), Ebû Ali el-Bendenîcî (425/1034), Ebû'l-Hasan el-Mehâmilî (415/1024), Süleym er-Râzî (447/1055). **(Horasan/Merâvize Ekolü):** el-Kaffâl el-Mervezî (417/1026), Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf en-Nîsâbûrî el-Cüveynî (438/1047), Ebû'l-Kâsım el-Fûrânî (461/1068), el-Kâdı Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (462/1070), Ebû Alî es-Sincî (430/1039), Ebû Abdilllah Muhammed b. Abdullah el-Mervezî el-Mes'ûdî (420/1029).

f) Altıncı Tabaka (Telifçi/Eklektik Ekol): Iraklı Telifçiler: Ebû Abdillah el-Hüseyin b. el-Hasan el-Halîmî (403/1012), Abdulvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (502/1108), el-Kâdı Ebû'l-Meâlî Mücellî (505/1111), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083). **Horasanlı Telifçiler:** İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî

(478/1085), Abdurrahman b. el-Me'mûn el-Mütevellî en-Nîsâbûrî (478/1086), Gazzâlî (505/1111)[86].

4. **Fetvâda ve Tercihte Müçtehit**: *Ashâbu'l-vucûh*tan daha aşağı mertebede yer alan, mezhebin yerleşik görüşlerine muttali olma, usûl ve kaîdelerini yerine getirme, hüküm çıkarımı için yeteri kadar çalışma gibi içtihat açısından önemli olan durumlarda onların seviyesine ulaşmamış fıkıh âlimleridir. IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren yaşamış fıkıh âlimlerinin büyük çoğunluğu bu özelliği taşımaktadır. Bu tabakanın en önemli örneklerini Râfiî (623/1226) ve Nevevî (676/1277) oluşturur.

5. **Mezhep Koruyucuları ve Taşıyıcıları**: Mezhebe muttali olmuş, onu kavramış, onu anlatan ve onun aktarımında bulunan ancak mezhepte benimsenen görüşleri ileri sürebilecek bir seviyeye ulaşamamış fıkıh âlimleridir. Günümüz Şâfiî fıkıh âlimleri bu özellikleri taşımaktadır[87].

İmam Şâfiî'nin usûlüne ve anlayışına göre elde edilen görüşlerin (*el-vechu'l-muharrec*), Şâfiî'ye ait kabul edilmesi tartışmalıdır. İmam Nevevî, *esahh* olana göre bu özellikteki bir görüşün Şâfiî'ye nisbet edilemeyeceğini dile getirir[88]. Çünkü *vecih* sâhibinin, içtihadı neticesinde böyle bir *tahrîc*de bulunduğu, böylece içtihadını açıkladığı ama bununla beraber bu gayretin mezhebin çerçevesi dışında mütâlaa edilmediği, zira mezhebin genel ilkelerine göre hareket ettiği vurgulanmıştır[89]. Şâfiî fıkıh âlimleri bu ayırıma son derece dikkat etmişler, İmam Şâfiî'nin dile getirmediği ama mezhebin önde gelen âlimleri tarafından onun usûlü ve kaîdeleri ışığında elde edilen görüşleri, mezhebin yerleşik görüşü olarak benimsemişlerdir[90].

---

86 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671-673.

87 Daha fazla bilgi için bkz. Heytû, **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye,** s. 17-51. İbnu's-Salâh'ın müçtehitleri sınıflandırma yöntemini esas alan Wael b. Hallaq, müçtehitleri önce mutlak ve müntesip diye iki kategoriye ayırır, sonra da müntesip müçtehitleri kendi içinde *tip* adı altında dörde taksim eder (Hallaq, **Juristic Typologies: A Framework for Enquıry**, s. 7-14).

88 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 107; İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 59; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 106; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 44; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 59; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 680.

89 Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 116.

90 Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 117.

Ashâbu'l-vucûh olarak nitelenen ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimleri, zaman zaman İmam Şâfiî'nin usûlünün ve nassının dışında içtihatta bulunmuşlardır. Bu durumda bu içtihatları Şâfiî'ye değil kendilerine nisbet edilir, bunlar mezhebin ana çatısı içinde yer almazlar ve mezhebin bir *vech*i olarak da kabul görmezler. Bu tür içtihatlara ve vecihlere, Ebû Sevr (240/854)'in *el-kadîm*in, Müzenî (264/877)'nin de *el-kavlu'l-cedîd*in hilâfına elde ettiği görüşler örnek verilir.

Mezhepte müçtehit ilk dönem fıkıh âlimlerinin görüşlerini ifade eden *vecih*ler hakkında bir takım kombinezonlar kurulmuştur. Bir âlim iki *vecih* sahibi olup bu ikisini aynı zamanda söylemiş olabileceği gibi farklı zamanlarda da söylemiş olabilir[91]. Bazen bu iki *vecih*ten biri tercih edilmiş bazen de tercih söz konusu olmamıştır. İki *vecih* iki müçtehide ait olabileceği gibi daha fazla müçtehide de ait olabilir[92]. Bu durumlarda tercih ilkelerinden yararlanarak ikisinden birini diğerine tercih etmek gerekir[93]. Çünkü daha önce *el-kadîm* ve *el-kavlu'l-cedîd* hakkında dile getirdiğimiz gibi, bir müfti ya da Şâfiî Mezhebine göre amel eden biri, istediği görüşe ve bu arada istediği *vech*e göre amel etme serbestliğine sahip değildir. İmam Şâfiî'nin iki görüşünün (*kavl*) bulunduğu ve hangisinin tercih edildiğinin bilinmediği durumlarda nasıl bir tutum sergilenecekse, ilk dönem fıkıh âlimlerinin (*ashâb*/*mütekaddimûn*) görüşleri (*vecih*) için de aynı tutumun sergilenmesi gerekmektedir[94].

Tahrîc ve *tercîh* ehliyetine sahip bir âlimin İmam Şâfiî'nin görüşleri arasında nasıl bir tercihte bulunacağını, tercih ilkelerinin ne olduğunu belirtmiş ve buna göre bir tercih yönteminin izlendiğini belirtmiştik. Bu ilkelerin ilk dönem fıkıh âlimlerinin görüşleri arasında çıkan ayrılıkta da geçerli olabileceğini ve bunların *el-vecheyn* ve *el-vucûh/el-evcuh*a uyarlanabileceğini belirtmek gerekir.

İmam Nevevî, tercîh ehliyetine sahip olmayan birinin, *kavil*ler ya da *vecih*lerden hangisinin tercihe şayan olduğu hakkında ilk dönem fıkıh âlimlerinin farklı görüşleriyle karşılaşması durumunda, bunlar arasında sırasıyla çoğunluğunun, en

---

91 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671.
92 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671.
93 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 111; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 116.
94 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 110-111; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 119-120.

âliminin ve en takvalının *sahîh* kabul ettiği görüşe itimad etmesi gerektiğini vurgular. En âlimiyle en takvalının görüşlerinin çelişmesi durumunda, en âliminin görüşünün benimseneceğini söyler. Herhangi bir tercihe ulaşamaması durumunda, *kavil*leri nakleden râvilerin ve *vecih*leri söyleyen ilk dönem âlimlerin özelliklerini göz önünde bulundurması gerektiğini belirtir. İlk dönem fıkıh âlimlerinin Büveytî, Müzenî ve Rebî' el-Murâdî rivayetlerini, Rebî' el-Cîzî ve Harmele rivayetlerine tercih ettiklerini kaydeder[95].

*Vecih*lerin tercih edilmesinde bir görüşün önce ya da sonra söylenmesinin herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Ama iki *vecih* bir tek âlime ait olursa bu durumda önce ya da sonra söylenmesinin önemi olacaktır[96].

İki *vecih* bir âlime ait olduğu takdirde, çoğunluğun benimsediği ya da delilinin açık olduğu *vecih* diğer *vech*e tercih edilir[97].

*Vecih*lerin tercih edilmesinde bir diğer önemli kriter *mansûs-muharrec* ayırımıdır. Çoğunlukla *mansûs vecih*, *muharrec vecih*e tercih edilir ve buna göre amel edilir. Bu, *mansûs*la *muharrec* arasında farkın belirgin olması durumunda söz konusu olur. *Muharrec* olan *vechi*, *mansûs* olan *vecih*ten tefrik etmenin zor olduğu durum tartışmalı olup bir görüşe (*kîl*) göre *mansûs* görüş, *muharrec* görüşe tercih edilmez[98].

el-Kavl, *el-vecheyn* ve *el-vucûh/el-evcuh* ana kavramlarıyla irtibatlı olduğu için *tahrîcu'l-vucûh*, *el-mansûs* ve *el-muharrec* kalıplarını tanıtmamız gerekmektedir.

---

95 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 111. Nevevî devamla bu bilgiyi, Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/998)'nin ilk dönem fıkıh âlimlerin (*ashâbunâ*)den naklettiğini ve *Meâlimu's-Sunen*'in girişinde kaydettiğini ama Büveytî'ye yer vermediğini, Büveytî'nin hem Müzenî hem de Rebî' el-Murâdî'den üstün olması hasebiyle kendisinin özellikle yer verdiğini ve onun kitabının da oldukça değerli olduğunu vurgular (**el-Mecmû'**, c. 1, s. 111).

96 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 111.

97 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671.

98 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 111. Nevevî bu görüşün muhtemel bir görüş olduğunu belirtir ve bir mesele hakkında *mansûs* ve *muharrec* görüşü tespitin zor olduğu meselelerin de nadir olduğunu söyler (**el-Mecmû'**, c. 1, s. 111).

a. Tahrîcu'l-Vucûh (تخريج الوجوه)

Fıkıh âlimlerinin mezhep imamlarının ifadelerinden (*kelâm*) hareketle ortaya çıkardıkları görüşlere denir. Fıkıh âlimleri mezhep imamının sükût ettiği konuyu açıkça ifade ettiği (*nass*) konuya, ya bir illete dayanarak kıyas ederek ya da umûmî bir ifadesinin veya bir kaîdesinin kapsamına alarak hüküm çıkarımında bulunmuşlardır. *Ma'na* olarak ifade edilen hükmün varlığını gerektiren *illet*, İmamın ifadelerinde açıkça yer bulabileceği gibi (*nass*), onun ifadelerinden hareketle de ortaya çıkabilir (*istinbât min kelâmih*)[99].

*Vecîh*ler bazen müçtehidin Şâri'in nassından kendi içtihadıyla doğrudan istinbatta bulunduğu hükümler de olabilir. Ancak müçtehitler bu ameliyelerinde mezhep imamının yöntemini takip ettikleri, onun koyduğu kaideleri ve şartları yerine getirdikleri için ona bağlılıkları devam eder. Böylece mutlak müçtehitten ayrılmış olurlar. Zira mutlak müçtehit kimsenin yöntemini, kaidelerini ve şartlarını yerine getirmekle mükellef değildir[100].

b. el-Mansûs (المنصوص)

İmam Şâfiî'nin bir konu hakkındaki açık ifadelerinden (*nass*) hareketle ulaşılan görüşlere denir. *Mansûs* ifadesiyle şekillenen görüşün temelinde mutlaka Şâfiî'den nakledilen bir rivayet vardır[101]. *Mansûs* ifadesi *nass*, *kavl* ve *vech* kavramlarının tümü için ve tercih edilen görüş (*er-râcih*) anlamında kullanılır[102].

el-Mansûs ifadesinden konunun tartışmalı olduğu, *mansûs* kavramıyla ifade edilen görüşün tercih edildiği, *mansûs*un ya İmam Şâfiî'nin bir *kavl*i ya *nass*ı ya da ashâbın bir *vech*i olduğu ve son olarak da *mansûs*un mukabilinin zayıf olduğu ve onunla

---

99 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671.
100 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 106; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 44; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 671.
101 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678.
102 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678-679.

amel edilemeyeceği anlaşılır[103]. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-mansûs* kavramı onüç yerde geçer[104].

c. el-Muharrec (المخرج)

*Mansûs*ta olduğu gibi Şâfiî'nin *nass*ından değil de onun fıkıh anlayışından *tahrîc* yoluyla üretilen görüşlere *muharrec* denir[105]. Bu iki kavram *tahrîc*le örülü haldedir ve bir nevi *tahrîc* işleminin meyvesini oluşturur. *Mansûs* ve *muharrec*, *tahrîc* işleminin adeta sonucudur, yani *tahrîc* yoluyla *mansûs* ve *muharrec* görüş elde edilir[106].

İmam Şâfiî'nin birbirine oldukça benzeyen ve aralarındaki farkı tespit etmenin adeta mümkün olmadığı benzer yapılardaki konularda, iki ayrı görüşün bulunması sonucunda, *ashâbu't-tahrîc* âlimlerinin bir kısmı bu görüşlerden birini Şâfiî'nin *nass*ına dayanarak rivayetle temellendirmiş, diğer bir kısmı da onun fıkıh anlayışının ana ilkeleriyle temellendirmiştir. *Ashâbu't-tahrîc*, bu iki görüşten birini diğerine uyarlar. Böylece bir konu hakkında birbirlerinden ayrı iki görüş ortaya çıkmış olur, birine *mansûs* denmişken diğerine de *muharrec* denmiştir. Bu konuda iki görüşün olduğu, birinin *nakl*e yani rivayete dayandığı diğerininse *tahrîc* ürünü olduğu söylenmiştir. Diğer bir ifadeyle bu iki farklı görüşten biri *mansûs kavil* olarak nitelenmişken diğeri de *muharrec kavil* olarak nitelenmiştir. İlk dönem Şâfiî fıkıh âlimleri, Şâfiî'nin iki ayrı görüşünün olduğu bir konu hakkında çoğunlukla *tahrîc* fikri üzerine bizleşmezler. Bir kısmı *tahrîc*te bulunmuşken bir kısmı da iki görüş arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır[107].

Bu konuyu değerlendiren İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), *mansûs*un tercih edilebileceği gibi *muharrec*in de tercih edilebileceğini, ancak her iki görüşün de benimsenip aralarındaki farka temas edilebileceğini kaydeder ve ardından bunun çoğunlukta olduğuna dikkat çeker. Buna pıhtı (*mudğa*) örneğini verir. Pıhtının bir süre sonra anne rahminde şekil kazanacağını, böylece iddetin bitmesi gerekeceğini çünkü

---

[103] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 645.
[104] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 645.
[105] Şirbînî konu hakkında Remlî'yle aynı izahları yaparken, Remlî bu tanımın Râfiî'ye ait olduğunu özellikle belirtir. Bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 106; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 44; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678-679.
[106] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 106; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 44; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 59.
[107] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 106; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 44.

rahmin artık temiz olduğunun anlaşıldığını söyler. Bununla beraber henüz doğum gerçekleşmediği için annelik sıfatının kazanılmadığını belirtir. Bu örnekle, pıhtının şekillenmesiyle iddetin bitmesi gerektiği ama doğum gerçekleşmediği için iddetin devamına hükmedildiği, böylece iddet için iki ayrı ölçütün farklı bakış açılarıyla benimsendiği anlatılmak istenmiştir[108].

Mansûs ve *muharrec* görüş, *Minhâcu't-Tâlibîn*'de anlatılan abdest suyu ve kıbleye yönelme örnekleri üzerinde işlenmiştir[109]. İmam Nevevî abdestin alınacağı su hakkında şunu kaydeder:

> Temiz olduğuna inandığı suyla abdest alır diğer suyu da döker. Eğer dökmez ve kanaati de değişirse, İmam Şâfiî'nin açık ifadesine göre (*alâ'n-nass*) ikincisine göre amel edemez[110].

Kıble hakkında da şunları kaydeder:

> Kıbleye yönelme hususunda namaz kılanın kanaati değişirse, ikincisine göre amel eder[111].

Bunlar, birbirine benzeyen iki meseledir. İçtihat yoluyla kıbleye yönelmede iki *kavil* ortaya çıkmaktadır: *Mansûs kavl*e göre; kıbleye yönelme konusunda birinci içtihat değiştiğinde ikinci içtihada göre amel edilir. *Muharrec kavl*e göre; abdest alınacak suda yapılan içtihattan hareketle kıbleye yönelme konusunda ikinci içtihatla amel edilmez. İçtihat yoluyla abdest alınacak suda iki *kavil* ortaya çıkmaktadır: *Mansûs kavl*e göre; ikinci içtihatla amel edilmez. *Muharrec kavl*e göre; kıbleye yönelme konusunda yapılan içtihattan hareketle, abdest alınacak suda ikinci içtihatla amel edilir[112].

Bu iki mesele arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: İçtihatın içtihadı nakzetmesinden dolayı ya birinci içtihada göre abdest aldığı suyun necis olmasından dolayı necasetin bulaştığı yer yıkanacaktır ya da yıkanmadığı takdirde namaz necasetle eda edilecektir. Kıbleyle ilgili içtihattaysa; ne namazın necasetle eda edilmesi ne de içtihatla amel yoluyla kıbleden başka bir yere yönelme söz konusudur. Kıbleye

---

[108] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 59.
[109] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 679.
[110] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 69.
[111] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 95.
[112] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 679.

yönelmede ikinci içtihatla amel edileceği *nas*sından, abdest alınacak suda ikinci içtihatla amel edileceği görüşünü *tahrîc* eden kişi İbn Süreyc(306/918)'dir[113].

3. et-Tarîkeyn/et-Turuk (الطريقين - الطرق) Kavramları

et-Turuk, ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimlerinin (*ashâb*) İmam Şâfiî'nin görüşünü (*mezheb*) nakletmede ayrılığa düşmeleridir[114]. Örneğin bir kısmının "bu konuda iki *kavil* ya da iki *vecih* vardır" derken, diğerlerinin "hayır sadece bir tek *kavil* ya da *vecih* vardır" demesi, ya da birinin "bu konuda ayrıntı söz konusudur" derken diğerinin "bu konuda kesin ihtilâf vardır" demesi, *et-tarîkeyn/et-turuk* kavramının örneğini oluşturur[115].

Bazen *el-vecheyn*, *et-tarîkeyn* yerine kullanılır bazen de tersi olur. İmam Nevevî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)'nin *el-Mühezzeb*'de bu kullanıma sıklıkla yer verdiğini kaydeder[116]. İmam Nevevî, ilk dönem Şâfiî fakîhlerin bu iki kavramı zaman zaman birbirlerinin yerine kullanmasını, her ikisinin de *ashâb* olarak nitelenen ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimlerinin kullanımı olmasına bağlar[117].

İmam Nevevî, *et-tarîkeyn*/*et-turuk* kavramlarının kullanıldığı rivayet yollarından tercih edilenini, *el-mezheb* ifadesiyle belirtir[118]. *el-Mezheb* ifadesinden konunun tartışmalı olduğu, *el-mezheb* ifadesiyle dile getirilen görüşün tercih edildiği, tartışmanın ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimlerine (ashâb) ait olup bunun görüşlerin aktarımında yaşandığı, *el-mezheb* ifadesiyle dile getirilen görüşün karşıtının tercih edilmediği ve onunla amel edilemeyeceği anlaşılmaktadır[119]. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-mezheb* kavramı yüzseksenyedi defa geçmektedir[120].

---

[113] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 679.
[114] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 105; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42; Sakâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 110; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 668, 676; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 117; Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 239; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn**, s. 171.
[115] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108; Zuhaylî, **el-Mu'temed fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 23.
[116] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108.
[117] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 108. İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-vecheyn* yerine *et-tarîkeyn* ifadesine yer verdiğine dair bkz. Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 647.
[118] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 65.
[119] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 640-641.
[120] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641.

el-Mezheb kavramıyla ifadelendirilen tercihe şayan görüş (*er-râcih*), bazen kesin bir şekilde bazen de tartışmalı bir şekilde olmaktadır. Yani; *el-mezheb* ifadesinin geçtiği her yerde tercih edilen görüş, sürekli olarak kesin bir şekilde olmamakta bazen tartışmalı bir şekilde olmaktadır[121].

el-Mezheb kavramının tartışmalı konular için de kullanıldığına dair, *Minhâcu't-Tâlibîn*'de teyemmüm bâbında farz ya da nafile namaza niyet etme konusu örnek gösterilebilir. Konunun anlatımı şu şekildedir:

> Eğer teyemmüm ederken farz ve nafile namaz için niyet ederse her iki namaz türünü de kılabilir. Sadece farz namaz için niyet getirirse, tercih edilen görüşe (*el-mezheb*) göre nafile namaz da kılabilir. Nafile namaz için ya da mutlak olarak namaz için niyet getirirse, tercih edilen görüşe (*el-mezheb*) göre nafile namaz kılabilir ama farzı kılamaz[122].

İmam Nevevî iki mesele hakkında *el-mezheb* ifadesini kullanarak, görüşlerin aktarımında ihtilâfın bulunduğunu anlatmak istemektedir[123].

İmrânî (558/1163), *el-Beyân* adlı eserinde bu konuyu detaylandırarak ihtilâflara şu şekilde yer verir:

> Eğer kişi teyemmümüyle farz namaz kılmak için niyet eder ve nafile namaz için niyet etmezse, acaba bu niyetle nafile namaz da kılabilir mi? el-Mes'ûdî (420/1029) bu konuda iki *kavl*in olduğunu söyler. Bağdatlı âlimlerimiz bu konuda bir tek *kavl*in olduğunu, buna göre nafile namazın kılınabileceğini söylerler. Çünkü farz nafileden daha yüksektir, eğer farz namaz niyetiyle alınan teyemmümle farz kılınabilecekse nafile de kılınabilecektir. Buna göre teyemmümüyle, farz namazdan sonraki nafileleri farzlara tâbi olduğu için vakti olduğu sürece kılabilir. Peki, farzın vakti çıkarsa, bu teyemmümle nafile kılabilir mi? Bu konu hakkında el-Mehâmilî (415/1024)'nin aktardığı iki *vecih* vardır: Birinci *vech*e göre câiz değildir, çünkü nafileler farzlara tâbidir, farzın vakti çıktıktan sonra bu teyemmümle buna bağlı olan nafilelerin kılınması câiz değildir. İkinci *vech*e göre caizdir, çünkü teyemmüm, kendisiyle farz vakti içinde nafile kılmanın mübâh olduğu bir temizliktir. Böylece abdestte olduğu gibi, teyemmümde de farzın vaktinin çıkmasında nafile kılmak mübâh olur[124].

---

[121] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 57; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 105; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 676.
[122] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 84-85.
[123] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 677.
[124] İmrânî, **el-Beyân** (thk. Abdusselâm Muhammed), c. 1, s. 386.

el-İmrânî, nafile namaz niyetiyle alınan teyemmümle farzın kılınmasını şu şekilde işler:

> Ya da nafile namaz için teyemmüme niyet ederse, nafile kılabilir. Peki, bu teyemmümle farz namaz kılabilir mi? Bu konu hakkında iki *tarîk* vardır. Âlimlerimizin çoğu, farz namazı kılmanın câiz olmadığı şeklinde bir tek *kavl*in olduğunu söylerler. Mes'ûdî ve Ebû Hâtim el-Kazvînî (440/1048) bu konuda iki *kavl*in olduğunu söylerler. Birincisine göre farz kılınabilir ve bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Çünkü suyla tehârette olduğu gibi nafilenin kılınabileceği her tehâretle farz da kılınabilir. İkincisine göre farz kılınamaz ve İmam Mâlik'in görüşü de bu yöndedir. Çünkü teyemmüm abdestsizliği kaldırmaz, onunla sadece namaz kılınabilir. Suyla abdest almanın aksine, farz niyetiyle teyemmüm almadıkça onu kılamaz. Bu anlatılanlara göre, farz namaz için teyemmüme niyet etmediği müddetçe farz namaz kılması sahîh olmaz[125].

el-İmrânî konunun anlatımını sürdürerek şu şekilde detaylandırır:

> Peki, teyemmüme niyet edince, kılacağı farzı belirlemesi gerekli midir? Bu konuda iki *vecih* vardır: Birinci *vech*e göre kılacağı farzı belirleyerek teyemmüme niyet etmek gerekir. Çünkü farz niyetinin gerektiği her yerde, farzın belirlenmesi de gerekmekedir. Namazda tekbiretu'l-ihrâm ve oruçta niyet bu kabildendir. İkinci *vech*e göre farzı belirleyerek teyemmüme niyet etmek gerekli değildir. İmam Şâfiî'nin açık ifadesinden (*nass*) anlaşılan da budur. Çünkü İmam Şâfiî (r.a.), 'teyemmümünde farza niyet eder' demiş, farzı mutlak olarak kullanmış ve belirlemede bulunmamaştır. *Büveytî*'de de 'eğer teyemmüm alır ve iki farz namaz için niyet ederse, sadece bir tek farz kılması câiz olur' demiştir. Eğer belirleme şart olsaydı, teyemmüm iki farz namazdan hiçbiri için geçerli olmayacaktı[126].

et-Tarîkeyn/*et-turuk* kavramlarının, İmam Şâfiî'nin görüşlerini rivayet etme yolunda ihtilâfın olduğunu belirtmek için kullanıldığını, bu kavramlarla dile getirilen rivayetler arasında tercihe şayan görüşün *el-mezheb* kavramıyla ifade edildiğini, *el-mezheb* kalıbıyla dile getirilenin kesin olabileceği gibi ihtilâflı da olabileceğini izah etmeye çalıştık. *el-Mezheb* ifadesinin geçtiği ibarelerde, konuyla ilgili birden fazla rivayetin bulunduğunu ve bu rivayetler için *et-tarîkeyn*/*et-turuk* kavramlarının kullanıldığını, bu rivayetler arasında tercih edilenin *el-mezheb* ifadesiyle dile getirildiğini özellikle belirtmek gerekir.

---

[125] İmrânî, **el-Beyân** (thk. Abdusselâm Muhammed), c. 1, s. 385.
[126] İmrânî, **el-Beyân** (thk. Abdusselâm Muhammed), c. 1, s. 385-386.

İmam Nevevî'nin *el-mezheb* ifadesiyle tercih ettiği bir görüşü mercek altına aldığımızda, konu hakkındaki sıcak tartışmaların net bir şekilde günyüzüne çıktığını görmekteyiz. Örnek olarak Nevevî'nin, teyemmüm alırken farz ya da nafile namaza niyet etme konusunda kullandığı *el-mezheb* ifadesini incelediğimizde, konu hakkında detayın ve oldukça fazla sayıda rivayetin bulunduğu, dolayısıyla buradaki *el-mezheb* ifadesinden konunun tartışmalı olduğu, konu hakkında fikir birliğinin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

el-Mezheb kavramının kullanıldığı ve bununla konunun tartışmalı ve detaylı olduğunu gösteren bir örnek daha verebiliriz. İmam Nevevî, teyemmümü gerektiren sebeplerin üçüncüsü olarak "suyun yaralı uzva zarar vermesinden korkmak" konusunu anlatırken şunları kaydeder:

> Eğer suyun bir uzuv üzerine dökülmesinden kaçınılırsa, uzvun üzeri kapalı değilse teyemmüm etmek vâcip olur. Tercih edilen görüşe (*el-mezheb*) göre, sağlam olan yerin yıkanması vaciptir[127].

İmam Nevevî'nin *el-mezheb* ifadesine yer vermesinden, sağlam yerin yıkanmasında tartışmaların bulunduğu anlaşılmaktadır[128]. Nevevî, ihtilâfın sadece sağlam yerin yıkamasıyla alakalı olduğunu *Dekâiku'l-Minhâc*'da şu şekilde açıklamaktadır:

> *el-Muharrer*'in ifadesi söyledir: 'Eğer uzvun üzeri kapalı değilse, sağlam yeri yıkar. *es-Sahîh* olan görüşe göre bununla beraber teyemmüm alır.' Bu ibare terstir. Doğrusu ve mezhepte bilineni *el-Minhâc*'daki şu ifadedir: 'Teyemmüm vaciptir. Tercih edilen görüşe göre (*el-mezheb*) sağlam yerin yıkanması aynı şekilde vaciptir.' Çünkü teyemmüm kesinlikle vaciptir. İhtilâf sadece sağlam yerin yıkanması hakkındadır[129].

Sağlam yerin yıkanması hakkında iki *tarîk* bulunmaktadır. Birinci *tarîk*e göre sağlam yerin yıkanması vaciptir ve bu aynı zamanda Nevevî'nin de tercihidir[130]. Hatîb eş-Şirbînî, İkinci *tarîk*i aktarmakta, bunun yetecek kadar su bulamayan kişinin sağlam yeri yıkaması hakkında olduğunu ve bunun hakkında iki *kavlin* bulunduğunu ve

---

[127] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 83.
[128] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678.
[129] Nevevî, **Dekâiku'l-Minhâc,** s. 192-193.
[130] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678.

Nevevî'nin bunu *el-Mecmû'*da anlattığını belirtir. Nevevî'nin *Dekâiku'l-Minhâc*'da yukarıda dile getirdiğimiz düzeltmeyi yaptığını, *Ravdatu't-Tâlibîn*'de de "illetli yer abdestsiz kalmasın diye" ifadesini eklediğini vurgular[131]. Konu hakkındaki tartışmaları el-Hadramî, yaptığı alıntılarla şu şekilde özetler:

> Birinci *kavl*e göre suyun uzuvların bir kısmında kullanılması vaciptir. Bunun dayanağı *Sahîheyn*'de yer alan 'size bir şeyi emrettiğim zaman elinizden geldiği sürece onu yapmaya çalışın' hadîs-i şerîfidir. Çünkü uzuvların bir kısmını yıkama gücü vardır, dolayısıyla bir kısmını yıkamakta zorlanması onu geri kalanını yıkamaktan muaf tutmaz. İkinci *kavl*e göre teyemmümle yetinilir. Kefârette kölelerin bir kısmını kâfirlerden bulması, nasıl onları özgürlüklerine kavuşturmasını gerektirmiyor ve oruç tutması gerekiyorsa, burada da benzeri durum söz konusudur. Birinci *kavl*in ikinci *kavil*den farkı şudur: Kölelerin bir kısmı köle olarak adlandırılmamakta fakat suyun bir kısımı su olarak adlandırılmaktadır[132].

Muhammed Muhammed Tâmir *Esnâ'l-Metâlib*'in girişinde "*Mustalahâtu'l-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye*" başlığı altında, *et-Tarîk*/*et-turuk* ve *el-mezheb* kavramları çerçevesinde bir grup ashâbın bir *kavl*in rivayetinde yalnız kalmaları (*infirâd*) ve bu rivayetin diğerlerinin rivayet ettiğine aykırı olması durumunda nasıl davranılması gerektiği problemine dikkat çeker. "Acaba bunu red mi ederiz yoksa Şâfiî'nin bir *kavl*i olarak mı kabul ederiz?" diye sorar[133]. Tâmir, önemli bulduğu bu problemin çözümünün şu şekilde olduğunu izah eder:

> Ashâbın ifadeleri ve kullanımları, ihtilâfın işlenmesini gerektirmektedir. İlk dönem Şâfiî fakîhleri (*ashâb*), tartışmaları ortadan kaldıracak *kavil*ler ve *vecih*ler tespit etmişlerdir. Bir kısmı bunları reddetmiş bir kısmı da benimsemiştir. Örneğin İbn Abdilhakem (268/882), İmam Şâfiî'den bir konu hakkında bir görüş rivayet etmiş, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) de 'kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki yalan söylüyor' diyerek tepkisini göstermiştir. Yalan söylediğine dair, İmam Şâfiî'nin eserlerinin bazı yerlerinde aksini dile getirdiğini delil getirir. Yine Râfiî (623/1226)'nin, Gazâlî (505/1111)'nin yalnız kaldığı rivayetlerde (*infirâdât*) çokça tevakkufları bulunmaktadır. Cüveynî de bunu sıklıkla yapmakta hatta el-Fûrânî (461/1068), bir konu hakkında onun bir rivayetini reddetmiş ve onu konu hakkında gevşek davranmakla itham etmiştir. Ebû Amr İbnu's-Salâh (643/1245)

[131] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 255.
[132] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678.
[133] Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 21.

da, İmam Gazzâlî'nin başka bir konudaki rivayetine itiraz etmiş ve 'başka birinin bunu söylediğini görmedim, bu şâz bir görüştür' demiştir[134].

Muhammed Muhammed Tâmir, Şâfiî'den nakledilen farklı rivayetlerin bulunması durumunda bunların işlenmesi gerektiğini, özellikle ilk dönem fıkıh âlimlerinin yalnız kaldığı pek çok rivayetin (*infirâdât*/*teferrudât*) bulunduğunu ve bu rivayetlerin devasa birikim içinde bir bütünlük çerçevesinde yorumlandığını izaha çalışır.

4. en-Nass (النص) Kavramı

Şâfiî fıkıh literatüründe *en-nass* kavramından İmam Şâfiî'nin, eserlerinde açıkça dile getirdiği görüşleri kastedilir[135]. İmam Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*'in başında mezhebin temel fıkhî kavramlarını tanıtırken *en-nass* hakkında şu tanımlamada bulunur:

> *en-Nass* dediğim zaman bununla İmam Şâfiî'nin kesin ifadesini (*nassu'ş-Şâfiî*) kastederim, bunun mukabilinde ya zayıf bir vecih (*vechun zaîf*) vardır ya da Şâfiî'nin fıkıh anlayışından türetilmiş bir görüş (*kavlun muharrec*) vardır[136].

İmam Şâfiî'nin açık, net ve kesin ifadelerine *en-nass* denmesinin nedeni, ifadelerin Şâfiî'ye aidiyetidir ya da ona dayandırılmasıdır[137]. Çünkü *nasastu'l-hadîse ilâ fulân* (نصصت الحديث الى فلان) denildiği zaman bununla hadîsin ona kadar yükseltilmesi yani ona dayandırılması kastedilir[138].

en-Nass kavramının belli başlı kalıpları şunlardır: *ale'n-nass* (على النصّ), *nassa aleyhi* (نصّ عليه), *el-mansûs* (المنصوص), *ve'n-nassu kezâ* (والنصّ كذا)[139]. *en-Nass* kavramından konunun tartışmalı olduğu, *en-nass* ifadesiyle dile getirilen görüşün tercih edildiği, tartışmanın İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında gerçekleştiği, bunun karşıtının

---

134 Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 21.
135 Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 117.
136 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 65.
137 Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvali'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 124.
138 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 106; Feyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr,** s. 319.
139 Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 117; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 9.

oldukça zayıf bir görüş olduğu ve onunla amel edilemeyeceği anlaşılır[140]. *en-Nass* kavramı *Minhâcu't-Tâlibîn'*de onaltı yerde geçmektedir[141].

İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn'*de *en-nass* ifadesine yer vermesine şu örneği verebiliriz:

> Ölünün bir başka yere nakledilmesi haramdır. Bir görüşe göre (*kîle*) mekruhtur. Mekke, Medine ya da Kudüs'e yakın bir yerde bulunursa, bu istisnâdır. Şâfiî bunu açıkça ifade etmiştir (*nassa aleyhi*)[142].

el-Mansûs kavramı kullanım açısından *en-nass* kavramından daha geniştir. Çünkü *el-mansûs*tan İmam Şâfiî'nin kesin/açık metni ve ifadesi anlaşılabileceği gibi ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimlerinin *vecih*leri de anlaşılabilir[143]. *el-Mansûs* kavramı, tercihe şayan ve mutemed görüş anlamında kullanılır[144].

B. Mezhep Görüşleriyle İlgili Tercîh ve Taz'îf, Hilâf ve Teberrî Kavramlarının Gelişimi

1. Tercîh ve Taz'îf Kavramları

Şâfiî fıkıh literatüründe dile getirilen görüşlerden birinin diğerlerine tercih edildiğini, bazı görüşlerin zayıf kabul edildiğini ve bir takım görüşlerden de uzak durularak kendilerine nisbet edilemeyeceğini gösteren bir takım kavramlar geliştirilmiştir.

a. Tercîh Sîgaları

Tercih sîgaları ifadesinden, Şâfiî fürû' fıkıh metinlerinde bir konuyla ilgili görüşler verildikten ve gerekli değerlendirmeler yapıldıktan sonra, bunlar arasında bir görüşün benimsendiğini ve diğerlerin benimsenmediğini gösteren kavramlar kastedilir.

---

[140] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 110; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 644-645.
[141] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 645.
[142] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 158.
[143] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 635, 644.
[144] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 678; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 644; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 9.

Bu terimlerin belli başlıları Nevevî (676/1277) tarafından *el-Minhâc*'ın girişinde tanıtılmış ve bunlar eserde sıklıkla kullanılmıştır. Diğer bir takım terimler de özellikle Heytemî, Şirbînî ve Remlî gibi son dönem âlimlerin eserlerinde yer almıştır. Gerek Nevevî'nin tanıttığı ve sonra eserlerinde sıkça yer verdiği, gerekse son dönem Şâfiî fakîhlerin eserlerinde yer alan tercîh sîgaları şunlardır:

(1) el-Azhar (الأظهر)

za-he-re kökünden türetilmiş ismu't-tafdîl olan *el-azhar*, açık ve bariz olmak, yardım etmek, üstün gelmek, belirtmek gibi anlamlara gelmektedir[145]. Şâfiî fürû' fıkıh metinlerindeyse; İmam Şâfiî'nin bir *kadîm*le bir *cedîd*, iki *kadîm*, aynı zamanda ya da farklı zamanlarda söylediği iki *cedîd kavil*leri[146], ashâbın *vecih*leri[147] ve *tarîk*leri[148] arasında tercih edilen görüş anlamında kullanılmıştır[149].

Şâfiî fıkıh âlimleri arasında, *el-azhar* kavramının kullanım yerleri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır[150]. İmam Nevevî'ye göre *el-azhar* kavramı Şâfiî'nin *kavil*leri arasında görülen ihtilâflar ve bunlar içinde tercih edilen görüşler için kullanılır. Nevevî *el-azhar* hakkında;

> *el-azhar*a ya da *el-meşhûr*a göre dediğim zaman, bundan iki ya da daha fazla *kavil* arasındaki ihtilâfı kastederim. Eğer *kavil*ler arasındaki ihtilâf güçlüyse *el-azhar* derim, ihtilâf güçlü değilse *el-meşhûr* derim[151].

değerlendirmesini yapmaktadır. Beydâvî (685/1286)'ye göreyse *el-azhar* ashâbın *vecih*leri arasında tercih edilen görüşler için de kullanılır[152]. Râfiî'ye göreyse *kavil* ve

---

[145] Feyrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 557.

[146] Nevevî, **et-Tahkîk,** s. 29; **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 65; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 668; Zuhaylî, **el-Mu'temed fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 23.

[147] Beydâvî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ,** c. 1, s. 375; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 178.

[148] Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 5, s. 160.

[149] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 125; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 22.

[150] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 126.

[151] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 65. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-azhar* kavramı, *kavl*e ya da *kavil*lere nisbet edilmeksizin *azhar*, *el-azhar*, *fi'l-azhar* ve bir defa da *alâ'l-azhar* şeklinde kullanılmıştır. Nevevî, *el-Minhâc*'da *Kitâbu'n-Nafakât* bölümünde şöyle der: "Koca nafakayı ödemekte zorlanır kadın da sabrederse nafaka kocanın zimmetinde borç olarak sabit olur, sabretmezse *azhar* olan görüşe göre (*alâ'l-azhar*) kadının fesih hakkı vardır (**Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 462)."

*vecih*ler[153] arasında tercih edilen görüşler için kullanıldığı gibi *tarîkeyn*/*turuk* için de kullanılır[154]. Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel (1390/1970), *el-azhar* kavramının İmam Şâfiî'nin *kavil*leri için kullanılacağını, ashâbın *vecih*leri için kullanılamayacağını özellikle vurgular[155]. Nevevî'nin tanımından ve Ehdel'in de vurgulamasından, *el-azhar* kavramının özellikle İmam Şâfiî'nin *kavil*leri için kullanıldığı netlik kazanmaktadır[156].

İmam Gazzâlî (505/1111)'nin *el-azhar* kavramını, hem Şâfiî'nin *kavil*leri hem de ashâbın *vecih*leri arasında tercih edilen görüş için kullandığı belirtilir[157]. İbn Hacer el-Heytemî'nin de, *alâ'l-mu'temed* ifadesini tercih edilen *kavil* ya da *vecih* anlamında ve *el-azhar* ifadesiyle örtüşecek şekilde kullandığı belirtilir[158].

el-azhar kavramı; konunun tartışmalı olduğu, konu hakkında tercih edilen (*râcih*) ve edilmeyen (*mercûh*) şeklinde iki görüşün bulunduğu, *el-azhar*la ifade edilen görüşün tercih edildiği, tartışmanın İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında gerçekleştiği ve karşıt görüşün de tercih edilme bakımından açık (*zâhir*) olduğu ama tercihe şayan (*azhar*) olmadığı anlamlarına gelmektedir[159]. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-azhar* kavramı üçyüzdoksanbeş yerde geçmiştir[160].

el-Azhar kavramından karşıt görüşün zâhir yani açık olduğu anlamı çıkmaktadır[161]. Bir konu hakkında *el-azhar* kavramıyla görüş belirtilmişse, karşıt görüşün güçlü bir *kavil* ya da *kavil*ler olduğu ama tercih edilen görüşün *el-azhar*

---

[152] Bkz. Beydâvî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ,** c. 1, s. 375; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 178. Beydâvî, otlayan (sâime) koyunun zekâtı hakkında şöyle der: "Eğer bir süre besler sonra da ihmal eder ve böylece koyuna zarar dokunursa, vecîhlerin en açık olanına göre (*alâ azhari'l-vucûh*) yıl şartı durur (**el-Ğâyetu'l-Kusvâ**, c. 1, s. 375)."

[153] Râfiî, **el-Muharrer**, s. 229, 230, 233.

[154] *azhar*'ın *tarîkeyn* ve *turuk* kullanımı için bkz. Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 1, s. 102, c. 5, s. 160.

[155] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 636. Hadramî, *el-azhar* kavramının Şâfiî'nin *kavil*leri dışında kullanılamayacağını doğrudan belirtmese de, onun *kavil*leri için kullanılacağını üzerine basarak vurgular (Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 669).

[156] Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780), *azhar* kavramının *kavil*ler için kullanılmasının ötesinde özellikle İmam Şâfiî'nin *cedîd kavil*leri için kullanıldığını vurgular (Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye**, s. 246).

[157] Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 270.

[158] Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 270.

[159] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 636.

[160] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 636.

[161] Heytemî, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 55; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 105; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 109; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 669; Hafnavî, **el-Fethu'l-Mubîn**, s. 172.

ifadesiyle dile getirilen görüş olduğu ve amelin de buna göre olduğu anlatılmak istenmektedir[162].

el-Azhar kavramıyla dile getirilen ve *râcih* olarak ifade edilen tercihe şayan görüşe üç şekilde ulaşılabilir:

1. Râcih görüşün delilinin tercih edilmeye daha açık olması,
2. Âlimlerin çoğunluğunun görüşü olması,
3. Hakkında İmam Şâfiî'nin nassının bulunması. Bir görüşün tercih edildiğine, ancak fıkıh ilminde derinleşen âlimler hükmedebilir[163].

Minhâcu't-Tâlibîn'de *el-azhar* kavramının kullanımına şöyle bir örnek verilebilir. Nevevî *Kitâbu't-Tahâre*'de abdest alınacak suyun başka bir maddeyle karışması hakkında şunları kaydeder:

> Abdestsizliğin ve necâsetin giderilmesinde kullanılacak suyun mutlak su olması gerekir. Mutlak su, herhangi bir kayıt getirilmeden su isminin kullanıldığı sıvıdır. Zaferân (safran) gibi suyun kendisinden müstağni olduğu bir şey, su olarak adlandırılmasını engelleyecek şekilde onunla karışırsa artık bu su temizleyici olmaz. Ama su olarak adlandırılmasını engellemeyecek bir karışımın sakıncası yoktur. Suyun uzun süre kalmasının, çamur ve yosunla karışmasının, suyun bulunduğu ve geçtiği yerde bunların bulunmasının, tahta parçasının, yağ ve toprak gibi maddelere temas ederek suyun değişmesinin *azhar* görüşe göre bir zararı yoktur[164].

İmam Nevevî'nin *el-azhar* ifadesini kullanmasından, konu hakkında İmam Şâfiî'nin iki *kavl*inin bulunduğu birinin tercih edildiği (*râcih*), diğerinin tercih edilmediği (*mercûh*) anlaşılmaktadır[165].

İmam Şâfiî'nin *Muhtasaru'l-Büveytî*'de;

> zaferânın (safran) karıştığı suyla abdest almak nasıl câiz değilse, bu maddelerle karışmış suyla da abdest almak câiz değildir[166]

---

[162] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 109; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 669.
[163] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 669.
[164] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 67.
[165] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 669.

dediği rivayet edilir. Müzenî'nin bu maddelerle karışmış suyla abdest almanın câiz olduğunu rivayet ettiği kaydedilir[167]. Çünkü mücavir olduğu için suyun değiştiğini, bunun bir cesedin yakınında bulunması ve bundan dolayı değişmesine benzediğini ileri sürerek cevap verdiği kaydedilir[168].

Bu iki görüş meşhur olan görüşlerdir. Ashâbın ittifakıyla tercih edilmeye en açık olan (*el-azhar*) görüş, toprakla karışmış suyla abdest alınabileceği şeklindeki Müzenî'nin rivayetine dayanan görüştür. Ebû Hâmid (406/1016), Mâverdî (450/1058), Mehâmilî (415/1024), Ebû Ali el-Bendenîcî (425/1034) ve eş-Şeyh Nasr b. İbrahim el-Makdisî (490/1096) gibi Iraklı Şâfiîlerin önde gelenlerinin çoğunluğu ve Ebû Muhammed el-Cüveynî (438/1047), Kâdı Hüseyin (462/1070) ve el-Fûrânî (461/1068) gibi Horasanlı Şâfiîlerin bir kısmı buna hükmetmişlerdir. Suyun çamurla bozulmayacağı görüşü tercih edilme açısından daha açıktır (*azhar*). Çünkü toprak temiz olan maddelerdendir. Toprak fazla baskın olamayacağı gibi fazla zayıf da kalmaz. Şârî', çamura bulamada olduğu gibi toprağın baskınlığına itibar edebilir ve dolayısıyla zaferâna (safran) kıyasla toprağın temizleyici olmadığına hükmedebilir. Çünkü hem zaferânın (safran) hem de toprağın suyun müstağni olduğu maddelerden olduğu açıktır (*zâhir*), ama birincisi kadar açık değildir[169].

---

[166] *Muhtasaru'l-Büveytî*'de konu şu şekilde işlenmiştir: "Eğer suya necaset düşmez, kabda veya benzeri bir yerde uzun süre kalarak ya da bunun dışında ısıtılarak ya da bunların dışında necis olmayan şeylerle değişirse, gerek beş kırbadan (kulleteyn) az olsun gerekse çok olsun bu suyla abdest almakta bir sakınca yoktur. Eğer temiz suya zaferan (safran), veres (alaçehre/Yemen safranı), misk, amber, aspur (yalancı safran), bonağacı (sorkun ağacı/Mısır söğüdü), yağ ve helal olan nebiz düşerse; veya ekmeğin içinde ıslatıldığı su, katranın düştüğü su, gülsuyu, ziftin içine düştüğü su ya da benzeri helal bir şeyin bulunduğu su, bu suyun rengini, tadını ve kokusunu değiştirirse bununla abdest alınmaz. Abdest alan da iade eder. Bu maddelerden biri suya düşer ve suyun renginde, tadında ve kokusunda bir etki oluşturmazsa bununla abdest almakta bir beis olmaz (**Kitâbu Muhtasari'l-Büveytî** s. 6 b-7 a)."

[167] *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin konuyla ilgili ifadesi şöyledir: "Eğer Hicaz kırbasından beş büyük kırba (kulleteyn) miktarında olan suya kan ve başka necis bir şey karışır ve suyun tadını, rengini, kokusunu değiştirmezse su necis olmaz. Bu su kendi haliyle temizdir. Çünkü su beş kırba (kulleteyn) ve bundan daha fazla miktara ulaşmıştır. Bu aynı zamanda çok olup da ancak üç özelliğin değişmesiyle necis olan suyla, az olup da değişmese dahi necis olan su arasındaki farkı oluşturmaktadır... Eğer az suya, amber, odun, güzel kokulu yağ vb. onunla karışmayan bir şey düşerse, bunların bir sakıncası yoktur. Çünkü bu maddelerin suya karışma özelliği yoktur (**Muhtasaru'l-Müzenî** (nşr. Halîl b. Me'mûn Şîhâ), s. 20)."

[168] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 669.

[169] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 669-670.

İmam Nevevî'nin *el-azhar* kavramını kullandığına ve konu hakkında Şâfiî'ye ait iki *kavl*in bulunduğu ve tercih edilen *kavl*in *el-azhar*la dile getirilen görüş olduğuna dair başka bir örnek daha verilebilir. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de şu ifadeler yer alır:

> Kulleteyn miktarındaki su, necasetin bulaşmasıyla necis olmaz. Eğer suyu değiştirirse necis olur. Eğer kendi kendine ya da temiz suyla değişirse, su temiz kalır. Miskle, zaferânla (safran) ve sirkeyle bozulursa su temiz olmaz. *Azhar* olan görüşe göre toprak ve kireçle bozulursa aynı şekilde temiz olmaz[170].

Yani; su nasıl zaferânla (safran) necis oluyorsa aynı şekilde toprakla da necis olur. Suyun necis olmasının illeti; necasetin gitmiş ya da suya sinmiş olması ya da toprağın tat, koku ve renk özelliklerini gizlemesi hakkında şüphenin varolmasıdır[171].

el-Azhar kavramıyla dile getirilen *kavil*lerden birincisine göre zaferân (safran) gibi toprak da, kulleteyn miktarındaki suyun üç özelliğinin bozulmasına dolayısıyla necis olmasına yol açar. İkincisine göreyse, suyun bozulması toprakla ortadan kalkar. Çünkü tat, koku ve renk üçlüsü toprakta etkin değildir, dolayısıyla suyun bozulmasında gizli olarak yer almaz. Ancak bu görüş, toprağın suyu bulanıklaştırdığı ve bulanıklığın da gizlilik nedeni olduğu söylenerek reddedilmiştir. İkinci yaklaşımın delili güçlüdür ancak birincisininki ondan daha güçlüdür[172].

Bu iki görüş meşhurdur. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)'nin, bunlardan birinin *el-Ümm*'de yer aldığını, diğerininse *Sunenu Harmele*'de yer aldığını söylediği nakledilmiştir. el-Mehâmilî (415/1024)'nin de aynı şeyi söylediği kaydedilmiştir. Kâdı Ebû't-Tayyib (450/1058)'inse bu iki görüşün *Sunenu Harmele*'de rivayet edildiğini ve Müzenî'nin de *el-Câmiu'l-Kebîr*'de rivayet ettiğini söylediği nakledilmiştir. Ebû Hâmid (406/1016) ve Mâverdî (450/1058)'nin, Müzenî (264/878)'nin bu iki görüşü *el-Câmiu'l-Kebîr*'de Şâfiî'den rivayet ettiğini söyledikleri nakledilmiştir. İbnu's-Sabbâğ (477/1084)'ın da, İmam Şâfiî'nin Harmele (243/858) yoluyla bu iki rivayeti açıkça dile getirdiğini (*nass aleyh*) söylediği nakledilmiştir[173].

---

[170] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 68.
[171] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 670.
[172] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 670.
[173] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 670.

(2) ez-Zâhir (الظّاهر)

ez-Zâhir; kuvvet ve tercih açısından açık olan görüşe denir. *ez-Zâhir*in kuvvet ve tercih derecesi *el-azhar* düzeyinde değildir. Bunun karşıtı bilinmeyen ve yabancı (*garîb*) bir *kavil* ya da *vecih*dir[174]. Buna göre *zâhir* tercih edilme açısından güçlü görüş olup karşıtı olan *garîb kavl*e tercih edilir (*râcih*), ancak tercih kuvveti bakımından *el-azhar*dan düşüktür[175]. İmam Nevevî'nin *el-Minhâc'*da tanıtmadığı kavramlardan biri *ez-Zâhir*'dır.

Beydâvî (685/1286) *ez-zâhir*i, ashâbın *vecih*leri arasında tercih edilen görüş olarak benimsemekte ve onu;

> mezhepte tercih edilme açısından açık olan *vech*e denir ve bunun mukabili de *garîb vecîh*tir[176]

diyerek tanıtır. Beydâvî bu anlama gelecek şekilde şu örnekte *ez-zâhir* kavramına yer vermektedir:

> Eğer efendi köleyi tazmin bedeli olarak verir, köle de ödemede bulunursa kölenin özgürlüğü kabul edilir. *el-Meşhûr* olan görüşe göre köle özgürlüğünden sonra efendiye rucû eder, *ez-zâhir* olan görüşse bunun tersidir[177].

Rustâkî, Râfiî'nin *ez-zâhir* kavramını, *kavil, vecih* ve *turuk* arasında tercih edilen görüş olarak benimsediğini söyler ve her birine verdiği örnekleri zikreder[178].

(3) el-Eşher (الأشهر)

Bilinirliği, şöhreti ve yaygınlığı başka görüşlerden daha fazla olan *kavil*lere veya *vecih*lere *el-eşher* adı verilir. *el-Eşher* olarak ifade edilen görüşün diğer görüşten daha iyi bilinmesinin nedenleri şunlardır: Râvînin meşhur olması, nakledilen yerin iyi bilinmesi ya da nakledilen görüşün nisbet edildiği ileri sürülen kişiye aidiyeti üzerinde

---

[174] Mahallî, **Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn,** s. 8; Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 240. Bu tanımda *ez-zâhir* kavramı *kavil, vecih* ya da *turuk* arasında tercih edilen görüş olarak verilmemiş ancak mukabili verilirken *kavil* ve *vecih* kavramları verilmiştir. Buna göre *ez-zâhir*in *kavil* ve *vecih* için kullanıldığı sonucuna varılabilir.

[175] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 29; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 274.

[176] Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 118.

[177] Beydâvî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ**, c. 1, s. 533.

[178] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 127-128.

herkesin fikir birliğine varmasıdır. *el-Eşher* olarak ifade edilen görüşün karşıtı *el-meşhûr*dur[179].

Rustâkî, Râfiî'nin *el-eşher* kavramını *kavil*, *vecih* ve *turuk* arasında tercih edilen görüş için kullandığını söyler ve her biriyle ilgili örnekler sunar[180].

(4) el-Meşhûr (المشهور)

İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında tercihte bulunmak ve ihtilâfı açıklamak için kullanılan kavrama verilen addır. *el-Meşhûr*un karşıt görüşü garîb yani bilinmeyen görüştür (*er-re'yu'l-ğarîb* الرّأي الغريب). Garîb olarak isimlendirilmesi, *el-meşhûr*la ifade edilen görüşün karşıtının yabancı oluşundan ve bağlamının zayıf olmasından kaynaklanmaktadır[181]. *el-Meşhûr* ile ifade edilen görüşün İmam Şâfiî'nin *kavil* ve *kavil*leri ile ilgili olduğu hususunda Hadramî şunları belirtir:

> Eğer bir görüş *el-meşhûr* kavramıyla dile getirilmişse, bunun mukabilinde İmam Şâfiî'ye aidiyeti güçlü olmayan zayıf *kavil* veya *kavil*ler bulunmaktadır[182].

İmam Nevevî'yle mezhep ıstılahlarının rengini tam almasından önceki döneme tekabül etmesinden kaynaklanıyor olacak ki, İmam Gazzâlî pek çok kavramın yanında *el-meşhûr*u da farklı değerlendirmekte ve bunu *kavil*ler ve *vecih*ler arasındaki tercihler için kullanmaktadır[183].

el-Meşhûr kavramından; konunun tartışmalı olduğu, bu kavramla dile getirilen görüşün tercih edildiği, karşıt görüşün gizli, bilinmeyen ve zayıf bir görüş olduğu, tartışmanın İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında olduğu, ashâbın *vecih*leri arasında

---

[179] Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 240; **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 119.
[180] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 128-129.
[181] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 65; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 105; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 109; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 671; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 129.
[182] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 669.
[183] Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 234, 240. Râfiî'nin *el-meşhur* kullanımı için bkz. **el-Muharrer**, c. 232.

olmadığı sonucuna ulaşılır. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-meşhûr* kavramı yirmiüç yerde geçer[184].

el-Meşhûr kavramının kullanımına *Minhâcu't-Tâlibîn*'den şu örneği verebiliriz:

> İçkinin sirkeleşmesi dışında, zatı necis olan bir şey (*necisu'l-ayn*) temizlenemez. *Esahh* olan görüşe göre güneşten gölgeye nakledilerek ya da tersi bir işlemle içki temiz olur. Eğer içine bir şey atılarak sirkeleşirse, yine temiz olamaz. Ölüm neticesinde necis olan bir deri tabaklanarak zâhiri temiz olur. *Meşhûr* olan görüşe göre bâtını da temiz olur[185].

Minhâcu't-Tâlibîn'de *el-meşhûr* kavramının kullanımına bir başka örnek daha verebiliriz:

> Akıcı özellikte kanı olmayan hayvanın ölüsü, necis olan hayvanlardan müstesnâdır. *Meşhûr* olan görüşe göre kanı akıcı olmayan hayvanlar, suyu necis hale getirmez[186].

Bu ibareyi ele alan Hadramî şu değerlendirmede bulunur:

> Kanı akıcı olmayan bir hayvanın necis olmaması, İmam Şâfiî'nin *meşhûr* olan bir *kavli*dir. Bir de bunun karşıtı olan bir *kavil* vardır ancak bu *kavil* güçlü değildir. Bu iki görüş, mezhep kitaplarında işlenen meşhûr görüşlerdir. İmam Şâfiî bunları *el-Ümm*'de ve *el-Muhtasar*'da anlatmıştır. Birinci görüşün delili 'Birinizin kabına sinek düşerse onu o suya batırsın[187]' hadîs-i şerifidir. Batırmaksa çoğunlukla ölüme yol açar. İkinci görüşün deliliyse şöyledir: Kanı akıcı özellikte olmayan hayvan -çünkü ölümünden sonra yenmeyen bir hayvandır yoksa saygınlığından ötürü yenmeyen bir hayvan değildir- kanı akıcı özelliğe sahip diğer hayvanlar gibidir[188].

(5) el-Esahh (الأصحّ)

Ashâbın iki ya da daha fazla *vechi* arasında tercih edilen görüş için kullanılan kavramdır. İmam Nevevî *el-esahh* kavramı hakkında şunları kaydeder:

---

[184] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 636.
[185] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 80.
[186] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 68.
[187] **Sahîhu'l-Buhârî**, Kitâbu't-Tıbb (76), Bâb (58): izâ vakaa'z-zubâbu fî'l-inâ, c. 7, s. 33.
[188] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 271.

> *el-Esahh* ya da *es-sahîh* dediğim zaman, ashâbın iki *vechi* ya da daha fazla *vechi* arasında yaptığım tercihi kastederim. Eğer ihtilâf güçlüyse *el-esahh*, değilse *es-sahîh* ifadesini kullanırım[189].

Yani; eğer bağlamı açısından ihtilâf güçlüyse *el-esahh* kavramını kullandığını belirtmek ister[190].

Hadramî, *el-esahh* kavramını, aslı (*aslen*) ve kapsamı (*câmien*) itibariyle ya da ikisinden sadece biri itirbariyle güçlü olan anlamında kullanır[191]. Hadramî devamla bu ifadenin şu şeklide anlaşılması gerektiğini belirtir:

> Kıyasın dört rüknü vardır. Birincisi mekîsun aleyh olan asldır, ikincisi mekîs olan fer'dir, üçüncüsü illet olarak adlandırılan kapsayıcı özellik olup asıl-fer' arasındaki ortak anlamı ifade eder, dördüncüsüyse ortak anlamdan dolayı mekîsu aleyhdeki olumla ya da olumsuz hükmü mekîse taşımaktır[192].

Aslı (aslen) ve kapsamı (câmien) itibariyle güçlü olan ifadesiyle tanıtılan *el-esahh* kavramının, kıyasin dört rüknünden biri olan *asl* ve bir diğer rüknü olan *illet* açısından daha güçlü olduğu kastedilmektedir.

el-Esahh kavramının kullanıldığı görüşün karşıtı *es-sahîh* olarak ifade edilir. *es-Sahîh* olarak ifade edilen görüş de güçlüdür ancak *el-esahh* kadar güçlü değildir[193]. *es-Sahîh*in karşıtı *fâsit*tir. İmam Şâfiî'nin *kavil*leri için fasit ifadesinin kullanılması doğru karşılanmamış ve ona olan saygıdan dolayı kavilleri için *es-sahîh* kavramının kullanılamayacağı belirtilmiştir[194].

el-Esahh kavramından, konunun tartışmalı olduğu, bununla dile getirilen görüşün tercih edildiği, karşıt görüşün delilinin kuvvetli olması nedeniyle konunun ihtilâf boyutunun da kuvvetli olduğu ve dolayısıyla karşıt görüşün *sahîh* olduğu,

---

189 Nevevî, **et-Tahkîk,** s. 29-30; **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 65.
190 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 675.
191 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 675-676.
192 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 676.
193 Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 105; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42.
194 Mahallî, **Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn,** s. 8; İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 56; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 105; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 109-110.

ihtilâfın ashâbın *vecih*leri arasında cereyan ettiği sonucuna ulaşılır[195]. *Vecih*, İmam Şâfiî'nin öğrencilerinin ve mezhep müçtehitlerinin çeşitli yöntemlerle istinbât ettikleri görüş olarak bilinmesine karşın, Müzenî (264/878)'nin ve Ebû Sevr (240/854)'in mezhebin temel ilkelerine aykırı görüşleri *vech* veya *vucûh* olarak kabul görmemiştir[196]. *Sehhaha* (صحّح), *esahhuhâ* (أصحّها) ve *esahhuhumâ* (أصحّهما) kalıplarıyla beraber *el-esahh* kavramı *Minhâcu't-Tâlibîn*'de yaklaşık olarak binotuzsekiz yerde işlenmiştir[197].

Minhâcu't-Tâlibîn'de *el-esahh* kavramının kullanımına şu örneği verebiliriz:

> Abdestin farzı -bir görüşe göre sünneti- için kullanılmış su, *el-kavlu'l-cedîd*e göre temizleyici değildir. Eğer kullanılmış su toplanır ve kulleteyn miktarına ulaşırsa, iki *vecih*ten daha sahîh olanına göre (*esahh)* bu su temizleyici olur[198].

Yani iki *vecih*ten biri, necis suyun toplanıp kulleteyn miktarına ulaşması durumunda necis kabul edilmemesine yapılan kıyasla, bu suyun da necis olmamasına hükmedilmiş ve bu *vecih* daha *sahîh* kabul edilmiştir. *Câmi'* olarak adlandırılan asıl-fer' arasındaki kapsayıcı özellikse, hem kullanılmış suyun hem de necis suyun kulleteyn miktarına ulaşmış olmalarıdır. Burada kıyas daha önceliklidir. Bu örnekteki *esahh* görüşün karşıtı, gül suyuna yapılan kıyasla kullanılmış suyun temizleyici kabul edilmemesidir. Bu görüş İbn Süreyc (306/918)'e aittir. İkinci kıyas güçlüdür, ancak birinci kıyas daha güçlüdür. Çünkü hem kullanılmış su hem de necis su, necis olma özelliğinde birleşmektedirler. Necis su kulleteyn miktarına ulaştığında temizleyici kabul edilecekse, kullanılmış su daha evleviyetle temizleyici kabul edilecektir[199].

Beydâvî, *el-esahh* kavramının İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında tercih edilen görüş (*el-kavlu'l-muhtâr*) için kullanılacağını düşünür. Sıhhat açısından Şâfiî'nin *kavil*leri arasında güçlü olan için *el-esahh*, onun kadar güçlü olmayan için *es-sahîh* kavramını kullanır[200]. Beydâvî'nin *kavil* için *esahh* nitelemesini kullandığına dair,

---

[195] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 637.
[196] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 637.
[197] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 637.
[198] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 67.
[199] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 676.
[200] Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 118.

necislik açısından domuzun köpeğe ilhak edilmesi ifadeleri örnek verilebilir. Beydâvî şöyle der:

> *Esahh* olan görüşe göre domuz köpeğe ilhak edilir[201].

İmam Gazzâlî *esahh* kavramını *kavil*ler[202] ve *vecih*ler[203] arasında tercih edilen görüşler için kullanır[204].

Râfiî *kavil*[205], *vecih*[206] ve bunların yanı sıra *turuk*[207] için de *esahh* kavramının kullanımına yer verir[208].

(6) es-Sahîh (الصّحيح)

Delil açısından güçlü olan ancak *el-esahh* kadar güçlü olmayan görüşler için kullanılan tercih kavramıdır. *es-Sahîh el-esahh*ın karşıtıdır, *es-sahîh*le dile getirilen görüşün karşıtıysa *fâsid* veya *zayıf* bir görüştür. Çünkü *fâsit* ve *zayıf* görüşün bağlamı oldukça zayıftır[209].

İmam Nevevî *el-esahh*ın yanı sıra *es-sahîh* hakkında şunları dile getirir:

> *el-Esahh*, *es-sahîh* ya da *es-sevâb* dediğim zaman, iki *vecih*ten birini kastederim. Görüşler arasındaki ihtilâf güçlüyse *el-esahh*, zayıfsa ve değmiyorsa *es-sahîh*, oldukça zayıfsa *es-savâb* (doğru) ifadesini kullanırım[210].

---

[201] Beydâvî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ**, c. 1, s. 233.

[202] Gazzâlî'nin *esahh* kavramını *kavil*ler için kullandığına dair mahrem kadınlara, ölüye ve şehvet duyulmayan küçük kızlara temasla abdestin bozulup bozulmayacağı hususunda iki *kavl*in olduğunu söylemesi, sonra da bunlardan *esahh* olanına göre bozulmayacağını söylemesi örnek verilebilir (**el-Vasît,** c. 1, s. 104).

[203] "Dükkânların altınla süslenmesi, iki *vecih*ten *esahh* olanına göre haram intifâ türlerindendir (**el-Vasît,** c. 1, s. 73)."

[204] Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 234, 239.

[205] *esahhu'l-kavleyn* için bkz. Râfiî, **el-Muharrer,** s. 11, 12, 14, 98, 158, 159, 162, 201, *esahhu'l-ekvâl* için bkz. **el-Muharrer,** s. 233.

[206] *esahhu'l-vecheyn* için bkz. Râfiî, **el-Muharrer,** s. 9, 11, 13, 14, 19, 90, 92, 93, 97, 101, 159, 160, 162, 163, 231, *esahhu'l-evcuh* için bkz. **el-Muharrer,** s. 233.

[207] *esahhu't-tarîkeyn* için bkz. Râfiî, **el-Muharrer,** s. 103.

[208] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 131.

[209] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 65; Mahallî, **Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn,** s. 8; İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 55-56; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 105; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 42; Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 109-110.

[210] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 29-30.

Nevevî böylece delillerin güçlü olmasına bağlı olarak, bu kavramları bir hiyerarşiye tâbi tutmuş, *el-Minhâc*'da değinmediği *es-sevâb* ifadesini, eserlerinin en güveniliri, muteberi ve mutemedi[211] *et-Tahkîk*'te dile getirmiştir.

Ahmed b. Ebî Bekir b. Sumayt el-Alevî el-Hadramî (1343/1924), kıyasa bağlı olarak tanıttığı *el-esahh* kavramı gibi *es-sahîh*i şöyle tanıtır:

> Asıl (*aslen*) ve kapsayıcı (*câmien*) olmaları itibariyle ya da ikisinden sadece biri itibariyle *sahîh* olan görüştür. Bu da *el-esahh* gibi *vecih*ler arasında olur. *es-Sahîh*in mukâbili *el-fâsit*tir[212].

el-Esahh için dile getirildiği gibi buradaki *el-asl* ve *el-câmi'* ifadeleri, kıyasın *asl, asl* ile *fer'* arasında ortak özellik olan *illet* rükünleridir. Dolayısıyla *es-sahîh* olarak ifade edilen görüşün, *asıl* ve *illet* açısından diğer görüşe ya da görüşlere karşı güçlü olması anlamına geldiği vurgulanmaktadır.

İmam Nevevî (676/1277), *el-esahh* gibi *es-sahîh* kavramının da sadece *vecîh*ler arasında cereyan eden görüşler için kullanılacağını belirtir. İmam Nevevî'nin bu tespiti benimsenmekle ve mezhep terminolojisinde yerleşmekle beraber, mezhep ıstılahlarının henüz oturmadığı zamanlarda Gazzâlî (505/1111), Nevevî'den kısa süre önce yaşamış olan Râfiî (623/1226) ve Nevevî'yle çağdaş olan Beydâvî (685/1286) bunları farklı şekillerde kullanır. Gazzâlî *es-sahîh* kavramını hem *kavil*ler hem de *vecih*ler için kullanırken[213] Râfiî, bunların yanı sıra *turuk* için de kullanır[214]. Beydâvî'yse *es-sahîh*i, İmam Şâfiî'nin *kavil*leri için kullanır[215].

İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *es-sahîh* kavramını kullanmasına şu örneği verebiliriz:

---

[211] Kürdî, **el-Fevâidu'l-Medeniyye,** s. 33; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** 37.
[212] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 676.
[213] Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 239.
[214] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 133. Râfiî'nin *kavil* için *es-sahîh* kavramını kullandığına dair örnek için bkz. **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 1, s. 33. *es-Sahîh*in *vecîh* için kullanımına bkz. **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 1, s. 117. *es-Sahîh*in *tarîk* için kullanımına bkz. **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 2, s. 532.
[215] Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 118.

> Eğer bir çocuk namaz esnasında ergenliğe girerse, namazını tamamlar ve *sahîh* olan görüşe göre kıldığı namaz farzın yerini tutar. Namazdan sonra ergenliğe girerse, *sahîh* olan görüşe göre iade etmesi gerekmez[216].

Minhâcu't-Tâlibîn'den bir başka örnek daha verebiliriz:

> Eğer suyla idrarı birbirlerine benzetirse *sahîh* olan görüşe göre kişi içtihat edemez[217].

Bu ibareyi değerlendiren el-Hadramî, birinci görüşün içtihat edilmemesi gerektiğini söyleyen görüş olduğunu ve bunun *asıl* ve *illet* açısından daha güçlü olduğunu belirtir. Çünkü her birinin aslı itibariyle temiz olan bir şey tarafından desteklenmediğini, zira idrarın içtihadı gerektirecek temiz bir aslının (yani özü itibariyle temiz olmadığını) bulunmadığını vurgular[218]. er-Remlî (1004/1596), içtihat etmenin aslı yani özü itibariyle temiz olan maddeyi takviye etme özelliğini taşıdığını, idrarınsa aslı itibariyle temiz olmadığını, dolayısıyla burada içtihat edilemeyeceğini belirtir. "Aslı itibariyle temiz olmak"tan maksadın, özü yani yaradılışı itibariyle temiz olmak ve herhangi bir değişime uğramamak olduğunu vurgular[219]. İkinci görüşe göreyse, necis suda olduğu gibi bunda da içtihat câizdir. İmamu'l-Haramey el-Cüveynî (478/1085), bu görüşün kıyas açısından muteber olduğunu belirtir. el-Bulkînî (805/1403) de bunu tercih eder[220]. Birinci görüşün ikinci görüşten, suyun aslı itibariyle temiz olması idrarınsa olmaması noktasında ayrıldığı belirtilmiştir[221].

es-Sahîh kavramından konunun tartışmalı olduğu (*hilâfiyye*), *es-sahîh*le dile getirilen görüşün tercih edildiği (*ercahiyye*), karşıt görüşün *fâsit* olduğu ve onunla amel edilemeyeceği, tartışmanın ashâbın *vecih*leri arasında cereyan ettiği anlaşılır[222]. Minhâcu't-Tâlibîn'de *es-sahîh* kavramı yüzyetmişaltı yerde işlenmiştir[223].

Hem *esahh* için hem de *sahîh* için, "ihtilâfın güçlü oluşu (*kuvvetu'l-hilâf*)" ifadesi kullanılmıştır. İmam Nevevî, iki görüş arasındaki tartışmanın boyutu ciddiyse

---

[216] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 92.
[217] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 68.
[218] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 676.
[219] Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 70-71.
[220] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 132.
[221] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc,** s. 676.
[222] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 637.
[223] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 637.

esahh, bu düzeyde değilse *sahîh* kavramını kullandığını belirtir[224]. Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel (1390/1970), ihtilâfın güçlü oluşu ifadesi üzerinde durarak bunu açıklamaya çalışır. İmam Şâfiî'nin bir konu hakkında dayandığı delili, bazen kavrayabildiğimizi bazen de kavrayamadığımızı ancak bu durumda *râcih* olanı kavrayabileceğimizi belirtir. *Râcih* olan görüşü bilme yönteminin şunlar olduğunu kaydeder:

> 1. Bir görüşün tercih edildiğine dair İmam Şâfiî'nin nassının bulunması,
>
> 2. Tehir edildiğinin bilinmesi,
>
> 3. Konunun detaylandırılması,
>
> 4. Karşıt görüşün fâsit olduğuna dair nassın bulunması,
>
> 5. Bir mezhep imamının görüşüne muvâfık olması.

Bu durumlarda da tercihe şayan görüşün bilinememesi halinde, mukallidin dilediği görüşle amel etme hakkının doğduğunu belirtir. Tercih edilmeyen görüşle sadece kendisinin amel etmesinin câiz olduğunu da vurgular[225].

Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel, es-Seyyid el-Allâme Muhammed b. Ahmed b. Abdulbâri el-Ehdel (1298/1880)[226]'in şöyle dediğini nakleder:

> Mekke-i Mükerreme müftisi Muhammed Saîd Hilâl Sünbül (1175/1761)[227]'ün *el-Minhâc* üzerine kendi hattıyla yazdığı notunda '*azhar* ve *esahh* görüşlerinin karşıtıyla amel etmek câizdir, *meşhûr* ve *sahîh* görüşlerinin karşıtıyla amel etmek câiz değildir' ibaresinin yazılı olduğunu gördüm.

Muhammed b. Ahmed b. Abdulbâri el-Ehdel şöyle devam eder:

---

[224] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn,** s. 65.

[225] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 637-638.

[226] Muhammed b. Ahmed b. Abdulbârî el-Ehdel el-Hüseynî et-Tehâmî (1298/1880), değerli bir ilim adamı olup Yemen'in Tehâme yöresindendir. Şâfiî Mezhebi fakîhi olmanın yanı sıra usûlcü, hadîsçi ve nahiv bilginidir. *Tahzîru'l-İhvâni'l-Müslimîn min Tasdîku'l-Kehhân ve'l-Arrâfîn ve'l-Müneccimîn*, *Buğyetu Ehli'l-Eser*, *Sullemu'l-Kârî*, *Tesdîdu'l-Beyân*, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, *Hâşiye alâ'l-Katr* belli başlı eserleri olup fıkıh alanında pek çok şerhleri ve hâşiyeleri bulunmaktadır (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 19; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn,** c. 3, s. 71-72).

[227] Muhammed Saîd b. Muhammed Sünbül el-Mucellâî (1175/1761), Şâfiî Mezhebi âlimi olup Mekkelidir. Mescidu'l-Haram'da ders ve fetvâ görevlerini deruhte etmiştir. Tâif'te vefat etmiştir. *el-Evâilu'l-Sünbüliyye*, *İcâzât li's-Seyyid Alâuddîn el-Âlûsî*, *İsnâdu Muhammed Sâid* ve *Subut* adında eserleri mevcuttur (Ziriklî, **el-A'lâm,** c. 6, s. 140; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn,** c. 3, s. 323).

"Bu ifade; 'dördü dışında, fetvâ ve kazâ hariç kişinin kendisi için amel etmesi câizdir' ibaresiyle çelişmez. Bunu şu şekilde nazım haline getirmişlerdir:

وجـــاز تقليدٌ لغير الأربعـــــــهْ في حقِّ نفسه ففي هذا سعـــــهْ

لا في قضـــاء مع إفتاءٍ ذكـــــرْ هذا عن السبكي الإمام المشتهرْ [228]

(7) el-Mezheb (المذهب)

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe *el-mezheb* kavramı, İmam Şâfiî'ye nisbet edilen birden fazla görüşten birinin tercih edilmesi (*er-râcih*) için kullanılır. *el-Mezheb* kavramı, Şâfiî'nin görüşlerinin rivayet edilmesinde yaşanan ihtilâf için dile getirilen *et-turuk* kavramıyla birlikte kullanılır. Bir başka ifadeyle *et-turuk*la dile getirilen rivayetlerden birinin diğerlerine tercih edilmesine *el-mezheb* denir[229]. *el-Mezheb* kavramı, hem iki *kavil* ve *kavil*ler hem iki *vecih* ve *vecih*ler hem de her iki türden oluşan görüşler arasında tercih edilen için kullanılır[230].

Ahmed b. Ebî Bekir b. Sumayt el-Alevî el-Hadramî (1343/1924), İmam Nevevî'nin,

---

[228] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 636, 638.
Câizdir taklit dördü dışında Kendisi için, vardır bunda genişlik
Kazada yok fetvâda da yok cevaz Meşhurdur bu İmam es-Sübkî'den
Burada geçen *li-ğayri'l-erbaa* (dördü dışında) ifadesi, mezhep ıstılahları arasında işlendiği için bu ıstılahlarla alakalıymış intibaı uyandırmaktadır. Fakat burada kastedilen *erbaa* ifadesi dört mezhep imâmı ve onların mezhepleridir. Muhammed b. Ahmed b. Abdulbâri el-Ehdel, Saîd Sünbül'ün "*azhar* ve *esahh* kavramlarının karşıtlarıyla amel etmek câizdir ama *meşhûr* ve *sahîh* kavramlarının karşıtlarıyla amel etmek câiz değildir" ifadesinin, Sübkî'nin "fetvâ ve kazâî hükümler hariç, kişinin kendisi için dört mezhep haricindeki görüşlerden biriyle amel etmesi câizdir" ifadesiyle çelişmediğini anlatmak istemektedir. *Azhar* ve *esahh* görüşlerin mukâbili, bu iki kavramın ifade ettiği görüşlere nisbeten zayıf kalmakta fakat bunlarla amel etmek câiz olmaktadır. Dört mezhebin görüşleri dışında kalan görüşler de zayıf olmakta ama bunlarla sadece kişinin kendisi için amel etmesi câiz olmaktadır. İbnu's-Salâh'ın "dört mezhep imamının dışındakilerini taklit etmek câiz değildir" ifadesi, *kazâ* ve *fetvâ* alanlarıyla mukayyed hale getirilmiştir. *Meşhur* ve *sahîh* kavramların mukâbilleriyle amel etmek câiz değildir (İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 52; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 1, s. 41; Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 61).

[229] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 65; Mahallî, **Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn,** s. 8; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** s. 46/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 110; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 676; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 119; Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 240; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 134.

[230] Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 676; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 21.

el-mezheb dediğim zaman iki *tarîk*ten ya da daha fazla *tarîk*ten birini kastederim[231]

ifadesini açıklarken, *el-mezheb* kalıbıyla dile getirilen görüşün bazen kesin şekilde bazen de ihtilâflı şekilde olduğunu, Nevevî'nin *el-mezheb* kavramını kullanmasından tercih edilen görüşün her zaman kesin bir şekilde elde edilmediğini, bazen de ihtilâflı bir şekilde elde edildiğini vurgular[232].

el-Mezheb kavramından konunun tartışmalı olduğu (*hilâfiyye*), bu kavramla dile getirilen görüşün tercih edildiği (*ercahiyye*), tartışmanın ashâb arasında cereyan ettiği[233] ve karşıt görüşün tercih edilmediği (*mercûhiyye*) anlaşılır[234]. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *el-mezheb* kavramı yüzseksenyedi defa geçmektedir[235].

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde *el-mezheb* kavramı, *ve'l-mezhebu kezâ* (والمذهب كذا), *vehuve'l-mezheb* (وهو المذهب), *ve'l-mezhebu alâ hâzâ'l-kavl* (والمذهب على هذا القول) kalıplarıyla işlenmiştir[236].

el-Mezheb kavramının *et-tarîkeyn*/*et-turuk* kavramları eşliğinde kullanılmasından dolayı, bu kavram için burada örnek vermemeyi yeğliyor, *et-turuk* kavramını izah ederken verdiğimiz örneklerin burada da işlenebileceğini dile getirmekle yetiniyoruz.

(8) el-Eşbeh (الأشبه)

Asl (mekîsu aleyh) ile *fer'* (mekîs) arasındaki ortak *illet*e daha çok benzeyen hükme *el-eşbeh* denir. Bir konu hakkında iki ayrı kıyasa dayanan iki hüküm

---

231 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 65.

232 Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 676. Ayrıca bkz. Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 110.

233 Yani; tercihe şayan görüşün rivayetinde ashâb arasında ihtilâfın yaşandığı anlatılmak istenmektedir. Bir kısmı tercih edilen görüşte ayrılıkların olduğunu söylerken, diğer bir kısmı da olmadığını ileri sürmüştür. Bir kısmı rivayet edilen hakkında kesinlik olduğunu ileri sürmüş, bir kısmı da ihtilâfın *kavil*ler arasında olduğunu, daha başkaları da *vecih*ler arasında olduğunu iddia etmiştir. Böylece İmam Nevevî bu tartışmalar arasında tercih ettiği görüşü *el-mezheb*le ifade etmiştir (Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 640).

234 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 640-641.

235 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641.

236 Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 21; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 135.

bulunmakta, ancak bunların birindeki *illet* diğerinden daha güçlü durmaktadır. İşte bir problemin çözümünü bulabileceği iki kıyasın varlığından hareketle iki farklı hükme ulaşılması, fakat bunların *illet*lerinden birinin diğerinden daha kuvvetli olması nedeniyle *illet*i kuvvetli olanın tercih edilmesi anlamında *el-eşbeh* kavramı kullanılmıştır[237].

İmam Nevevî, *el-eşbeh* kavramını kullanmaz, ancak Râfiî ve Beydâvî kullanır. Örneğin Râfiî *el-Muharrer*'de itikâf konusunu işlerken *eşbeh* kavramına yer verir ve konuyu şu şekilde işler:

> İtikâfa girmek her zaman güzel olan bir şeydir, ancak daha önce geçtiği gibi ramazanın son on gününde daha güzeldir. Bunun amacı Kadir Gecesini aramaktır. İllet açısından daha kuvvetli olan (*eşbeh*) da, o gecenin yirmibirinci ya da yirmiüçüncü gece olmasıdır[238].

Beydâvî de kullanılmış (musta'mel) su hakkında şunları kaydeder:

> Bir defadan fazla kullanılmış su, ikinci ve üçüncü yıkamada toplanmış su temizleyici değildir. Bir defa kullanılan suyun temiz olması illet açısından daha kuvvetlidir (*eşbeh*)[239].

(9) el-Ercah (الأرجح)

Bir *kavl*in, *vech*in *ve tarîk*in tercihe şayan olması bakımından diğer *kavil*den, *vecih* ve *tarîk*ten daha açık olmasına *el-ercah* denir. *el-Ercah* kavramının mukâbili, tercih sebeplerinden biri tarafından desteklenen *er-râcih*tir[240].

el-Ercah kavramını İmam Nevevî kullanmazken, Râfiî eserlerinde bunu *kavil, vecih* ve *tarîk* için kullanır. Râfiî'nin *kavil* için *el-ercah* kavramını kullanmasına şu örneği verebiliriz:

> Haccını tamamlayan kişi Mekke'den çıkmaya karar verdiğinde veda tavafı yapar, ardından ara vermeden Mekke'den ayrılır. Peki; kurban kesmesi vacip olup buna zorlanır mı, yoksa kurban

---

[237] Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 240; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 119; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 274; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 135; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 23.

[238] Râfiî, **el-Muharrer,** s. 117. Ayrıca bkz. **el-Muharrer**, s. 231.

[239] Beydâvî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ,** c. 1, s. 192.

[240] Karadâğî, **el-Vasît** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 240; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 119; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 274; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 135.

kesmesi müstehap olup buna zorlanmaz mı? Bunun hakkında iki *kavil* vardır. Tercihe şayan olan (*ercah*) birincisidir[241].

Râfiî'nin *el-ercah* kavramını *vecih* için kullanmasına şunu örnek verebiliriz:

İkrârda bulunan kişi yalan söylüyor olmaktan rucû eder ve 'yanıldım' derse, iki *vecih*ten tercih edilenine göre (*ercah*) rücûu kabul edilir[242].

Râfiî'nin *el-ercah*ı *turuk* için kullanmasına şunu örnek verebiliriz:

Müdebber (hürriyeti efendisinin ölümüne bağlı olan) kölenin rehin alınması, tartışmalı olan görüşlerden tercih edilenine göre (*ercah*) batıldır[243].

(10) el-Ekrab (الأقرب)

İmam Şâfiî'nin *nass*ına, diğer *vech*e kıyasla daha yakın olan veche *el-ekrab* denir[244]. Râfiî'yse İmam Şâfiî'nin *nass*ına daha yakın olan *kavil*, *vecih*[245] ve *turuk*[246] anlamında kullanır.

Râfiî'nin *ekrab* kavramını *kavil* için kullanmasına şu örneği verebiliriz:

Eğer bir kişi, yüz menn[247] taşınması için bir hayvanı kiralar ve yüzyirmi menn taşırsa, fazlalık için denk oranda ücret ödemesi gerekir. Sahibi yokken ve kiracının sorumluluğundayken hayvan telef olursa, onu tazmin etmesi gerekir. Peki, sahibi oradayken ve kiracının sorumluluğunda değilken hayvan telef olursa, acaba değerinin yarısını mı tazminle, yoksa fazlalık oranında mı tazminle mükellef olur? Bunun hakkında iki *kavil* vardır ancak İmam Şâfiî'nin *nass*ına en yakın olan (*ekrab*) ikicisidir[248].

Râfiî'nin *ekrab* kavramını *vecih* için kullanmasına şunu örnek verebiliriz:

---

[241] Râfiî, **el-Muharrer,** s. 131.
[242] Râfiî, **el-Muharrer,** s. 201.
[243] Râfiî, **el-Muharrer,** s. 165.
[244] Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 119; Tâmir, **Esnâ'l-Metâlib** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 22.
[245] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 136.
[246] Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Kebîr,** c. 1, s. 21.
[247] İki ritillik bir ağırlık birimi olup Hanefîlere göre 812.5 grama, cumhura göre 773.5 grama tekâbül etmektedir (Ğâlib Muhammed Ekreyyim, **el-Mevâzin ve'l-Mekâyil ve'l-Etvâl** (*Minhâcu't-Tâlibîn* ekinde s. 685-697 arası), s. 689). *Menn*in çoğulu *emnân* (ve *munen*)dır (Feyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr**, s. 306; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab,** c. 13, s. 418-419).
[248] Râfiî, **el-Muharrer,** s. 234.

> Eğer bir kişi 'şu özellikteki bir elbiseyi bu ücret karşılığında satın aldım' diyerek diğeri de 'sana sattım' diyerek satış lafzıyla selem akdi gerçekleşirse, acaba bu bir satış akdi midir yoksa selem akdi midir? Bunun hakkında iki *vecih* vardır, ancak İmam Şâfiî'nin *nass*ına en yakın olan (*ekrab*) ikincisidir[249].

Râfiî'nin *ekrab* kavramını *turuk* için kullanmasına, güneş altında ısıtılmış suyun hükmü hakkında yapılan tartışmaları verdikten sonra şu ifadelere yer vermesi örnek gösterilebilir:

> Birinci *tarîk* İmam Şâfiî'nin kelamına daha yakındır (*ekrabu ilâ kelâmi'ş-Şâfiî*). Çünkü Şâfiî'nin, güneş altında ısıtılmış su hakkında bunu mekruh görmediğini ancak tıp açısından sakıncalı gördüğünü söylediği rivayet edilir. Yani İmam Şâfiî, tıbbın güneş altında ısıtılmış suyu sakıncalı görmesine bağlı olarak, Şer'î açıdan bunu mekruh gördüğünü kastetmektedir[250].

el-Ekrab kavramının 'İmam Şâfiî'nin *nass*ına daha yakın olan görüş' olarak tanıtılmasına karşın, Râfiî'nin burada 'Şâfiî'nin *kelâm*ı' ifadesini kullanmayı tercih etmesi dikkat çekmektedir.

(11) el-Ekvâ (الأقوى)

'Anlam itibariyle daha kuvvetli olan *kavil* ve *vecih*' anlamına gelen bu kavramın kullanımını Gazzâlî'de ve Râfiî'de görmekteyiz[251]. Gazzâlî'nin *el-ekvâ* kavramını *kavil*le birlikte kullandığına dair şu örneği verebiliriz:

> Bir köle cinayet işler ve bu cinayet diyeti ödemesini gerektiriyorsa, iki *kavl*in en güçlü olanına göre (*ekvâ'l-kavleyn*) satılması sahîhtir[252].

Râfiî'nin *el-ekvâ* kavramını *vecih* için kullandığına dair arazi çeşitlerini ve hükümlerini işlediği konu örnek gösterilebilir. Râfiî, ekim için kiralanan arazi çeşitlerini; suyun devamlı bulunduğu, suyun devamlı bulunmadığı fakat yağmur sularının yeterli olduğu ve suyun bulunmadığı, yağmun sularının da yeterli olmadığı ancak çokça yağmur yağdığı takdirde ekinin yetişebileceği arazi olmak üzere üçe ayırır.

---

[249] Râfiî, **el-Muharrer,** s. 158.
[250] Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Kebîr,** c. 1, s. 21.
[251] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 137.
[252] Gazzâlî, **el-Vecîz**, c. 1, s. 279. *el-Vecîz* şerhinde Râfiî, *ekvâ* kavramını *el-kavl* için kullanan müellifin ifadelerini aynı şekilde almıştır (**el-Azîz Şerhu'l-Kebîr,** c. 4, s. 36, 40).

Birinci tür arazinin kiralanmasının câiz olduğunu, üçüncü türünün câiz olmadığını, ikinci türünün cevazı hakkındaysa iki *vech*in bulunduğunu söyler:

> Birinci *vecih* Kaffâl (417/1026)'a ait olup buna göre kiralanması câiz değildir. Çünkü kiralama anı itibariyle arazi sulama imkânından mahrumdur. Yağan yağmurun ekini bitirebileceği bilinmemekte, bilinse dahi ekinin biteceği zamanda mı yağacağı bilinmemektedir. İkinci *vech*e göreyse câizdir. Bu görüşün Kâdı Hüseyin (462/1070)'e ait olduğu belirtilmiştir. Çünkü zâhiri itibariyle amaç gerçekleşmektedir. Zâhiren de olsa amacın gerçekleşme imkânının bulunması, yeterli olmaktadır. Çünkü nehir ve kaynak suyunun da kesilme durumu bulunmaktadır. Ancak zâhiri itibariyle meydana gelme imkânı bulununca akit de sahîh olmaktadır. Bu, iki *vech*in en kuvvetli olanıdır (*ekvâ'l-vecheyn*). Kâdı İbn Kecc (405/1015), *et-Tehzîb* sahibi el-Beğavî (516/1122) ve başkaları bu görüşe göre cevap vermişlerdir[253].

(12) el-Ekvam (الأقوم)

Tartışmalardan ve münakaşalardan uzak olan ve sağlam kalan görüş[254] olup, bunun kullanılmasından bu kavramla dile getirilen görüşün karşıtının ve muhalifinin olmadığı anlaşılır[255].

(13) el-Ekyas (الأقيس)

Asl, *illet* veya ikisinden biri açısından kıyası güçlü olan görüşe denir. Bu anlamıyla *el-azhar* ve *el-esahh* kavramlarının yerine kullanılır[256].

Nevevî bu kavramı *Minhâcu't-Tâlibîn*'de tanıtmamış ancak kullanmıştır. Gazzâlî'nin ve Râfiî'nin de buna yer verdiğine tanıklık etmekteyiz. Örneğin Gazzâlî *el-Vasît*'te söyle der:

> Abdest alırken ardı ardına almakta (*muvâlât*), araya uzun bir süre girerse acaba niyeti tekrarlamak gerekir mi gerekmez mi? İki *vecih* vardır. Birincisine göre araya zamanın girmesinden dolayı niyetin hükmü bittiği için tekrar gerekir. İkincisine göreyse –ki bu daha

---

253 Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Kebîr,** c. 6, s. 93-94. Ayrıca bkz. **el-Muharrer**, s. 230.
254 Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 119.
255 Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye**, s. 276; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 137.
256 Zebîdî, **İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn,** c. 2, s. 296.

ekyas (asıl ve illet açısından kıyası güçlü)tır- tekrar niyet etmek gerekmez. Çünkü niyete aykırı bir kesilme olmamıştır[257].

el-Ekyas kavramının kullanımına, Râfiî'nin selem akdinin yapılabileceği maddeleri ve bunların şartlarını anlatırken değindiği şu konuyu örnek verebiliriz:

> Selem yapılırken kullanılan mutlak ifade, onun hammadesine yorumlanır. Ağartılmış, boyanmış, abalarda olduğu gibi önce yünü boyanmış sonra dikilmiş elbisede selem akdi yapmak câizdir. *Ekyas* (asıl ve illet açısından kıyası güçlü) olan görüşe göre dokuma işlemi bitmiş elbisenin boyanmasında da selem yapmak câizdir[258].

İmam Nevevî de az bir farkla aynı konuyu dile getirir, sonunda *kultu* (derim ki) diyerek Râfiî'nin görüşünün tercih edilmediği ve cumhurun yaklaşımına aykırı olduğu şeklindeki şahsi görüşünü belirtir:

> Elbiselerde yapılan selemde kullanılan mutlak ifade onların hammadelerine yorumlanır. Ağartılmış, abalarda olduğu gibi dikiminden önce boyama işlemi yapılmış elbiselerde selem akdi yapmak câizdir. *Ekyas* (asıl ve illet açısından kıyası güçlü) olan görüşe göre dokuma işleminden sonra elbisenin boyanmasında da selem akdi yapmak sahîhtir. Ben derim ki; *esahh* olan görüşe göre yapılmaz. Cumhur da aynı şekilde hükme bağlamıştır, v'allahu-u a'lem[259].

(14) el-Ehvat (الأحوط)

Daha kuvvetli bir *illet*i ima ve işaret eden, ona göndermede bulunan, onu referans gösteren kavrama denir. Örneğin bir konu hakkında, iki *kavil* veya iki *vecih* bulunmakta ve bunlarda itibar edilmesi gereken bir anlam, özellik ve kıyas yer almaktadır. Ancak bununla beraber diğer bir yönüyle de riayet edilmesi gereken Şâri'in bir *nass*ına ya da bir *nass*ın umumiyetine gönderme ve işaret bulunmaktadır. İşte bu

---

[257] Gazzâlî, **el-Vasît fî'l-Mezheb**, c. 1, s. 89.
[258] Râfiî, **el-Muharrer**, s. 161.
[259] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 239. İmam Şâfiî bunu *Muhtasaru'l-Büveytî*'de dile getirdiği (*nassa aleyhi*) kaydedilmiştir. Elbisenin önce boyanmasıyla sonra dikilmesi, önce dikilmesiyle sonra boyanması arasında fark bulunmaktadır. Önce boya sonra dikim yapmada selem akdi yapmak, elbisede selem yapmak gibi olur. Dikimden sonra boyama yapmakta selem yapmaksa hem elbisede hem de boyamada selem yapmak gibidir. Dikimden veya dokumadan sonra boyamada selem yapmak, kapalı olduğu için mezhepte sahîh görülmemiştir (Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 21).

özellikteki bir konu hakkında bir tercihte bulunmak için *el-ehvat* kavramına müracaat edilmiştir[260].

Râfiî *el-ehvat* kavramını kullanmış, İmam Nevevî'yse bunu tanımlamamış ancak eserlerinde nadiren de olsa buna yer vermiştir.

Râfiî *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'de korku namazını (*salâtu'l-havf*) anlatırken *el-ehvat* kavramını kullanmıştır. Râfiî konu hakkında iki rivayetin bulunduğunu, birinci rivayete göre ikiye ayrılan her bir grubun ayrı ayrı bir defa, ikinci rivayete göreyse iki defa gelerek namazlarını imamın arkasında kılacaklarını söyler. Birinci rivayetin uygunluğunu *el-ehvat* kavramı eşliğinde şu şekilde verir:

> İkinci rivayete göre daha fazla gidiş ve geliş, daha çok faaliyet ve sırtını dönme yer aldığı için birinci rivayet namazın durumuna daha uygundur. Bütün bunların muhtemel olduğunu gerektirecek bir zaruret bulunmamaktadır. Ayrıca birinci rivayet savaş durumu açısından daha ihtiyatlıdır (*ehvat*). Çünkü bu her iki grup için daha hafiftir[261].

İmam Nevevî de "Mirâs Engelleri" konusunu işlerken *el-ehvat* kavramına yer verir. Konuyu şu şekilde işler:

> Esir düşen, kaybolan, kendisinden haber alınamayan kişinin malvarlığı, öldüğüne dair kesin bir delil oluncaya ya da üzerinden artık yaşamadığı kanaatinin oluştuğu bir süre geçinceye kadar bekletilir. Bundan sonra hâkim içtihat eder ve ölümüne hükmeder, ardından hüküm anı itibariyle malvarlığını mirasçılarına verir. Eğer mirasçısı mefkûd olan bir kişi ölürse, mefkûdun payını bırakır diğerini mirasçıları arasında eşit bir şekilde dağıtırız. Ölümünden sonra mirasçı olma ihtimali de olan olmama ihtimali de olan birini doğuracak bir kişi hamile kalırsa, doğacak kişi ve diğerleri hakkında en ihtiyatlı olanına (*el-ehvat*) göre amel edilir[262].

(15) el-Ahsen (الأحسن)

ha-su-ne kökünden türetilmiş ismu't-tafdîl kalıbı olan *el-ahsen* sözlükte en iyi, en güzel, en hoş olan vb. anlamlara gelmektedir[263]. Bu ifade Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe kullanılmakla beraber, bunun bir tanımı yapılmamış ve temel kaynaklarda

---

[260] Zebîdî, **İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn,** c. 2, s. 296.
[261] Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, c. 2, s. 325.
[262] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 345.
[263] **el-Mu'cemu'l-Vasît**, s. 174.

hangi anlamda kullanıldığına dair herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Bu kelimenin kavram formuna bürümemiş sözlük anlamındaki yalın haliyle kullanılmış olması da muhtemeldir. Hem Râfiî hem de Nevevî bu ifadeye yer vermiş, özellikle *vecih*le beraber *ahsenu'l-vecheyn* (أحسن الوجهين) şeklinde kullanmışlardır.

Râfiî'nin *el-Muharrer*'de *el-ahsen* ifadesini kullandığına dair şu örneği verebiliriz:

> Pirelerin ve bitlerin az olan kanı, sinek pisliği namazda temiz kabul edilmiştir. İki *vecih*ten en iyi olanına göre (*ahsenu'l-vecheyn*) bunlardan kanı çok olanı, namazda temiz kabul edilmemiştir[264].

İmam Nevevî "Hayvanların Zekâtı" konusunu işlerken *el-ehsan* ifadesine yer verir:

> Mal sahibi, şart koşulan yaşlardan iki yaş büyük bir deveyi, aradaki yaş farkını alarak zekât verebilir. Aradaki farkı vermekle birlikte, aşağı derecede olan iki yaş küçük bir deveyi de zekât verebilir. *Esahh* olan görüşe göre bu, daha yakın yaştaki devenin bulunmaması şartıyla câizdir. İki *vecih*ten en iyi olanına göre (*ahsenu'l-vecheyn*) dört yaşını tamamlamış devenin (*ceza'*) yerine, beş yaşını tamamlamış bir deve (*seniyye*) ile birlikte bir yaş farkını almak câiz değildir. Ben derim ki; cumhurun *esahh* olan görüşüne göre câizdir, v'allah-u a'lem. Bir yaş farkının yerini, bir koyun ve on dirhem tutmaz. İki yaş farkının yeriniyse, iki koyun ve yirmi dirhem tutar[265].

Buradaki *ahsen* ifadesinin hangi anlamda kullanıldığı ve "en iyinin" neye göre olduğu kapalı durmaktadır. İmam Nevevî *ahsenu'l-vecheyn* (iki vecihten en iyi olanı) ifadesini kullanmış, ama devamında da bu görüşün karşıtını benimsediğini belirtmiş ve bu görüşü *esahh* olarak nitelemiştir. Gerek Râfiî'nin kullanımından gerekse İmam Nevevî'nin kullanımından, *ahsen*in bir tercih ifadesi olduğu ancak diğer tercih lafızları kadar güçlü olmadığı anlaşılmaktadır.

---

[264] Râfiî, **el-Muharrer**, s. 41.
[265] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 162.

(16) el-Evlâ (الأولى)

ve-le-ye veya *ve-li-ye* kökünden türetilmiş ismu't-tafdîl olan *el-evlâ* sözlükte en uygun, en layık, en öncelikli olan vb. anlamlara gelmektedir[266]. Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe kullanılan terim anlamıyla, bunun tanımını herhangi bir eserde bulamadık. Bu kelimenin de *el-ahsen* kelimesi gibi sözlük anlamına yakın bir anlamda kullanıldığı kanısını taşımaktayız.

Nevevî'nin terim anlamıyla kullanmadığı bu kelime, Râfiî'de *evlâ't-kavleyn* (أولى القولين), *evlâ't-vecheyn* (أولى الوجهين) ve *evlâ't-tarîkeyn* (أولى الطّريقين) kalıplarıyla kullanılmıştır[267].

Râfiî'nin *evlâ* kelimesini *vecih* için kullanmasına şu örneği verebiliriz:

> Sivilce kanının namazdaki hükmü pire kanının namazdaki hükmü gibi olup az miktardaysa namaza zarar vermez. *Azhar* olan görüşe göre kendiliğinden kanamasıyla cildin sıkılmasıyla

---

[266] **el-Mu'cemu'l-Vasît**, s. 1057.

[267] Şâfiî Mezhebi tarihinin önemli bir dönüm noktasında yer alan eş-şeyhân/eş-şeyhayn (Râfiî/Nevevî), kendilerinden sonraki dönemde mezhebin biçimlenmesinde inkar edilemez bir yer işgal etmişlerdir. Râfiî'nin münbit arazisini iyi etüd eden Nevevî, günümüze kadar ulaşacak ürünler elde eder. Bu ikiliden özellikle Nevevî, mezhebin büyük birikiminden kaynaklanan bilgi karmaşasını bir bütünlüğe kavuşturur. Hata olarak ve sehven söyledikleri hariç, mezhepteki tercihleri bağlayıcı olmuş ve bunların aksine bir tercihte bulunmak benimsenmemiştir. Bunun için Şirbînî'nin Nevevî hakkındaki *eş-Şâfiiyyu's-sânî* nitelemesi, yerinde bir tespit olarak mezhep yapısını özetlemektedir. Nevevî'nin mezhepte dönüm noktasında yer almasından, kendisinden önceki eserlerle amel etmenin ve onlara göre fetvâ vermenin neredeyse câiz olmamasından dolayı, mezhep kavramları çalışmamızda da mümkün mertebe Nevevî öncesine müracaat etmemeye çalıştık. Nevevî sonrasına da, bu kelimelerin onun dilinden kavram formuna bürümesinden dolayı, kendisiyle yetinmeyi yeğledik ve ondan sonraki eserlere de temel kavramlar ekseninde müracaat etmedik. Bu izahlar ışığında, mezhebin embriyo döneminde yer alan *Muhtasaru'l-Müzenî*'de *evlâ'l-kavleyn* kalıbının kullanıldığına tanıklık ettik ve ifade ettiğimiz kavramlaşma sürecinin çok öncelerinde yer aldığı için prensip olarak bunu örnek vermememiz gerekirken, istisnâî olarak bu kullanıma kısaca değineceğiz. Müzenî *el-Muhtasar*'ının "Kitâbu'l-Lukata" bölümünde *kavil* kelimesi için *el-evlâ* ifadesine yer verir. Müzenî lukatanın (*bulunan mal*) dayanıklı olmayan yaş gıda olması durumunda, bulan kişinin onun bozulmasından korkması halinde onu yiyebileceğini, sahibine karşı da tazminle mükellef olacağını söyler. Müzenî devamında da İmam Şâfiî'nin kendi el yazısıyla "eğer bozulmasından korkarsa satmasını daha güzel karşılarım" dediğini nakleder. Müzenî, İmam Şâfiî'nin "yiyebileceği" ve "satabileceği" şeklindeki iki *kavl*ini rivayet ettikten sonra ikincisini kastederek "Bu, iki kavilden evlâ olanıdır (*evlâ'l-kavleyn*)" der. Müzenî, İmam Şâfiî'nin ikinci görüşünün evlâ olmasını, onun hakkında hadîs-i şerifin olmasına bağlar. Müzenî'nin bu yaklaşımından, İmam Şâfiî'nin iki *kavl*inin bulunması ve birinin bir delille desteklenmesi durumunda, bunu *evlâ* olarak nitelediği anlaşılmaktadır (**Muhtasaru'l-Müzenî** (nşr. Hâlil b. Me'mûn Şîhâ), s. 193-194)." Müzenî'nin diğer *evlâ'l-kavleyn* ifadesi için bkz. **Muhtasaru'l-Müzenî** (nşr. Hâlil b. Me'mûn Şîhâ), s. 363.

kanaması arasında bir fark yoktur. Apse ve yara kanı, tedavi ve hacemat yeri hakkında iki *vecih* olup bunlardan en evlâ olanına (*evlâhumâ*) göre bunlar sivilce kanı gibi değildir[268].

Râfiî'nin *evlâ* kelimesini *tarîkeyn* için kullanmasına, cemaatin imama uyarken ayrı yerlerde yer almaları konusunu işlerken değindiği şu örneği verebiliriz:

İmamla cemaat bir meydanda yer almıyor, biri binada diğerleri de avlu, çardak ve ev gibi başka bir mekanda yer alıyorlarsa, iki *tarîk*ten *evlâ* olanına göre (*evlâ't-tarîkeyn*) eğer cemaatin yer aldığı yapı sağda ya da solda bulunuyorsa, imama uymanın sıhhati için iki yerdeki saffın birbirlerine bitişik olması gerekir[269].

(17) el-Muhtâru Kezâ (المختار كذا)

İmam Nevevî'nin kullandığı temel kavramlardan biridir. Nevevî, ihtilâflı bir konuda delillerinin kuvvetli olmasından dolayı küçük bir grubun savunduğu görüşün doğru olduğunu görmesi neticesinde, *el-muhtâru kezâ* ifadesini kullanarak bu grubun görüşünü tercih ettiğini belirtmek ister[270]. İmam Nevevî bu durumu şöyle açıklar:

Ne zaman küçük bir grubun savunduğu bir görüş karşıma çıkar, *sahîh* ve *sarîh* bir delil de bunu desteklerse o zaman *el-muhtâru kezâ* ifadesini kullanırım. Böylece *el-muhtâr* ifadesi, küçük bir grup söylemiş ve mezhepte çoğunluğun ve en meşhûrun görüşüne aykırı dahi olsa, delil açısından *râcih* görüşün bu olduğunu tasrîh etmektedir[271].

Örneğin İmam Nevevî *Minhâcu't-Tâlibîn*'de, güneşte ısınmış suyun mekrûh olduğunu söyler[272]. *Kitâbu't-Tahkîk*'teyse

Muhtâr olan görüşe göre (*el-muhtâr*) güneşte ısınmış su mekrûh değildir[273]

der. Güneşte ısınmış suyun mekrûh olduğunu gösteren delil zayıf olduğu için Nevevî, eserlerinin en bağlayıcısı olan *Kitâbu't-Tahkîk*'te tercih edilen görüşe göre (*el-muhtâr*)

---

[268] Râfiî, **el-Muharrer**, s. 41.
[269] Râfiî, **el-Muharrer**, s. 56.
[270] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 140.
[271] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 32.
[272] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 67. Güneşte ısıtılmış suyun mutlak olarak mekrûh olduğunun anlaşılmaması gerektiği, vücut temizliğinde, yeme-içmede ve sıcak haliyle kullanılması, bu ısınma işleminin sıcak bölgelerde ve bakır gibi kaplarda olması durumunda mekrûh olacağı belirtilmiştir (Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 119).
[273] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 34.

bunun mekrûh olmadığını söyler[274]. Bu görüş artık Nevevî'nin nihâî görüşünü oluşturmaktadır.

Alevî b. Ahmed es-Sakkâf, el-Alîcî[275]'den, *el-Muhtâr* kelimesinin *Ravdatu't-Tâlibîn*'de, kavramlaşmış anlamıyla değil "mezhepte en *sahîh* olan görüş" anlamında kullanıldığını nakleder[276].

el-Ehdel (1390/1970) de benzer ifadelerle aynı düşünceleri şöyle dile getirir:

> İmam Nevevî *Ravdatu't-Tâlibîn*'de *el-muhtâr* ifadesine yer verdiğinde, bunu mezhepte en *sahîh* olan görüş anlamında kullandığı, kavramlaşmış anlamıyla kullanmadığı anlaşılır. Güneş önünde ısıtılmış su hakkındaki tercihi (*ihtiyâr*) bundan istisnâdır. Buradaki tercihi (*ihtiyâr*) zayıf anlamındadır[277].

el-Ehdel'in bu ifadesinden, onun Nevevî'nin *Ravdatu't-Tâlibîn*'deki görüşünü mü yoksa *et-Tahkîk*'teki *el-muhtâr* ifadesini mi kastettiği kapalı durmaktadır. Çünkü Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*'de güneşte ısıtılmış su hakkında konuşurken *el-muhtâr* ifadesine yer vermez[278], fakat *et-Tahkîk*'te *el-muhtâr* ifadesini kullanarak güneş altında ısıtılmış suyun mekrûh olmadığı söyler. Dolayısıyla el-Ehdel'in *et-Tahkîk*'teki *el-muhtâr* ifadesini kastetmiş olabileceğini ve buradaki *el-muhtâr* ifadesinin *zayıf* anlamında kullanılmış olduğu iddiasını ileri sürdüğünü düşünmekteyiz. Eğer el-Ehdel, düşündüğümüz gibi *et-Tahkîk*'te yer alan *el-muhtâr* ifadesinin *zayıf* anlamında kullanıldığını kastediyorsa, bunun sadece bir iddia olarak kaldığını, bu tezi destekleyecek bir kanıta ihtiyaç olduğunu belirtmek isteriz. İmam Nevevî'nin *et-*

---

[274] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 140.

[275] Muhammed b. İbrâhim el-Alîcî hakkında tabakât ve terâcim türü kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık, ancak *Tezkiretu'l-İhvân fî Istılâhâti'ş-Şâfiiyye* adında bir eserinin bulunduğu, en eski nüshanın 1279/1863 tarihli olduğu ve 8 varaktan oluştuğu bilgisini elde edebildik (Bkz. **el-Fehresu'ş-Şâmil,** el-Fıkh, c. 2, s. 510).

[276] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 94; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

[277] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

[278] Nevevî'nin *Ravdatu't-Tâlibîn*'deki ifadeleri şöyledir: "Havuzlarda ve göletlerde ısınmış su ittifakla mekrûh değildir. Kaplardaysa, sıcak bölgelerde olması, *esahh* olan görüşe göre altın ve gümüş dışında kalan bakır gibi dövülerek yapılmış kaplarda olması durumunda en sahîh olan görüşe göre (*el-esahh*) mekrûhtur. İkinci yaklaşıma göre mutlak olarak mekrûhtur. Ben derim ki; delil açısından *râcih* olana göre mutlak olarak mekrûh değildir. Bu, âlimlerin çoğunun görüşüdür. Mekrûh olduğuna dair mutemed bir delil yoktur. Mekrûh olduğunu söylesek dahi bu tenzîhen mekrûh olup, temizliğin sıhhatine zarar vermez ve vücutta kullanılmasıyla ilgilidir. En sahîh *veche* göre, soğutulunca mekrûhluk hükmü kalkar. Üçüncü yaklaşıma göre tabiplere danılışılır, v'Allah-u a'lem (**Ravdatu't-Tâlibîn,** c. 1, s 28)."

Tahkîk'te güneş altında ısıtılmış suyun *el-muhtâr* olan görüşe göre mekrûh olmadığını ileri sürdüğünü, bu tercihinin *el-Minhâc*'daki tercihine açık bir şekilde aykırı olduğunu, ama *et-Tahkîk*'in en muteber eseri olmasından dolayı buradaki görüşünün artık onun nihâî görüşü olduğunu, aksi bir iddianın kanıta muhtaç olduğunu düşünmekteyiz[279].

alâ'l-muhtâr (على المختار) ifadesi İmam Nevevî dışında diğer Şâfiî fakîhler tarafından kullanıldığı zaman, mezhepte görüşü bağlayıcı fıkıh âlimlerinin dışında kalanlar için kullanıldığı ve bununla dile getirilen görüşe itimat edilmediği vurgulanmıştır[280].

---

[279] Nevevî *el-Mecmu*'da, Rasulullah (s.a.v.)'ın güneş altında su ısıtan Hz. Aişe (58/678)'ye "Ey Hümeyrâ! Bunu yapma, çünkü bu baras hastalığına yol açar" hitâbını konu çerçevesinde değerlendirir, bu hadîsin zayıf olduğunu söyler ve konunun anlatımına şöyle devam eder: "Bundan, güneş altında ısıtılmış suyun mekrûh olduğunun bir temelinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Tabiplerden de bu konuda herhangi bir görüş beyan edilmemiştir. Doğrusu, bu konuda kerâhetin bulunmadığına kesin olarak hükmetmektir. İşte bu, eş-Şîrâzî (476/1083)'nin naklettiği ve zayıf kabul ettiği vecihtir. Başkaları da zayıf kabul etmiştir ancak zayıf değildir. Aksine bu doğru, delile ve İmam Şâfiî'nin nassına muvâfık olan görüştür. Çünkü Şâfiî *el-Ümm*'de 'tıp açısından mekrûh görülebileceği haricinde, bunu mekrûh görmüyorum' demiştir. *el-Ümm*'de bu şekilde gördüm. Beyhakî (458/1066) de *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr* adlı eserinde Şâfiî'den aynı şekilde nakilde bulunmuştur. İmam Şâfiî'nin *Muhtasaru'l-Müzenî*'deki 'Hz. Ömer'in mekrûh görmesinden ve baras hastalığına yol açtını söylemesinden dolayı, tıp açısından mekrûhtur' ifadesine gelince; bu ifadenin *el-Ümm*'e muhalefeti açık değildir. Aksine buradaki ifadelerini *el-Ümm*'dekine göre yorumlamak mümkündür. Buna göre bu ifadelerin anlamı şöyledir: Eğer tabipler baras hastalığına yol açtığını söylüyorlarsa, sadece tıp açısından mekrûh görüyorum. İşte bu, konu hakkındaki kanaatimizdir ve İmam Şâfiî'nin kelâmıdır. Ebû Hanîfe (150/767)'nin, İmam Mâlik (179/795)'in, İmam Ahmed (241/855)'in, Davud ez-Zâhirî (270/883)'nin ve cumhurun da görüşü, *muhtâr* görüşte olduğu gibi güneş altında ısıtılmış suyun mekrûh olmadığı şeklindedir (**el-Mecmû'**, c. 1, s. 133)." İmam Nevevî bu girişten sonra, ilk dönem Şâfiî fakîhlerinin konu hakkındaki görüşlerinin (*evcuh*) yedi grupta inceleneceğini söylereyerek bunları serdeder. Birincisine göre mutlak olarak mekrûh değildir. İkincisine göre, ısıtma kastı varsa her kap ve yöre için mekrûhtur. Üçüncüsüne göreyse, ısıtma kasdı bulunsun bulunmasın mutlak olarak mekrûhtur. Dördüncüsüne göre, sıcak bölgelerde ve dövülerek yapılmış kaplarda mekrûhtur. Bu yaklaşım kendi içinde alt gruplara ayrılmaktadır. Beşincisine göre, dövülerek yapılmış kaplarda mekruhtur ama bu yaklaşımda kapların başının örtülmesi şartı bulunmaktadır. Altıncısına göre iki tabip baras hastalığına yol açtığını söylüyorsa mekrûhtur yoksa değildir. İmam Nevevî bu *vech*i doğru ama iki tabip şartını zayıf bulmaktadır. Yedincisine göre vücutta kullanılırsa mekrûhtur, elbiselerde kullanılırsa mekrûh değildir. İmam Nevevî bu yaklaşımları sunduktan sonra "kerâhet hükmünü tespit ediyorsak, bu tenzîhî kerâhettir" diyerek güneş önünde ısıtılmış suyun mekrûh olup olmaması tartışmalarını bitirir (**el-Mecmû'**, c. 1, s. 133-135). İmam Nevevî'nin eserlerini incelediğimizde güneş önünde ısıtılmış su hakkında şöyle bir tablo karşımıza çıkar: *Minhâcu't-Tâlibîn*'de herhangi bir kayıt getirilmeden mekruh olduğu söylenmiş ama mutlak mekrûh anlamında anlaşılamaması gerektiği vurgulanmıştır. *Ravdatu't-Tâlibîn*'de, mekrûh olacağına hükmedilse dahi en fazla tenzîhen mekrûh olacağını ve vücut temizliğiyle alakalı olacağını söyler. *el-Mecmû'*da, mekrûh olduğu hükmüne ulaşılması durumunda bunun en fazla tenzîhen mekrûh olacağını vurgular. *et-Tahkîk*'teyse herhangi bir kayıt getirmeden mekrûh olmadığını *el-muhtâr* ifadesiyle dile getirmektedir.

[280] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

(18) el-Amelu alâ Hâzâ/el-Amelu alâ Hilâfihi (العمل على هذا- العمل على خلافه)

Râfiî ve Nevevî'nin eserlerinde *ve aleyhi'l-amel* (mezhepte amel de buna göredir وعليه العمل) ifadesi, bir tercih sîğası olarak kullanılmaktadır[281]. Bu kalıp, delil açısından en meşhûr (*eşher*) olan görüşün dışında başka bir görüşle amel edildiği zaman kullanılır[282]. *ve'l-amelu alâ hilâfih* ifadesi de bir tercih sîgası olup bununla, *eşher* görüşle amel edilen görüş çatıştığı zaman*, eşher*in tersi olan ve amelin esas alındığı görüşün tercih edildiği belirtilmek istenir[283].

İmam Nevevî'nin *ve'l-amelu alâ hâzâ* ifadesini kullandığına dair şu örneği verebiliriz:

> Hacceden, kurban bayramının birinci günü (*yevmu'n-nahr*) öğle namazından sonra tekbir getirmeye başlar, kurban bayramı son günü sabah namazına kadar devam eder. *Azhar* olan görüşe göre hacceden dışındakiler de onun gibi tekbir getirirler. Bir görüşe göre (*kîle*) birinci günün akşam namazından, bir başka görüşe göre (*kîle*) de arafe günü (*yevmu arafe*) sabah namazından itibaren başlar, teşrîğin son günü ikindi namazıyla sona erer ve mezhepte amel buna göredir (*ve'l-amelu alâ hâzâ*). *Azhar* olan görüşe göre, bu günlerde kaza, farz namaza tâbi sünnet (*revâtib*) ve nafile namazlardan sonra da tekbir getirilir[284].

İmam Nevevî'nin *ve'l-amelu alâ hilâfih* (amel bu görüşün aksi olana göredir) ifadesini kullanmasına şunu örnek verebiliriz:

> Sesine itimat ederek perde arkasında bulunan kadın (*mütenakkibe*) için şahitlik yapmak *sahîh* değildir. Eğer kadının bizzat kendisini tanır ya da ismini ve soyunu bilirse onun hakkında şahitlik yapması câizdir. Şahitlik anında bildiği şeylere şahitlikte bulunur. En meşhur görüşe göre (*eşher*) kadın hakkında adil bir ya da iki kişinin verdiği bilgilere dayanarak şahitlik yapılmaz ama mezhepte amel bunun aksine göredir (*ve'l-amelu alâ hilâfih*)[285].

İmam Nevevî'nin birinci örnekte *zayıf* bir görüşü belirttikten sonra amelin buna göre olduğunu, ikinci örnekte de *eşher* görüşü verdikten sonra amelin bunun aksine göre olduğunu söylemesi hakkında İbn Hacer el-Heytemî;

---

[281] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 106; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657.
[282] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 140.
[283] Ehdel**, Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657.
[284] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 142.
[285] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 571-572.

Mezhebin delili açısından tercih edilen görüşle amelin esas alındığı görüş çatışınca, amel açısından tercih edilen görüş benimsenmiş oldu[286]

tespitini yapar.

(19) ittefekû/ve hâzâ meczûmun bih/ve hâzâ lâ hilâfe fîh (اتفقوا- وهذا مجزوم به – وهذا لا خلاف فيه)

"Görüş birliğine vardılar" anlamına gelen *ittefekû*, "bu kararlaştırılan görüştür" anlamına gelen *ve hâzâ meczûmun bîh*, "bunda ihtilâf yoktur" anlamına gelen *ve hâzâ lâ hilâfe fîh* kalıpları, Şâfiî mezhebi âlimlerinin bir konuda ittifak etmeleri, bir konuyu kararlaştırmaları ve bir konu hakkında ayrılığa düşmemeleri anlamında kullanılmıştır. Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde bu ifade kalıpları sadece Şâfiî fakîhleri için kullanılır[287].

(20) hâzâ mucmeun aleyhi (هذا مجمع عليه)

Bir tercih ifadesi olan ve "bu, üzerinde fikir birliğine varılan görüştür" anlamına gelen *hâzâ mucmeun aleyh* kalıbı, Şâfiî Mezhebi dışındaki diğer mezhep imamlarının bir konu hakkında fikir birliğine varmaları anlamında kullanılır[288]. Bir önceki üç kalıpla bu kalıp arasındaki fark, önceki üç ifade Şâfiî fıkıh âlimlerinin fikir birliği için kullanılırken bu ifade diğer mezhep imamlarının fikir birliği için kullanılır[289].

(21) Kemâ/Lâkin (كما- لكن)

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde *lâkin* kelimesinden sonra gelen cümle, mutemed bir görüşü ifade eder. Ama *lâkin* kelimesi *kemâ* kelimesiyle mukayyed hale gelince, bu durumda *lâkin*den önce yer alan cümle mutemed olur. Bazı Şâfiî fakîhlere göre *lâkin* ifadesinden önce gerek *kemâ* kelimesi yer alsın gerekse bir başka kelime yer alsın, *lâkin*den sonra yer alan cümle mutemeddir. Ama bunlarla beraber, *lâkin* kelimesiyle dile

[286] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 106.
[287] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 106; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657.
[288] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 106; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657.
[289] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 141-142.

getirilen görüşün aksinin mutemed olduğu belirtilmemiş olması gerekir. Bu durumda *lâkin*den sonra yer alan görüş değil, itimatlığı belirtilen görüş mutemeddir. İbn Hacer el-Heytemî'ye göre *kemâ*dan sonra yer alan görüş mutemeddir. Bu izahlar, bir görüş mutlak bir şekilde dile getirildiğinde geçerli olmaktadır. Ama görüşün tercih edildiği ya da zayıf kabul edildiği belirtilmişse, artık konu belirtildiği gibi ya *râcih*tir ya da *zayıf*tır[290]. Sakkâf *kemâ* ve *lâkin* kelimelerinin izahını şöyle detaylandırır:

> *kemâ* ya da *lâkin* dediklerinde; eğer *lâkin*den sonra *taz'îf*e ya da *tercîh*e dikkat çekmişlerse söylenecek bir şey yoktur, aksi takdirde *lâkin*le ifade edilen mutemeddir. Eğer hem *kemâ* hem de *lâkin* lafzı kullanılmışsa, Şeyh Saîd Sünbül (1175/1761) hocası Îd b. Ali en-Numrûsî (1140/1728)'den o da hocası eş-Şevberî (1069/1659)'den şunu aktarır: "*et-Tuhfe*'nin ıstılâhına göre *kemâ*dan sonra yer alan mutemmeddir. İbn Hacer'in ifadelerinde *lâkin*den sonra yer alanın mutemed olduğu şeklindeki yaygın kanaatse, kendisinden önce *kemâ* lafzı yer almadığı durumlarda geçerlidir, *lâkin*den önce *kemâ* lafzı yer alıyorsa ona göre *kemâ*yla dile getirilen mutemeddir. Eğer bundan sonra *lâkinne'l-mu'temede kezâ* veya *lâkinne'l-evcuhe kezâ* diyerek *kemâ*dan sonra yer alanın mukabilini tercih ederse, artık bu durumda bunlarla dile getirdiği mutemmeddir." Kanaatimce bu durum sadece bu iki ifade kalıbıyla sınırlandırılamaz, aksine diğer tercîh sîgaları da bu iki ifade kalıbı gibidir. eş-Şârih'in '*lâkin* sîgasının kullanıldığı yerde eğer konu *kemâ*yla mukayyed hale getirilmişse *lâkin*den önce yer alan mutemeddir, *kemâ* lafzı yer almamışsa *lâkin*den sonra yer alan mutemeddir' dediğini gördüm. Bunları el-Kürdî, *Fetâvâ İbn Hacer* eserinde bazı fazlalıklar eşliğinde dile getirmiştir[291].

Tercih ifadesi olarak kullanılan başka kalıplar da bulunmaktadır. Örneğin *lev kîle kezâ, lem yeb'ud, leyse bi-beîdin, lekâne karîben, ev akrebe* (لو قيل كذا, لم يبعد, وليس ببعيد, لكان قريبا, او اقرب) bu ifade kalıplarından bir kaçıdır[292]. Bu ifadeleri "eğer şöyle denirse", "uzak değildir", "uzak olmaz", "…e yakın olurdu", "veya daha yakın olur" şeklinde çevirebiliriz.

---

[290] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 90-91; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye**, s. 276; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 142.

[291] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 90-91.

[292] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 105; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657.

b. Taz'îf Sîgaları

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe tercih için bir takım ifade kalıpları geliştirildiği gibi, bir görüşün zayıf olduğunu belirtmek için de bir takım ifade kalıpları geliştirilmiştir. Konunun anlatımına paralel olarak bir görüşün zayıf olduğu doğrudan belirtildiği gibi, bazı teknik ifadelerle dolaylı olarak da belirtilmiştir. Mezhebin fıkhî kavramlarının çoğunda olduğu gibi temel taz'îf sîgaları İmam Nevevî (676/1277)'yle, geri kalanların büyük bir kısmı da ikinci tankîh ve tahrîr dönemi mimarları İbn Hacer, Şirbînî ve Remlî'yle kavram formuna bürümüştür. Mezhebin fıkhî kavramlarının gelişimine bağlı olarak taz'îf sîgaları da büyük oranda bu dönemde rayına oturmuş, çok azı hâşiye türü eserlerde günyüzüne çıkmıştır. Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde kullanılan temel taz'îf kavramlarını şu şekilde sıralayıp izah edebiliriz:

(1) kîle/hukiye/yukâlu (قيل- حكي - يقال)

Aynı anlama gelen *kîle, hukiye* ve *yukâlu* ifadeleri, rivayet edilen *vech*in zayıf olduğunu göstermek için kullanılan kavramlardır. Bu kavramlara aynı zamanda *sîğatu't-taz'îf* (صيغة التضعيف) ya da *sîğatu't-tamrîd* (صيغة التمريض) denmiştir. Bu kavramların mukabili *el-kavî* (القويّ), *es-sahîh* (الصّحيح) ve *el-esahh*dır (الأصحّ)[293].

kîle, kîle kezâ (قيل كذا) ve *kîle fîh* (قيل فيه) şeklinde kullanılan bu kavram, İmam Nevevî'nin tanıttığı ve eserlerinde yer verdiği kavramların başında gelmektedir. İmam Nevevî *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *kîle*yi

> *ve kîle kezâ* dediğim zaman bununla zayıf bir *vech*i kastederim, bunun karşıtı *es-sahîh* ya da *el-esahh*tır[294]

şeklinde tanıtır. Hatîb eş-Şirbînî, İmam Nevevî'nin *ve kîle kezâ* ve *fî kavlin kezâ* (في قول كذا) ifadelerini açıklarken; ihtilâfın güçlü ya da zayıf olmasının bağlamdan ortaya

[293] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 115; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc**, s. 681; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657; Karadâğî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ** (nâşirin önsözü)**,** c. 1, s. 119-120.

[294] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 65.

çıkacağını, *zayıf* kavramından *râcih*in aksinin anlaşılması gerektiğini belirtir. Şirbînî devamla, *râcih*in aksi olan *zayıf* görüşün, bazen *el-esahh*a bazen de *es-sahîh*e aykırı olmasından anlaşıldığını, *sahîh*le *esahh*tan ya da daha öncekilerden ihtilâf mertebelerinin anlaşılamayacağını belirtir[295].

İmam Nevevî, *kîle*yle ilgili olarak *et-Tahkîk*'te de şöyle der:

> *ve kîle* dediğim zaman bu *el-esahh*ın, *hukiye* dediğim zaman bu *es-sahîh*in, *yukâlu* dediğim zaman da bu *es-sevâb*ın karşıtıdır[296].

İmam Nevevî'nin bu ifadelerinden, *kîle-el-esahh, hukiye-es-sahîh* ve *yukâlu-es-sevâb* eşleşmesinin yapıldığını görmekteyiz.

İmam Nevevî'nin *kîle* kavramını kullanmasından konunun tartışmalı olduğu (*hilâfiyye*), tartışmanın ashâbın *vecih*leri arasında cereyan ettiği İmam Şâfiî'nin *kavil*leri arasında cereyan etmediği, *kîle*yle dile getirilen görüşün zayıf olduğu ve bunun karşıtının *sahîh* ya da *esahh* bir *vecih* olduğu anlaşılmaktadır[297]. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *kîle* kavramı dörtyüzotuzdokuz yerde işlenmiştir[298].

İmam Nevevî *el-Minhâc*'da bu kavramlardan sadece *ve kîle* kavramına yer vermiştir. Bu kullanıma şu örneği verebiliriz:

> Eğer temiz suyla necis suyu birbirleriyle karıştırırsa içtihat eder ve temiz olduğuna inandığı suyla temizlenir. Bir görüşe göre (*ve kîle*) kesin olarak temiz suyu tespit edebilirse içtihat edemez. *Azhar* olan görüşe göre gözleri göremeyen, gözleri gören gibidir. Eğer suyla idrarı birbirine benzetirse, *sahîh* olana göre içtihat edemez. Bunları birbirlerine katarak döker ve

---

[295] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 110. Sakâf (1335/1916) da benzeri şekilde, hilâfın güçlü ya da zayıf oluşunun bağlamdan anlaşılacağını, Nevevî'nin *zayıf*ın aksi olan görüşü bazen *el-azhar* bazen *el-esahh* olarak nitelediğini belirtir. *el-Azhar*ın *kavil*lerle ilgili olduğunu, *el-esahh*ın vecihlerle ilgili olduğunu belirtir. Bu iki kavramın *ekvâl* ya da *evcuh*la ilgili olduğunun açık olduğunu ama bunlarla beraber bir de *el-ercah* kavramını kullandığını ve bunun da *kavil*lerle ilgili olduğunu söyler. Çünkü *el-ercah* kavramının, İmam Şâfiî'den rivayette bulunan râvinin kendi bilgisini ekleme özelliğini içerdiğini, ama ondan yapılan rivayette ek bir bilgi bulunduğunu reddeden kişide bu özelliğin bulunmadığını belirtir (Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 115).

[296] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 30.

[297] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641.

[298] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641.

teyemmüm alır. Suyla gülsuyunu birbirine benzetirse, her biriyle sadece bir defa abdest alır. Bir görüşe göre (*ve kîle*) içtihat eder[299].

İmam Nevevî, *hukiye* ve *yukâlu* kavramlarını *et-Tahkîk*'te kullanır. Bunlara şu örneği verebiliriz:

> Abdestli bulunmak ve abdestli uyumak menduptur. Bir abdestle namaz kılmışsa o abdesti yenilemek de menduptur. Bir görüşe göre (*ve kîle*) o abdestle farz namaz kılmışsa yenilemesi menduptur. Kastettiği fiile göre değişir görüşü de rivayet edilmiştir (*hukiye*). Namazların arasına uzun bir süre girmişse yeniler şeklinde, mutlak bir görüş de ileri sürülmüştür (*yukâlu*). *Sahîh* olan *veche* göre boyadestiyle teyemmümün yenilenmesi mendup değildir[300].

el-Ehdel (1390/1970), *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *kîle*yle dile getirilen görüşlerin tümünün zayıf olduğunu ancak oniki görüşün istisnâ edildiğini, çünkü müteahhir âlimlerin *kîle*yle belirtilen bu oniki görüşün mezhepte mutemed kabul edildiğini belirtir[301]. *el-Minhâc'*da *kîle*yle dile getirilmekle beraber mezhepte mutemed kabul edilen oniki görüş şöyledir:

1. İmam Nevevî "Fasıl: Ticaret Zekâtının Hükümleri" başlığı altında,

   > Yörede iki tür para yaygın olup mal bunlardan birisine göre nisaba ulaşıyorsa, nisaba ulaşan paraya göre değerlendirilir. Her ikisine göre nisabı dolduruyorsa fakirler için daha faydalı olanla kıymetlendirilir. Bir görüşe göre (*kîle*) mal sahibi muhayyerdir[302]

   der. İmam Nevevî fakirler için daha faydalı olan para türüne göre değerlendirileceği görüşünü tercih ederken, mal sahibinin muhayyer olduğu görüşünü zayıf bulur. Ancak *kîle*yle dile getirdiği ve zayıf kabul ettiği görüş mezhepte mutemed kabul edilmiştir[303]. Çünkü Nevevî *Ravdatu't-Tâlibîn*'de mal sahibinin muhayyer olduğu görüşünü daha sahîh (*esahh*) görmüştür[304].

2. İmam Nevevî, tarla sahibinin tarlasını süre belirtmeksizin birine ödünç vermesi, ödünç alanın bina yapması veya ağaç dikmesi, sonra muîrin

[299] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 68-69.
[300] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 68.
[301] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641.
[302] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 170-171.
[303] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 3, s. 332; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 2, s. 109; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 642.
[304] Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn** (nşr. Halîl b. Me'mûn Şîhâ), c. 1, s. 454.

arsasını geri istemesi durumunda, ücretsiz sökülmesi şart koşulmuşsa müstaîrin sökmesi gerektiğini, şart koşulmamışsa sökme gibi zorunluluğun olmadığını belirttikten sonra şunları kaydeder:

> Müstaîr arzusu ile söküm veya yıkım işini yapmazsa ücretsiz yapmaya zorlanamaz. Bu durumda tarla sahibi bunlardan birini yapmakta muhayyerdir: Bir ücret karşılığında fidanları tarlada bırakır veya fidanları söküp farkını öder. Bir görüşe göre (*kîle*) fidanların değerini ödeyerek mülkiyetine geçirir[305].

İmam Nevevî müstaîrin kendi isteğiyle söküm işini üstlenmemesi durumunda iki şık arasında muhayyer olduğunu söyler ve zayıf olduğunu belirttiği üçüncü bir şıkı da bunlara ekler. Ancak üçüncüsünün ilk ikisine eklenebileceği ya da birincisiyle üçüncüsünün yok hükmünde olabileceği[306] veya her üç şıkın da mezhepte mutemed kabul edildiği[307] ileri sürülerek, zayıf kabul edilen görüş mutemed sayılmıştır[308].

3. İmam Nevevî, boşamada kullanılan kinâye lafızları hakkında, boşama niyetinin bu lafızların tümüne eşlik etmesi gerektiğini söyler ve

> bir görüşe göre (*ve kîle*) niyetin kinâye lafızlarının başlangıcına denk gelmesi yeterlidir[309]

diyerek bu görüşü zayıf bulduğunu belirtir. Nevevî, boşama niyetinin kinaye lafızlarının başına tekabül etmesinin yeterli olduğu görüşünü zayıf bulurken, bu görüş mezhepte mutemed kabul edilmiştir[310].

4. İmam Nevevî, kocanın karısına "sen bir defa boşsun" derken birden fazla boşamayı kastetmesi durumunda bir boşamanın gerçekleştiğini, bir görüşe göre (*ve kîle*) niyet edilen boşama sayısının gerçekleştiğini belirtir[311]. Nevevî'nin *kîle*yle dile getirerek zayıf bulduğunu söylediği bu görüşü

---

[305] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 288.
[306] Mahallî, **Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 310.
[307] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 3, s. 327; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 5, s. 99.
[308] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 642.
[309] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 424.
[310] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 8, s. 22-23; Kalyûbî, **Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre**, c. 3, s. 35.
[311] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 417.

Ravdatu't-Tâlibîn'de tashih ettiği, dolayısıyla bunun mezhepte mutemed kabul edildiği kaydedilmiştir[312].

5. İmam Nevevî, kısası uygulayacak kişi hakkında şunları kaydeder:

> *Sahîh* görüşe göre kısası her mirasçı uygulayabilir. Mirasçı kayıpsa gelmesi, çocuksa ergenliğe kavuşması, deliyse sağlığına kavuşması beklenir. Kâtil hapsedilir ve kefâletle salıverilmez. Kısası yerine getirecek kişi için mirasçıların fikir birliğine varmaları gerekir. Fikir birliğine varılamaması durumunda kura çekilir. Kuraya, kısası yerine getirmekten âciz olan kimse de katılır ve başkasını yerine tayin edebilir. Bir görüşe göre (*ve kîle*) kısası yerine getirmekten âciz olan kuraya katılmaz[313].

Görüldüğü gibi Nevevî, kısası yerine getirmekten âciz olan kimsenin kuraya katılamayacağı görüşünü *kîle* sîgasıyla bildirir ve bu yaklaşımın zayıf olduğunu belirtir. Ancak Nevevî'nin *Ravdatu't-Tâlibîn*'de bu görüşü benimsediği[314] ve çoğunluğun da bu görüşte olduğu kaydedilmiştir[315].

6. İmam Nevevî, kısasın gerekliliği için şahitlerin müddaâyı tasrîh etmeleri gerektiği hakkında şunları kaydeder:

> Şâhitler iddia edilen şeyi açıkça belirtmelidirler. Şahit 'ona kılıçla vurdu, onu yaraladı ve öldü' derse, öldürme olayı bu iddiayla sabit olmaz. Ancak 'bu yarayla öldü' veya 'onu öldürdü' demesi gerekir. Şahit 'kafasına vurdu, kanadı' veya 'kanı aktı' derse, dâmiye[316] yarası sabit olur. Mûdiha[317] yarasının sabit olması için şahidin 'ona vurdu ve kafa kemiği ortaya çıktı' demesi şarttır. Bir görüşe göre (*ve kîle*) 'kafasını yardı' demesi şarttır. Mûdiha yarasında kısasın mümkün olması için şahidin, mûdihanın yerini ve zamanını belirtmesi zorunludur[318].

---

[312] Mahallî, **Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 439; Kalyûbî, **Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre**, c. 3, s. 509-510; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 642.

[313] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 479.

[314] "Peki, kadın veya yaşlı erkek gibi kısası uygulamaktan âciz olan kimse, kısası yerine getirmek için kuraya katılır mı? Bunun hakkında iki *vecih* vardır. Bir görüşe göre (*ve kîle*) iki *kavil* vardır. *Esahh* olan *vech*e göre, çoğunluğun da benimsediği gibi kısası yerine getirmekten âciz olan kimse kuraya katılmaz (**Ravdatu't-Tâlibîn** (nşr. Halîl b. Me'mûn Şîhâ), c. 4 s. 128)."

[315] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 8, s. 504; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 642.

[316] *Dâmiye*, kafada açılan yara olup on üzerinden üç derece oranındadır. Dâmiye yarasında kan görünmekte fakat akmamaktadır (Abdulmun'im, **Mu'cemu'l-Mustalahât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye,** c. 2, s. 74, 320).

[317] *Mûdiha*, on üzerinden altı derece oranındaki kafatası yarası olup bu tür yara kemiğe kadar işlenmiştir (Abdulmun'im, **Mu'cemu'l-Mustalahât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye,** c. 2, s. 320, c.3, s. 380).

[318] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 497.

İmam Nevevî kısasın gerekli olacağı mûdiha yarasının tespit edilebilmesi için 'kafasını yardı' ifadesinin şart olacağı görüşünü *kîle*yle dile getirmekte ve bunu zayıf bulmakta, ancak *Ravdatu't-Tâlibîn*'de[319] bu görüşü benimsemiş ve bu görüş mezhepte mutemed kabul edilmiştir[320].

7. İmam Nevevî "Riddet Kitâbı"nda dinden çıkmada şahitliğin mutlak olarak kabul edileceğini belirtir, şahitlikte ayrıntının gerekli olduğu görüşünü *kîle*yle dile getirirerek bunu zayıf karşılar[321]. Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520)'nin ayrıntının gerekli olduğu görüşünü savunduğu ve Hatîb eş-Şirbînî (977/1569)'nin de ona katıldığı belirtilir[322]. Hatîb eş-Şirbînî, Ezraî (783/1381)'nin ayrıntının gerekli olduğu şeklindeki görüşü savunduğunu ve İsnevî (772/1370)'nin de akıl ve nakil açısından ayrıntının gerekli olduğu görüşünü benimsediğini nakleder. Şirbînî, konuyu detaylandırdıktan sonra riddette yapılan şahitlikte ayrıntının gerekli olduğu görüşünü vurgular[323].

8. İmam Nevevî "Kitâbu's-Siyer"de "Fasıl: Kâfirlere Güvenlik Temin Edilmesi" başlığı altında, devlet başkanının güçlü bir gayr-i müslimle, fethedeceği yerden kendisine bir cariyenin verilmesi karşılığında bir kalenin fethinde yardım etmesi üzerine anlaşmasını işlerken şöyle der:

> Eğer cariye Müslüman olursa, tercih edilen görüşe göre (*el-mezheb*) cariyenin bedelinin ödenmesi gerekir. Onun bedeliyse denk olan bir ücrettir (*ücretu'l-misl*). Bir görüşe göre (*ve kîle*) kıymeti ödenir[324].

Bu görüşün mütemed olduğu ve İmam Nevevî'nin burada *kîle*yle dile getirdiğini *Ravdatu't-Tâlibîn*'de benimsediği[325], *Minhâcu't-Tâlibîn'de* zayıf

---

[319] Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn** (nşr. Halîl b. Me'mûn Şîhâ)**,** c. 4, s. 246.
[320] Kalyûbî, **Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre**, c. 4, s. 258; İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 9, s. 72; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 642.
[321] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 501.
[322] Kalyûbî, **Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre**, c. 4, s. 270.
[323] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 5, s. 433-434. Ayrıca bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 9, s. 110-111; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 642.
[324] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 524.
[325] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 9, s. 318.

kabul ettiği görüşün, mezhebin muteber görüşlerinden biri olduğu vurgulanmıştır[326].

9. İmam Nevevî "Kitâbu's-Sayd ve'z-Zebâih" ana başlığı altında şunları kaydeder:

> Avcı av aletini fırlatır ve isabet ettiği hayvanı ikiye bölerse, her iki parçası da helaldir. Fırlatılan alet hayvanı yaralar, bir organını keser ve hayvan bu yaralama sebebiyle ölürse hem kesilen kısım hem de geri kalan kısım yenebilir. Yaralama öldürücü değilse, sonra onu keser veya başkası onu başka bir şekilde yaralar ve bu yara sebebiyle ölürse, kesilen organ haram, geri kalan kısım helaldir. İlk yaralamada avcı onu kesme imkânını bulamaz ve bu yara sebebiyle ölürse, tümü helaldir. Bir görüşe göre (*ve kîle*), hayvandan kesilen organı yemek haramdır[327].

İmam Nevevî, avcının yaraladığı avı kesme imkânını bulamaması ve hayvanın da bu yara neticesinde ölmesi örneğinde, hayvanın tümünün helal olacağını, zayıf olarak nitelediği görüşe göre ondan kesilen organınsa haram olacağını söyler. Nevevî'nin *el-Minhâc*'da hayvandan kesilen organın haram olduğu görüşünü zayıf olarak benimsemesine karşın, bunu *Ravdatu't-Tâlibîn*'de tashih ettiği ve zayıf olarak belirttiği bu görüşün mezhepte muteber kabul edildiği vurgulanmıştır[328].

10. İmam Nevevî "Kitâbu'l-Müsâbaka ve'l-Münâdala" ana başlığı altında, bir grubun aralarında toplanıp müsâbaka tertip etmeleri konusunu işledikten sonra şunları dile getirir:

> Eğer bir grup kazanırsa, ödül aralarında yarışmacıların isabeti oranında taksim edilir. Bir görüşe göre (*ve kîle*) eşit şekilde taksim edilir[329].

Nevevî burada, müsâbakayı kazanan yarışmacılar arasında ödülün eşit şekilde paylaştırılması görüşünü zayıf olarak nitelemiş, ama bunu

---

[326] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 643.
[327] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 533.
[328] Kalyûbî, **Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre**, c. 4, s. 368-369; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 103; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 643.
[329] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 543.

Ravdatu't-Tâlibîn'de tashih ettiği, ödülün yarışmacılar arasında eşit şekilde paylaştırılacağı görüşünün mezhepte muteber kabul edildiği belirtilmiştir[330].

11. İmam Nevevî, "Kitâbu'd-Da'vâ ve'l-Beyyinât" ana başlığı ve "Fasıl: Yeminin Keyfiyeti ve Ağır Yemin" alt başlığı altında şunları kaydeder:

> Eğer bir çocuğun velisi birinde borcunun olduğunu iddia eder, borçlu olduğu iddia edilen şahıs inkar eder ve yemin etmekten kaçınırsa velinin yemin etmesi istenmez. Bir görüşe göre (*ve kîle*) yemin etmesi istenir. Bir başka görüşe göre de (*ve kîle*), veli borç verme sebebini iddia ederse velinin yemin etmesi istenir[331].

İmam Nevevî, çocuğun velisinin borç iddiasında bulunduğu şahsa, borç verme nedenini söylediği takdirde velinin yemine verdirileceği görüşünü *kîle*yle dile getirmekte ve bunu zayıf bulmaktadır. Nevevî'nin zayıf olarak nitelediği bu görüşün İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'deki nassına muvâfık olup mezhepte muteber olduğu ve buna göre fetvâ verildiği belirtilmiştir[332].

12. İmam Nevevî "Kitâbu'l-İtk" anabaşlığı "Fasıl: Kısmen Azat Etme" başlığı altında, bağış yapma ehlinden olan birinin köle edinmesi, bu kölenin özgürlük durumu, satılması, hibe edilmesi ve vasiyet edilmesi konusunu işledikten sonra şöyle der:

> Eğer bir kişi marazu'l-mevt anında bir yakınını karşılıksız olarak köle edinirse, köle üçte bir oranında özgürlüğüne kavuşur. Bir görüşe göre (*ve kîle*) aslı itibariyle bütünüyle özgürlüğüne kavuşur. Bir bedel karşılığında denk bir ücretle (*semenu'l-misl*) köle edinirse, üçte bir oranında özgürlüğüne kavuşur ve mirasçı da olmaz[333].

Şirbînî, İmam Nevevî'nin zayıf olarak nitelediği bu görüşü *Ravdatu't-Tâlibîn*'de tashih ettiğini[334] ve "aslı itibariyle bütünüyle özgürlüğüne kavuşur" görüşünün daha sahîh (*esahh*) olduğunu belirtir. Şirbînî ayrıca

---

330 Kalyûbî, **Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre**, c. 4, s. 408; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 177; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 643.
331 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 580.
332 İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc,** c. 10, s. 364-365; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 426; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 643.
333 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 588-589.
334 Bkz. Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 4, s. 713.

> Bulkînî (805/1403)'den "İmam Şâfiî'nin nassının gerektirdiği en sahîh vecih budur" yaklaşımını nakleder[335].

İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn'*de *kîle*yle dile getirip zayıf bulmasına rağmen, mezhepte muteber, mutemed ve fetvâya esas görüş olarak benimsendiği belirtilen konuları böylece özetlememizden anlaşılacağı gibi, bunların çoğunluğunu Nevevî daha sonra kaleme aldığı eserlerde tashih işleminden geçirerek mezhebin nihâî görüşünü tespit etmiştir. Sadece bir müellifin kendi eserlerinde ulaştığı farklı sonuçlardan, fıkıh ilminin ne derece dinamik ve canlı bir işleyişe sahip olduğu belgelenmektedir. Şâfiî Mezhebinin geçirdiği süreçlerin en önemli noktasında yer alan Nevevî, gerektiği zaman eski görüşünden rücû etme açısından Şâfiî'yi andırmaktadır. Şâfiî Kitâb, Sünnet, âsâr malzemesiyle birlikte fıkhın işleyiş zeminini anlamaya çalışırken, Nevevî'nin kaygısı bundan farklı olmuş, o mezhep imamına bir *kavl*in nisbet edilmesinin sıhhatini ve *vecih*lerin imamın prensiplerine uygunluğunu anlamaya çalışmıştır. Farklı kaygıları hareket noktası olsa dahi, mezhebin statik yapıya sahip olmadığı, değişimin kaçınılmaz olduğu yerde bu realitenin gözden kaçırılmadığı görülmektedir.

(2) fî kavlin kezâ/fî nassin/fî rivâyetin (في قول كذا – في نصّ – في رواية)

"İmam Şâfiî'nin bir kavlinde şöyledir" anlamına gelen *fî kavlin kezâ*, "bir nassında şöyledir" anlamına gelen *fî nassin* ve "bir rivayette şöyledir" anlamına gelen *fî rivâyetin* kavramları müteradif olup, bu ifade kalıpları eşliğinde dile getirilen *kavl*in zayıf olduğu, tercih edilmediği (*mercûhiyye*), mukabilinin tercih edildiği (*râcih*) belirtilmek istenir[336]. İmam Nevevî *Minhâcu't-Tâlibîn'*de *fî kavlin kezâ* ifadesini şöyle tanıtır:

> *ve fî kavlin kezâ* dediğim zaman, bununla tercih edilen görüşün (*râcih*), bunun aksi olduğunu anlatmak isterim[337].

---

[335] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 460.

[336] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 115; Hadramî, **el-İbtihâc fî Beyâni Elfâzi'l-Minhâc,** s. 681; Ehdel**, Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 143.

[337] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 65.

Kitâbu't-Tahkîk'teyse şöyle der:

> *fî kavlîn* dediğim zaman bu *el-azhar*ın, *fî nassin* dediğim zaman bu *ez-zâhir*in, *fî rivâyetin* dediğim zaman bu de *el-meşhûr*un mukabilidir[338].

İmam Nevevi'nin bu ifadelerinde *fî kavlin-el-azhar*, *fî nassin-ez-zâhir*, *fî rivâyetin-el-meşhûr* eşleşmesinin yapıldığını görmekteyiz.

İmam Nevevî'nin *fî kavlin* kullanımına *Minhâcu't-Tâlibîn*'de "Bâbu'l-Ğusl" altbaşlığındaki şu örneği verebiliriz:

> Boy abdestinin en azı, guslün ilk farzına paralel olacak şekilde 'cünüplüğü kaldırmaya' ya da 'guslün gerektirdiğinin helal olmasına' ya da 'guslün farzını eda etmeye' niyetle vücudun her yerinin ve bütün kıllarının yıkanmasıdır. Ağza ve burna su vermek (mazmaza/istinşâk) gerekli değildir. Boy abdestinin en iyi şekli şöyledir: Vücuttaki pislik temizlenir sonra abdest alınır. Bir kavle göre (*ve fî kavlin*) ayaklarını yıkamayı sona bırakır. Ardından vücut kıvrımları yıkanır, sonra başa su dökülür ve saçların arası ovulur. Daha sonra önce sağ tarafa sonra sol tarafa su dökülür, vücut ovulur ve her organ üç defa yıkanır[339].

İmam Nevevî *Minhâcu'-Tâlibîn*'de *fî nassin* ve *fî rivâyetin* kullanımlarına yer vermez. Bu kullanımlara *et-Tahkîk*'te rastlamaktayız. *fî rivâyetin* kavramını kullandığına dair şu örneği verebiliriz:

> Su bulamadığı için teyemmüm alan kişi mukîmse tercih edilen görüşe göre (*el-mezheb*) kaza eder, yolcuysa kaza etmez. Ama yolculuğunda Allah Teâlâ'ya âsî olmuşsa *esahh* olana göre kaza eder. Soğuktan dolayı teyemmüm alan, kaza eder, bir rivayete göre (*ve fî rivâyetin*) kaza etmez. Bir kavle göre (*ve fî kavlin*) mukîm olan kaza eder[340].

İmam Nevevî'nin *fî nassin* kullanımına şunu örnek verebiliriz:

> Fer': Zaruretten dolayı bir halelin bulunduğu belirli bir vakitte kılınması emredilen namazlar sürekli (*âmm*) ve süreksiz (*nâdir*) diye ikiye ayrılır. Âmm olan, hastanın namazı, korku namazı, yolcu ve yaralının namazıdır. Hasta oturarak, işaretle ve teyemmümle namaz kılabilir. Yolcu ve yaralı teyemmüm alabilir. Bunları iâde etmesi gerekmez. Nâdirse, genellikle süren ve genellikle sürmeyen diye ikiye ayrılır. Genellikle süren, idrarını tutamama, sürekli burnun kanaması, kanayan yara örneklerinde olduğu gibi devamlı abdestsizlik halidir. Bunda da iâde

[338] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 29.
[339] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 78.
[340] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 114.

gerekmemektedir. Genellikle sürmeyen de iki türe ayrılır. Birinci tür, su ve toprağı kaybeden, hasta, temizlikten ve kıbleyi bulmaktan yoksun olan, kıbleyi bulmaktan yoksun olan ama, kütüğe bağlı, boğulma tehlikesi geçirmiş, kelepçelenmiş, kıbleyi ve kıyâmı terk etmeye zorlanmış, üzerinde necaset olup onu temizlemekten aciz olan örneklerinde olduğu gibi herhangi bir çarenin bulunmaması halidir. Bu türde, namazın iadesi gerekmektedir. Bunların bir kısmında, daha önce geçtiği gibi zayıf ihtilâflar vardır. Çıplak olan namazını ayakta, rukû halinde ve secde halinde kılabilir. İmam Şâfiî'nin bir nassına göre (*ve fî nassîn*) diğerleri gibi oturarak kılar. Bir nassına göre de (*ve fî nassin*) oturarak ve işaretle kılar[341].

İmam Nevevî'nin *fî kavlin kezâ* ifadesini kullanmasından; konunun tartışmalı olduğu (*hilâfiyye*), tartışmanın İmam Şâfiî'nin kavilleriyle alakalı olduğu (*kavliyye*), dile getirilen kavlin Şâfiî'ye nisbetinin zayıf olduğu ve bunun mukâbilinin *el-azhar* ya da *el-meşhûr* olduğu anlaşılır[342]. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *fî kavlin kezâ* ibaresi ikiyüziki yerde geçer[343]. Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel (1390/1970), *fî kavlin kezâ* ibaresinin yer aldığı bu konuların tümünün zayıf olduğunu ancak üç konunun mezhepte muteber kabul edildiğini belirtir. Bu üç konuyu şu şekilde özetleyebiliriz:

1. İmam Nevevî *Minhâcu't-Tâlibîn*'de "Kitâbu'l-Hul'"da hul'u, şartlarını ve hul' bedelini izah ettikten sonra şöyle der:

   Hem erkeğin hem de kadının muhâlaa için vekil tayin etme hakkı vardır. Erkek vekiline 'yüz miktar üzerine muhâlaa yap' derse, vekil bundan aşağı bedelle yapamaz. Mutlak bir ifade kullanırsa, vekil mehr-i misilden aşağı bir bedelle yapamaz. Her iki durumda akdi daha az miktarla yaparsa kadın boşanmış sayılmaz. Bir kavle göre (*ve fî kavlin*) kadın mehr-i misille boşanmış olur[344].

   Nevevî, vekilin belirtilen bedelden daha az bir miktarla hul'u akdetmesi durumunda, kadının mehr-i misille boşanmış sayılacağı görüşünü zayıf karşılar. İbn Hacer, Şirbînî ve Remlî Nevevî'nin bunu *Ravdatu't-Tâlibîn*'de ve *Tashîhu't-Tenbîh*'te tashih ettiğini, dolayısıyla mezhepte bu görüşün mutemed kabul edildiğini ve fetvânın buna göre olduğunu belirtir[345].

[341] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 115-116.
[342] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641.
[343] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 641.
[344] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 408.
[345] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 7, s. 552; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 4, s. 437; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc,** c. 6, s. 378.

2. İmam Nevevî, "Kitâbu'l-Cirâh" anabaşlığı, "Bâbu Keyfiyeti'l-Kısâs" altbaşlığında, kısası kimin hakettiği, kimin uygulayacağı ve bunlarla alakalı bölümü işlerken şunları dile getirir:

> Bir kimse demir gibi bir maddeyle, boğarak, aç bırakarak veya benzeri şekilde birini öldürürse aynı şekilde öldürülür. Eğer sihirle öldürürse kılıçla öldürülür. *Esahh* olan *vech*e göre içki içirdikten veya livata yaptıktan sonra öldürürse, yine kılıçla öldürülür. Katil, maktül kadar aç bırakılır ama ölmezse, ölünceye kadar günleri artırılır. Bir kavle göre (*ve fî kavlin*) kılıçla öldürülür. Katil maktül gibi öldürülmek yerine kılıçla öldürülürse, olur[346].

İmam Nevevî, katilin aç bırakılmasından sonra maktülün öldüğü süre içinde ölmezse kılıçla öldürülmesini *ve fî kavlin* ifadesiyle dile getirerek bunu zayıf bulduğunu belirtir. Şirbînî, Nevevî'nin bu ifadesini şöyle değerlendirir:

> İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'de ve *el-Muhtasar*'da belirttiği gibi, bu *esahh* olan *vecih*tir. Kâdı Hüseyin (462/1070) şöyle der: 'İmam Şâfiî bunun aksini söylememiş, Şâfiî Mezhebinde bu konuda ihtilâf yaşanmamış, ashâbın çoğunluğu bunu benimsemiştir.' Bulkînî (805/1403) ve diğerleri bunu doğrulamışlardır. Çünkü eşitlik sağlanmış sadece ruhun alınması kalmıştır. Dolayısıyla ruhun en kolay şekilde alınması gerekmektedir. Ne Nevevî *Ravdatu't-Tâlibîn*'de ne de Râfiî her iki şerhinde iki *kavil*den birini tercih ettiklerini beyan etmişlerdir[347].

Şirbînî'nin bu açıklamasından Nevevî'nin ifadesinin Şâfiî'nin nassına aykırı olduğu, Râfiî/Nevevî ikilisinin bu nassa değinmediği, zayıf olarak nitelenen bu görüşün mezhepte mutemed olduğu anlaşılmaktadır.

3. İmam Nevevî bir önceki konunun devamında şöyle der:

> Bir kimse birinin bir yerini keserek onun ölümüne yol açarsa, velinin katilin boynunu vurdurma hakkı vardır. Velinin önce yaralama sonra boynunu vurdurma hakkı da vardır. Dilerse bu yaralamanın ölümüne yol açmasını da bekleyebilir. Karın yarası veya pazu kemiğinin kırılması neticesinde ölüm gerçekleşirse, bu durumda maktülün velisi katilin boynunu vurdurur. Bir kavle göre (*ve fî kavlin*) aynı fiil tatbik edilir. Eğer ölmezse, *azhar* olan *kavl*e göre ölmesi için karın yarası artırılmaz[348].

---

[346] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 480.
[347] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 5, s. 283.
[348] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 480.

İmam Nevevî'nin burada katile aynı fiilin tatbik edileceği görüşünü zayıf kabul etmesine karşın, *Tashîhu't-Tenbîh*'te bunu tashih ettiği ve *Ravdatu't-Tâlibîn*'de bunun çoğunluğunun tercihi olduğunu belirttiği, İbn Kâdı Şühbe (851/1448)'nin da bunun adeta yanlışlıkla (*sebku'l-kalem*) yazıldığını söylediği kaydedilir[349]. Dolayısıyla bu görüş zayıf olarak nitelenmesine rağmen, mezhebin muteber görüşü olarak benimsenmiştir[350].

(3) Vechun Şâzzun/Vechun Vâhin (وجه شاذّ – وجه واه)

"Şâzz vecih" anlamına gelen *vechun şâzzun* ve "çok zayıf vecih" anlamına gelen *vechun vâhin* Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe kullanılan taz'îf kalıplarındandır. İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn*'de tanıtmadığı ama birer defa kullandığı bu kalıplar, bir vechin zayıflık derecesini ifade ederler. Bir *vech*in *şâzz* olarak nitelenmesi, onun zayıf olduğunu göstermekteyken, *vâhin* olarak nitelenmesiyse onun daha da zayıf olduğunu göstermektedir[351].

Vechun şâzzun kalıbına *Minhâcu't-Tâlibî*n'de yer alan şu tek kullanımı örnek verebiliriz. İmam Nevevî, muttasıl ve tümünü kapsamayan eşyalar, aynı cinsten olmayan eşyalar ve muayyen olan eşyalar hakkında ikrarda bulunmanın *sahîh* olduğunu dile getirerek şâzz *vecih* ifadesini şu şekilde dile getirir:

> Muayyen bir eşya hakkında istisnâda bulunarak ikrarda bulunmak *sahîh*tir. 'Bu ev onundur ancak şu ev müstesnâdır' veya 'şu dirhemler onundur ancak şunlar müstesnâdır' demek gibi. Muayyen olan eşyalarda yapılan ikrarda şâzz bir vecih (*vechun şâzzun*) vardır. Ben derim ki; 'şu köleler Zeydindir ancak şu bir tanesi müstesnâdır' derse bu ikrar kabul edilir ve istisnâ ettiği köleyi açıklaması istenir. Açıklama yapmadan köleler ölür ve bir tanesi sağ kalır o da sağ kalanın müstesnâ olduğunu zannederse, *esahh* olan *vech*e göre yemin ile sözüne güvenilir, v'allah-u a'lem[352].

Vechun vâhin kullanımınaysa *Minhâcu't-Tâlibîn*'den şu örneği verebiliriz:

---

[349] Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 5, s. 284.
[350] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 643.
[351] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 646; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 144.
[352] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 284-285.

> Eğer başkasına ait bir hayvana biner ya da bir yere yerleşirse, bunları başka bir yere nakletmese dahi gaspetmiş sayılır. Eğer birinin evine girer, ev sahibini rahatsız ederse ya da rahatsız edip eve sahip olursa, girmezse dahi onu gaspetmiş sayılır. İkinci mesele hakkında oldukça zayıf bir vecih (*vechun vâhin*) vardır[353].

(4) fî vechin/fî vechin ev fî kavlin (في وجه – في وجه أو في قول)

"Bir veche göre" anlamına gelen *fî vechin*, "bir veche ya da bir kavle göre" anlamına gelen *fî vechin ev fî kavlin* ifadeleri, Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe kullanılan bir diğer taz'îf kalıplarıdır. İmam Nevevî, *fî vechin* kalıbını *et-Tahkîk*'te;

> *fî vechin* dediğim zaman, bunun zayıf olduğunu kastederim[354]

diyerek tanıtır. *fî vechin* kalıbından, konunun tartışmalı olduğu ve tartışmanın ashâbu'l-vucûh arasında cereyan ettiği (*hilâfiyye*), ihtilâfın üç ya da daha fazla *vecih* arasında gerçekleştiği, dile getirilen *vech*in zayıf olduğu, bunun mukabilinin *el-esahh* ya da *es-sahîh* olup amelin de buna göre olduğu anlaşılır[355]. *Minhâcu't-Tâlibîn*'de *vechun şâzzun* ve *vechun vâhin* kalıplarıyla beraber *fî vechin kezâ* ifadesi yirmiyedi yerde geçer[356]. *fî vechin* kalıbına *Minhâcu't-Tâlibîn*'de "Bâbu Zekâti'l-Fıtr" başlığı altında, fıtır sadakasının hangi yiyeceklerden verileceği konusunun işlendiği şu örnek verilebilir:

> Fıtır sadakasının, bölgenin yiyeceğinden verilmesi gerekir. Bir görüşe göre (*ve kîle*) kendi yiyeceğinden verilir. Bir başka görüşe göre de (*ve kîle*) yiyecekler arasında muhayyerdir. Kıymetsiz yiyecek yerine daha kıymetlisi verilebilir, kıymetli yiyecek yerine daha kıymetsizi ise verilemez. Yiyeceğin kıymetine itibar edileceği şeklinde bir vecih vardır (*fî vechin*)[357].

fî vechin ev fî kavlin ifadesinden; konunun tartışmalı olduğu (*hilâfiyye*), tartışmanın *kavil*ler arasında mı yoksa *vecih*ler arasında mı cereyan ettiğinin bilinmediği (*tereddud*), *vech*in veya *kavl*in zayıf olduğu, *kavl*in mukâbilinin *el-kavlu'l-azhar* veya *el-kavlu'l-meşhur*, *vech*inse *el-vechu'l-esahh* veya *el-vechu's-sahîh* olduğu anlaşılır[358]. İmam Nevevî, bu ifadeyi tanıtmamış ancak *Minhâcu't-Tâlibîn*'de üç yerde

---

353 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 290.
354 Nevevî, **et-Tahkîk,** s. 31.
355 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 645-646.
356 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 646.
357 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 173.
358 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 647; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 145.

kullanmıştır[359]. *fî vechin ev fî kavlin* kalıbına, *Minhâcu't-Tâlibîn*'deki şu ibareyi örnek verebiliriz:

> Koca karısına 'eğer sen şu eve girersen bin karşılığında boşsun' derse kadın da kabul eder ve eve girerse, *sahîh vech*e göre belirtilen ücret karşılığında boşanmış olur. Bir veche ya da kavle göre (*fî vechin ev fî kavlin*) mehri-i misille boşanmış olur[360].

Buraya kadar tercîh edilen ve zayıf kabul edilen görüşlerle ilgili kavramları incelemeye çalışırken, mezhep yapısında tarihi bir role sahip olduğu için İmam Nevevî (676/1277)'nin tanımlarını ve kullanımlarını esas almaya özen gösterdik. Şâfiî Mezhebinin tarih içindeki yürüyüşü gibi kavramlaşma da ikinci tankîh ve tahrîr sürecini yaşadığı için, bu kavramların büyük bir bölümü bu aşamada nihâî şeklini almıştır. Zekeriyyâ el-Ensârî (926/1520) ve onun güzide öğrencilerinin özverili çalışmalarıyla, mezhebin en önemli süreçlerinden birinin yaşandığı bu ikinci tahrîr ve tankîh döneminde nihâî şeklini alan bu kavramları, sadece tanıtmakla yetineceğiz, örnekleme yoluna gitmeyeceğiz.

(5) lâ yeb'udu/yumkinu (لا يبعد - يمكن)

"Uzak değildir" anlamına gelen *lâ yeb'udu* ve "mümkün olur" anlamına gelen *yumkinu* kavramları, tamrîd sîgaları olup bunlarla gerek araştırma için olsun gerekse cevap için olsun dile getirilen görüşün zayıf olduğu anlatılmak istenir[361].

(6) maa za'fin fîh/kad yukâlu (مع ضعف فيه – قد يقال)

"Onda zayıflık bulunmakla beraber" anlamına gelen *maa za'fin fîh* ve "denilebilir ki" anlamına gelen *kad yukâlu* ifadeleriyle, dile getirilen konunun oldukça zayıf olduğu anlatılmak istenir (*za'fun şedîd* ضعف شديد)[362].

---

359 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 647.

360 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 411.

361 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 101; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *lâ yeb'udu* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 114; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 336; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 368. *yumkinu* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 64; Cemel, Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec, c. 1, s. 76.

(7) ve li-kâilin (ولقائل)

"ve birine göre", "birine göreyse" anlamlarına gelen *ve li-kâilin* ifadesiyle, dile getirilen konunun oldukça zayıf olduğu belirtilmek istenir (*za'fu zaîfîn* ضعف ضعيف). Ancak şunu belirtmek gerekir ki *ve li-kâilin* kavramı bir önceki kavram kadar zayıf değildir[363].

(8) vaka'a li-fulân kezâ (وقع لفلان كذا)

"Falan için şöyle bir görüş belirtilmiştir" anlamına gelen *vaka'a li-fulân kezâ* ifadesi, mutlak olarak kullanıldığı zaman dile getirilen görüşün (*re'y*) zayıf olduğu anlamı kastedilir[364]. *Tercîh* veya *taz'if*le mukayyed hale getirildiği zaman, dile getirilen görüşün tercih edildiği veya zayıf kabul edildiği kastedilir ve çoğunlukla da bu anlamda kullanılır[365].

(9) in sahha hâzâ fe-kezâ (إن صحّ هذا فكذا)

"Eğer bu sahîhse, şu şekildedir" anlamına gelen *in sahha hâzâ fe kezâ*, çoğunlukla bir ibarenin sonunda zikredilir ve bununla dile getirilen görüşün kabul edilip edilmemesinde bir tereddüdün bulunduğu anlatılmak istenir[366]. Sakkâf (1335/1916) bu ifadeyi şu şekilde izah eder:

---

[362] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 101; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *maa za'fin* … kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 119. *kad yukâlu* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 223; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 91; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 119; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 379.

[363] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 101; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *ve li-kâilin* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 468; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 3, s. 62; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 191.

[364] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

[365] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 105-106. *vaka'a li-fulân kezâ* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 3, s. 126.

[366] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** s. 146. *in sahha … fe…* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 28. *in sahha hâzâ fe-kezâ* için bkz. Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 2, s. 115; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 309.

> Eğer *in sahha hâzâ fe kezâ* derlerse, zâhiren bunun kullanıldığı görüşü kabul etmedikleri anlaşılır. Nitekim İbn Hacer *Tuhfetu'l-Muhtâc*'da "Kitâbu'l-Cenâiz" bölümünde buna dikkat çekmiştir[367].

(10) zeame fulân/ve ze'mu kezâ memnûun (زعم فلان – و زعم كذا ممنوع)

"Falan bunu iddia etmiştir" anlamına gelen *zeame fulân* "kâle/dedi" yerine kullanılmaktadır. Ancak bununla beraber çoğunlukla şüpheyle yaklaşılan görüşler için kullanılmıştır[368]. "Böyle iddia edilmesi kabul edilmez" anlamına gelen *ve ze'mu kezâ memnûun* ifadesiyse, tevîl yani yorum, yönlendirme ve değerlendirme sîgası (*sîgatu tevcîh* صيغة توجيه) olarak kullanılmıştır[369].

(11) et-Taassuf (التّعسّف)

et-taassuf kavramı, muhakkik âlimlere göre câiz olmayan bir fiile irtikab edilmesi anlamında kullanılmıştır. Bazen de zorunlu olmayan bir fiile irtikab edilmesi anlamında kullanılmıştır[370]. Sakkâf bu kavramı şöyle tanıtır:

> *et-Taassuf*, bir kısım âlimler câiz görse de muhakkik âlimlere göre câiz olmayan bir şeyin işlenmesi anlamında kullanılır. Zorunlu olmayan bir şeyin işlenmesi anlamında da kullanılmıştır. Aslolan bunun işlenmemesidir. *et-Taassuf* kavramı *el-butlân* kavramından daha hafiftir[371].

---

[367] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 90. Ayrıca bz. Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

[368] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 99; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *zeame* ... kalıbı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 48. *zeame fulân* kavramının örnek kullanımı için bkz. Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 2, s. 373; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 249.

[369] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 658. *ze'mu ... memnûun* kalıbı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 8, s. 500. *ve ze'mu kezâ memnûun* kavramının örnek kullanımı için bkz. Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 4, s. 350 (değişik bir ibareyle); Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 3, s. 408.

[370] Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 36; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656. *fîhi taassufun* kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 36. *et-taassuf* için bkz. Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 4, s. 242; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 4, s. 25.

[371] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 103.

(12) et-Tesâmuh (التّسامح)

"Hoş görme, hoş karşılama, müsamahalı davranma" gibi anlamlara gelen *et-tesâmuh*, mecazda olduğu gibi bir lafzın aslî yeri dışında kullanılmasıdır[372]. Sakkâf *et-tesâmuh* kavramını şöyle detaylandırır:

> Bir kelimenin, mecazda olduğu gibi geçerli bir alaka ve kullanıldığı anlamı gösterecek bir karinenin oluşturulması kasdı bulunmaksızın, kullanıldığı makamdan anlamın vüzûha kavuşacağına itimat edilerek aslî yeri dışında kullanılmasıdır[373].

(13) ve fîhi tesâhul (وفيه تساهل)

"Esneklik, kolaylık ve rahatlık bulunmakta" anlamlarına gelen *ve fîhi tesâhul* ifadesi, ibarenin anlamını yeteri kadar karşılamayan kelâm hakkında kullanılır. Bunun için çok ince bir tefsire ihtiyaç bulunmaktadır. Bununla beraber bu ifadenin kullanıldığı ibarede herhangi bir hata mevzubahis değildir[374]. Yani *et-tesâhul*; hatanın bulunmadığı ancak ibarenin anlaşılmasını sağlayacak bir tür tevile yani yoruma, değerlendirmeye ve yönlendirmeye ihtiyaç hisseden kelâm için kullanılır[375].

(14) ve leyse bi-şeyin (وليس بشيء)

"Bir şey değildir", "bir özelliği yoktur" ve "herhangi bir öneme haiz değildir" gibi anlamlara gelen bu ifade, bir görüşün zayıf olduğunun vurgulanması için kullanılır[376].

---

372 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 103; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656. *et-tesâmuh* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 118; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 4, s. 530; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 496.

373 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 103.

374 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 281; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfîî**, s. 146.

375 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 103. *fî ibâretihî tesâhul* kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 322. *ve fîhi tesâhul* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 472; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 5, s. 447; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 4, s. 76.

376 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 658. *ve leyse bi-şeyin* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 98; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 3, s. 217.

2. Hilâf ve Teberrî Kavramları

a. Hilâf Sîgaları

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe konunun tartışmalı olduğunu gösteren bir takım kavramlar geliştirilmiştir. "Hilâf sîgaları" olarak ifadelendirdiğimiz bu kavramların belli başlıları şunlardır:

(1) kezâ/ve kezâ (كذا – وكذا)

Bu ifadeler, İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn'*de kullandığı kalıplardandır. Bu kalıplardan sonra dile getirilen görüşlerde ihtilâfın bulunduğu anlatılmak istenir. Bu kalıplardan sonra *el-esahh* kullanılırsa bunun mukabilinin *es-sahîh*, *es-sahîh* kullanılırsa mukabilinin ez-*zaîf*, *el-azhar* kullanılırsa mukabilinin *ez-zâhir*, *el-meşhûr* kullanılırsa mukabilinin *el-hafî* olduğu anlaşılır[377]. *Minhâcu't-Tâlibîn'*de *kezâ* ifadesi üçyüzdoksanüç yerde işlenmiştir[378].

İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn'*de *kezâ*yı *el-esahh*la kullandığına dair şu örneği verebiliriz:

> Bütün temiz kapların kullanımı helaldir. Altın ve gümüş kapların kullanımı istisnâ olup haramdır. *Esahh* olan *vech*e göre altın ve gümüş kapların süs eşyası olarak bulundurulması da (*ve kezâ*) haramdır[379].

İmam Nevevî'nin *kezâ*yı *es-sahîh*le kullanmasına, teyemmümün rükünlerini işlediği şu konuyu örnek verebiliriz:

> Teyemmümün rükünleri şunlardır: 1. Toprağı yüze ve kollara sürmek. Yüzdeki toprağı kollara sürmek veya bunun tersini yapmak *esahh* olan *vech*e göre yeterlidir. 2. Namazı mübah kılmaya niyet etmek. Abdestsizliğin giderilmesine niyet edilmez. *Sahîh* olan *vech*e göre teyemmümün farzını eda etmeye niyet etmek yeterli olmaz. Niyeti, toprağa vurulmuş elleri yüze sürmeye

---

[377] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 647; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 146. *kezâ* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 378; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 231; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 49; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 103. *ve kezâ* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 58.

[378] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 647.

[379] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 69.

başlarken getirmek gerekir. *Sahîh* olan *vech*e göre, toprağı yüzün bir kısmına sürünceye kadar niyeti sürdürmek de aynı şekilde gereklidir (*ve kezâ*)[380].

Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel (1390/1970), Suyûtî (911/1505)'nin *Durru't-Tâc fî İ'râbi Müşkili'l-Minhâc* adlı eserinde onun babasına dayanarak, Nevevî'nin *el-Minhâc*'da *kezâ* kavramından sonra dile getirdiği görüşü altı yerde merfû olarak kullandığını bunun dışındakileriniyse "hüküm de bu şekildedir (*ve kezâ'l-hukmu* وكذا الحكم)" anlamında kullandığını nakleder[381].

(2) Sonuç Bildiren Edatlar: lev, in (لو - إن)

Bu iki edat, bir görüşte ihtilâfın bulunduğunu gösterirler. Eğer ihtilâf bulunmuyorsa bu durumda hükmün umumi olduğunu gösterirler[382]. İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn'*de *lev* edatını kullanmasına şunu örnek verebiliriz:

> Belirli bir bedel şartıyla hibede bulunursa (*ve lev vehebe*), *azhar* olan görüşe göre bu akit *sahîh*tir ve *sahîh* olan *vech*e göre bu, bey' akdidir[383].

in edatını kullanmasınaysa, Kabe'ye yönelmede içtihatta bulunma konusunda dile getirdiği şu ifadeleri örnek gösterebiliriz:

> Ama örneğinde olduğu gibi, bir kimse Kabe'ye yönelme konusunda içtihattan ve delillerden yoksun olursa, tanıdığı güvenilir birine uyar. Eğer delilleri öğrenmeye gücü yetiyorsa (*ve in kadere*), *esahh* olan *vech*e göre bunları öğrenmesi gerekir ve taklitte bulunması haram olur[384].

---

[380] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 84.
[381] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 647.
[382] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 105; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657. *lev* edatının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 114; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 5, s. 339; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhe**c, c. 1, s. 54; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 50. *in* edatı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 74; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 492.
[383] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 325-326.
[384] Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 95.

(3) Câze/Sahhe/Vecebe/Harume/Kurihe/el-Mezheb (جاز – صحّ – وجب – حرم – كره – المذهب)

Bu sîgalar da aynı zamanda hilâf kavramları olarak kullanılmaktadır. İmam Nevevî *et-Tahkîk*'te bunu şu şekilde izah eder:

> *Câze, sahhe, vecebe, harume, kurihe* ve bunlar gibi *ve kezâ lev kâne kezâ ve kezâ fi'l-azhar evi'l-esahh evi'l-mezheb* vs. dediğim zaman, hilâfın *kezâ*dan sonra gelen cümlenin tümünde olduğunu anlatmak isterim[385].

(4) kâne kezâ lâ kezâ fi'l-esahh/kâne kezâ dûne kezâ fi'l-esahh (كان كذا لا كذا في الأصحّ – كان كذا دون كذا في الأصحّ)

"*Esahh* olan *veche* göre şöyle değil böyledir" anlamına gelen bu iki ifade kalıbı da hilâf için kullanılmaktadır. İmam Nevevî'nin ifadeleri şöyledir:

> *Kâne kezâ lâ kezâ fi'l-esahh evi'l-azhar evi'l-mezheb vs.* dediğim zaman, ihtilâfın *lâ* harfinden sonra olduğunu, *kâne kezâ dûne kezâ fi'l-esahh vs.* dediğim zamansa ihtilâfın hem *dûne* edatından önce hem de ondan sonra yani tümünde olduğunu anlatmak isterim[386].

Böylece İmam Nevevî, hilâfın birinci kalıpta *lâ* harfinden sonra olduğunu, ikinci kalıptaysa hilâfın cümlenin tümünde olduğunu beyan etmektedir.

b. Teberrî Sîgaları

Şâfiî fürû' fıkıh âlimleri eserlerinde, bir takım görüşlerin, ifadelerin, hükümlerin kendilerine ait olmadığını belirtmek, kendilerini bunlardan ayrı tuttuklarını (*teberrî*) vurgulamak için bazı ifadeler kullanılmışlardır. Şâfiî fakîhleri teberrî lafızlarından birine yer verirlerse, dile getirilen görüşün kendilerine ait olmadığını

---

[385] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 31. *câze* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 114; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 145; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 68; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 69. *sahhe* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 199-200; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 167; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 152. *vecebe* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 83, 371; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 149. *harume* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 83; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 521. *kurihe* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 176; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 553. *el-mezheb* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 192.

[386] Nevevî, **et-Tahkîk**, s. 31.

belirtmek ve bu görüşten kendilerini arındırmak istedikleri anlaşılır. Bu kavramların teberrî sîgası olarak kabul edilebilmesi için, dile getirilen görüşün tercih edilip edilmediğinin ya da zayıf kabul edilip edilmediğinin belirtilmemesi, yani mutlak olarak zikredilmesi gerekir. Ama belirtilen görüşün tercih edildiği ya da zayıf kabul edildiği belirtilmişse, artık konu hükme bağlanmış, problem çözülmüş ve bunların teberrî lafızları olarak kullanılmadığı kesinlik kazanmıştır[387]. Teberrî lafızlarının belli başlılarını şöyle sıralayabiliriz:

(1) alâ mâ şemilehu kelâmuhum (على ما شمله كلامهم)

(2) kezâ kâlûhu (كذا قالوه)

(3) kezâ kâlehu fulân (كذا قاله فلان)

(4) alâ mâ iktedâhu kelâmuhum (على ما اقتضاه كلامهم)

(5) alâ mâ kâlehu fulân (على ما قاله فلان)

(6) hâzâ kelâmu fulân (هذا كلام فلان)

Bu ifadelerin anlamları sırasıyla şöyledir: "kelâmlarının kapsadığı üzere[388]", "bu şekilde söylemişlerdir[389]", "falan bu şekilde söylemiştir[390]", "kelâmlarının gerektirdiği üzere[391]", "falanının söylediği üzere[392]", "bu falanın kelâmıdır[393]".

---

[387] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 90; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 156.

[388] *alâ ma şemilehu kelâmuhum* için bkz. Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 90; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654. *alâ mâ şemilehu …* kalıbı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 3, s. 133. *kemâ şemilehu kelâmuhum* kullanımı için bkz. Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 77.

[389] *kezâ kâlûhu* için bkz. Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 90; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654. *kezâ kâlûhu* ifadesi, hükümden teberrî olma anlamında değil, illetten teberrî olma şeklinde farklı bir anlamda da kullanılmıştır (**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 92). *kezâ kâlûhu* örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 184; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 322; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 2, s. 320.

[390] *kezâ kâlehu fulân* için bkz. Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 90; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654. *kezâ kâlehu …* kalıbının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer,

Teberrî lafızlarıyla dile getirilen görüşün karşıtının mezhepte mutemed kabul edilip edilmediği önemli bir konuyu teşkil etmektedir. Sakkâf, el-Alîcî'den konu hakkında şunları nakleder:

> Şâfiî fakîhler, *alâ* kelimesini kullanarak *alâ mâ iktedâhu kelâmuhum* ya da *alâ mâ kâlehû fulân* veya *hâzâ kelâmu fulân* derlerse, kendileri de belirttikleri gibi bunlar teberrî sîgalarıdır. Bazen bunları tercih ederler ki bu oldukça azdır, bazen de zayıf kabul ederler buysa daha fazladır. Zayıf kabul etmeleri durumunda bunun mukabili mutemeddir (*huve'l-mu'temed*). Bazen de bu ifadeleri mutlak olarak kullanırlar. Pek çok âlim bu sîgaların mutlak kullanılması durumunda, bunlarla dile getirilen görüşün zayıf olduğu görüşündedir. Bir öncekinde olduğu gibi bunda da mutemed görüş, bunun karşıtı olan görüştür[394].

el-Alîcî'nin değerlendirmesinden, teberrî sîgalarının tercih ya da taz'îf pozisyonunda kullanılmasında herhangi bir problemin bulunmadığı, mutlak olarak kullanılmasında farklı yaklaşımların bulunduğu ancak âlimlerin çoğunun zayıf kabul ettikleri ve karşıt görüşün mutemed olduğu anlaşılmaktadır. Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780), teberrî sîgaların mutlak kullanılması halinde tevakkuf etmekte ve karşıt görüşün mutemed olacağı yaklaşımına temkinle yaklaşmaktadır. el-Kürdî'nin ifadeleri şöyledir:

> Çünkü İbn Hacer'in teberrî etmesi, mukabiline itimadı gerektirmemektedir. Bu durumda onun geri kalan kitaplarında itimad ettiğine (*huve mutemeduhu*) bakmak gerekir. Eğer onlarda mutemed görüş bulunmuyorsa, daha sonraki Şâfiî fakîhlerin itimat ettiğine müracaat etmek gerekir. Bunu belle, bu şu fakirin anladığıdır[395].

Tuhfetu'l-Muhtâc, c. 1, s. 378; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 49; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 143.

391 *alâ mâ iktedâhu kelâmuhum* için bkz. Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 92; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654. *alâ mâ iktedâhu kelâmuhum* kalıbının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 3, s. 157; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 25; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 3, s. 188. *kemâ huve muktezâ kelâmihim* kalıbı için bkz. Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 371.

392 *alâ mâ kâlehu fulân* için bkz. Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 92; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654. *alâ mâ kâlehu* … kalıbının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 118; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 196; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 106.

393 *hâzâ kelâmu fulân* için bkz. Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 92; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654. *hâzâ kelâmu* … kalıbının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 272; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 3, s. 208.

394 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 92.

395 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 92.

Kürdî, teberrî lafızların mutlak olarak kullanılması halinde, karşıt görüşün mutemed olacağı yaklaşımına ihtiyatla yaklaşmakta, mutemed görüşün anlaşılması için sonraki güvenilir Şâfiî fürû' fıkıh eserlerine müracaatı önermektedir.

Görüldüğü gibi burada *el-mu'temed* (المعتمد), *huve'l-mu'temed* (هو المعتمد), *alâ'l-mu'temed* (على المعتمد) ifadeleri sıklıkla kullanılmaktadır. Bu ifadelerin hangi anlama geldiğiyle ilgili olarak bir anekdotu aktarmak yararlı olacaktır. Şeyh Muhammed Bâ-Kuşeyr (1077/1666)[396], İbn Hacer'in *alâ'l-mu'temed* ifadesini iki ya da daha fazla *kavil* arasında *azhar* olan (*el-azhar mine'l-kavleyn evi'l-ekvâl* الأظهر من القولين او الأقوال) anlamında, *alâ'l-evcuh* ifadesiniyse iki ya da daha fazla *vecih* arasında *esahh* olan (*el-esahh mine'l-vecheyn evi'l-evcuh* الأصحّ من الوجهين او الأوجه) anlamında kullandığını belirtir[397].

(7) alâ nizâ'in fîh/alâ hilâfin fîh (على نزاع فيه – على خلاف فيه)

Bu ifadeler "bunda tartışma bulunmakla beraber", "bunda ihtilâf bulunmakla beraber" anlamına gelmektedir. Sakkâf, İbn Hacer'in *alâ nizâ'in fîh* ifadesini tartışmadan teberrî olma anlamında kullandığını, *alâ hilâfin fîh* ifadesine de benzer anlamda yer verdiğini kaydeder. Sakkâf devamla İbn Hacer'in *alâ* harfine yer verdiği takdirde, bununla dile getirilenin benimsenmediği anlamında kullandığını, *kezâ kâlûhû* (كذا قالوه) ifadesini de illetten teberrî olma anlamında kullandığını hükümden teberrî olma anlamında kullanmadığını vurgular[398].

---

[396] Muhammed b. Saîd Bâ-Kuşeyr eş-Şâfiî (1077/1666), edîb, şâir, sûfî olup Mekkelidir. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye fî Terâcimi's-Sâdeti'l-Eimmeti'l-Kuşeyriyye* adında bir eseri bulunmaktadır (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 139; Kehâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, c. 3, s. 317).

[397] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 92. Ayrıca bkz. Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

[398] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 91-92. *alâ nizâ'in fîh* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 128; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 4, s. 85; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 522. *alâ hilâfin fîh* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 4, s. 290; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 347.

(8) nebbehe aleyhi'l-Ezraî/kemâ zekerehû'l-Ezraî (نبّه عليه الأذرعي – كما ذكره الأذرعي)

"el-Ezraî buna dikkat çekmiştir" anlamına gelen *nebbehe aleyhi'l-Ezraî* ve "el-Ezraî'nin belirttiği gibi" anlamına gelen *kemâ zekerehû'l-Ezraî*, teberrî lafızları olarak olarak değerlendirilebilir[399]. Döneminin en iyi Şâfiî fıkıh âlimleri arasında yer alan ve *et-Tevassut ve'l-Feth beyne'r-Ravda ve'ş-Şerh* adında otuz cildi aşan bir hâşiye yazan el-Ezraî (783/1381)'nin yaklaşımları, Şâfiî Mezhebinde ciddiyetle takip edilmiş ve mezhep metinlerinde bu iki ifadeyle görüşlerine yer verilmiştir. *Nebbehe aleyhi'l-Ezraî* ifadesiyle, belirtilen görüşün ashâbın ifadelerinde yer aldığı, dolayısıyla bunun bilindiği ancak Ezraî'nin buna sadece dikkat çektiği kastedilmektedir[400]. *Kemâ zekerehû'l-Ezraî* ifadesiyle, belirtilen görüşün Ezraî'nin kendi görüşü olduğu kastedilmektedir[401].

C. Görüşlerin Söyleyenine Nisbet Edilmesiyle İlgili Kavramlar

1. Görüşlerin Mütekaddimîne Nisbet Edilme Sîgaları

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde sıklıkla kullanılan terimlerin başında *el-Mütekaddimûn*/*el-Mütekaddimîn* gelir. Bu eserlerde *el-mütekaddimûn* ifadesi, özellikle IV. (X.) yüzyılda yaşamış fıkıh âlimleri için kullanılmıştır. Ancak bununla beraber daha sonraki dönemlerde bu ifade, İmam Râfiî (623/1226) ve İmâm Nevevî (676/1277) dâhil olmak üzere bunlardan önce yaşamış âlimler için kullanılmaya başlanmıştır[402]. *Mütekaddimûn* terimini *ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimleri* ya da *ilk dönem âlimler* şeklinde ifade kalıbına dökmeyi yeğledik.

İlk dönem Şâfiî fıkıh âlimleri (*el-mütekaddimûn*) için kullanılan temel kavramlar şunlardır:

---

399 Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 278.

400 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 97; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655.

401 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 97; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *nebbehe aleyhi'l-Ezraî* kalıbının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 535. *kemâ zekerehû'l-Ezraî* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 507.

402 İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc (Havâşî'ş-Şirvânî ve İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc** ile birlikte), c. 6, s. 448; Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 46/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 108; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 658.

a. Aslu'r-Ravda (أصل الرّوضة)

Şâfiî fıkıh âlimleri bu kavramla; İmam Nevevî'nin İmam Râfiî'nin *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-Ma'rûf bi'ş-Şerhi'l-Kebîr*'ini ihtisar ettiği *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn* adlı eserini kastederler[403]. *Aslu'r-ravda* ifadesiyle alakalı olarak şu kavramlar gelişmiştir:

(1) fî Asli'r-Ravda (في أصل الرّوضة)

Şâfiî fıkıh âlimleri bununla, İmam Nevevî'nin *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'den ihtisar ettiği ve Nevevî'ye ait olan lafızları kastederler. Bu kavram, bir hükmün *eş-Şeyhân/eş-Şeyhayn*'e aidiyetinin tescili anlamına gelir[404].

er-Ravda şeklindeki mutlak kullanımdan, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz* ve *Ravdatu't-Tâlibîn*'den hangisinin kastedildiği kapalı durmaktadır. Ancak bununla beraber, Allame Ömer b. Abdurrahim el-Hüseynî el-Mekki (1037/1627)[405]'ye bunun sorulduğu, onun da her iki eserin kastedilme ihtimalinin bulunduğunu fakat *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'in kastedilme ihtimalinin daha yüksek olduğunu ve ayrıca metnin gelişiminden de Râfiî'nin bu eserinin kastedilme ihtimalinin daha ağır bastığını belirttiği kaydedilir[406].

(2) Kezâ fî Zevâidi'r-Ravda (كذا في زوائد الرّوضة)

Bu kavramla, İmâm Nevevî'nin *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'in ihtisarına yaptığı eklemeleri ve kitabın orijininde bulunmayan fazlalıkları kastederler[407].

---

403 *aslu'r-Ravda* kavramının örnek kullanımı için bkz. Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 467; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 353.

404 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 94; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

405 Ömer b. Abdurrahîm el-Hüseynî el-Mekkî (1037/1627)'nin *el-Fetâvâ* adlı bir eseri bulunmaktadır. Yazma halinde bulunan eser, Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (**Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye**, el-Fıkhu'ş-Şâfiî: 1998, s. 199.

406 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 43/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 94-95; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 250; Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44. *fî asli'r-Ravda* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 489; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 156; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 317; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 143; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 360; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 549.

407 Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 654. *kemâ fî zevâidi'r-Ravda* kalıbı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 169; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 159.

(3) Kezâ fî'r-Ravda (كذا في الرّوضة)

Şâfiî fıkıh âlimlerinin bu kavramı, bir görüşün *Ravdatu't-Tâlibîn*'e aidiyetini ya da *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'e yapılan fazlalıklara aidiyetini onaylamadıkları anlamında kullandıkları belirtilmiştir[408].

(4) Keza fî'r-Ravda ve Aslihâ (كذا في الرّوضة وأصلها)

el-Azîz Şerhu'l-Vecîz'le *Ravdatu't-Tâlibîn* arasında gerek lafız gerekse ibare açısından bir farkın bulunmadığını kastetmek amacıyla kullanmışlardır[409].

(5) Kezâ fî'r-Ravda ke-Aslihâ (كذا في الرّوضة كأصلها)

Bir önceki kavramın aksine, iki eser arasında çok küçük farkların bulunduğunu ifade etmek için bu kavrama başvururlar[410].

Bu kavramlar özellikle, 8. (14.), 9. (15.) ve 10. (16.) yüzyılın ilk dönemlerinde yaşayan fıkıh âlimlerinin eserlerinde yer almaktadır. Diğer âlimlerin eserlerinde bu kavramlarla karşılaşmak mümkün değildir. Diğer yüzyıllarda yaşayan âlimlerin bu kavramları kullanmaması, konunun tartışmalı yönlerini işlemeyi tercih etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bu âlimler, bu kavramların kullanımı ihmal etmiş değillerdir[411].

Şâfiî fıkıh literatüründe iki eser etrafında ince detayı gerektiren anlam örgüsünün oluşturulması, Müslüman âlimlerin temel kaynaklara ne derece önem

---

[408] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 94-95; Zâfirî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 249. *kemâ fî'r-Ravda* kalıbı için bkz. Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 33, c. 2, s. 163. *kezâ fî'r-Ravda* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 237; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 2, s. 251; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 7, s. 19; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 565.

[409] Zâfirî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 249. *kezâ fî'r-Ravda ve aslihâ* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 5, s. 86; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 601; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 168.

[410] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 43/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-**Mekkiyye, s. 95; el-Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 654; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 250.

[411] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 43/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 95; Muhammed Târık, **el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî**, s. 44. *kezâ fî'r-Ravda ke-aslihâ* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 8; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 184; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 9, s. 440.

verdiklerini göstermektedir. Demek ki Müslüman ilim adamları, sadece Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet gibi en temel iki kaynağın orijinini korumayı vazife edinmemişler, yüzyıllar sonra yazılmış eserler arasındaki bağı dahi korumayı amaçlamışlardır[412].

b. Kâle Ba'du'l-Ulemâ (قال بعض العلماء)

Şâfiî fıkıh âlimleri yaşayan bir âlimden nakilde bulundukları zaman bu ifadeyi kullanmayı tercih ederler. Nakilde bulundukları çağdaşları bir âlimin ismini, o âlim ölmediği müddetçe serâhaten kullanmazlar. Çünkü henüz vefat etmemiş çağdaşları bu âlim, bu görüşünden vazgeçip başka bir görüşü benimseyebilir[413].

2. Görüşlerin Kendilerine Nisbet Edilme Sîgaları

Şâfiî fıkıh âlimleri, bir konuyu anlatırken ya da bir meseleyi vüzuha kavuştururken kendi görüşlerini belirtmek için bir takım ifadeler geliştirmişlerdir. Bunlar da zamanla fıkıh ilminin alt kolları haline gelen *Hilâf* ve *Cedel* ilimlerinin yöntemleri arasında yer alacaktır. Karşı çıkılan görüşün, hayali bir muârızın diliyle sordurulan sorularla dile getirilmesi ve buna cevap verilmesi şeklinde geliştirilen ifadeleri *cevap verme sîgaları*, bu sorulara karşı şahsi görüşün belirtilerek cevap verilmesi şeklinde geliştirilen ifadeleri *görüş belirtme sîgaları* ve karşı çıkılan görüş için kullanılan ifadeleriyse *reddetme sîgaları* şeklinde ifade ettik.

a. Cevap Verme Sîgaları

Bir itiraza cevap vermek, bir şüpheyi izale etmek veya bir görüşü netleştirmek ve yanlışlardan arındırmak amacıyla[414] sordurulan sorularla geliştirilen cevaplar şu şekildedir:

---

412 Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 249-250.

413 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 44/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 99; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *kâle ba'du'l-ulema* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 393; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 9, s. 452.

414 Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 157.

(1) ve kad yucâbu (وقد يجاب)

(2) ve illâ en yucâbe (وإلاّ أن يجاب)

(3) ve leke en tucîbe (ولك أن تجيب)

Bu kalıplar sırasıyla "şu şekilde cevap verilebilir", "ancak şu şekilde cevap verilebilir", "şu şekilde cevap verebilirsin" anlamlarına gelmektedir[415]. Her üç cevap sîgası da, oldukça zayıf olan görüşler için kullanılmıştır. Bu cevap tarzlarıyla, muhalif görüşün aşırı derecede zayıf olduğuna işaret edilir ve bunlar çoğunlukla *yukâlu* (يقال), *lâ yukâlu* (لا يقال) sorularının cevabını teşkil ederler[416].

b. Görüş Belirtme Sîgaları

Muârızın dilinden farâzi olarak sordurulan sorulara karşı, muhalif görüşün kuvvet derecesini gösterecek şekilde geliştirilen ve müellifin görüşünü belirten ifade kalıpları şu şekildedir:

(1) ekûlu/nekûlu/nekûlu bi-iâneti sâiri'l-ulemâ (أقول-نقول-نقول بإعانة سائر العلماء)

ekûlu/*nekûlu* sîgaları "derim ki/deriz ki" anlamlarına gelmekte ve oldukça güçlü itirazlara karşı kullanılmaktadır. Bu sîgalar, *ve li-kâilin* (ولقائل) itiraz kalıbına

[415] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 45/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 105; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 657.

[416] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 157. *yucâbu* kalıbının örnek kullanımı için bkz. Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 80. *ve kad yucâbu* kalıbı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 381; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 139; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 266; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 198. *illâ en yucâbe* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 370; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 274; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 135. *ve leke en tucîbe* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 273.

verilen cevabı oluşturur. *Ekûlu* şeklindeki cevabın yanında *nekûlu bi-iâneti sâiri'l-ulemâ* şeklinde diğer âlimlerin de onayı belirtilecek tarzda cevap verilir[417].

(2) kultu/kulnâ (قلت - قلنا)

"…derim ki/deriz ki…" anlamına gelir ve zayıf itirazlar için kullanılan *fe in kulte* (فإن قلت) ve *ve in kulte* (وإن قلت) itiraz kalıplarına karşı verilen cevap sîgalarını oluşturur. Hem *ekûlu*/*nekûlu* hem de *kultu*/*kulnâ* ifade kalıpları, özellikle müellifin şahsi cevabını oluşturur[418].

(3) li-kâilin (لقائل)

"diyen kişiye karşı" anlamına gelen bu ifade, zayıf itirazlar için kullanılmıştır[419]. Buna *ekûlu* veya *nekûlu bi-âneti sâiri'l-ulemâ* kalıplarıyla cevap verilir[420].

(4) fe in kulte/ve in kulte (فإن قلت – وإن قلت)

"eğer dersen" anlamına gelen bu ifadeler zayıf itirazlar ve görüşler için kullanılmaktadır. Bu sorulara, *kultu* ve *kulnâ* ile cevap verilir[421]. Bu itiraz kalıpları

---

[417] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 157; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 255-256. *ekûlu* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 215; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 138; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 66; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 182. *nekûlu* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 404; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 109.

[418] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 101; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 656. *kultu* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 501; Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 145; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 365. *kulnâ* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 340; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 59; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 115; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 210.

[419] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 45/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 101; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 656.

[420] Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 656. *li-kâilin* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 393; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 238; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 266; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 191.

[421] Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 656.

arasında şöyle küçük bir anlam farkı bulunmaktadır: *fe in kulte* yakın, *ve in kulte* uzak zamanlı itiraz ve sorular için kullanılır[422].

(5) kîle/in kîle (قيل – إن قيل)

"denilmiş/denilse" anlamındaki bu rivayet ve itiraz sîgaları, görüşler arasında ihtilâfın bulunduğunu göstermekte ve bunlarla dile getirilen görüşün zayıf olduğu vurgulanmaktadır. *in kîle* sorusuna *ecîbu* (şöyle cevap veririm أجيب), *yukâlu* (şöyle cevap verilir يقال) ve *velâ yukâlu* (şöyle denilemez ولا يقال) kalıplarıyla cevap verilir. Soru oldukça zayıf olursa buna; *li-ennâ nekûlu* (çünkü deriz ki لأنا نقول), *ve kad yucâbu* (şu şekilde cevap verilebilir وقد يجاب), *ve illâ en yucâbe* (ancak şu şekilde cevap verilebilir وإلاّ ان يجاب) ve *ve leke en tucîbe* (şöyle cevap verebilirsin ولك ان تجيب) kalıplarından biriyle cevap verilir[423].

Kîle kalıbı, konunun ihtilâflı olduğunu ve dile getirilen görüşün zayıf olduğunu göstermekle beraber, ihtilâfın ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimleri (ashâb) arasında cereyan ettiğini göstermektedir. *Kîle* şeklindeki ifade biçiminin, ihtilâflı konunun ilk dönem âlimlerinin görüşlerini ifade eden *vecih*ler için geçerli olacağını, İmam Şâfiî'nin görüşlerini ifade eden *kavil*ler için geçerli olamayacağını özellikle belirtmek gerekir[424].

---

[422] Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 256. *fe in kulte* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 267; Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 145; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 194. *ve in kulte* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 250; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 115. *ve in kulnâ* için bkz. Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 113.

[423] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 45/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 101; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâ**c, s. 655-656; Kavâsimî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 511.

[424] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 47; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 641; Endûnisî, **Hezâinu's-Seniyye**, s. 182. *kîle* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 143. *in kîle* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 223; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 600; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 103; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 239; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 210.

c. Reddetme Sîgaları:

(1) ve leke redduhu (ولك ردّه)

(2) yumkinu redduhu(يمكن ردّه)

(3) fe-yureddu (فيردّ)

(4) ve fî'n-nefsi minhu şeyun (وفي النفس منه شيئ)

Sırasıyla "reddetmen gerekir", "reddedilebilir", "böylece reddedilir", "bu konuda bir tereddüdüm var" anlamlarına gelen bu ifade kalıpları, bir görüşü ya da bir itirazı savmak için kullanılmıştır[425].

(5) lâ yukâlu (لا يقال)

Oldukça zayıf itirazlar için kullanılan bir ifade kalıbıdır. Bu hayali itiraza *li-ennâ nekûlu* ifadesiyle cevap verilir[426].

d. Araştırma Sîgaları

Şâfiî fıkıh âlimleri, kendilerinden önce kaleme alınmış metinleri anlamak için büyük çabalar sarfetmişler ve bu metinlerden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Önceki ibarede aynen yer almadığı ve kendi zihni uğraşlarının ürünü olan bir takım bilgilerle alakalı olarak kullandıkları kavramları, "araştırma sîgaları"

---

[425] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 45/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 105; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 657; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 281. *ve leke redduhu* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 186, c. 7, s. 87; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 180; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 3, s. 354. *yumkinu redduhu* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 74; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 3, s. 22; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 10, s. 187; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 8, s. 523. *fe-yureddu* için bkz. Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 325; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 444. *ve fî'n-nefsi minhu şeyun* için bkz. Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 4, s. 62; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 200; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 5, s. 31.

[426] Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 656. *lâ yukâlu* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 207; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 128; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 4, s. 11, 21; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 5, s. 41; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 118.

ifadesini kullanmayı tercih ettiğimiz bir başlık altında ele almayı yeğledik. Yine aynı anlama gelen *el-bahs* kavramı içinde mütâlaa edilebilecek *fîhi bahsun* (فيه بحث), *teemmel* (تأمّل), *fe-teemmel* (فتأمّل), *fe'l-yuteemmel* (فليتأمّل) gibi kavramları daha genel bir çerçeve içinde incelenmeye değer bulduk ve ayrı bir başlık altında işlemeyi tasarladık. Bu kapsamda ele alınan temel kavramlar şunlardır:

(1) ve'llezî yazheru (والّذي يظهر)

Görünene göre, ortaya çıkana göre, zuhur edene göre anlamlarına gelen bu kavram; Şâfiî fakîhlerin İmam Şâfiî'nin açık ifadelerinden, küllî kaidelerinden veya ondan nakilde bulunan ilk talebelerinin ifadelerinden hareketle, istinbatta bulundukları hükmü dile getirmek için kullanılmıştır[427]. Bu kavram ile ifade edilen, İmam Şâfiî'ye nisbet edilmemiştir ancak mezhebin bir görüşü olarak kabul edilmiştir. Şâfiî fıkıh âlimlerinin araştırmacı ve içtihatta bulunma özelliğini göstermesi açıdan bu kavram dikkat çekicidir.

ve'llezî yazheru ibaresinden sonra kullanılan her ifade, bu ifade sahibinin kendi şahsi araştırmasını ve subjektif mülahazasını göstermektedir[428]. Alevî b. Ahmed es-Sakkâf (1335/1916), bununla ilgili olarak es-Seyyid Ömer[429]'in *Hâşiye alâ Tuhfeti'l-Muhtâc* adlı eserinden şunu nakleder:

> Şâfiî fakîhleri *ve'llezî yazheru* dedikleri zaman, bu onların kendi araştırmalarının bir ifadesidir[430].

---

[427] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 42/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 98; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.

[428] Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn**, s. 163. *ve'llezî yazheru* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 190; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 130; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 94; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 253. *fe'llezî yazheru* için bkz. Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 167.

[429] es-Seyyid Ömer b. Abdurrahîm el-Basrî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta fakat 1137/1724 tarihinde hayatta olduğu kaydedilmiştir. *Tuhfetu'l-Muhtâc* üzerine bir hâşiyesi bulunmaktadır. Eserin yazma nüshası günümüze ulaşmış olup Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (**Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye**, el-Fıkhu'ş-Şâfiî: 1998, s. 94; Maraşlı, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiye** (nâşirin dipnotu), s. 46, 98). "Seyyid Ömer" mutlak kullanımından el-Basrî'nin anlaşılması gerektiği de belirtilmiştir (Âşûr, **İânetu't-Tâlibîn** (nâşirin önsözü), c. 1, s. 9).

[430] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 42/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 98.

es-Sakkâf araştırma kelimesi için *el-bahs* kavramını kullanmış ve dolayısıyla bizim de bu kavramı kısaca tanıtmamız gerekmektedir.

el-Bahs; *be-ha-se* kökünden türetilmiş mastar olup sözlükte aramak, araştırma yapmak, incelemek, soruşturmak gibi anlamlara gelmektedir[431]. Şâfiî fürû' fıkıh ilmindeki terim anlamı için birkaç tanım yapılmıştır. İbn Hacer el-Heytemî (974/1567)'nin *el-Vasiyyetu bi's-Sehm* adlı risâlesinde,

> İmam Şâfiî'den genel bir şekilde nakilde bulunan talebelerin (ashâb) genel ifadelerinden açıkça anlaşılan şey

olarak tanımladığı kaydedilmiştir[432]. es-Seyyid Ömer'in de

> araştırmacının, İmam Şâfiî'nin açık ifadelerinden (nusûs) ve küllî kâidelerinden hareketle istinbatta bulundukları şey

olarak tanımladığı nakledilmiştir[433]. Her iki tanımda da İmam Şâfiî'nin anlayışını merkezileştirme yaklaşımı bulunmakta ve onun mezhebi çerçevesi dışına çıkılmamaktadır[434]. *Mesâilu'l-ebhâs* olarak ifade edilen şahsi araştırmalara konu olan meseleler hakkında İmamu'l-Harameyn (478/1085)'in, bu tür konuların netice itibariyle mezhep sınırları içinde mütâlaa edildiğini ve neredeyse mezhep çerçevesini aşan hiçbir örneğin bulunmadığını ileri sürdüğü kaydedilir[435]. Bu görüşler çerçevesinde *el-bahs* kavramının, Şâfiî fıkıh âlimlerinin mezhep imamlarının usûl ve kâidelerinden hareketle ulaştıkları sonuç anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bu kavramın bir özelliğinin de, bu ifadeyle dile getirilen görüşün bunu kullanan kişinin şahsî mütalaâsını oluşturduğu görülmektedir.

(2) lem nera fîhi naklen (لم نر فيه نقلاً)

"Bu konuda bir nakil bulamadık" anlamına gelen bu ifadeyle, ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimler (mütekaddimûn)'inin mezhep imamından özel bir rivayetlerinin

---

431 **el-Mu'cemu'l-Vasît**, s. 40.
432 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 42. Ayrıca bkz. Hubeyşî, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 77.
433 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 42.
434 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 42.
435 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 42.

bulunmadığı anlamı kastedilir[436]. Şâfiî fıkıh literatüründe araştırma (*bahs*) sîgası olarak kullanılan bu ifadeyi içine alacak şekilde İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, mezhepte neredeyse bütün araştırma konularının (*mesâilu'l-ebhâs*) mezhebin iç işleyişi içinde cereyan ettiği ve bunların mezhebin sınırlarını aşmadığı vurgusunu yapar[437].

(3) ez-zâhiru kezâ (الظّاهر كذا)

ve'llezî yazheru ifadesiyle benzer anlamda kullanılan *ez-zâhiru kezâ* ifadesi, *el-bahs* sîgaları arasında yer alır. Bu ifade kalıbı bir düşüncenin, onu dile getirenin kendi şahsi araştırması olduğunu[438] ve onun kimsenin bir rivayeti olmadığını gösterir[439]. Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780), özellikle son dönem âlimleri (*müteahhirûn*)'nin bu kullanıma yer verdiğini belirtir[440].

ve zâhiru kezâ ile *ve'z-zâhiru kezâ* arasında küçük bir fark bulunmaktadır. İlk dönem âlimleri (ashâb)'nin ifadelerinden anlaşılan anlam (zâhir) için *ve zâhiru kezâ* kalıbını kullanmışlardır. İlk dönem âlimleri (ashâb)'nin ibârelerinden hareketle ulaşılan anlam (*mefhûm*) için *ve'z-zâhiru kezâ* ifadesi kullanılmıştır[441].

(4) ve yuhtemelu (ويحتمل)

(5) ve yettecihu (ويتّجه)

Araştırma (*bahs*) sîgaları arasında *ve yuhtemelu* (ihtimâl verilmiş), *ve yettecihu* (yöneltilir, sevkedilir) ifadeleri de yer almaktadır. Bu ifadelerin kullanımı hakkında

---

436 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 42/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 92; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn**, s. 162.

437 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 92. *lem nera fîhi naklen* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 4, s. 158; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 155. *lem era fîhi naklen* kalıbının örnek kullanımı için bkz. Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 4, s. 59; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 118.

438 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn**, s. 163.

439 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 98.

440 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 98.

441 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 98; Hifnâvî, **Mustalahâtu'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn**, s. 163. *ez-zâhiru …* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 109; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 2, s. 128; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 164.

kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta ancak bunların, *ve'llezî yazheru*, *ez-zâhiru kezâ* gibi araştırma sîgalarıyla müterâdif olduğu belirtilmiştir[442].

Sakkâf, İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Î'âb fî Şerhi'l-Ubâb* adlı eserinde araştırma sîgaları hakkında şu değerlendirmeyi yaptığını kaydeder:

> *el-Ubâbu'l-Muhît bi-Mu'zami Nusûsi'ş-Şâfiî ve'l-Ashâb*[443]'da, *ez-zâhir*, *yazheru*, *yuhtemelu*, *yettecihu* vb. kavramların çerçevesi, son dönem âlimlerin (*müteahhirûn*) kullanımına aykırı ve kimsenin değinmediği bir şekilde işlenmiştir. Kendisinin söylediğinin başkasının söylediğinden ayırt edilmesi için buna başvurmuştur. Musannif, kendisi dışında kalanların söyledikleri ifadeler hakkında bu kavramları kullanmaktadır. Mezkur kavramları (*ıstılâh*) işlemekten yoksun kaldığının düşünülmesini de pek önemsemez[444].

e. İtiraz Sîgaları

Bir şârih ve muhaşşî metnin aslına eklemede bulunursa, eklemede bulunduğu bu fazlalık ya araştırma (*bahs*) ve karşı çıkma (*itirâz*) ya detaylandırma (*tafsîl*) ya da tamamlama (*tekmîl*) ürünüdür. Eğer tamamlama (*tekmîl*), geçmiş ya da gelecek bir ifadeden alıntı yapılarak sağlanmışsa buna *ibrâz*, herhangi bir alıntı yapılmadan sağlanmışsa buna *el-i'tirâzu'l-fi'lî* denmiştir[445]. İtirâz sîgaları oldukça yaygındır, bir kısmının diğer bir kısmının yerinde kullanılamayacağı özel kullanımları bulunmaktadır.

---

[442] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 98; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 254. *ve yuhtemelu* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 550; Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdi alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 142; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 2, s. 147. *ve yehtemilu* kullanımı için bkz. Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 78. *ve yettecihu* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 138; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 371; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 123; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 66; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 229.

[443] Eser Safiyuddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed ez-Zebîdî el-Müzecced (930/1523)'e aittir (Endûnisî, **el-Hezâinu's-Seniyye**, s. 73; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 188). Hacimli bir fürû' fıkıh kitabıdır. Mısır, Şam ve Yemen âlimlerinin görüşlerini bir araya getirmiştir. Tertip, düzen ve derleme konusunda benzerinin yazılmadığı dile getirilmiştir. Müellifin on yılda eseri vücuda getirdiği söylenmiştir. Eser hâla mahtuttur. el-Müzecced'in Şâfiî fıkhında ayrıca *Tecrîdu'z-Zevâid ve Takrîbu'l-Fevâid* adında iki ciltlik mahtut bir eseri bulunmaktadır (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 188). Sakkâf'a ve Ehdel'e göre *el-Ubâb*, *Radvatu't-Tâlibîn*'in muhtasarıdır (Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 36; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 632). İbn Hacer el-Heytemi (974/1567), bu eseri *el-Î'âb fî Şerhi'l-Ubâb* adıyla şerhetmiştir (Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 632).

[444] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 97-98.

[445] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 101.

Görüş belirtme ve taz'îf sîgası olarak kullanıldığını belirttiğimiz *in kîle, kad yukâlu, li-kâilin* ve *fîhu bahsun* sîgaları aynı zamanda itirâz sîgaları olarak kullanılmıştır[446].

f. Tercîh Sîgası: el-İhtiyâr (الإختيار)

el-İhtiyâr, bir âlimin içtihadı neticesinde şer'î delillerden elde ettiği hükme verilen addır. Bir diğer ifadeyle, tercihte bulunan kişinin araştırması neticesinde elde ettiği görüştür. Bu kavramla ifade edilen görüşte, mezhep imamından bir nakilde bulunma söz konusu değildir. Dolayısıyla *el-ihtiyâr*la ifade edilen görüş, mezhebin iç işleyişi dışında mütâlaa edilir ve buna itimat edilmez[447]. Nevevî'nin dilinde kavram formuna bürünen *el-muhtâr*, *el-İhtiyâr*'dan farklı olup mezhepte tercih edilen görüş (*esahh*) anlamında kullanılmaktadır[448]. Tercih sîgası olarak ifade etmeyi yeğlediğimiz *el-ihtiyâr*, mezhepte benimsenen görüşü belirten diğer tercih sîgalarından farklıdır.

g. Sıhhat ve Hurmet Sîgaları

(1) fî sıhhatihi nazar (في صحّته نظر)

(2) fî hurmetihi nazar (في حرمته نظر)

"Bu görüşün sıhhatinde şüphe vardır", "bu görüşün hürmetinde şüphe vardır" anlamlarına gelen bu ifadeler, fıkıh âlimlerinin ulaştığı görüşlerde herhangi bir hükmün bulunmadığı ve içtihatlarının onları sevkettiği görüşlerde ilk dönem âlimler (*mütekaddimûn*)den bir naklin bulunmadığı anlamlarına gelir[449]. Bu ifadeler bazı metinlerde *fî sıhhatihi kezâ* (في صحّته كذا), *fî sıhhatihi kezâ ev nahve zâlike nazar* (في صحّته

[446] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 101.
[447] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 94. *el-ihtiyâr* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 7, s. 87; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 585; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 3, s. 4; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 307.
[448] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 94.
[449] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 256.

كذا او نحو ذلك نظر) şeklinde yer almaktadır[450]. Başlık olarak kullanmayı tercih ettiğimiz ifadeler ile bu ifadeler arasında netice itibariyle bir fark bulunmamaktadır.

Sakkâf, Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî (957/1550)'ye "fakîhlerin '*câiz değildir*' şeklinde mutlak nefiy ifadesi kullanmaları, acaba mutlaka haram olduğu (nass) anlamına mı gelir yoksa mekruh olduğu anlamına da gelir mi?" şeklinde bir soru sorulduğunu dile getirerek konuyu detaylandırır. Sakkâf, Ahmed er-Remlî'nin cevabının şu şekilde olduğunu kaydeder:

> Fakîhlerin ifadelerinde cevâzın nefyedilmesi (câiz değildir denilmesi), aslında tahrîm anlamındadır. Cevâzın sıkıntının kaldırılmasına hamledilmesi, onun vâcib, mendûb, mekrûh olmasından ya da iki fiil arasında muhayyer bırakılmasından daha geneldir. Bazen de cevâz, âriye akdinde olduğu gibi akitlerin gerekli (lâzım) olmaması anlamında kullanılır[451].

Şihâbuddîin Ahmed er-Remlî'nin bu cevabından cevâzın nefyedilmesinin, aslı itibariyle haramlık (*tahrîm*) anlamında kullanıldığını, bazen sıkıntının giderilmesi (*refu'l-harac*), akitlerde de gerekli olmama (*mâ leyse bi-lâzim*) anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Sakkâf, câiz hükmünün farklı anlamlarda kullanılabileceğini örneklendirmek amacıyla, Hatîb eş-Şirbînî (977/1569)'nin *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şüccâ'* adlı eserinin *Tahâre* bölümünden şunu aktarır:

> *Cevâz* hükmü akitler için kullanıldığında *sıhhat*, fiiller için kullanıldığında *helal* anlamında kullanılır. Buradaysa her iki anlamda kullanılmıştır. Çünkü bir kimse abdest ve gusül niyetiyle su dışında başka bir şeyi abdest uzuvlarından akıttığı zaman, bu câiz olmaz haram olur. Çünkü bu, Allah'a yakınlaşma konumunda olmayan bir yakınlaşma biçimidir, dolayısıyla hafife alma olduğu için kişi âsî olmuştur[452].

Böylece Şirbînî, cevâzın akitler için *sıhhat*, mükelleflerin fiili için *helal*, ibadetler için de her iki anlama geldiğini belirtmiş olmaktadır.

---

[450] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 106-107; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 256. *fî sıhhatihi nazar* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 66.

[451] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 107.

[452] Şirbînî, **el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şuccâ'**, c. 1, s. 84.

Sakkâf, İbn Hacer el-Heytemî ve Muhammed er-Remlî'nin *yenbeğî* (gereklidir) fiilinin boyutuyla ilgili yaklaşımlarını kısaca vererek konuyu sonlandırır:

> İbn Hacer *Tuhfetu'l-Muhtâc*'da şunu kaydeder: '*yenbeğî* fiili bazen cevâz ve tercîh için kullanılmıştır, *velâ yenbeğî* de tahrîm için kullanıldığı gibi kerâhet için de kullanılmıştır'[453]. Muhammed er-Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc*'da şöyle der: '*yenbeğî* lafzının hem *vücûb* hem de *nedb* anlamına gelme ihtimali vardır. Dolayısıyla bu, fiil karineye göre bu iki anlamdan biri için kullanılır'[454].

Görüldüğü gibi İbn Hacer ve Muhammed er-Remlî, *yenbeğî* fiilinin hangi anlamlarda kullanılabileceğini vermekte ve bu fiilin *cevâz*, *vücûb* ve *nedb* anlamlarına gelebileceğini belirtmektedirler. İbn Hacer ayrıca *velâ yenbeğî* şeklini vermekte ve bunun hem *tahrîm* hem de *kerâhet* anlamlarında kullanılabileceğini vurgulamaktadır.

Şâfiî fıkıh eserlerinde *sıhhat* ve *hürme*t lafızlarıyla benzer anlamlarda kullanılan başka fiillerin bulunduğunu ve fakîhlerin zaman zaman bu kullanımlara başvurduklarını belirtmek gerekir.

h. Hülâsa Sîgası: intehâ mulehhasan (اه ملخّصاً)

Bu ifade "özeti sona ermiştir" anlamına gelmekte ve bununla Şâfiî fakîhler özetledikleri metinden anlatmak istediklerini zikrettiklerini ve nakledilen bilginin vurgulamak istedikleri anlama geldiğini, bir başka anlama gelemeyeceğini anlatmak isterler[455].

---

[453] İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 60.

[454] Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 46. Sakkâf'ın konuyu işlemesi hakkında bkz. **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 107-108.

[455] Sakkâf, **el-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 44/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 100; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 256. *mulahhasan* kavramının örnek kullanımı için bkz. Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 148. *intehâ mulahhasan* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 8, s. 8; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 1, s. 155; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 341.

3. Başka Âlimlerin Görüşlerinin Kabul Edilme Sîgaları

a. Rivayet Sîgaları

Şâfiî fıkıh literatüründe, rivayet için bir takım ifadeler geliştirilmiştir. Bunların başında *nakil* ve *hikâye* sîgaları gelmektedir. Bir başka âlime istinaden bir görüşün belirtilmesiyle ilgili olarak aynı anlama gelen *nakil* ve *hikâye* kavramlarının iki kullanımı vardır:

(1) nakalehu fulân an fulân (نقله فلان عن فلان)

(2) hekâhu fulân an fulân (حكاه فلان عن فلان)

Bu ifadeler; "*falan, falandan şunu nakletmiştir*", "*falan, falandan şunu aktarmıştır*" anlamlarında kullanılmıştır. Her iki rivayet kalıbı aynı anlama gelmekle beraber aralarında küçük farklılıklar bulunmaktadır. Allâme Abdullah b. Ebî Bekr el-Hatîb (1330/1911)[456]'in de belirttiği gibi *nakil*'de, genellikle başkasından yapılan aktarımda herhangi bir eklemede bulunma söz konusu olmamakta ve suskun kalınmaktadır. Bu da karşı çıkılmadığı ve reddedilmediği müdddetçe nakledilen görüşün benimsendiği anlamına gelmektedir. Fakat *hikâye*'de, çoğunlukla aktarılan görüşe eklemede bulunma söz konusu olmakta ve aksi görüş de serdedilmektedir. Prensip olarak başkasının görüşünü aktaran, herhangi bir beyanda bulunmazsa aktardığı görüşü kabul etmiş demektir. Çünkü karşı çıkılması gerektiği halde karşı çıkmayıp susmak (sükût etmek), aktarılan görüşe katılma olarak yorumlanmıştır. Zira Şâfiî fıkıh âlimlerinin *sekete aleyhi* (sessiz kalmıştır) ifadesi, rıza göstermek ve kabul etmek anlamlarında kullanılmıştır[457].

---

[456] Abdullah b. Ebî Bekr el-Hatîb es-Suyuûnî el-Hadramî (1330/1911), Şâfiî fıkıh âlimlerinden olup Allâme Alevî b. Ahmed es-Sakkâf el-Mekkî (1335/1916)'nin hocalarındandır (Maraşlı, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye** (nâşirin dipnotu), s. 95).

[457] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 96. *nakalehu … an …* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 145, 215; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 67; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 378. *hekâhu … an* ... için bkz. Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 2, s. 206; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 484; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 35.

b. İkrâr Sîgaları

(1) ekarrahu fulân (أقرّه فلان)

Ekarrahu fulân, "bunu falan onaylamıştır" anlamına gelmektedir. Bu ifadeyle, nakledilen görüşün benimsendiği, bu görüşe bağlı kalındığı ve bunun reddedilmediği kastedilmiştir[458].

Alevî b. Ahmed es-Sakkâf *ikrâr* lafzının kullanımını detaylandırır ve *Fetâvâ'l-Allâme Abdullah b. Ahmed Bâ-Zur'a'*dan;

> Kim bir başkasından bir ifade aktarıp sükût ederse, kaide olarak aktardığı ifadeyi kabul etmiş demektir[459]

prensibini aktarır. Ayrıca es-Sakkâf, Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780)'nin *Kâşifu'l-Lisâm*[460]'ından;

> Çünkü birinin kendini uzak tutmadan (teberrî etmeksizin) nakilde bulunması ve sükût etmesi, açık bir şekilde naklettiğini kabul etmesi anlamına gelmektedir[461]

ibaresini nakletmektedir. es-Sakkâf, el-Kürdî'den nakilde bulunmaya devam ederek şunu kaydeder:

> Başkasından bir nakli almak, ona olan güveni gösterir. Bu, pek çok yerde âlimlerin ifadelerinden anlaşılan bir şeydir. Cemal er-Remlî (1004/1596) *Şerhu'l-İzâh*'ta *Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kabrini Ziyaret Babı*'nda metin sahibi İmam Nevevî'nin "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kabri başında durur" ifadesini açıklarken şöyle der: 'Musannifin bir başkasından, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kabrinin başında durması hakkında muhayyer kalmayı aktarması ve ona uymaması, onun bir tercihte bulunmasını gerektirmez.' Bu anlayış tartışılmaya açık

---

458 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye**, s. 43/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 96; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 655; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, s. 257. *ekarrahu* … kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, c. 6, s. 309; Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc**, c. 4, s. 42; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 215; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 3, s. 350; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 4, s. 334.

459 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 96.

460 *Kâşifu'l-Lisâm an Hukmi't-Tecerrudi Kable'l-Mîkât bilâ İhrâm*, Kürdî'nin eserleri arasında yer almaktadır (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 152). Bu eserin günümüze ulaşmadığı aktarılmıştır (Maraşlı, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye** (nâşirin dipnotu), s. 96).

461 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 96.

durmaktadır. İbn Allân (1057/1647)[462]'ın *Şerh*[463]'inde ona uyması ve İbn Hacer (974/1567)'in *el-Hâşiye*[464]'de her ikisine öncelik etmesi bu gerçeği değiştirmez. Evet, bu iddiaya şöyle cevap verilebilir: Herhangi bir açıklamada bulunmaması onu tercih ettiği anlamına gelmesi açıktır (*zâhir*), yoksa onu tercih etmesini gerektirmez (*iktizâ*). Çünkü *iktizâ*, *zâhir*in üzerinde bir mertebedir. eş-Şevberî (1069/1659) de *Hâşiye alâ Şerhi Menheci't-Tullâb* adlı eserinde aynı şekilde belirtmiştir. Şâfiî fakîhlerin ifadelerinde *iktizâ*, bir hükmün kapsamına öncelikli olarak girme anlamında kullanılmıştır. Fakat *Tuhfetu'l-Muhtâc*'ın *el-İhtilâf fi'l-Mehr* başlığı altında da ifade edildiği gibi, zâhiren *iktizâ tasrîh*in altında yer almaktadır[465]."

Bu açıklamalara göre; birinin bir başkasından herhangi bir yorum yapmaksızın bir görüşü aktarması, prensip olarak aktardığı görüşü benimsediği anlamına gelmektedir. Muhammed b. Ahmed er-Remlî, Nevevî'nin "Hz. Peygamber'in kabri başında durur" ifadesini değerlendirirken, onun bir başka yerde Hz. Peygamber'in kabri başında durma hakkında muhayyerliği aktardığını söyler. Remlî, İmam Nevevî'nin birinden muhayyerliği aktarması ve bunun hakkında yorum yapmaması, aktardığı görüşü benimsendiğinin gerekmediğini söyler. Remlî'nin bu görüşünü değerlendiren Kürdî, bunun tartışmaya açık olduğunu söyler. Çünkü bir görüşün aktarılmasından sonra yorum yapılmaması, o görüşün tercîh edilmesinin belirgin olduğunu yoksa zorunlu olmadığını vurgulayarak cevap verir.

(2) sekete aleyhi (سكت عليه)

İkrâr lafızları arasında yer alan *sekete aleyhi* ifadesiyle, nakilde bulunan âlimin naklettiği bilgi hakkında yorum yapmadığı ve dolayısıyla bunu kabul ettiği (*irtedâ*)

---

462 Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Allân el-Bekrî es-Sıddîkî eş-Şâfiî (1057/1647), tefsir, hadîs ve fıkıh âlimidir. Pek çok eseri ve makalesi bulunmaktadır. *Delîlu'l-Fâlihîn li-Turuki Riyâzi's-Sâlihîn*, *Ziyâu's-Sebîl*, *Şerhu Kasîdeti İbni'l-Mîlak ve Kasîdeti Ebî Meyden*, *el-Fethu'l-Müstecâd li-Bağdâd*, *el-Menhelu'l-Azbu'l-Mufredu fi'l-Fethi'l-Usmânî li-Mısr*, *el-Futuhâtu'r-Rabbâniyye alâ'l-Ezkâri'n-Neveviyye* bunlardan bazılarıdır (Ziriklî, **el-A'lam**, c. 6, s. 293).

463 *Şerhu'l-Îzâh fi'l-Menâsik li'n-Nevevî* adındaki bu eserin mahtut olup İskenderiye kütüphanesinde 'Fıkhu'ş-Şâfiî 25' numarayla kayıtlı bulunduğu kaydedilmiştir (Maraşlı, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye** (nâşirin dipnotu), s. 96).

464 Bkz. **Hâşiyetu'l-Allâme İbn Hacer el-Heytemî alâ Şerhi'l-Îzâh fî Menâsiki'l-Hacc li'l-İmâmi'n-Nevevî**, Dâru'l-Hadîs, Beyrut t.y.

465 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 96-97.

anlatılmak istenmektedir[466]. Reddedilmesi gereken bir bilgiyi aktaran sonra da susan (*sâkit*), prensip olarak aktardığı bilgiyi benimsemiş (*rızâ*) demektir[467].

[466] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 95; Ehdel, **Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *sekete aleyhi* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 272.
[467] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye**, s. 96.

II. İHTİMÂL, BAHS, NAZAR, TEDEBBÜR VE FARK KAVRAMARI

A. İhtimâl (ihtimâlu'l-ma'nâ احتمال المعنى) Kavramları

Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde, ihtimal anlamı taşıyan bir takım kavramlara yer verilmiştir. İhtimal anlamı belirten kavramların belli başlıları şunlardır:

1. muhtemelun/muhtemilun (محتمَل - محتمِل)

Muhtemelun ifadesi, *tercîh* anlamında kullanılmıştır. Bu kavram, *tercîh* anlamında kullanılmaya daha elverişlidir *Muhtemilun* ifadesiyse, dile getirilen görüşün tercih edilmediği (*mercûh*) ihtimalinin bulunduğu anlamında kullanılmakla beraber, *taz'îf* anlamında kullanılma ihtimali daha yüksektir. Bunun tam olarak vuzuha kavuşabilmesi için, açıklamaya ve yoruma ihtiyaç bulunmaktadır. Eğer bu kelimenin zabtını belirtmemişlerse (fethalı mı olduğu ya da kesreli mi olduğu), sonraki âlimlerin eserlerine müracaat etmek gerekir. Eğer *tevcîh* sebeplerinden sonra bu kelimenin fethalı (*muhtemelun*) olduğu ortaya çıkarsa bu *râcih* anlamındadır, *taz'îf* sebeplerinden sonra kesreli (*muhtemilun*) olduğu ortaya çıkarsa *mercûh* anlamındadır.[468]. Sakkâf bu iki kavram hakkında şunları kaydeder:

> es-Seyyid Ömer *el-Hâşiye*'de et-Tahâre bölümünde şöyle der: 'Müteahhir âlimlerin bahislerinde *vehuve muhtemilun* kavramı sıklıkla kullanılır. Eğer ikinci mimi fethayla (*muhtemelun*) kullanırlarsa, bu tercîhi ifade eder, çünkü *tercîh* (karîb) anlamındadır. Eğer ikinci mimi kesreyle (*muhtemilun*) kullanırlarsa, bu *tercîh*i ifade etmez, çünkü bu durumda ihtimalli anlamında kullanılır. Yani yoruma ve tevile açıktır. Eğer fetha ya da kesre şeklinde olduğunu belirtmezlerse, gerçek durumun ortaya çıkması için müteahhir âlimlerin eserlerinin araştırılması gerekir.' Ben derim ki; anlaşıldığına göre *kull* (tüm) lafzında olduğu gibi, tercîh sebeplerinden sonra bir sonucu ulaşılamazsa bu anlatılanlar geçerli olur. Ama taz'îf

[468] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 153; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 284-265. *muhtemelun* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 98; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 92; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 80. *muhtemilun* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 320; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 293; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 305.

sebeplerinin araştırılmasından sonra kesreli olduğu tespit edilebileceği gibi, fethalı olduğu da tespit edilebilir[469].

Görüldüğü gibi Şâfiî fıkıh âlimleri bu kavramı fethalı ya da kesreli kullandıklarında birincisinin *tercîh*, ikincisinin *taz'îf* anlamında olduğu anlaşılır. Bu kelimenin zabtını eserlerinde belirtmemişlerse, fethalı mı yoksa kesreli mi olduğunun tespit edilebilmesi için sonraki âlimlerin eserlerinin araştırılması ve buna göre bir sonuca ulaşılması gerekir.

2. lâ yabudu kezâ (لا يبعد كذا)

"Bu anlam uzak değildir" anlamında kullanılan bu ifadeyle, ibaredeki anlamın ihtimalli olduğu kastedilir[470]. Şâfiî fakîhleri satırlarında bu ifadeye yer verdiklerinde, dile getirdikleri anlamı kesin olarak değil, ihtimalli olarak kullandıklarını kastederler[471].

3. esâe'l-vâkia (أساء الواقعة)

İbn Hacer'in *el-Î'âb fî Şerhi'l-Ubâb* adlı eserinde "kötü vâkıa" anlamına gelen *esâe'l-vâkia* ifadesinin, Râfiî (623/1226), Nevevî (676/1277) ve diğer âlimlerin ifadelerinde *tahrîm* anlamına gelme ihtimalinin bulunduğunu ve mütekaddîmûnun da bu görüşte olduğunu, *tahrîm* dışında kullanılma ihtimalinin de bulunduğunu ve diğerlerinin de bu görüşte olduğunu belirttiği kaydedilmiştir[472]. Dolayısıyla *esâe'l-vâkia* ifadesi, ihtimal ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

B. "Bahs (بحث)", "Nazar (نظر)" ve "Tedebbür (تدبّر)" Kavramları

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe bir konunun, görüşün ve hükmün araştırılması, tetkik edilmesi ve düşünülmesi için bir takım ifadelere yer verilmiştir. Böylece dile getirilen meselenin daha fazla araştırılmaya muhtaç olduğu, bu mesele üzerinde detaylı

---

469 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 93-94.
470 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 89; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 654.
471 Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 263. *lâ yabudu* … kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 376; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 138; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 258.
472 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 104. *esâe* ... kalıbı için bakınız. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 7, s. 533.

düşünülmesi gerektiği vurgulanmak istenir. Tek başlık altında ele almayı yeğlediğimiz *bahs* (araştırma), *nazar* (tetkik) ve *tedebbür* (düşünme) kavramlarının belli başlılarını şöyle sunabiliriz:

1. fîhi bahsun (فيه بحث)

"Araştırılmaya ihtiyacı var", "araştırılması gerekir" anlamlarına gelen *fîhi bahsun* ifadesi, belli bir konunun incelenmesinin bitiminde ve paragrafın sonunda kullanılarak, bununla uygun bir çözümün sağlanması için konunun daha fazla araştırılması ve konu üzerinde daha fazla düşünülmesi gerektiği belirtilmek istenir[473]. Sakkâf (1335/1916) *el-Fevâidu'l-Mekkiyye*'de *ve fîhi bahsun* ifadesi hakkında şunları dile getirir:

> *ve fîhi bahsun* ifadesinin anlamı, burada *tahkîk*in ya da *fesâd*ın bulunduğu anlamından daha geneldir. Böylece *ve fîhi bahsun* ifadesi, uygun bir mananın sağlanacağı bir anlama hamledilir[474].

Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye'deyse bunu itiraz kalıbı olarak değerlendirir ve *ve fîhi bahsun* ifadesinde ve benzerlerinde, gerek cevap verilsin gerekse verilmesin dile getirilen görüşün güçlü olduğu anlamının yer aldığını belirtir[475].

2. teemmel/fe-teemmel/fe'l-yuteemmel (تأمّل – فتأمّل - فليتأمّل)

"Düşün", "böylece düşün" ve "böylece düşünülsün" anlamlarına gelen bu ifadeler, araştırılan konunun düşünülmesini önerme anlamında kullanılmaktadır. Bu ifadeler özellikle müteahhir âlimlerin eserlerinde yer almakta ve inceledikleri konunun sonunda kullanılmaktadır. Bunların her biri dikkat-ihmal, kuvvet-zayıflık anlamlarına vurgu yapmaktadır[476].

---

[473] Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 261; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 153-154.

[474] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** s. 45.

[475] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 101. Ayrıca bkz. Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *fîhi bahsun* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 3, s. 493; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 398; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 4, s. 404.

[476] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 154.

Teemmel kavramıyla bazen incelenen konuya dikkat çekilirken bazen de o konuda yanlışlığın bulunduğuna işaret edilmektedir[477]. *Teemmel* verilen cevabın güçlü, *fe-teemmel* zayıf, *fe'l-yuteemmel* daha da zayıf olduğunu göstermektedir[478]. Sakkâf bu terimler hakkında şunları kaydeder:

> Bazen bir konu *teemmel* ve benzeri ifadeyle sona erer. Gerek *fa* bulunsun gerekse bulunmasın bu ifade, bazen konuya dikkat edilmesine bazen de o konuda bir yanlışlığın bulunduğuna işaret etmektedir. Ancak İmam el-Bûnî (1139/1726)[479]'nin eserlerinde, *fa* kullanıldığı zaman konuda bir yanlışlığın bulunduğuna, *fa* kullanılmadığındaysa konunun önemine işaret edilmektedir. *Teemmel*, *feteemmel* ve *fe'l-yuteemmel* ifadeleri arasında farklar bulunmaktadır. *Teemmel* güçlü cevap, *feteemmel* zayıf cevap, *fe'l-yuteemmel* daha zayıf cevap için kullanılır. Bunu ed-Demâmînî (827/1424)[480] anlatmaktadır[481].

Sakkâf *el-Fevâidu'l-Mekkiyye*'de *kîle* ifadesine yer vererek bu anlatılanlara; *teemmel* ifadesinin kullanıldığı yerde dikkat anlamının, *fe-teemmel* ifadesinde dikkat anlamına ek olarak ayrıntıyı gerektiren bir durumun, *fe'l-yuteemmel*de de aynı şekilde daha fazla bir anlamın bulunduğunu, çünkü harf fazlalığının anlam fazlalığını gösterdiğini ekler[482].

---

[477] *teemmel* fiilinin masdar hali olan *et-teemmul* fikir yürütme (*i'mâlu'l-fikr*) anlamında kullanılmıştır (Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 103).

[478] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656.

[479] Ahmed b. Kâsım b. Muhammed Sâsî et-Temîmî el-Bûnî (1139/1726), hadîs âlimi olup pek çok eseri bulunmaktadır. Cezâyir'e bağlı, günümüzde Annâbe olarak adlandırılan Bûne'de doğmuş ve burada vefat etmiştir. Yüz civarındaki telifâtının en önemlileri şunlardır: *Nazmu'l-Hasâisi'n-Nebeviyye*, *Nazmu'ş-Şemâil*, *Fethu'l-Barî fî Şerhi Ğarîbi'l-Buhârî*, *er-Rihletu'l-Hicâziyye*, *ed-Durretu'l-Mesûne fî Ulemâi ve Sulehâi Bûne* (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 199).

[480] Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Mahzûmî el-Kureşî ed-Demâmînî (827/1424), şer'î ve edebî ilimlere vâkıf bir âlimdir. İskenderiye'de doğmuş, Kâhire'ye yerleşmiştir. İbn Haldûn (808/1406)'a öğrencilik yapmış, Mâlikî Mezhebine göre kazâ vazifesini üstlenmiştir. *Mesâbîhu'l-Câmi'i's-Sâhîh* en önemli eseridir (Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 6, s. 57).

[481] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** s. 44-45/**Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 102.

[482] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** s. 45. *teemmel* kavramının örnek kullanımı için bkz. Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 402; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 367. *fe-teemmel* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 8, s. 280; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 3, s. 369. *fe'l-yuteemmel* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 466; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 138; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 372.

3. el-fehvâ (el-kaziyye/el-muktezâ) (الفحوى- القضيّة - المقتضى)

el-fehvâ kavramı, Şâfiî fürû' fıkıh literataründe 'hükümlerden katî bir surette[483] (ve iktiza yoluyla[484]) anlaşılan mana' anlamında kullanılmıştır.

Ebû'l-Bekâ (1094/1683) *el-fehvâ* hakkında şunları kaydeder:

> *el-Fehvâ*, mefhûmdan mutlak olarak anlaşılan şeydir. Bazen kelâmdan kesin olarak anlaşılan şey anlamında, özel bir şekilde kullanılmıştır. "Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırlarsa, kendilerine 'of' bile deme, onları azarlama, ikisine de güzel söz söyle[485]" ayetinde, dayağın haram oluşu buna örnek verilebilir. İşte lafızların terkibi çerçevesinde nassın katî surette gösterdiği ya da durumun iktizasından anlaşılan şeye *el-fehvâ* denir[486].

el-Fehvâ kavramıyla ilgili olarak *el-kaziyye* ve *el-muktezâ* kavramları da kullanılmıştır. Bu iki kavram, bir şeye açık olmayan bir şekilde hükmetmek (*el-hukmu bi'ş-şey' lâ alâ vechi's-sarâha* الحكم بالشّيء لا على وجه الصّراحة) anlamında kullanılmıştır[487]. Bu kavramlar Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe *muktezâ kelâmihim* (مقتضى كلامهم), *muktezâ kelâmi fulân kezâ* (مقتضى كلام فلان كذا), *kaziyyetu kelâmihim* (قضيّة كلامهم), *kaziyyetu kelâmi fulân kezâ* (قضيّة كلام فلان كذا) şeklinde kullanılmıştır.

4. fîhi nazar (فيه نظر)

"Üzerinde düşünülmesi gereken bir şey var" anlamına gelen *fîhi nazar* ifadesi, bir konu hakkında varolan anlamın fâsit oluşunu gerektirdiğine inandıkları başka bir görüşün bulunması halinde kullanılır[488]. Alevî b. Ahmed es-Sakkâf ve Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel, *fîhi nazar* ifadesinin anlamın bozukluğunu gerektiren durumlarda (*fî*

---

[483] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 98; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655.
[484] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 155.
[485] İsrâ 17/23.
[486] Ebû'l-Bekâ, **el-Külliyyât**, s. 842.
[487] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 98; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *el-fehvâ* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 8, s. 280; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 275. *el-kaziyye* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 7, s. 386; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 388. *el-muktezâ* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 114; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 6, s. 489; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 58.
[488] Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 261.

luzûmi'l-fesâd (في لزوم الفساد) kullanıldığını belirtirler[489]. *fî sıhhatihî kezâ ev hurmetihî ev nahve zâlik nazar* (في صحّته كذا او حرمته او نحو ذلك نظر) ifadesi *fîhi nazar* ifadesine yakın anlamda ve mütekaddim âlimlerden herhangi bir naklin bulunmadığı anlamında kullanılmıştır[490].

5. et-tedebbür (التّدبّر)

"Düşünme", "tefekkür etme" anlamlarına gelen *et-tedebbür* ifadesi çoğunlukla araştırılan bir konunun sonunda ve deliller hakkında araştırmada bulunma (*tasarrufu'l-kalbi bi'n-nazari fi'd-delâil* تصرّف القلب بالنّظر في الدّلائل) anlamında kullanılmıştır. Bu kelimenin *tedebber* şeklindeki *fa*sız emir hali, bu kelimenin kullanıldığı yerde suâlin bulunduğu, *fetedebber* şeklindeki *fa*lı emir haliyse kendisinden sonra sonucun gerçekleştiği anlamında kullanılmıştır[491].

6. hâsiluhû/muhassaluhû/tahrîruhû/tankîhuhû (حاصله – محصّله – تحريره – تنقيحه)

Bu ifadeler sırasıyla "bunun sonucu", "bunun özeti", "bunun daha açık bir ifadesi" ve "bunun özü" gibi anlamlara gelmektedir. Bu lafızlar, metnin aslında olup herhangi bir öneme haiz olmayan fazlalıklar ya da izaha muhtaç eksiklikler ve hatalar için kullanılır[492]. Alevî b. Ahmed es-Sakkâf (1335/1916) ve Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel (1390/1970) Şâfiî fakîhlerin bu kavramları kullandıkları zaman bunlarla,

---

[489] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656.

[490] Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** s. 45. *fîhi nazar* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 186, c. 4, s. 481; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 342; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 91; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 50.

[491] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 104; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 156. *et-tedebbür* kavramının örnek kullanımı için bkz. Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 137; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 3, s. 282.

[492] Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 262.

metnin aslında hatanın olduğuna ya da gereksiz ayrıntıların bulunduğuna işaret etmek istediklerini belirtirler[493].

Bu kavramları ayrı ayrı şu şekilde kısaca tanıtabiliriz: *muhassalu'l-kelâm* (محصّل الكلام) ayrıntıdan sonra özet için (*li'l-icmâl ba'da't-tafsîl* للإجمال بعد التّفصيل), *hâsilu'l-kelâm* (حاصل الكلام) özetten sonra ayrıntı için (*li't-tafsîl ba'da'l-icmâl* للتّفصيل بعد الإجمال) kullanılır[494]. *et-Tahrîr* ifadesi anlamın yazıyla beyan edilmesi[495], *et-tankîh* ifadesiyse anlamın açık olmasına bağlı olarak lafzın kısaltılması için kullanılır[496].

7. fî'l-cümle/bi'l-cümle/cümletu'l-kavl (في الجملة – بالجملة – جملة القول)

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe *fî'l-cümle* ifadesi, bir görüşün detaylandırılmasından sonra özetlenmesi ve hülasasının belirtilmesi için kullanılmışken, *bi'l-cümle* ifadesi bunun aksine detay, ayrıntı, tafsîl ve beyan için kullanılmış, *cümletu'l-kavl* ifadesiyse bir görüşün tümünün ifade edilmesi için kullanılmıştır[497]. Görüldüğü gibi bu ifadeler arasında küçük farklılıklar bulunmaktadır. es-Sakkâf, *fî'l-cümle*nin cüzî için, *bi'l-cümle*ninse küllîyât için kullanıldığını ve Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (1194/1780)'nin *Matlebu'l-Eykâz* adlı eserinde de bu şekilde belirtildiğini kaydeder[498]. Ebû'l-Bekâ (1094/1683) ise *fî'l-cümle*nin icmâl için, *bi'l-cümle*nin tafsîlin neticesinde kullanıldığını belirtir[499]. el-Ehdel, adeta bu iki yaklaşımı mezcederek *fî'l-cümle*nin cüzî ve icmâlî, *bi'l-cümle*nin külliyât ve tafsîl için kullanıldığını vurgular[500].

---

493 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 101-102; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656. *hâsiluhû* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 489, c. 2, s. 40; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 5, s. 197; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 364; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 56. *tahrîruhû* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 39; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 250. *tankîhuhû* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 234.

494 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656.

495 Ebû'l-Bekâ, **el-Külliyyât**, s. 310.

496 Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 67.

497 Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 262.

498 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 103.

499 Ebû'l-Bekâ, **el-Külliyyât**, s. 288.

500 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 656. *fî'l-cümle* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 464; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 5, s. 4; Cemel, **Hâşiyetu'l-**

es-Sakkâf, *es-Sabbân alâ'l-Eşmûnî*'den *cümletu'l-kavl* ifadesinin, mücmel ve mecmû' anlamında kullanıldığını, buradaki icmâlin tefrîkin (ayırma/taksîm etme) zıddı olan cem' (bütün/tüm) anlamında olduğunu, tafsîlin ve beyanın zıddı olan icmâl (özet/ihtisâr) anlamında olmadığını nakleder[501].

8. Allah'umme illâ en yekûne kezâ (اللّهمّ الاّ أن يكون كذا)

"Ancak şöyle bir şey olursa, bu istisnâdır", "ancak şöyle bir şey olursa, hariç" gibi anlamlara gelen *Allah'umme illâ en yekûne kezâ* kalıbı, bir ayrıntı ifadesi olarak ya da umûmî bir ifadeden sonra işlenmiş ve bununla muhatabına bundan önce kullanılmış olan ibareyi hissettirmek ve ona dikkat çekmek amaçlanmıştır[502]. es-Sakkâf bu ifadeyi şu şekilde izah eder:

> el-Kürdî'nin *Matlebu'l-Eykâz*'ında şöyle denmiştir: "Şâfiî fakîhlerin *Allah'umme illâ en yekûne kezâ* ifadesi, cümlenin ortasında veya genel bir ifadeden sonra dile getirilerek okuyucuya bu ifadeden önce kullanılan ibareyi hissetirmek ve ona dikkat çekmek için kullanılır. Bu ifade '*nestağfiruke* (senden bağışlanma dileriz)' konumundadır. Bu kalıp, 'Allah'tan bir engel çıkması hariç (*Allah'umme illâ en yemnea mâniun*), ziyaretini aksatmayacağız' kalıbı anlamındadır. Dolayısıyla istisnâ harfi olmadan nerdeyse hiç kullanılmaz. Bu kalıp, cevap gerek olumlu olsun gerekse olumsuz olsun istifhâmın cevabı olarak kullanılır ve yazıyla olur. 'Allahım evet (*Allah'umme neam*)', 'Allahım hayır (*Allah'umme lâ*)' şeklindeki cevap kalıpları da benzer anlamdadır[503]."

C. Fark Sîgaları: ve kad yefruku/illâ en yefruke/yumkinu'l-ferku (وقد يفرق – إلاّ أن يفرق – يمكن الفرق)

"Ayırt edilir", "ancak ayırt edilirse/ayırt edilmesi hariç", "ayırt edilebilir" anlamlarına gelen bu kalıplar, Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde bir ibarenin diğerinden anlam

---

Cemel alâ Şerhi'l-Menhec, c. 1, s. 404. *bi'l-cümle* için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 370; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 367.

501 Sakkâf, **el-Fevâidu'l-Mekkiyye,** s. 45.

502 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 104; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657. *Allah'umme illâ en yekûne …* kalıbının örnek kullanımı için bkz. Abbâdî, **Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc,** c. 1, s. 442; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 2, s. 448.

503 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 104.

açısından tefrîk edilmesi amacıyla *fark* sîgaları olarak kullanılmıştır. Böylece ibareler arasında fark ihtimalinin bulunduğu ancak bunun bağlayıcı olmadığı belirtilmiş olur[504].

[504] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 104; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657; Zafîrî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye,** s. 265; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 156. *ve kad yefruku* (*ve kad yuferreku*) kalıbının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 343; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 53; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 5, s. 497; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 264. *illâ en yuferreke* kalıbı için bkz. Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 141. *yumkinu'l-ferku* kalıbı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 4, s. 481.

III. ÇEŞİTLİ KAVRAMLAR

Şâfiî fürû' fıkıh literatüründe, bir başlık altında ele alınamayan veya birden fazla başlık altında da ele alınabilen bir takım kavramlar, sîgalar, ifadeler ve kalıplar bulunmaktadır. Bunları "çeşitli kavramlar" başlığı altında birbirlerinden müstakil olarak incelemeyi yeğledik. Bu kavramların, ifadelerin ve kalıpların belli başlıları şunlardır:

1. yenbeği/lâ yenbeği (ينبغي – لا ينبغي)

Bu ifadeler "gerekir" ve "gerekmez" anlamlarına gelmektedir. *Yenbeği*, çoğunlukla *nedb* ve *vücûb* anlamında kullanılmıştır. Karîneyle bu ikisinden hangisi için kullanıldığına hükmedilir. Bazen *cevâb* ve *tercîh* için kullanılmıştır. *lâ yenbeği* ifadesiyse *tahrîm* ve *kerâhet* için kullanılmıştır[505].

2. lâ be'se bi-kezâ (لا بأس بكذا)

"Böyle olmasında bir sakınca yoktur" anlamına gelen *lâ be'se bi-kezâ* ifadesi, bir şeyin mübah olduğu, mekruh olmadığı anlamında kullanılmıştır[506].

3. ve'n-tehelehu (وانتحله)

"Araklamış", "kendine mal etmiş" gibi anlamlara gelen *ve'n-tehelehu* ifadesi, bir kimsenin başkasına ait olan bir metni, ibareyi, görüşü vb. şeyi kendisine mal etmek anlamında kullanılmıştır[507].

---

[505] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 107-108; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 165. *yenbeği* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 31, 489; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 4, s. 226; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 214, 265; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 69. *lâ yenbeği* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 3, s. 83; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 1, s. 222; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 103.

[506] Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 168. *lâ be'se bi …* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 499; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 75; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 264.

[507] Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 657.

4. lem a'sur aleyhi (لم أعثر عليه)

"Vakıf olamadım", "bulamadım", "karşılaşmadım" gibi anlamlara gelen *lem a'sur aleyhi* ifadesi, *istiğrâb* sîgası olarak kullanılmıştır[508]. Yani bu ifadeyle dile getirilen görüşün ya da ibarenin yabancı olduğu belirtilmek istenmektedir.

5. fe-yeridu aleyhi kezâ/yeteveccehu (فيرد عليه كذا - يتوجّه)

"Ona karşı şöyle denir" anlamına gelen *fe-yeridu aleyhi kezâ* ifadesinde yer alan *yeridu* muzari fiili söylemek, demek, gelmek anlamındaki *ve-re-de* kökünden türetilmiştir[509]. *fe yeridu aleyhi kezâ* ifadesi, itiraz edenin iddiasının yabana atılamayacağı, geçiştirilemeyeceği durumlar için kullanılır[510]. *yeteveccehu* ifadesiyse, yönlendirilir, sevkedilir, yorumlanır, tevil edilir gibi anlamlara gelmekte, bir önceki ifadeden ve *vurûd* mastarından türetilmiş diğer ifadelerden daha genel bir anlamda kullanılmıştır[511].

6. ve ibâretuhu/ve ibâretuhu kezâ (وعبارته – وعبارته كذا)

"ve ibaresi", "ve ibaresi bu şekildedir" anlamlarındaki *ve ibâretuhu*, *ve ibâretuhu kezâ* ifadeleri, bir ibarenin olduğu gibi nakledilmesi için kullanıldığı belirtilmiştir. Bir ibareyi nakledenin kendisinden bir şeyi eklemesinin câiz olmadığı, aksi takdirde yalancı duruma düşeceği vurgulanmıştır[512].

---

508 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 658.

509 İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, c. 3, s. 456-457; **el-Mu'cemu'l-Vasît**, s. 1024.

510 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *fe-yeridu aleyhi …* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 9, s. 124; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 29; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 2, s. 335.

511 Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *yeteveccehu* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 2, s. 56.

512 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 99; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *ve ibâretuhu* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 98; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 2, s. 152; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 51; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 54. *ve ibâretuhu kezâ* için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 140.

7. kâle fulân (قال فلان)

"Falan şöyle söylemiştir" anlamındaki *kâle fulân* ifadesi, bir ibarenin lafızlarıyla aynen nakledilmesiyle herhangi bir aktarım olmadan sadece anlamının nakledilmesi arasında muhayyer kalma anlamında kullanılmıştır. Ancak nakleden kişinin, lafızların anlamlarını değiştirmesi câiz değildir[513]. İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) *Tuhfetu'l-Muhtâc*'da, işitilen bir şeyin, sadece bütün yönleriyle eş anlamlısı olan (*müteradif*) bir şeyle ifade edilmesinin câiz olduğunu belirtir[514].

8. el-ma'nâ/el-ma'nâ kezâ (المعنى – المعنى كذا)

"Manası", "manası şöyledir" anlamına gelen *el-ma'nâ*, *el-ma'nâ kezâ* ifadeleri, bir ibarenin lafızlarından anlaşılanın (*mefhûm*) dile getirilmesi için kullanılmıştır[515].

9. et-temehhul (التّمحّل)

Bu ifade taleb anlamında kullanılmıştır[516].

10. tunezzelu menziletehu/unîbe menâbehu/ukîme mukâmehu (تنزّل منزلته – أنيب منابه – أقيم مقامه)

Bir şeyin diğer şeyin yerine geçebileceği veya bir şeyin diğer şeyin yerinde kullanılacabileceği anlamlarına gelen bu ifadeler arasında küçük anlam farklılıkları bulunmaktadır. *tunezzelu menziletehu* ifadesi yüksek makamdakinin aşağı makamdakinin, *unîbe menâbehu* ifadesi aşağı makamdakinin yüksek makamdakinin,

---

513 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 99; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *kâle fulân* kavramının örnek kullanımı için bkz. Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 5, s. 35; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 181; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 191, 258.

514 İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 10, s. 239. *kâle* … için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 154; Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 255.

515 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 100; Ehdel, **Sullemu'l-Müteallimi'l-Muhtâc**, s. 655. *el-ma'nâ* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 54; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc,** c. 5, s. 29; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 1, s. 435; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 1, s. 334.

516 Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 103. *et-temehhul* kavramının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 1, s. 489.

ukîme mukâmehu ifadesiyse eşitlerin biribirlerinin yerine geçmesi anlamlarında kullanılmıştır[517]. es-Sakkâf konuyla ilgili şu izahlarda bulunur:

> Bunlardan birinin diğerinin yerinde kullanıldığını gördüğünde, burada bir nükte var demektir. Birinci ifadede *et-tef'îl* kalıbını, ikinci ve üçüncü ifadedeyse *el-if'âl* kalıbını kullanmayı tercih etmişlerdir. Kapalılık bulunduğu için bu kalıpları kullanmışlardır. Zira yükseğin düşüğün yerinde kullanılması (*et-tenzîl*), aşamayı ve tedrici gerektirmektedir[518].

Burada *et-tef'îl* ve *el-if'âl* kalıplarının kullanıldığına dikkat çekilmiş, *el-if'âl* kalıbında kapalılığın bulunduğu, *et-tef'îl* kalıbındaysa bir işin zamanla, yavaş yavaş ve tedricen olması anlamının bulunduğu belirtilmiştir. Çünkü daha yüksek makamda olan bir şeyin daha düşük makamdaki bir şey için kullanılmasının zaman alacağı, dolayısıyla tedrici gerektireceği, bunun için de bilinçli olarak *et-tef'îl* kalıbının kullanıldığı vurgulanmıştır.

---

[517] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 102; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 165. *tunezzelu menziletehu* (*tenzilu menziletehu*) kalıbının örnek kullanımı için bkz. İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc**, c. 5, s. 47; Cemel, **Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec**, c. 5, s. 50; Şetâ ed-Dimyâtî, **İânetu't-Tâlibîn**, c. 3, s. 82. *ukîme mekâme* … kalıbının örnek kullanımı için bkz. Şirvânî, **Hâşiyetu'ş-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc**, c. 1, s. 253.

[518] Sakkâf, **Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye,** s. 102.

SONUÇ

Şâfiî Mezhebi fürû' fıkıh literatürü ve bunda yer alan mezhep görüşleriyle ilgili kavramlar, mezhebin doğuşundan günümüze gelinceye dek, sürekli bir gelişim halinde bulunmuşlardır. Şâfiî fürû' fıkıh literatürü mezhep tarihinde uzun bir seyir takip ettikten sonra bünyesine, görüşleri ifade eden kavramları katmıştır. Mezhebin fürû' fıkıh külliyâtında görülen dinamik yapı, mezhep görüşleriyle ilgili kavramlarda da kendini göstermiştir.

Mezhebin ana kaynağının varlık kazanmasından itibaren başlayan literatürel serüven, bünyesine yeni eserler katarak seyrine devam etmiş, zamanla büyük bir yapıya dönüşen bu birikim içinde mezhebin gerçek görüşlerinin silikleşmesi tehlikesi baş göstermiştir. Bunu sezinleyen mezhebin önemli âlimleri, bu yapıyı kendi içinde bir bütünlüğe kavuşturmuşlardır. Bu aşamadan itibaren özellikle kendilerinden önceki âlimlerin görüşlerini ve bu görüşlerin mezhep yapısı içindeki konumlarını belirleyen kavramlar geliştirmişlerdir.

Şâfiî Mezhebi fürû' fıkıh literatürünün ana kaynağını *el-Ümm*, *el-İmlâ*/*el-Emâlî*, *Muhtasaru'l-Büveytî* ve *Muhtasaru'l-Müzenî* teşkil etmiştir. İkinci nesil öğrencilerin, onların da öğrencilerinin, Irak ve Horasan muhitlerinin ilmi faaliyetleriyle mezhebin fürû' fıkıh külliyâtı daha da zenginleşmiştir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin özelde ilk dört temel kaynağın özümsenmesi daha da özelde *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhi olan *Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb*'i kendi zamanına kadar yazılmış önemli eserleri kapsayacak şekilde kaleme alması, mezhebi en önemli kaynaklarından birine kavuşturmuştur. Cüveynî'nin öğrencisi İmam Gazzâlî bu eseri sırasıyla *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı eserlerle rafine hale getirerek mezhebin yeni mebsût ve muhtasar eserlerini vücuda getirmiştir.

Zamanla oluşan devasa literatür içinde mezhebin yörüngesini kaybedebileceği kaygısı, yeni bir sürecin doğuşunu gerçekleştirmiştir. Mezhep tarihindeki önemli bir kırılmanın yaşandığı bu süreçte ilk deneme, İmam Râfiî tarafından *el-Muharrer* ve *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz* adlı eserlerle gerçekleşir. Ancak nihâî başarı bu sürecin bir diğer ismi İmam Nevevî'yle gerçekleşir ve onun *Minhâcu't-Tâlibîn*, *Ravdatu't-Tâlibîn*, *el-Mecmû'* adlı eserleriyle mezhep yeni yapısına kavuşur. Bu süreçten sonra İmam Nevevî'nin eserleri ve özellikle *el-Minhâc* mezkezi role sahip olur. *el-Minhâc*'ın Celâl el-Mahallî şerhiyle, *Tuhfetu'l-Muhtâc* adındaki İbn Hacer, *Muğnî'l-Muhtâc* adındaki Şirbînî ve *Nihâyetu'l-Muhtâc* adındaki Remlî şerhleri, benzeri süreçteki en önemli eserler olarak mezhebin yeni kaynakları olmuşlardır. Bu aşamadan sonra hâşiyelerin yoğunlukla kaleme alındığı evreyle modern evre yaşanacak ve böylece mezhep gelişimini günümüze kadar taşımış olacaktır.

Mezhep görüşleriyle ilgili kavramların gelişimi, fürû' fıkıh literatürünün gelişimini andırmaktadır. Adeta bu iki fıkhî olgu, mezhep tarihi içinde birbirleriyle paralel akmıştır. Fürû' fıkıh literatüründe yer alan mezhep görüşleri kavramları, erken dönemlerden itibaren kullanılmaya başlanmış olmakla beraber, düzenli bir şekilde ilk defa İmam Râfiî'de görülmüş, İmam Nevevî'de tam bir sistematik bütünlüğe kavuşmuştur. İmam Nevevî, mezhep görüşleriyle ilgili temel kavramları eserlerinde tanıtmış ve aynı şekilde kullanmıştır. Takip eden dönemlerde bu temel kavramlara yenileri eklenmiş ve bu yeni kavramlar da en sistematik hallerine *Tuhfetu'l-Muhtâc*, *Muğnî'l-Muhtâc* ve *Nihâyetu'l-Muhtâc* üçlüsünde kavuşmuşlardır. Mezhep görüşleriyle ilgili kavramların son örnekleriyse hâşiye türü eserlerde görülmektedir. Binaenaleyh mezhep görüşleri kavramları sistematik bir şekilde, mezhebin üç dönemine tekabül eden eserlerde tanıtılmış, kullanılmış ve geliştirilmiştir.

Mezhep görüşleri kavramlarını; Şâfiî fürû' fıkıh eserlerinde mezhep imamının, öğrencilerinin, ashâbın ve diğer müelliflerin görüşlerini, bunların aidiyetini, ifade biçimini ve mezhep yapısı içindeki konumlarını ifade eden terim ve ifadeler olarak tanımlayabiliriz. Bu kavramların belli başlıları şunlardır: *el-kavl*, *el-vech*, *en-nass*, *et-turuk*.

İmam Şâfiî'nin eser, fetvâ, ders ve takrîr yoluyla ifade ettiği sözlerine *el-kavl* denmiştir. Mezhep literatüründe *el-kavl*/*el-ekvâl* kavramı sadece İmam Şâfiî için kullanılmış olup, *el-kadîm* ve *el-cedîd* diye ikiye ayrılmıştır. Şâfiî'nin öğrencilerinin ve mezhep müçtehitlerinin görüşleri için de *el-vech*/*el-vecheyn*/*el-vucûh*/*el-evcuh* kavramı geliştirilmiştir. *et-Turuk* kavramıysa, ilk dönem Şâfiî fıkıh âlimlerinin İmam Şâfiî'nin görüşünü nakletmede ayrılığa düşmeleri şeklinde tanıtılmıştır. İmam Şâfiî'nin açık, net ve kesin ifadeleri *en-nass* şeklinde tanımlanmıştır. Mezhep görüşleri kavramlarının belli başlıları bunlar olmakla beraber, tercîh ve taz'îf için de çok önemli kavramlar kullanılmış ve geliştirilmiştir.

Mezhebin önemli dönüm noktalarından birinin mümessili olan İmam Nevevî'nin tanıtıp kullandığı belli başlı *tercîh* ıstılâhları şunlardır: *el-azhar*, *el-meşhûr*, *el-esahh*, *es-sahîh*, *el-mezheb*. *el-azhar*, İmam Şâfiî'nin bir *kadîm*le bir *cedîd*, iki *kadîm* ya da iki *cedîd kavl*i arasında tercih edilen görüş anlamında kullanılmıştır. *el-meşhûr* da aynı anlama gelmekte ancak *el-meşhûr*la dile getirilen görüşün karşıtı, *el-azhar*la dile getirilen görüşün karşıtı kadar güçlü değildir. *el-esahh*, ashâbın iki ya da daha fazla *vechi* arasında tercih edilen görüşe denir. *es-sahîh* de aynı anlama gelmekte, ancak *el-azhar*-*el-meşhûr* ilişkisinde olduğu gibi, bu kavram *el-esahh* kadar güçlü değildir. *el-mezheb* kavramı, İmam Şâfiî'ye nisbet edilen birden fazla görüşten birinin tercih edilmesi için kullanılmıştır. Ancak *el-azhar*/*el-meşhûr* ikilisi *kavl*, *el-esahh*/*es-sahîh* ikilisi *vech* için kullanılmışken, *el-mezheb* bunların yanısıra *turuk* için de kullanılmıştır.

İmam Nevevî'nin kullandığı temel *taz'îf* kalıplarıysa *ve fî kavlin kezâ ve kîle kezâ*'dır. Birinci kalıp *kavl*in, ikincisiyse *vech*in zayıf olması anlamında kullanılmıştır. Temel *tercîh* ve *taz'îf* kavramları bunlar olmakla beraber, devam eden süreçlerde bunlara yenileri eklenmiş ve büyük bir kemiyete ulaşmışlardır.

Mezhep görüşleriyle ilgili temel kavramların ve *tercîh*/*taz'îf* kavramlarının yanısıra *görüşlerin söyleyenine aidiyeti*, *görüş belirtme*, *cevap*, *red*, *araştırma*, *itiraz*, *hülâsa* için de bir takım kavramlar geliştirilmiştir. Ayrıca bir görüşün *sıhhat* ve *hürmet* derecesini belirtmek, *rivayet*, *ikrâr*, *hilâf*, *teberrî*, *ihtimâl*, *bahs*, *nazar*, *tedebbür* ve *fark* için de pek çok kavram geliştirilmiştir. Belli bir konuyla alakalı olmayan ya da birden fazla konu için mülahaza edilebilecek, oldukça fazla sayıda kavram kullanılmıştır.

Şâfiî fürû' fıkıh literatürünün anlam örgüsünün kavranabilmesi için mutlaka bilinmesi gereken bu kavramlar, büyük bir fıkhî külliyâtın kapısını ilim yolcularına açacaktır.

BİBLİYOĞRAFYA

el-Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed, Kitâbu Tabakâti'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye/Das Klassenbuch Der Gelehrten Safiiten (nşr. Gösta Vitestam), Leiden: E. J. Brill, 1964.

el-Abbâdî, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım, el-Âyâtu'l-Beyyinât alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi' li'l-İmâm Celâluddîn el-Mahallî (thk. eş-Şeyh Zekeriyyâ Amîrât), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.

Abdulmun'im, Mahmud Abdurrahman, Mu'cemu'l-Mustalahât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye, I-III, Dâru'l-Fadîle, Kâhire 1419/1999.

Abdusselam, Ahmed Nahrâvî el-İndûnîsî, el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd, I. Baskı, Kâhire 1408/1988.

Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye, Kral Abdulazîz Üniversitesi Dergisi, Sayı 2, sayfa 1-24, Riyâd 1398/1978/Hanefî ve Şâfiîlerde Mezheb Kavramı (trc. Faruk Beşer), Risale Yayınları, İstanbul 1989.

Akîl, Muhammed b. Abdulvahhâb, Menhecu'l-İmâmi'ş-Şâfiî fî İsbâti'l-Akîde, I-II, Edvâu's-Selef, Riyâd 1419/1998.

el-Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî, el-Mecmû'u'l-Muzheb fî Kavâidi'l-Mezheb (thk. Muhammed b. Abdulğaffâr b. Abdurrahman eş-Şerîf), I-II, Devletu'l-Kuveyt Vezâretu'l-Evkâf, Kuveyt 1414/1994.

Ali, Cafer Abdusselam, Avâmilu İntişâri'l-Mezhebi'ş-Şâfiî fî Muhtelefi'l-Bilâdi'l-İslâmiyye (el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhen ve Müctehiden, s. 559-591 arası), Dâru't-Takrîb, Beyrut 1422/2001.

el-Âmidî, Seyfuddîn, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm (thk. eş-Şeyh İbrahim el-Acûz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

el-Âmirî, el-İmâm Radiyyuddîn Ebû'l-Berekât Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Ğazzî eş-Şâfiî, Behcetu'n-Nâzirîn ilâ Terâcimi'l-Müteahhirîn mine'ş-Şâfiiyyeti'l-Bârîn (thk. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kinderî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000.

el-Amrîtî, eş-Şeyh Şerefuddîn Yahyâ b. Nûriddîn Mûsâ b. Ramazan b. Umeyre, Nihâyetu't-Tedrîb fî Nazmi Ğâyeti't-Takrîb (tsh. Muhammed Hasan el-Meydânî), y.y., t.y.

el-Arabî, Hişâm Yüsrî, Coğrâfiyyetu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye, Dâru'l-Basâir, Kâhire 1426/2006.

Arslan, Ali, Tam Şâfiî İlmihali, Arslan Yayınları, İstanbul 1980.

el-Askalânî, el-İmâm el-Hâfız Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, Tevâli't-Te'sîs li-Meâlî Muhammed b. İdrîs (thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.

_____, Talhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfiîyyi'l-Kebîr (thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutub), I-IV, Müeesesetu Kurtuba, Mekke 1416/1995.

_____, Ta'cîlu'l-Menfaa bi-Zevâidi Ricâli'l-Eimmeti'l-Erbaa (thk. Ekremullah İmdâd el-Hakk), I-II, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1416/1996.

_____, ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mîeti's-Sâmine (Abdulvâris Muhammed Ali), I-IV (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

el-Attâr, Hasan b. Muhammed, Hâşiyetu'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

Aybakan, Bilal, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

_____, Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 31 (2006/2), s. 5-32, İstanbul 2007.

_____, "el-Mühezzeb", DİA, c. 31, s. 518-520.

_____, "Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed", DİA, c. 34, s. 394-396.

Aydın, M. Âkif, İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

_____, Osmanlıda Hukuk (Osmanlı Devleti Tarihi, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), I-II, Feza Gazetecilik, İstanbul 1999.

_____, "Osmanlılar (Hukukî-Adlî Yapı)", DİA, c. 33, s. 515-521.

el-Bâcûrî, eş-Şeyh İbrahim b. Muhammed b. Ahmed, Hâşiyetu'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Allâme İbni'l-Kâsım el-Ğazzî alâ Metni'ş-Şeyh Ebî Şuccâ' (thk. Muhammed Abdusselam Şâhîn), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd/eş-Şeyh Alî Muhammed Muavvad), I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

el-Bâ-Hüseyin, Yakub b. Abdulvahhâb, et-Tahrîc inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1428/2007.

_____, el-Kavâidu'l-Fıkhiyye, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1418/1998.

Bâ-İşen, Saîd b. Muhammed Ba-Alî ed-Dav'ani el-Hadramî eş-Şâfiî, Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye el-Müsemmâ Büşrâ'l-Kerîm bi-Şerhi Mesâili't-Tâ'lîm, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1425/2004.

_____, Mevâhibu'd-Deyyân Şerhu Fethi'r-Rahmân (thk. komisyon), Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1424/2004. (Bu eser günümüz ilmihal eserlerini andırmaktadır).

Bâ-Sabrîn, eş-Şeyh Alî b. Ahmed b. Saîd, İsmedu'l-Ayneyn fî Ba'di İhtilâfi'ş-Şeyhayn İbn Hacer el-Heytemî ve'ş-Şemsi'r-Remlî (Buğyetu'l-Müsterşidîn ve Ğâyetu Talhîsi'l-Murâd'la birlikte s. 375-432 arası), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

el-Basîr, Ebû'l-Fadl Veliyuddîn, en-Nihâye (vehuve şerhun alâ "metni'l-Ğâye ve't-Takrîb", thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matbaatu'l-İstikâme, Kâhire t.y.

Bedrân, Ebû'l-Ayneny Bedrân, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Nazariyyetu'l-Mülkiyye ve'l-Ukûd, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut t.y.

el-Bikâî, el-Âlim el-Allâme es-Seyyid Ömer b. Muhammed Berekât eş-Şâmî, Feydu'l-İlâhi'l-Mâlik fî Hallî Elfâzi Umdeti's-Sâlik ve Uddeti'n-Nâsik (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.

el-Bennânî, Hâşiyetu'l-Allâme el-Bennânî alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Metni Cem'i'l-Cevâmi' li-Tâciddîn İbni's-Sübkî, I-II, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1356/1937.

el-Beydâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matbaatu's-Saâde, Kâhire 1370/1951.

_____, el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ (thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî), I-II, Dâru'n-Nasr, y.y. 1982.

Beydilli, Kemal, "Osmanlılar (Yakın Dönemler)" c. 33, s. 496-502.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, Menâkibu'ş-Şâfiî (thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr), I-II, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1390/1970.

_____, Beyânu Hatai men Ehtaa alâ'ş-Şâfiî (thk. eş-Şerîf Nâyif ed-Daîs), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986.

_____, Marifetu's-Sunen ve'l-Âsâr (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), I-XV, Dâru Kuteybe/Dâru'l-Va'y, Kâhire 1412/1991.

Brockelmann, Carl, GAL (Ar.): Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (Abdulhalîm en-Neccâr, es-Seyyid Yakûb Bekir, Ramazan Abduttevvâb), Dâru'l-Meârif, Kâhire 1993.

el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim b. el-Muğîre b. Berdizbeh el-Cu'fî, Sahîhu'l-Buhârî, I-VIII, el-Mektebetu'l-İslâmiyye (Dâru't-Tabâati'l-Âmire), İstanbul t.y.

el-Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ'l-Hatîb (Tuhfetu'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb), I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.

_____, Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ Şerhi Menheci't-Tullâb maa'ş-Şerh Takrîrâtu ve Ta'lîkâtuş-Şeyh el-Marsafî (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000.

el-Büveytî, Ebû Yakûb Yûsuf b. Yahyâ, Kitâbu Muhtasari'l-Büveytî, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, No: 1189, 196 varak, istinsâh yılı: 625/1228.

el-Câvî, Muhammed Nevevî b. Ömer, Tevşîh alâ İbn Kâsım Kûtu'l-Habîbi'l-Ğarîb (Tevşîh alâ Fethi'l-Karîbi'l-Mucîb li-Ebî Abdillah Muhammed b. Kâsım eş-Şâfiî Şerhi Ğâyeti't-Takrîb), Dâru'l-Fikr, Beyrut1427/2006.

el-Cebertî, Abdurrahman b. Hasan b. İbrahim, Târîhu Acâibi'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr, I-III, Dâru'l-Fâris, Beyrut t.y.

el-Cemel, el-Allâme eş-Şeyh Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Mısrî eş-Şâfiî, Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec (thk. eş-Şeyh Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1417/1996.

el-Cezzâr, Abdulmuizz Abdulhamîd, İbn Hacer el-Heytemî, Cumhûriyyetu Misra'l-Arabiyye Vezâretu'l-Evkâf el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kâhire 1401/1981.

Chaumont, E., "al-Shafi'î", Encyclopaedia of Islam, New Edition, c. 9, s. 181-1815.

_____, "al-Shâfi'iyya", Encyclopaedeia of Islam, New Edition, c. 9, s. 185-189.

el-Cubbûrî, Yahyâ Vehîb, Menhecu'l-Bahs ve Tahkîki'n-Nusûs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.

el-Cündî, Abdulhalîm, el-İmâmu'ş-Şâfiî Nâsiru's-Sunne ve Vâdiu'l-Usûl, Dâru'l-Meârif, y.y. 1994.

el-Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, Kitâbu't-Ta'rîfât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.

el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdillah b. Yûsuf, el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh (thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), I-II, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1412/1992.

_____, Nihâyetu'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb (thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), I-XXIII, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1428/2007.

Dağcı, Şamil, İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri, DİB Yayınları, Ankara 2004.

ed-Dakr, Abdulğanî, Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye -el-Fıkhu'ş-Şâfiî-, Matbûâtu'l-Câmii'l-İlmiyyî'l-Arabî, Dımaşk 1383/1963.

_____, el-İmâmu'ş-Şâfiî Fakîhu's-Sunneti'l-Ekber, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1407/1987.

_____, el-İmâmu'n-Nevevî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1426/2005.

_____, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1430/2009.

ed-Decânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Sâlih eş-Şâfiî, el-Akdu'l-Müfred fî Hukmi'l-Emred (thk. Ahmed Ferîd el-Müzebdî, el-Lubâb'la birlikte s. 217-230 arası), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

ed-Demîrî, Kemâluddîn Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ, en-Necmu'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc (thk. Ahmed Câsim el-Muhammed vd.), I-X, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1425/2004.

Ebû Bekir, eş-Şeyh Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah, Cevâhiru'd-Durer fî Menâkibi İbn Hacer (Eşrefu'l-Vesâil'le birlikte s. 17-27 arası, thk. Ebû'l-

Fevâris Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

Ebû Nuaym, el-Hâfız Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ, I-X, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1394/1974.

Ebû Süleyman, Abdulvahhâb İbrahim, el-Fikru'l-Usûlî, Dâru'ş-Şurûk, Cidde 1404/1984.

_____, Menheciyyetu'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî fî'l-Fıkh ve Usûlih, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1420/1999.

Ebû Şuccâ', el-Kâdı Ahmed b. el-Hüseyin b. Ahmed el-Isfahânî, Metnu'l-Ğaye ve't-Takrîb (thk. Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2004.

Ebû Zehra, Muhammed, İmam Şâfiî (trc. Osman Keskioğlu), DİB Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1996.

Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, el-Külliyyât (thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1413/1993.

el-Ehdel, Ahmed Maykarî Şumeyle, Sullemu'l-Muteallimi'l-Muhtâc ilâ Marifeti Rumûzi'l-Minhâc (thk. eş-Şeyh İsmâîl Osman Zeyn, Minhâcu't-Tâlibîn'in ekinde 609-661 arasında), Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1426/2005.

Emecen, Feridun, "Osmanlılar (Klasik Dönem)", c. 33, s. 487-496.

Emin, Ahmed, Duhâ'l-İslâm, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-III, Beyrut 1351-1355/1933-1936.

el-Endûnisî, Abdulkadir b. Abdulmuttalib el-Mendîlî, el-Hazâinu's-Seniyye min Meşâhîri'l-Kutubi'l-Fıkhiyye li-Eimmetinâ'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye (thk. Abdulazîz b. es-Sâyib), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1325/2004.

el-Ensârî, el-Kâdı Ebû Yahyâ Zekeriyyâ eş-Şâfiî, Menhecu't-Tullâb (Minhâcu't-Tâlibîn'nin kenarında), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1380/1960.

_____, el-Ğureru'l-Behiyye fî Şerhi Manzûmeti'l-Behceti'l-Verdiyye ve maahu Hâşiyetu'ş-Şeyh Abdurrahmân eş-Şirbînî ve Hâşiyetu İbn Kâsım el-Abbâdî (thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ), I-XI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

_____, Esnâ'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib ve maahu Hâşiyetu'ş-Şeyh Ebî'l-Abbâs b. Ahmed er-Remlî el-Kebîr (thk. Muhammed Muhammed Tâmir), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

_____, Tahrîru Tankîhi'l-Lubâb (thk. Abdurraûf b. Muhammed el-Kemâlî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1424/2003.

_____, Tuhfetu't-Tullâb bi-Şerhi Tahrîri Tankîhi'l-Lubbâb, Dâru'l-Meşâri', Beyrut 1425/2005.

el-Erbilî, Muhammed Emîn el-Kürdî eş-Şâfiî en-Nakşibendî, Tenvîru'l-Kulûb fî Muâmeleti Allâmi'l-Ğuyûb, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.

el-Eşkar, Ömer Süleyman, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1423/2003.

_____, el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhib ve'l-Medârisi'l-Fıkhiyye, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1423/2003.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, ez-Zâhir fî Ğarîbi Elfâzi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Abdulmun'im Tav'î Beşennâtî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998.

el-Feyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, el-Kâmûsu'l-Muhît, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1407/1987.

el-Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfiî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1426/2005.

el-Gazzâlî, eş-Şeyh el-İmâm Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, el-Vasît fî'l-Mezheb (thk. Muhammed Muhammed Tâmir), I-VI, Dâru's-Selâm, el-Ğûriye 1417/1997/el-Vasît fî'l-Mezheb (thk. Ali Muhyiddîn

Ali el-Karadâğî), I-II, Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire 1402/1982/el-Vasît fî'l-Mezheb (thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahman), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1422/2001.

_____, el-Vecîz fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Alî Muavvad/Âdil Abdulmevcûd), I-II, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1418/1997.

_____, el-Mustasfâ, (thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar), I-II, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1417/1997.

_____, el-Hülâsa el-Müsammâ Hulâsatu'l-Muhtasar ve Nekâvetu'l-Mu'tesar (thk. Emced Reşîd Muhammed Ali), Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1428/2007.

Günenç, Halil, Büyük Şâfiî İlmihali, İlim Yayınları, İstanbul 1986.

el-Ğamrâvî, eş-Şeyh Muhammed ez-Zührî, es-Sirâcu'l-Vehhâc Şerhu Muhammed ez-Zührî el-Ğamrâvî alâ metni'l-Minhâc li-Şerefuddîn Yahya en-Nevevî (es-Sirâcu'l-Vahhâc fî Elfâzi'l-Minhâc), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Kâhire 1934.

_____, Envâru'l-Mesâlik Şerhu Umdeti's-Sâlik ve Uddeti'n-Nâsik (thk. eş-Şeyh Hamîd b. Musid el-Hâlimî), Müessesestu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1427/2006.

el-Ğazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî, Lutfu's-Semer ve Katfu's-Semen min Terâcimi A'yâni't-Tabakati'l-Ulâ mine'l-Karni'l-Hâdî Aşer (thk. Mahmûd eş-Şeyh), I-II, Menşûrâtu Vezâreti's-Sekâfe, Dımaşk t.y.

_____, el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mîeti'l-Âşire (thk. Cebrâîl Süleyman Cebbûr), I-III, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1979.

el-Habeşî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Hüseyin b. Muhammed el-Alevî, Elfiyye fî'l-Fıkh alâ Mezheb'l-İmâm'l-Müctehid Ebî Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Matbaatu Hicâzî, Kâhire t.y.

el-Hacevî, Muhammed b. el-Hasan es-Seâlebî el-Fâsî, el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî (thk. Eymen Sâlih Şaban), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.

el-Hadramî, Ahmed b. Ebî Bekr b. Sümeyt el-Alevî eş-Şâfiî, el-İbtihâc fî Beyâni Istılâhi'l-Minhâc (Minhâcu't-Tâlibîn'in ekinde s. 663-683 arası), Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1426/2005.

el-Hifnâvî, Muhammed İbrahim, el-Fethu'l-Mubîn fî Ta'rîfi Mustalahâti'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn, Dâru's-Selâm, Kâhire 1428/2007.

el-Halîlî, Ebû Ya'lâ el-Halîl b. Abdillah b. Ahmed b. el-Halîl el-Kazvînî, el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs (thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs), I-III, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1409/1989.

Hallaq, Wael b., Juristic Typologies: A Framework for Enquiry (Authority, Continuity and Change in Islamic Law, s. 1-23 arası), Campridge University Press, Campridge 2001.

el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillah Yâkût b. Abdillah er-Rûmî el-Bağdâdî, Mu'cemu'l-Buldân, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.

Hârûn, Abdusselâm, Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ, Müessesetu'l-Halebî, Kâhire 1385/1965.

Hatipoğlu, Haydar, Büyük Şâfiî İlmihali, Mesaj Yayınları, Ankara 1986.

el-Heddâd, Ahmed Abdulazîz Kâsım, el-İmâmu'n-Nevevî ve Eseruhu fî'l-Hadîs ve Ulûmih, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1992.

Heytû, Muhammed Hasan, el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiiyye, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1409/1988.

el-Hin, Mustafa Saîd, Dirâse Târîhiyye li'l-Fıkh ve Usûlih, eş-Şirketu'l-Muttehide li't-Tevzî', Dımaşk 1404/1984.

el-Hîn/el-Buğâ/eş-Şerbecî, Mustafa/Mustafa/Ali, el-Fıkhu'l-Menhecî alâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî, Dâru'l-Kalem, I-III, Dımaşk 1428/2007.

Hodgson, Marshall G.S., İslâm'ın Serüveni (trc. Komisyon), I-III, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

el-Hubeyşî, Fehd Abdullah, el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî, el-Mektebetu'ş-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî, el-Fıkhu'ş-Şâfiî.

el-Hudarî Beg, eş-Şeyh Muhammed, Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

el-Hüseynî, Takiyuddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hüsnî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, Kifâyetu'l-Ahyâr fî Halli Ğâyeti'l-İhtisâr (thk. Ali Abdulhamîd Baltacı/Muhammed Vehbî Süleymân), Dâru'l-Hayr, Beyrut 1412/1991.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, el-İmâmu'l-Celîl Ebû Muhammed Abdurrahman, Âdâbu'ş-Şâfiî ve Menâkibuhû (tkm. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, thk. Abdulğanî Abdulhâlik), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Hilyetu'l-Fukahâ (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), eş-Şirketu'l-Muttahide, Beyrut 1403/1983.

İbn Hacer el-Heytemî, Şeyhu'l-İslâm Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mekkî eş-Şâfiî, Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc (Havâşî'ş-Şeyh Abdulhamîd eş-Şirvânî ve'ş-Şeyh Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc), I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1418/1997.

_____, Eşrefu'l-Vesâil ilâ Fehmi'ş-Şemâil (tkm. Kemâl Abdulazîz el-İnânî, thk. Ebû'l-Fevâris Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

_____, el-Minhâcu'l-Kavîm Şerhu İbn Haceri'l-Heytemî alâ'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye (thk. Ahmed Şemsüddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000.

_____, Fethu'l-Cevâd bi-Şerhi'l-İrşâd (thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

_____, Hâşiyetu'l-Allâme İbn Hacer el-Heytemî alâ Şerhi'l-Îzâh fî Menâsiki'l-Hacc li'l-İmâmi'n-Nevevî, Dâru'l-Hadîs, Beyrut t.y.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddimetu İbn Haldun, (thk. Dervîş el-Cüveydî), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1416/1996.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir (681/1282), Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân (thk. İhsân Abbâs), I-VIII, Dâru Sadır, Beyrut 1970-1978.

İbn Hidâye, Ebû Bekir b. Hidâyetullâh el-Hüseynî, Tabakâtu'ş-Şâfiiyye (thk. Âdil Nuveyhed), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1402/1982.

İbn Kâdı Şühbe, Takiyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî ed-Dımaşkî, Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye (thk. Alî Muhammed Ömer), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire t.y.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfız İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, el-Bidâye ve'n-Nihâye (thk. Komisyon), I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.

_____, Tabakâtu'ş-Şâfiiyye (thk. Abdulhafîz Mansûr), I-II, Dâru'l-Medâri'l-İslâmiyye, Beyrut 2004.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Afrîkî el-Mısrî, Lisânu'l-Arab, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1410/1990.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakûb İshâk, el-Fihrist (thk. Yûsuf Alî Tâvil), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2002.

İbn Sübkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulû), I-X, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire t.y.

İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb, I-VIII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.

İbnu'l-Mukrî, Şerefuddîn İsmail b. Ebî Bekir b. Abdillah el-Yemenî, İhlâsu'n-Nâvî fî İrşâdi'l-Ğâvî ilâ Mesâliki'l-Hâvî li'l-Kazvînî (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Alî Muhammed Muavvad), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.

İbnu'l-Mulakkin, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Endelusî et-Tekrûrî eş-Şâfiî, el-Akdu'l-Müzheb fî Tabakâti Hameleti'l-Mezheb (thk. Eymen Nasr el-Ezherî/Seyyid Mehennâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

_____, el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vâkia fî'ş-Şerhi'l-Kebîr (thk. Mustafa Ebû'l-Gayt Abdulhayy/Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman/Ebû Ammâr Yâsir b. Kemâl), I-X, Dâru'l-Hicre, Riyâd 1425/2004.

_____, Muhtasaru'l-Bedri'l-Münîr fî Tahrîci Ehâdîsi'ş-Şerhi'l-Kebîr (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, trt. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Dervîş/Muhammed el-Hût), Müessesesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1407/1987.

İbnu'l-Munzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî, el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ (thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî), I-X, y.y. 1425/2004.

İbnu'n-Nakîb, Şihâbuddîn Ahmed b. Lu'lu', es-Sirâc alâ Nüketi'l-Minhâc (thk. Ebû'l-Fadl ed-Demyâtî), I-IX, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1428/2007.

İbnu's-Sââtî, eş-Şeyh Muzaferuddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib, Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl el-Ma'rûf bi-Bedîi'n-Nizâm el-Câmi' beyne Usûli'l-Pezdevî ve'l-İhkâm (haz. Sa'd b. Ğarîb b. Mehdî es-Sülemî), I-II, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1418.

İbnu's-Salâh, Takiyuddîn Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, Hilyetu'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî), Dâru'l-Basâir, Dımaşk 1401/1981.

_____, Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye (trt. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, haz. Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, thk. Muhyiddîn Alî Necîb), I-II, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1992.

el-İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim eş-Şâfiî el-Yemenî, el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî), I-XIV, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1421/2000/el-Beyân fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Abdusselam Muhammed), I-XIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

İsmail, Şa'bân Muhammed, Usûlu'l-Fıkh Târîhuh ve Ricâluh, Dâru'l-Merîh, Riyâd 1401/1981.

İsmail Bâşâ el-Bağdâdî, Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn, I-II, MEB, İstanbul 1951, 1955.

el-İsnevî, el-İmâm Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali b. Ömer el-Emevî, et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû' alâ'l-Usûl (thk. Muhammed Hasan Heytû), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.

_____, Tabakâtu'ş-Şâfiiyye (thk. Kemâl Yusûf el-Hût), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

_____, Metâliu'd-Dekâik fî Tahrîri'l-Cevâmi' ve'l-Fevârik (thk. Nasruddîn Ferîd Muhammed Vâsıl), I-II, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire 2007.

_____, Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl (Muhammed Buhayt el-Mutî'î'nin Sullemu'l-Vusûl li-Şerhi Nihâyeti's-Sûl'uyla birlikte), I-IV, Âlemu'l-Kutub, y.y. t.y.

_____, el-Mühimmât fî Şerhi'r-Ravda ve'r-Râfiî (tkd. Ahmed b. Mansûr Âl Sebâlik, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî/Ahmed b. Ali), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1430/2009.

Kâdızâde, Abdulazîz Abdulkâdir, el-İmâmu'ş-Şâfiî ve'l-Mesâilu'l-letî U'tumidet min Kavlihî'l-Kadîm, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatu'l-İslâmiyye Külliyetu'ş-Şerîa, Medine 1404/1984.

Kallek, Cengiz, "İbn Hacer el-Heytemî", DİA, c. 19, s. 531-534.

el-Kalyûbî/Umeyre, Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme/Şihâbuddîn Ahmed el-Burullisî, Hâşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre alâ Kenzî'r-Râğibîn Şerhi Minhâci't-Tâlibîn (nşr. Abdullatîf Abdurrahman), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Kandemir, Yaşar, "Nevevî", DİA, c. 33, s. 45-49.

Karaman, Hayreddin, İslam Hukuk Tarihi, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah el-Kustantinî er-Rûmî el-Hanefî, Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn, I-VI, Maarif Basımevi, y.y. 1941, (Dâru'l-Fikr, Beyrut 1410/1990).

el-Kattân, Mennâ' b. Halîl, Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1409/1989.

Kays, Kays Âl-u, el-İrâniyyûn ve'l-Edebu'l-Arabî Ricâlu Fıkhi'ş-Şâfiî, I-IV, Müessesetu'l-Buhûs ve't-Tahkîkâti's-Sekâfiyye, Tahran 1410.

el-Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd, Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd, Dâru Sâdır, Beyrut 1998.

Kehâle, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Müellifîn, I-IV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.

Keskin, Mehmet, Büyük Şâfiî İlmihali, Semerkand Yayınları, İstanbul 2005.

el-Kettânî, Abdulhayy b. Abdulkebîr, Fehresu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşîhât ve'l-Muselselât (thk. İhsân Abbâs), I-II, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1402/1982.

el-Kavâsimî, Ekrem Yûsuf Ömer, el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1323/2003.

Koçak, Muhsin, "Ebû Şücâ' el-İsfahânî", DİA, c. 10, s. 235-236.

Komisyon, İlmihal I (İman ve İbadetler) İlmihal II (İslâm ve Toplum), TDV Yayınları, Ankara 2006.

Komisyon, el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm, 21. Baskı, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1973.

Komisyon (Müessesetu Âli'l-Beyt), el-Fehresu'ş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût, el-Fıkh ve Usûluh, I-XII, el-Mecmeu'l-Melikî li-Buhûsi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye/Müessesetu Âli'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, Ammân 1420-1425/1999-2004.

Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, I-II, Tahrân 1386/1429.

Köse, Saffet, "Erdebîlî", DİA, c. 11, s. 279-280.

el-Kürdî, eş-Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Medenî eş-Şâfiî, el-Fevâidu'l-Medeniyye fî Beyâni İhtilâfi'l-Ulemâ mine'ş-Şâfiiyye ("Kurretu'l-Ayn bi-Fetâvâ Ulemâi'l-Harameyn"in kenarında, thk. Muhammed Alî b. Hüseyn el-Mâlikî), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Diyarbakır t.y.

_____, el-Havâşî'l-Medeniyye li'l-Allâme el-Fehhâme eş-Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Kürdî el-Medenî alâ Şerhi'l-Allâme eş-Şihâb Ahmed b. Hacer el-Heytemî el-Mekkî eş-Şâfiî alâ Muhtasari'l-Allâme el-Fakîh Abdillâh Bâ-Fadl el-Hadramî, I-II, Mektebetu'l-Gazzâlî, Dımaşk 1340.

Lowry, Joseph Edmund, The Legal-Theoretical Content of The Risâla of Muhammad b. Idrîs al-Shâfiî, PdD Thesis: University of Pennsylvania, 1999.

el-Mahallî, Celâluddîn b. Muhammed b. Ahmed, Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibîn (nşr. Abdullatîf Abdurrahman), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, el-İknâ' fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî (thk. Hudari Muhammed Hudari), Mektebetu Dâri'l-Urûbe li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kuveyt 1402/1982.

_____, el-Hâvî'l-Kebîr (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XVIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.

el-Mehâmîd, Şüveyş Hüzâ' Ali, Mesîretu'l-Fıkhi'l-İslâmî'l-Muâsır ve Melâmihuhû, Dâru Ammân, Ammân 1422/2001.

el-Mehâmilî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dabî, el-Lubâb fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî (thk. Ahmed Ferîd el-Müzebdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

Melchert, Christopher, The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E., Leiden: E. J. Brill, 1997.

el-Merverrûzî, el-Kâdı Ebû Ali el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed, et-Ta'lîka (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-II, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke t.y.

Muhammed, Alî Cum'a, el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye, Dâru's-Selâm, Kâhire1428/2007.

Muhammed Târık, Muhammed Hişâm Mağribiyye, el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'ş-Şâfiî, Dâru'n-Nehda (el-Muşrik li'l-Kitâb), Dımaşk 1427/2006.

el-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlillâh b. Muhibbillâh ed-Dımaşkî, Hulâsetu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut t.y.

el-Müzecced, Safiyuddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed, el-Ubâbu'l-Muhît bi-Mu'zami Nusûsi'ş-Şâfiî ve'l-Ashâb (thk. Muhammed Hasan İsmâil), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007.

el-Müzenî, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil el-Mısrî, Muhtasaru'l-Müzenî (thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut

1419/1998/Muhtasaru Kitâbi'l-Ümm (thk. Halîl b. Me'mûn Şîhâ), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1425/2004.

en-Nâcî, Lemîn, el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhî'ş-Şâfiî, Dâru İbni'l-Kayyim/Dâru İbn Affân, I-II, Riyâd/Kâhire 1428/2007.

en-Nebrâvî, eş-Şeyh Abdullah, Hâşiyetu'n-Nebrâvî alâ Şerhi'l-Hatîb li-Metni Ebî Şüccâ', I-II, y.y. 1289.

en-Nedvî, Alî Ahmed, el-Kavâidu'l-Fıkhiyye (tkd. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ), Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1412/1991.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref ed-Dımaşkî, Tahrîru't-Tenbîh Mu'cemun Luğaviyyun (thk. Fâyiz ed-Dâye/Muhammed Ridvân ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1410/1990.

_____, Ravdatu't-Tâlibîn, el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî ve Muntaka'l-Yunbû'la birlikte (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Alî Muhammed Muavvad), I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992/Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn (thk. Halîl b. Me'mûn Şîhâ), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1427/2006.

_____, Kitâbu't-Tahkîk (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'c-Cîl, Beyrut 1413/1992.

_____, el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî (thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î), I-XXIII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Kâhire 1415/1995.

_____, Muhtasaru Tabakâti'l-Fukahâ (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Alî Muhammed Muavvad), Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1416/1995.

_____, Tashîhu't-Tenbîh (thk. Muhammed Ukle el-İbrâhîm, el-İsnevî'nin Tezkiretu'n-Nebîh fî Tashîhi't-Tenbîh'iyle birlikte), I-III, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1417/1996.

_____, Sahîhu Müslim bi-Şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî el-Müsemmâ el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim'ibni'l-Haccâc (thk. Halîl Me'mûn Şîhâ), I-XIX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1420/1999.

_____, Dekâiku'l-Minhâc (thk. Ahmed Ferîd el-Müzebdî, el-Lubâb'la birlikte s. 183-216 arası), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

_____, Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn (thk. Muhammed Muhammed Tâhir Şaban), Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1426/2005.

_____, Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-(el-Esmâ)-II(el-Luğât), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1426/2005.

_____, Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî el-Müsemmâ el-Mesâilu'l-Mensûre, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd, ez-Ziyâdât alâ Kitâbi'l-Müzenî (thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Mutîrî), Dâru'l-Kevser, Kuveyt 1426/2005.

Önlüer, Siraceddin, Temel Şâfiî İlmihali, Semerkand Yayınları, İstanbul 2007.

Özcan, Tahsin, "Osmanlılar (Dinî Hayat)", DİA, c. 33, s. 538-541.

Özdemir, M. Said, Şâfiî İlmihali, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1956.

Özdemir, Muhittin, Şâfiî Mezhebi'nin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği, İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi, Sayı 7, s. 343-364, Konya 2006.

Özel, Ahmet, "Büveytî", DİA, c. 6, s. 500-501.

_____, "Fıkıh (Literatür)", DİA, c. 13, s. 14-22.

_____, "İbnü'l-Kâs", DİA, c. 21, s. 100-102.

_____, "Remlî, Şemseddîn", DİA, c. 34, s. 565-566.

Özen, Şükrü, "İbn Süreyc", DİA, c. 20, s. 363-366.

_____, "Müzenî", DİA, c. 32, s. 246-250.

er-Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed el-Kazvînî, el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-Ma'rûf bi'ş-Şerhi'l-Kebîr (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

_____, el-Muharrer fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

er-Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, Menâkibu'l-İmami'ş-Şâfiî (thk. Ahmed Hacâzî es-Sakkâ), Dâru'c-Cîl, Beyrut 1413/1993.

_____, el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh, (thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî), I-VI, Mevsûatu'r-Risâle, Beyrut 1996.

er-Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbuddîn el-Mısrî el-Ensârî eş-Şehîr bi'ş-Şâfiî's-Sağîr, Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc (thk. eş-Şeyh Ahmed İzv el-İnâye), I-VIII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1426/2005/Hâşiyetu'ş-Şebrâmellesî, I-VIII, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Kâhire 1357/1938.

_____, Ğâyetu'l-Beyân Şerhu Zübedi İbn Reslân (thk. Hâlid Abdulfettâh Subul Ebû Süleyman), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1411/1991.

er-Rustâkî, Muhammed es-Sumey'î Seyyid Abdurrahman, el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî (min Hilâli Kitâbi Minhâci't-Tâlibîn), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1426/2005.

er-Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil, Bahru'l-Mezheb fî Fürû'i Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Ahmed İzz/İnâye ed-Dımaşkî), I-XIII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002.

es-Sadefî, Selahuddîn Halîl b. Aybek, el-Vâfî bi'l-Vefeyât (thk. S. Dedering), Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1974.

es-Sakkâf, eş-Şeyh Alevî b. Ahmed eş-Şâfiî el-Mekkî, el-Fevâidu'l-Mekkiyye (Mecmûatu Seb'a Kutubin Müfidetin, s. 2-82 arası), Kâhire 1358/1940.

_____, Hâşiyetu Terşîhi'l-Müstefîdîn bi-Tevşîhi Fethi'l-Muîn Şerhi Kurret'l-Ayn bi-Muhimmâti'd-Dîn li'ş-Şeyh Zeynuddîn b. Abdilazîz el-Melîbârî, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Kâhire 1374/1955.

_____, Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye fîmâ Yahtâcuhû Talabetu'ş-Şâfiiyye (thk. Dr. Yûsuf b. Abdurrahmân el-Maraşlı), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1425/2004.

es-Sâyis, Muhammed Ali, Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî (nşr. Muhammed Fâdılî), Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrut 2000.

Schacht, Joseph, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Clarendon Press, 1964.

El Shamsy, Ahmed, From Tradition to Law: The Origins and Early Development of The Shafi'î School of Law in Ninth-Century Egypt, Harvard University, Cambridge 2009.

es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, ed-Davu'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi', I-XII, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.

_____, el-Menhelu'l-Azbu'r-Reviyy fî Tercümeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

Serdaroğlu/İskender, Ahmed/Yakup, Şâfiî İlmihali, DİB Yayınları, Ankara 1965.

Sezgin, Fuad, GAS (Ar.), Târîhu't-Turâsi'l-Arabî (trc. Mahmûd Fevzî Hicâzî), Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd 1403/1983.

es-Suyûtî, el-İmâm Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, Şerhu't-Tenbîh li-Şeyhi'l-İslâm Ebî İshâk eş-Şirâzî, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y.

_____, el-Eşbâh ve'n-Nazâir fî Kavâidi ve Furû'i Fikhi'ş-Şâfiî (thk. Muhammed el-Mu'tasim bi'llâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1986.

_____, el-Minhâcu's-Seviyy fî Tercümeti'l-İmâmi'n-Nevevî (Ravdatu't-Tâlibîn'le birlikte, c. 1, s. 51-87 arasında), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.

es-Sübkî, Şeyhu'l-İslâm Takiyuddîn Ali b. Abdulkâfî, Ma'nâ Kavli'l-İmâmi'l-Muttalibî İzâ Sahhe'l-Hadîs fehuve Mezhebî (thk. Alî Nâyif el-Bikâî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1993.

Şa'bân, Zekiyüddîn, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh) (trc. İbrahim Kâfî Dönmez), TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara 1996.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, İhtilâfu'l-Hadîs (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

_____, Mevsûatu'l-İmâmi'ş-Şâfiî el-Kitâbu'l-Ümm (thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn), I-XV, Dâru Kuteybe, Beyrut 1416/1996.

_____, Müsnedu'l-İmâmi'ş-Şâfiî (trt. Muhammed Âbid es-Sindî, tkd. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997.

_____, er-Risâle, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1426/2005.

Şekerci, Osman, Fıkıh Mezheplerine Giriş, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.

Şerefuddîn, Ahmed Hüseyin, Târîhu'l-Fikri'l-İslâmî fî'l-Yemen ez-Zeydiyye eş-Şâfiiyye el-İsmâiliyye, y.y. 1400/1980.

eş-Şerkâvî, Abdullah b. Hicâzî b. İbrâhîm, Hâşiyetu'ş-Şerkâvî alâ Tuhfeti't-Tullâb bi-Şerhi Tahrîri Tankîhi'l-Lubâb, I-II, Dâru'l-Ma'rife/el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut/Diyarbakır t.y.

Şetâ ed-Dımyâtî, Ebû Bekir Osman b. Muhammed el-Bekrî eş-Şâfiî, İânetu't-Tâlibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muîn (thk. Muhammed Ebû Fadl Âşûr), I-IV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/1999.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî, el-Bedru't-Tâli' bi-Mehâsini men Ba'de'l-Karni's-Sâbi', I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzabâdî, et-Tenbîh fî'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (Muhammed b. Cemâa eş-Şâfiî'nin "Maksadu'n-Nebîh fî Şerhi Hutbeti't-Tenbîh"i ve İmâm Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî'nin "Tashîhu't-Tenbîh"iyle birlikte), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Kâhire 1370/1951/et-Tenbîh fî'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Erkam, Beyrut 1418/1997.

_____, et-Tabsira fî Usûli'l-Fıkh (thk. Muhammed Hasan Heytû), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1403/1983.

_____, el-Luma' (thk. Abdulmecîd Türkî), I-II, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.

_____, el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî (thk. Muhammed ez-Zuhaylî), I-VI, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Dımaşk ve Beyrut 1417/1996.

_____, Tabakâtu'l-Fukahâ (thk. Alî Muhammed Ömer), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1418/1997.

eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, Muğnî'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc (thk. Alî Muhammed Muavvad/Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

_____, el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şuccâ' (thk. eş-Şeyh Alî Muhammed Muavvad/eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

et-Tahâvî, Ebû Cafer, es-Sunenu'l-Me'sûre li'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1406/1986.

et-Tâvûdî, Ebû Abdi'l-Mu'tî Muhammed b. Ömer b. Alî Nevevî el-Câvî el-Binteytî, Nihâyetu'z-Zeyn fî İrşâdi'l-Mubtediîn Şerhun alâ Kurreti'l-Ayn bi-Mühimmâti'd-Dîn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1426/2005.

Uveyde, eş-Şeyh Kâmil Muhammed Muhammed, el-Mâverdî (A'lâmu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.

el-Vâsitî, Muhammed b. el-Hasan el-Hüseynî, Tercümetu'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî, (Minhâcu't-Tâlibîn'le birlikte s. 8-14 arası), Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1426/2005.

Yiğit, İsmail, "Memlükler", DİA, c. 29, s. 90-97.

el-Yûsuf, Muhammed et-Tayyîb b. Muhammed b. Yûsuf, el-Mezheb inde'ş-Şâfiiyye ve Zikru Ba'di Ulemâihim ve Kutubihim ve Istılâhâtihim, Dâru'l-Beyâni'l-Hadîse, Tâif/Kâhire 1421/2000.

Yûsuf, Muhammed Hayr Ramazan, Tekmiletu Mu'cemi'l-Müellifîn, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1418/1997.

ez-Zafîrî, Meryem Muhammed Sâlih, Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye ve Esrâru'l-Fıkhi'l-Mermûz fî'l-A'lâm ve'l-Kutub ve'l-Ârâ ve't-Tercîhât, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1422/2002.

ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi-Şerhi İhyâi Ulumi'd-Dîn, I-X, Dâru'l-Fikr, y.y. t.y.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm (thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.

_____, Tehzîbu Siyeri A'lâmi'n-Nubelâ (thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, I-III, Beyrut 1413/1992.

ez-Zencânî, Ebû'l-Menâkib Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd, Tahrîcu'l-Fürû' alâ'l-Usûl (thk. Muhammed Edîb Sâlih), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1407/1987.

ez-Zerkâ, eş-Şeyh Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed, Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye (tkd. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ), Dâru'l-Kalem, Dımaşk/Beyrut 1409/1989.

ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm (İhrâc Cedîd bi-Tatvîr fî't-Tertîb ve't-Tebvîb ve Ziyâdât), I-II, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1425/2004.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah b. eş-Şâfiî, el-Bahru'l-Muhît fî Usûlü'l-Fıkh (thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî vd.), I-VI, Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kâhire 1413/1992.

_____, ed-Dîbâc fî Tavdîhi'l-Minhâc (thk. Osman Gazzâl), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1430/2009.

Zerrinkûb, Hüseyin, Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri (trc. Hikmet Soylu), Anka Yayınları, İstanbul 2001.

Zeydân, Abdulkerim, el-Medhal li-Dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye, Mektebetu'l-Kuds Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1408/1986.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn, I-VIII, XVI. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2005.

ez-Zuhaylî, Muhammed, el-Mu'temed fî'l-Fıkhi'ş-Şâfiî, I-V, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1428/2007.