**T.C.**
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

# İMAM ŞÂFİÎ'NİN KAVL-İ KADÎM VE KAVL-İ CEDÎD'İNDE HAZR VE İBÂHA

**Necla ENER**

**Danışman**
**Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU**

**İZMİR - 2025**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'inde Hazr ve İbâha" başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ve akademik kurallar çerçevesinde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım eserlerin tamamının kaynakçada gösterildiği ve çalışmamda bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../2024

Necla ENER

**ÖZET**

**Yüksek Lisans Tezi**

**İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'inde Hazr ve İbâha**

**Necla ENER**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**Temel İslam Bilimleri Programı**

**Bu tez, İmam Şâfiî'nin "Kavl-i Kadîm" olarak bilinen erken dönem görüşlerinde hazr ve ibâha kavramlarını incelemektedir. Çalışma, İmam Şâfiî'nin mezhebi içinde zamanla ortaya çıkan kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd ayrımının ardındaki fıkhî ve metodolojik sebepleri anlamayı hedeflemektedir. İslam hukuku literatüründe hazr ve ibâha kavramlarının anlamı ve kapsamı, Şâfiî mezhebi bağlamında analiz edilmiştir. Ayrıca, İmam Şâfiî'nin bu iki kavram arasındaki ilişkileri nasıl ele aldığı ve bu bağlamda görüşlerinin nasıl bir evrim geçirdiği tartışılmıştır.**

**Çalışma, öncelikle hazr ve ibâha kavramlarının hem sözlük hem de terim anlamlarını ele almış, bu kavramlarla ilişkili diğer terimler ve delalet biçimlerini incelemiştir. Daha sonra, İmam Şâfiî'nin görüşlerinin zaman içinde nasıl değiştiği ve bu değişimlerin arkasındaki temel nedenler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin görüşlerinin iki döneme ayrıldığı, bunların kadîm ve cedîd olarak adlandırıldığı, mezhep içerisinde de bu ayrımın etkilerinin görüldüğü belirtilmiştir.**

**Tez, İmam Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin ortaya çıktığı bağlamı ve bu dönemdeki temel eserlerini değerlendirerek, bu eserlerde hazr ve ibâha ile ilgili görüşlerini analiz etmiştir. Ardından, cedîd dönemde yapılan değişiklikler ve bu değişikliklerin arkasındaki yeni deliller ve toplumsal gereklilikler ele alınmıştır. İmam Şâfiî'nin bu süreçte Kur'an ve sahih sünneti temel alma konusundaki hassasiyeti de özel olarak vurgulanmıştır.**

**Sonuç bölümünde, İmam Şâfiî'nin hazr ve ibâha konularındaki görüş değişikliklerinin fıkhî, metodolojik ve mezhebi etkileri analiz edilmiş, bu değişimlerin İslam hukuku üzerindeki etkileri tartışılmıştır. Tez, literatürde az çalışılmış bir konuya farklı bir perspektiften yaklaşarak, İmam Şâfiî'nin fıkhî düşüncesine ve metodolojisine dair yeni bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.**

**Anahtar kelimeler: Fıkıh Usulü, İmam Şâfiî, Kavl-i kadîm, Kavl-i cedîd, Hazr, İbâha.**

**ABSTRACT**

**Master's Thesis**

**Hazr and Ibâha in Imam Shafi'i's Qavl-i Qadim**

**Necla ENER**

**Dokuz Eylul University**

**Institute of Social Sciences**

**Department of Basic Islamic Sciences**

**Islamic Law Program**

**This thesis examines the concepts of *ḥaẓr* (prohibition) and *ibāḥa* (permissibility) within the early doctrinal framework of Imam al-Shāfiʿī, commonly referred to as "Kawl al-Qadīm." The study aims to explore the jurisprudential and methodological foundations underlying the distinction between Kawl al-Qadīm and Kawl al-Jadīd that emerged over time within the Shāfiʿī school of thought. The research further analyzes the meanings and scope of the concepts of *ḥaẓr* and *ibāḥa* in the context of Islamic legal literature, particularly focusing on their application and interpretation within the Shāfiʿī tradition. Moreover, it discusses how Imam al-Shāfiʿī approached the relationship between these two principles and the evolution of his views in this regard.**

**The study begins by addressing the linguistic and technical definitions of *ḥaẓr* and *ibāḥa*, examining related terminologies and their implications within the framework of legal reasoning. Subsequently, it delves into the evolution of Imam al-Shāfiʿī's views over time, highlighting the key factors driving this transformation. In this context, it identifies the division of his jurisprudential thought into two distinct phases—Qadīm and Jadīd—and investigates the influence of this bifurcation within the Shāfiʿī school.**

**The thesis evaluates the context in which Imam al-Shāfiʿī's earlier views (Qadīm) emerged, analyzing his foundational works from that period to understand his treatment of *ḥaẓr* and *ibāḥa*. It then examines the revisions made during the Jadīd phase, focusing on the new evidences and social needs that**

**prompted these changes. Special emphasis is placed on Imam al-Shāfiʿī's meticulous adherence to the Qur'an and authentic *sunnah* as primary sources of legal reasoning throughout this intellectual transition.**

**In the conclusion, the thesis analyzes the jurisprudential, methodological, and doctrinal implications of Imam al-Shāfiʿī's shifts in perspective on *ḥaẓr* and *ibāḥa*. It further evaluates the broader impact of these changes on Islamic legal theory. By addressing a relatively underexplored topic, the study seeks to provide a fresh perspective on Imam al-Shāfiʿī's jurisprudential methodology and legal thought.**

**Keywords: Imam Shafi'i, Usul al-fiqh, Previous Opinions, New Opinions, Haram, İbâha.**

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR xi

GİRİŞ 1

**BİRİNCİ BÖLÜM**
**İMAM MUHAMMED B. İDRÎS EŞ-ŞÂAFİÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İCTİHAD METODOLOJİSİ**

1.1.İMAM ŞÂFİÎ'NİN HAYATI 6
1.1.1. Doğumu ve Nesebi 6
1.1.2. İmam Şâfiî'nin Gençliği ve Yetişmesi 7
1.1.3. Vefatı 8
1.1.4.Eserleri 9
1.2.İMAM ŞÂFİÎ'NİN İLİM TAHSİLİ 11
1.2.1.Mekke 11
1.2.2.Medine 13
1.2.3.Yemen 14
1.2.4.İkinci Mekke 17
1.2.5.Bağdat 18
1.2.6. Mısır 20
1.3.İMAM ŞÂFİÎ'NİN İCTİHAD METODU 21
1.3.1.Kitap (Kur'an) 22
1.3.2.Sünnet 23

1.3.3.İcma 29
1.3.4.Kıyas 31
1.3.5.Sahabe Kavli 33
1.3.6.İstihsân 35
1.3.7.Nesh 37
1.4.İMAM ŞÂFİÎ'NİN FIKHÎ GÖRÜŞLERİNDEKİ DEĞİŞİM SÜRECİ 39
1.4.1.Şâfiî Mezhebinde Kavl ve Kavleyn 45
1.5.İMAM ŞÂFİÎ'NİN KAVL-İ KADÎMİ VE KAVL-İ CEDÎDİ 46
1.5.1.Kavl-i Kadîm / Mezhebi Kadîm 46
1.5.2.Kavl-i Cedîd/ Mezhebi Cedîd 51

**İKİNCİ BÖLÜM**
**HAZR VE İBÂHA**

2.1.HAZR KAVRAMI 62
2.1.1.Hazrın Sözlük Anlamı 62
2.1.2.Hazrın Terim Anlamı 62
2.2.HAZRA YAKIN VE EŞ ANLAMLI KELİMELER 63
2.2.1.Mahzur /محظور 63
2.2.2."حَرمَ" Haram 63
2.2.3.Haram li Zâtihî 64
2.2.4.Haram li Gayrihî 65
2.2.5."نهى" Nehiy Sıgası Ve Nehy Anlamı Taşıyan Haber Cümleleri 65
2.2.6.Kabîh / قبيح 66
2.2.7."معصية" Ma'siyet 67
2.2.8."ذنب" Zenb 67
2.3.ŞÂFİÎ USULCÜLERE GÖRE HAZR 68
2.3.1.Fukahânın Haram Tarifleri 71
2.4.ŞER'İN VÜRÛDUNDAN ÖNCE FİİLLERİN HÜKMÜ 73
2.5. İBÂHA KAVRAMI 75

2.5.1. İbâhanın Sözlük Anlamı 76
2.5.2. İbâhanın Terim Anlamı 76
2.5.3. İbâhanın İki Nevîsi 79
2.5.4. İbâha ile Yakın Anlamda Olan Kavramlar 80
2.5.5.İbâhaya Sarih Şekilde Delalet Eden Lafızlar 87
2.5.6.İbâhaya Gayri Sarih Delalet Eden İfadeler 94
2.5.7.İbâhanın Şeri Bir Hüküm Olması 96
2.5.8.Hüsün-Kubuh İlkesi Bağlamında İbâha 98
2.5.9.Şâfiî Usulcülere Göre İbâha/Mübah 105

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
## İMAM ŞÂFİÎ'NİN KAVL-İ KADÎM GÖRÜŞLERİNİN HAZR VE İBÂHA KAPSAMINDA İNCELENMESİ

3.1.İMAM ŞÂFİÎ'NİN KADÎM VE CEDÎD GÖRÜŞLERİ 118
3.1.1.Temizlik Konuları 118
3.1.2.Namaz Konuları 136
3.1.3.Oruç Konulari 151
3.1.4.Hac Konuları 154
3.1.5.Alış- Veriş Konuları 158
3.1.6.Aile Hukuku 164
3.1.7.Muhtelif Konular 174
SONUÇ 179
KAYNAKÇA 181

**KISALTMALAR**

| | |
|---|---|
| **b.** | Bin, İbn (Oğlu, Oğul) |
| **bkz.** | Bakınız |
| **b.y.** | Basım Yeri Yok |
| **c.c.** | Celle Celâlühû |
| **çev.** | Çeviren |
| **DİA** | Diyanet İslâm Ansiklopedisi |
| **DİB** | Diyanet İşleri Başkanlığı |
| **ed.** | Editör |
| **haz.** | Hazırlayan |
| **Hz.** | Hazreti |
| **H.** | Hicri |
| **İ.F.A.V.** | İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| **M.Ü.İ.F.** | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| **nşr.** | Neşreden |
| **ö.** | Ölümü |
| **r.a.** | Radiyallahü anh |
| **s.a.v.** | Sallallâhü Aleyhi ve Sellem |
| **s.** | Sayfa No |
| **ss.** | Sayfalar |
| **Thk.** | Tahkîk |
| **ty.** | Tarih Yok |
| **TDV** | Türkiye Diyanet Vakfı |
| **vb.** | Ve Benzeri |
| **vd.** | Ve Diğerleri |
| **y.y.** | Yayıncı Yok |

# GİRİŞ

Fıkıh usûlü alimlerinin çoğunluğu, mükellefin yükümlülüklerini beş temel esas üzerine kurmuşlardır: îcab, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm. Bu esaslar, dinen yapılması istenen fiillerin kesin ve bağlayıcı olup olmamasına göre kategorilere ayrılmıştır. Buna göre, yapılması istenen fiiller vacip (farz) ve mendup, yapılmaması istenenler ise haram ve mekruh olarak nitelendirilmiştir. Mükellefin yapıp yapmamakta serbest bırakıldığı fiiller ise mübah olarak tanımlanmıştır. Ancak, mübahın teklifi hükümlerden sayılıp sayılmayacağı konusunda fıkıh usûlü âlimleri arasında bir ihtilaf bulunmaktadır. Bazı âlimler, mübahı teklif ihtiva etmeyen bir hüküm olarak kabul ederken, diğer âlimler ise mübahı teklifi hükümler kapsamında değerlendirmektedir.
İbâha ile ilgili bu görüş ayrılıklarının temelinde, dinî bildirim (vahy) öncesinde insanların yükümlü olup olmadıkları ve buna bağlı olarak bir sorumluluk taşıyıp taşımadıkları sorunu yatmaktadır. Bu sorunun çözümü, dinî bildirimin olmadığı bir durumda insanın fiillerinin asli hükmünün ne olduğu sorusuyla doğrudan ilgilidir. Yapılan çalışmalara bakıldığında, teklifi hükümler arasında ibâhanın nispeten daha az çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca, ibâha kavramının farklı şekillerde yorumlanması, bu alanda önemli görüş ayrılıklarına sebep olmaktadır.

Bu çalışmada, ibâha konusu İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebi açısından ele alınacak, özellikle İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşleri çerçevesinde ibâha ve hazr hükümleri değerlendirilecektir. İmam Şâfiî'nin bu iki dönem görüşleri arasındaki farklılıklar, ibâha ve onunla bağlantılı olarak hazr kavramı özelinde incelenerek, Şâfiî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı açıklanacaktır.

## Amaç ve yöntem

Bu tez çalışması, İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşlerini, "hazr" ve "ibâha" kavramları bağlamında incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, İmam Şâfiî'nin görüşlerindeki değişimin sebeplerini ve bu değişimlerin sonuçlarını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, inceleme İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşlerinin "hazr" ve "ibâha" kavramları çerçevesinde üç temel konu ekseninde değerlendirilmesini hedeflemektedir.

Literatürde İmam Şâfiî'nin görüş değişiklikleri üzerine yapılan çalışmalar genellikle bu değişim sürecini, bu değişimin nedenlerini ve kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşlerinin tespitini ele almaktadır. Ancak bu tezde, İmam Şâfiî'nin söz konusu iki dönemdeki görüşleri, "hazr" (yasaklama) ve "ibâha" (serbest bırakma) kavramları açısından analiz edilerek değerlendirilmiştir. Bu analiz, değişimlerin sebeplerini, etkilerini ve sonuçlarını farklı bir perspektiften ele alma amacı taşımaktadır. Özellikle bu çalışmada, İmam Şâfiî'nin görüşlerindeki değişim süreci boyunca "ibâha" ve "hazr" kavramları bakımından hangi yönde bir ağırlık kazandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yönelimlerin fıkıh düşüncesine etkileri ve bu etkilerin hukuki açıdan taşıdığı önem de çalışmanın odaklandığı bir diğer noktadır.

İmam Şâfiî'nin görüşleri, zaman içerisinde meydana gelen çeşitli değişiklikler neticesinde, Şâfiî mezhebi içinde "kadîm mezhep" ve "cedîd mezhep" olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Bu konuya dair sağlıklı bir sonuca varmak, İmam Şâfiî'nin geçirdiği süreçlerin anlaşılmasına bağlıdır. Bu nedenle ilk olarak İmam Şâfiî'nin hayatı, seyahatleri, diğer fıkhî oluşumlarla ilişkileri ve ilmî faaliyetleri incelenerek bu değişikliklerin sebeplerinin ve sonuçlarının tahlili yapılmış; bu değişimlerin "hazr" ve "ibâha" kavramları açısından nasıl değerlendirileceğine dair bir sonuca ulaşmak hedeflenmiştir.

Bu çerçevede, "hazr" ve "ibâha" kavramlarının doğru şekilde değerlendirilmesi için, öncelikle bu kavramların lügat ve terim anlamlarına, ayrıca bu kavramlarla ilişkili lafız ve ifade kullanımlarına odaklanılmıştır. İlgili literatürde yer alan kavramsal farklılıklar da ele alınarak, fıkıh usulündeki kullanım alanları tespit edilmiştir. Bu süreçte, özellikle Şâfiî usûlcülerinin konuya dair görüşlerine yer verilmiştir.

İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşlerinde hazr ve ibâha bağlamında yaptığı değerlendirmelere geçmeden önce, mezhep literatüründe yer alan ve konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak "kavl" ve "kavleyn" terimlerine açıklık getirilmiştir. Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşlerinin nasıl şekillendiği, hangi şartlarda ortaya çıktığı, bu dönemde kaleme alınan eserlerin neler olduğu ve bu eserlerin kimler tarafından rivayet edildiği konusunda bir değerlendirme sunulmuştur.

Tezin son bölümünde, İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşlerinin hazr ve ibâha bağlamında yaşadığı değişimler ele alınmıştır. Özellikle, ibâhadan hazra

ve hazrdan ibâhaya dönüşen görüşlerin tespit edilmesi ile bu değişimlerin sebeplerinin ve sonuçlarının değerlendirilmesi hedeflenmiştir. İmam Şâfiî'nin bu görüş değişikliklerinin mezhep ve takipçileri üzerindeki etkileri de analiz edilmiştir. Bu çalışmada, elde edilen tespitlerin tamamına ulaşmak zor olmakla birlikte, kaynaklarda mevcut olan bilgiler ışığında genel bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmanın sonunda, İmam Şâfiî'nin "hazr" ve "ibâha" konularındaki görüş değişikliklerinin fıkhî ve metodolojik etkileri ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Kaynaklar**

Bu çalışmada, İmam Şâfiî'nin hayatı ve mezhebi ile ilgili olarak temel başvuru kaynakları arasında, Şâfiî Tabakât eserleri ve Şâfiî mezhebi üzerindeki kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd hakkındaki en eski ve kapsamlı eserler bulunmaktadır. Başlıca referanslar arasında, İbn Hatim er-Râzî'nin (ö. 322/933-34) "*Âdâbü'ş-Şâfiî"*, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) "*Menâkibü'ş-Şâfiî"*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) "*Menâkibü'l-İmâmi'ş-Şâfiî"* ve ona ait diğer usûl eserleri yer almaktadır. Bu temel kaynaklara ek olarak, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) "*el-Hâvî*" ve kadîm ile cedîd görüşler konusunda Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) bu alandaki en kapsamlı eser olarak kabul edilen "*el-Mühezzeb*adlı" çalışması dikkate alınmıştır. Ayrıca, Nevevî'nin (ö. 676/1277) "*el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb"*, İmrânî'nin (ö. 558/1163) "*el-Beyan fî Mezhebi İmam eş-Şâfiî"*, Cündî'nin (ö. 776/1374?) "*el-İmâmü'ş-Şâfiî Nâsiru's-Sünne",* Ebû Zehra'nın (1898/1974) "*İmam Şâfiî"* ve Kavâsimî'nin "*el-Medhal"* adlı eserlerinden de istifade edilmiştir.

Kadîm görüşlerin oluşumu ve içeriği hakkında kapsamlı bilgiler sunan kaynaklar arasında Rüstâkî'nin "*el-Kadîm ve Cedîd min Akvâli'l-İmamü'ş-Şâfiî"*, Bulkinî'nin "*et-Tedrîb fi'l-Fıkhi'ş-Şâfiî",* el-Kürdî'nin "*el-Fevâ'idü'l-Medeniyye"*, Mesûdî'nin "*Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'ale'l-Cedîd"* ve Nehrâvî'nin doktora tezi olan "*el-İmâmü'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi Kadîm ve'l-Cedîd"* adlı eserleri de çalışma kapsamında önemli bir yere sahiptir.

Türkiye'de İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebi üzerine yapılmış çalışmalardan da faydalanılmıştır. Bunlar arasında Şamil Dağcı'nın "*İmam Şâfiî"*, Bilal Aybakan'ın "*İmam Şâfiî"*, Soner Duman'ın "*Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı"* (Doktora Tezi), Nail

Okuyucu "*Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci"* (Doktora Tezi) ve Türkiye'de düzenlenen "*İmam Şâfiî Sempozyumu"* adlı çalışmalar yer almaktadır. Ayrıca, İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile ilgili olarak son dönemde yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olan Abdurrahman Candan'ın "*İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadim ve Kavl-i Cedid'i"* adlı eseri de incelenmiştir.

Bunun haricinde, bu konuyla ilgili olarak incelediğimiz Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: Dr. Lemin Nâci'nin "*el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhı'ş-Şâfiî"*, Yunus Araz'ın "*İmam Şâfiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim"*, Cihad Özel'in "*Şâfiî Mezhebinde 'Kavl' Ayrımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavl-i Kadîm"*, Abdülmü'min Dâil Mürşid Gâlip'in "*Esbâbü'l-Usûliyyeti fî Rucûi'l-İmami'ş-Şâfiî an Ba'di Ârâihî fî Mezhebihi'l-Kadîm"*.

Kavramlar hakkında genel anlamda İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) "*er-Risâle"*, Cessâs (ö. 370/981) "*el-Fusûl fi'l-Usûl"*, el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) "*et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)"*, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) "*Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh"*, İbn Hazm (ö. 456/1064) "*el-İhkâm"*, el-Cüveynî (ö. 478/1085) "*el-Burhân"*, "*et-Telhîş fî Usûli'l-Fıkh"* ve "*el-Varakât fî Usûli'l-Fıkh"*, es-Serahsî (ö. 483/1090) "*el-Usûl"*, el-Gazzâlî (ö. 505/1111) "*el-Mustasfâ"*, es-Semerkandî (ö. 539/1144) "*Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl"*, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) "*el-Mahsûl fî 'İlmi 'Uṣûli'l-Fıkh"*, el-Âmidî (ö. 631/1233) "*el-İhkâm"*, el-Beydâvî (ö. 685/1286) "*Minhâcü'l-Vüsûl"*, Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) "*Cem'ul-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh"* ve eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) "*Muvâfakât"* gibi klasik usul eserlerinden faydalanılmıştır.

Bunun yanı sıra, hazr ve ibâha kavramlarına dair daha geniş bir perspektif sunmak amacıyla, İbn Fûrek (ö. 406/1015) "*Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl"*, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) "*el-Udde fî Usûli'l-Fıkh"*, Şîrâzî (ö. 476/1083) "*el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh"* ve "*et-Tabsıra"*, el-Kelvezânî (ö. 510/1116) "*et-Temhîd"*, İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) "*Muhtasâru Müntehe's-Sûl (su'âl)"*, el-Karâfî (ö. 684/1285) "*Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl"*, et-Tûfî (ö. 716/1316) "*Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ"*, Buhârî (ö. 730/1330) "*Keşfü'l-Esrâr alâ Usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî"*, İbn Abdülhak el-Bağdâdî (ö. 739/1338) "*Kavâidü'l-Usûl ve Meâkıdü'l-Fusûl"*, Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) "*et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh"*, el-İsnevî (ö. 772/1370) "*Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl"*, et-Taftâzânî (ö. 792/1390) "*Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li*

*Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh"*, ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) "*Bahru'l-Muhît"* ve *el-"Mensûr fi'l Kavâidi'l-Fıkhiyye"*, Molla Hüsrev (ö. 885/1480) "*Mir'ât"*, Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810) "*Fevâtihü'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Sübût"* ve eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) "*İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min ʿİlmi'l-Usûl"* adlı usul eserleri de çalışmamıza kaynaklık etmiştir.

Bu çalışmada, ibâha ve hazr konusuna dair sonraki dönemlerde yapılan çalışmalar arasında öne çıkan bazı temel eserlerden de faydalanılmıştır. Bu bağlamda incelenen başlıca kaynaklar şunlardır: Ebû Zehra, "*Usûlü'l-Fıkh"*, Hallâf, "*İlmü Usûli'l-Fıkh"*, Muhammed ez-Zühaylî, "*el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh el-İslâmî"*, Vehbe Zühaylî, "*Usûlu'l-Fıkhi'l-İslami"*, Atar, "*Fıkıh Usûlü"*, Muhammed Seyyid Bey, "*Fıkıh Usûlü (Medhal)"*, Zeydân (ö. 1921-2014), "*el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh"*, Beyânûnî, "*el-Hükmü't-Teklîfî fi'ş-Şer'iati'l-İslâmiyye"*.

Bu kaynakların yanında, özellikle çalışmamızın konusunu daha yoğun işleyen ve nispeten daha kapsamlı incelemeler sunan bazı son dönem çalışmalarına da başvurulmuştur. Bu bağlamda öne çıkan eserlerden bazıları şunlardır: Medkûr, "*Nazariyyetü'l-İbâha 'İnde'l-Usûliyyin ve'l-Fukahâ"*, Nahlâvî, "*ed-Dürerü'l-Mübaha fi'l-Hazri ve'l-İbâha"*, Muhammed Ahmed Cifâl, "*Kâidetü 'el-Asl fi'l-Eşyâi'l-İbâhati' ve Tetbîkuhâ'l-Fıkhiyyeti"* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tevfik Münevver Sedâyu, "*el-İbâha fî'ş-Şer'i'ati'l-İslamiyye"* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ahmet Selman Baktı, "*Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi"* (Doktora Tezi), Hikmet Şavluk, "*Fıkıh-Kelam İlişkisi Bağlamında İbâha" Kavramının Analizi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Recep Çetintaş, "*İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm* Terminolojisi" (Doktora Tezi).

Çalışmamızda klasik Arapça kamuslarının yanı sıra modern sözlüklerden de istifade edilmiştir. Belirtilen çalışmaların haricinde birçok başka kaynak da incelenmiş ve değerlendirilmiştir; ancak burada, konumuzla daha doğrudan ilgili ve detaylı analizler sunan eserler öne çıkarılarak listelenmiştir. Kaynakların kullanımı ile ilgili bir diğer önemli husus ise, çalışmada ele alınan eserlerin tamamı değil, taramaya tabi tutularak konumuz açısından ihtiyaç duyulan kısımlarının değerlendirilmiş olmasıdır.

# BİRİNCİ BÖLÜM
# İMAM MUHAMMED B. İDRÎS EŞ-ŞÂAFİÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İCTİHAD METODOLOJİSİ

## 1.1.İMAM ŞÂFİÎ'NİN HAYATI

### 1.1.1. Doğumu ve Nesebi

Ebû Abdillâh Muhammed bin İdrîs bin Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), Künyesi "Ebû Abdillâh", ismi "Muhammed bin İdris" olup büyük dedesi "Şâfiî" bin es-Sâib'e nispetle kendisine Şâfiî denmiştir ve bu isimle tanınmaktadır. Dedesi Şâfiî gençliğinde Peygamberle (s.a.v.) görüşmüş bir zattır.[1] İmam eş-Şâfiî'nin soyu, üçüncü kuşaktan Abdümenâf' b. Kusay'da, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyuyla birleşir ve bu nedenle Kureyş kabilesine mensuptur.[2] Kaynakların çoğunluğuna göre Anne tarafından soyunun Yemen bölgesinde bulunan Ezd kabilesine ulaştığı belirtilmektedir.[3] Babası İdris b. el-Abbas hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamakla birlikte, annesi Fatıma bint Ubeydullah'ın dindar, zühd sahibi ve kanaatkar bir kadın olduğu belirtilmektedir.[4] İmam Şâfiî, 150/767 senesinde Ebû Hanîfe'nin vefatından kısa bir süre sonra dünyaya gelmiştir.[5] Doğum yeri konusunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır; bazı rivayetler, doğum yerinin bugünkü Gazze topraklarında bulunan, Askalan beldesi olduğunu belirtirken, İmam Şâfiî, "Askalan'da doğdum, annem beni iki yaşımdayken Mekke'ye hazırladı"[6] diğer rivayetler Yemen'i işaret etmektedir, "İmam Şâfiî, "Ben Yemen'de doğdum, annemde malımdan endişe etti ve şöyle dedi, 'ailenle git, sen de onlar gibi olursun', böylece beni on yaşımdayken Mekke'ye hazırladı".[7] Ancak kuvvetli görüşlere göre, Gazze ve Askalan'ın aynı bölgede bulunmasından dolayı bu şekilde farklı rivayetlerin ortaya çıkmış olabileceği ve çoğunluğun görüşünün Gazze'de doğduğu yönünde olduğu kabul edilmektedir, İmam Şâfiî, "150 yılında Gazze'de doğdum iki yaşındayken Mekke'ye götürüldüm".[8]

---

1 Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1971, Cilt: 1 ss. 66-77; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, **el-İntikâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ**,

### 1.1.2. İmam Şâfiî'nin Gençliği ve Yetişmesi

İmam Şâfiî, henüz iki yaşındayken babasının vefatı sonrasında annesi tarafından Mekke'ye götürülmüştür. Burada, Arap dili ve örfünü en iyi şekilde öğrenmesi için Hüzeyl kabilesinin yanına bırakılmıştır.[9] Çocukluğu hakkında kaynaklarda belirtilen bilgilere göre, küçük yaşta babasını kaybetmiş olup yoksul bir aileye mensuptur. Ancak yaşadığı maddi sıkıntılara ve babasını erken yaşta kaybetmesine rağmen, kendisini ilme adadığı ve yaşamını ilmî çalışmalarla geçirdiği görülmektedir.[10] Henüz yedi yaşında iken Kuran-ı Kerîm'i ezberlemiş, on yaşına geldiğinde ise İmam Mâlik'in (ö. 179/795) İslam dünyasında önemli bir yere sahip olan "*el-Muvatta"* adlı eserini ezberlemiştir.[11] İmam Şâfiî, çölde Hüzeyl kabilesi yanında

---

Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1350/1931, s. 66; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986, s. 29; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî, **el-Mühimmât fi Şerhi'r-Râfiî ve'r-Ravdâ**, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1430/2009, Cilt: 1, s. 139**.**

2 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 54, 57, 31; İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 66; Ebü'l-Hattab (Ebü'l-Hafs) İbn Semüre Ömer b. Alî b. Semüre el-Ca'di el-Yemenî, **Tabakâtu Fukahâi'l-Yemen**. thk. Fuad Seyyid, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty. s.134; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 23; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 139; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, çev. Osman Keskioğlu, DİB Yayınları, Ankara, 1987, s. 14.

3 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1394/1974, Cilt: 9, s. 6; Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, Cilt: 1, s. 41.

4 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:1, s. 85; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 15.

5 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî ve Menâkıbuhû**, thk. Abdülğanî Abdülhâlık, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 21; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 72; İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 66.

6 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 71, 74; Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî**, s. 18; Ebû Nuaym İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, Cilt: 9, s. 67; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, **Târîhu Medîneti Dımaşk**. nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amrayî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995, Cilt: 51, s. 281; Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, **eş-Şâfî fi Şerhu Müsnedi'ş-Şâfiî**. thk. Ahmed b. Süleyman, Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1426/2005, Cilt: 1, s. 37.

7 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 73, Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî**, s. 18; İbnü'l-Esîr, **eş-Şâfî**, Cilt: 1, s. 37; el-Ca'dî, **Tabakât,** s. 136.

8 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt 1, ss. 73, 74; el-İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, Cilt: 9, s. 67; İbnü'l-Esîr, **eş-Şâfî**, Cilt: 1, s. 37; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 13; Ahmed eş-Şirbâsî, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, Dâru Hilal, Kâhire, ty. s. 123; el-Ca'dî, **Tabakât**, s.137; Mennâ' Halîl Kattân, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, 5. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1442/2001, s. 358.

9 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt 1, s. 73; el-Ca'dî, s. 136; İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 67; Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ**, Cilt 9, s. 67.

10 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 92, Cilt:2, s. 140; Kattân, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 358.

11 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 2, s. 140; Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî**, s. 22; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 139**.**

yaklaşık on yıl boyunca kalmış; bu süreçte Arap dilini en iyi şekilde öğrenmiş ve Arap edebiyatına derin bir vukufiyet kazanmıştır. Klasik Arap edebiyatına dair geniş bilgi birikiminin yanı sıra, burada atıcılık ve okçuluk alanında da maharet kazanarak bu konularda yetkinlik edinmiştir.[12] Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin ilme olan iştiyakı, azmi ve ilim öğrenme ile öğretmeye verdiği büyük değer vurgulanmaktadır. Rivayetlere göre, öğrencisi Rebîʿ b. Süleyman aracılığıyla İmam Şâfiî'den nakledilen şu söz bu konudaki hassasiyetini ortaya koymaktadır: "Bir ülkenin halkı ilim araştırmaktan vazgeçerse, hükümdarın onları ilim öğrenmeye zorlaması gerektiğini düşünürüm." Ona ait olduğu rivayet edilen bir başka söz ise ilmin önemini şöyle ifade etmektedir: "Kim dünyayı isterse ilim öğrenmelidir, kim de ahireti isterse ilim kazanmalıdır".[13]

Bu ifadeler, İmam Şâfiî'nin ilme olan bağlılığını ve ilmin yalnızca bireysel değil, toplumsal bir gereklilik olduğuna dair görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır.

### 1.1.3. Vefatı

İmam Şâfiî, ömrünün son birkaç yılını Kâhire'de geçirmiş ve bu dönemde ilmî faaliyetlerini yoğun bir şekilde sürdürmüştür. Ancak bir süre sonra hemoroid hastalığı (basur) nedeniyle ağır bir rahatsızlık yaşamaya başlamış, hastalığın ilerlemesiyle birlikte ciddi kan kaybı sonucu yatağa düşmüştür.[14] Ziyaretine gelen öğrencisi Müzenî'ye, "Bilmiyorum, ruhum cennete mi gidecek ki onu kutlayayım, yoksa ateşe mi ki onu taziye edeyim" demiştir. Başka bir rivayete göre, "Bu dünyadan ayrıldım, kardeşlerimden ayrıldım, ölüm kadehinden içtim, Cenâb-ı Hakk'a döndüm ve kötülüklerimle yüzleştim" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Ardından, gözlerini semaya çevirip yere bakarak şu mısraları dile getirdiği aktarılmaktadır:

> *Kalbim sıkışıp çaresiz kaldığımda,*
> *Tüm ümitlerimi ve beklentilerimi affına merdiven kıldım.*
> *Günahlarımı gözümün önüne getirdiğimde çok büyük buldum.*
> *Senin affınla kıyaslayınca, affını daha büyük gördüm.*[15]

---

12 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 74, 92; el-Caʿdî, **Tabakât**, s. 137; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 23.

13 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 2, s. 139.

14 Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, ty., s. 436; Muhammed Sümey'î Seyyid Abdurrahman er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmami'ş-Şâfiî**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005, s. 30; Şâmil Dağcı, **İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, DİB Yayınları, Ankara, 2004, s. 88.

15 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 2. s. 293; er-Rustâkî, **el-Kadîm,** ss. 30; Dağcı, **İmam Şâfiî,** s. 42.

Hastalığının ağırlaşmasından kısa bir süre sonra, H. 204 (20 Ocak 820) yılında, recep ayının son günü Kâhire'de (Fustat), 54 yaşında ebedi aleme irtihâl etmiştir. İmam Şâfiî'nin perşembe günü vefat ettiği ve cuma günü ikindi namazına müteakiben defnedildiği rivayet edilmektedir.[16]

### 1.1.4.Eserleri

Tezin ilerleyen bölümlerinde kadîm ve cedîd mezheplerine değinilecek olup, bu bağlamda İmam Şâfiî'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi sunulacaktır. Ancak burada İmam Şâfiî'nin eserlerine kısaca değinmekle yetinilecektir. İmam Şâfiî, uzun bir ömür sürmemesine rağmen, dönemin birçok âlimine nazaran oldukça fazla sayıda eser kaleme almıştır. Şâfiî mezhebinin temelini oluşturan bu eserler iki farklı yoldan aktarılmıştır. Bazı eserlerini bizzat kendisi telif ve imla etmiş, bu eserler aslına uygun olarak, herhangi bir değişikliğe uğramadan sonraki nesillere ulaşmıştır. Eserlerinin diğer bir kısmı ise öğrencileri tarafından, üzerinde bazı tasarruflarda bulunularak aktarılmıştır.[17] İmam Şâfiî'nin eserlerinin bir kısmını bizzat telif ettiğini, bir kısmını ise öğrencilerine imla yoluyla yazdırdığını ifade eden Ebû Zehra, bu konuda "'el-Ümm' kitabını araştıranlar, birçok yerde 'Şâfiî bize yazdırdı' ifadesini bulacaklardır" şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.[18]

Ebû Zehra, "*İmam Şâfiî"* adlı eserinde İmam Şâfiî'nin talebelerinin aktardığı iki tür esere işaret etmektedir. Bir bölümünü tarihçi ve râvîler, "*el-Ümm*" adlı eseri onun risâlesidir, "*el-ihtilâfü Irâkiyyîn*", "*el-İhtilâfü Mâlik*", "*el-İhtilâfü Ali ve Abdillah b. Mes'ûd*" onundur şeklinde ifade ederek bu eserleri Şâfiî'ye nispet ederler. Bunun yanı sıra, talebelerine nispet edilen ve İmam Şâfiî'nin sözlerinin hülasası olarak kabul edilen eserler de mevcuttur; örneğin, Büveytî ve Müzenî'nin "*Muhtasar*" isimli

---

16 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 2. s. 297; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 140; Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, s. 436; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî İbn Kesîr eş-Şâfiî**. Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyyîn**, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Ali Zeynühüm. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1993, s. 45; Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, 2. Baskı, Dâru'l Ma'rife, Beyrut 1417/1997, s. 260; el-Ca'dî, **Tabakât**, s. 137; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, ss. 30-31; Ebû Nuaym İsfâhanî, **Hilyetü'l-Evliyâ** Cilt: 9, s. 67; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 42.

17 Bilal Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 112-113.

18 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 149.

çalışmaları bu türden sayılmaktadır. Ebû Zehra, bu eserlerin mana bakımından İmam Şâfiî'ye ait olduğunu; ancak ifade şeklinin, üslubun ve ibarelerin yazan talebelere ait olduğunu belirtmektedir. İmam Şâfiî'nin kendi kaleme alarak telif ettiği eserler ise, hem mana hem de ibare olarak doğrudan kendisine ait kabul edilmektedir.[19]

İmam Şâfiî'nin eserleri, Mısır'a gitmeden önce kaleme aldığı eserler ve Mısır'da bulunduğu dönemde yazdığı eserler olmak üzere iki ana döneme ayrılmaktadır. Günümüzde İmam Şâfiî'ye nispet edilen eserlerin tümünün Mısır dönemine ait ve cedîd (yeni) görüşleri yansıttığı bilinmektedir.[20] Kadîm döneme ait temel eserlerinden biri, füru-i fıkıh konularında eski görüşlerini içeren "*el-Hücce*" adlı çalışmasıdır; bazı kaynaklarda bu eser "*el-Mebsût*" olarak da anılmaktadır.[21]

İmam Şâfiî'nin cedîd dönemi eserleri, Rebî b. Süleyman el-Murâdî tarafından rivayet edilmiştir. Bu dönemde Rebî'nin İmam Şâfiî'den rivayet ettiği en kapsamlı eserler, Şâfiî'nin birçok görüşünü kapsayan *"el-Ümm"* ve *"er-Risâle"* adlı eserleridir. İmam Şâfiî'nin diğer cedîd dönemi eserleri arasında ise şunlar yer almaktadır:

- *"el-Müsnedü'ş-Şâfiî"*
- *"er-Red alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî"*
- *"Siyerü'l-Evzâ'î"*
- *"el-İhtilâfü'l-Irâkıyyeyn"*
- *"el-İhtilâfü Ali ve Abdullah bin Mes'ûd"*
- *"Cimâü'l-İlm"*
- *"Sıfâtü Nehyi Resûlillah"*
- *"İbtâlü'l-İstihsan"*
- *"el-İhtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiî"*
- *"el-İhtilâfü'l-Hadîs"*
- *"Ahkâmü'l-Kur'ân"*
- *"er-Red alâ İbn Uyeyne"*
- *"el-Fıkhu'l-Ekber fi't-Tevhîd"*

Eserler hakkında ayrıntılı bilgi tezin ilerleyen bölümlerinde sunulacaktır.

---

19 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 148.
20 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 116.
21 Ahmed Abdusselâm en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd,** Mektebetü's-sebâb, Kâhire, 1408/1988, s. 175; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 53.

## 1.2.İMAM ŞÂFİÎ'NİN İLİM TAHSİLİ

### 1.2.1.Mekke

İmam Şâfiî, miladi 150 yılında dünyaya gelmiştir. Henüz iki yaşındayken annesi onu Mekke'ye götürmüş ve bu vesileyle Şâfiî, hayatındaki ilk yolculuğunu gerçekleştirmiştir.[22] Küçük yaşlardan itibaren ilme yönelen İmam Şâfiî,[23] Mekke'de ilköğrenimine başlamış ve Mescid-i Haram'da âlimlerin derslerine katılarak eğitimini sürdürmüştür. Ayrıca, devlet yönetimi hakkında bilgi edinmek amacıyla Divan'da da bulunmuştur. Bu süreç, onun hem dini hem de yönetimsel konulardaki bilgi birikimini artırmıştır.[24] Küçük yaşlarda İsmail b. Abdullah b. Kustantin'den Kur'an-ı Kerîm eğitimi almış[25] ve yedi ya da dokuz yaşlarında Kur'an'ı hıfzetmiştir.[26] Rivayetlere göre, Şâfiî'nin Kur'an tilaveti dinleyenleri derinden etkileyip ağlatacak kadar güzel ve etkileyici bir üsluba sahiptir.[27] Kur'an'ı ezberledikten sonra hadis öğrenimine yönelen Şâfiî,[28] bu süreci kendisi şu ifadelerle anlatmaktadır: "Kur'an'ı tamamladıktan sonra camiye gidip hadis ezberlemeye başladım. Mekke'nin etrafında oturuyorduk, fakirdik; hadisleri yazacak kâğıdım olmadığından kemik bulup hadisleri onlara ve divanda

---

22 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî,** Cilt: 1, ss. 71-72-73; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, ss. 34-35; Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb**, thk. Muhammed Necîp el-Mutiî, el-Matbaatü'l-Münîriyye, Kahire, ts, Cilt: 1, s. 24; Abdulhalîm el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî Nâsıru's-Sünne ve Vâdiu'l-Usûl**, 2. Baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1402/1982, s. 27; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed ibn Hacer el-Askalânî, **Tevâli't-te'sîs li-meâlî Muhammed b. İdris**, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, s. 50; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 16; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 26.

23 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cit:1, s. 92.

24 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 27.

25 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,** thk. Şuayb el- Arnavût, Muhamed Naim el-Arkavsî, 11. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1996, Cilt: 10, s. 13; Mustafa Münîr Edhem, **Rihletü İmami'ş-Şâfiî ilâ Mısr**, Matbaatü'l-Mutakaddaf ve'l-Mukaddem, Mısır, 1349/1930, s. 5; Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî, **el-Medhal İla Mezhebi'l-İmami'ş- Şâfiî**, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 1423/2003, s. 45; Usfûr, Şâfiî'ye Kur'an ezberletenin kim olduğunun bilinmediğini, Kur'an'ı ezberledikten sonra İsmail b. Kustantîn'e gittiğini ve ondan tecvid dersleri aldığını belirtmektedir', Ramazan Ahmed Abdurabbih Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî Fâkihen ve Muhaddisen**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1421/2000. s. 41.

26 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 37; ez-Zehebî, **Siyer**, Cilt: 10. s. 11; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyye**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987, Cilt: 1, s. 18; Kavâsimî, **el-Medhal**, ss. 25-26; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 25.

27 Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, ss. 41, 80.

28 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 92; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 37; ez-Zehebî, **Siyer**, Cilt: 10, s. 11.

arkası boş kalmış kâğıtların arkasına yazardım".[29] Başka bir rivayete göre ise, Şâfiî, hadisleri yazmak için güneşte parlayan kemik parçaları, toprak kaplar, ağaç kökleri, deriler ve deve kemikleri gibi nesneler toplamış ve bunlara yazdığı hadislerin sayısı annesinin bir kabını dolduracak seviyeye ulaşmıştır. Şâfiî bu durumu, "Üzerine hadisleri yazdığım kemik, çömlek parçaları, ağaç kökleriyle annemin bir kabını doldurmuştum." ifadeleriyle aktarmaktadır.[30] Hakkındaki bu rivayetler, İmam Şâfiî'nin maddi imkânsızlıklarına ve zor hayat şartlarına rağmen küçük yaşlardan itibaren ilme ne kadar büyük önem verdiğini ortaya koymaktadır.

İmam Şâfiî, Kur'an'ı daha iyi anlamak ve ilmî çalışmalarda destek sağlamak amacıyla bir süre Hüzeyl kabilesinin yanında kalmıştır.[31] Bu süre zarfında Arapçayı fasih bir şekilde öğrenmiş; dilin inceliklerine hâkim olmuştur. Aynı zamanda okçuluk ve atıcılık gibi becerilerde de önemli bir maharet kazanmıştır. Hüzeyl kabilesinde geçirdiği zaman diliminde edindiği fasih Arapça bilgisi, onun şiir ve edebiyatla ilgilenmesine de katkı sağlamış ve bu alanda birikim sahibi olmasına vesile olmuştur.[32]

Mekke'ye döndükten sonra derslere devam eden İmam Şâfiî, özellikle Müslim b. Halid ez-Zencî'nin (ö. 181/797) yönlendirmesiyle fıkıh ilmine daha fazla ağırlık vermeye karar vermiştir. Bu süreç, onun ilmî kariyerinin şekillenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.[33] Bu dönemde İmam Şâfiî, dönemin önemli âlimlerinden Müslim b. Halid ez-Zencî ve hadis âlimlerinin şeyhi olarak bilinen Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198/813) dersler almış hadis rivayetinde bulunmuş ve onun ilmî birikiminden faydalanmıştır. Bu hocalardan edindiği bilgi ve tecrübeler, İmam Şâfiî'nin ilmî kariyerinin temellerini oluşturmuş, fıkıh ve hadis alanındaki yetkinliğini artırmıştır.[34] Ayrıca, Irak ehli görüşlerini takip eden Sa'd b. Selim el-Kaddâh'tan da dersler almıştır.[35] İmam Şâfiî, henüz 20 yaşlarında iken hocası Halid b. ez-Zencî tarafından fetva vermesi için yetkilendirildiği rivayet edilmektedir.[36] Bunların yanı

---

29 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 95; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 37.

30 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 95; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 27.

31 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 33; Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudarî, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**. 2. Baskı, Dâru'l- Fikr, Beyrut, 1967, s. 214; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 33.

32 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 92, 96.

33 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1. s. 97-98; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 24.

34 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 17; İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s.71; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer B. Raslân b. Nâsır b. Sâlih el-Bulkinî, **et-Tedrîb fi'l-Fıkhi'ş-Şâfiî**, Dâru'l-Kıbleteyn, Riyad, 1433/2012, Cilt: 1, s. 11; Edhem, **Rihletü İmami'ş-Şâfiî**, s. 5.

35 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 33.

36 İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 71; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 37; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 139**;** el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 34; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 18.

sıra, Davud b. Abdurrahman el-Attar, Abdulaziz b. Ebû Seleme el-Mâcisun, Muhammed b. Ali b. Şâfiî (yakını), Abdurrahman b. Ebû Bekr el-Müleykî ve Fudayl b. İyaz gibi önemli hocalardan ilim tahsil etmiştir. Bu hocalardan edindiği bilgi ve tecrübeler, İmam Şâfiî'nin ilmî kariyerinin temellerini oluşturmuştur.[37]

### 1.2.2.Medine

İmam Şâfiî, hocası Hâlid ez-Zencî ile birlikte, Mekke ve Medine valilerinin İmam Mâlik'e yazdığı mektupları iletmek üzere Medine'ye gitmiştir. Bu sırada yirmi yaşlarında olduğu söylenen[38] İmam Şâfiî, akrabalık bağı bulunan Medine valisinin aracılığıyla İmam Mâlik ile tanışmış ve mektupları kendisine teslim etmiştir.[39] İmam Mâlik, bu dönemde tanınmış bir âlim olup, hadis ilminde önde gelen bir hoca konumundadır. Her yerden birçok büyük ilim adamı, onun hadis ilminden faydalanmak amacıyla Medine'ye gelmektedir. Bu duruma vakıf olan İmam Şâfiî, İmam Mâlik'in öğrencisi olma niyetiyle yanına gitmiştir. Gitmeden önce birinden ödünç aldığı İmam Mâlik'e ait "Muvatta" adlı eseri okumuştur;[40] bu eserin, İmam Şâfiî tarafından on yaşındayken ezberlendiği rivayet edilmektedir.[41] Medine'ye gittiğinde kaç yaşında olduğu ile ilgili bazı kaynaklarda on üç,[42] bazı kaynaklarda ise yirmi yaşında olduğu bilgisi bulunmaktadır.[43]

İmam Mâlik'in yanında hadis ilminde eğitimine devam eden İmam Şâfiî, gelmeden önce ezberlediği "Muvatta"yı onun yanında tekrar okumuştur.[44] Böylece, Süfyan b. Uyeyne ile başladığı hadis eğitimi, İmam Mâlik'in yanında daha ileri bir seviyeye ulaşmıştır.[45] İmam Mâlik'in vefatına kadar onun derslerine devam eden İmam Şâfiî, bu dönemde Mekke'ye annesini ziyaret etmeye ve diğer İslam ülkelerine

---

37 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 43; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 24
38 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 101
39 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 102-103; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 223.
40 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 43; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 19
41 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 100; el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1. s. 18; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 26.
42 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:1, s. 101; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 40; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 223.
43 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 18; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 27.
44 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 39; Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, s. 428; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 74.
45 el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 49.

ilmî araştırmalar için seyahat etmeye de devam etmiştir.[46] Medine'de bulunduğu süre zarfında hadis ilmine yoğun bir şekilde ilgi göstermiş ve İmam Mâlik haricinde İbrahim b. Ebû Yahya, İbrahim b. Sa'd, Abdulaziz ed-Darâverdi ve Muhammed b. Saîd gibi birçok âlimin derslerine katılmıştır.[47]

İmam Şâfiî'nin bu dönemde, İmam Mâlik'in derslerine katılmak üzere Medine'ye gelip bir müddet orada kalan, Hanefî fıkıh alimi İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî ile tanıştığı rivayet edilmektedir. Bu tanışıklık vesilesiyle ilerde gerçekleşmiş olan mihne olayları esnasında Şeybânî'nin Şâfiî lehine konuştuğu ve bunun ona isnat, edilen suçlardan arınmasına sebep olduğu da rivayetler arasındadır.[48] Şâfiî'nin Medine'de yaklaşık on altı yıl kalarak bu süre zarfında Mâlikî fıkhını çok iyi öğrendiği ve bu mezhebe göre fetvalar verdiği aktarılmaktadır. İmam Mâlik'in vefatından sonra Medine'den ayrılmıştır.[49] Hocası Mâlik'in vefatına dek ona duyduğu derin saygı nedeniyle Medine'de fetva halkası oluşturmaktan kaçınmış; onun vefatının ardından kendisine muhalif görüşler ortaya koymuş olsa da bu saygısını muhafaza etmiştir.[50]

### 1.2.3.Yemen

İmam Mâlik'in vefatının ardından bir süre sonra, Yemen valisi olan Mus'ab b. Abdullah Medine'ye gelerek İmam Şâfiî'yi Yemen'de bir resmî görev alması için davet etmiştir. Maddî sıkıntılar içinde bulunan İmam Şâfiî, bu teklifi kabul etmiş ve vali ile birlikte Yemen'e giderek kendisine verilen idarî görevde bulunmuştur.[51] Bu dönemde, Leys b. Sa'd'ın arkadaşı Yahya b. Hassan ile görüşüp bazı çalışmalarda bulunmuş; ayrıca, İmam Evzâî'nin arkadaşı Amr b. Selâme ile de irtibat kurarak Evzâî'nin ve Leys b. Sa'd'ın görüşleri hakkında bilgi sahibi olma fırsatını elde etmiştir.[52] Fıkıh dışında, ilgilendiği diğer ilimler arasında astroloji de bulunmaktadır.[53]

---

46 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 20; Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 44.
47 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 43; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî,, s**s. 56-57.
48 Dağcı, **İmam Şâfiî** s. 19.
49 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 106-114, 131, 148, 160-165; Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî**, ss. 26, 58, Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, ss. 20-25-26.
50 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, ss. 75-76.
51 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:1, s. 102; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 77; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 21.
52 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 21-22.
53 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 83.

İmam Şâfiî Yemen'de iken Hz. Osman'ın soyundan gelen Humeyde bint Nâfi ile evlenmiş,[54] bu evlilikten dünyaya gelen iki oğluna Muhammed adını vermiştir. Ayrıca Fâtıma ve Zeyneb adlarında iki kızı daha olmuştur.[55] Büyük oğlu Muhammed b. İdrîs, Medine, Halep ve Şam kadılıklarında görev yapmıştır.[56]

İmam Şâfiî'nin Yemen'de bulunduğu dönemde Hz. Ali taraftarları ile dönemin siyasî iktidarı Abbâsîler arasında bir iç çekişme yaşanmaktaydı. Bu siyasî gerginlikler sebebiyle İmam Şâfiî, Hz. Ali taraftarlığı yapmakla suçlanarak halife Hârûn Reşîd'e şikâyet edilmiştir.[57] Bu dönemde Irak, ehl-i rey ekolünün aktif bir merkezi konumunda olup, ilim, fen ve edebiyat gibi birçok alanda cazibe merkezi hâline gelmiştir. Şiîlik suçlamasıyla karşı karşıya kalan İmam Şâfiî, Hârûn Reşîd'in talimatıyla H. 184 yılında Bağdat'a götürülmüş,[58] ve elleri zincirlenmiş şekilde halifenin huzuruna çıkarılmıştır.[59] Kendisiyle birlikte tutuklanan kişiler idam edilmesine rağmen, [60] Hârûn Reşîd, İmam Şâfiî'nin savunmasından etkilenmesi ve daha önce tanıdığı İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) lehine tanıklık etmesi sayesinde İmam Şâfiî ceza almaktan kurtulmuştur.[61] Bu zorlayıcı süreçten İmam Şâfiî'nin soyu, derin ilmî birikimi, dili etkili kullanma becerisi, ikna gücü, cesareti ve özellikle de üstün şahsiyeti sayesinde selamete çıktığı ifade edilmektedir.[62] İmam Şâfiî'nin bu süreçte yaşadığı sıkıntılar nedeniyle, hayatının bu dönemine "mihnet dönemi" denilmektedir. Yargılama esnasında İmam Şâfiî ile görüşen Hârûn Reşîd, onun ilmî yeterliliğinden etkilenmiş ve kendisine tekrar görev teklif etmiştir; ancak İmam Şâfiî bu teklifi kabul etmemiştir.[63]

---

54 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:1, s. 86; İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 68; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 29; Edhem, **Rihletü İmami'ş-Şâfiî**, s. 19.

55 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 2, s. 309; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî Nâsıru's-Sünne**, ss. 41-42.

56 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 2, s. 307.

57 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 29; Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1. ss. 111-112.

58 Ahmed Emin, **Duha'l-İslâm**, 7. baskı, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't- Terceme ve'n-neşr, Kâhire, 1384/1964, Cilt: 2. s.220.(Bu İmam Şâfiî'nin ilk Bağdat'a gelişidir)**;** Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 31;

59 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 12; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 71; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003/1424, Cilt: 14, s. 133.

60 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 106; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 22.

61 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, ss. 28-29; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:.1, s. 112; İbn Kesîr, **el-Bidâye,** Cilt: 14 s. 133; Kattân, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s.360; el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s.72.

62 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 63.

63 Ayrıntılı bilgi için bkz. er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, **s**s. 71-77; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 24; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, **s**s. 64-65.

Bu olayların ardından İmam Şâfiî ve İmam Muhammed Şeybânî arasında bir dostluk meydana gelmiş, sonrasında İmam Muhammed Şeybânî'nin, İmam Şâfiî'nin annesi ile evlenmesiyle beraber aralarında akrabalık bağı oluşmuştur. İmam Şâfiî, İmam Şeybânî ile ilmî istişarelerde bulunmuş, onun birçok eserini okuyup üzerinde çalışmış ve birçoğunu da istinsah etmiştir. İmam Şâfiî'nin ictihatlarındaki kadîm ve cedîd ayrımının, temel olarak İmam Şeybânî ile aralarındaki bu ilmî etkileşime dayandığı düşünülmektedir.[64] Ehl-i hadis[65] mensupları, İmam Şâfiî'den Ebû Hanîfe'nin görüşlerine karşı bir eser yazmasını istemişlerdir. Bu talep üzerine İmam Şâfiî, konuyla ilgili yeterince inceleme ve araştırma yapmadan böyle bir eser yazmanın uygun olmayacağını belirtmiştir. Bunun üzerine, İmam Şeybânî'nin eserlerini temin etmiş, onları yazdırıp ezberleyerek titizlikle incelemiş ve bu sürecin sonunda "*el-Hücce*" adlı eserini kaleme almıştır.[66]

İmam Şâfiî, hakkında yapılan suçlamalar nedeniyle Bağdat'a getirilmesinin ardından burada bir süre kalmış ve bu süreçte ehl-i rey mensuplarının fıkhî görüşlerini İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den öğrenmiştir.[67] 195 yılında Bağdat'a ikinci kez gelene kadar İmam Şâfiî, İmam Mâlik'in öğrencisi olarak ehl-i hadis ekolünü savunmuş ve Şeybânî ile çeşitli münazaralara katılarak bu görüşleri savunur konumda bulunmuştur. Beyhakî, bu münazaraların hepsinde İmam Şâfiî'nin galip geldiğini belirtilmektedir.[68] Aynı zamanda, Ebû Hanîfe'nin talebesi İmam Şeybânî'den Irak fıkhını öğrenmesi neticesinde ehl-i hadis ve ehl-i rey ekollerine vâkıf olmuş, böylece bu iki ekol arasındaki görüş ayrılıklarını daha derin bir şekilde kavrama imkânı bulmuştur.

İmam Şâfiî, bu dönemde ayrıca Abdulvehhab b. Abdulmecîd es-Sakafî (ö. 194), İbrahim el-Basrî, Veki b. el-Cerrah (ö. 197), Hasan b. Ziyad, Hammad b. Usâme (ö. 210) ve İsmail b. Uleyye gibi çeşitli âlimlerin derslerine katılmıştır.[69] Şâfiî'nin bu

---

64 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 117; ez-Zehebî, **Siyer**, Cilt: 10, s. 14; el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 215; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 25.

65 Kattân, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, ss. 288-289.

66 Mustafa eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a (3) el-İmam Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî**, Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, Beyrut, 1404/1984; s. 126; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 429; Aybakan, **İmam** Şâfiî, s. 32.

67 Emin, Ahmed, **Duha'l-İslâm**, Cilt: 2. s. 220.

68 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 114; Seyyid Üveys, **Resâil İle'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, 2. Baskı, Dâru'ş-Şâyi' Li'n-Neşr, Kâhire, 1398/1978, s. 69; Emin, Ahmed, **Duha'l-İslâm**, Cilt: 2, s. 222.

69 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 83; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, ss. 78-79; eş-Şirbâsî, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 127; Aybakan, **İmam Şâfiî**, ss. 36-37.

gelişinde Bağdat'ta ne kadar kaldığı hakkında açık bir bilgi bulunmamakla birlikte, Şeybânî'nin derslerine devam ettiği ve rey ekolünün görüşlerini detaylı tetkik ve tahlil yaptığı göz önüne alındığında, birkaç yıl Bağdat'ta kaldığı, hatta Şeybânî'nin vefatına (189/805) kadar burada bulunduğu söylenebilir.[70] Bağdat'ta geçirdiği bu süre, kendisine Hicaz fıkhı yanında Irak fıkhının görüşlerine de vâkıf olma imkânı sağlamıştır.

### 1.2.4.İkinci Mekke

İmam Şâfiî, İmam Şeybânî'nin vefatının ardından tekrar Mekke'ye dönerek Harem-i Şerîf'te bir ders halkası kurmuş ve burada dersler vermeye başlamıştır.[71] Kaynaklara göre, Şâfiî'nin bu gelişinde dokuz yıl Mekke'de kaldığı belirtilmektedir. Bu dönemde Hac mevsiminde İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen âlimler, İmam Şâfiî ile görüşerek derslerine katılmışlardır. Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de İmam Şâfiî ile burada tanışarak derslerine katılmış ve ilminden istifade etmiştir.[72] Mekke'de uzun süre kalan İmam Şâfiî, bu zamana kadar edindiği ilmî birikimini kullanarak talebeler yetiştirmiş, hacca gelen âlimlerle istişarelerde bulunarak İslam dünyasındaki farklı fikir ve düşünceler hakkında bilgi edinmiştir.[73] Şâfiî'nin ders halkasına Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râyûhe gibi tanınmış isimlerin katılması, onun İslam âleminde tanınan bir âlim haline gelmesine katkı sağlamıştır.[74] Kaynaklara göre, İmam Şâfiî'nin meşhur "*er-Risâle"* adlı eserinin düşünsel temellerinin bu dönemde oluştuğu değerlendirilmektedir.

Bu ilmî birikimle beraber İmam Şâfiî, yalnızca İmam Mâlik'in görüşlerini savunmak yerine hâkim olduğu ehl-i hadis ve ehl-i rey ekollerinden edindiği bilgileri bir araya getirerek kendi bağımsız düşünce sistemini geliştirmiştir.[75] Hâlâ İmam Mâlik ve ehl-i hadis görüşlerini benimsese de, kendine ait görüşleri toparlamış, belirli kurallar dâhilinde yeni bir sistem inşa etmiş ve zaman zaman hem ehl-i hadis hem de

---

70 el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 78; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 35; Dağcı, **İmam Şâfiî**, ss. 25-26.
71 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 36; Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 48.
72 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 213; İbn Kesîr, **el-Bidâye,** Cilt: 14, s. 133; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 25
73 el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 215.
74 el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 86; Üveys, **Resâil**, s. 55.
75 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 87.

ehl-i rey ekollerini eleştirmeye devam etmiştir.[76] Mekke'de kaldığı süre zarfında, İmam Mâlik ve Irak fıkhına muhalif görüşleri ihtiva eden eserler yazdığı rivayet edilmektedir.[77] İmam Şâfiî Mekke'de bulunduğu dönemde, fikirlerini belirli bir sistematiğe oturtması gerektiğine karar vererek görüşlerinin temellerini oluşturmaya başlamıştır. Irak'taki siyasi ve ilmî karmaşadan uzaklaşıp daha sakin olan Mekke'de bu nedenle kaldığı da düşünülmektedir.

### 1.2.5.Bağdat

İmam Şâfiî, Mekke'de uzun bir süre kalarak kendi usul ve kaidelerini oluşturmuş; ardından H. 195/M. 811 yılında Irak'a (Bağdat) yeniden dönmüş ve bu gelişinde yaklaşık iki yıl burada ikamet etmiştir.[78] Fıkhî açıdan artık daha donanımlı hale gelen Şâfiî, fer'î konulara kıyasla küllî kaideler ve bu kaidelerin temellendiği prensipleri araştırmaya yönelmiştir. Bu dönemde hocası İmam Şeybânî hayatta olmadığından, onun öğrencisi Bişr b. Kıyas el-Merîsî ile ilmî münazaralara katılmıştır.[79] Ehl-i rey'in güçlü bir temsilcisi olan Bişr'e karşı yaptığı bu münazaralarda galip gelmesi, hadis ehlinin rey ehline karşı güçlenmesine yol açmıştır.[80] Bu başarıdan ötürü Bağdat'taki hadis ehli, İmam Şâfiî'ye "Nâsiru's Sünne" veya "Nâsiru'l Hadis" unvanlarını vermiştir.[81] Hatîb el-Bağdâdî de, İmam Şâfiî'yi "Zeynü'l Fukahâ" ve "Tâcü'l Ulemâ" unvanlarıyla anmış, ikinci kez Bağdat'a geldiğinde ise onunla görüşüp "Nâsiru's Sünne" olarak hitap etmiştir.[82]

İmam Şâfiî, Irak'ta bulunduğu bu süre zarfında, kavl-i kadîm olarak anılan eski görüşlerini içeren "*el-Hücce"* adlı eserini yazmış ve fıkıh usulü ilminin esaslarını

---

76 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 88; Üveys, **Resâil**, s. 55.

77 Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, s. 433; Üveys, **Resâil**, s. 69.

78 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 220; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 40; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 140; el-Cündî, **el-İmâmu'ş-Şâfiî**, s. 135; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 69.

79 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 201; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 38.

80 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 39.

81 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 472; ez-Zehebî, **Siyer**, Cilt: 10. s. 6; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, Cilt: 14, s. 134; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 27; Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 234; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 40.

82 Abdülganî ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî Fakîhü's-Sünneti'l-Ekber**, 6. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1417/1992, s. 216.

ihtiva eden "*er-Risâle"* adlı eserini telif etmiştir.[83] Bağdat'ta bulunduğu sırada, Mâlikî hadis âlimlerinden Abdurrahman el-Mehdî (ö. 198) kendisinden fıkıh usulüne dair bir kitap yazmasını talep etmiştir. Bu talep üzerine, İmam Şâfiî, fıkıh usulü alanında en eski telif olarak günümüze ulaşmış "*er-Risâle"* adlı eserini kaleme alarak ona göndermiştir.[84] İmam Şâfiî'nin kadîm dönem fıkıh usulüne dair görüşlerini içeren bu eser, Haris b. Süreyc en-Nakkâl (ö. 236) aracılığıyla ulaştırıldığı için[85] "*er-Risâle*" adıyla anılmaktadır.[86] Öğrencisi Büveytî'ye göre ise, Şâfiî'nin bu eseri kaleme alması, ehl-i hadisin, kendisinden Ebû Hanîfe'nin görüşlerine karşılık vermek amacıyla bir kitap yazmasını istemeleri üzerine olmuştur. Bağdat'ta telif edilmiş olması sebebiyle "Kitâbü'l-Bağdâdî" olarak da bilinmektedir.[87] Ehl-i rey'e reddiye mahiyetinde kaleme aldığı bu eseri, kadîm görüşlerinin en sağlam ravisi olarak bilinen Za'ferânî tarafından rivayet edilmiştir.[88] Günümüze ulaşan "*er-Risâle"* adlı eser, Şâfiî'nin Mısır'da bulunduğu dönemde tekrar gözden geçirip düzenlediği eseridir; ilk yazdığı "*er-Risâle"* günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle, usul açısından kadîm ve cedîd dönem arasındaki fark tam anlamıyla belirlenememiş; ulaşan rivayetler doğrultusunda kısmen bilgi edinilebilmiştir.[89] Bazı kaynaklarda, İmam Şâfiî'nin Bağdat'ta iki yıl kaldıktan sonra Mekke'ye döndüğü,[90] H. 198 veya H. 199 yıllarında üçüncü kez Bağdat'a gelerek birkaç ay burada ikamet ettiği ve ardından Mısır'a gittiği belirtilmektedir.[91]

---

83 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 70; el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 95. Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye fî men Yüftâ bi-Kavlihî min Eimmeti'ş-Şâfi'iyye**, thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî. Lübnan/Dımaşk, Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî/Dâru Nûri's-Sabâh, 1432/2011. s. 339.

84 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1. s. 230; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî, s**. 117; Kattân, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 359; Muhammed Hasan Heyto, **el-İctihâd ve Tabakatu Müctehidi'ş-Şâfiîyye**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1409/1988, s. 54.

85 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 231; el-İsnevî, **Tabakât,** Cilt: 1. s. 24.

86 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 85.

87 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 32; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 85

88 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 70; Hayrettin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, İrfan Matbaası, İstanbul, 1975, s. 99.

89 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 41.

90 Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 220; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 80; Mustafa Abdurrâzik, **el-İmamü'ş-Şâfiî,** Dâru İhyâi'l-Kütübi'l- Arabiyye, Mısır, 1364/1945, s. 30.

91 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 220; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 27; Dağcı, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, s. 86

### 1.2.6. Mısır

İmam Şâfiî, daha sonra Mısır'a gitmiş ve burada vefatına kadar dersler vermeye, fetvalar sunmaya ve eserler yazmaya devam etmiştir.[92] Mısır'a geldikten sonra, zamanın ve toplumsal ortamın değişmesi, yeni meselelerin gereklilikleri ve ayrıca Peygamber'den (s.a.v.) gelen fakat daha önce ulaşmamış olan yeni delillerin ortaya çıkması sebebiyle bazı eski görüşlerini değiştirme gereği duymuş ve böylece "kavl-i cedîd" olarak bilinen yeni görüşleri ortaya çıkmıştır. İmam Şâfiî'nin bu değişiklikleri yapmasındaki en büyük etkenin, içtihatlarında Kur'an-ı Kerîm ve Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini temel alma konusundaki titizliği olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta kendisinden rivayet edilen "Eğer hadis sahih ise o benim öğretimdir" ve "Eğer kitabımda Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine muhalif bir şey görürseniz, Peygamber'in (s.a.v.) sözlerini alın ve bana ait olanları terk edin" ifadeleriyle de hadislerin sahihliğine önem verdiğini göstermektedir. Mısır'da, elindeki yeni delillere dayanarak bazı görüşlerini değiştirmiş ve bu görüşleri "kavl-i cedîd" olarak adlandırılmıştır.[93]

İmam Şâfiî, hayatının son yıllarında bulunduğu Mısır'da önceki ilmî birikimlerini gözden geçirerek, Irak'ta yazdığı *er-Risâle* adlı usul eserine bazı eklemelerde bulunup yeniden düzenlemiştir. Yine, fıkıh alanında daha önce yazdığı "*el-Hücce"* adlı eserini değiştirerek yerine "*el-Ümm"* adını taşıyan eserini hazırlamıştır. Irak'ta yazmış olduğu "*el-Hücc"e* adlı eseri, *kavl-i kadîm* görüşlerini içerirken; sonrasında Mısır'da yazdığı "*el-Ümm"* adlı eseri ise *kavl-i cedîd* olarak bilinen son görüşlerini içermektedir.[94] Kadîm dönemde kaleme aldığı eserleri "*el-Hücce"*, "*el-Emâlî"*, "*Mecmû'u'l-Kâfî"*, "*Aynü'l-Mesâil"* ve "*el-Mesâil"* olarak ifade edilmektedir.[95] Mısır'a geldikten sonra kendisine ulaşan yeni deliller ışığında Bağdat'ta oluşturduğu eski görüşlerini değiştirip yeni görüşlerini kaleme almış ve bu görüşleri "*el-Ümm"*, "*el-İmlâ'"*, "*el-Büveytî"* ve "*Muhtasaru'l-Müzenî"* adlı eserlerinde yer almıştır. Şâfiî mezhebine göre amel edenler, İmam Şâfiî'nin cedîd

---

92 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 101.
93 el-Bulkınî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 20.
94 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 239; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî** , s. 29; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, ss. 153-154; Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 49.
95 el-Bulkınî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 20.

görüşlerini esas alarak amel ederler; kadîm görüşlerinden ise yalnızca az bir kısmı uygulamada yer bulmaktadır.[96]

### 1.3.İMAM ŞÂFİÎ'NİN İCTİHAD METODU

İmam Şâfiî, hüküm çıkarma (istinbat) sürecinde kaynakları belirli bir düzene tabi tutmuş ve bu sıralamada öncelikli olarak Kur'an-ı Kerîm ile sahih sünneti ilk mertebede değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, İslam hukukunu (şeriat) oluştururken temel referans noktalarını belirleme açısından büyük bir öneme sahiptir.[97] Kur'an, İslam hukukunun ana kaynağıdır ve fukahâ, sünnet ve diğer delillerin Kur'an'dan kaynaklandığı ve Kur'an'a aykırı olamayacağı hususunda ittifak etmektedir.[98] Aynı şekilde, İmam Şâfiî de hüküm istinbatında ilk olarak Kur'an'a başvurulması gerektiği görüşündedir.

İmam Şâfiî, sünnetlerden icma yolu ile sıhhati sabit olanları delil olarak Kitap (Kur'an) mertebesinde değerlendirmektedir.[99] Sünnetlerden icma yolu ile sıhhati sabit olanları, Kur'an'ın mertebesine eşdeğer kabul etmekte ve bu bağlamda sünnetlerin, Kur'an'ın mücmel hükümlerini açığa çıkardığını, dolayısıyla onu beyan ettiğini vurgulamaktadır. Ancak onun görüşüne göre sıhhat derecesine ulaşmamış Haber-i vâhidler tevatür derecesine ulaşmadığından dolayı, tevatür derecesindeki Kur'an ile aynı kuvvete sahip değildirler.[100] İmam Şâfiî'nin metoduna göre, Kur'an ve sünnette bulunmayan meselelerde delil olarak icma kullanılmaktadır.[101] Eğer icma mevcut değilse, hakkında ittifak bulunan sahabe kavilleri kullanılmaktadır. Sahabe arasında bir ihtilaf söz konusu olduğunda ise, sahabenin görüşleri arasından Kur'an ve sünnete daha yakın olanı tercih edilir ya da kıyasın öngördüğü görüş dikkate alınır.[102] En son

---

96 en-Nevevî, **el-Mecmû'**, Cilt: 1, s. 66; el-Bulkınî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 20; Konuyla alakalı yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Muhammed b. Redîd el-Mesûdî, **el-Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'ale'l-Cedîd**, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1996.

97 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1357/1938, **s**s. 39-40, 373, 510, 597.

98 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 66.

99 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 105, 223.

100 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 369-370.

101 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 471-472. Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, ss. 243, 296.

102 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 597; Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî**, s.177; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 294.

aşamada ise, meseleler hakkında hüküm bulmak için kıyas yöntemi ile delil aranır.[103] Bu yöntemler, İmam Şâfiî'nin İslam hukukunu oluşturmadaki sistematik yaklaşımını ve hukukun kaynaklarına dair disiplinli bakış açısını göstermektedir.

### 1.3.1.Kitap (Kur'an)

İmam Şâfiî'nin Kitaptan kastettiği Kur'an'dır. Kitabı esas almakla beraber, sahih sünnete de Kitapla aynı derecede itibar etmektedir.[104] Şâfiî hem Kur'an hem de sünnetin Allah'tan geldiğini ve her ikisinin de vahiy olduğunu vurgulamaktadır. Sünnetin Kur'an'a ek olarak şeriati tamamladığını belirtmekte, bu nedenle Kur'an'a itaat eden herkesin sünneti de benimsemesi gerektiğini ifade etmektedir. Şâfiîi, Kitap ve sünnet'i İslam dininin biricik kaynakları olarak görür. Bu iki kaynak, tüm dinî ve hukuki meselelerin dayanağıdır. Diğer istidlal (delil çıkarma) kaynakları, doğrudan Kitap veya sünnet'ten gelmese de bu iki kaynağın ruhundan türetilmiştir. Yani, Kur'an ve sünnet'ten alınan ilkeler, diğer delillerin temeli olmaktadır. Farklı ve çeşitli delil kaynakları bulunsa da Şâfiîi'ye göre tüm bu deliller sonunda Kitap ve sünnetten oluşan bir asla (temele) dayanır. Bu, her türlü hukuki ve dinî hükmün bu iki kaynağa dönmesi gerektiğini gösterir.[105]

Ona göre insan mükellef bir varlıktır, bu nedenle hayatını, Allah'ın bir elçi (Peygamber) vasıtasıyla gönderdiği vahye ve onu tebliğ etmekle görevli olan Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına (sünnet) uygun şekilde düzenlemek zorundadır. İmam Şâfiî'ye göre Kur'an-ı Kerim, her meselenin çözümüyle ilgili delili kendi içinde barındırmaktadır. Allah'ın (c.c) kitabında karşılaşılabilecek her meselenin hükmünün belirlenmesine dair ona işaret eden bir delil muhakkak bulunmaktadır.[106] Bu nedenle iman eden kimse Kitab'ın içerdiği hükümleri anlayıp amel etmek için Arap dil bilgisine hâkim olması gerekmektedir. Bunun yanında Kur'an'ın hükümleri hakkında yeterli bilgiye sahip olunması, Allah'ın, Peygamber'ine (s.a.v.) verdiği açıklama

---

103 İmam Şâfiî**, er-Risâle,** ss. 81, 504; Ebû Hâtim er-Râzî**, Âdâbü'ş-Şâfiî**, s. 177; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, ss. 243, 296.
104 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 73.
105 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 176.
106 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 19-20.

yetkisinin, Peygambere (s.a.v.) itaat etmenin gerekliliği ve farziyetinin de bilinmesi gerekmektedir.[107]

İmam Şâfiî, "*er-Risâle"* adlı eserine beyan kavramını izah ederek başlamakta, Kur'an-ı Kerim beyan şekillerinin detaylı tahlillerinin ardından, Kur'an'ın has, âmm, zahir hükümlerini ele almaktadır. Beyan teorisi içinde değerlendirdiği sünneti, Kur'an-ı Kerim'de açıklanan bazı konuları tamamlayan, mücmel diye ifade edilen ya da işaret edilmemiş olan bazı konuların da müfessiri konumunda değerlendirmektedir.[108] İmam Şâfiî, Kur'an'daki her şeyin Arapça olduğunu ve Arapçanın diller arasında ifade açısından en geniş, kelime yönünden en zengini olduğunu belirtmektedir. İmam Şâfiî,

> *Peygamber (s.a.v.) dışında Arapçayı tamamen bilecek kimse yoktur. İnsanlar bütün bir halde düşünülseler, Arapçadan malum olmayan bir tarafı kalmaz, muhakkak bilen biri çıkacaktır. Arapların Arapça bilmesi, tıpkı fukahânın sünnetleri bilmesine benzer, sünnetin hepsini bilen olmaz ancak alimlerin hepsinin ilmi toplanırsa böylece sünnetlerin hepsi ortaya çıkabilir,*[109]

ifadesiyle konu hakkındaki görüşünü mantıksal bir çerçeveye oturtmakta ve bu görüşünü ayetlerle de desteklemektedir.[110] Böylece Kur'an'ın içerdiği bilgilerin tamamı Arapça dil bilgisinin dahilinde olduğundan, fertlerin dil bilgisinin dışına çıksa dahi, tümümün dil bilgilerinin sınırının dışına çıkamaz. Bundan yola çıkarak Kur'an içeriğinin tamamının anlaşılmasının imkân dahilinde olduğunu ifade etmek istemiştir.[111]

### 1.3.2.Sünnet

"Sünnet kelimesi" sözlükte "alışılmış yol" anlamına gelirken, fıkıh ıstılahında Hz. Peygamber'e ait sözleri, fiilleri ve onayladığı davranışları ifade etmektedir.[112] İmam Şâfiî, sünnetlere son derece önem vermiş, ve sahih sünnetleri Kur'an'la eş değerde bağlayıcı olarak kabul etmiştir.[113] İmam Şâfiî, Kur'an'da Peygamber'e itaat

---

107 İmam Şâfiî**, er-Risâle**, s. 23
108 İmam Şâfiî**, er-Risâle**, ss. 21,64-65.
109 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 42-43-44.
110 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 45-46-47-48.
111 Aybakan. **İmam Şâfiî**, s. 74.
112 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Taftâzânî, **Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1377/1957, Cilt: 2, s. 3; Zekiyyüddîn Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, 2. Baskı, Metâbiu Dâri'l-Kütüb, Beyrut, 1971, s. 55.
113 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 104-105, 146, 164-165, 173.

edilmesine dair ayetleri sünnetin bağlayıcılığını desteklemek amacıyla delil olarak göstermiştir.[114] Peygamber'in (s.a.v.) dini tebliğ etme görevine işaret ederek, O'na itaatin farz olduğunu ve dolayısıyla sünnetlerine uymanın zorunluluğunu vurgulamıştır.[115] Kur'an'da yer alan "Resûlullah'a itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur"[116] ifadesiyle de Peygamber'e itaatin Allah'a itaatle eşdeğer olduğu, dolayısıyla Peygamber'in verdiği hükümlerin de Kur'an hükümleri kadar bağlayıcı olduğu belirtilmiştir.[117] İmam Şâfiî'ye göre, Kur'an'da yer alan hükümler Peygamber (s.a.v.) tarafından açıklanmıştır. Bu bağlamda, sünnet Kur'an'ın açıklaması konumundadır ve Peygamber'in sünnetlerinden hiçbiri Kitab'a aykırı olamaz.[118] İmam Şâfiî, Kur'an'daki ilahi emirlerin gerekliliği, kimler için zorunlu olduğu ve hangi durumlarda uygulanabilir olduğu gibi konuların açıklanmasında sünnetin rehberlik ettiğini ifade etmiştir.[119] Peygamber (s.a.v.), Kur'an'ın hükümlerini açıklamanın yanı sıra, Kur'an'da doğrudan yer almayan konularda da Allah tarafından kendisine verilen yetki ile hüküm koyma görevini üstlenmiştir.[120] Bu nedenle, herhangi bir meselede Kur'an'da bir delil bulunmuyorsa Peygamber'in sünnetine başvurulur. Bu açıdan sünnet, İslam hukukunun ikinci temel kaynağı olarak kabul edilir.[121] Ahmed bin Hanbel'in "Şâfiî kadar hadisi takip eden birini görmedim" şeklindeki ifadesi de İmam Şâfiî'nin sünnete uyma konusundaki hassasiyetini göstermektedir.[122]

İmam Şâfiî, "Kitap" ve "hikmet" lafızlarının birlikte zikredildiği ayetleri[123] temel alarak, bu ayetlerdeki "hikmet" lafzının sünneti ifade ettiğini ve böylece Peygamber'in (s.a.v.) emirlerinin Allah'ın emriyle uyumlu olduğunu, Peygamber'e itaat etmenin gerekliliğini vurgulamaktadır.[124] Ayrıca, İmam Şâfiî "hikmet"in, sünnet dairesi içinde değerlendirilmesi gerektiğini ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Kur'an'ın

114 Ahzâb, 33/36; Nisâ, 4/59, 65, 69, 80; Enfâl, 8/20; Nûr, 24/48, 52.
115 İmam Şâfiî, **er-Risâle,** ss. 74-75, 221.
116 Nisâ, 4/80.
117 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, **s**s. 82, 104, 146, 165, 173.

118 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 146, 197-198, 228.
119 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 32, 65.
120 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 88.
121 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 138, 197-198.
122 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, s.471
123 Bakara 2/129, 151, 231; Âli İmran 3/164; Cum'a 62/2; Nisâ 4/113; Ahzâb 33/34.
124 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 78-79.

yanında hikmetin de verildiğini ifade etmiştir; böylelikle Hz. Peygamber'e Kur'an dışında bir ilim daha bahşedilmiştir.[125]

Allah, Peygamberine "Rabbinden sana vahyolunana uy" hitabıyla O'nu dine uymak ve tebliğ etmekle birinci dereceden sorumlu kılmış ve müminlere Peygamber'e teslimiyet ve itaat etmelerini emretmiştir.[126] Bu nedenle İmam Şâfiî, dinde sünnetin önemini ve Peygamber'e itaati, tüm müminler için zorunlu bir emir olarak görmektedir ve bu görüşünü ana kaynak olan Kur'an'a dayandırmaktadır. Şâfiî, Allah'ın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dinde verdiği yüce makamı vurgularken O'na karşı gelmeyi yasaklayan,[127] ve O'nun koyduğu hükmün Allah'ın hükmü olduğunu bildiren ayetlere[128] işaret etmiş ve imanın tam manasıyla meydana gelmesinin Allah'a ve Peygamber'e iman ile mümkün olduğunu belirtmiştir.[129] Rebi' bin Süleyman el-Murâdî, Şâfiî'nin "Eğer kitabımda Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetlerine muhalif bir şey bulursanız, Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine uyun ve benim söylediklerimi bırakın" şeklindeki ifadesini aktarmıştır.[130]

Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin fikirlerinin esasını sünnet oluşturmaktadır. Onun düşüncesine göre sünnetler, Kur'an'ın sahih bir şekilde yorumlanmasını güvence altına almaktadır. İmam Şâfiî, Kur'an ayetlerinin ilahi teminat altında olduğunu, ancak ayetlerinin yorumlanmasının aynı güvenceye sahip olmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle Kur'an ayetleri, yanlış yorumlama ile tahrif edilmeye açık hale gelebilmektedir. Peygamber'in sünneti, bu tür bir tahrifata karşı bir koruma sağlamaktadır. Sünnetin yok sayılması, Kur'an'ın sahih yorumlanması açısından tehlike oluşturur ve Kur'an'ın tahrif edilmesine engel olan temel korumayı ortadan kaldırır. Bu durum, din ile ilgisi olmayan yorumların ortaya çıkması ve yeni anlayışların gelişmesi riskini doğurur.[131]

Daha önce belirtildiği gibi, İmam Şâfiî, sünnetin hücciyetini kabul etmeyenlere şiddetle karşı çıkmış ve sünnetin önemini savunmasından dolayı "Nâsıru's-Sünne" (Sünnetin Destekçisi) unvanıyla tanınmıştır.[132] Kur'an'da yer alan

---

125 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s.78; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 70.
126 En'âm, 6/106.
127 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 82; Fetih, 48/10; Nisâ, 4/65, 80.
128 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 82-83; Nisâ, 4/65; Nûr, 24/48-52-63.
129 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 74-75, 79; Nisâ,4/171; Nûr, 24/62.
130 el-Beyhakî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 473.
131 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 77.
132 el-Beyhakî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 472.

namaz, oruç, hac gibi ibadetlere ait hükümlerin büyük bir kısmı uygulamaya geçirilmesi için tefsir ve detaylandırmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu durum için başvurulacak tek merci, kendisine Allah (c.c.) tarafından [133] açıklama yetkisi verilmiş olan Peygamber'dir (s.a.v.) ve bu açıklama da sünnetler yoluyla yapılmaktadır. İmam Şâfiî'ye göre, Kur'an ile aynı kaynaktan gelen ve "gayri metluv vahiy" olarak nitelendirilen sünnet, Kur'an'da açıklanması gereken konuları beyan etmesi bakımından, Kur'an'dan sonra gelmekle birlikte aynı derecede bağlayıcı bir kaynak olarak kabul edilmelidir.

#### 1.3.2.1.Haber-i Vâhid

İmam Şâfiî'nin düşüncesine göre, haber-i vâhid bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği veya doğrudan Peygamber'e (s.a.v.) ulaşacak şekilde, ya da bir ravide son bulacak şekilde rivayet edilen hadistir. İmam Şâfiî, haber-i vâhidlerin bağlayıcılığı konusunda kesin bir kanaate sahiptir ve onları mutlak surette bağlayıcı bir delil olarak kabul eder. Bu görüşünü, "*er-Risâle"* ve "*el-Ümm"* adlı eserlerinde, özellikle "*el-İhtilâfü'l-Hadîs*" ve "*Cimâü'l-İlim*" bölümlerinde delilleriyle birlikte ayrıntılı olarak ele almıştır. Ebû Râfi'den nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), "Koltuğuna yaslanmış bir şekilde kendisine benim bir emir ve yasağım ulaştığında, 'Bilmiyoruz, biz ancak Allah'ın (c.c) Kitabında ne bulursak ona uyarız' diyen birinizle asla karşılaşmayayım" buyurarak kendisinden nakledilen haberin delil olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[134]

İmam Şâfiî'nin bu konuda sunduğu deliller şu şekildedir:

**Sahabenin icma ile haber-i vâhidleri kabulü**: Sahabe neslinin birçok meselede haber-i vâhidle amel ettiği tevatür yoluyla nakledilmiştir. Bu, haber-i vâhidin bağlayıcılığına dair güçlü bir delil olarak kabul edilir.[135]

**Peygamber'in (s.a.v.) çevre beldelere gönderdiği memurlar**: Hz. Peygamber'in çevredeki beldelere idareci, kadı ve zekât memuru göndermesi tevatüren

---

133 En'âm, 6/106.

134 İmam Şâfiî, **er-Risâle,** s. 370.

135 el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **el-Mustasfâ min ʿİlmi'l-Usûl**, Thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü'ş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, ss. 117-118.

sabit bir uygulamadır. Bu görevlilerin peygamberden aldıkları haberleri kendi bölgelerine taşıması, haber-i vâhidin bağlayıcılığını pekiştiren bir örnek olarak kabul edilir.[136]

**Fetvalarda zan esasının icma ile kabülü**: Müftünün verdiği fetva zanna dayanıyor dahi olsa, insanların bu fetvaya uymalarının vacip olduğuna dair bir icma vardır.[137] Aynı şekilde, doğruluk ve yalan ihtimali taşıyan haber-i vâhid de zanna dayalı olarak değil, bağlayıcılık esasına göre kabul edilir. Kitap, sünnet ve icmada, haber-i vâhidle amel etmenin gerekliliğine dair açık deliller bulunmaktadır.[138]

İmam Şâfiî, güvenilir ravilerden oluşan bir rivayet zincirinin kesintisiz bir biçimde Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmasını, haber-i vâhidin kabul edilmesi için yeterli bir neden olarak görmektedir. Rivayet zincirinde bulunan ravilerin sayısına önem vermez ve ittisalı (kesintisizlik) yeterli kabul eder. Şâfiî, "haberü'l-hâssa" olarak adlandırdığı bu rivayetleri reddedenlere karşı büyük bir çaba sarf etmiş; bir hadis haber-i vâhid düzeyinde dahi olsa, yalnızca kendisiyle çelişen başka bir hadis sebebiyle terk edilebileceğini savunmuştur. Hadisler arasında gerçek bir teâruz (çatışma) söz konusu olduğunda, öncelikle nesh yoluna gidilir; bu mümkün değilse, diğer tercih yöntemleri uygulanır.[139] Şâfiî'nin hadisler arasındaki ihtilafla detaylı olarak ilgilenmesinin amacı, haber-i vâhidlerin basit sebeplerle terk edilmesinin önüne geçmektir. Ehl-i rey ve İmam Mâlik'in öğrencilerinin, haber-i vâhidi devre dışı bırakma yönündeki düşüncelerine şiddetle karşı çıkmıştır.[140]

İmam Şâfiî, haber-i vâhidin delil olarak kabul edilebilmesi için bazı şartlar ileri sürmektedir:

**Ravinin Güvenilirliği**: Haberi rivayet eden kişinin dinde güvenilir, doğru sözlü, rivayet ettiği hadisin lafzını değiştirmeyecek derecede bilgili ve doğru aktarabilen bir kimse olması gereklidir. Ravinin ezberden rivayet ettiği bir hadis tümüyle ezberlenmiş olmalı, yazılı halde rivayet ediyorsa, kitabını tam olarak muhafaza etmelidir.

---

136 Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1400/1980, s. 312; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 120.

137 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 121; eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra**, s. 309.

138 eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra**, s. 309.

139 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 77.

140 Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 75; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 78.

**Rivayetlerin Uyumlu Olması**: Ravinin rivayet ettiği haberin, diğer güvenilir rivayetlerle uyumlu olması gerekir. Peygamber'den (s.a.v.) güvenilir ravilerce nakledilen sahih rivayetlere aykırı bir hadisi aktaran kişinin müdellis[141] yani hadisin rivayetinde herhangi bir hata veya eksiklik olmaması şarttır.[142]

İmam Şâfiî, Kitap (Kur'an) ve mütevatir sünnetten sonra haber-i vâhidi hüccet olarak kabul eder. Kur'an ve mütevatir sünnetin sübutu katî iken, haber-i vâhid delil olarak amelde bağlayıcıdır. Nasıl ki adil bir kimsenin şahitliği reddedilemezse, aynı şekilde haber-i vâhid de reddedilemez. Bununla birlikte, Kur'an ve mütevatir sünnetin inkârı tövbe gerektirirken, haber-i vâhidin tek bir kişinin rivayeti olması nedeniyle, onun hakkında şüphe eden kişinin tövbe etmesi gerekmez.[143]

İmam Şâfiî, kaynak sıralamasında Kur'an ve sünnete öncelik verir ve sünneti mütevatir ve âhâd (haber-i vâhid) olarak ikiye ayırır. Ona göre, Kur'an ve mütevatir sünnet hem zahirî hem bâtıni katî bilgi sağlarken, âhâd sünnet yalnızca zahirî kati bilgi sunmaktadır.[144]

---

141 Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûreddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, **et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Teʿârîf**, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1410/1990, s. 93; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1403/1983. ss. 54-55; Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 556.

142 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 370.

143 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 386.

144 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 82.

### 1.3.3.İcmâ

İcma, sözlükte "bir konuda ittifak etmek" veya "bir konu üzerinde kararlılık göstermek" anlamına gelirken; fıkıh literatüründe Hz. Muhammed'in ümmetinden olan müctehidlerin, O'nun vefatından sonraki bir dönemde, şer'i bir hüküm konusunda ittifak etmeleri olarak tanımlanır.[145] İcma delilinin temeli, ümmetin topluca hata etmesinin mümkün olmadığına dair delile dayanmaktadır ve bu delilin geçerliliği Kitap,[146] mütevâtir sünnet ve akıl ile bilinebilir.[147] İmam Şâfiî'nin icmanın hüccet oluşu konusundaki dayanağı, "Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir" anlamındaki ayettir.[148] İmam Gazzâlî de bu ayeti icmanın hüccetliği için en kuvvetli delil olarak kabul etmekle birlikte, icmanın delil niteliği açısından nass olmadığını belirterek nedenlerini açıklamaktadır. Ayrıca, bu konuda en sağlam dayanak olarak "Ümmetim hata üzerinde birleşmez" hadisi öne sürülmektedir.[149]

İmam Şâfiî icmayı, bir asırda yaşayan alimlerin herhangi bir konu hakkında ittifak etmeleri şeklinde tanımlamaktadır.[150] Şâfiî'nin kaynak sıralamasında Kitap (Kur'an) ve sünnetten sonra üçüncü kaynak olarak icma gelmekte[151] derece bakımından Kitap ve sünnetten sonra, kıyas delilinden de önce bulunmaktadır. İmam Şâfiî, hocası İmam Mâlik'ten farklı olarak, Medine ehlinin icmasını icma olarak kabul etmemiştir.[152] Medine ehlinin icmasının geçerli olduğunu savunanlar, bu icmayı

---

145 Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Yusuf Ali Büdeyvi/Muhyiddin Dîb Mestûr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk/Beyrut, 1416/1995, s. 184; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 87.

146 Bakara, 2/143; A'râf, 7/181; Âl-i İmrân, 3/103; Şûrâ, 42/10; Nîsâ, 4/59, el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, s. 257.

147 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Salah b.Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, Cilt: 1, ss. 261-262; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, s. 257.

148 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 261; Nisâ, 4/115, el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt:1, s. 258.

149 İbn Mâce, Fiten, 8; el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 262; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt:1, ss. 258-259.

150 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 243.

151 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 39, 373, 508; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 371.

152 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 249; İbrahim Kâfi Dönmez, **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1981, s. 66.

haber-i vâhid yerine tercih ederler. Bu görüşe karşı İmam Şâfiî, icmanın ancak öğle namazının dört rekât olduğu, içkinin haram olduğu, hac ve zekât gibi dinî hükümlerin bilinirliği ve farziyetinin inkâr edilemeyeceği temel dinî konularda (cümelü'l-feraiz) geçerli olabileceğini ifade eder.[153] Ona göre bu tür bir icma teorik olarak mümkündür; çünkü icma, temelinde nas olmadan gerçekleşemez. Eğer bir icma ortaya çıkmışsa, mutlaka bir nas temeli üzerine kuruludur. Ancak, bu temel hadis açıkça tespit edilemediğinde nas olarak kabul edilemez.[154] Müslümanlar bir nas üzerinde ittifak edebilirler; fakat nas yoksa icma da gerçekleşmez. Bu nedenle, İmam Şâfiî'ye göre rey yoluyla icmanın meydana gelmesi mümkün değildir.[155]

İmam Şâfiî'nin en muteber kabul ettiği icma türü sahabe icmasıdır.[156] Sahabe icmasını delil olarak kabul etmesinin nedeni, onların ittifak ettikleri bir meselede Peygamber'den (s.a.v.) işittikleri bir sünneti değil, kendi içtihatlarını esas almalarıdır. Şâfiî'ye göre, eğer sahabeler bir nassı temel alsalardı bunu rivayet ederlerdi ve böylece mesele icma değil, sünnet olurdu. Ayrıca, Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine aykırı bir konuda ashabın ittifak etmesi mümkün değildir; çünkü ümmet hata üzerinde birleşmez.[157]

Şâfiî, sükûtî icmayı geçerli bir icma olarak kabul etmez.[158] Ona göre icmanın gerçekleşebilmesi için tüm alimlerin aynı mesele üzerinde ittifak etmeleri ve bu görüşlerin tamamının nakledilmesi şarttır. Sükût eden birine görüş isnat edilemez; böyle bir durumda ilgili kişi mesele hakkında bir içtihatta bulunmamış olabilir.[159] Şâfiî mezhebinin zahir görüşüne göre bir müctehidin görüşü yayıldıktan sonra diğer müctehidler sessiz kalmışlarsa, bu icma olarak değerlendirilemez. İmam Cüveynî de İmam Şâfiî'nin bu görüşünü uygun bulmakta ve farklı mezhep mensuplarının bulunduğu bir ortamda, örneğin Hanefî bir alime, Hanefî mezhebi mensubu birinin sorduğu ihtilaflı bir soruya verilen cevap karşısında diğer mezhep alimlerinin sessiz

153 İmam Şâfiî**, er-Risâle**, s. 534; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 369; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 83.
154 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:1, ss. 368-369-370; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 82.
155 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:1, s. 371; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 83.
156 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 270; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 303; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 249
157 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 244.
158 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 303; Dönmez, **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 66
159 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 271; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, ss. 25, 72.

kalmalarının o görüşe muvafakat ettikleri anlamına gelmediğini belirtmektedir. Zira burada farklı ihtimaller söz konusudur; icma ise kesinlik ifade eder.[160]

### 1.3.4.Kıyas

Kıyas, İslam hukukunda hüküm çıkarma sürecinde, Kitap (Kur'an), sünnet ve icmada hüküm bulunmaması durumunda, aralarındaki illet nedeniyle bu kaynakların herhangi birinde bulunan bir meseleye ait hükmü belirlemeyi ifade etmektedir.[161] İmam Şâfiî, kıyasın tarifini açıkça yapmamış olmakla birlikte, verdiği örnekler, yaptığı sınıflamalar ve belirttiği şartlar üzerinden usul alimlerinin ıstılahındaki kıyasın anlamını kastettiği anlaşılmaktadır.[162] Kıyas, İmam Şâfiî tarafından "Bir şey hususunda Kitap ve sünnette mevcut olan nasslara uygunluğu belirten birtakım karinelere dayanarak hüküm aramak" şeklinde tarif edilmiştir.[163]

İmam Şâfiî, kıyas konusunda konuşan ilk kişi olarak, kıyasın kâidelerini tespit etmiş ve esaslarını beyan etmiştir. Onun döneminde ve öncesinde fukahâ, rey konusunda tartışmalar yürütmüş olsa da kıyas için bir hudut belirlenmemişti. İmam Şâfiî, kendi düşüncesine uygun olarak rey kâidelerini tesis etmiş ve sahih olmadığını düşündüğü istinbat çeşitlerini açıklamıştır. Kıyasın kaidelerini ve hududunu belirledikten sonra, kıyas yapacak fukahâda bulunması gereken şartları da tanımlamıştır. Belirlediği hudutlar ve ölçülerle kıyasın sınırlarını çizerek fasit reylerin geçersizliğini ortaya koymuş, böylece kendisinden sonra gelecek usulcüler için bir yol açmıştır.[164]

İmam Şâfiî, bir konuda nass bulunmadığında nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği konusunda verdiği kıble tayini örneğinde, "Bir kişi eğer Kâbe'yi görebiliyorsa, ona doğru yönelerek namazını eda eder; ancak Kâbe'yi göremiyorsa,

---

160 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 271.

161 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, thk. Ali Muhammed Maavvad-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999, Cilt: 16, s. 136; el-Beyhakî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 371; el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 2, s. 5; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999, s. 303; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 255; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 113.

162 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 255.

163 İmam eş-Şâfiî, **er-Risâle**, s. 39.

164 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 255.

kendisi yönünü tayin ederek namazını eda eder" açıklamasını yapmaktadır. Nassın yokluğunda da hükmün içtihat veya kıyas yoluyla belirlenebileceğini, bu süreçte ortaya çıkan sonucun isabetli olabileceği gibi hatalı olabileceğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde, kıble tayini konusunda olduğu gibi, araştırmadan herhangi bir tarafa yönelmenin uygun olmayacağını, içtihat ve kıyas yapılırken de gerekli şartlara uyulmasının şart olduğunu ifade etmektedir.[165] İmam Şâfiî, kıyas yapılması durumunda birbirinden farklı sonuçların çıkabileceğini belirtir. Bu bağlamda, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) "Hâkim içtihat ederek hüküm verip bunda isabetli olursa ona iki ecir vardır; eğer içtihat ederek hüküm verirse ve yanılırsa, onun için bir ecir vardır"[166] hadisini delil olarak kullanmaktadır.

İmam Şâfiî, kıyası yalnızca doğrudan nass bulunmadığı zorunlu durumlarda delil olarak kullanmaktadır. Ona göre, kıyas, bir hükmün delil ve karinelere dayanarak Kitap ve sünnette geçen hükme uygunluğunu belirlemektedir.[167] Kıyas için öncelikle Kitap, ardından sünnet ve muhalifi olmayan ashabın icması esas alınmaktadır. Bu nedenle, kıyas yapacak kişinin Kitap, sünnet ve icmayı iyi bilmesi ve aynı zamanda Arap diline de hâkim olması gerektiğini ifade etmektedir. [168] İmam Şâfiî, içtihat ve kıyasın anlamlarının aynı olduğunu belirtmektedir. Bu durumu şöyle açıklar:

> *Müslümanın karşılaştığı her meselenin kesinlikle bir hükmü bulunmaktadır veya ona bir işaret vardır. Şayet belirlenmiş bir hüküm mevcutsa o hükme uyması gerekmektedir; ancak belirli bir hüküm yoksa, içtihat yoluyla ona gerçek bir delalet aranmalıdır; işte bu içtihat kıyastır.*[169]

İmam Şâfiî, kıyası haber-i vâhidlerden sonra gelen bir dereceye sahip bir delil olarak değerlendirmektedir. Kıyasın sınırlarını belirlerken, "Su var iken teyemmüm etmek nasıl caiz değilse, aynı şekilde haber-i vâhid mevcutken de kıyas yapılması caiz olmaz" ifadesini kullanarak kıyasın kullanılabilirliğine dair ölçütler sunmuştur.[170] Bu bağlamda, kıyasın uygulama alanı, Hanefîlerin belirlediği kadar geniş bir çerçeveye sahip olmamakla birlikte, Mâlikîlerin belirlediği kadar dar bir sınırda da

---

165 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 481-482, 504; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt:1, s. 373.

166 Buhârî, İ'tisam 21; Müslim, Akdiye 15; Ebû Dâvud, Akdiye 2; Nesaî, el-Kudât 3; İbn Mâce, Ahkâm, 3; Ahmed b. Hanbel, 2, 187.

167 İmam Şâfiî, **er-Risâle,** s. 477; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 478; Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî**, s. 177.

168 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 510; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 375.

169 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 477.

170 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 559-600.

kalmamaktadır.[171] Bu durum, İmam Şâfiî'nin kıyas konusundaki yaklaşımının hem metinlerin sahihliğine hem de icmaya dayanarak oluşturulmuş bir usul çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir.

### 1.3.5.Sahabe Kavli

İmam Şâfiî, sahabe kavlini "*er-Risâle*" adlı eserinde detaylı bir şekilde değerlendirmiştir. Bu eserde ve diğer birçok metninde, sahabenin görüşlerine, beyanlarına ve çoğunluğunun kabulüne özel bir önem atfettiğini göstermektedir.[172] İmam Şâfiî, sahabî kavlinin, Kur'an, sünnet ve icmaya mutabık olan ya da kıyas açısından daha sağlam kabul edilen görüşlerini makbul gördüğünü ifade etmektedir.[173]

İmam Şâfiî, sahabe arasında bir ittifak söz konusu olduğunda, bu icmayı hüccet olarak kabul etmektedir. Sahabeden birinin görüşüne, o görüşe aykırı ya da ona uygun bir başka söylem bilinmiyorsa, İmam Şâfiî bu söze itaat etme yönünde bir tercih yapmaktadır. Bu konudaki yaklaşımını, "Kitap, sünnet, icma ve bu manada hükme medâr olabilecek bir şey bulamazsam veya kıyas yoksa, sahabenin söylediğine ittiba ederim; fakat bir sahabenin fikrine aykırı bir başka söylem olmaması pek mümkün değildir, bu durum oldukça nadirdir" şeklinde ifade etmektedir.[174] Sahabe arasında bir ihtilaf olduğunda ise, bu durumda İmam Şâfiî, sahabelerin söylemleri arasından Kitap ve sünnete en yakın olanı ve kıyas açısından en uygun görüşü tercih etmektedir.[175]

Usulcülerden bazıları, İmam Şâfiî'nin, eski görüşlerinde sahabî kavlini delil olarak değerlendirdiğini ancak yeni görüşlerinde delil olarak değerlendirmediği görüşündedirler.[176] İmam Şâfiî'nin sahabe kavline ilişkin görüşleri, zamanla düşüncelerinin gelişim ve değişimi ile paralel bir değişim süreci yaşamıştır. İlk

---

171 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 86.

172 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 277, 280, 329-330, 474, 597.

173 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 597; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, Ömer Süleyman el-Aşkar, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1413/1992, Cilt: 8, s. 59.

174 İmam Şâfiî, **er-Risâle,** s. 597; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 8, ss. 57-58; el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, s. 367.

175 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 597; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 8, s. 58; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 304.; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 89.

176 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 380-381; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 8, s. 58; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, s. 323; el-İsnevî, **Nihâyetü's-sûl**, s. 367; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 294; Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, s. 436.

döneminde hocası İmam Mâlik'in görüşleriyle örtüşen bir yaklaşım sergilerken, Mısır'dan sonraki dönemde kendine has görüşler geliştirmiştir. Bu değişim, "sahabe kavli" veya "amel-i ehl-i Medine" gibi kavramların onun düşüncesinde farklı bir konuma geçmesine neden olmuştur. İmam Şâfiî, hadislere karşı duyduğu hassasiyet ve onlara verdiği öncelikten ötürü eski görüşlerinde meydana gelen değişiklikler sonucunda yeni görüşler ortaya koymuştur. Bununla birlikte, bir meselede hadis mevcut olmadığında, sahabe kavline yönelmekte ve delil bulamadığı durumlarda sahabe kavlini delil olarak almaktadır. Kapalılık barındıran masların açıklanmasında da sahabe kavline müracaat etmektedir.[177] Müzenî, İmam Şâfiî'nin cedîd görüşünde kıyas ile birlikte bulunması halinde sahaba kavlini tercih ettiğini belirtirken;[178] Cüveynî ise İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîminde, sahaba kavlinin tüm müctehidlerin uyması gereken bir delil olduğu görüşünü ifade etmektedir.[179] Bu durum, İmam Şâfiî'nin sahabe kavline dair yaklaşımının zamanla geçirdiği evrimi ve İslam hukuku üzerindeki etkilerini açıkça ortaya koymaktadır.

İmam Şâfiî, "*er-Risâle"* adlı eserini ilk olarak Bağdat'ta kaleme almış, ancak bu eserin ilk yazılı hali günümüze ulaşmamıştır. Mevcut olan versiyonu ise Mısır'da yeniden gözden geçirerek yazdığı eserdir.[180] Mısır'da kaleme aldığı bu eserde, sahabe kavline geniş bir yer ayırdığı ve bu konuda özel bir bölüm oluşturduğu gözlemlenmektedir.[181] Başta İmam Gazzâlî olmak üzere bazı Şâfiî usulcüler, İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünden döndüğünü ve cedîd görüşünde sahabe kavlini delil kabul etmediğini ifade etmektedir.[182] Ancak Mısır döneminde yazdığı görüşlerinin "kavl-i cedîd" şeklinde adlandırılması, onun sadece "kavl-i kadîm"inde değil, aynı zamanda "kavl-i cedîd"inde de sahabe kavlinin hüccet olarak alındığını açıkça ortaya koymaktadır.

İmam Şâfiî, sahabenin ittifak ettiği görüşleri kıyasın önünde tutmakta, eğer sahabe arasında bir ihtilaf varsa veya yalnızca bir sahabenin görüşü söz konusu ise, bu

177 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 8, s. 60; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 90.
178 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 8, s. 60.
179 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Cevlem en-Nebâli- Beşir Aḥmed En-Amrî, 3 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. Beyrut, ty., Cilt: 3, s. 451.
180 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s.53.
181 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 277, 280, 329, 474, 597; Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, s. 436.
182 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, ss. 323, 326.

durumda kıyasın ardından delil olarak almaktadır.[183] Bu yaklaşımı, sahabe kavlinin önemini ve İslam hukukundaki yerini pekiştirmektedir.

### 1.3.6.İstihsan

İmam Şâfiî, Peygamber'den (s.a.v.) hariç kimsenin delillere dayanmaksızın bir hüküm veremeyeceğini savunmaktadır. Bu nedenle, istihsan, yani kişinin bir delile dayanmadan bir sonuca varması, ona göre caiz değildir. İmam Şâfiî, ilim sahiplerinin nasslara uyarak hüküm vermeleri gerektiğini, nassın mevcut olmadığı durumlarda ise kıyas yaparak hüküm verebileceklerini belirtmektedir. O, ilmi olmayanların hüküm vermesinin de mümkün olmadığını vurgulamaktadır. İstihsanı keyfî bir uygulama olarak nitelendiren İmam Şâfiî, eğer bu uygulama caiz olursa, hakkında nass bulunmayan konularda herkesin keyfine göre fetva verebileceğini ifade eder; bu durumun ise delillere aykırı olduğu için uygun olmadığını savunmaktadır.[184] Nasslar hakkında bilgi sahibi olan ve kıyas yapma yeteneğine sahip bir kişinin istihsana göre hareket edemeyeceğini, aksi halde istihsana dayanarak hüküm vermesinin kesin bir habere dayanmaksızın hüküm vermesi anlamına geleceğini ve bu durumun günahkâr bir davranış olduğunu belirtmektedir. Zira istihsanın aksine kıyas, nasslara dayalı olarak bir hükme varmayı gerektirir.[185] İmam Şâfiî, *el-Ümm* adlı eserinde yer alan "ibtâlü-l istihsan" bölümünde istihsanı, istinbat metodlarından biri olarak görmediğini, bilakis delile dayanmayan keyfî bir uygulama olarak tanımladığını açıkça ortaya koymaktadır.[186] Dolayısıyla İmam Şâfiî, istihsanı nasslara bağlı kalmadan, bağımsız ve keyfî bir şekilde yapılan bir uygulama olarak değerlendirdiğinden, ilmi olmayan kişilerin de bu yoldan dinî meselelerde hüküm verebileceği endişesini taşımakta ve bu uygulamayı kesin bir şekilde reddetmektedir.

---

183 el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 3, s. 452; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 8, s. 60; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 294.

184 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 507-509; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 90.

185 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 509-510.

186 İmam eş-Şâfiî, **er-Risâle**, s. 507; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **İbtâlü'l-İstihsân (el-Ümm içinde)**, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Cilt: 7, s. 309-320.

İmam Şâfiî, ilim açısından kaynak olarak yalnızca Kur'an, sünnet, icma, bu üç kaynağa dayanan kıyas ve sahabe kavlini kabul etmekte,[187] bunlar dışındaki unsurları delil olarak değerlendirmemektedir. Ancak, Şâfiî'nin kıyas metodu, diğer delilleri de kapsadığına dair bir izlenim vermektedir. İmam Şâfiî'nin bu durumu benimsemesinin temel nedeni, insanların yanlış kararlar verebilme ihtimalidir. Örneğin, istihsanın makbul görülmesi halinde, ilim sahibi olmayan kişilerin de bu delile dayanarak hüküm çıkarma olasılığı ortaya çıkmaktadır.[188] Zira istihsan, bir tür akıl yürütme yöntemidir ve akıl, yalnızca ilim sahiplerinde değil, aynı zamanda Kur'an ve sünneti bilmeyen bireylerde de mevcuttur. Bu durum, ilmi olmayan kişilerin nas bulunmayan meselelerde hüküm çıkarmaya teşebbüs etmelerine yol açabilir. Şâfiî, keyfî hüküm verilmesinin önlenmesi gerektiğini savunmakta ve bu konudaki endişesini "ilmi olmayan kişiler de fetva verebilirler" ifadesiyle dile getirmektedir. [189]

Bazı bilginler, İmam Şâfiî'nin istihsan delilini kabul etmemesine rağmen bu yöntemi kullandığını ifade etmektedir. Örneğin, Âmidî *"el-İhkâm"* adlı eserinde, Şâfiî'nin "mutanın[190] otuz dirhem olmasını uygun buluyorum (estehsinu)" ve "şufâ hakkına sahip olan kişinin bu hakkını üç gün içinde kullanmasını uygun buluyorum" ifadelerini kaydetmektedir. Ayrıca, Âmidî'nin nakline göre Şâfiî, hırsızlık suçuna ilişkin ceza uygulamasında suçlu kişinin sağ elini değil sol elini göstermesi durumunda, "kıyas gereğince sağ elin de kesilmesi lazımdır, ancak istihsan'a göre gerekmez" şeklinde bir ifade kullanmıştır.[191]

Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin "istihsan uygulayan kişi kendi başına yeni bir din getirmiş olur" ifadesi, istihsanı delil olarak kabul edenlerin anlayışlarının farklı bir

---

187 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 508.

188 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 508; Esad Kılıçer, **İslam Fıkhında Rey Taraftarları**, 2. Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 1994, s. 128.

189 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 508; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 172.

190 bkz. Bakara 2/236; Ahzâb, 33/49; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye**, 2. Baskı, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404/1983, "İbaha", Cilt: 1, s. 126; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, 3.Baskı, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1414/1993, "bvh", "müt'a", Cilt: 36, s. 94; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Heyet, Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ'-el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, Kuveyt, 1422/1965-2001/1385, Cilt: 22, s. 185; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 402.

191 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, **el-Mahsûl fî ʿİlmi Uşûli'l-Fıkh**, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî. Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1418/1997, Cilt: 6, s. 127; Ebû'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyyidüddîn Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Abdürrezzâk Afîfî, 2. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Şam/Beyrut, 1402/1982, Cilt: 4, ss. 156-157.

manaya sahip olduğunu göstermektedir. Şâfiî'nin karşı olduğu istihsan anlayışı, şer'i bir delile dayanılmaksızın kişilerin kendi arzularına ve subjektif değerlendirmelerine dayalı olarak hüküm vermeleriyle ilgilidir. Böyle bir istihsanın, İslam hukukçuları tarafından makbul görülmediği açıktır; sıradan bir Müslümanın bile bu tür bir uygulamayı kabul etmesi oldukça zor görünmektedir.[192] Dolayısıyla, İmam Şâfiî'nin istihsanı reddedişi, keyfî ve subjektif hüküm vermeye karşı bir duruş olarak anlaşılmalıdır.

### 1.3.7.Nesh

İmam Şâfiî, nesih kavramını "*er-Risâle*" adlı eserinde ayrıntılı olarak ele almış ve bu konudaki düşüncelerini açıklamıştır. Şâfiî'ye göre, Allah (c.c.), ezelî ilminde insanları yaratmış ve onların hayat akışında takdir ettiği hükümleri gerçekleştirmiştir. Bu hükümlerde herhangi bir değişiklik yapabilecek başka bir güç bulunmamaktadır. Allah Teâlâ, insanlara hidayet ve rahmet olarak her hususta yol gösterici olan Kitab'ı (Kur'an-ı Kerim'i) göndermiş ve bu Kitap'ta bir kısım farzları kesin bir şekilde sabitlemiş, bir kısmını ise neshedilmek suretiyle düzenlemeler yapmıştır. Bu durum, Allah'ın insan hayatını kolaylaştırmak ve üzerlerindeki nimetlerini artırmak için getirdiği bir lütuftur. Sabit kıldığı farzlara uyanları, Allah (c.c.) cennetiyle mükâfatlandırmayı ve cezalandırmaktan vazgeçmeyi vaat etmiştir.[193]

Şâfiî, nesih kavramının varlığını kabul ederken, bu nesih olgusunun hangi kaynaklar arasında ve hangi şartlar altında gerçekleşeceği konusuna özellikle vurgu yapmaktadır. Ona göre, neshin geçerli olabilmesi için "nâsih" (nesheden) ve "mensuh" (neshedilen) arasında belirli bir uygunluk olması gerekmektedir. Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin görüşüne göre, Kur'an ancak yine Kur'an ile neshedilebilir; başka bir deyişle, Kur'an'da bulunan bir hüküm ancak yine Kur'an'da bulunan başka bir hükümle neshedilir. Aynı ilke sünnet için de geçerlidir: Sünnet, ancak başka bir sünnet ile neshedilebilir.[194] Bu bakış açısıyla Şâfiî, Kur'an ve sünnetin birbirini neshetmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

---

192 Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, ss. 188-189.
193 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 106.
194 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, **s**s. 106-107; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 377-378; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, s. 188.

İmam Şâfiî, sünneti istinbat kaynağı olarak Kur'an ile aynı değerde kabul etmekle birlikte nesih meselesinde bu iki kaynağı farklı bir yerde konumlandırmaktadır. Şâfiî, Kur'an'ın neshi konusunu açıklarken Allah'ın, Kur'an'da neshettiği hükümleri yine Kur'an'la neshettiğini, dolayısıyla sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğini belirtmektedir. Şâfiî'ye göre, sünnet Kur'an'a tabidir; bu nedenle, herhangi bir sünnetin Kur'an'ı neshetmesi imkânsızdır. Bu görüşlerini desteklemek amacıyla Şâfiî, Kur'an'dan "Başka bir Kur'an getir veya onu değiştir' dediler. De ki 'Onu kendiliğimden değiştiremem"[195] ayetini delil olarak kullanmaktadır. Bu ayette Allah (c.c.), Peygamber'e (s.a.v.) kendisine vahyedilene uymasını emretmekte ve Kur'an'ı kendi isteğiyle değiştiremeyeceğini bildirmektedir.[196] Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, bir ayeti ancak kendisinin değiştirebileceğini vurgulamakta ve bu yetkiyi bir başka kimseye vermediğini bildirmektedir.[197] Bu deliller doğrultusunda Şâfiî'nin vardığı sonuç ise, Kur'an'ın lafzı ve manasıyla Allah tarafından nazil olduğu, bu ilahi nitelikte olan vahyin bir hüccet olduğudur. Peygamber (s.a.v.), Kur'an'ın bir benzerini getiremediklerinden dolayı muhaliflerine karşı onunla meydan okumuştur. Bu nedenle, Kur'an'ın neshi ancak Allah tarafından indirilen benzeri bir ilahi vahiy ile olabilir, yani hem lafzı hem de manasıyla Allah tarafından indirilmiş olmalı ve aynı şekilde muarızlara karşı bir meydan okuma unsuru taşımalıdır.[198]

İmam Şâfiî, Kur'an'ın yalnızca Kur'an ile nesh edilebileceğini savunmakta ve sünnetin de ancak sünnet ile neshedilebileceğini ileri sürmektedir. Şâfiî bu konuda şöyle bir açıklama getirmiştir: "Peygamber (s.a.v.) sünnetini ancak kendi sünneti neshedebilir; kendisine Allah'ın (c.c.) bildirdiği hükümler doğrultusunda, gelen yeni bir bilgi öncesindeki sünnetini nesh ederek yerine başka bir sünnet getirebilir ve bunu insanlara bildirir." [199] Bu ifadeyle, Şâfiî, Kur'an'ın sünneti neshedemeyeceği görüşünü açıkça belirtmektedir. Ancak, ondan sonraki dönemde gelen bazı usulcüler bu görüşe itiraz etmişlerdir. Onlar, Kur'an'ın sünneti nesh etmesinin hem aklen mümkün hem de

---

195 Yunus, 10/15.

196 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, s. 107; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 376-377; el-Gazzâlî, **el-Mustafâ**, s. 100; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 5, s. 263 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 2, s. 254.

197 İmam Şâfiî, **er-Risâletü'ş-Şâfiî**, ss. 107-108; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 377-378; Ra'd 13/39; Bakara 2/106; Nahl 16/101.

198 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 109-110; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 233.

199 İmam Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 108-109; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 378; el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 2, s. 253; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 100-101; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 5, s. 275.

şer'an vaki olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu konuda asıl ihtilaf, Kur'an'ın bir sünneti beyan olmaksızın nesh edebilme imkânı üzerinedir.

Şâfiî, Kur'an'ın sünneti nesh edebilmesi için, bunu beyan eden bir sünnetin bulunmasının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü iki ana esas üzerine kurmuştur: İlk olarak, Kur'an'dan nesh edilenlerin çoğu ancak sünnet yoluyla bilinebilir, dolayısıyla sünnetin mensuh olanlarının da yine sünnet aracılığıyla bilinmesi daha uygundur. İkinci olarak, sünnet olmaksızın Kur'an'la sünnetin neshine izin verilmiş olsaydı, Kur'an'a aykırı görünen her hadisin reddedilmesi gerekirdi; böyle bir durumda, sünnet Kur'an'ın umumunu tahsis eden ve onu beyan eden bir kaynak olma özelliğini yitirmiş olurdu.[200]

Sonuç olarak, İmam Şâfiî, Kur'an'ın ancak Kur'an'la, sünnetin de yalnızca sünnetle nesh edilebileceğini savunmaktadır. Kendinden önceki alimler, âmmın tahsisi ve mutlakın takyidini nesh sayarken, Şâfiî, bunları nesh kapsamının dışında, beyan kapsamında değerlendirmiş ve neshin anlamını daraltarak sınırlarını netleştirmiştir.[201] Sahabeden, tâbiinden ve sonraki alimlerden çoğu ise takyid ve tahsisi nesh saymakta, hatta bazıları istisnayı bile nesih olarak kabul etmekteydi. Şâfiî, "*er-Risâle*" adlı eserinde neshin anlamını ayrıntılı bir şekilde ele almış; mutlakın takyidini ve âmmın tahsis edilmesini neshin dışında, beyan kapsamında değerlendirmiştir. İlmî bir perspektifle meseleleri sistematik bir yaklaşımla değerlendiren ve genel kaideler altında toplamaya özen gösteren İmam Şâfiî, bu konuda da alanında öncü bir tavır sergileyerek önemli bir katkı sunmuştur.[202]

## 1.4. İMAM ŞÂFİÎ'NİN FIKHÎ GÖRÜŞLERİNDEKİ DEĞİŞİM SÜRECİ

İmam Şâfiî, farklı coğrafyalara sık sık seyahat etmiş, gittiği beldelerde tanınmış alimlerin ders halkalarına katılmış ve küçük yaşlarda *"Muvattâ"* kitabını ezberlemiştir. Mekke'de devrinin önde gelen âlimlerinden Müslim b. Hâlid ez-Zencî ve Süfyan b. Uyeyne gibi isimlerden ders almış, ayrıca Huzeyl kabilesiyle birlikte çölde kalarak Arap dili ve edebiyatında derin bir bilgi birikimi edinmiştir. İlim yolculuğuna Medine'de İmam Mâlik'in derslerine katılarak devam etmiş, hocasının

200 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 378-379; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 238.
201 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, ss. 241, 242.
202 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, ss. 241-242.

vefatının ardından Yemen'e geçerek burada sahip olduğu ilmî birikim ve tecrübeleri pratiğe dökme imkânı bulmuştur.[203] İlim merkezlerinde bulunması ve dönemin meşhur alimlerinden ders alması, İmam Şâfiî'nin Mekke, Medine ve Yemen fıkhına dair güçlü bir ilmî yetkinlik kazanmasına katkı sağlamıştır.[204]

İmam Şâfiî'nin bulunduğu dönem hâkim olan görüşlerden ehl-i hadis, İmam Mâlik ve onun takipçilerini ifade ederken, ehl-i rey ekolü ise Kûfe'de Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından temsil edilmekteydi. İmam Şâfiî, fetva verecek ilmî olgunluğa erişene kadar Medine'de İmam Mâlik'in yanında bulunmuş, hocasının görüşleri Şâfiî'nin düşünce dünyasında önemli ölçüde etkili olmuştur. Bu sebeple, Şâfiî'nin Mısır öncesi dönemdeki kadîm görüşlerinin büyük ölçüde Mâlikî etkisini yansıttığı söylenebilir. Ancak, İmam Şâfiî'nin tüm kadîm görüşlerinin yalnızca İmam Mâlik'in etkisi altında şekillendiğini ileri sürmek doğru olmayacaktır. Nitekim Nevevî'nin de belirttiği gibi, İmam Şâfiî müçtehit bir âlimdir ve hocasının etkisi doğal bir etki olarak değerlendirilmelidir. İmam Şâfiî'nin çeşitli bölgelerde bulunması ve farklı ilmî ekolleri tanıması, İmam Mâlik ve Medine ekolünün etkisinin zamanla azalmasına yol açmış; böylece İmam Şâfiî, kendi bağımsız görüşlerini oluşturma imkânına kavuşmuştur. Bu süreçte kazandığı farklı ilmî tecrübeler, onun görüşlerinin değişmesine ve kendi usul anlayışını geliştirmesine kapı aralamıştır.[205]

Bulkinî, Şâfiî mezhebinin gelişim sürecini diğer mezhepler gibi belirli aşamalardan geçerek oluştuğunu belirtmiş ve bu süreci çeşitli safhalara ayırmıştır. Bazı alimler bu süreci dört aşamada,[206] kimileri beş veya altı aşamada değerlendirmişlerdir. Bulkinî ise bu aşamaları dört safhaya ayırarak tanımlar: Birinci aşama olan inşaat ve kurulum aşaması, ikinci aşama mezhebin tanıtılması ve yayılması, üçüncü aşama uzmanlaşma ve genişlemesi, dördüncü aşama ise mezhebin kararlılık ve sağlamlık kazanması aşamasıdır.

---

203 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 2, s. 7; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 58; er-Râzi, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 39; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 76.

204 Lemîn en-Nâcî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhı'ş-Şâfiî**, Dâru İbn Kayyîm – Dâru İbn Affân, Riyâd-Kahire, 2007, Cilt: 1, s. 350.

205 Abdurrahman Candan, **İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadim ve Kavl-i Cedid'i**, Çıra Akademi, İstanbul, 2018, ss. 347-348.

206 el-Bulkinî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 11; Abdülmümin Dâil Mürşid Gâlip, **Esbâbü'l-Usûliyyeti fi Rucûi'l-İmami'ş-Şâfiî an Ba'di Ârâihî fî Mezhebihi'l-Kadîm**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Beyt Üniversitesi, Ürdün, 2004, s. 35.

İlk aşama olan inşaat ve kurulum safhası, kendi içinde "kavl-i kadîm" ve "kavl-i cedîd" olarak ikiye ayrılır.

İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm görüşleri, gençlik yıllarında Mekke'de aldığı derslerle şekillenmiştir. Mekke'nin tanınmış âlimlerinden Mekke İmamı ve müftüsü Müslim b. Hâlid ez-Zencî ve Süfyan b. Uyeyne gibi önemli isimlerden eğitim almıştır. Yirmili yaşlarını geçtiğinde Medine'ye giderek, burada İmam Mâlik'ten onun vefatına kadar ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Bağdat'ta bir süre kalarak, İmam Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin derslerine katılmış ve ehl-i rey[207] ekolünün görüşlerini yakından tanıma imkânı bulmuştur.

İmam Mâlik'ten aldığı ilimle ehl-i hadis görüşlerine, İmam Muhammed eş-Şeybânî'den edindiği bilgilerle ehl-i rey görüşlerine hâkim olmuştur. Farklı ekollere dair derin bilgisi, İmam Şâfiî'nin kendisinden önceki fıkıh mezheplerini topluca değerlendirmesine ve sentezlemesine olanak tanımıştır. Ardından Mekke'ye dönerek çevresindeki ilim talebelerine dersler vermeye başlamış, böylece görüşlerini yaymaya koyulmuştur.[208] Bir süre sonra tekrar Bağdat'a geçerek burada İmam Ahmed b. Hanbel ve İmam İshak b. Rahâvih gibi önde gelen âlimlerle ilmî müzakerelerde bulunmuş, onlara dersler ve fetvalar vermiştir.[209] Bağdat'tan sonra yeniden Mekke'ye dönmüş ve burada sahip olduğu ilmî birikimi yeniden gözden geçirip derleyerek kendi görüşlerine dayanan Şâfiî mezhebinin oluşumunu başlatmıştır.[210]

İmam Şâfiî'nin Kavl-i Cedîd dönemi, onun Mısır'a giderek orada halkı irşad etmesi ve İmam Leys b. Saad'ın ilminden öğrencileri vasıtasıyla istifade etmesiyle başlamıştır. Hayatının son dönemine kadar kaldığı Mısır'da, zamanın önde gelen âlimleri ve topluluk liderleri etrafında toplanarak kendisinden dersler almışlardır. Bu dönemde, İmam Şâfiî, İmam Evzâi'nin içtihatlarından faydalanmış ve "Kavl-i Cedîd" olarak bilinen yeni görüşlerini geliştirmiştir. Böylece İmam Şâfiî, Mısır'da hem mevcut ilmî altyapıyı beslemiş hem de kendi görüşlerini sistematik olarak yaymış, akıl ve istidlal ilkelerini yeniden yapılandırarak yöntemlerini netleştirmiştir. Bu dönemde, ilk risâlesini müteakip, ikinci risâlesini ve ardından diğer önemli eserlerini kaleme almıştır.

---

207 Kattân, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, ss. 288-289.
208 el-Bulkinî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 11.
209 el-Bulkinî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 12.
210 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, ss. 208–213.

Mısır'daki öğrencilerine, geliştirdiği bu yeni görüşlerin esaslarını ve kurallarını aktarmak için yoğun şekilde araştırma ve yazı çalışmalarına devam etmiştir. Onun bu azmi, öğrencilerinin İmam Şâfiî'nin vefatından sonra görüşlerini koruma ve yayma hususunda etkili olmasına olanak sağlamıştır.[211] Hayatının son yıllarını geçirdiği Mısır'da, ilmî çalışmalarını sürdürmüş, kitaplar yazmış ve ders halkaları düzenleyerek öğrenciler yetiştirmiştir. Ayrıca, buradaki diğer âlimlerden sahih hadisleri öğrenmiş, Mısır'ın sosyal hayatı, örf ve âdetleri ile iç içe olmuştur. Mısır'daki ilmî birikimi, daha önce Irak'ta ulaştığı bazı görüşlerinden farklı yeni düşünceler geliştirmesine vesile olmuş ve bu görüşlerini içeren kitaplar yazmıştır. Bu eserlerden en önemlisi olan "*el-Ümm"*, İmam Şâfiî'nin fıkhî ve usulî yaklaşımlarını sistematize ettiği temel kaynaklardan biridir ve Mısır'daki ilmî birikiminin en kapsamlı eserlerinden olarak kabul edilmektedir.[212]

İmam Şâfiî'nin bu yeni görüşleri ve eserleriyle birlikte "cedîd/yeni" olarak anılan mezhebi ortaya çıkmaya başlamıştır. Irak'taki görüşleri ve bu görüşleri içeren eserleri kadîm/eski mezhep olarak kabul edilirken, Mısır'daki görüşleri ve bunları ihtiva eden eserleri cedîd/yeni mezhep olarak anılmaktadır. Ancak buradan hareketle Şâfiî'nin iki ayrı mezhebi olduğu düşünülmemelidir. Irak'ta kazandığı ilmî birikimiyle ortaya koyduğu görüşlerini, Mısır'da bazılarını değiştirerek nihai bir forma kavuşturmuştur; dolayısıyla ortada tek bir mezhep söz konusudur.[213] İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşlerindeki bu değişim, fıkhın füru alanında daha etkili olmuş, usul alanındaki etkisi ise sınırlı kalmıştır. Şâfiî'nin görüş değişikliğinin en önemli sebebi, şer'i deliller arasındaki tercih yapma konusundaki farklılaşmadır. Bu tercih değişimi, bir akli delilin yerine başka bir delilin kullanılması, kıyasa karşılık nassın zahirî ile amel edilmesi veya bir kıyasın terk edilip başka bir kıyasla hüküm verilmesi gibi durumlarla ortaya çıkmıştır. Füru-i fıkıha dair içtihatlar, zaman, mekân ve müçtehidin düşünce değişikliği gibi etkenlere bağlı olarak değişebilirken, usul alanındaki görüşler genellikle genel kurallar çerçevesinde sistematize edildiğinden, bu tür dış etkenler nedeniyle değişikliğe uğramamaktadır.[214]

---

211 el-Bulkinî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 12.
212 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 217.
213 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 218.
214 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, ss. 219-220; Candan, **İmam Şâfiî**, s. 355; Nâcî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, Cilt: 1, s. 346.

Kadîm görüşlerle amel etme meselesi, İslam fıkhı ve özellikle Şâfiî mezhebi açısından önemli bir konu teşkil etmektedir. Kadîm görüşle amel edilmesi hususunda Nevevî, "*el-Mecmû"* adlı eserinde bir açıklık getirir. Bu bağlamda, kadîm görüşün geçerliliği, onu destekleyen hadislerin varlığına ve muarız görüşlerin bulunup bulunmamasına bağlıdır. Eğer kadîm görüş, onu destekleyen ve muarız bir görüşle çelişmeyen bir hadisle teyit edilmekteyse, bu durumda söz konusu görüşün geçerliliği açıktır. Aynı zamanda, eğer hem kadîm hem de cedîd görüşler birbiriyle ittifak halindeyse, burada da mesele nettir; zira bu durum, her iki görüşün de ortak bir zeminde buluştuğunu gösterir. Diğer bir yandan, eğer cedîd görüşte bahsi geçen meseleye hiç değinilmemişse, bu da kadîm görüşün geçerliliğine dair durumu pekiştirmektedir. Cedîd görüş, kadîm görüşle çelişmediği sürece, kadîm görüş geçerliliğini kaybetmez. Bu bağlamda Nevevî, "Bu durumda Şâfiî mezhebi kabul edilir" diyerek bu şartlarda kadîm görüşle amel edilmesinin caiz olduğunu belirtir.

İsnevî ise, bu konuda Şâfiî'nin sözlerine atıfla farklı bir görüş ileri sürer; ona göre, Şâfiî kadîm görüşlerinin tamamından dönmüş ve bu görüşlerin kullanılmasına cevaz vermemiştir.[215] Bu kanaatini Şâfiî'nin, "Benden eski görüşlerimi rivâyet eden kimseye bu helal değildir"[216] ve "Eski görüşleri mezhepten saymak helal değildir" sözlerine dayandırır.[217] Aynı şekilde Mâverdî de, "İmam Şâfiî bütün kitaplarını değiştirmiştir, yani eski görüşlerinden dönmüştür" diyerek Şâfiî'nin kadîm görüşleri artık geçerli kabul etmediğini ifade eder. Ancak, İbn Hacer ve Remlî gibi bazı müteahhirîn âlimler, Nevevî'nin görüşü doğrultusunda düşünmektedir.

Nevevî ve diğer bazı âlimler, kadîm görüşlerin İmam Mâlik'in görüşleriyle paralellik gösterdiğini ve dolayısıyla Şâfiî'nin bu görüşleri ile Mâlik'in görüşleri arasında bir yakınlık bulunduğunu belirtirler. Nitekim Kaffal'ın, "*eş-Şerhu't-Telhîs"* adlı eserinden aktarıldığı üzere, Şâfiî'ye ait eski görüşlerin ekserisi Mâlik'in görüşleriyle örtüşmektedir; ancak bu durum bir taklit değil, ayrı bir içtihat olarak değerlendirilmelidir, çünkü İmam Şâfiî'nin ictihâdı da hocası İmam Mâlik gibi, Zeyd b. Sâbit'e dayanmaktadır. el-Kürdî, alimlerin eserlerini tahlil ederek Kadîm ve Cedîd görüşlerin tearuzu durumunda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair

---

215 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, ss. 318, 323; el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, s. 339.

216 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 155; el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 208; el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, s. 339.

217 el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, s. 340.

değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çerçevede el-Kürdî, İmam Şâfiî'nin kadîm görüşlerinden döndüğünü belirterek, kadîm görüşlerle amel edilmesinin ve bu görüşlere dayalı olarak hüküm verilmesinin caiz olmadığını ifade etmektedir.[218] Bu yaklaşım, Şâfiî mezhebinde Cedîd görüşlerin esas alınmasının ve mezhebin teşekkül sürecinde kadîm görüşlerden belirgin bir ayrışma olduğunu ortaya koymaktadır.

İmam Şâfiî, Hicrî 150 ile 204 yılları arasında yaşamış ve bu dönemin ilmî ve fıkhî atmosferinde önemli bir yere sahip olmuştur. Yaşadığı dönemde, fıkhî düşünce açısından belirgin bir ayrım söz konusuydu: Hanefî fıkhı (ehl-i rey) Irak'ta mezhepleşme sürecine girerken, Hicaz'da ise Hicaz fıkhı (ehl-i hadis), İmam Mâlik'in öncülüğünde bir sistem haline getirilmekte ve yazılı metinlerle desteklenmekteydi. Her iki fıkhî hareketin de kökleri sahabe dönemine kadar uzanan derin bir geçmişe dayanıyordu; Irak'taki fıkhî yapı, Hanefî mezhebi doğrultusunda gelişirken, Hicaz'da da geleneksel dinî yaşamla Mâlikî mezhebi oluşumu şekillenmekteydi. Özellikle Medine, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) burada yaşamış olmasından ötürü sahabe ve tâbiînin şehri olarak bilinmekteydi. Bu nedenle Medine'de İslamiyet halkın tüm hayatına entegre olmuş, Peygamber'in sünneti halkın gündelik yaşamına bir gelenek olarak yerleşmişti. Bu durum, Medine'nin güçlü bir sünnet geleneğine sahip olmasını sağlamıştı. Irak'ta ise Hz. Ali, Abdullah b. Mesud gibi sahabelerin tesiriyle gelişen ve köklü bir yapıya dayanan bir fıkhî hareket mevcuttu.

İmam Şâfiî'nin yeni bir yaklaşımla özgün görüşler ortaya koyması ve kendine geniş bir takipçi kitlesi bulmasının temel nedenlerinden biri, onun farklı ilmî bölgelerde edindiği deneyim ve gözlemleridir. İmam Şâfiî, bu ilim merkezlerindeki Müslümanların genel olarak Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine bağlı kalmaya çalıştıklarını ve bu sünneti yaşatmayı amaçladıklarını görmüştür. Ancak, sünneti temel alarak takip ettikleri sistemlerde bir dizi eksiklik ve tutarsızlık olduğunu fark etmiştir. Bu farkındalık, İmam Şâfiî'nin kendine özgü bir metodoloji ve sistematik bir yaklaşımla yeni bir ekol oluşturmasına ve zamanla diğer ekollerden ayrılmasına yol açan temel etkenlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu ayrışma, Şâfiî mezhebinin diğer mezheplerden farklı bir yapıda gelişmesini ve bağımsız bir sistem olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır.[219]

---

218 el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, ss. 340-342.

219 Nail Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, İ.F.A.V. Yayınları, İstanbul, 2015, s. 507.

### 1.4.1.Şâfiî Mezhebinde Kavl ve Kavleyn

İmam Şâfiî'nin görüşlerini ifade etmek için kullanılan "kavl" kelimesi "akval" kelimesinin tekil halidir, ikil hali "kavlân/kavleyn" olarak gelmektedir. İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri için kullanımı dışında birini diğerine tercih ettiği görüşleri için kullanılmaktadır.[220] Klasik dönem öncesinde "kavl" ve "mezheb" kavramları, görüş anlamında eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı. Örneğin "kavlü's-sahâbi" ve "mezhebü's-sahâbî" ifadeleri Sahabe dönemine atıfta bulunarak bu şekilde kullanılmaktaydı.[221] Bu kavramlar, bireyin belirli bir alandaki görüşlerinin tamamı için, münferit görüşler için kullanıldığı gibi kullanılmaktadır. Burada konuyla bağlantılı olarak "mezhep" kavramı İmam Şâfiî'nin belirli bir zamanda ortaya koyduğu fıkhî fikirlerini tanımlamak için kullanılmaktadır. Şâfiî'nin fıkhî görüşleri Mısır öncesi ve sonrası olarak iki aşamadan oluşmaktadır. Bu nedenle Mısır öncesi dönem eski anlamına gelen "kadîm" (eski) kelimesiyle beraber kullanılarak "mezheb-i kadîm" ya da "kavl-i kadîm" diye tanımlanan "eski görüşler" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde "cedîd" (yeni) kelimesiyle beraber kullanılarak "mezheb-i cedîd" ya da aynı anlamda "kavl-i cedîd" şeklinde "yeni görüşler" kastedilmektedir.[222]

Mezheb kelimesinin ıstılah anlamı olan, müctehidin tafsîlî delillerden çıkardığı dinî hükümler konusundaki görüşleri ve bu görüşlerinin dayanmış olduğu prensipleri ve kuralları kapsamaktadır. Bu durum göz önüne alındığında "mezhep" kelimesinden maksat, müctehidin fıkıh usulüne ait görüşleri yanında füru-i fıkha ait görüşleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda mezheb teriminin hem usul hem füru fıkhını ifade eden bir bütünü kapsıyor olduğu anlaşılmaktadır.[223] İşte bu nedenle İmam Şâfiî'nin kendi mezhebi yani fıkhî görüşleri, eski görüşleri/mezheb-i kadîm ve yeni görüşleri/mezheb-i cedîd sıfatlarıyla birlikte anıldığında, bu sıfatlar Şâfiî'nin fıkhî anlamdaki mezhebiyle ilgilidir.[224]

---

220 en-Nevevî, **el-Mecmû'**, Cilt: 1, s. 65; Muhittin Özdemir, **Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2010. ss. 137-138.

221 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 94.

222 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 94.

223 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 207.

224 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 219.

## 1.5.İMAM ŞÂFİÎ'NİN KAVL-İ KADÎMİ VE KAVL-İ CEDÎDİ

### 1.5.1.Kavl-İ Kadîm / Mezhebi Kadîm

İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm görüşleri, İmam Mâlik'in vefatının ardından Yemen'e gitmesiyle başlayıp Mısır'a gitmesine kadar (H. 199) süren dönem içerisinde oluşmuştur. Bu dönemde, İmam Mâlik'in dar-ı bekâya irtihal etmesinden sonra Mekke'den Bağdat'a geçene kadar olan süreçte kadîm görüşlerine dair çalışmalar yapmış ve Mısır'a gidene dek bu görüşlerini derleyerek şekillendirmiştir.[225] Bazı kaynaklara göre ise kadîm dönem, İmam Şâfiî'nin Bağdat'tan Mekke'ye (H. 186) dönüşüyle başlamaktadır.[226] İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm olarak bilinen görüşleri içeren eserlerini Bağdat'a yaptığı iki yıllık ziyareti süresince kaleme aldığı belirtilmektedir.[227] Bu nedenle "kavl-i kadîm" terimi, onun Hicaz ve Irak'ta edindiği bilgilerle Bağdat'ta ortaya koyduğu görüşlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.[228] Bu dönemin önemli râvîleri ise Zâferânî, Kerâbisî, Kelbî ve Ahmed b. Hanbel olarak bilinmektedir.[229]

#### 1.5.1.1.Kavl-i Kadîm Dönemi Eserleri

Kadîm dönemine ait eserler, İmam Şâfiî'nin Mısır'a gitmeden önce kaleme aldığı çalışmalardır. Bu döneme ait eserler, tam kitaplar şeklinde değil, farklı kaynaklarda yapılan atıflar yoluyla günümüze ulaşabilmiştir. Günümüzde bütünlüğünü koruyan kitapları ise yalnızca cedîd dönemi eserlerinden oluşmaktadır.[230] İmam Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin oluşum dönemi, İmam Mâlik'in vefatından sonra Mekke'den Bağdat'a geçtiği zaman dilimi olarak kabul edilmektedir. Mekke'den Mısır'a (H. 195) gidene kadar olan süreç ise bu görüşlerini derleyip toparlayarak

---

225 el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 300.
226 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 213; Nâcî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, Cilt: 2, ss. 248-249.
227 el-İsnevî, **Tabakât,** Cilt: 1, s. 18; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 108; Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 178; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 100.
228 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 100; İbrahim, Muhammed, **Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı**, çev. Faruk Beşer, Risâle yayınları, İstanbul, 1989, s. 117.
229 el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, s. 339.
230 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 116.

ortaya koyduğu dönemdir.[231] İmam Şâfiî, Irak'ta kaldığı süre boyunca, fıkıh ve füru alanında kaleme aldığı eserler "*el-Hücce*" diye anılmaktadır.[232] "Kadîm mezheb" olarak bilinen eski görüşleri, Bağdat'a gidip burada iki yıl (H. 195–197) kaldığı sürede yazdığı bu eserler aracılığıyla ortaya çıkmıştır.[233]

#### 1.5.1.1.1.Kitâbü'l-Hücce

Kadîm döneme ait olan ve füru-i fıkha dair kaleme alınmış en önemli eser olarak nitelendirilen "*el-Hücce*",[234] İmam Şâfiî'nin erken dönem görüşlerini sistemli bir şekilde derlediği çalışmasıdır. Rivayete göre, İmam Şâfiî'nin öğrencisi Büveytî'den nakledilen bilgiler, hadis ehlinin İmam Şâfiî'den Ebû Hanîfe'nin kitabına karşılık bir eser yazmasını istediğini ortaya koymaktadır. Ancak İmam Şâfiî, böyle bir eserin yazımına başlamadan önce Ebû Hanîfe'nin kitaplarını incelemesi gerektiğini ifade ederek, bu amaçla İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye ait eserleri toplatıp ezberlemiştir. Bu hazırlığın ardından "*el-Hücce"*yi telif etmiştir.[235] Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*'da "*el-Hücce"* için, "O, Şâfiî'nin Irak'ta telif ettiği, geniş kapsamlı bir eserdir. Şâfiî mezhebi hakkında kavl-i kadîm ifadesiyle bu eser kastedilir," şeklinde bilgi vermektedir.[236] Eserin en güçlü ravilerinin ise İmam Şâfiî'nin öğrencileri Zâferânî ve Rebî b. Süleyman olduğu bilinmektedir.[237] Bazı kaynaklarda bu esere "*el-Mebsût*",[238] veya "*Kitâbü'l-Bağdâdî"* adıyla da atıfta bulunulmaktadır".[239] İmam Şâfiî'nin *"el-Mebsût"* adlı eseri, kadîm görüşleri yansıtıp yansıtmadığı konusunda farklı görüşler

---

231 el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 300.

232 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî,** s. 144.

233 el-İsnevî, **Tabakât,** Cilt: 1.s.18; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 108; Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 178; Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman el-Münâvî, es-Selemî, **Ferâidü'l-Fevâid fî İhtilâfi'l-Kavleyn li-Müctehidin Vâhid**, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 56.

234 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî,** s. 144; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 55; el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, s. 339; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 85.

235 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 429; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 126; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 32.

236 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 144.

237 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s.144; İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 260; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 55.

238 İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 260; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 37; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 618.

239 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1 s. 163, en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 713; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 32.

bulunmaktadır. Bazı kaynaklara göre, İmam Şâfiî, "*el-Mebsût*"u yeniden ele almış, gerekli değişiklik ve düzenlemelerle bu eserini *"el-Ümm"* adı altında yeni bir yapı halinde düzenlemiştir. İmam Şâfiî, Hicaz ve Irak'ta bulunduğu süre zarfında hocalarından elde ettiği ilmî birikimlere dayanarak, kendine özgü fıkhî görüşlerini Bağdat'ta sistematize etmiş ve bu görüşler, kavl-i kadîm (eski görüş) olarak isimlendirilmiştir.[240]

#### 1.5.1.1.2.er-Risâle

İmam Şâfiî'nin "er-*Risâle*" adlı eseri, Bağdat'ta bulunduğu dönemde yazdığı ve kadîm dönemine ait fıkıh usulü ilkelerini içeren önemli bir çalışmadır.[241] Rivayetlere göre, bu eserin yazımı, İmam Şâfiî'nin, İmam Mâlik'in öğrencilerinden Abdurrahman bin Mehdî tarafından teşvik edilmiştir. Abdurrahman bin Mehdî, İmam Şâfiî'den Kur'an'ın anlamlarını, hadislerin kabul şartlarını, icmanın delaletini, nâsih ve mensûh hükümleri konularını içeren bir eser yazmasını istemiştir. Bu talebe cevap olarak İmam Şâfiî, kendisine bir mektup yazmış [242] ve bu esere, mektup anlamına gelen "Risâle" adı verilmiştir.[243] Birçok rivayette kadîm dönemde ve cedîd dönemde ayrı ayrı iki tane Risâle yazdığı belirtilmektedir.[244] Kaynaklar, İmam Şâfiî'nin "*er-Risâle*"yi hem kadîm hem de cedîd dönemlerinde iki ayrı versiyon olarak kaleme aldığını belirtmektedir. Kadîm dönemde yazdığı "Risâle" günümüze ulaşmamış olup, bugün elde bulunan "Risâle", Mısır'da, yani cedîd dönemde tekrar gözden geçirilerek yazılmış versiyonudur.[245] Bu eser, İmam Şâfiî'nin fıkıh usulünün temel kurallarını belirlediği ve sistematize ettiği bir kaynak olarak kabul edilmekte olup, İslam hukuk metodolojisi alanında bir ilk olarak kabul edilmektedir.

---

240 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 37; İbrahim, Muhammed, **Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı,** s. 117.

241 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 153; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 135; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 140; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 127.

242 İbn Kesîr, **el-Bidâye,** Cilt: 14, s.135; er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 153; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 135; Aybakan, s. 125-126; el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, ss. 230, 368; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 117; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 127.

243 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 717; Fuat Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,** Arapçaya çev. Mahmut Fehmî Hicazî vd. Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad, 1411/1991, Cilt: 1, Cüz: 3. s. 186

244 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 716.

245 Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 37.

### 1.5.1.2.Kadîm Dönemi Ravîleri

#### 1.5.1.2.1. Ebû Ali el-Hasan b. Muhammed b. Sabah el-Bağdâdî ez-Za'ferânî (ö. 260)

İmam Şâfiî'nin Irak dönemi kadîm içtihadlarının en güçlü ve güvenilir ravisi olarak kabul edilmektedir.[246] Şâfiî'nin eserlerini yazıya geçirmiş, ders halkalarında bu eserlerin okunması ve aktarılmasında önemli görevler üstlenmiştir.[247] Kadîm dönemin temel eseri olan "*el-Hücce"* (diğer adıyla "*el-Mebsût"*) adlı eserin en güçlü ravisi olarak öne çıkmaktadır.[248] Za'ferânî, hadis âlimleri tarafından güvenilir (sika) kabul edilmekte olup kendisinden pek çok rivayet aktarılmıştır.[249]

#### 1.5.1.2.2. Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali b. Yezid el-Kerâbîsî el-Bağdâdî (ö. 245)

İlk dönemlerinde ehl-i rey düşüncesine bağlı kalmış; ancak, İmam Şâfiî'nin Bağdat'a gelişiyle Şâfiî'ye yönelmiştir.[250] İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm görüşleri hakkında en fazla bilgiye sahip olanlardan biridir. Kerâbîsî, Şâfiî mezhebinin cedîd dönemi ravileri arasındaki Müzenî gibi, dirayet yönünden öne çıkan bir isimdir. Buna

---

246 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 27; Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî İbn Kâdî Şühbe, **Tabakâtü'ş-Şâfi'îyye**, thk. el-Hafız Abdulâlîm Han, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut,1407/1987, Cilt: 1, s. 63; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ**, thk. İhsan Abbas, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1390/1970, s. 100; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 155; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 144.

247 eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 188; İbn Kesîr, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 131.

248 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt 1 s.255; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 248; İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 261.

249 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 156

250 eş-Şîrâzî, **Tabâkat**, s. 102; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 63.

karşın, Za‘ferânî rivayet yetkinliğiyle tanınan ve güvenilen bir ravi olarak bilinmektedir.[251]

#### 1.5.1.2.3. Ebû Sevr İbrâhîm b. Hâlid b. Yemânî el-Kelbî (ö. 240)

İmam Şâfiî'nin diğer bazı öğrencileri gibi, başlangıçta ehl-i rey taraftarıyken İmam Şâfiî'nin Bağdat'a gelişiyle onun mezhebine yönelmiştir.[252] Şâfiî'nin eserlerini nakletmiş ve kavl-i kadîm ravileri arasında yer almıştır. Ebû Sevr'in zamanla İmam Şâfiî'ye muhalif görüşleri gelişmiş ve neticede kendi bağımsız mezhebini kurmuştur.[253] Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr'i övgüyle anarak "Ben onu elli yıldan beri tanırım; benim için Süfyân-ı Sevrî gibidir" ifadesiyle ona olan saygısını dile getirmiştir.[254]

#### 1.5.1.2.4. İmam Ahmed b. Hanbel (164-241)

Ebû Abdullah Ahmed Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed,[255] İmam Şâfiî'nin Bağdat'ta bulunduğu dönemde onun öğrenciliğini yapmış ve kavl-i kadîm ravileri arasında yer almıştır.[256] Dört büyük fıkıh mezhebinden biri olan Hanbelî mezhebinin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî'nin Mısır'a gitmesine dek onun derslerine devam etmiştir.[257] İmam Şâfiî ile Bağdat'ta ilk karşılaşmalarının tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte,[258] bazı kaynaklarda, Şâfiî'nin Bağdat'a ikinci kez gelişinde karşılaştıkları ifade edilmektedir.[259] Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî hakkında

---

251 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1 s. 26, Aybakan, **İmam Şâfiî**, ss. 156-157.

252 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, s. 256; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 55; eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 100; el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 25; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 144; İbn Kesîr, **Tabakât**, s. 99; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s.56; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 622; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 157.

253 el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt:1, s. 145; İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 261; el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 217; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 157; Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, s. 99.

254 el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 144.

255 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 618.

256 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 145; İbn Kesîr, **Tabakât**, s. 104; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 157; el-Bulkinî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 13; eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 100.

257 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 618.

258 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 213; el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 117; Usfûr, **el-İmâmu'ş-Şâfiî**, s. 177.

259 İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 56.

"O, ikinci yüzyılın müceddididir. Hakkında delil bulamadığım konularda Şâfiî'nin sözüyle hüküm veririm; çünkü o, yeryüzünü ilmiyle dolduran Kureyşli bir âlimdir." demek suretiyle onun ilmi yetkinliğine olan güven ve hayranlığını ortaya koymuştur.[260] Bir diğer rivayete göre, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'e "Sahih hadisleri siz bizden daha iyi bilirsiniz; bir haberin sahih olduğunu öğrendiğinizde bize de haber verin ki, ona göre fetva verelim. Bu hadisin kaynağı Hicaz, Irak, Şam veya Yemen'de olsa fark etmez" diyerek Ahmed b. Hanbel'in hadis ilmindeki uzmanlığını takdir etmiştir.[261] O dönemde Ahmed b. Hanbel, hadis ilmi alanında tanınmış bir muhaddis olup, İmam Şâfiî de onun hadis ilminden faydalanmak istemiştir.

### 1.5.2.Kavl-İ Cedîd/ Mezhebi Cedîd

İmam Şâfiî'nin cedîd mezhebi olarak anılan yeni görüşlerinin Mısır'da bulunduğu döneme denk geldiği konusunda ittifak mevcuttur. Bu döneme ait görüşlerinin temellerinin daha önceki birikimlerine dayandığı düşünülmekle birlikte, bu görüşler Mısır'da kaleme alınan eserlerde toplandığından, İmam Şâfiî'nin Mısır dönemi görüşleri "cedîd mezhep" olarak adlandırılmaktadır.[262] Cedîd döneminin önde gelen ravileri arasında el-Büveytî, el-Müzenî, Rebî' el-Murâdî, el-Humeydî, el-Harmele, Abdullah b. Abdülhakem, Rebî' el-Cizî [263] ve es-Sadefî yer almaktadır.

#### 1.5.2.1.Cedîd Dönemi Eserleri

İmam Şâfiî'nin günümüze ulaşan eserleri, Mısır'da bulunduğu dönemde Rebî' el-Murâdî tarafından rivayet edilen cedîd dönemine ait eserlerdir.[264] Rebî' el-Murâdî, İmam Şâfiî'nin Mısır'da bulunduğu dört yıllık süre zarfında 1500 varaklık metin dikte ettiğini ve ayrıca 2000 varaklık "*el-Ümm*" adlı eserini ve "*Sünen*" adlı çalışmasını

---

260 el-Cündî, **el-İmâmu'ş- Şâfiî**, s. 146; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 56.

261 Emin, Ahmed, **Duha'l-İslâm**, Cilt: 2, s. 227; Emîn b. İbrâhîm b. Abdilbâkî el-Hûlî, **el-Müceddidûn fi'l-İslam**, Dâru'l-Ma'rife, Kâhire, 1385/1965, s. 83; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 159.

262 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 18; el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, s. 339; Rustâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, ss. 48-49.

263 el-Kürdî, **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye**, s. 339.

264 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 116.

kaleme aldığını ifade etmektedir. Rebî‘ el-Murâdî, bu dört yıl içerisinde bunlar haricinde birçok başka eserin de yazıldığını vurgulamaktadır.[265] Rebî‘ el-Murâdî'nin rivayet ettiği İmam Şâfiî'nin cedid mezhebi eserleri:

#### 1.5.2.1.1.el-Ümm

İmam Şâfiî'nin en tanınmış eserlerinden biri olan "*el-Ümm*", bazı âlimler tarafından "*el-Mebsut fi'l-fıkh*" ve "*Kitâbu'l-usûl*" gibi farklı isimlerle de anılmaktadır. Bu eser, Şâfiî'nin cedîd dönemine ait fıkhî görüşlerini ayrıntılı bir şekilde içermesi ve mezhebinin ana kaynağı olmasından ötürü, sözlükte "temel, asıl, ana" anlamlarına gelen "Ümm" kelimesi kullanılarak "*el-Ümm*" olarak adlandırılmıştır.[266] Eser, fıkıh bablarına göre düzenlenmiş olup, aynı zamanda usul konularını içeren bölümleri de barındırmaktadır.[267] İmam Şâfiî'nin Mısır'da bulunduğu dönemde öğrencilerine aktardığı fıkhî görüşlerini içeren bu eser, öğrencisi el-Büveytî tarafından toplanmış ve diğer öğrencisi Rebî‘ el-Murâdî tarafından fıkhî bablara göre düzenlenerek rivayet edilmiştir.[268] "*el-Ümm*" kitabında, İmam Şâfiî'ye nispet edilen görüşlerin doğruluğu konusunda âlimler arasında bir ittifak bulunmaktadır; bu eser, Şâfiî mezhebinin birinci dereceden hücceti olarak kabul edilmekte ve cedîd görüşlerinin en sahih nakillerini barındırmaktadır.[269] Eserin Şâfiî'ye ait olduğu noktasında bazı ihtilaflar bulunsa da, âlimlerin çoğunluğu bu eserin

265 Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 181.
266 Aybakan, **İmam Şâfiî**, ss. 116, 117.
267 Emin, Ahmed, **Duha'l-İslâm**, Cilt: 2, s. 231.
268 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 721; Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 53; Aybakan, **İmam Şâfiî**, ss. 121-122.
269 Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s.159.

ona ait olduğunu kabul etmiş ve son dönem eserlerinde bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.[270]

#### 1.5.2.1.2.er-Risâle

İmam Şâfiî'nin fıkıh usulü üzerine yazdığı "*er-Risâle*", bu alanda yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir.[271] Rivayetlere göre, Şâfiî iki ayrı Risâle kaleme almıştır: biri Mısır'a gelmeden önce, kadîm görüşlerini ihtiva eden, diğeri ise Mısır'a geldikten sonra yazdığı cedîd görüşlerini içeren eserdir.[272] Çoğunluğun görüşüne göre, Bağdat'ta yazılan risâle kadîm olanıdır; cedîd olarak adlandırılan Risâle ise Mısır'daki döneminde telif edilmiştir ve fıkıh usulü alanında günümüze ulaşan ilk eser olarak kabul edilmektedir. [273]

Kitabına, kulların fiillerine dair ilâhî iradenin hangi yollarla insanlara ulaştığını gösteren beyan teorisiyle başlayan Şâfiî, kitabın Arap dilinde nazil olmuş bir kitap olarak nasıl anlaşılması gerektiği, Kur'an'ın ve Arapçanın dil özellikleri, sünnetin Kur'an karşısındaki konumu, Kur'an ve sünnetin birlikte hüküm koyduğu yerlerde aralarındaki ilişkinin nasıl tesis edilmesi gerektiği, teşri fonksiyonu, Kur'an ve sünnette bir beyan bulunmadığında Müslümanların karşılaştıkları meselelerde nasıl bir içtihat takip edecekleri gibi konulara dair bir teori geliştirmiştir. Böylece hukuk çevrelerinin eleştirilerini dikkate alarak temel fikirlerini ortaya koyan bir eser meydana getirmiştir.[274]

İmam Şâfiî'nin "*er-Risâle"* adlı eseri, fıkıh usulü üzerine yazılmış önemli bir eser olup, içtihat ve taklit, icma, ihtilaf, istihsan, beyân, teâruz ve tercih, hâss ve âmm, kavl-i sahâbî, Kur'an, kıyas, mücmel ve müfesser, nesh, nass konularını kapsamaktadır. Bu konular, fıkıh usulünün temel taşlarını oluşturur ve "*er-Risâle"*, bu konuları ele alarak İmam Şâfiî'nin hukuki düşüncesini sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır.

---

270 Usfûr, **el-İmamu'ş-Şâfiî**, s. 183; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 157.

271 el-Beyhakî, **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, Cilt: 1, s. 368; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 140**;** İbn Haldûn, **Mukaddime**, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, İstanbul, 2004, Cilt: 2, s. 634.

272 Emin, Ahmed, **Duha'l-İslâm**, Cilt: 2, s. 228; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 716

273 er-Râzî, **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, s. 153; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 135; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 127; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 716.

274 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 131.

#### 1.5.2.1.3.el-Emâlî

*"el-Emâlî"*, İmam Şâfiî'nin öğrencilerine imla yoluyla yazdırdığı bir eser olup, günümüze müstakil bir metin olarak ulaşmamıştır. Ancak, "*el-Ümm"* adlı eserinin içine serpiştirilmiş halde bulunması nedeniyle onun bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bazı kaynaklarda, İmam Şâfiî'nin kaleme aldığı eserler zikredilirken "*el-İmlâ"* ve "*el-Emâlî"* isimlerine de yer verilmiştir.[275]

#### 1.5.2.1.4.İhtilâfü'l-Irakıyyeyn

Bu eser, İmam Şâfiî'nin, Ebû Yusuf'un "*İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ"* isimli kitabı üzerine yaptığı çalışmadır. İmam Şâfiî, bu eserinde İmam Hanîfe ve Ebû Leylâ arasındaki çelişkili görüşleri ele almakta ve genel olarak Ebû Leylâ'nın görüşlerini destekleyerek ona taraf olmaktadır.[276]

#### 1.5.2.1.5.İhtilâfü Ali ve Abdullah b. Mes'ûd

Bu eserinde İmam Şâfiî, Iraklıların Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'a muhalif oldukları fikirleri içeren konuları ele almaktadır.[277] İmam Şâfiî, abdest, gusül, teyemmüm, namaz, nikâh, talak, büyû, diyet, akdiye, lukata, ferâiz, mükâteb, hudûd, sıyâm ve hac konularından örnekler vererek Hanefîlerin birçok hususta Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd ile çeliştiklerini vurgular. Bu durum, Hanefî düşüncesinin temellerinin Hz. Ali'ye ve İbn Mes'ûd'a dayandığı fikrinin ciddi bir tutarsızlık taşıdığını ima etmektedir.[278]

---

275 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 124.
276 er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 60; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 134; Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, Cilt: 1, Cüz: 3. s. 185.
277 er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 60; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 135.
278 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 135.

#### 1.5.2.1.6.İhtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiî

*"İhtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiî"*, İmam Şâfiî'nin "*el-Ümm"* adlı eseriyle birlikte yayımlanan bir eserdir.[279] Bu eserde, kendisinin ve İmam Mâlik'in hadis anlayışını ele almaktadır. [280] Bu eserde, İmam Şâfiî önce kendi hadis anlayışını açıklamakta, ardından İmam Mâlik'in sünnet anlayışını ve özellikle onun ameli ehl-i Medine anlayışını eleştirmektedir.[281]

#### 1.5.2.1.7.Cimâü'l-İlm

Bu eser, İmam Şâfiî'nin "*el-Ümm"* kitabıyla birlikte yayımlanmış olup, haber-i vâhidin hücciyeti hakkında yazılmış bir usul eseridir.[282] İmam Şâfiî, bu eserde Peygamber'den (s.a.v.) gelen haberler hakkında bazı görüş sahiplerini eleştirir ve özellikle, tekil ravili hadisleri belirli şartlarla kabul eden ehl-i rey'i (Hanefîleri) eleştirmektedir. Giriş kısmında hadislerin kabul edilme şartları işlenmekte, daha sonrasında ağırlıklı olarak icma konusu ele alınmaktadır.[283]

#### 1.5.2.1.8.Sıfâtü Nehyi Resûlillah

İmam Şâfiî'nin "*Sıfâtü Nehyi Resûlillah"* adlı eseri, "*el-Ümm"* kitabıyla birlikte basılan ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde geçen nehyin delaletini tahlil eden kısa bir çalışmadır. İmam Şâfiî, başka bir delil bulunması durumunda hadislerde geçen nehyin tahrim dışında bir anlama gelebileceğini, aksi halde ise Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen nehyin tahkir anlamına geldiğini ifade etmektedir.[284]

---

279 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 140

280 Ahmed Ferrâc Hüseyin, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrut, 1989, s. 204; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s.60.

281 Aybakan, **İmam Şâfiî**, ss. 140-144.

282 er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 65, Dağcı, **İmam Şâfiî**, s. 96; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 136.

283 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 136.

284 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 137.

#### 1.5.2.1.9.İbtâlü'l-İstihsan

*"İbtâlü'l-İstihsan"*, İmam Şâfiî'nin "*el-Ümm"* ile birlikte yayımlanan bir eserdir. Bu eserde, İmam Şâfiî, istihsanı neden hüccet olarak kabul etmediğini ve istihsanı hüccet kabul edenlere karşı neden muhalefet ettiğini açıklamaktadır. Naklî ve akli delillerle istihsanın geçerli bir yöntem olmadığını izah etmektedir.[285]

#### 1.5.2.1.10.er-Red ala Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî

Bu eser, İmam Şâfiî'nin, Şeybânî'nin kaleme aldığı "*el-Hücce"* isimli kitabında Medine fıkhî görüşlerine yönelik dile getirdiği eleştirilerine bir karşılık niteliğindedir. İmam Şâfiî, Şeybânî'ye ait eserden bazı önemli örnekler seçerek, onun bu eleştirilerde haksızlık yaptığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu eser, Şeybânî özelinde Irak fıkhını eleştiren bir içerik taşımaktadır.[286]

#### 1.5.2.1.11.Siyerü'l-Evzâ'î

İmam Şâfiî'nin "*Siyerü'l-Evzâ'î"* adlı eseri de "*el-Ümm"* adlı eserinin içinde birlikte yayımlanmıştır.[287] Evzâ'î, Ebû Hanîfe'nin *Kitâbüs'-Siyer*ine karşı bir reddiye yazar. Buna karşılık olarak Ebû Yusuf, "*er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î ve Ebî Hanîfe"* adıyla bir eser kaleme alır. İmam Şâfiî, Ebû Yusuf'u eleştirmek ve Evzâ'î'yi savunmak amacıyla bu eseri telif etmiştir.[288]

#### 1.5.2.1.12.İhtilâfü'l-Hadîs

*"İhtilâfü'l-Hadîs"*, İmam Şâfiî'nin "*el-Ümm"* eseriyle birlikte basılan bir diğer eserdir. Kendi türünde ilk eser olma özelliğine sahip olan bu çalışma, hadisler

---

285 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 138.

286 Hüseyin, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 205; Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, Cilt: 1, Cüz: 3, s. 185; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 60; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 132.

287 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 133.

288 Hüseyin, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s.205; Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, Cilt:1, Cüz: 3. s. 185; er-Rüstâkî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd**, s. 61; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s.133.

arasındaki çatışmaları tespit etmekte ve bu çatışmalar durumunda nasıl bir yol izleneceği konusunu ele almaktadır.[289]

Bu eserler, İmam Şâfiî'nin fıkıh usulü ve hadis anlayışına dair önemli katkılar sağlamaktadır ve mezhebinin temel görüşlerinin şekillenmesine yardımcı olmuştur.

#### 1.5.2.2.Cedîd Dönemi Ravileri

İmam Şâfiî'nin cedîd dönemine ait görüşleri, Mısır'da bulunan öğrencileri tarafından rivayet edilmiştir. Bu dönemde öne çıkan öğrenciler arasında Ebû Sevr, Hanbel, Kerâbîsî ve Zâ'ferânî bulunmaktadır. Bununla birlikte, Rebî' el-Murâdî, el-Büveytî ve el-Müzenî, mezhebin gelişimi açısından daha önemli bir konumda değerlendirilmektedir. Ayrıca, el-Humeydî, Harmele, Abdullah b. Abdilhakem, Rebî' b. el-Cizî ve es-Sadefî de İmam Şâfiî'nin cedîd dönemindeki öğrenci ve ravileri olarak sıkça anılmaktadır. İmam Şâfiî, bu öğrencilerinin yanı sıra birçok öğrenci yetiştirmiş ve onların aracılığıyla mezhebin daha geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır.

##### 1.5.2.2.1.Ebû Ya'kub Yusuf b. Yahya el-Büveytî (ö. 231)

İmam Şâfiî'nin en güvenilir öğrencilerinden biri Ebû Ya'kub el-Büveytî'dir. İmam Şâfiî, kendisinden sonra Büveytî'nin derslerini devam ettirmesini istemiştir. Şâfiî'nin vefatının ardından, Büveytî derslerin başına geçerek uzun bir süre ilmi çalışmalara devam etmiştir.[290] El-Büveytî, Şâfiî fıkhını yaymak için önemli bir çaba sarf etmiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Günümüze ulaşan ve İmam Şâfiî'den rivayet edilen "*Muhtasar*" adlı eseri, mezhebin önemli kaynaklarından biridir.[291] Nevevî, Büveytî hakkında, *"Şerhu'l-Mühezzeb"* adlı eserinin mukaddime kısmında Müzenî ve Rebî' el-Murâdî'den daha faziletli olduğunu ifade etmektedir.[292] İmam Şâfiî'nin vefatına yakın bir dönemde, Büveytî'ye "Ey Ebû Ya'kub, demir bukağılar içinde

289 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 144.

290 İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 168; el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 22; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 71; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 192; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, s. 166; Hüseyin, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 202.

291 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 23; el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 219; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 619; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, s. 166; Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, Cilt: 1 Cüz: 3. s. 192.

292 İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 71.

bulunduğun halde öleceksin" dediği rivayet edilmektedir.[293] Büveytî, Me'mun'un çıkardığı mihne olayında Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşüne karşı durduğu için Bağdat'a götürülmüş ve hapsedilmiştir. Sonuç olarak, prangalar içinde vefat etmiştir.[294] İmam Şâfiî, el-Büveytî için "Ebû Ya'kub benim dilimdir" ifadesini kullanmıştır.[295]

#### 1.5.2.2.2.Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısrî (ö. 264)

İsmâîl el-Müzenî, Yemen'in Müzeyne kabilesinden gelmesi dolayısıyla "Müzenî" olarak anılmaktadır.[296] Şâfiî'nin Mısır'a gelmesinden önce Asbağ b. Ferec'den (ö. 225/840) ders almıştır.[297] Başlangıçta kelam ilmiyle ilgilenirken, İmam Şâfiî'nin yönlendirmesiyle fıkıh ilmine yönelmiş ve bu alanda derinleşmiştir. Münazara konusundaki yetenekleriyle tanınan Müzenî için hocası İmam Şâfiî, "Şeytanla münazara etse onu bile susturabilir" ifadesini kullanmıştır.[298] Müzenî, Şâfiî fıkhının tedris ve telif faaliyetleriyle aktif olarak ilgilenmiş, çok sayıda öğrenci yetiştirerek mezhebin geniş bir coğrafyaya yayılmasına vesile olmuştur. Eserleri arasında *"el-Muhtasarü's-sağîr"* olarak bilinen *"el-Muhtasar"* adlı eseri, Şâfiî fıkıhçıları arasında büyük ilgi görmüş ve geniş bir kitle tarafından rivayet edilmiştir.[299] İmam Şâfiî, Müzenî için "mezhebimin yardımcısıdır" demiştir.[300]

---

293 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, ss. 18-19; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt: 1, s. 139; Üveys, **Resâil**, s. 64; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 620; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s.163.

294 İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s.169; eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 98; el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt 1, s. 11; el-İsnevî, **el-Mühimmât**, Cilt:1, s.143; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 72; el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 219; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 192; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, s.166; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 163.

295 eş-Şîrâzî, **Tabakât,** s. 98; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 71.

296 İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 58; İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 262.

297 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 165

298 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 28; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 1196; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 619; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, s. 166.

299 İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 262; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 166.

300 eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 97.

#### 1.5.2.2.3.Ebû Muhammed er-Rebî‘ b. Süleymân b. Abdilcebbâr b. Kâmil el-Mısrî el-Murâdî (ö. 270)

Rebî‘, İmam Şâfiî'nin cedîd görüşlerinin en kuvvetli ravisi olarak tanınmaktadır.[301] Şâfiî'nin Mısır'a gelmeden önce rivayet ilimleriyle ilgilenen Rebî‘, bu alandaki güçlü yeteneği sayesinde Şâfiî, onun mezhebin ravisi olduğunu belirtmiştir böylece mezhebin önemli bir figürü haline gelmiştir. İmam Şâfiî'nin Mısır'a gelmesinin ardından fıkıh ilmine yoğunlaşarak onun önde gelen talabeleri arasına girmiş, cedîd dönemin en güçlü ravisi olmuştur.[302] Hocasından rivayet ettiği eserler, mezhebin kadîm dönem görüşleri ile mukayese edilmesine olanak tanımakla birlikte, özellikle Müzenî'nin eserlerinde Şâfiî'nin düşüncelerini aktarma açısından büyük önem taşımaktadır.[303] İbni Nedîm, Rebî‘'nin, Za'ferâni'den rivayet edilen "*el-Hücce*" (*el-Mebsût*) adlı eseri aktardığını ve sonraki fıkıhçılar tarafından bu rivayetin ilgi gördüğünü ifade etmiştir.[304] Rebî‘, İmam Şâfiî'nin görüşlerini asıl haliyle aktararak, "nusûsu'ş-Şâfiî" olarak anılan Mısır dönemine ait ibarelerin sonraki nesillere ulaşmasını sağlamıştır.[305] Şâfiî'nin "*er-Risâle*", "*el-Ümm*" ve diğer eserleri de el-Murâdî vasıtasıyla günümüze aktarılmıştır.[306] İmam Şâfiî, Rebî‘ için "Benim anlatıcımdır" demiştir.[307]

#### 1.5.2.2.4.Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Humeydî (ö. 219)

Humeydî, İmam Şâfiî'nin Mekke'deki hocalarından ders almış[308] ve özellikle Süfyan b. Uyeyne'nin derslerine yaklaşık yirmi yıl devam etmiştir. Bu süreçte, onun hadis müktesebatına önemli derecede sahip olduğu bilinmektedir;[309] bu nedenle

---

301 Bulkınî, **et-Tedrîb**, Cilt: 1, s. 21; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 65; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 194; Hüseyin, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 203; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 620.

302 eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 98; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 66; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 169.

303 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 169.

304 İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 261.

305 İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 66; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 170.

306 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 30; eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 98; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, s. 168; İbnü'n-Nedîm, **Kitâbü'l-Fihrist**, s. 261; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 171.

307 eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 98.

308 İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 66.

309 Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 172.

Mekke ehlinin muhaddisi olarak da anılmaktadır.[310] Humeydî, daha sonra İmam Şâfiî ile birlikte Mısır'a gitmiş ve hocası vefat edene kadar derslerine katılarak cedîd mezhebinin öğrencilerinden olmuştur.[311] Hocasının vefatının ardından Mekke'ye dönen Humeydî, orada hayatını kaybetmiştir.[312]

#### 1.5.2.2.5.Ebû Hafs (Ebû Abdillâh) Harmele b. Yahyâ b. Abdillâh et-Tücîbî (ö. 243)

Harmele, hadis alimlerinin kendisinden rivayette bulunduğu, Mısır'ın tanınmış muhaddis ve fakihlerindendir.[313] İmam Şâfiî'nin Mısır'a geldiğinde evinde misafir olduğu[314] ve İmam Şâfiî'nin Mısır'da olduğu dönem, kendisinden ilim tahsil ettiği belirtilmektedir. Harmele, Şâfiî'den, Rebî''nin rivayet etmediği bazı kitapları rivayet etmiştir.[315]

#### 1.5.2.2.6.Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem b. A'yen el-Mâlikî (ö. 268)

Muhammed b. Abdullah, Abdullah b. Vehb, İbn Ebî Fudeyk ve Eşbeh gibi âlimlerin derslerine katılmış, ardından İmam Şâfiî'nin Mısır'a gelmesinin ardından onun derslerine devam etmiştir.[316] İmam Şâfiî hastalandığında, derslerini devralan el-Büveytî ile arasında bazı sorunlar yaşanmış; bu da hocasıyla bağlarının kopmasına ve

310 İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 66.

311 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 2, s. 22; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 65; en-Nehrâvî, **el-İmâmu'ş-Şâfiî**, s. 618; eş-Şek'â, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 184.

312 el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 2, s. 22; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 184; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 67.

313 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 625; el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 220; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 61; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 172.

314 eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 198; Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s. 138

315 eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 198; İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 168

316 eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 99; el-İsnevî, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 29; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 69; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 199; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî**, s. 167; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 174

tekrar Mâlikî mezhebine dönmesine neden olmuştur.[317] Babası Abdullah'ın vefatından sonra, Muhammed b. Abdullah, Mâlikî fıkhında mutlak otorite haline gelmiştir.[318]

#### 1.5.2.2.7.Ebû Muhammed er-Rebî' b. Süleymân b. Dâvûd el-Cîzî el-Ezdî (ö. 256)

Ebû Süleyman er-Rebî', İmam Şâfiî'nin Mısır'daki talebelerinden biridir. [319] Şâfiî'nin aynı isim ve künyeye sahip olan diğer öğrencisi el-Murâdî'den el-Cizî nisbesiyle ayrılmaktadır. Hadis ve fıkıh âlimleri, Rebî''den rivayetlerde bulunmuştur.[320]

#### 1.5.2.2.8.Ebû Mûsâ Yûnus b. Abdila'lâ b. Mûsâ es-Sadefî el-Mısrî (ö. 264)

İlmî tahsilini Mısır'da sürdürmüş ve Mısır dışına çıkmamıştır. İmam Şâfiî'nin Mısır'a gelmesinden sonra onun derslerine katılmış ve Şâfiî'nin cedîd mezhebinin rivayet eden talebelerinden biri olmuştur.[321] Hadis alimleri onun rivayetlerini aktarmış olup hadis, fıkıh ve kıraat alanlarında derin bilgi sahibi olarak temayüz etmiş bir âlim olduğu ifade edilmektedir.[322]

---

317 İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt:1, s.69; ed-Dakr, **el-İmamü'ş-Şâfiî** s. 167; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 621; Aybakan, s. 174.

318 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 621; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 175.

319 eş-Şîrâzî, **Tabakât,** s. 99; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 64.

320 eş-Şîrâzî, **Tabakât**, s. 99; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 624; eş-Şek'a, **el-Eimmetü'l-Erba'a**, s. 195; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 175; Hüseyin, **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 203.

321 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 624; el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 221: Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 176.

322 İbn Abdilberr, **el-İntikâ**, s. 173; İbn Şühbe, **Tabakât**, Cilt: 1, s. 73; Aybakan, **İmam Şâfiî**, s. 177.

# İKİNCİ BÖLÜM
# HAZR VE İBÂHA

## 2.1.HAZR KAVRAMI

### 2.1.1.Hazrın Sözlük Anlamı

Hazr kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla "yasaklama", "engel koyma" ve "çitle etrafını çevirme" anlamlarına gelmektedir. İslam hukukunda ise "mahzur" ve "memnu" formlarıyla, yapılması yasaklanan ve yapılması halinde azabı, terk edilmesi durumunda ise sevabı gerektiren fiiller için kullanılmaktadır.[323]

### 2.1.2.Hazrın Terim Anlamı

Hazr, terim anlamında "ibâhanın" zıttı olarak "haram" ve "hürmet" anlamına gelir, "yasaklama", "engel olma" ve "hapsetme" anlamlarında kullanılır.[324] Bu kavrama Kur'an-ı Kerim'de örnek olarak, "Hepsine, bunlara da ötekilere de rabbinin ihsanından kesintisiz veririz. Rabbinin ihsanı sınırlı değildir."[325] ifadesindeki "mahzur" kelimesinin kullanımı gösterilebilir.

---

323 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ibn Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, **Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl** nşr. Muhammed es-Süleyman. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999, s. 138; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 113; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "hzr", Cilt: 1, s. 918; Halil bin Abdulkadîr eş-Şeybânî en-Nahlâvî, **ed-Dürerü'l-Mübaha fi'l-Hazri ve'l-İbâha**, Matbaat'il-i'tidâl, Dımaşk, 1366/1947. s. 4; Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl ve Meâkıdü'l-Fusû**l, (Muhammed Cemaleddin bin Muhammed Sa'id el-Kâsimî'nin notlarıyla beraber) thk.Enes b. Adil el-Yetâmi ve Abdülaziz b. Adnan el-İ'dân, Rekâiz li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kuveyt, 1439/2018, s. 53; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, "Hazr", s. 189.

324 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 55; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "hzr", Cilt: 4, s. 202; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, **el-Kamûsu'l-Muhît**, thk. Mektebû't-Tahkîki't-Turâsi fî Müesseseti'r-risâle, Müessesetü'r Risâle, Beyrut, 1426/2005, "hzr", s. 378; ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, "hzr", Cilt: 11, s. 56.

325 İsrâ, 17/20.

## 2.2.HAZRA YAKIN VE EŞ ANLAMLI KELİMELER

### 2.2.1.Mahzur / "محظور"

Mahzur kelimesi, sözlükte "yasaklanmış" veya "men edilmiş" anlamına gelir[326] ve haramla benzer anlamda kullanılır.[327] Ancak haram ve mahzur arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Haram, yalnızca "kabîh" (çirkin, kötü) olan fiilleri ifade eder ve olumlu nitelikler taşıyamazken, mahzur, hasen olan bir fiil için de söz konusu olabilir. Ayrıca, haramın aksine mahzurun son bulduğu bir sınır vardır. Bu nedenle, her haram aynı zamanda mahzurdur, ancak her mahzur olan şey haram olmak zorunda değildir.[328] Şâfiî usulüne göre yazılmış bazı eserlerde, beşli hüküm taksiminde haram yerine genel olarak "mahzur" kelimesi tercih edilmiştir.[329]

### 2.2.2. Haram / "حَرمَ"

Haram, şâri tarafından kesin bir şekilde yasaklanan ve helal ile zıt anlamda olan şeyleri ifade eder.[330] Sözlükte "yasaklanmak", "menedilmek" ve "mahrum bırakılmak" anlamlarına gelen "حَرمَ" fiilinden türemiş olan bu terim, yasaklanan nesne veya fiillerin adıdır.[331] Kur'an'da, "وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ" (Ona yasakladık) şeklinde geçen ayet

---

326 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "hzr", Cilt: 4, s. 202; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, "hzr", s. 378; ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, "hzr", Cilt: 11, s. 56; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, "Mahzur", s. 337.

327 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 23-52; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl**, nşr., Muhammed Zeki Abdülber, Câmiâtü Ümmü'l-Kurâ, 1404/1984, Cilt:1, s. 40; Âmîdî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 113.

328 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, **el-Furûku'l-Luğaviyye**, thk. Muhammed İbrahim Selîm, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kâhire, ty., s. 229.

329 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 108; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 52; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 1, s. 101; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, es-San'ânî el-Yemenî. **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min ʿİlmi'l-Usûl**, thk. Ahmed İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Dımaşk, 1419/1999, Cilt: 1, s. 26.

330 Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 179.

331 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, Cilt: 1, s. 40; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**,"hrm", Cilt: 12, s. 119; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, "hrm", s. 1092; ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, "hrm", Cilt: 31, s. 452; Abdülkerîm Zeydân Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî), **el-Vecîz Fî Usûli'l-Fıkh**, 6. Baskı, Müessesetü Kurtuba, Beyrut, 1396/1987, s. 41.

de bu anlama işaret eder.[332] Hanefî mezhebi[333] dışında, diğer mezheplerce haram, dayanağı ister zannî ister kati olsun, şâriin yapılmasını kesin olarak yasakladığı fiilleri kapsar.[334] Ayrıca hürmet (yasaklama, engel koyma, saygı duyma), ihram (yasaklanmış olma), tahrim (yasaklama), hârim (dokunulmaz, korumalı), harâmî (haram fiil işleyen kişi) gibi fiiller de haramla aynı kökten türemiştir.[335] Fıkıh literatüründe, haram kavramını ifade etmek için farklı terimler kullanılmaktadır. "Menhiyyun anh", "muharrim", "mezcurun anh", ve "kabîh" gibi kelimeler "yasaklanan şey" anlamında haram yerine geçmektedir. Bu terimler, yasaklanmış olan fiil veya durumları tanımlamak amacıyla kullanılmakta olup, aynı zamanda dinî anlamda sakınılması gereken fiillere işaret eder. Ayrıca "mahzur" (yasak), "mâsiyet" (isyankârlık), "memnû'" (engellenmiş), "seyyie" (kötülük), "ism" (günah), "zenb" (suç), "mezcûr" (uzaklaştırılmış), "fâhiş" (çirkin fiil), "ukubet" (ceza) ve "harâc" (güçlük) gibi kavramlar da benzer anlamlarda haram yerine kullanılır.[336] Bu terimler, İslam hukukunda yasak, suç ve cezayı ifade eden geniş bir anlam yelpazesine sahiptir ve her biri farklı bağlamlarda haramın çeşitli yönlerini vurgular.

Haram, haram kılınan fiil veya nesnenin niteliğine göre iki ana kategoriye ayrılır:

### 2.2.3.Haram li-Aynihî (Zâtihî)

Bu tür haramlar, haramlığın kaynağının doğrudan fiil veya nesnenin kendisi olduğu durumları ifade eder. Bu nedenle haram li-aynihî (özünden dolayı haram)

---

332 Kasas, 28/12.

333 Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. Ebû Zehra, **Usûlü'l-Fıkh**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, ty., ss. 43-46; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 41.

334 Ebû Zehra, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 42.

335 Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Kâdir er-Râzî, **Muhtârü's-Sıhâh**, 5. Baskı, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999, 'hrm', s. 90; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, ss. 26, 255; eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, Cilt: 2, s. 17.

336 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 23, 53; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 1 s. 101; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl**, s. 53; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 55; eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, Cilt: 1, s. 26; Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, **Şerhu'l-Muhtasar (Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr)**, thk. Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd, b.y. Mektebetü'l-Abîkân, 1418/1997, Cilt: 1, s. 422, Cilt: 1, s. 386; Muhammed Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, **el-Hükmü't-Teklîfî fi'ş-Şer'îati'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1409/1988, s.197.

olarak da adlandırılır.[337] Şâri, bu tür fiilleri doğrudan yasaklamıştır, çünkü mahiyetlerinden gelen bir kötülük veya zarar barındırırlar. Bu yasaklar, geçici bir nedene dayalı olmayıp doğrudan fiilin yapısındaki çirkinlik ya da zararlılık nedeniyle konmuştur. Örneğin; ölü eti, domuz eti yemek, içki içmek, zina yapmak ve birini haksız yere öldürmek gibi fiiller bu gruba dahildir.

Bu tür haramlar, insanların korunması zaruri olan beş temel esasa (can, mal, akıl, din ve nesil) zarar verdiğinden yasaklanmıştır. Dolayısıyla, bu esaslara zarar veren fiiller (şarap içmek, hırsızlık yapmak, ölü hayvan eti yemek vb.) haram li-zâtihî olarak değerlendirilir.[338]

### 2.2.4.Haram li-Gayrihî

Bu tür haramlar, fiilin mahiyetinden değil, dışsal bir faktörün etkisinden dolayı yasaklanmış olan fiillerdir. Başka bir ifadeyle, bu fiillerin yasaklanma nedeni, doğrudan kendilerinden değil, çevresel koşullar ya da durumların yarattığı sakıncalardan kaynaklanmaktadır. Örneğin; cuma vakti ibadetle meşgul olunması gereken bir zaman dilimi olduğu için alışveriş yapmak, başkasına ait ya da gasbedilmiş bir mülk içinde izinsiz namaz kılmak veya bayram günlerinde oruç tutmak bu kategoriye dahildir. Bu fiillerin yasaklanması, kendi iç niteliklerinden değil, belirli bir dışsal koşul ya da durumdan dolayıdır.[339]

### 2.2.5.“نهى” Nehiy Sıgası ve Nehy Anlamı Taşıyan Haber Cümleleri

Nehiy kelimesi, “menetmek” anlamında kullanılır ve İslam hukukunda haramın ifade edilmesinde tercih edilen kelimelerden biridir. Aynı kökten türeyen “menhîyyun anh” ve “menhî” kelimeleri de “yasaklanmış” anlamında olup, haram

337 Ebû Zehra, **Usûlü'l-Fıkh**, ss. 43-44; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 42; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 179.

338 Zeydân, **el-Vecîz**, s. 42; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 237; Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh el-İslâmî**, 2. Baskı, Dâru'l-Hayr, Suriye, 1427/2006, Cilt: 1, s. 354; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 179.

339 Ebû Zehra, **Usûlü'l-Fıkh**, ss. 43-44; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 42; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 237; M. ez-Zühaylî, **el-Vecîz**, s. 355; Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, 8 Cilt. Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts, Cilt: 1, s. 34; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 179.

kavramıyla örtüşen bir anlama sahiptir.[340] Kur'an'da bazı nehiy örnekleri şunlardır: "لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا..." (Kat kat faiz yemeyin)"[341] ayeti, faiz gibi yasaklanmış fiilleri kapsar. Benzer şekilde "وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاۤءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِۚ" (Hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar) ifadesi, dinen haram kılınmış kötü davranışları işaret eder.[342] Haramla ilgili çeşitli hadislerde de benzer anlatımlar yer alır. Bir hadiste, "Helal, Allah'ın kitabında helal kıldığı; haram da Allah'ın kitabında haram kıldığıdır. Allah'ın sessiz kaldığı konular ise sizin için serbest bırakılmıştır"[343] ifadesiyle, İslam hukukundaki haram ve helal kavramlarının ilahi kaynaklı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu ifadeler, haram olan fiilleri yasaklayarak müminleri doğru yolda tutmayı hedefler.

### 2.2.6.Kabîh / قبيح

Kabîh kelimesi, hasen (güzel) kelimesinin karşıt anlamında olup sözlükte "nefret uyandıran", "çirkin" ve "kötü" anlamlarına gelir.[344] İnsanın hoşlanmadığı, çirkin ve kabul edilemez olarak değerlendirilen fiil ve durumlar kabîh olarak tanımlanır.[345] Hüsün, yani güzellik, insan tabiatının olumlu bulduğu, beğeni ve rağbet gösterdiği durumları ifade ederken; kubuh, tabiatın olumsuz bulduğu, eksiklik ve çirkinlik içeren durumları tanımlar.[346] Terim anlamı itibarıyla kubuh, yapılması hoş karşılanmayan, dünyada kınanmayı, ahirette ise cezayı gerektiren fiillere işaret eder. Hüsün ise yapılması güzel kabul edilen, dünya ve ahirette övgü ve mükâfat kazandıran davranışları ifade eder.[347]

---

340 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, Cilt: 1, s. 40; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 255.

341 Mâide, 5/130.

342 Nahl, 16/190.

343 Buhârî, Tefsir, 99; Müslim, Zekât 24; Ebû Davud, Et'ime,31; Tirmizî, Libâs, 6; İbn Mâce, Et'ime, 60.

344 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "kbh", Cilt: 2, s. 552.

345 Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan Ed-Davûdî, Dâru'l-Kalem- ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut, 1412/1991, "kbh", s. 651.

346 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "hsn", Cilt: 1, s. 114, "kbh", Cilt: 2, s. 552; el-İsfehânî, **el-Müfredât**, "hsn", s. 235**,** "kbh", s. 651; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 1, s. 105.

347 er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 1, s. 105; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "kbh", Cilt: 2, s. 552; el-İsfehânî, **el-Müfredât**, "kbh", s. 651; Ayet örneği için bkz. Nisâ, 4/19.

### 2.2.7. Ma'siyet / "معصية"

Haram anlamında kullanılan diğer bir terim olan ma'siyet,[348] sözlükte "itaatsizlik", "başkaldırma" ve "söz dinlememe" anlamlarına gelen "isyan" kökünden türemiştir.[349] Ma'siyet, terim anlamıyla, haram olduğunun bilincinde olarak kasten bir haram fiili işlemek veya dinî bir emri ihlal etmek anlamını taşır.[350] Fıkıh alimleri, ma'siyeti "vacip olan bir fiili terk etmek veya haram olan bir fiili işlemek" şeklinde tanımlamışlardır. Yapılan fiilin durumuna göre cezai hüküm verilmekle birlikte, ceza gerektirmeyen durumlarda ta'zir uygulanabilir. İmkânı olduğu halde borcunu ödememek, sattığı malın kusurunu gizlemek gibi davranışlar vacip olan fiillerin terk edilmesine; yalan yere şahitlik yapmak ve faizcilik gibi davranışlar ise haram işlemeye örnek teşkil eder.[351] İslam hukukunda, ma'siyet, Allah'ın yasaklamış olduğu bir fiil olması itibarıyla "haram" anlamında kullanılmaktadır.[352]

### 2.2.8. Zenb "ذنب"

Zenb, ilahi emir ve yasaklara aykırı olarak yapılan fiil ve davranışları ifade eder. Sözlükte "suç işlemek" ve "günah" anlamlarına gelen zenb,[353] terim anlamında ise kişinin Allah (c.c.) ile arasını açan ve O'ndan uzaklaştıran davranışları ifade eder. Zenb, mükellefin meşru olmayan bir fiil işlemesi veya dinî bir yükümlülüğü ihlal etmesi olarak tanımlanabilir. [354] Bu anlamda zenb, Allah'ın yapılmasını yasakladığı ve kişinin tenkit edilip cezaya uğramaktan endişelendiği fiil ve davranışlardır. İslam

---

348 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 23-61; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 113; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 255.

349 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "ma'siyet" Cilt: 39, s. 123.

350 el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 222; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, **Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, thk. Refîk el-Acem, thk. Ali Dahrûc, çev. Curc Zînâtî ve Abdullah el-Hâlidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1417/1996, Cilt: 1, s. 908.

351 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 12, s. 259.

352 Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, nşr. Muhammed Hamîdullah vd. Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, Dımaşk, 1385/1964, Cilt: 1, s. 366; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 1, s. 101.

353 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye (es-Sıhâh)**, thk. Ahmed Abdülğafûr Atâr, 3.Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1404/1984**,** "znb"; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "znb", Cilt: 1, s. 389. ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, Cilt: 2, s. 436.

354 el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 107; Tehânevî, **Keşşâf**, Cilt: 1, s. 827.

hukukunda zenb, çoğunlukla "haram" kelimesi yerine kullanılmaktadır ve İslam ahlakında günah işleyen kimsenin durumunu ifade eden önemli bir kavramdır.[355]

## 2.3.ŞÂFİÎ USULCÜLERE GÖRE HAZR

Usulcülerin çoğunluğuna ve özellikle mütekellim (Şâfiî) âlimlere göre hüküm, şâriin, mükelleflerin fiillerine ilişkin olarak tahyîr (seçim serbestliği tanıma), talep (emir veya yasak), ya da vaz' (yasa koyma) ihtiva eden hitabının kendisidir.[356] Fukahâya (Hanefî) göre ise hüküm, şâriin bu hitabının kendisi değil, hitabının sonucudur.[357] Bu görüş farklılığı nedeniyle mütekellim usulüne göre şâriin bir fiili kesin ve bağlayıcı bir şekilde talep etmesi "tahrîm" yani haramlık hükmü anlamına gelirken, Fukahâ'ya göre hüküm, bu talebin sonucu olan "hürmet"tir, yani fiilin yasaklanmış olma halidir.[358] Fıkıh âlimlerine göre bir fiilin veya davranışın haram olmasının temelinde, o fiil ya da davranışın dinin beş temel gayesine (can, din, akıl, ırz (namus) ve malın korunması) zarar verici nitelikte olması yatmaktadır. Bu ilkeler doğrultusunda haramlar, dinin korunması gereken temel hedeflerini zedeleyen fiiller olarak kabul edilir. Dolayısıyla, haramlık hükmü bu temel ilkelere bir zarar veya tehdit içeren fiiller için söz konusudur. Fukahâ, bir konuda görüş belirtirken haram ve mekruh kavramlarını kapsayacak şekilde, "caiz değil", "mübah olmaz", "helal değildir", "güzel görülmez", "yakışık almaz", "kerih görülür" ya da "mekruhtur" gibi

---

355 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed**, Cilt: 1, s. 366; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 1, s. 101; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 113; Ayet örneği için bkz. Bakara, 2/275.

356 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 45; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt:1, s. 89; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 113; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, **Minhâcü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl.** thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, s. 18; et-Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh**, Cilt:1, s. 23; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt:1, s. 117; eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, Cilt: 1, s. 25.

357 et-Teftâzânî, Cilt 1, ss.22-23; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. **Mirâtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vüsûl (İzmîrî Hâşiyesi ile beraber**, İstanbul, 1309/1891, Cilt:1, s. 276. Cilt: 2, s. 425.

358 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl**, Cilt: 1, ss. 17-18; Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Bahrülulûm el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Sübût**, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, Cilt: 1, ss. 23-24.

ifadelere başvurur. İmam Şâfiî, mekruh ifadesini, hakkında hiçbir şüphe olmaksızın çirkin (kabîh) görülen fiiller için kullanmaktadır.[359]

Gazzâlî, "mekruh" teriminin bazı durumlarda "mahzur" anlamında, yani yasaklı fiiller için de kullanıldığını ve İmam Şâfiî'nin çoğu yerde "mekruh" derken kastının haramlık olduğunu belirtmiştir.[360] Gazzâlî, haram kavramını "yapılması durumunda ahirette ceza ile karşılaşılacağı hissi veren ve terk edilmesi yapılmasına tercih edilen şey" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bir kimse bir fiilin ahirette cezayı gerektirdiğini hissediyorsa bu, "mahzur", "haram" ve "mâ'siyet" olarak adlandırılır. Buradaki "hissetmek" ifadesi, açık bir delaletten, belirgin bir karinedan, çıkarım yapılmış bir anlamdan veya fiil veya işaret yoluyla elde edilen bilgiden duyulan bir farkındalık anlamına gelir. Ahiretteki cezadan kastedilen ise, "yemek yemenin doyurmaya neden olması" veya "boynun kesilmesinin ölüme neden olması" gibi doğrudan bir sonuçtur.[361] Bu noktada Gazzâlî, "haram" terimi yerine, aynı anlamı taşıyan "mahzur" kelimesini kullanır. Vacibin karşıtı olarak ele alınan mahzuru, vacibin ne olduğunun anlaşıldıktan sonra onun zıddı olan haramın da aşikâr hale geleceği" şeklinde tanımlar.[362] İmam Gazzâlî, hazrı Allah'ın "yapmayın" ifadesiyle yasakladığı, yapılacak fiilin terkini zorunlu kılan ve yapılması durumunda ceza öngören bir şer'i hitap olarak tanımlar.[363]

Benzer şekilde Âmidî de haram için "mahzur" terimini kullanır ve "mahzur" kelimesinin sözlük anlamında "çok zararlı" anlamına geldiğini belirtir. Örneğin, " لَبَنٌ مَحْظُورٌ" yani çok zararı olan süt ifadesinde olduğu gibi. Ayrıca, "mahzur" kelimesi "yasaklamak" ve "engellemek" anlamında da kullanılır. "حَظَرْتُ عَلَيْهِ" yani "onu bundan men ettim" ifadesi, yasaklama ve engelleme anlamını taşır. İslam hukukunda ise "mahzur", vacibin zıddı olan bir fiil olarak tanımlanır ve şer'an kınamaya neden olan bir fiildir. Bu tür fiiller "muharram", "ma'siyet" ve "zenb" olarak da adlandırılır.[364]

Fahrüddîn er-Râzî, haram kavramını "fiil olması açısından, işleyen kişiyi "şer'an zemmedilmeye müstehak kılan şey" olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, mahzur, Şeriat açısından kınanan fiil olarak kabul edilir. Râzî, *"el-Mahsûl"* adlı

359 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed**, Cilt: 1, s. 364.
360 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 53-54.
361 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 23, 53.
362 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 52-61; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 113.
363 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 23.
364 el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 113.

eserinde "المحظور" (yasaklanan) fiillerin tanımını yaparken, bu tür fiillerin çeşitli isimlerle ifade edilebileceğini belirtmektedir. Öncelikle, "معصية" (ma'siyet) terimi, Allah'ın yasakladığı bir fiilin işlenmesi anlamına gelir ve bu fiil, dinî açıdan günah olarak kabul edilir. Mutezile ise mahzuru, Allah'ın hoşlanmadığı fiil olarak tanımlamış ve bu mesele, fiillerin yaratılışı ile varlıkların iradesi üzerine inşa edilmiştir. Mahzurun ikinci tanımı "محرم" terimi, yasaklanan ve haram olan fiili ifade eder; bu kavram, "المحظو" ile yakın anlam taşır ve yapılması kesinlikle yasak olan fiilleri tanımlar. Üçüncü tanım olarak "**ذنب**" (günah) kelimesi öne çıkmaktadır; bu, yasaklanan ve ceza ile muhatap olunması beklenen fiildir. Bu nedenle, hayvanların ve çocukların fiilleri bu bağlamda tanımlanamaz. Bununla birlikte, ergenlerin fiilleri, yaptıkları şeylere karşı eğitim sürecine tabi tutulmaları sebebiyle bu terimle tanımlanabilir. Dördüncü tanım ise "مزجور عنه" (yasaklanan) ve "متوعد عليه" (tehdit edilen) fiil olarak ele alınmaktadır. Bu tanım, halk arasında Allah'ın yasakladığı ve tehditte bulunduğu fiil anlamına gelmektedir. Son olarak, beşinci tanım ise "**قبيح**"(çirkin) terimidir. Bu terim, fiilin ahlaki veya etik açıdan olumsuz bir niteliğe sahip olduğunu dolayısıyla hem bireysel hem de toplumsal düzeyde zararlı olduğu anlamına gelmektedir.[365] Bu açıklamalardan, yasaklanan fiillerin yalnızca dinî açıdan değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki açıdan da zararlı olduğu ve bu fiillerin işlenmesinin cezanın yanı sıra toplum tarafından da olumsuz değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Zerkeşî, haram kavramının anlamını açıklarken, Kur'an'dan verdiği örneklerle bu kavramın "yasaklanmış" ve "men edilmiş" anlamlarını öne çıkarmaktadır. Kur'an'da, bir şeyin haram kılınması, Allah'ın kesin yasağını ifade eder. Bu bağlamda, "Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır" mealindeki "إِنَّ اللهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ"[366] ifadesinde haram, yasak ve menedilen hususları açıkça belirtmektedir. Ayrıca, haram kavramı, vucûbiyet ifade eder; yani kesin bir yükümlülüğü ve kısıtlamayı içerir. Bir başka ayette de "وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ" ifadesiyle "Helâk ettiğimiz bir belde için artık dönüş imkânsızdır"[367], anlamında olup, geri dönüşü olmayan bir yasaklı durumu ifade eder. Bu kullanımlardan haramın, bir fiilin terk edilmesi yönünde kesin bir şer'i emir içerdiği ve bu emrin bağlayıcılığı vurgulanmaktadır. Zerkeşî'ye göre, Kur'an'daki bu ifadeler haramın yalnızca yasak değil, aynı zamanda mutlaka riayet edilmesi gereken

365 er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 1 s. 101; ez-Zerkesî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 255.
366 A'râf, 7/50.
367 Enbiyâ, 21/95.

kesin bir yükümlülük olduğunu ortaya koyar. İbni Abbas'tan rivayet edildiğine göre haramın terim anlamı için, çirkin olarak adlandırılan ve kendisinden menedilen, yapan kişinin kınandığı fiillere haram (mahzur) olarak tanımlanır. [368] Haramlık, her zaman kınama ve günahı gerektirmez ve bu durum hem doğrusal olarak (birbirini doğrudan gerektirir şeklinde) hem de karşılıklı olarak (birbirini mutlaka gerektirir anlamında) geçerli değildir. İnsan, haram olmayan bir şeyde de günaha girebilir; örneğin bir kimse, eşine yabancı bir kadın olduğunu zannederek yaklaşırsa bu günah olabilir. Aynı şekilde, günah olmaksızın haram olan durumlar da vardır; mesela bir kimse, yabancı bir kadına eşini sandığı için yaklaşırsa bu haram olur ama günah olmaz. Bu meselenin özü şudur: Helal ve haram, şeriatın amaçlarına bağlıdır. Allah Teâlâ, cinsel ilişki, mal ve evlilik gibi şeyleri belirli durumlarda ve şartlarla helal kılmıştır; bu şartlar olmadığında ise haram kılmıştır. Ancak Allah, kimseye gücünün ötesinde bir yükümlülük yüklemez. Günahı, bilgiye bağlı kılmıştır. Bu nedenle, bir kul haram olan bir şeyi helal zannederek yaparsa, bu onun için bir hafifletme olarak günah sayılmaz. Fakat helal olan bir şeyi haram zannederek yaparsa, bu cesareti nedeniyle cezalandırılır. Bu bağlamda "Bu fiil haramdır" demek, şâriin, o fiilin terk edilmesini istemesi anlamına gelirken; "Bu fiil helaldir" demek, onun tersine işaret etmektedir.[369]

Beydâvî, onu yapanın İslam hukukuna göre kınandığı şey olarak tarif etmektedir. Cüveynî, mahzur, şeriat tarafından yasaklanan ve bu fiilin işlenmesi konusunda kınanan şeydir; der. Haram olan şey, İslam hukuku tarafından kesin olarak yasaklanan ve bu yasakların ihlal edilmesi durumunda kınanan eylemlerdir. Bu tür eylemler, dinî otoritenin yasaklaması nedeniyle bireylerin davranışlarında kınanmasına neden olur.[370] Cürcânî de benzer bir şekilde "hazr" için, "terki mükâfata, yapılması cezaya sebep olan şey" şeklinde bir açıklama sunar.[371]

### 2.3.1.Fukahânın Haram Tarifleri

Hanefî âlimler, haram kavramını, dayanağının sübut ve delaletinin kati olması koşuluna bağlayarak açıklamışlardır. Bu çerçevede haram, "şâriin yapılmamasını

368 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 336.
369 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 337.
370 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 108; el-Beydâvî, **Minhâcü'l-Vüsûl**, s. 18.
371 el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 89.

kesin bir delil (hüccet) ile bağlayıcı şekilde talep ettiği fiil" olarak tanımlanır. Bu talebin zannî (kesin olmayan) bir delille sabit olduğu durumlarda ise söz konusu fiil, haram değil, "tahrîmen mekruh" olarak nitelendirilir. Tahrîmen mekruh, delili zannî olduğundan işleyen kişinin cezaya müstahak olması bakımından harama yakın bir anlam ifade etse de Hanefî mezhebi, delilin zannî oluşuna bağlı olarak bunu haram terimiyle değil, tahrîmen mekruh şeklinde adlandırır. Bu kavramsal ayrım özellikle Hanefî usul kitaplarında detaylıca işlenmiştir.[372] Mu'tezile ise haramı daha kısa ve öz bir şekilde "işlenmesi mefsedet (zarar) içeren fiil" olarak tanımlar. Yani Mu'tezile anlayışında haramlık, fiilin doğrudan veya dolaylı olarak mefsedet ihtiva etmesi ile bağlantılıdır.[373] Haramın karşıtı, cumhura göre vacip, Hanefîlere göre ise farz olarak kabul edilir. Bu terminolojik farklılık, haram ve farz kavramlarına atfedilen anlamın mezhepler arasındaki algılanış farkına işaret etmektedir.

İslam hukukunda haram kavramı, çeşitli âlimler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Molla Hüsrev, haramı "işleyen kişiyi cezaya müstahak kılan fiiller" olarak tanımlayarak haramın özünü, fiilin yapılmasının cezayı gerektirmesi şeklinde ifade etmiştir.[374] İbn Hazm'a göre ise haram, "işleyen kişinin asi olarak nitelendirilmesine ve kınanmasına neden olan, kulun tövbe etmesi ve Allah'ın affıyla bu isyankârlık vasfının kalkabileceği" fiillerdir. İbn Hazm ayrıca haramı, "yapılması helal olmayan ve yapılması durumunda kişiyi günahkâr kılan; terk edilmesi durumunda ise mükâfat kazandıran fiiller" olarak da tarif etmiştir.[375] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, haramı "Allah'ın tehdit ve yasaklamayla men ettiği şeyler" şeklinde ifade ederken,[376] Cessâs, haramı "mükellefin işlemesi durumunda cezaya, terk etmesi durumunda sevaba layık olduğu fiiller" olarak tanımlar.[377] Şevkânî ise haramı "işleyenin kınanmasına, terk edenin ise övülmesine neden olan fiiller" olarak tanımlamış ve "terk eden kişinin övülmeye müstehak olması" ifadesine vurgu yaparak bu tanımı zenginleştirmiştir.[378]

---

372 Zeydân, **el-Vecîz**, s. 41; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, ss. 238-239; Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 127.

373 Tehânevî, **Keşşâf**, Cilt: 1, s. 668.

374 Molla Hüsrev, **Mirât**, Cilt: 2, s. 393.

375 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd ibn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ty., Cilt: 1, s. 43, Cilt: 3, ss. 76-77.

376 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed**, Cilt: 1, ss. 365-366.

377 Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**. thk. Uceyl Câsim en-Nemsî, Kuveyt, 1414/1994, Cilt: 3, s. 247.

378 eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, Cilt: 1, s. 26.

Sonuç olarak; İslam hukukçuları, haramlığı kati bir delille sabit olan fiillerin haram olduğuna kesin olarak inanılması gerektiği, aksi halde bunun küfre yol açacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda, zina ve faizin haramlığını inkâr eden bir kimsenin İslam dairesinden çıkacağı kabul edilmektedir. Ancak, zannî delille sabit olan haramların inkârı durumunda ise o kişi kâfir sayılmasa da günahkâr (fasık) kabul edilir. Haram işleyen bir kimsenin bu fiilden arınması ve ahlaki sorumluluğunu yerine getirmesi için, fiilin başkalarının hak ve hukukuna zarar verdiği durumlarda, zarar görenlerle rızaya dayalı bir anlaşma sağlaması ve Allah'tan af dilemesi gerekmektedir. Usul âlimleri, haram olan fiillerin terk edilmesi durumunda kişinin övgüye değer görüleceği ve sevap kazanacağı hususunda genel bir görüş birliği içindedir. Bununla birlikte, haram kılınmış bir fiilin terk edilmesi sebebiyle kişiye sevap yazılıp yazılmayacağı hususunda ise bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Haram kavramında hürmetin kuvveti, şer'i delillerin sübut ve delalet yönünden kati veya zannî olmasına göre farklılık arz eder. Çoğunluk (cumhur) ulema, bir fiilin haramlığını belirlemek için yalnızca delilin delalet yönünü dikkate alır ve şâriin fiilin yapılmamasını kesin bir biçimde emrettiğine dair delaletin bulunmasını şart koşar. Son dönem usul eserlerinde, cumhura nispet edilen haram tanımı ise "şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı bir şekilde istediği fiil" şeklinde ifade edilmektedir.[379]

## 2.4.ŞER'İN VÜRÛDUNDAN ÖNCE FİİLLERİN HÜKMÜ

İslam hukuk usulü literatüründe, şer'i bildirimden önce aklın eşyaya ilişkin bir hükme varıp varamayacağı meselesi, "eşyada aslolanın hazr mı yoksa ibâha mı olduğu" sorusu çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda, aklın eşya hakkında verdiği hükümlerin şer'i bildirimin öncesinde ve sonrasında geçerliliği hususunda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Alimlerin bazıları, eşyada aslolanın ibâha olduğu; diğer bir kısmı ise hazr olduğunu savunmuştur.[380] Bunun yanı sıra, "ehl-i vukuf" olarak

---

379 Zeydân, **el-Vecîz**, s. 41; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 236; Fahrettin Atar, **Fıkıh Usulü**, 5. Baskı, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 2002, s. 126.

380 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Varakât fî Usûli'l-Fıkh**, b.y. nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd, ty.s. 27, **et-Telhîs**, Cilt: 3, s. 473, **el-Burhân**, Cilt:1, s. 13-14; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60; el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt:1, ss. 80-82; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl**, ss. 53, 55, 56; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî. **et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû'ale'l-Usûl**, thk.

bilinen bazı alimler de, şer'i bildirim gelene kadar herhangi bir hüküm vermenin uygun olmayacağını belirterek, bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiği görüşündedir.[381]

Eşyada aslolanın ibâha olduğunu savunanlar arasında Hanefî ekolünün büyük bir kısmı, Basra Mu'tezilesi, Zeydîler, Ebû Abbas b. Süreyc (ö. 306/918), Ebû İshak el-İsferâyanî (ö. 418/1027), Ebû'l-Ferec (ö. 486/1094), Ebû'l-Hasan et-Temîmî ve Ebû'l-Hattab el-Kelvezânî ve onların takipçileri bulunmaktadır. Bu görüşe göre, şer'i bir yasaklayıcı delil gelmedikçe, eşyanın aslında mübah olduğu kabul edilmektedir.[382]

Eşyada aslolanın hazr olduğu görüşünü savunan alimler ise Bağdat Mu'tezilesi, İmâmiyye'nin bir kısmı, Ebherî, Ebû Ali b. Ebû Hureyre ve Kadı Ebû Ya'la gibi şahsiyetlerden oluşmaktadır. Bu görüşe göre, şer'i bir izin veya ruhsat bulunmadıkça, eşyaya dair akli bir hüküm verilmemesi gerektiği, dolayısıyla bir tür ihtiyat yaklaşımı sergilenmesi gerektiği öne sürülmektedir. Bazıları tevakkuf edilmesi görüşündedir, yani ne haram ne de mübah olarak hükmedilebilir düşüncesindedir. Ebû Ali et-Taberî ve Ebû Bekir es-Sayrafî'nin ve Eş'arî mezhebinin görüşü bu şekildedir.[383] Tevakkuf görüşünde olan alimler, şer'i bildirim öncesinde hüküm verilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Bu görüş iki ana gruba ayrılmaktadır: Bâkıllânî ve takipçileri, hükmün var olduğu ancak bilinmezlik içinde olduğu gerekçesiyle tevakkufu benimsemişlerdir. Cüveynî ve Gazzâlî onlara tabi olanlar ise, tevakkufun hükmün yokluğu anlamına geldiğini öne sürerek bu görüşü desteklemişlerdir. Bu alimler, şer'i bildirim öncesinde eşyanın hükmüne dair kesin bir bilgiye sahip olunamayacağına inanmaktadır.[384]

Şâfiî usul alimlerinin görüşüne göre, hakkında şer'i bir delil bulunmayan eşyalar ve fiiller hakkında hüküm verilmesi caiz değildir; zira şer'i bildirim öncesinde

---

Muhammed Hasen Heyto, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981, ss, 487-488; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, ss. 154-155; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed**, Cilt: 2, s. 315; el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, ss. 41-42.

381 Cessas, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Cilt: 3, s. 247; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1988, Cilt: 2, s. 977; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 51; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl**, s. 53; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, ss. 156, 368.

382 el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 3, s. 473; el-Beydâvî, **Minhâcü'l-Vüsûl**, s. 25; eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra**, s. 533, **Şerhu'l-Lüma'**, Cilt: 2 s. 977; el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, s. 57; Tevfik Münevver Sedâyu, **el-İbâha fî Şeri'ati'l-İslamiyye**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kral Abdulaziz Ünivesitesi, Mekke 1980, s. 9.

383 el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 3, s. 472; el-Beydâvî, **Minhâcü'l-Vüsûl**, s. 25; eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra**, s. 532, **Şerhu'l-Lüma'**, Cilt: 2 s. 977; el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, s. 57; Tevfik Münevver, **el-İbâha**, s. 11.

384 eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra**, s. 532; Tevfik Münevver, **el-İbâha**, s. 12.

eşya ve eylemler hakkında herhangi bir hüküm söz konusu değildir. Bu görüş, Kur'an-ı Kerim'deki *"*Biz bir resul göndermedikçe (kimseye) azap etmeyiz."[385] ayetiyle desteklenmektedir. Ayet, şer'i bir bildirim olmaksızın bir şeyin haram veya helal olduğuna dair hüküm verilemeyeceğine işaret eder. Bu konuda Şâfiî mezhebi içinde farklı görüşler bulunmakla birlikte, bazı Şâfiî alimler, şer'i bildirim gelmeden önce eşyaların aslında mübah olduğuna hükmetmiştir. Diğer bazı Şâfiî alimler ise bunun aksine, eşyada aslolanın hazr (yasak) olduğu görüşünü savunmaktadır. Bunun yanı sıra, bazı Şâfiî alimler ve Mâlikî mezhebinin çoğunluğu ise, şer'i delil bulunmadıkça hüküm verilmemesi gerektiğini ifade ederek tevakkuf yolunu benimsemişlerdir.[386] Bu yaklaşım, herhangi bir hüküm bildirimi yapılmadığı sürece, eşyaya ilişkin hükmün belirlenmemesi gerektiği düşüncesini yansıtmaktadır. Sonuç olarak, Şâfiî usulcüler arasında şer'i delil bulunmadığı takdirde eşyaya ilişkin hüküm verilmesi konusunda üç temel yaklaşım ortaya çıkmıştır: mübah, hazr ve tevakkuf. Bu görüş ayrılıkları, şer'i bildirim öncesinde aklın eşya üzerindeki etkisini anlamak açısından önemli bir ayrışmaya işaret etmektedir.

## 2.5. İBÂHA KAVRAMI

Fıkıh, mükelleflerin hem dünyevi hem de uhrevi hayatlarını düzenleyen bir ilim dalıdır ve bu bağlamda çeşitli kavramlarla hüküm bildirimi yapılır. Bu kavramlardan biri de "ibâha" ya da "mübah" kavramıdır. Diğer bazı hüküm bildiren kavramlardan farklı olarak ibâha, kişiye bir fiili yapıp yapmama hususunda özgürlük tanır; yani mükellefi herhangi bir eylemi gerçekleştirme veya terk etme noktasında muhayyer bırakır.

---

385 İsrâ,17/15 (bir başka ayet örneği için bkz. Nisâ, 5/165, Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş, **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, 2. Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 2006, Cilt: 2 ss. 182-184).

386 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 51-52; Mesut Bayar, "**Şâfiî-Eş'ârî Usûlcülere Göre Kendilerine Şer'î Hüküm Ulaşmamış İnsanların Dinî Yükümlülüğü**", V. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Eş'ârîlik), Kastamonu, 2017, Cilt: 1, s. 194.

### 2.5.1. İbâhanın Sözlük Anlamı

İbâhanın sözlük anlamı, "ortaya çıkmak" ya da "açığa vurmak"tır ve yasaklanmanın, yani "mahzurun" zıddı olarak kabul edilir.[387] İbâha kelimesi, Arapçada "بوح" kökünden türemiş olup if'âl babının bir mastarıdır. Kök anlamı itibarıyla "bevh," yani bir şeyin açığa çıkması, izhar edilmesi anlamını taşır. Arapça'da, bir sırrın açığa çıkarılmasını ifade etmek için "باح بسره إذا أظهره" ifadesi kullanılır ve bu ifade, bir kimsenin sırrını açığa vurması durumunu anlatır.[388] Bu anlam genişleyerek, bir şeyi açık hale getirmek ve onu izinli ya da helal kılmak gibi anlamlar kazanmıştır. Nitekim, "وأبحتك الشيء" ifadesi "Ben o şeyi sana caiz ya da helal kıldım" anlamında kullanılır. Böylece ibâha, aslında bir şeyin engel olmaksızın açığa çıkarılması, kişiye bu konuda tercih hakkı tanınması manasında gelişmiş bir kavramdır.[389]

### 2.5.2. İbâhanın Terim Anlamı

İbâha, şâriin (hüküm koyucu) bir fiilin yapılması veya terk edilmesi hususunda mükellefe sınırsız serbestiyet tanıdığı durumu ifade eder. Bu anlamda ibâha, yapılması ya da terk edilmesi konusunda izin verilmiş eylemleri içerir. Örneğin, Arapça ifadesiyle "أباح الرجل ماله" kullanıldığında, mal sahibinin malını alıp bırakma konusunda özgür olduğu anlaşılır ve bu kişi malını verme veya vermeme hususunda mutlak serbestiye sahiptir.[390] Teklifi hüküm açısından, mükellefin bir fiili yapmak veya yapmamak konusunda özgür bırakılması "ibâha" olarak adlandırılır ve şâriin bu

---

387 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl**, Cilt: 1, s. 41; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "bvh", Cilt: 2, s. 416; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "İbaha", Cilt: 1, s. 126.

388 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, Cilt: 1, s. 41; el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt: 1, s. 123; Ebü'r-Rebî' Necmeddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987, Cilt: 1, s. 386.

389 el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm (el-Fürhûdî), **Kitâbü'l-Ayn**, nşr. Mehdî el-Mahzûmî İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, ty., Cilt: 3, s. 311; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "bvh", Cilt: 2, s. 416; et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, s. 386; el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, "bvh", s. 214; İbnü'n-Neccâr, **Şerhu'l-Muhtasar**, Cilt: 1, s. 422; ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, "bvh", Cilt: 6, s. 323; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "İbâha", Cilt: 1, s. 126.

390 Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî el-Kelvezânî, **et-Temhîd**, nşr. Müfîd M. Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrâhim, Cidde 1406/1985, s.67; el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt:1, s.123; el-Münâvî **et-Tevkîf** s. 35.

serbestiyeti sağladığı fiillere ise "mübah" denilir.[391] Mübah, yapıldığında mükâfat, terk edildiğinde ise azabı gerektirmeyen eylemleri ifade eder.[392] Bir diğer ifadeyle, bu fiillerde yapılması övgüyü, terk edilmesi kınamayı gerektirmeyen durumlar söz konusudur.[393] İbâha kelimesinin ism-i mefûlü olarak türeyen mübah, "izin verilmiş," "yasaklamadan serbest bırakılmış" anlamlarına gelir. Fıkıh usulünde, şâriin mükellefi bir fiili yapmak veya yapmamak hususunda özgür bıraktığı durumları tanımlar.[394] Mübah; yapılmasında övgü, terkedilmesinde yergi söz konusu olmadan, yapılması veya terkedilmesi hakkında şâriin izin vermiş olduğu şeylerdir. [395] İslâm hukuku çerçevesinde ibâha; mükellefin, bir fiili gerçekleştirmesi veya terk etmesi durumunda övgü veya yergiye konu olmaksızın serbest bırakıldığı durumlardır. Bu bağlamda, ibâha mükellefe tanınan bir serbestlik hali iken, bu serbestlik verilen fiil ise mübah olarak adlandırılır.[396]

Nahlâvî, mübahın meşruiyetindeki hikmeti, mükelleflerin uygulamakla yükümlü oldukları dört temel hüküm olan farz, mendup, haram ve mekruhu yerine getirme zorunluluğundan doğabilecek sıkıntılardan kurtarılması olarak ifade etmektedir. Ona göre, mübah fiiller, Allah'a (c.c) itaat etme maksadıyla güç kazanmak için yemek yemek gibi olumlu bir niyetle yapılabileceği gibi, başkalarına karşı kibir sergilemek amacıyla lüks elbise giymek gibi kötü bir niyetle de yapılabilir.[397] Bu nedenle, ibâha genel anlamda bir fiilin yapılmasına ya da terk edilmesine dair herhangi bir yasaklama olmaksızın serbest bırakılmayı ifade eder ve bu hususta fakihlerin

391 el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Cilt: 3, s. 247; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 45; el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt: 1, s.123; el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 8; et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, s. 386; en-Nahlâvî, **ed-Dürerü'l-Mübaha** , s. 4; Abdülvehhâb Hallâf, **İlmu Usûli'l-Fıkh**, 8. Baskı, Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Kahire, ty.

392 Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad, 1410/1990, Cilt:1, s. 167; Kelvezânî, **et-Temhîd**, s. 67; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 275; et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, s. 386.

393 İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl**, s. 55; el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, s. 21; İbnü'n-Neccâr, **Şerhu'l-Muhtasar**, Cilt: 1, s. 422.

394 et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, ss. 32-386; el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, s. 91; Vehbe, ez-Zühaylî, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslami**, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1406/1986, Cilt: 1, ss. 45-87.

395 el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 1, s. 161; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60; Zeydân **el-Vecîz**, s. 47.

396 Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 241.

397 en-Nahlâvî, **ed-Dürerü'l-Mübaha** , s. 4.

çoğunluğu ittifak halindedir.[398] Fıkıh literatüründe ibâhanın bu serbestiyet anlamı, mükelleflerin, belirli durumlarda ne övgü ne de kınama ile karşılaşmayacağı eylemleri içermesi bakımından diğer şer'i hükümlerden ayrılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de "ibâha" veya "mübah" kelimeleri doğrudan geçmemekle birlikte, usulcüler bu anlamda "hıyere" (seçim yapma hakkı) ve "tahyîr" (seçim yapmada serbestiyet) kelimelerine işaret eden iki ayeti[399] temel almışlardır. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hadislerinde doğrudan "mübah" terimi geçmemekle beraber, bazı sözlerinde ve uygulamalarında "ibâha" ve "istibâha" kavramları kullanılmaktadır.[400] Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Tavaf bir namazdır, ancak tavaf esnasında konuşmak mübahtır (أباح فيه المنطق)", ve "Kim tavaf esnasında konuşursa hayır söylesin" buyruğu bu terimle ilişkilendirilebilir.[401] İmam Şâfiî'nin eserlerinde de, fıkıh literatüründe ibâha masdarından türeyen fiillerin ve "mübah" kavramının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.[402]

İbâha, yapıldığında ne övgüye ne de kınamaya sebep olan bir fiil olduğu için mübah kavramından ayrılır. Bu ayrım iki yönlü olarak değerlendirilebilir: Hükmün ortaya çıkması "ibâha" iken, mükellefin bu serbestiyeti kullanması "mübah" olarak adlandırılır. Yani ibâha, şâriin mükellefi bir fiili yapmak veya terk etmekte tercihte bulunmaksızın serbest bırakması durumudur; mübah ise bu serbestiyetin uygulanmasıdır.

Usulcüler, ibâhanın şer'i bir hüküm olup olmadığı ve mübahın hukuki hükme taalluk edip etmediği konusunda araştırmalar yapmaktadırlar; çünkü içtihat süreci, hukuki delillerin tespitine dayanır. Şeriat hükümlerinin delilleri ve fıkıh ilminin konusu, mükelleflerin sorumlulukları doğrultusunda yaptıkları eylemler olarak kabul edilir. Hanefîler, fıkıh literatüründe mübah terimini sıkça kullanmışlardır ve hazr ile ibâha arasındaki tanımlamalar, bu iki kavram arasındaki farkı yansıtmaktadır. *"ed-*

---

398 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)**, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1998, Cilt: 2, s. 17.

399 el-Kasas, 28/68; el-Ahzâb, 33/36.

400 Recep Çetintaş, **İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014, ss. 243-244.

401 Tirmizî, Hac, 112, Nesâî, Menasik, 136; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 8, s. 19.

402 İmam eş-Şâfiî, **er-Risâle**, s. 349, 354; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **el-Ümm**, 8 Cilt, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983, Cilt: 1, ss. 187, 161, Cilt: 3, s. 224, Cilt: 7, s. 29, Cilt:3, s.90; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **el-İhtilâfü'l-Hadîs**, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, s. 175.

*Durer"* adlı eserde ise, mübah "mükellefin herhangi bir sorumluluğu bulunmaksızın yapmasına veya terk etmesine izin verilen şeyler" olarak tarif edilmiştir.[403] Bu çerçevede, mübahın mükellefin seçim hakkı çerçevesinde serbestçe yapabileceği ya da terk edebileceği fiillerden olduğunu söylemek mümkündür.

### 2.5.3. İbâhanın İki Nevîsi

Şer'i bildirimin öncesinde bir şeyin hüküm olarak serbest olması (ibâha) ve yasaklanmış olması (hazr) konusunda fıkıh alanında tartışmalar ve görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Fıkıh usulcüleri arasında, şer'i bildirim gelmeden önce eşyada aslolanın ibâha olması ve yasaklayıcı bir bildirim gelmediği sürece eşyadan faydalanmanın serbest olmasına yönelik "aslî ibâha" ilkesi geliştirilmiştir. Aslî ibâha, şer'i bildirimin sonrasında mübahlığına dair bir şer'i nas bulunan şeyler dışındaki ve hakkında helal ya da haram olduğuna dair bir açıklama bulunmayan eşyaların, aslında var olan ibâhalık durumunun kabul edilmesi anlamında kullanılır.[404]

#### 2.5.3.1.Aslî İbâha:

Bazı usulcüler tarafından "aklî ibâha" şeklinde de adlandırılan bu kavram,[405] şâriin emir ve nehyine dair herhangi bir nassın bulunmadığı fiilleri kapsar. Aslî ibâha ile mübah kabul edilen fiilleri gerçekleştiren kişiler bu konuda sorumlu tutulmazlar.[406] Efendimizin (s.a.v.) konuyla ilgili rivayeti şöyledir:

> *Allah (sizin için) birtakım hudûdlar belirlemiştir, onları aşmayın; birtakım farzlar ortaya koymuştur, onları (terk ederek) zayi etmeyin; bazı şeyleri haram kılmıştır, onlar çiğnemeyin. Bazı konularda, unuttuğundan değil, sadece size olan rahmetinden dolay sükût etmiştir onları da araştırmayın*.[407]

---

403 en-Nahlâvî, **ed-Dürerü'l-Mübaha** , s. 4; Hilâl Âmir Sibâ'î. "Feyzu'l-Fettâh fî Ahkâmi'l-Mübah", **Mecelletü Külliyeti'ş-Şerîati ve'l-Kânûni**, Câmiatü'l-Ezher, Mısır, Cilt: 17, Sayı: 3, ss. 1751-1752.

404 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "İbaha", Cilt: 1, s. 132

405 Muhammed Sellâm Medkûr, **Nazariyyetü'l-İbâha 'İnde'l-Usûliyyin ve'l-Fukahâ**, Dâru'n-Nehdâti'l-Arabiyye. Kahire, 1984, s. 496.

406 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, **"**İbaha", Cilt: 1, s. 132; Muhammed Seyyid Bey, **Fıkıh Usûlü (el-Medhal)**, haz. Hasan Karayiğit. Düşün, Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 73.

407 ed-Dârekutnî, **es-Sünen**, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, thk. Şuayb el-Arnavut vd. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1424/2004, Cilt: 3, s. 59; el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 10, s. 20.

#### 2.5.3.2.Şer'i İbâha:

Şer'i ibâha, şâriin hitabı (nas) ile doğrudan ya da dolaylı olarak sabit olmuş olan ibâha türüdür. Şer'i ibâha, şâriin hitabı ile izin veya yasaklama arasında muhayyerlik bildiren fiillerdir. Bir fiilin, şâriin hitabı ile veya sonrasında ruhsat veya nesh yoluyla mübah olması mümkündür. Bu bağlamda, bir fiilin yapılması veya terk edilmesi arasında meydana gelen muhayyerlik, şâriin hitabı ile sabit olan mübahlara dahil edilir.[408]

### 2.5.4.İbâha ile Yakın Anlamda Olan Kavramlar

#### 2.5.4.1.Tahyîr

Usulcülere göre, ibâha, tahyîr ile benzer anlamlar taşımaktadır; zira her iki kavram da karşılığında ödül ve ceza olmaksızın bir fiili yapmak veya yapmamak arasında seçim yapmayı ifade eder.[409] Ancak tahyîr, ibâhadan daha genel bir anlama sahiptir. Tahyîr bazen ibâha anlamında kullanılırken, bazen de terk edilmesi halinde cezayı gerektiren durumları ifade edebilir. Örneğin, bekar birinin uygun taliplerden biriyle evlilik yapmak için seçim yapması veya imamet için iki sâlih imam arasında tercih yapması tahyîre örnek olarak verilebilir.[410] Kaynaklar incelendiğinde, ibâha kavramının tahyîr kavramından daha dar bir anlam taşıdığı görülmektedir. İbâha anlamı içeren her şeyde muhayyerlik söz konusu iken, muhayyerlik ifade eden her şeyin mübah olması mümkün değildir. Usul eserlerinde "tahyîr" terimi, mübah ve muhayyer vacip için kullanıldığından, mübahın yalnızca tahyîr olarak tanımlanamayacağı belirtilmektedir.

Şâriin, birçok vacipten birini yapma yükümlülüğü getirdiği ve hangi vacibin hangisi olduğunu belirtmediği durumlarda, bu anlamdaki vaciplerin muhayyer vacip türüne girdiği ifade edilmektedir. Örneğin, yemin keffâreti ile ilgili ayette "Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek veya onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç

---

408 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "İbaha", Cilt: 1, s. 132.
409 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "tahyîr", Cilt: 11, s. 68.
410 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 53.

tutmalıdır" ifadesinde muhayyer vacip olarak adlandırılan tahyîrin, ibâha ile birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.[411] Açıkça görüleceği gibi muhayyer vacip olarak adlandırılan tahyîrin, ibâha ile birbirinden farklı ifadeler olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.5.4.2.Helal

Fakihler, helal kavramını bazen mübah anlamında kullanmışlardır; bazı müellifler ise mübahın helal terimiyle ifade edilebileceğini belirtmişlerdir.[412] Helal, dînî literatürde hakkında herhangi bir yasaklama olmayan ve şer'an izin verilmiş eylemleri ve hükümlerini ifade eden bir terimdir. Fıkhî bir kavram olarak helal, şer'an yapılmasında bir günah bulunmayan, yapılması veya terk edilmesi serbest bırakılan fiiller için kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de helal terimi ve türevleri, çeşitli bağlamlarda elli kez geçmektedir.[413]

Helal terimi, şeriat dilinde tahrîm terimi ve türevlerine karşıt bir anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (Hâlbuki Allah, alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır) ayeti,[414] helalin haramın zıddı olduğunu ve dolayısıyla helal olanın haramın dışındaki her şeyi kapsaması gerektiğini göstermektedir. Bu ayet-i kerime ve diğer benzer ayetlerde[415] görüldüğü üzere, helalin haram olanın zıddı olduğu anlamına gelir; yani helal olan, haramın dışındaki her şeyi kapsar. Helal lafzı, hem sözlük ve terim anlamıyla birçok ayet ve hadislerde kullanılmaktadır. Helal lafzı hem sözlük hem de terim anlamında birçok ayet ve hadiste geçmektedir. Bazı ayet-i kerimelerde "Allah'ın size verdiği helâl ve temiz rızıklardan yiyin ve iman etmiş olduğunuz Allah'ın yasaklarından sakının"[416] ifadesi yer alırken, hadislerde de "Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir"[417] şeklinde bir açıklama bulunmaktadır. Bu örnekler, helalin mübahlık anlamı içerdiğini göstermektedir.[418] Ebû Hanîfe, bir şeyin

---

411 el-Mâide, 5/89.
412 eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, Cilt: 1, s. 26; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "ibâha", Cilt: 1, s. 126.
413 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "hll" Cilt: 11, s. 167; el-Cürcâni, **et-Taʿrîfât**, "ḥelâl", s. 92; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "helal", Cilt: 18, s. 74.
414 el-Bakara, 2/275.
415 A'râf, 7/157; Âl-i İmrân, 3/93.
416 Bakara 2/196, 228, 229; el-Mâide 5/5, 88.
417 Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 41; Tirmizî, "Ṭahâret", 52; Nesâî, "Ṭahâret", 46.
418 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "ibâha", Cilt: 1, s. 127.

meşruluğu için delil bulunması gerektiğini, İmam Şâfiî ise bir şeyin haramlığına dair bir delilin bulunması gerektiğini tanımlamıştır.[419] Dolayısıyla, hukukçuların anladıkları ve ifadelerinde açıkça ortaya koydukları üzere, helal terimi ibâhadan daha genel bir anlam ifade etmektedir. Genel anlamda helal kavramı, mübah, mendub, vacip ve mekruh gibi kavramları da içermektedir.[420] Günlük hayatta ise mübah ve caiz kelimeleri genellikle aynı anlamda kullanılmaktadır.

#### 2.5.4.3.Cevaz

Cevaz kelimesi, sözlükte "mümkün ve geçerli olmak, geçmek" anlamında ifade edilmektedir.[421] İslam hukukunda, bir eylemin dinî ve hukuki anlamda uygun ve geçerli olduğunu belirtmek için kullanılan bir terimdir Bazı usulcüler, caiz kelimesinin mübah ile aynı anlamda kullanıldığını belirtse de,[422] haram ve "tahrîmen mekruh" haricindeki tüm hükümler için kullanılmasından ötürü,[423] tamamen eşit anlamda olmadıkları görüşündedirler.[424] Usulcülerin bir kısmı, caiz kelimesini "dinen ve aklen yasak olmayan" veya "hükmünde tereddüt edilen" şeklinde tanımlamaktadır. Caizlik, mübaha yakın anlamlı kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir.[425] Bazı usulcüler, caiz kelimesinin mübahtan daha genel olduğunu ifade ederken, bir kısmı ise caiz kelimesinin mübahtan daha hususi bir kavram olduğunu düşünmektedir.[426] Mübahın isimlerinden bazıları da helal, mutlak ve caizdir. Üstat Ebû İshâk 'Tertib Kitabı Şerhi'nde şöyle demiştir: "Her mübah caizdir, ancak her caiz olan mübah değildir. Zira biz, Allah'ın fiilleri hakkında 'onların meydana gelmesi caizdir' deriz, ama 'mübah'tır demeyiz." Kadı Ebû Bekir de şöyle demiştir: "O (Allah), her murat edilenin ilahi iradesine bağlı olması sebebiyle, meydana gelen mübahı ister."[427]

---

419 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, eş-Şâfiî, **el-Mensûr fi'l Kavâidi'l-Fıkhiyye**, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud, 2. Baskı, Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt, 1405/1985, Cilt: 2, s. 70

420 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "Helal", Cilt: 18, s. 74.

421 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "cvz", Cilt: 5, s. 326.

422 İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl**, s. 55.

423 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımeşkî İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhü Tenvîri'l-Ebsâr**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvez, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003, Cilt: 1, s. 242.

424 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 1, s. 127.

425 İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl**, s. 55; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 1, s. 127.

426 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "ibâha", Cilt: 1, s. 128.

427 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 365.

Gazzâlî, caizlik kelimesini ibâha ile eşanlamlı olarak görmekte ve "caizin hakikati, bir fiili yapmak veya terk etmek arasında seçim yapmak ve bu ikisi arasında şeriata uygun olarak uzlaşmaktır" şeklinde ifade etmektedir.[428] Müteahhirîn usulcüler, cevazın iki yönlü olduğunu belirtmektedirler. Fiil işleme serbestisi anlamına gelen cevaz kavramı, mübah kavramının yanında mendup ve vacip kavramlarını da ifade eder. Bu durumda, helal kavramıyla eşit bir konuma gelmektedir. Cevaz terimi, yapmak ve yapmamak bakımından her iki yönden eşit olan fiil anlamını ifade ediyorsa, burada cevaz, mübah anlamına gelmiş olur.[429] Hanefîlere göre, ibâha caizlik ile eş anlamlıdır ancak ibâhadan daha genel bir anlam taşımaktadır.

#### 2.5.4.4.Sıhhat

Fıkıh usulünde "sıhhat" terimi, bir ibadetin veya hukuki bir eylemin gereken şartları taşıması nedeniyle geçerli olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Sıhhat terimine karşıt kavramlar ise *"*fesat*"* ve "butlan" dır. Örneğin, abdesti olmayan birinin abdestli olduğunu zannedip namazını eda etmesi durumunda, kelamcıların görüşüne göre bu kişi kendisine verilen emre uygun hareket etmiş sayılır; bu nedenle namazı sahihtir. Ancak fakihler, bu kişinin sıhhat şartlarından biri olan abdestinin olmaması nedeniyle namazının fasit yani geçersiz olduğunu ifade etmektedirler.[430] İbâhanın sıhhat ile bağlantılı olduğu önemli bir nokta, mübahlığın sıhhate delalet etmesidir. Bir akdin sıhhati, o akdin geçerliliğini, dolayısıyla akitten sonra akde konu olan işlemlerdeki tasarrufların mübahlığına delalet etmektedir.[431] Örneğin, Ramazan ayı dışındaki günlerde, şartlara ve rükünlere riayet edilmesi halinde oruç tutulması sahihtir; şart ve rükünlere riayet edilmemesi durumunda ise gayri sahih olur.

Hanefîlere göre, bir akdin sıhhat şartlarına sahip olması, yapılan akdin mübah olduğu anlamına gelmektedir. Mübah teklifi, hükümlerden biri olduğundan, sıhhat ile

---

428 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 59.

429 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, thk. Tâha Abdurraûf Sâd, Şirketu't-Tıbââti'l-fenniyye'l Müttahide, Kahire, 1393/1973, s. 141.

430 M. ez-Zühaylî, el-Vecîz, Cilt: 1, ss. 421,-422; Meryem Muhammed Sâlih ez-Zafirî, **Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye ve Esrâru'l-Fıkhi'l-Mermûz fi'l-A'lâm ve'l-Kütüb ve'l-Arâi ve't-Tercîhât**, Dâru İbn Hazm, 122/2002, s. 66.

431 et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, s. 441; el-İsnevî, **Nihâyetü's-sûl**, s. 20.

de aynı şekilde değerlendirilebilir.[432] Ancak, cumhura göre bir eylemin yapılması ve yapılmaması arasındaki serbestlik durumu, o eylemin sıhhatine aykırılık teşkil etmiş olur. Bu nedenle, ibâha teklifi, sıhhat vaz'î hükümlerden biri olarak kabul edilmektedir.[433] Bu bilgiler ışığında, sıhhatin anlamca mübah ile aynı olduğu konusunda bir ittifak bulunduğu, ancak teklîfi ve vaz'î hükümlerden hangisine dahil edileceği konusunda ihtilaflar olduğu görülmektedir.

#### 2.5.4.5.Afv

"Afv" terimi, hukuk bağlamında suç işleyeni bağışlamak, cezalandırmamak, başkasının üzerindeki hakkı düşürmek ve bir şeydeki fazlalığı kaldırmak anlamlarına gelmektedir.[434] Usulcülere göre, insanın üzerinden sorumluluğu kaldırmak ve haracı kaldırmak bakımından afv, ibâha ile benzer anlamda kullanılmaktadır. Afv kelimesi, kimi yerlerde ibâhanın yerine geçen ve onunla yakın anlamda olan bir terimdir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'deki bir ayet-i kerimede " لَا تَسْئَلُوا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْۚ وَاِنْ تَسْئَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْۚ عَفَا اللهُ عَنْهَاۗ" (Açıklandığı zaman sizi sıkıntıya sokacak konularda soru sormayın. Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah, onlardan sizi muaf tutmuştur) ifadesi buna örnek teşkil etmektedir.[435] Affın mübah anlamında kullanıldığı bir başka örnek de hadislerde yer almaktadır. Hadiste şöyle buyrulmaktadır. Affın mübah anlamında kullanıldığı da olur. Hadiste şöyle buyurulur:

> *"Şüphesiz Allah birtakım farzlar emretmiştir. Bunları zayi etmeyiniz. Birtakım cezalar koymuştur; bu sınırları aşmayınız. Haramlar koymuştur; bunları işlemeyiniz. Unutmadığı halde sırf size acıdığı için birtakım şeyleri de affetmiş yani mübah olarak bırakmıştır; bunları da araştırmayınız.*[436]

Bu hadis, afvın mübah anlamında kullanıldığını açık bir şekilde göstermektedir. Dinî bağlamda sükût edilen (meskûtun anh)[437] konularda hata ve yanılma hallerinde mükelleflere tanınan müsamaha, helal ile haram arasında

---

432 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "İbâha" Cilt: 1, ss. 127-128; M. ez-Zühaylî, **el-Vecîz**, ss. 423-424.

433 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "İbaha", Cilt: 1, ss. 127-128; M. ez-Zühaylî, **el-Vecîz**, ss. 423-424-425.

434 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "Afv", Cilt:15, s. 72; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 14.

435 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "ibâha", Cilt: 1, s. 128.

436 ed-Dârekutnî, **Sünnen**, Cilt: 4, ss. 297-298.

437 ez-Zerkeşî, **el-Mensûr**, Cilt: 2, s. 70-71.

değerlendirilmelidir. Bu durumda afv, yani mübah kapsamında değerlendirilmektedir.[438]

#### 2.5.4.6.Meşrû

"Meşrû" kelimesi, kökeni itibarıyla "şer" kelimesinden türemiştir ve başlamak, açığa çıkarmak, açıklamak, kural koymak ve adet ortaya koymak gibi anlamlara gelmektedir.[439] Fıkhî terminolojide "meşru", iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Dar anlamda, meşrû terimi, "mübah" ve "helal" kelimeleriyle aynı anlamı taşımaktadır. Geniş anlamda ise, dinî kaynaklara dayandırılan hükümleri veya dinî kaidelere uygun olan fiilleri ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda bir şeyin meşru olduğu, onun dinî, ahlaki ve hukuki açıdan olumlu bir değer taşıdığını gösterir. Aynı zamanda dinin onayladığı, hatta teşvik ettiği bir fiil, işlem veya düzenleme olarak da değerlendirilebilir.[440]

#### 2.5.4.7.İzin

Füru-i fıkıhta "izin" terimi, "ibâha" ile eş anlamda kullanılan kavramlardan biridir. Bir nesneden faydalanılması veya tüketilmesi için Allah'ın izin vermiş olması, o nesnenin kullanımı için temel bir şarttır. Bu bağlamda, ilgili kişinin başkalarına bu konuda izin vermesi, ibâha kavramı ile ifade edilir ve bu yolla müsaade edilmiş olan alan "mübah" olarak kabul edilir.[441] Örneğin, Ebû Ya'lâ, ibâhayı mutlak anlamda izin olarak tanımlarken,[442] Gazzâlî, mübah terimi için "yapılmasında ya da terk edilmesinde, övgü veya kınama olmaksızın, şâriin verdiği izinlerdir" şeklinde bir tanım yapmaktadır.[443] Mu'tezilî ve Hanefî âlimler, ibâha için mutlak manada verilmiş bir izin olduğunu ifade etmişlerdir; böylece füru-i fıkıhta "izin" kavramı ibâha ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak Eş'arîler ve Şâfiîlerin görüşüne göre izin, yalnızca

---

438 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, **el-Muvâfâkât**, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân, Dâru ibn Affân, 1417/1997, Cilt: 1, s. 253.

439 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl**, s. 42; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "şra", s. 179.

440 Bilal Aybakan, İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşrû", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, s. 381.

441 Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, "izn", s. 278.

442 Ebû Ya'lâ, **el-Udde**, s. 167.

443 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1 s. 91.

şer'i izni kapsamaktadır; yani onların ibâha ile kastettikleri izin, yalnızca şâri tarafından verilmiş olan izindir.[444] Bu noktada Kur'an-ı Kerim'den bir örnek vermek gerekirse: "فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ" (Bazı özel işlerinden dolayı senden izin istediklerinde onlardan dilediğine izin ver) ayeti, izin kavramının önemini ve kapsamını göstermektedir.[445]

### 2.5.4.8. Ruhsat

"Ruhsat" kelimesi, sözlükte "kolaylık" ve "genişlik" anlamlarına gelmektedir. Fıkıh ıstılahında, geçerli bir özür nedeniyle şer'i hükümlere riayet etmemek anlamına gelen ruhsat kavramı, ibâha ile yakın anlamlıdır ve kolaylık içerir.[446] Fıkıhta, ruhsat terimi genel anlamda "azimet" kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır.[447]

Örneğin, leş, akıtılmış kan, domuz eti veya Allah (c.c.) için kesilmemiş hayvanların yenmesi normalde haramdır. Ancak, hayâtî ve zaruri bir durum söz konusu olduğunda, bu tür gıdalardan, haddi aşmadan ve sadece zaruret miktarınca yararlanmak, geçici olarak helal sayılarak mübah hale gelir.[448] Bu bağlamda, bir şey hakkında geçici de olsa bir serbestiyetin oluşması ve eşyadan yararlanmak için ruhsat verilmesi, mübah ile aynı anlama gelmektedir.

Fıkhî kaynaklarda, bir şeye ruhsat verilmiş olması, o fiilin caiz olduğunu, dolayısıyla mübah olduğunu ifade eder.[449] Usulcüler, azimet-ruhsat ayrımını ele alırken ruhsatı ibâha sebepleri arasında saysalar da, ruhsatın haram, mekruh, vacip ve mendup hükümleri bakımından ele alınması durumunda, mübahın yanı sıra diğer hükümleri de ifade edebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.[450] Ruhsat verilmiş bir fiil mübah olarak ifade edilebilir; ancak bu fiildeki haramı gerektiren sebep ortadan kalkmadığı için tamamen mübah şeklinde tanımlanması uygun olmayabilir. Yine de

---

444 Hikmet, Şavluk, **Fıkıh Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, s. 146.

445 Nûr, 24/62.

446 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, Cilt: 1, s. 55; el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 110; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 22, s. 151; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, "ruhsat", s. 483.

447 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 2, s. 29; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, "azimet", s. 41.

448 En'âm, 6/145.

449 Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, "ibâha", s. 219.

450 es-Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, Cilt: 1, s. 56; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 2, s. 29.

ruhsat ve mübah kavramlarının, kolaylık tanımak anlamında kullanımları oldukça yaygındır.[451]

### 2.5.5.İbâhaya Sarih Şekilde Delalet Eden Lafızlar

İbâha kelimesi ve türevleri, Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte, Kur'an ve Peygamber'in sünnetlerinde ibâhaya işaret eden çeşitli lafızlar bulunmaktadır.[452] Bu lafızlar, İslami hukukta serbestliği ve müsaade edilen eylemleri ifade etmekte önemli bir rol oynamaktadır.

#### 2.5.5.1.“Lâ harâce”

“Lâ harâce” ifadesi, “darlık olmayacağı” anlamına gelen bir lafızdır ve ibâha ile ilişkilendirilmektedir. Cahiliyye döneminde hoş karşılanmayan bazı fiiller, bu tür naslarla mübah olduğu belirtilmiştir. Örneğin, Allah (c.c.)'nın, “Mü'minlere, evlâtlıklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik”[453] şeklindeki ayeti, bu durumu desteklemektedir. Başka bir örnek ise, “ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوا لِلّٰهِ وَرَسُولِهٖ” ayetidir. Bu ayet, “Güçsüzler, hastalar ve harcama yapma imkânı olmayanlar için -Allah ve peygamberine sadık kaldıkları sürece- sorumluluk yoktur. İyi niyet sahiplerini sorumlu tutmak olmaz”,[454] burada darlık durumu ortadan kalktığında ibâha anlamı kazanmaktadır.

Ayrıca, Peygamber (s.a.v.)'in vedâ haccı sırasında bir soruya verdiği cevapta, “افْعَلْ وَلَا حَرَجَ” (yap, sana bir vebal yoktur) ifadesi de ibâhaya sarih bir delalet

---

451 Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**. thk. Ebü'l-Vefa el-Efgânî, Lecnetü'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, Haydarabad, ty., Cilt: 1, s. 117.

452 Muhammed Ahmed Cifâl, **Kâidetü 'el-Asl fi'l-Eşyâi'l-İbâhati' ve Tetbîkuhâ'l-Fıkhiyyeti**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Kuds Üniversitesi, Kudüs/Filistin, 2010, s. 39.

453 Ahzâb, 33/37.

454 Tevbe, 9/91.

taşımaktadır. Bu ifade, "haraç yoktur" anlamında olup, müslümanlara belli eylemlerde serbestlik tanımaktadır.[455]

### 2.5.5.2."Lâ cünâha" ve "Lâ isme"

İbâha dışında bir şeye delalet eden bir karinenin bulunmadığı durumlarda, "günah yoktur" anlamına gelen bazı ifadeler, İslami hukukta mübah eylemleri ifade etmektedir.[456] Kur'an'da geçen bir ayet, bu kavramın anlamını pekiştirmektedir: " وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ اَوْ اَكْنَنْتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ" (Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirmenizde veya içinizde saklamanızda bir sakınca yoktur Bu ayet, eşi vefat etmiş hanımlara evlilik teklifi hakkında nazil olmuş ve bu durumun ibâha olduğunu göstermektedir.

"Lâ isme" ifadesi de "günah yoktur" anlamını taşımakta ve dolayısıyla ibâha ile bağlantılı bir lafızdır. Bu konudaki bir örnek, aslen haram olan bir şeyin mübah kılındığına dair nazil olan ayet-i kerimedir: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" (Biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur)."[457] Bu ifade, belirli koşullar altında ibâha anlamına gelen bir durumu ortaya koymaktadır.

### 2.5.5.3."Lâ be'se"

"Lâ be'se" ifadesi, "bir beis yoktur" veya "sakınca yoktur" anlamına gelir ve İslam hukuku terminolojisinde ibâhayı, yani bir fiilin yapılmasında veya terk edilmesinde serbestlik olduğunu ifade eder. Bu ibareyle başlayan cümleler, yapılan eylemin dinen veya hukuken yasaklanmadığı, bu yüzden mübah (izin verilmiş) sayıldığı anlamına gelir.

Örneğin, "Bir hayvanın iki hayvan karşılığında peşin olmak şartıyla takas yapılmasında bir beis yoktur"[458] hadisi, belirli şartlar altında yapılan bir takas işleminin dinen sakınca taşımadığını gösterir. İbâha, burada ticaretin ve mübadelenin şartlara bağlı olarak helal olduğunu vurgulamaktadır.

---

455 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 367.
456 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 367.
457 Bakara, 2/173.
458 İbn Mâce, "Ticârât", 56.

Bir diğer örnek ise, İslam öncesi dönemde de hastalık ve sıkıntılar için yapılan "rukye" uygulamasının helal olup olmadığı konusunda Avf bin Mâlik el-Eşca'î (r.a.)'den rivayet edilen "Biz İslam öncesi dönemde rukye okurduk ve şöyle dedik: Ey Allah'ın Resulü, bu konuda ne düşünüyorsun? Dedi ki: "لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ" (Bana rukyeni göster. İçinde şirk olmadığı sürece rukyede sakınca yoktur)",[459] buyurdu", hadisidir. Burada "lâ be'se" ifadesi, rukyenin ibâha kapsamında değerlendirilebileceğini, ancak bunun tevhit inancına aykırı olmaması gerektiğini belirtir.

### 2.5.5.4.Muaheze Olmadığını Mutlak Olarak İfade Eden Fiiller

Muaheze, yani sorumluluk olmadığını mutlak olarak ifade eden fiiller, ibâhaya delalet etmektedir. Örneğin, Kur'an'da geçen "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ" (Allah sizi sorumlu kılmaz)"[460] ifadesi, bir kişinin kasıt olmadan yaptığı yeminden dolayı muaheze edilmeyeceğini yani kefaretle sorumlu olmayacağını belirtmektedir. Bu tür ifadeler, bireylerin belirli fiillerinin ibâha kapsamına girdiğini göstermektedir.

### 2.5.5.5.Sevaba ve İkaba Neden Olmayacağı Belirtilen Fiiller

Sevaba ve ikaba neden olmayacağı belirtilen fiiller de ibâhaya delalet eder. Peygamber (s.a.v.) tarafından rivayet edilen bir hadiste, "Şüphesiz Allah, benim ümmetimden, hata, unutma ve yapmaya zorlandıkları şeyi (n hükmünü) kaldırmıştır"[461] ifadesi yer almaktadır. Bu hadiste, hataya, unutmaya veya zorlamaya (ikrah) bağlı olarak gerçekleşen eylemlerden ötürü sevap veya ikabın (ceza) uygulanmayacağı ifade edilmekte ve bu durumun ibâha kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır

Bu bağlamda, Abdullah b. Ömer (r.a.)'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "من حلف يمينا فقال إن شاء الله فلا حنث عليه" — "Kim yemin eder ve 'İnşallah' derse, yeminini bozmuş sayılmaz,"[462] yani kendisine

---

459 Cifâl, **Kâidetü 'el-Asl fi'l-Eşyâi'l-İbâhati'**, s. 43, dipnot 2.
460 Bakara, 2/225; **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Cilt: 1 ss. 356-357.
461 İbn Mâce, "Talak", 16.
462 Cifâl, **Kâidetü 'el-Asl fi'l-Eşyâi'l-İbâhati'**, s. 42.

bir günah veya zorluk yüklenmez. Bu ifadeler, yapılan eylemde bir sorumluluk veya günah olmadığını ve bunun ibâha anlamına geldiğini ortaya koymaktadır.

### 2.5.5.6.Sebil (yol) Tutulamaz

"Sebil (yol) tutulamaz" ifadesi, İslami hukukta ibâha (izin verme) kavramını ifade eden önemli bir ilkedir. Bu kavram, belirli durumlarda kişilerin fiillerinin kınanmayacağı veya sorumlu tutulmayacağı anlamını taşır. Kur'an-ı Kerîm'de bu duruma işaret eden bir ayet-i kerime şöyledir: "فَأُوْلَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ" (Haksızlığa uğradığı için karşılık verenlere gelince, onlar aleyhine bir yol tutulamaz).[463] Bu ayet, haksız bir saldırıya maruz kalan bir kişinin kendini savunma amacıyla karşılık vermesinin kınama veya ceza gerektirmediğini açıkça belirtir. İslam hukukuna göre, meşru müdafaa sınırları içinde yapılan savunma niteliğindeki karşılıklar, ibâha kapsamına girer ve bu tür fiillerden dolayı kişilere karşı herhangi bir yaptırım uygulanamaz. [464] Dolayısıyla bu ilke, bireylerin haklarını koruma ve zulme karşı direnme gibi durumlarda cezai bir sorumluluktan muaf tutulduklarını vurgulamaktadır.

### 2.5.5.7."Mâ şi'te"

"Mâ şi'te" ifadesinin ibâhaya delaleti, ancak kullanımında tehdit murad edilen bir karine bulunmaması durumunda gerçekleşmektedir. Örneğin, " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" (Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin) ayetinde bu durum açık bir şekilde gözlemlenmektedir.[465] Ayrıca "تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ" (Onlardan dilediğini erteler, dilediğini yanına alırsın) ayet-i kerimesi de[466] ibâha anlayışını pekiştirmektedir.

Peygamber (s.a.v.) ile ilgili bir hadiste, bir adam "Koyun etinden mi (koyun eti yediğimden dolayı) abdest alayım?" diye sorduğunda, "Eğer istersen" şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap, koyun eti yedikten sonra abdest alma konusunda herhangi bir

---

463 Şûrâ, 42/41.
464 **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Cilt: 4, ss. 754-755.
465 Kehf, 18/29; Cifâl, **Kâidetü 'el-Asl fi'l-Eşyâi'l-İbâhati'**, s. 41.
466 Ahzâb, 33/51.

zorunluluk bulunmadığını, kişinin tercihine bırakıldığını, dolayısıyla bu eylemin ibâha kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.

### 2.5.6.İbâhaya Gayri Sarih Delalet Eden İfadeler

#### 2.5.6.1.Emir Sıgasının Delaleti

İslam hukuku ve usulü alanında, emir sıgalarının (kiplerinin) belirli bir anlam taşıyıp taşımadığı ve bu anlamın ne olduğu konusunda usul âlimleri arasında çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Klasik dönemdeki usulcülerden çoğunluğu ve çağdaş usul âlimleri, haricî bir karine (delil veya işaret) bulunmadığı durumlarda mutlak emir sıgasının vücuba delalet ettiği görüşündedirler. Bununla birlikte, emir sıgasına eşlik eden haricî karinelerin varlığıyla emir ifadesi, "ibâha, irşad, nedb, te'dîb, tehdit, dua, ta'ciz, teşvik" gibi çok sayıda farklı anlamda yorumlanabilir. Emir sıgasıyla beraber bir karinenin olması ve bu karinelere göre yorumlanmasıyla beraber emir sıgasının hangi manaya geldiğine dair usulcüler farklı içtihatlarda bulunmaktadırlar. [467] Cumhurun (çoğunluğun) görüşüne göre, bir emir ifadesine karine eşlik etmediğinde bu ifade mutlak olarak vücub anlamını taşır. Ancak karine mevcutsa, bu durumda emir sıgası vücub dışında ibâha ve nedbe de işaret edebilir.[468] Bu durum, örneğin "Allah'ın rızkından yiyin için"[469]," "İhramdan çıktığınızda avlanın"[470] ve "ve "Namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın"[471] gibi ayetlerde görülmektedir; bu örneklerde emir sıgasının ibâhaya delalet ettiği hususunda usulcüler arasında bir ittifak mevcuttur.[472]

---

467 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed**, Cilt: 1, ss. 57, 82; el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 1, s. 242; İbn Hazm**, el-İhkâm**, Cilt: 3, ss.2-6; es-Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, Cilt: 1, s. 111; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 2, ss. 40, 96; Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, ss. 127-129; Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr alâ Usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1412/1991, Cilt: 1, ss. 260-276; el-İsnevî, **Nihâyetü's-sûl**, ss. 155-177; Zeydân, **el-Vecîz**, ss. 292-293; Atar, **Fıkıh Usûlü**, ss. 179-180; Medkûr, **Nazariyyetü'l-İbâha**, ss. 72-74.

468 İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt: 3, s. 2; eş-Şîrâzî, **el-Lumâ**, ss. 47-48; eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra**, s. 38; es-Serahsî, **Usûl**, Cilt: 1, s. 14; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 61; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 2, s. 48; Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl,** ss. 127-128; Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, Cilt: 1, ss. 260-276; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 292.

469 Bakara, 2/60.

470 Mâide, 5/2.

471 Cum'a, 62/10.

472 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 61.

Bâkıllânî'nin "*et-Takrîb"* adlı eserinde "الإباحة" (mübah) ve "الأمر" (emir) arasındaki farkı şu şekilde ele almaktadır. Bâkıllânî'ye göre, mübah fiil, bir şeyin yapılmasına veya terk edilmesine serbestlik tanınmasıdır. Yani, kişi dilediği gibi bu fiili yapabilir veya terk edebilir, ancak her iki durumda da herhangi bir zorunluluk veya ceza söz konusu değildir. Bu serbestlik, fıkıh alimlerinin ve kelamcıların ortak görüşüdür.

Buna karşılık, bazı kelamcılar ve fıkıhçılar, özellikle el-Belhî gibi bazı isimler, mübah fiili bir emir olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, mübah fiil, yapılması emredilen ancak zorunlu olmayan bir fiildir ve bu fiil, farz veya sünnet gibi emirlerin bir parçasıdır. Ancak Bâkıllânî, bu görüşü reddederek, mübahın emirle karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Mübah, emir olarak değerlendirilse bile, bunu yapmak ya da terk etmek konusunda bir zorunluluk bulunmaz. Bâkıllânî'nin bu görüşü, mübahın aslında emirle karıştırılmaması gerektiğini, çünkü emirlerin, yapılan eylemler için genellikle bir zorunluluk getirdiğini ve bir mükâfat ya da ceza ile sonuçlandığını vurgulamaktadır. Mübah ise, tamamen kişinin serbest iradesine bırakılmış bir durumdur ve buna herhangi bir zorunluluk eklenemez.[473]

Bâkıllânî'ye göre, "mübah" fiilinin "emredilmiş" olduğu söylenirse, aslında kastedilen şey, bu fiilin yapılmasına izin verildiği ve kişinin bu fiili yapması veya terk etmesi konusunda serbest olduğu anlamına gelir. Yani, "mübah" fiilinin yapılması veya terk edilmesi arasında bir fark yoktur ve her iki durumda da kişi ödüllendirilmez veya cezalandırılmaz. Bu, aslında "mübah" fiilinin özelliğiyle uyumlu bir açıklamadır.

Bâkıllânî, bu görüşün, aslında anlam bakımından doğru olduğunu ancak kullanılan ifadelerde bir belirsizlik olabileceğini belirtmektedir. Eğer "mübah" fiilinin "emredilmiş" olduğu söyleniyorsa, burada aslında kastedilen şey, ona dair bir izin verildiği ve kişinin bunun üzerinde serbest bırakıldığıdır. Bu nedenle, mübah fiilinin anlamı hakkında bir anlaşmazlık yoktur, yalnızca terimler ve ifadeler konusunda bir farklılık bulunmaktadır. Anlamdaki ihtilaf şudur: Birisi şöyle diyebilir: "Mübah fiil, yapılması için bir zorunluluk veya tavsiye gibi bir talep olup, mübah fiilden kaçınmayı yasaklar ve mübah fiili yapmak, terk etmekten daha hayırlıdır." Ancak bu yanlıştır. Bunun yanlış olduğunu gösteren, her akıllı insanın, Allah'ın kullarına verdiği emir ile o fiili yapmayı zorunlu kıldığı durumla, o fiili yapmaya zorlamak ve o fiilden

[473] el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 2, s. 17-18.

kaçınmayı yasaklamak arasındaki farkı ayırt edebilmesidir. Bu fark, emri ve yasaklamayı birbirinden ayırmada açıkça görülmektedir. Eğer durum böyleyse, onların söyledikleri geçersiz olur.

Bu ifade, mübahın doğasıyla ilgili önemli bir noktayı vurgulamaktadır. İbahat, bir fiili yapmaya izin verme anlamına gelir ve bu, "İstersen yap" şeklinde bir izin anlamına gelir. Bu, bir emir değil, yalnızca bir serbestlik durumudur. Emredenin, bir fiili yapmaya yönelik bir talebi veya zorunluluğu vardır, ancak mübahta böyle bir zorunluluk yoktur. Yani, mübah fiilde emredenin amacı, bir zorunluluk ya da baskı oluşturan bir emir değil, yalnızca seçme özgürlüğü sağlamaktır. Bu nedenle, ibâhatin amacı, emrin tersine, bir fiili yapmakta zorlamak değil, yapmak ya da yapmamak arasında bir tercih sunmaktır. Emir verenin, fiilin yapılmasını talep etme ve bunun yapılmaması durumunda yasaklama hakkı vardır, bu da emir ile mübah fiil arasındaki farkı belirginleştirir. Bu nedenle mübah ile emir arasındaki durum birbirinden farklıdır.[474]

Mu'tezile ekolü ve bazı usulcüler ise emrin asıl anlamının nedb (mendupluk, tavsiye) olduğunu savunmaktadırlar. Mâtürîdî'nin görüşüne göre ise, emir ifadesinin vücuba veya nedbe delalet etme olasılığı birbirine eşittir. Eş'arî, Gazzâlî, Bâkıllânî ve bazı kelamcılar ise, emrin hangi anlamı ifade ettiğinin netleşmediği durumlarda bu anlam açıklığa kavuşuncaya kadar tevakkuf (beklemek) gerektiği kanaatindedirler.[475]

Bu görüş ayrılıkları, emir sıgalarının İslam hukukundaki ibâha, vücub veya nedb gibi çeşitli hükümlere delalet edebileceği düşüncesini desteklemekte olup, emir sıgalarının bağlam ve karinelere göre farklı anlamlar kazanabileceğini ortaya koymaktadır.

#### 2.5.6.2.Hazrdan Sonra Gelen Emir Sıgasının Delaleti

İslam hukuku usulünde, hazr (yasaklama) ifadesinin ardından gelen emir sıgasının vücub, nedb ya da ibâhaya delalet ettiği konusunda farklı görüşler

474 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 2, s. 18.

475 el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, s. 170; Apaydın, Yunus, **İslam Hukuk Usûlü**, Bilay Yayınları, Ankara, 2020, s. 255.

bulunmaktadır.[476] Bu bağlamda, usulcülerin çoğunluğu ve Şâfiî'ye göre, hazrın ardından gelen emir sıgası ibâha anlamına gelmektedir.[477] Cuma suresinde yer alan bir örnek bu yorumu destekler niteliktedir. Cuma günü namaz vaktinde alışveriş yapmanın yasaklandığını bildiren "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın."[478] ayetinde, namaz esnasında aslen mübah olan alışverişin geçici bir süreyle yasaklandığı belirtilmektedir. Ardından gelen "Namaz sona erdiğinde yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan arayın."[479] ayetinde "dağılın", "arayın" ifadesiyle gelen emir sıgaları cuma namazı sonrasında alışveriş yapmanın mübahlığına delalet etmektedir.[480] Bir diğer örnek ise, ihramlı iken avlanma yasağına işaret eden ayetin ardından gelen, "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا", İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz"[481] ifadesidir. Bu durumda da ihramlı olunduğu sürece geçerli olan avlanma yasağı, ihramdan çıkma ile birlikte mübah hale dönüşmektedir. Bu tür

476 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed**, Cilt: 1, ss. 82-84; İbn Hazm**, el-İhkâm**, Cilt: 3, ss. 77-80; el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, ss. 87-88, **et-Telhîs**, Cilt: 1, s. 285; eş-Şîrâzî, **el-Lüma'**, ss. 47-48; eş-Şîrâzî, **et-Tebsıra**, s. 66; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 2, s. 63; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 2, ss. 96-98; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcîb, **Muhtasâru Müntehe's-Sûl (su'âl) ve'l-Emel fî İlmeyil Usûl ve'l-Cedel**, thk. Nezir Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1427/2006, Cilt: 1, ss. 678-679; Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, ss. 139-140; Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, Cilt: 1, ss. 276-280; el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, ss. 170, 171; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 2, ss. 378-381; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 295; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 316-318; V. ez-Zühaylî, **Usulu'l-Fıkh**, Cilt: 1, ss. 222-224; Medkûr, **Nazariyyetü'l-İbâha**, ss. 73-74.

477 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 2, s. 94; Ebû Ya'lâ, **el-Udde**, Cilt: 1, s. 256; İbn Hazm, el-İhkâm, Cilt: 3, s. 77; el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 87; el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 1, s. 286; eş-Şîrâzî, **el-Lüma'**, s. 48; eş-Şîrâzî, **et-Tabsıra**, s. 38; es-Serahsî, **Usûl**, Cilt: 1, s. 19; es-Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl**, Cilt: 1, s. 111; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 2, s. 97; İbnü'l-Hâcib, **Muhtasâr**, Cilt: 1, s. 678; Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, s. 139; et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, s. 370; Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, Cilt: 1, s. 277; el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, 170, 171; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, ss. 378-379; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 295; Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 181; Medkûr, **Nazariyyetü'l-İbâha**, ss. 73-74.

478 Cum'a, 62/9.

479 Cum'a, 62/10.

480 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 2, s. 95; el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 1, ss. 286-287; es-Serahsî, **Usûl**, Cilt: 1, s. 19; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 2, s. 63; et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, s. 370; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 295; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, ss. 316-317; Medkûr, **Nazariyyetü'l-İbâha**, s. 73.

481 Mâide, 5/2.

örnekler, yasaktan sonra gelen emir sıgalarının ibâha anlamına delalet ettiğini göstermektedir.

#### 2.5.6.3.Vücubdan Sonra Gelen Nehiy Sıgasının Delaleti

Vücub ifade eden bir emrin ardından gelen nehiy (yasaklama) ifadesinin neye delalet ettiği konusunda İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Eşyada aslolanın hazr (yasak) olduğunu savunan bazı âlimlere göre, vücub ifade eden bir emrin ardından gelen nehiy, hazra delalet etmektedir. Ancak çoğunluk görüşüne göre, vücub anlamı taşıyan emirden sonra gelen nehiy, tahrîm (haram kılma) veya kerahet (mekruh kılma) anlamlarını ifade eder. Bazı usul âlimleri ise bu durumda nehiy ifadesinin ibâha anlamına geldiğini ileri sürmüştür.[482]

Yani, vücub ile gelen bir emir sonrasında yasaklama anlamında bir ifadenin yer alması, kimi yorumlara göre o fiilin yalnızca mekruh olduğunu ya da duruma göre mübah hale geldiğini de ifade edebilmektedir. Bu ihtilaf, nehiy sıgasının bağlamına göre farklı anlamlar kazanabilmesi sebebiyle ortaya çıkmıştır.

#### 2.5.6.4.Helal Kavramının Delaleti

Helal kavramı, haram kavramının karşıtı olmakla beraber vacip, mendub ve tenzîhi mekruh anlamlarını da içermektedir. Bu nedenle helallik bildiren ifadeler bu anlamlara da delalet edebileceği için bir karine ile dolaylı olarak mübahlığa delalet etmektedir.[483] Ayet-i kerimeden örnek, "اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ" (Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır).[484] Bu ayeti kerimedeki helal kavramı dolaylı olarak mübahlığa delalet ettiği şeklinde değerlendirilmektedir. [485] Ayet ve hadîs-i şeriflerde zikredilen helal kavramı genellikle mübahlık ve caizlik manalarına gelmektedir. Hadisi şerif örneği olarak, Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadisi şerifte, " أَحَلَّ لَنَا

[482] eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 279.
[483] Medkûr, **Nazariyyetü'l-İbâha**, ss. 85-86; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, "İbâha", Cilt: 1, s. 127, "Helal", ss. 18,74.
[484] Mâide, 5/5.
[485] Medkûr, **Nazariyyetü'l-İbâha**, ss. 75, 76.

لَنَا الغَنَائِمَ؛ رَأَى ضَعْفَنَا وعَجْزَنَا فأَحَلَّهَا لَنَا’ (Allah, ganimetleri sadece bize helâl kıldı. Bu da bizde gördüğü aczimiz ve zayıflığımız sebebiyledir), buyrulmaktadır.[486]

### 2.5.7.İbâhanın Şer'i Bir Hüküm Olması

İbâha (mübahlık) kavramının şer'i bir hüküm olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Cumhurun görüşüne göre, mübahlık şer'i hükümlerin gelmesinden önce sabit olmadığından, şer'i bir hükümdür,[487] ancak Mu'tezilenin geneline göre mübah akli bir hükümdür.[488] Bununla birlikte, Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu, ibâhayı akli bir hüküm olarak kabul etmektedir.[489] Mu'tezile'nin yaklaşımına göre ibâha akli bir hükümdür ve bu hükmün mevcudiyeti şeriatın varlığına bağlı değildir.[490] Ancak Eş'arîler, şeriat gelmeden hükmün olamayacağını, dolayısıyla mübahlığın şer'i bir hüküm olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle, Eş'arîler, ibâhayı şer'i bir hüküm olarak kabul ederler.[491]

Gazzâlî, konuyu üç ana kategoriye ayırarak değerlendirmiştir:

**Şer'in herhangi bir lafızla hüküm belirtmediği fiiller**: Bu fiiller, şer'in açık bir lafızla ve sem'i bir hüccetle söz konusu etmediği eylemlerdir, asli halleriyle kalırlar; dolayısıyla, bu tür fiiller hakkında şer'i bir hüküm söz konusu değildir.

**Şer'in "isterseniz yapın, isterseniz yapmayın" şeklinde serbest bıraktığı fiiller**: Bu tür fiillerin yapılması veya yapılmaması hakkında serbest bırakılması bir hüküm niteliğindedir ve bu hüküm inkâr edilemez.

**Sem'î bir delil olmaksızın yapılmasında veya terkedilmesinde sakınca bulunmayan fiiller**: Sem'î delil bulunmadığında, akli delille bu tür fiillerin sakıncasız olduğu sonucuna varılır. Böyle bir durumda fiilin asli olarak nefy edildiği (sorumluluğun kaldırıldığı) kabul edilir. Hakkında sem'î delil varid olup yapılması

---

486 Cifâl, **Kâidetü 'el-Asl fi'l-Eşyâi'l-İbâhati'**, s. 40.

487 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 6, 60; er-Râzî **el-Mahsûl**, Cilt: 2, s. 213; el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt: 1, s. 124; İbn Hâcib, **Muhtasar**, ss. 327-328; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 368; el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, s. 91.

488 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 368.

489 er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 2, s. 213; el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, s. 41.

490 el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 124.

491 er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 2, s. 213; el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, s. 41.

veya terkedilmesi hususunda bir hükmün olmaması akıl yürütme serbestisi yine şer'i delile isnat edilerek yapılmaktadır.[492]

Gazzâlî'ye göre, bir şey vacip ya da haram değilse, onun mübah olduğu kabul edilir. Dolayısıyla mübah, vacip ve haram gibi şer'i hükümlerin tamamlayıcısıdır. Bu yönüyle mübah, vacip ve haram gibi bir şer'i hüküm vasfında kabul edilmelidir.[493]

Mübahlığın şer'i bir hüküm olmadığını savunan Mu'tezilî usulcülerden Ka'bî, mübahlığı sadece bir eylemin yapılmasından ya da terk edilmesinden sorumluluğu kaldıran bir durum olarak tanımlar ve bu durumun, şer'i bildirimden önce nasıl devam ediyorsa sonrasında da aynı şekilde sürdüğünü savunur. Ka'bî'ye göre, ibâha bir fiilin yapılması veya terk edilmesinde kişiyi serbest bırakır. Bu yüzden ibâha şer'i bir hüküm sayılmaz. [494] Ka'bî, mübahlığı, haramın terki olarak görür ve haramın terk edilmesinin vacip olduğunu ifade eder.[495] İbâhanın şer'i bildirimden önce sabit olmadığını, şer'i bildirimin ardından ortaya çıktığını savunanlara göre, haramın terk edilmesi her zaman ibâhayı gerektirmez; bu durum bazen mendup, vacip veya mekruh olarak da değerlendirilebilir.[496] Haram veya vaciplik niteliğinin olmaması, ibâhanın kapsamına girdiğini ifade eder. Bu nedenle, ibâha da şer'i hüküm çerçevesinde değerlendirilir.[497]

Usulcülerin büyük çoğunluğu, mübahın şer'i hükümlerden sayılması konusunda ittifak etmiştir.[498] Cumhur, şer'i bir hüküm kabul ettikleri ibâhanın, şer'i bildirimin ardından sabit olan ibâha olduğunu vurgulamaktadır. Ka'bî'nin şer'i hükümlerden saymadığı ibâha ise şer'i bildirimden önceki, "aslî ibâha" olarak adlandırılan ibâha olduğunu ifade etmektedirler.[499] Âmidî ve Râzî de cumhurun bu görüşüne katılmakta, Ka'bî ile cumhur arasındaki ihtilafın lafzî olduğunu ifade etmektedir. Râzî bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: Bir şeyin mübah olarak değerlendirilmesi üç durumda mümkündür. Birincisi, şeriatın "dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın" şeklinde açık bir ifade ile serbestlik tanımasıdır. İkincisi, şer'i

---

492 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60.
493 el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 124.
494 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, s. 115; er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt: 2, s. 213; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 124; el-Hudarî, **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, s. 55; Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, ss. 92, 93; Ebû Zehra, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 48; V. ez-Zühaylî, **Usulu'l-Fıkh**, Cilt: 1, s. 88.
495 el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt: 1, s. 124.
496 el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, ss. 20, 53; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 125.
497 el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt:1, s. 125.
498 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, s. 245; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 124; V. ez-Zühaylî, **Usulu'l-Fıkh**, Cilt: 1, s. 88.
499 el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 124; Medkûr, **Nazariyyetül-İbâha**, s. 25.

delillerle fiilin yapılmasında veya yapılmamasında herhangi bir sakınca bulunmadığının belirtilmesidir. Üçüncüsü, şâriin yapılması veya terk edilmesi hususunda sukût ettiği ve hakkında şer'i bir delil bulunmayan, mükellefin muhayyer bırakıldığı fiillerdir. Bir şeyin mübahlığı bu üç durumda sabit olup, şâriin hitabıyla şer'i bir hüküm hâline gelmektedir.[500] Mu'tezilî âlimler ise, bir fiil hakkında şer'i bildirim olsun ya da olmasın, yapılması veya yapılmaması karşılığında bir sorumluluk veya sakıncanın bulunmadığı tüm mübahları şer'i bir hüküm olarak değerlendirmezler.

Fıkıh literatüründe ibâha hakkındaki tartışmalar, mübahlık hükmünün temellendirilmesi açısından derin ihtilaflara yol açmıştır. Görüş farklılıklarının temel kaynağı ise şer'i bildirim öncesinde sorumluluğun olup olmaması meselesidir. Bu farklı görüşlerin temelinde, hüsün ve kubuh (iyilik ve kötülük) konusundaki ihtilaflardan kaynaklanan belirsizlik etkili olmaktadır. Çoğunluk, şer'i bildirim öncesinde eşyada aslolanın ibâha olduğu görüşünü savunmaktadır; buna "aslî ibâha" denir. Ancak bazı usulcüler, şer'i bildirim öncesinde aslolanın yasak (hazr) olduğunu savunurken, diğer bir kısım ise bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiği görüşündedir. Usulcülerin değerlendirmelerine göre bir fiilin şer'i hüküm olarak sayılabilmesi vacip, haram, mekruh, mendup ve tahyîr (muhayyerlik) ile olur. Mübah ise tahyîr ile sabit olan şer'i hükümlerden biridir. Şâriin hitabıyla sabit olan mübahlık "şer'i ibâha" olarak, şâriin sukûtu ile sabit olan mübahlık ise "aslî ibâha" olarak adlandırılır.

### 2.5.8.Hüsün-Kubuh İlkesi Bağlamında İbâha

Hüsün ve kubuh kavramları, İslam ilimlerinde iyilik ve kötülüğün ilahi sıfatlar ve fiillerle ilişkisi, değerlerin zatî nitelikler taşıyıp taşımadığı, kötülüğün varlığı, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilişkisi ve Allah'a ibadet etme yükümlülüğünün önemi gibi meseleleri kapsamaktadır. İslam âlimleri, şer'i hükümlerin kaynağının Allah'ın iradesi olduğu hususunda birleşmekle birlikte, bu hükümlerin akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aklın şer'i hükümleri anlama ve hüküm koymadaki rolü geniş teolojik tartışmalarla ele alınarak, fıkıh usulü

[500] er-Râzî, **el-Mahsûl,** Cilt: 2, ss. 213-214, el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 121.

ve kelâm ilmi arasındaki ilişki ve ilahi hitaba ulaşamayanların ahiretteki sorumluluğu gibi konular incelenmiştir.[501]

İslam hukukunda akıl ve vahiy arasındaki ilişki hüsün-kubuh kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bu tartışmanın merkezinde, özde iyi ve kötü var olup olmadığı, eğer varsa bunların insanlar tarafından bilinip bilinemeyeceği sorusu yatmaktadır. Bu konuyla bağlantılı bir diğer ihtilaf ise hazr-ibâha meselesidir; bu meselede ele alınan soru ise vahiy olmaksızın bir fiilin mübah, haram veya vacip olarak nitelendirilmesinin mümkün olup olmadığıdır. [502]

Fayda ve zararın mutlak anlamda akıl yoluyla bilinebileceği veya bilinemeyeceği meselesi, hüsün ve kubuh tartışmalarını doğurmuştur. Mu'tezile mezhebi, hüsün ve kubuhu "iyi" ve "kötü" olarak tanımlar; ancak onların iyi anlayışı, mutluluk veya hazdan ziyade fayda kavramına dayanmaktadır. Mu'tezile'ye göre akıl, mutlak anlamda iyiyi veya kötüyü bilemez, zira hayır ve şerrin ölçütü mutlak anlamda yalnızca yaratıcıdır. Onlara göre Allah, insan aklının kavrayamayacağı hususları insanlara vahiy yoluyla veya mucizelerle bildirmektedir. Bu yaklaşıma göre, eşya ve fiiller hakkında akıl yoluyla bir değerlendirme yapılması ve eylemlerin anlaşılır bir temele oturtulması sağlanmaktadır. İnsanlar, şer'i bir muhataplık söz konusu olsun ya da olmasın, aklın kavradığı konularla mükellef sayılırken, aklın kavrayamadığı hususlarla ise şer'i deliller yoluyla muhatap olduklarında mükellef olmaktadırlar. İlk dönem Mu'tezilî âlimleri, iyilik ve kötülüğü, fiillerin veya eşyaların zatî sıfatları olarak değerlendirerek bunların akıl yoluyla bilinebilir olduğunu ileri sürmüşlerdir.[503]

Eş'arîler, aklın fiillerin hasen (iyi) veya kabîh (kötü) olduğunu kesin bir bilgi (yakîn) ile idrak edemeyeceği, dolayısıyla aklın fiiller hakkında kesin bir hükme varamayacağı görüşündedirler. Eş'arî düşüncesine göre insanların fiillerinin sevap veya ikaba konu olabilmesi için bu hükümlerin kesinlik (yakîn) taşıması gerekmektedir. Bu bağlamda Eş'arîler, insanların şeriat öncesi dönemlerde ortak akıl ile düzenledikleri fiillerin iyi veya kötü olmasını kesin bir bilgi değil, sadece yaygın

501 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, ss. 224-225; İlyas Çelebi. "**Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh**". M.Ü.İ.F. Dergisi, 1998-1999, Sayı: 16-17, ss. 55-90.

502 Murteza Bedir. "**Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi**", İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), ed. İbrahim Hatiboğlu, Bursa, 2005, Sayı 2, ss. 161-170.

503 el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, ss. 23-24; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 225.

kabulden (meşhurat) kaynaklanan bir bilgi olarak değerlendirmektedirler.[504] Ancak, Eş‘arîlerin toplumun düzen kurabilme yetisini kabul edip aynı zamanda akıl yoluyla şer’i hükümlere ulaşılmasını mümkün görmemeleri birbiriyle çeliştiği için eleştirilmiştir. Eş‘arî âlimler ise bu konuda karşı çıktıkları noktanın, bilginin sevap ve ikaba dayalı bir hüküm doğurması olduğunu ifade etmişlerdir; dolayısıyla onlar, insanın yaratılış itibariyle hasen ve kabîhi bilmesi konusunda diğer mezheplerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Eş‘arîler, hüsün ve kubuhu bilmenin ve bu konuda bir hükme varmanın Allah’ın hikmetine müdahale anlamına geleceğini, bu nedenle aklın fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmekle birlikte hüküm koyamayacağını savunmaktadırlar. Onlara göre hikmet, Allah’ın fiillerinde mevcut olmakla birlikte, bu fiillerde illet aranması kabul edilemez. Dolayısıyla Eş‘arî görüş, insan aklının uhrevî bir karşılığı bulunan hükümlerde yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Eş‘arîlerin muhalifi olan Mu‘tezile ise hüsün-kubuh ilkesi çerçevesinde fiillerde illetin bulunmasının zorunlu olduğunu ve aklın bu ilkeler doğrultusunda hükme varabileceğini savunmaktadır.

Toplumsal bir düzen kurabilen tüm toplumların hukuki sistemlerinde “vacip” (zorunlu sorumluluk), “haram” (yasaklar) ve “mübah” (serbestlikler) şeklinde üç temel kural yer almaktadır. İslam hukukunda hüsün ve kubuh bağlamında en çok tartışılan konu ise ibâhadır. Bu tartışmaların temelinde, eşyanın aslen ibâha mı hazr mı yoksa tevakkuf durumunda mı olduğu sorusu yatmaktadır. Bu mesele, erken dönem usul kitaplarının bazılarında mukaddime (giriş) kısmında, bazılarında ise hatime (sonuç) kısmında ele alınmıştır. Mezhepler arasında bu konuda görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, her mezhep kendi düşünce sistemine uygun bir yorum getirmiştir. Mu‘tezile mensuplarına göre, akli veya sem‘î (naklî) bir hüküm çıkmadığı durumlarda ibâha, hazr veya tevakkuf etmek gerekmektedir.[505] Eş‘arî bakış açısına göre ise, şer’i delilin varid olduğu hallerde bir hüküm konulmuşsa ve delil bulunmadığı takdirde ibâha, hazr veya tevakkuf edilmektedir. Mu‘tezile, ibâha kavramını akli ve naklî çerçevede değerlendirirken, Eş‘arîler şer‘in varlığı veya yokluğu bağlamında ele almaktadırlar. Görüldüğü üzere, mezhepler arasındaki ihtilafın merkezinde ibâha kavramı değil, hükmün kaynağı yatmaktadır.

---

504 el-Leknevî, **Fevâtihü’r-Rahamût**, Cilt: 1, s. 26.

505 Tevfik Münevver, **el-İbâha**, s. 8.

Aklın hüsün ve kubuh ilkeleri doğrultusunda hüküm verebildiği görüşünde olan âlimler, hüküm ve hükme götüren delilleri akli ve naklî olarak ikiye ayırmaktadırlar. Şer'i delilin varid olmadığı fiillerin hükmü konusunda ilk dönem fıkıh âlimlerinin verdiği cevaplar, bu konudaki hükmün kaynağına işaret etmektedir. Bu bağlamda Eş'arîler, şer'in olmadığı zamanlarda hüküm de bulunmayacağını ifade ederek lafzî anlamda tüm fiilleri, mükafat veya cezaya konu olmamaları bakımından mübah kabul etmektedirler. Ancak buradaki "mübah" ifadesi, hukuki bir anlam taşımayıp mülkiyetin zıddı olan bir serbestlik anlamına gelmektedir; çünkü mülk, bir fiilin şer'i hükmü olup şer'in varlığına dayanmaktadır.

Eş'arîler ve Hanefîler, beşerî davranışlara ait hükümlerin akıl yoluyla tespit edilip edilemeyeceği konusunda farklı görüşler sergilemekle birlikte, hükümlerin fıkhî bir niteliğe sahip olabilmesi için şer'i bir kaynağa dayanması gerektiği konusunda ortak bir anlayış geliştirmişlerdir. Ehli Sünnet âlimlerinin çoğunluğu, şer'i hükümlerin akla uygun olması gerektiği yönünde farklı düşüncelere sahip olsalar da, aklın tek başına hüküm koyma yetkisine sahip olmadığı noktasında birleşirler. Hanefîler, beşerî fiillerde hüsün-kubuh kavramlarının akıl yoluyla tespit edilebileceği düşüncesindedir; ancak aklın kendi başına emredici olamayacağını ve dolayısıyla hüküm vermede yetkili olamayacağını savunurlar.[506] Râzî bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Akli olana gelince; onun ahkâm hususunda hiçbir yetkisi yoktur, çünkü hükümler ancak şer' yoluyla tespit edilir." Mu'tezile ise aklın bu konuda yetkili olduğunu öne sürmekte ve faydalı olan şeyler hakkında aklın verdiği hükmü ibâha, zararlı olanlar hakkında verdiği hükmü ise hazr (haramlık) olarak değerlendirmektedir.[507] Bu görüşler çerçevesinde, "Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur" (lâ hâkime sivallah) ilkesinin Ehli Sünnet anlayışında karşılığı, beşerî fiillerin hükmünün kaynağının akıl değil, ilâhî irade olduğu yönündedir.[508]

İmam Şâfiî, hiçbir beşerî fiilin Allah'ın hükmü dışında kalamayacağını ve kişilerin Kitap, sünnet, icma veya kıyas olmadan hiçbir şey için helal veya haram

---

506 es-Serahsî, **Usûl**, Cilt: l, s. 60; Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullāh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, **et-Tavdîh şerhu't- Tenkîh (Taftâzânî'nin et Telvîh'i ile birlikte)**, nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut, 1419/1998, Cilt: 1, s. 362; el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, ss. 23, 35.

507 er-Râzî, **el-Mahsûl,** Cilt: 1, s. 167.

508 el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt: 1, s. 79; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, **Kavâidü'l-Usûl**, s. 49.

hükmü veremeyeceğini belirtmektedir.[509] İmam Şâfiî'ye göre icmaın, şer'i bir delile dayanması gereklidir; bu nedenle icma yalnızca Kitap, sünnet veya kıyas yoluyla ulaşılmış bir hüküm üzerine inşa edilebilir.[510] Şâfiî'nin "içtihat" olarak kastettiği, yalnızca Kitap ve sünnet nassları temelinde yapılan kıyaslamalardır.[511]

Fıkhın temel niteliklerinden biri şer'ilik, diğeri ise amelîliktir; bir hükmün fıkhîliği, onun şer'i bir niteliğe sahip olmasına bağlıdır. Beşerî fiiller, şer'a nispet edildiğinde, fukahânın çoğunluğuna göre ahkâm-ı hamse (îcâb, nedb, tahrîm, kerâhet, ibâha) olarak beş kısma tasnif edilmiştir. Fiillerin hükümlere göre tasnif edilmesi sonucunda, vacip, mendûb, haram, mekruh ve mübah gibi kategoriler ortaya çıkmaktadır.[512] Ancak Mu'tezile'nin bazı âlimleri, ibâhanın şer'a nispet edilemeyeceği görüşündedir.[513] Onlara göre, ibâha bir fiilin yapılması veya terk edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmaması anlamına gelmekte ve bu durum, şer'in varid olmasından önce sabit olan bir durumdur. Yani mübah, şer'in geldiği dönemde hükmünü değiştirmediği ve önceden ne ise aynı şekilde kalan fiillerdir. Bu nedenle, ibâha şer'i bir hüküm olarak değerlendirilmemektedir. Mu'tezile'nin bu görüşlerinin temelinde, şer' gelmeden önceki beşerî fiillerin uhrevî sonuçlara neden olan hükümlere tabi olduğu düşüncesi yer almaktadır.

Mu'tezile'ye göre, insanların zorunlu fiilleri haricindeki eylemleri üç sınıfa ayrılmaktadır: Aklın güzel gördüğü, çirkin gördüğü ve güzelliği ile çirkinliği hususunda kararsız kaldığı fiiller. Aklın güzel gördüğü fiillerden, yapılması fayda ve zarar açısından bir fark yaratmıyorsa bu fiil mübah; yapılmaması kınamaya neden oluyorsa vacip; yapılması güzel görülmekle birlikte, yapılmaması halinde kınama durumu söz konusu değilse bu fiiller mendub olarak nitelendirilmektedir. Aklın çirkin gördüğü fiiller için ise, eğer bu fiilin yapılması halinde kınama söz konusuysa haram, yapılması çirkin görülmekle birlikte kınama durumu yoksa mekruh şeklinde bir tasnif yapılmaktadır. Aklın güzellik ve çirkinlik hususundaki kararsız kaldığı fiiller hakkında Mu'tezile usulcüleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu bilgiler ışığında, ibâhanın akli

509 İmam eş-Şâfiî **er-Risâle**, ss. 10, 477.
510 İmam eş-Şâfii**, er-Risâle**, ss. 471-476.
511 İmam eş-Şâfiî**, er-Risâle**, s. 477; İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 6, s. 217.
512 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, ss. 23, 52; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 169.
513 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60; el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 95; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 223.

olduğu görüşünün temel nedeni, birbirine fayda ve zarar açısından eşit olan fiillerin, şer'in gelmesinden sonra önceki hallerine bırakıldığının kabul edilmesidir.[514]

Ehli Sünnet usulcülerinin çoğunluğu ise şer'in gelmesinden önce akli olarak beşerî fiillere isnat edilecek bir hüküm bulunmadığı görüşündedir. Hanefî ekolü ve muteahhirin ulemalarının genel görüşü, aklın fiillerdeki güzellik ve çirkinlik niteliğini kavrama yeteneğine sahip olduğu ancak bunların uhrevî bir sonuca bağlanamayacağı yönündedir.[515] Şer'ilik anlayışının doğal bir sonucu olarak, her iki görüşe göre de uhrevî olarak değerlendirilmesi için şer'i hitabın varlığı zorunludur.

Sünnî usulcüler, ibâha alanını çeşitli şekillerde tanımlamışlardır ve bu tanımların ortak noktası, ibâha alanının, yapılması veya yapılmaması durumunda herhangi bir fayda veya zararın bulunmadığı, Allah tarafından bildirilen ya da yapılmasına veya yapılmamasına Allah tarafından izin verilen davranışlar olduğudur. Bir davranışın mübah olup olmadığı ancak şer'i olarak bildirilmesiyle anlaşılabilir; dolayısıyla, şer' gelmeden önce veya sonra yapılması durumunda, fayda ve zarar bulunmadığına akıl yoluyla hükmedilen fiiller mübah olarak nitelendirilemez. İbâha, bir fiili yapmak veya terk etmek hususunda kişinin dilediği gibi hareket edebilmesi anlamına gelse de, teklîfî hükümlerden sayılmasının nedeni, onunla ilgili bu serbestlik ve iznin şer'i yolla bildirilmesidir.[516] Ehli Sünnet âlimleri, şer'in gelmesinden sonra eşyanın aslî hükmünün ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu hususta üç temel görüş ortaya çıkmıştır: Bir kısım âlimler eşyanın aslının ibâha olduğunu savunmakta, bu grup çoğunluğu oluşturmaktadır. Diğer bir grup, eşyanın aslının tahrîm olduğunu belirtirken, üçüncü grup ise eşyaya dair genel bir hükmün bulunmadığı ve her bir fiilin ayrı ayrı ele alınması gerektiği görüşündedir.[517] Eşyanın aslî hükmünün ibâha olduğu görüşünde olanlar, aslî hükmün şer'i deliller vasıtasıyla sabit olduğunu belirtmektedirler.[518] Dolayısıyla, "Eşyada asıl olan ibâhadır" şeklinde ifade edilen kaide, Ehli Sünnet'in şer'ilik anlayışına aykırı bir durum olarak değerlendirilemez.

---

514 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 52.

515 es-Serahsî, **Usûl,** Cilt: 2, s. 65; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 134.

516 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 2, s. 20; eş-Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, Cilt: 2, ss. 984-985; el-Cüveynî, **et-Telhîs**, s. 158; el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 108; el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60.

517 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60; el-Âmidî, **el-İhkâm** Cilt: 1, ss. 80-82; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, **et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû' ale'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Heyto, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981, ss. 487-488.

518 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 51; et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt:1, s. 399.

Âmidî'nin tespitine göre, bu konudaki iki görüş arasındaki fark belirgin bir şekilde ortadadır. Aklın, yapılmasında ve yapılmamasında sakınca görmediği fiiller şeklinde yapılan mübah tanımı, şer' öncesi dönemi de kapsamaktadır ve bu nedenle akli bir değerlendirme olduğunda şüphe yoktur. Ancak bu, şer'i ibâha tanımlamasından farklıdır; zira şer'i ibâha, şâriin mükellefi muhayyer bırakması anlamında bir hitap olup, bu durum şer' gelmeden önce sabit değildir.[519]

Sonuç olarak; ibâhanın akli mi yoksa şer'i mi olduğu hususundaki tartışmalar, görüş sahiplerinin anlayış farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Şer'i olduğunu savunan Sünnî yaklaşım, beşerî fiillerin ancak şer'i bir delille bilinmesinin mümkün olduğu ve şer' dışında kalan fiillerin hükmü olamayacağı yönündedir. Bu bakış açısına göre, ibâha, şer'in vacip, mendûp, haram veya mekruh hükmü vermemesi nedeniyle mübah sayılan davranışlar olarak tanımlanamaz. İbâha, tıpkı vacip veya haram niteliği taşıyan fiiller gibi, yalnızca şer'in belirlemesiyle mübah niteliği kazanmaktadır. İbâhanın akli olduğu görüşünü savunanlar ise mübahı, aklın yapılmasını ya da terk edilmesini eşit şekilde değerlendirdiği ve şer'in müdahalesinin olmadığı fiiller olarak tanımlamaktadır.[520]

Son dönem fıkıh literatüründe bu konuda tartışmaların Mu'tezile ve Eş'arî arasında yoğunlaştığı ve bu iki tarafın görüşlerinin yanı sıra Hanefî/Mâturîdî yaklaşımının da bulunduğu ifade edilmektedir.[521] Mu'tezile ve Mâturîdîlik, özde iyi ve kötü varlığını ve bunların akılla kavranmasının mümkün olduğunu savunurken, Eş'arîler iyi ve kötünün akılla kavranamayacağını, bunun yalnızca Allah'ın emir ve nehyi ile belirlenebileceğini ileri sürmektedir. Hazr ve ibâha ile ilgili olarak Mu'tezile, akılla kavranabilen bu bilgilerin vacip, mübah ve haram gibi nitelemeleri gerektirdiğini savunurken, Mâturîdîler aklın bu nitelemeleri kavrasa bile onları vacip veya haram gibi hüküm anlamında nitelendirme yetkisinin bulunmadığını ifade etmektedirler. Eş'arîlerin ise şer'in varid olmasından önce davranışların hükmü konusunda daha çok kararsız kaldıkları bilinmektedir.

Kronolojik olarak usul-ü fıkıh açısından bakıldığında, hüsün-kubuh meselesinin, hazr-ibâha meselesinden sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durum,

---

519 el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 94.

520 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 364; Talip Türcan, "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 3, 2005, ss. 195-212.

521 et-Tûfî, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravdâ**, Cilt: 1, ss. 391-398.

fıkhî ilkelerin gelişim sürecinde aklın ve şer'in rolünün nasıl evrildiğini anlamak açısından önem taşımaktadır.[522]

### 2.5.9.Şâfiî Usulcülere Göre İbâha/Mübah

İslam hukukunda "ibâha" (mübahlık) kavramı, belirli eylemlerin yapılmasının veya terk edilmesinin serbest olduğu durumları ifade eder. Şâfiî mezhebi içinde, mübah kavramının hem teorik hem de pratik uygulamalarının anlaşılması, bu kavramın fiillerin sınıflandırılmasında oynadığı kritik rolü ortaya koyar. Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu, mübahı "yapılmasında ve terk edilmesinde herhangi bir sakınca olmayan şey" olarak tanımlar. Bu görüş, ibâhanın şer'i bir hüküm olduğunu kabul eder. Ancak bu tanım, Allah'ın fiilleri, gafletle yapılan fiiller ve akıl hastası ya da çocukların fiilleri gibi, üzerinde şer'i bir yasak bulunmayan eylemleri kapsamaz. Bu nedenle, mübahın şer'i bir hüküm olarak değerlendirilmesi, yalnızca beşerî eylemler için geçerli bir yaklaşımdır.

Şâfiî eserlerde "ibâha" kavramı sıkça kullanılmasa da, İmam Şâfiî "*er-Risâle*" adlı eserinde ibâha ve mübah terimlerine yer vermektedir. İbâha, giyim, kuşam, yiyecek, içecek gibi eylemlere yönelik emir ve yasaklamalarla ilişkilidir. Ayrıca, sahibi olmayan arazilerdeki uygulamalar da ibâha hükmünü alır; geri kalan bölüm ise mübah olarak kabul edilir. Örneğin, elbise giymek, yemek yemek ve mülkiyetinde olmayan bir yolu kullanmak herkes için mübahtır. Ancak, eğer elbise, yiyecek veya yol bir kişiye aitse, bu durum yalnızca o kişiye ait olan kısmın mübahlığını ortadan kaldırır; diğer kısımları etkilenmez.[523]

İbâha, kesin olarak izin verilen ve sevap ya da ceza gerektirmeyen eylemleri kapsayan bir kavramdır. Eş'ârî düşünürler, bu kavramı "şeriat tarafından izin verilmiş ve özel bir tahsis gerektirmeyen eylemler" olarak tanımlamaktadır.[524] Bu tanıma göre ibâha, yalnızca izin verilmiş eylemleri kapsar ve bu eylemlerin nötr bir nitelik taşıdığını ifade eder. Ayrıca, ibâha, haram, vacip, mendup ve mekruh eylemleri dışındaki fiilleri kapsamaz ve Allah'ın fiillerinin mübah kısmını engeller. Eş'ârîlerin

---

522 Murteza Bedir. "**Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi**", İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), ed. İbrahim Hatiboğlu, Bursa, 2005, Sayı: 2, ss. 161-170.

523 İmam eş-Şâfiî, **er-Risâle**, s. 351.

524 İbn Fûrek, **Kitâbü'l-Hudûd,** s. 137.

amacı, mübah eylemlerin sınırlarını belirlemek ve şeriatın varlık göstermeden önce mübah eylemleri engellemektir.[525]

Eş'ârî usulcüler, mübah hükmünü tarif ederken mübihin şâri olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Onlara göre, kişi bir şeyin faydasız ve zararsız olduğuna inanıyor olsa dahi, şeriat gelmeden önce o şeyi mübah olarak nitelendiremez.[526] Eş'ârîler, eylemlerin mübahlığına akıl yoluyla ulaşmayı doğru bulmazlar; özellikle vurguladıkları nokta, o şeyin şer'i olarak belirlenmiş olmasıdır. Bir şeyi mübah olarak nitelendirmemeleri, o şey için şer'i müsaade bekledikleri anlamına gelmez. Kullanılması halinde faydası olup zararı bulunmayan bir şeyi aklın bilmesi ve bu şeyleri kullanması mümkün olsa da, bu şey mübah olarak nitelenmez çünkü mübah, teklifi bir hüküm olarak ortaya çıkmaktadır. Mükellefin, o fiili yapmak ve yapmamak arasında serbest olmasının, şâri tarafından verilen bir hükme bağlı olması halinde o fiil, teklifi bir hüküm haline gelmektedir.[527] Bu bağlamda, Şâfiî usulcülere göre ibâha, sadece şer'i delillerle belirlenen eylemlere özgü bir kavramdır ve bu eylemlerin kabulü, akli bir değerlendirmeden ziyade, doğrudan şeriatın belirlediği kurallara dayanmaktadır.

Şâfiî usulcülerinin önde gelenlerinin ibâha/mübah tarifleri şu şekildedir:

İlk Şâfiî usulcülerinden İbn Fûrek, ibâhayı "izin" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, mübah, mükellefin ibâha mecrasında, kınama veya övmeyle sınırlanmadan, bir fiili yapma veya terk etme konusunda serbest olması demektir.[528] Bâkıllânî, mübah kavramını "bir fiilin serbest bırakılması, yapılmasına izin verilmesi ve kişinin o fiili yapma veya terk etme hususunda tercih hakkının tanınması" olarak tanımlar. Bu bakış açısına göre, mübah olan fiiller, terk edilmesi yasaklanan haram fiillerle aynı kategoride değildir. Bâkıllânî'ye göre, bu görüş selef alimleri ile kelamcı ve fakihlerin çoğunluğunca kabul edilmektedir. Ancak Belhî ve ona tabi olanlar, mübah olan fiilin de emredildiğini fakat bu emrin vacip derecesinde olmadığını savunarak farklı bir görüş öne sürmüşlerdir.[529] Bâkıllânî'ye göre mübahın tanımı, Allah tarafından yapılmasına izin verilen ve yapıldığında veya terk edildiğinde ne övgü ne de kınama ile ilişkilendirilen fiillerdir. Mübahın tanımında, "yapılması karşılığında bir sevap

525 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 1, ss. 288-289; el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 1, ss. 161, 250; el-Leknevî, **Fevâtihü'r-Rahamût**, Cilt: 1, s. 91.
526 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 1, s. 289; el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 108.
527 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 1, s. 311.
528 İbn Fûrek, **Kitâbü'l-Hudûd**, ss. 137-138.
529 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 2, s. 17.

veya terk edilmesi karşılığında bir ceza bulunmaması" ifadesini eklemek gerekli değildir; çünkü Allah, bir fiili sevap veya ceza şartı olmaksızın da farz veya haram kılabilir. Dolayısıyla, mübah olan fiil Allah'ın eylemlerinden ayrılır; çünkü Allah için izin verilen bir şey yoktur. Aynı zamanda, mübah, mükellefler için olan vacip veya mendup fiillerden ve çocukların, hayvanların veya akıl sağlığı yerinde olmayanların fiillerinden de farklıdır; zira onlar için izin söz konusu değildir.[530] Bâkıllânî'ye göre mübah, "kişinin bir fiili yapmasında bir yarar, terk etmesinde ise bir zarar olmadığının işitme yoluyla (şer'i bir delille) kendisine bildirilmiş olduğu fiil" olarak tanımlanabilir. Bu tanımlama, mübahı hem Allah'ın fiillerinden hem de yükümlü olmayanların (çocuklar, akıl sağlığı yerinde olmayanlar) fiillerinden ayırır. Çünkü Allah'ın fiillerine dair böyle bir hüküm bildirilmemiştir ve yükümlü olmayanlar için de bu türden bir hüküm geçerli değildir.[531]

Bâkıllânî, bir fiilin "mübah" olarak nitelenmesinde akıl ve ilahî delil arasındaki farkı vurgular. Mübahın tanımı yapılırken, bu fiili işleyenin ilahî bir delilden elde edilen bilgiyle, yani şer'i bir kaynaktan hareketle, bu fiilin yapılmasının veya terk edilmesinin zarar veya yarar getirmediğini bilmesi gerektiğini ifade eder. Akıl yoluyla bir fiilin insana zarar veya yarar getirmediği bilinirse de, bu fiili "mübah" olarak nitelemek mümkün değildir. Ayrıca, mübah olan bir fiilin, kişinin bir haramı işleyerek mübahı terk etmesi durumunda bir zarar doğurabileceğine değinir. Eğer bir kişi mübah bir fiili terk eder ve yerine haram bir eylem gerçekleştirirse, bu kişi yalnızca mübahı terk ettiği için değil, haram eylemde bulunmuş olması nedeniyle cezalandırılır ve zarara uğrar. Yani, kişinin cezalandırılması ve zarara uğraması, mübahın terk edilmesiyle değil, haram olan fiilinin kendisiyle ilgilidir. Burada, kişinin mübahı terk etmesi değil, bir yasak fiili işleyerek mübah olanı bırakması dolayısıyla zarar görmesi söz konusudur. Dolayısıyla, mübahın tanımı bu bağlamda, doğrudan ilahî bir izin ve bilgiye dayalı olarak değerlendirilmelidir.[532] Onun görüşüne göre, birçok kişi, mübahı "Yapılması ve terk edilmesi eşit olan şey" şeklinde tanımlamıştır. Ancak bu tanım yanlıştır, çünkü bu durumda Allah'ın fiilleri de mübah sayılacaktır. Zira Allah'ın fiillerinin yapılması ve terk edilmesi açısından kendisine hiçbir fayda ya da zarar söz konusu değildir. Eğer burada eşitlik fayda yönünden kastediliyorsa, bu da hatalıdır;

530 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 1, s. 288.
531 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 1, ss. 288-289.
532 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 1, s. 289.

çünkü Allah'ın pek çok fiili ve bunların zıtları, fayda açısından eşit olabilir. Bu durumda, Allah'ın fiillerinin mübah olması gerektiği sonucuna varılır ki bu ise ittifakla geçersizdir. Ayrıca, şer'i bir emir gelmeden önce mükelleflerin fiilleri, fayda ve zarar açısından eşit olabilir; ancak bu, fiillerin mübah olduğu anlamına gelmez Aynı şekilde, hayvanlar ve akıl yoksunu kimselerin fiilleri de mübah olarak değerlendirilemez.[533]

Mükelleflerin eylemlerinin tamamı, şeriat hükümleri açısından iki şekilde sınıflandırılabilir: Birincisi, mu'kellefin yapması gereken eylemler ve ikincisi, mu'kellefin yapmaması gereken eylemler. Başka bir açıdan ise, bu eylemler üç kategoriye ayrılır: Emredilen (mâ'mûr bih), yasaklanan (menhî 'anhu) ve mübah (izin verilen). Bu açıklamanın ardından Cüveynî, mübahı şu şekilde tanımlar: "Mübah" ise, "şâriin fiil ile terki arasında seçim yapmayı serbest bıraktığı, ne yapmayı teşvik eden bir yönlendirmenin ne de yapmaktan sakındıran bir yasağın bulunduğu şeydir",[534] bir başka yerde ise şöyle tanımlamıştır; Allah Teâlâ'nın bir eylemi yapma veya yapmama konusunda verdiği izin, herhangi bir tarafın övülmesi ya da kınanmasıyla bağlantılı olmayan, sadece izin verilen bir davranıştır. Bu tanım, inşallah, mübah olan şeyin haramlar, vacipler, mendubat ve mekruhlardan nasıl ayrıldığını belirler. Ayrıca, bu tanım, şeriat öncesi eylemlerle mübah arasında bir ayrım yaparak, Allah'ın eylemlerini mübah olarak nitelendirmenin mümkün olmadığını vurgular; çünkü Allah'ın eylemleri, zıt bir etki yaratacak şekilde değerlendirilemez ve ona dair bir izin tanımlaması yapılmaz.[535]

Cüveynî'nin mübah anlayışındaki bir diğer önemli nokta, mübahın yalnızca şeriatın hükümleriyle belirlenebileceği ve şeriat öncesi fiillerin bu kategoriye dahil olamayacağıdır. Burada "şeriat öncesi fiiller" ifadesi, Allah'ın yaratıcı iradesiyle gerçekleşen ve insanın müdahalesi dışında olan fiiller için de geçerlidir. Yani, Allah'ın yaratma eylemleri ve yaratıklarının faaliyetleri, mübah olarak sınıflandırılamaz. Bunun nedeni, bu tür fiillere dair bir "izin" (إذن) kavramının bulunmamasıdır. Allah'ın fiilleri, mutlak bir şekilde doğru ve hikmetli olmakla birlikte, bunlar şeriatla belirlenmiş bir mübahlık statüsüne girmezler. Cüveynî bu noktada, Allah'ın fiillerinin mübah olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulayarak, şeriatın belirlediği sınırlar

533 el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Cilt: 1, ss. 289-290.

534 el-Cüveynî, **el-Burhân**, Cilt: 1, s. 108.

535 el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 1, ss. 161, 250.

dışında kalan fiillerin mübahlık kategorisinde yer almayacağını belirtir. Bu, mübah kavramının yalnızca şeriatın hükümleriyle belirlenmiş fiillerle sınırlandığına işaret eder. Bazı kişiler mübahı, "yapılması ve yapılmaması eşit olan şey" olarak tanımlamışlardır, ancak Cüveynî, kadim olan Allah'ın fiillerinin de mübah olarak kabul edilmesini gerektireceğinden dolayı bu tanımı yanlış bulmaktadır. Bunun nedeni ise şöyle açıklanmaktadır, "O'nun fiillerinden maslahat sağlamada zıddına üstün gelmeyen hiçbir şey yoktur, eğer zıddı mümkün olsa bile. Hakk ehline göre Allah'ın bütün fiilleri hüküm açısından eşittir ve onların hepsi, O'nun fiillerini ibâha (mübah olma) sıfatıyla nitelendirmenin imkânsızlığı konusunda ittifak etmişlerdir.[536] Cüveynî, *"Varakat"* adlı eserinde hazr ve ibâhayı tanımlarken, şeriatın izin verdiği şeyler dışında her şeyin haram olduğunu ve şeriatta caiz olduğuna dair bir delil yoksa yasak olanın aslına uyulması gerektiğini ifade etmektedir.[537]

Eğer mübah, "yapılması ve yapılmaması eşit olan şey" olarak tanımlanırsa, Allah'ın fiillerinin de bu tanıma göre mübah olması gerekecektir. Ancak İslam teolojisine göre Allah'ın fiilleri mübah olamaz, çünkü Allah'ın her fiilinde bir hikmet, maslahat ya da amaç vardır. Allah'ın fiilleri, doğru yolu izleyenlerin (ehli hak) görüşüne göre her zaman eşit bir hükme sahiptir; yani, bunlar insan fiilleri gibi tercih edilmeye ya da karşılaştırılmaya tabi değillerdir. Allah'ın fiillerinin, maslahat ya da başka bir şeye göre "daha iyi" veya "daha kötü" şeklinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Allah'ın fiilleri, yaratılışın tamamında bir düzen ve hikmetin parçası olarak gerçekleşir. Bu yüzden Allah'ın fiilleri, tercihe bağlı değildir ve mübah olarak nitelendirilemez. İslam alimleri, Allah'ın fiillerinin mübah olarak tanımlanamayacağı konusunda ittifak halindedirler. Mübah, insanların fiillerine yönelik bir değerlendirmedir ve insanlara yükümlülük getirmeyen durumlar için kullanılır. Ancak Allah'ın fiilleri, insanlara yönelik bir yükümlülükle ya da tercih edilme durumu ile sınırlı olmadığı için, O'nun fiilleri mübah olarak nitelendirilemez. Özetle, Allah'ın fiilleri insanlara kıyasla tamamen farklı bir kategoridedir ve "mübah" kavramı ile tanımlanamaz, çünkü her bir fiilinde mutlak hikmet ve üstün bir amaç vardır. Şîrâzî, ibâhayı açıkça tanımlamamakla birlikte, ibâhanın "izin" anlamında olduğunu ve

536 el-Cüveynî, **et-Telhîs**, Cilt: 1, s. 161.
537 el-Cüveynî, **el-Varakât**, s. 27.

yemek, içmek, oturmak, kalkmak gibi eylemlerin, ibadet anlamına gelmediği için mübah kapsamında değerlendirilebileceğini belirtmektedir.[538]

Gazzâlî, mübahı "yapan ve yapmayan için övme ve kınama söz konusu olmaksızın, yapılması ve yapılmaması konusunda Allah'ın izni olan şey" olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, bir eylemin mübah olarak nitelendirilmesi için, o eylemin Allah tarafından izin verilmiş olması gerektiğini vurgular. Ayrıca, mübah eylemlerinin, yapılıp yapılmaması durumunda kişinin şer'an bir yarar veya zarar görmeyeceğini belirtir. Gazzâlî'nin tanımı, mübah olarak kabul edilen eylemlerin, kişinin yapmama tercihini kötü bir sonuç olarak değerlendirmemesi gerektiğini ifade eder. Yani, bir kişinin mübah bir eylemi terk etmesi, onun için herhangi bir cezai yaptırımı veya kınanmayı gerektirmediği gibi, bu terk sebebiyle de zarar görmeyeceği anlamına gelir. Ancak, Gazzâlî burada önemli bir noktayı da öne çıkarır: eğer bir kişi mübah bir eylemi terk ederse ve bu terk, bir mâsiyet (günah) işlemesi ile bağlantılıysa, o zaman zarar görme durumu ortaya çıkabilir. Yani, kişi, mübah bir eylemi terk ettiği için değil, o terkin arkasındaki kötü niyet veya günah nedeniyle zarar görmektedir.[539] Gazâlî'nin mübah tanımına göre, mübah, şer'i bir emir ve yasakla belirlenmeyen ve kişinin serbestçe tercih edebileceği bir fiildir.

Bazı Mu'tezile âlimleri, mübah fiillerin şer'i bir hüküm olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre, mübah fiil, harac (zorlama) olmaksızın bir fiilin yapılması ya da yapılmaması durumudur ve bu, şer'i emirlerden önce de mevcut olan bir durumdur. Bu anlayışa göre, şer'i ibâha, bir şeyin, şer'i hükümler gelmeden önceki durumuna bırakılması ve hükmünün değiştirilmemesi anlamına gelir. Şayet bir fiilin haramlığı veya vacipliği kesin olarak belirlenmemişse, o fiil, asli hüküm olarak yok hükmünde kalır ve bu durum "mübah" olarak ifade edilir. Ancak Gazâlî, bu görüşün eksikliklerine işaret eder. Ona göre, mübah fiil, şer'i hükümlerle doğrudan ilişkili olup, şer'i bir kategori olarak kabul edilmelidir. Bu konuda daha derin bir inceleme yapılması gerektiğini ifade eder.

Gazâlî, mübah fiillerin şer'i açıdan üç farklı kategoride değerlendirilebileceğini belirtir:

---

538 eş-Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, Cilt: 1, s. 67.
539 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 60.

**Birinci kategori:** Aslî durumda kalan fiillerdir; bunlar hakkında şeriatta ne açık bir ifade ne de herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu durumda, fiil olduğu gibi kalır ve şeriat tarafından değiştirilmemiştir; yani hakkında herhangi bir hüküm yoktur. Bu fiiller, şer'i hükümlerle ilgisiz olup, asli durumlarıyla kalır.

**İkinci kategori:** Şeriat tarafından tercih hakkı verilen fiillerdir. Bu tür fiiller için "Eğer isterseniz yapın, isterseniz bırakın" şeklinde bir emir vardır. Bu, bir hitaptır ve fiil için geçerli olan hüküm yalnızca bu hitaptan ibarettir. Bu tür fiillerin kabulü veya reddedilmesi, şeriat tarafından belirlenen bir zorunluluk değil, sadece tercih edilen bir durumdur.

**Üçüncü kategori:** Şeriat tarafından doğrudan bir tercih hakkı verilmemiş olsa da, dinî delillerle fiilin yapılması veya terk edilmesiyle ilgili bir zorluk olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, fiilin yapılması ya da terk edilmesi şeriat tarafından engellenmemiştir ve bu da bir tür kabul edilen durumdur. Ve bu delil olmasaydı, fiilin yapılması veya terk edilmesinin akıl yoluyla zorunlu olmadığı ve bu fiilin orijinal durumunun, yani hiçbir kısıtlama olmadığı anlamına geleceği kabul edilirdi. Bu durumda, akıl ve nakil delilleri bir arada bulunduğunda bir değerlendirme yapılması gerekecektir. Diğer iki durumda ise, her biri kendi içinde bir tartışma barındırmaktadır. Şöyle ki, şari'in "Eğer isterseniz kalkın, isterseniz oturun" gibi bir ifade kullanması, yeni bir hüküm getirmektense önceki hükmü onaylamak ve teyit etmek anlamına gelir. Bu tür bir onaylama, yeni bir emir değil, mevcut hükmün bir teyidi olarak anlaşılır.

Gazâlî, mübah fiillerin şer'i hükümlerle doğrudan ilişkili olduğunu ve bunların şer'i bir kategori oluşturduğunu belirtir. Şeriat, mübah fiilleri sadece onaylamakla kalmaz, aynı zamanda mevcut hükmü teyit eder. Bu nedenle, mübah fiillerin, şeriat tarafından sadece bir onaylama işlemi olarak kabul edilmesi gerektiği ifade edilir. Yani, mübah, şer'i bir onaylama olup, yeni bir hüküm getirilmiş olmaz; sadece mevcut durum olduğu gibi bırakılır. Sonuç olarak, Gazâlî'nin mübah tanımına göre, mübah fiiller, şer'i hükümlerle doğrudan ilişkilidir ve şer'i olarak kabul edilen bir kategoridir. Mübah, şeriat tarafından yeni bir hüküm getirilmeden, mevcut durumu onaylayan bir kavramdır. Bu nedenle, mübah fiiller, şer'i bir hüküm olmamakla birlikte, şeriatın onayladığı fiiller olarak kabul edilir. Mübah bir şey emredilmemişse, bu da şundan dolayıdır: Çünkü emir, bir zorunluluk ve talep ifade eder, oysa mübah, zorunluluk

gerektirmeyen bir durumdur. Yani mübah bir şeyde bir talep yoktur; kişi dilediği gibi davranabilir.[540]

Fahrüddîn er-Râzî, "*el-Mahsûl"* adlı eserinde mübahı "yapılması veya yapılmaması halinde ne dünyada ne de ahirette sorumluluk gerektirmeyen bir serbestiyet hali" olarak tanımlamaktadır. Mübah fiil, kişinin serbestçe yapabileceği, üzerinde herhangi bir dinî yükümlülük bulunmayan fiildir. Râzî, mübah fiil için "حلال طلق" (tam serbest) ifadesini kullanarak, bu tür fiillerin tamamen serbest olduğunu belirtir. Yine, mübah fiil, kişinin bu fiili yapmasının ya da terk etmesinin herhangi bir dinî sorumluluk taşımadığı anlamına gelir. Ancak Râzî, bazı fiillerin mübah olarak nitelendirilebilmesi için, terk edilmelerinin mahzurlu olabileceğini de vurgular. Örneğin, mürtetin kanının dökülmesi, mübah bir fiil olarak tanımlanabilir; yani, mürtetin kanını döken kişinin işlediği fiil, ahirette herhangi bir cezaya yol açmaz. Bununla birlikte, imamın bu kanı dökmemesi kınanabilir, çünkü bu fiil, toplumsal düzen ve dinî sorumluluk açısından önemli bir yükümlülüktür.[541] Bu ifadeler, Râzî'nin mübah kavramını, herhangi bir dünyevi veya uhrevî sonuç içermeyen nötr eylemler olarak gördüğünü ortaya koyar. Ona göre, mübah eylemler, Allah katında medh ya da zem ile değerlendirilmez; kişi bu eylemleri yapıp yapmama konusunda özgürdür ve bu tercihin sorumluluğunu taşımamaktadır.

İsnevî de benzer bir şekilde mübahı, "yapılması halinde herhangi bir sonuç gerektirmemesi kaydıyla yapma ve terk etme arasında muhayyerlik" olarak tarif eder.[542] Bu tanım, İsnevî'nin de Râzî gibi mübah eylemleri bir serbestiyet alanı olarak değerlendirdiğini gösterir. Ancak İsnevî, "sonuç gerektirmemesi" ifadesiyle, mübahın getirdiği muhayyerliği daha çok vurgular. Yani, bir eylemin mübah olması, onu yapmanın veya terk etmenin ne bir cezaya ne de bir ödüle yol açacağını ifade eder.

Âmidî, "mübah" kavramını açıklarken öncelikle kelimenin dildeki kökenine değinir. Ona göre "mübah" kelimesi, Arapça "ibâha" kökünden türemiştir ve bu kök, bir şeyin açıkça ortaya konması veya ilan edilmesi anlamına gelir. Aynı kökten gelen "بَاحَ بِسِرِّه" ifadesi, bir sırrın açığa vurulması anlamında kullanılmaktadır. Mübah kelimesi, ayrıca "serbest bırakma" ve "izin verme" anlamlarını da içerir. Bu bağlamda, "أَبَحْتُهُ كَذَا" ifadesi, bir şeyin yapılmasına izin verilmesi veya serbest bırakılması

540 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Cilt: 1, s. 60.
541 er-Râzî, **el-Mahsûl**, Cilt 1, s. 102.
542 el-İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, s. 21.

anlamında kullanılır. Âmidî, fıkhî açıdan mübah kavramını tanımlarken farklı görüşlere değinmiş ve kendi özgün yaklaşımını sunmuştur. Bazı âlimlere göre mübah, kişinin bir eylemi yapma veya yapmama konusunda serbest olduğu bir durumu ifade eder. Ancak bu tanım, kefaretler ve namazın vakti gibi örneklerde zorluklar yaratır. Örneğin, kefaretler kişinin seçme hakkına sahip olduğu fiiller olmasına rağmen bazı durumlarda zorunluluk taşıyabilir; benzer şekilde, namazın ilk vaktinde namazı kılmak veya ertelemek mümkün olsa da bu durum, mübah değil, bir tür zorunluluk içerir. Diğer bir görüş ise mübahın, dünya ve ahirette herhangi bir zarar veya fayda getirmeyen eylemler olduğunu öne sürer; ancak bu da şer'i mübah eylemleri kapsamaz, zira şer'i hükümler belirli eylemler için kesin hükümler getirir.

Âmidî, bu görüşleri eleştirerek mübahı özgün bir şekilde tanımlar. Ona göre mübah, "sem'î bir delilin, şâriin başka bir fiile bedel olarak değerlendirmediği bir bağlamda, bir eylemi yapma veya terk etme konusunda kişiyi serbest bıraktığını" belirten bir hükümdür. Bu tanımla Âmidî, Allah'ın fiilleri veya belirli farzlar gibi zorunluluk taşıyan fiillerden mübahı ayırır. Ayrıca, mübahın belirli durumlarda zorunluluk haline gelebilecek fiillerle de karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapar.[543] Âmidî, mübahın tanımında sem'î (naklî) bir delile dayanması gerektiğini belirterek, bir fiilin mübah sayılabilmesi için doğrudan şâri tarafından muhayyerlik tanınmış olmasını şart koşar. Böylece, mübahın başka bir eyleme bedel teşkil etmeden bağımsız bir serbestlik alanı olduğunu ifade eder.

Beydâvî mübahı, "yapmak ya da yapmamak arasında övülmeye veya kınanmaya neden olmayan eylem" olarak nitelendirir.[544] Bu açıklamada da mübahın, mükellefin yapıp yapmama konusunda özgür bırakıldığı, değer atfedilmeyen bir fiil olarak kabul edildiği görülmektedir.

Tâceddîn es-Sübkî, "*Cem'ul-Cevâmi*'" adlı eserinde ibâhayı teklîfî hükümlerden biri olarak ele almış ve mübahı yapma ve terk etme arasındaki tahyîr, yani kişinin bir eylemi gerçekleştirme ya da terk etme konusunda serbest bırakılması olarak tanımlamıştır.[545] Bu tanım, mükellefin her iki seçenekte de herhangi bir övgü veya kınamayla karşılaşmayacağı serbestlik alanını ifade etmektedir.

---

543 el-Âmidî, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 123.

544 el-Beydâvî, **Minhâcü'l-Vüsûl**, s. 18.

545 Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, **Cem'ul-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 14.

Zerkeşî, İslam hukukunda önemli bir yere sahip olan mübah kavramını kapsamlı bir şekilde ele almış ve onun sınırlarını belirleyerek, diğer dinî hüküm türlerinden nasıl ayrıldığını vurgulamış, mübahın "zem (kınama) ve medh (övgü) ile sınırlandırılmadan kişinin yapmasına izin verilen şeydir; terk edilmesi de yapılmasıyla eşittir," ifadesini kullanmaktadır. Ona göre, bir şeyin şeriat gelmeden önce doğal haliyle izin verilmiş olması onu mübah olarak nitelendirmez; zira terk edilmesiyle yapılması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zerkeşî, Allah'ın bir fiile izin vermesini ibâha olarak adlandırmaz ve bu serbestliği ibâha kavramından ayırmaktadır. Allah'ın fiillerine "izin verilmiş" veya "serbest bırakılmış" gibi niteliklerin atfedilemeyeceğini ve mübah kavramı içinde değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Allah'ın fiilleri, insanlar için geçerli olan şer'i hükümler kategorisinde değerlendirilemez, zira bu tür hükümler beşerî fiiller için geçerlidir. Ehl-i Hak'ın ittifakıyla Allah'ın fiilleri için izin verilmiş bir şey olduğu söylenemez.

Zerkeşî'nin görüşüne göre, mübah fiillerin terk edilmesi çeşitli durumlara bağlı olarak farklı şer'i hükümlere dönüşebileceğini, mübah olan bir fiilin terk edilmesinin, haram, vacip veya mendup bir fiil nedeniyle olabileceğini belirtir. Bu durum, mübah fiilin terk edilmesinin ve yapılmasının eşdeğer olmadığı anlamına gelir; terk edilmesi gerektiğinde, terk edilme nedeni şer'i bir yükümlülük veya değer gerektirebilir. Zerkeşî'ye göre, mübah bir fiil yalnızca benzeri bir fiil ile terk edilebilir ve bu durumda terk edilmesi ile yapılması arasında eşitlik vardır. Örneğin, bir kişi ticaret yapmayı terk edip kira sözleşmesi yapmaya başlarsa, bu durumda yapılan seçim dinî açıdan eşdeğer kabul edilir. Ancak mübah bir fiil, vacip bir fiil nedeniyle terk edilebileceği gibi, mendup bir fiil nedeniyle de terk edilebilir. Örneğin, bir kişi ticaret yapmayı terk edip farz olan bir emri bil ma'ruf yerine getirmeye başlarsa, bu durumda mübah fiilin terk edilmesi vacip bir fiil nedeniyle olur. Mübah bir fiil vacip bir fiil sebebiyle terk edilirse, terk edilen fiilin mübah olması vacip bir fiil karşısında geçerliliğini yitirir ve terk edilmesi gereken bir fiil haline gelir. Aynı şekilde, mübah bir fiil, mendup bir fiil nedeniyle terk edilebilir; örneğin, bir kişi ticaret yapmayı terk edip zikir veya Kur'an okuma gibi mendup fiillerle meşgul olursa, bu durumda terk edilen fiil mendup bir fiil ile değiştirilmiş olur. Mübah fiillerin haram fiiller nedeniyle de terk edilebileceğini ifade eder. Örneğin, bir kişi ticaret yapmayı terk edip yalan söylemek veya iftira atmak gibi haram bir fiil ile meşgul olursa, bu durumda mübah fiil terk edilip haram fiil

işlenmiş olur. Bu, terk edilmesi gereken fiilin haram olduğuna işaret eder. Zerkeşî'nin görüşü, mübah fiillerin terk edilmesinin, terk edilme nedenine bağlı olarak değişebileceğini vurgular ve bu terklerin şer'i hükümlerle uyumlu olarak yapılması gerektiğini ifade eder.[546]

Sonuç olarak, mübah fiilin hükmü, diğer faktörlerin göz önünde bulundurulmasıyla değişebilir. Mübah, terk edilmesi halinde ölüm riski söz konusu olursa vacip hale gelir; bir farzın kaçırılması veya bir zararın meydana gelmesi gibi durumlarda ise haram olur. Ayrıca, mübah bir fiil, nahoş bir niyetle yapılırsa mekruh, ancak ibadetle ilgili yardımlaşma amacı taşırsa mendup olabilir. Gazâlî, "*İhya*" adlı eserinde, bazı mübah fiillerin, sürekli olarak yapıldığında küçük günahlar haline gelebileceğini belirtir; örneğin, sürekli olarak şarkı söylemek veya satranç oynamak gibi fiiller zamanla küçük günahlar olarak değerlendirilebilir. Ancak, İbn-i Sabbağ ve diğer alimlere diğerlerinin görüşü ise, bunların küçük günah haline gelmeyeceğidir. Bu görüş, mübah fiillerin sadece onları sürekli yapmakla değil, aynı zamanda niyetle de ilgili olduğunu ortaya koyar. Ayrıca, Şâfiî mezhebi âlimlerinden bazıları, mübahı, yapılması ya da terk edilmesiyle herhangi bir zorluk ve sakınca olmayan şeyler olarak tanımlamışlardır. Onlar aynı zamanda, "İbaha bir şer'i hükümdür," demektedirler. Ancak bu iki ifadenin birleştirilmesi zordur. Zira bu tanımla mübah, Allah'ın fiilini, dalgın ve gaflette olanın, uyuyanın, çocuğun, delinin ve hayvanın fiillerini de kapsar; çünkü bu durumlarda da herhangi bir sakınca yoktur. Bunun sebebi ise şer'i yasağın bunlara uygulanmasının imkânsız oluşudur. Bu durumda, eğer ibâha bu tür fiilleri kapsıyorsa, yani şer'i hükme konu olamayacak fiilleri kapsıyorsa, ibâhanın şer'i bir hüküm olması imkânsız olur. Aksi takdirde, fiillerle ilişkili olmazdı. Ancak fiillerin, şer'i hükümlere konu olduğu sabit olmuştur.[547]

Zerkeşî, "*Bahru'l-Muhît"* adlı eserinde mübah ifadesinin üç farklı anlamda kullanıldığını belirtir. Bu anlamlar şunlardır:

**Birinci Anlam:** Burada kastedilen, şeriatın yapma ve terk etme arasında eşitlik tanıdığı şeydir. Örnek olarak, peygamberin (s.a.v.) bir yolcuya söylediği: "İstersen oruç tut, istersen oruç tutma" sözü verilebilir. Burada kişi, oruç tutma veya tutmama konusunda serbesttir.

---

546 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 364.
547 Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 365.

**İkinci Anlam:** Şeriatın hakkında sessiz kaldığı fiiller için kullanılır. Bu durumda, "Öncekine devam et" denir ve buna mübah denir. Üç görüşten birine göre, bu şey, yapılması caiz olan, yapma ve terk etme açısından eşit olan şeyleri ifade eder. Yani, yapılması uygun olan şey ister yapılmış olsun, ister yapılmamış olsun, mübah olarak değerlendirilir.

**Üçüncü Anlam:** Mübah bazen istenilen şey anlamında da kullanılır. Örneğin, bazı görüşlere göre hacda tıraş olmanın bir yasaklı fiili mübah hale getirmesi durumu verilebilir. Burada 'mübah' ile kastedilen, bu şeyin helal olmasının bir şartı olmadığıdır; yani, bunu yapmak, helal olması için gereklilik değildir ve mendup olmadığı anlamına da gelmez.

Zerkeşî, fıkıhçılar arasında "ona veya velisine şu işi yapması caizdir" ifadesinin de benzer bir anlamda kullanıldığını bu bağlamda "caizdir" ifadesinin, eğer bir fiilin haram ile vacip arasında gidip gelmesi söz konusuysa, o fiilin haram olmadığını ifade edeceğini ve böylece vacip hükmü baki kalacağını ifade etmektedir. Bu nedenle, ona göre, "Ramazan'ın girişini hesap yoluyla öğrenen bir kişinin oruç tutması caizdir" denmesi uygun olmaz; zira böyle bir fiil nafile olarak yapılmaz. Benzer şekilde, küçük bir çocuk hakkında "İslam'ı kabul etmesi geçerli değildir" denmesi de uygun olmaz; çünkü geçerli olsaydı, bu durum ona vacip olurdu.[548]

Zerkeşî, mübahı ifade eden kalıplara da değinir; mübahı ifade eden kalıplardan biri, "güçlük olmaması" (haracın kaldırılması) ifadesidir. Örneğin, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) Veda Haccı'nda kendisine soru soran kişiye "Yap, bunda bir sıkıntı yok" demesi gibi. Kur'an'da mübahın kalıplarından biri ise, "günah olmaması" ifadesidir. Bu nedenle, İmam Şâfiîi, "namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur."[549] ayetine dayanarak seferde namaz kısaltmanın mübah olduğunu, ancak vacip olmadığını savunur. Çünkü "günah" kelimesi haramlıkla ilişkilidir; bu, mübahın bir özelliğidir, vacibin değil. Ancak, "Şüphesiz Safa ve Merve Allah'ın şiarlarındandır. Kim hacceder veya umre yaparsa, onları tavaf etmesinde bir günah yoktur"[550] ayetinde geçen "günah yoktur" ifadesi, say'ın vacip olmadığı anlamına gelmez. Bu durum iki sebebe dayandırılarak açıklanır: Birincisi, sa'yin yapılmasının caiz olmadığı

548 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, ss. 366-367.
549 Nûr, 4/101.
550 Bakara, 2/158.

düşüncesidir. İkincisi ise, bu ayetin ilk zamanlarda, haccın ve umrenin farz olmasından önce nazil olduğudur; Zerkeşî bu bilgiyi Mâverdî'den aktarmıştır.[551]

Akli hükümlerin var olduğu düşüncesine sahip olanlar, mübahı şer'den bağımsız olarak akıl yoluyla belirlenen bir hüküm olarak görmektedir. Bu kişiler, zem ve medh ile ilişkisi olmayan tüm fiilleri mübah olarak kabul etmektedir. Yapılmasında veya yapılmamasında, güzellik veya çirkinlik ile alakalı herhangi bir sıfat içermeyen fiilleri bu şekilde tanımlamaktadırlar.[552] Mu'tezile usul kaynaklarında ise mübah, "mutlak muhayyerlik; yapmasına dair failine izin verilen, sevap ve kınama gerektirmeyen eylemler"[553] şeklinde tanımlamaktadırlar. Usul kitaplarında ibâhaya dair bu kavramlar ifade edilmiş olmakla birlikte, aralarındaki farklılıklara pek değinilmemektedir. Her iki kavram da mübahlık ifade etmektedir; yapılmasında ya da terkedilmesinde sevap veya günah söz konusu değildir. Bu nedenle, Şâfiî usulcülerinin ibâha/mübah tanımları, farklı düşünceleri ve yaklaşımları bir araya getiren zengin bir literatür oluşturmaktadır.

551 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, Cilt: 1, s. 367.
552 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed**, s. 335.
553 Ebû Ya'lâ, **el-Udde**, s.167.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
# İMAM ŞÂFİÎ'NİN KAVL-İ KADÎM GÖRÜŞLERİNİN HAZR VE İBÂHA KAPSAMINDA İNCELENMESİ

## 3.1.İMAM ŞÂFİÎ'NİN KADÎM VE CEDÎD GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde İmam Şâfiî'nin hazr ve ibâha ile ilgili olarak kadîm görüşlerinden bazılarını ele alacağız. İmam Şâfiî'nin kadîm görüşlerini toplu olarak içeren bir eser günümüze ulaşmamış olup, bu görüşlere dağınık halde farklı kaynaklarda rastlanmaktadır. Dolayısıyla, tüm kadîm görüşlerine erişmek mümkün olmamaktadır. Bu çalışmada, ulaşabildiğimiz kadîm görüşleri derleyerek, İmam Şâfiî'nin cedîd döneminde bu görüşlerde yaptığı değişikliklerle karşılaştırdık ve bu değişiklikleri hazr ve ibâha açısından incelemeye tabi tuttuk.

Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin cedîd dönemindeki görüşleriyle kadîm görüşleri arasında meydana gelen değişikliklerin, hazr ve ibâha kavramları üzerinden nasıl bir sonuca ulaştığını ortaya koymayı amaçladık.

### 3.1.1.Temizlik Konuları

#### 3.1.1.1.Kullanılmış Sular

İmam Şâfiî'nin tüm görüşlerinde, abdest ve gusülde kullanılan ancak necaset karışmamış tüm suların temiz olduğu kabul edilmektedir. Ancak, bu suların tekrar temizleyici olup olmadığı konusunda iki farklı görüşü bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Farz olan taharette kullanılan suların hem temiz hem de temizleyici olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle bu sular, yeniden taharet için kullanılmaları caizdir.[554] İmam Şâfiî, *"*Gökten de tertemiz su indirdik ki onunla ölü

---

554 Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb fî Fıḳhi'l-İmâm eş-Şâfiî**, nşr. Zekeriyya Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, Cilt: 1, s. 22; Ebû Bekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî el-Fârikî, **Hilyetü'l-Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ**, thk. Yasin Ahmet İbrahim Derake, Müessetü'r-Risâle, Amman, 1400/1980, Cilt: 1, s. 82; Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî**, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde,

toprağı canlandıralım…"[555] ayet-i kerimesindeki "طَهُوراً" (tahûrâ) ifadesinin süreklilik, tekrar ve yenilenme anlamı taşıdığını dikkate alarak, suyun necasetle temas etmediği sürece defalarca kullanılabileceğini ileri sürmektedir. [556] Ayrıca, "Resulullah (s.a.v.), elinden artan suyla başına meşhetti" hadisi de bu görüşü destekleyen bir delil olarak sunulmaktadır.[557] Temiz bir kıyafetle defalarca namaz kılınabilmesi veya aynı toprakla birden fazla teyemmüm alınabilmesi gibi kıyaslarla, temiz ve temizleyici olan bir suyun, temiz bir uzva temas ettiğinde bu vasfını yitirmeyeceği sonucuna varılmaktadır.[558]

**Kavl-i Cedîd:** Farz olan taharet için kullanılmış suların temiz olduğu, ancak temizleyici olmadığı ve bu nedenle ikinci defa temizlik amacıyla kullanılmalarının caiz olmadığı belirtilmektedir.[559] İmam Şâfiî bu görüşünü, "Yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin ve ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)"[560] ayetini esas alarak temellendirir. Bu ayette, yüz ve eller için temiz su gerektiği, dolayısıyla her bir uzvun yıkanmasında kullanılmamış suyun şart olduğu belirtilmektedir.[561] Bu görüşü destekleyen bir diğer delil ise, "Peygamber (s.a.v.), erkeğe, kadınların abdestinden arta kalan suyla abdest almasını yasaklamıştır" hadisidir. Ayrıca İmam Şâfiî, abdestte hadesi gidermek amacıyla kullanılan suyun, necaseti giderme amacıyla kullanılan su gibi tekrar taharette kullanılamayacağını ifade ederek kıyasa başvurmaktadır.[562]

İmam Şâfiî'nin kadîm görüşlerinde, ilgili hadislere ulaşımı sınırlı olduğundan, konu hakkında İmam Mâlik'in görüşüne dayanarak içtihadda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak, cedîd görüşüne ulaştığında daha fazla hadis kaynağına

---

1421/2000, Cilt: 1, s. 43; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 206; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, **Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, by. 1415/1994, Cilt: 1, s.20.

555 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 205; Furkan, 25/48.

556 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 297; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, **et-Temhîd limâ fî el-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd**, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vizâratu'l-Evḳâf ve'ş-Şuûni'lİslâmiyyeti, Mağrib,1387/1967, Cilt: 18, s. 235; en-Nevevî, **el Mecmu'**, Cilt: 1, s. 210.

557 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 205; Ebû Dâvud, Tahâret, 50.

558 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 298; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb,** Cilt: 1, s. 23; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 202.

559 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 296; el-İmrânî, **el-Beyan**, Cilt: 1, s. 43; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 202.

560 Mâide, 5/6.

561 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 297.

562 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 207.

erişmiş, sahabe ve tâbiî bilgilerine ulaşarak konuya ilişkin değerlendirmesini yenilemiştir. Seyahatleri sırasında ulaştığı bu yeni kaynaklar, kadîm görüşteki elbise ve toprak kıyasına dayalı hükmün değişmesine sebep olmuştur. Kadîm görüşündeki hadislerin isnat açısından zayıflığı ve yeni hadis kaynaklarının varlığı, İmam Şâfiî'yi bu meselede farklı bir sonuca götürmüştür.

#### 3.1.1.2.Necaset Bulaşan Akan Sular

**Kavl-i Kadîm:** İmam Şâfiî'nin eski görüşüne göre, akan suların üç temel özelliğinden (kokusu, tadı ve rengi) herhangi biri değişmediği sürece, akan sulara necaset bulaşsa dahi az veya çok miktarda fark etmeksizin temiz sayılır ve temizlikte kullanılması caizdir.[563] Bu görüşe dayanak olarak, "Su temizdir, onu hiçbir şey necis yapmaz"[564] ve "Kokusu, tadı, rengi değişmemiş olan su necis değildir" hadisleri delil olarak sunulmaktadır."[565]

**Kavl-i Cedîd:** İmam Şâfiî'nin cedîd görüşüne göre ise, bu sular, durgun sularla aynı hükme tabidir. Bu görüşe göre, akan sulara necaset bulaştığında, üç temel özelliğinden biri değişmese bile temiz sayılmaz ve temizlikte kullanılması caiz değildir;[566] bu durumda necis kabul edilir. Nevevî, bazı kaynaklarda kadîm görüşe göre hüküm verildiğini belirtmekle birlikte, başka kaynaklarda cedîd görüşe göre hüküm verildiğine dair ifadeler de mevcuttur.[567]

#### 3.1.1.3.Taş ile İstincâ

**Kavl-i Kadîm:** İmam Şâfiî'nin eski görüşüne göre, necasetin çıktığı bölge taş ile temizlenebilecek durumda ise, taş ile istinca yapmak caizdir.[568] Bu görüşte, istincanın taş gibi maddelerle yapılabileceği ve su kullanılmaksızın temizlik

563 en-Nevevî, **el-Mecmu**, Cilt: 1, s. 66; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, ss. 591-592.
564 Tirmizî, Tahâret, 49; Ebû Dâvûd, Tahâret, 34; Nesâî, Miyâh, 76.
565 İbn Mâce, Taharet, 76.
566 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 66; eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 1, s. 25; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 592.
567 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1. s. 66.
568 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1. s. 66.

sağlanabileceği kabul edilmektedir. Kadîm görüş, belirli koşullarda taşla temizliğin yeterli olabileceğini savunur.

**Kavl-i Cedîd:** İmam Şâfiî'nin daha sonra benimsediği yeni görüşünde ise, necasetin çıktığı bölge taş ile temizlenebilir durumda olsa dahi, taş ile istinca yapılmasının caiz olmadığı ifade edilmiştir. Bu görüşe göre temizlik ancak su ile yapılmalıdır, taşla temizlik yeterli kabul edilmez. Ancak bazı kaynaklarda kadîm görüşü destekleyen ve taşla istincanın belirli durumlarda geçerli olduğunu savunan alimler de mevcuttur.[569]

İmam Şâfiî'nin, ilk görüşünde bölgenin temizlenebilir olmasına bakarak taşla istincanın caiz olduğunu ifade ettiği, yeni görüşünde ise temizlikte suyun gerekliliğini vurgulayarak taşla yapılan istincayı yetersiz gördüğü anlaşılmaktadır.

#### 3.1.1.4. Abdestte Unutarak Tertibe Riayet Etmemek

Abdestte tertibe riayet, yani uzuvları belirli bir sırayla yıkamak, İmam Şâfiî'nin görüşüne göre abdestin farzlarındandır.[570] Ancak tertibe riayet etmenin unutulması halinde iki görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** İmam Şâfiî'nin eski görüşünde, abdest alırken tertibin unutularak terk edilmesi durumunda abdestin sahih olduğu kabul edilmiştir. Bu görüşte, tertip sırasının unutulması bir özür hali olarak değerlendirilir.[571] Ayrıca, abdest ayetinde[572] belirtilen tertibin vücubiyet içermediği düşüncesi hâkimdir. Delil olarak Hz. Ali'nin "Hangi uzuvdan başladığım mühim değildir"[573] sözü ile İbn Mesud'dan gelen "Ayakların ellerden önce yıkanmasında bir sakınca yoktur ve sahabe arasında da bir fark yoktur" rivayetleri sunulmaktadır.[574] Râfiî de bu görüşe dayanarak, Fatiha'yı unutarak okumayan kişinin namazının sahih kabul edilmesi gibi, abdestte tertibi unutan kişinin de abdestinin sahih olduğunu ifade etmektedir. Eski görüşte

569 el-Selemî, **Ferâidü'l-Fevâid**, s. 62.
570 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 469.
571 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 28; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 474.
572 Mâide, 5/6.
573 ed-Dârekutnî, **es-Sünen**, Cilt: 1, s. 153; el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 1, s. 137.
574 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 139; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 444.

Fatiha'yı unutan kişinin namazının sahih olması kıyas yoluyla abdestte tertibin unutulması durumunda da abdestin geçerli sayılacağını ortaya koymaktadır.[575]

**Kavl-i Cedîd**: Yeni görüşe göre, abdest alırken tertibe riayet edilmezse, alınan abdest geçerli sayılmaz ve abdestin yeniden alınması gerekir.[576] Bu görüşte Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.), abdest alırken Allah'ın belirlediği sıralamaya riayet ettiği, dolayısıyla abdestte de ayetin belirttiği tertibe uyulması gerektiği ifade edilmektedir. İmam Şâfiî, "Yüzünü yıkamadan önce ellerini yıkayan veya kollardan önce başını mesh eden kimsenin, tertibe uygun şekilde yeniden abdest alarak namazını da tekrar kılması gerekir" diyerek ayetin tertip sırasına uyulmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir.[577]

İmam Şâfiî'nin eski görüşünde, hocası İmam Mâlik ve Medine ehlinin uygulamalarına ve sahabenin bu konudaki uygulamalarına dayanarak bir hükme vardığı anlaşılmaktadır. Ancak yeni görüşünde konuya ilişkin hadisler ve kıyas yöntemini dikkate alarak hükmünü değiştirdiği, dolayısıyla ayetin tertip sırasını zorunlu kabul ettiği görülmektedir.

### 3.1.1.5.Mestin Üzerine Kuru Necaset Yapışması

Mest ürerine yapışmış olan ıslak necaset yıkanıp temizlenmedikçe onunla namaz kılınması caiz olmaz. Meste yapışan necasetin kuru necaset olması halinde iki görüş bulunmaktadır.[578]

**Kavl-i Kadîm:** Mestin arkasına kuru necaset yapışmışsa bununla namaz kılınması caizdir. Bu görüşte, Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği, "Biriniz mescide geldiğinde mestlerine baksın, eğer üzerinde pislik veya necaset görürse silsin, onunla namaz kılsın"[579] hadisine dayanılmaktadır. Necaset değmiş olan mestler necis olsa bile ma'fuvvun anh olarak değerlendirilmektedir.[580] Bu hadise göre, mestin veya

---

575 Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî, **Fethu'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz**, thk. Ali Muhammed Avad ve Adil Ahmed Abdulmev'ûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1417/1997, Cilt: 1, s. 362.

576 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 471.

577 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 45.

578 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 619.

579 Ebû Davud, Salat, 88; Ahmed b. Hanbel, 3-92; el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 2, s. 568.

580 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, ss. 142-144.

ayakkabının üzerine bulaşan kuru necaset, yere sürtülerek temizlenebilir ve bu temizleme işlemi, o mest veya ayakkabı ile namaz kılınması için yeterli görülür.

Kadîm görüşte, mest veya ayakkabıya çarşı, pazar veya sokaklarda hayvan dışkısı gibi necasetlerin bulaşmasının kaçınılmaz olduğu kabul edilmekte; böyle bir durumda da yer sürtmesi yoluyla necasetin giderilmesi yeterli kabul edilmektedir. Bu hüküm, istincada taşla temizliğin yeterli görülmesine benzer şekilde değerlendirilmiştir. Necaset bulaşmış mestin yıkanması gerekmediği, çoğunluğunun giderilmesiyle namazın sahih olduğu ifade edilmektedir.[581]

**Kavl-i Cedîd:** Necaset bulaşmış olan mest veya ayakkabıyla namaz kılınması caiz değildir. Mest veya ayakkabıya bulaşmış herhangi bir necaset, namaz kılmak için engel teşkil eder, necaset bulaşan elbiseler yıkanması lazım geldiği gibi necaset bulaşmış mest veya ayakkabının da yıkanması gereklidir İmam Şâfiî, bu görüşünde hadiste geçen "kazer" ve "eza" ifadelerinin necaset değil, sümük vb. temiz ya da temizliği şüpheli şeylere işaret ettiğini savunur. Bu nedenle, necaset bulaşmış olan mestin veya ayakkabının tıpkı elbiselerde olduğu gibi yıkanarak temizlenmesi gerekmektedir.[582] Hanefî mezhebine göre de mestin temizlenmesi gerektiği yönünde bir hüküm bulunmaktadır.[583] Bu konuda İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde, çarşı-pazar gibi kamusal alanlarda karşılaşılabilecek durumlar dikkate alınarak bir maslahat gözetildiği; cedîd görüşünde ise daha ihtiyatlı ve necasetten arındırmayı önemseyen bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır.

#### 3.1.1.6.Yırtık Mest Üstüne Mesh

Kadîm ve cedîd görüşe göre, Mest üzerindeki yırtık topuğun üzerinde ise ya da abdestte farz olan mahal görünmeyecek küçüklükte ise bu mest üzerine mest caiz olur. Yine aynı şekilde, bu yırtık abdestte yıkanılması farz olan yerde olup üstünde yürümek mümkün olmayacak büyüklükte ise mestin üzerine mesh edilmesinin caiz olmadığında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.[584] Bu konuda görüş ayrılığı bulunan nokta, mest

581 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, s. 619.
582 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt:1, s. 50, en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 620.
583 es-Serahsî, **el-Mebsût**, Cilt: 1, s. 82.
584 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 471.

üzerinde bulunan yırtık abdestte yıkanması farz olan yerlerden birinde olup görünüyorsa ve üstünde yürünmesi mümkün ise bu durumda iki görüş bulunmaktadır;

**Kavl-i Kadîm:** Mestin yırtık kısmının ayakların üzerinde yürümeye imkân tanıdığı durumlarda, mest üzerine mesh yapılması caizdir.[585] Mestin meşru kılınma amacı, kullanıcıya kolaylık sağlamaktır; bu yüzden yolculuk sırasında oluşabilecek yırtıklar da göz önüne alınarak bu kolaylığın devam etmesi esastır. Yolculuk esnasında mestin tamiri, pratik olarak zorluk çıkarabileceğinden, yürümeye elverişli olduğu sürece mest sağlam kabul edilir ve mesh yapılabilir. Bu görüşte İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe ile aynı yaklaşımı benimsemektedir.[586]

**Kavl-i Cedîd:** Mest üzerinde yırtık mevcutsa ve ayak görünüyorsa, mestin üzerine mesh yapılması caiz görülmemektedir. Mestin üzerine mesh yapılabilmesi için ayağın tamamen örtülmüş olması gerektiğinden, bu durumda görünür hale gelen yerlerin yıkanması zorunlu kabul edilmektedir. Yani, ayağın yıkanması gerekli olup mestin kullanımı geçersiz hale gelir.[587]

Kadîm görüşünde, İmam Şâfiî, meshin meşruiyetinin kolaylık sağlama ilkesine dayandığını, dolayısıyla mestin seyahat esnasında yırtılmasının doğal bir durum olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, mestin yırtık olması halinde de kolaylık sağlama amacının devam etmesi gerektiğini savunarak yırtık mest üzerine meshi caiz görmektedir. Cedîd görüşünde ise İmam Hanîfe'nin de benimsediği görüşü olan eski görüşünden temel aldığı umûmü'l-belvâ[588] ve kolaylık prensibinden vazgeçip, mestin abdestte yıkanması gereken yerleri tamamen kapatması gerektiği yönünde daha kuralcı bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu görüş değişikliğinde, mestin meşruiyetinin sınırlandırılması ve belirli durumlara özgülenmesi amacı ön planda tutulmuş olup, bu sayede mestin yırtık durumunda da abdestin gerektirdiği koşullara uyulması esas kabul edilmiştir.

---

585 eş-Şîrâzî, **Mühezzeb**, Cilt, 1, s. 46; eş-Şâşî, **Hilyetü'l-Ulemâ**, Cilt: 1, s. 133; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1 s. 522; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 471.

586 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1 s. 522; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 471.

587 İmam eş-Sâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1. s. 49; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1.s. 46; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 522; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, ss. 471-472.

588 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 31, s. 6-7.

### 3.1.1.7.Mestin Üstüne Giyilen Curmûka Meshedilmesi

İmam Şâfiî'nin görüşlerinde mest üzerine meshin caiz olduğu konusunda ittifak bulunsa da, mestin üstüne giyilen ve "curmûk"[589] olarak adlandırılan ikinci bir kat üzerine meshin caiz olup olmadığına dair farklı görüşleri bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm**: Curmûk üzerine mesh etmek caizdir. İmam Şâfiî bu görüşünü, "Peygamber Efendimiz (s.a.v.), sarığına ve ayakkabılarına mesh etti" şeklinde gelen rivayetlere dayandırmaktadır. Bu rivayetlerde sarık ve ayakkabı üzerine yapılan mesh ifadelerinin, curmûku da kapsadığı görüşündedir.[590] Ayrıca, mesh yapılacak giysinin en önemli vasfının üzerinde yürünmeye uygun olması olduğunu vurgulamış ve bu özelliğe sahip curmûk üzerine de meshin yapılabileceğini savunmuştur.[591] Aynı görüş İmam Mâlik tarafından da benimsenmiş olup, bu görüşe göre mest üzerine giyilen ikinci bir kat olan curmûk üzerine meshin caiz olabileceği ifade edilmektedir.[592]

**Kavl-i Cedîd:** Curmûk üzerine (ikinci bir mest üzerine) mesh etmek caiz değildir.[593] Bu görüşe göre, mestin üzerine curmûk giyilmesi ihtiyaçtan kaynaklanan bir durum olmadığı için caiz görülmemiştir. Curmûkun her zaman değil, sadece bazen kullanılan bir giysi olduğunu vurgulayan İmam Şâfiî, bu nedenle ikinci bir kat üzerine mesh yapılmasını uygun bulmamıştır. Bu durumda curmûkun, sarık gibi bir kullanım amacına sahip olmadığı, sürekli bir ihtiyaç olmadığı, dolayısıyla ikinci bir kat üzerine meshin caiz olmadığını belirtmiştir.[594]

Nevevî, İmam Şâfiî'nin bu iki görüşünü değerlendirirken, curmûk adlı mestin, daha çok soğuk bölgelerde tercih edilen ve Peygamber Efendimiz (s.a.v.) zamanında kullanımına dair herhangi bir delil bulunmayan bir giysi olduğunu ifade eder. Bu nedenle Nevevî, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) zamanındaki rivayetlerin curmûk üzerine mesh yapılmasına temel alınamayacağını ve bu konuda kıyas yapılmasının uygun olmadığını savunmaktadır. Hadislerin esas alınarak curmûk üzerine mesh

589 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Cilt: 10, s. 35.
590 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 536.
591 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 531-533.
592 Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, **el-Müdevvenetü'l-Kübrâ**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994, Cilt: 1, s. 143; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-Medine**, thk. Muhammed el-Moritanî, Mektebetü'r-Riyad, 1398, Cilt: 1, s. 178.
593 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt:1, ss. 532-536.
594 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt:1, ss. 530-540.

yapılması gerektiği sonucuna ulaşmanın yanıltıcı olabileceğini ifade eden Nevevî, İmam Şâfiî'nin cedîd görüşünü daha isabetli bulur.[595]

İmam Şâfiî'nin, curmûkun çıkarılması halinde alttaki asıl mest üzerine yeniden mesh edilmesinin gerekip gerekmediği konusundaki görüş ayrılıklarını gidermeye ve bu konuda anlaşılabilir bir yol sunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî, kadîm görüşünde kolaylık ve maslahat prensipleri doğrultusunda daha geniş bir esneklik tanırken, cedîd görüşünde daha kuralcı ve sistematik bir yaklaşımı tercih etmiştir.

#### 3.1.1.8.Kum ile Teyemmüm

Toprak ile teyemmüm alınması hakkında İmam Şâfiî'den iki görüş nakledilmiştir.

**Kavl-i Kadîm:** Teyemmüm yapmak için kum kullanılması caizdir.[596] Kum ile teyemmüm alınmasına yönelik kadîm görüşteki cevazın şu hadisi şeriften yola çıkılarak verildiği belirtilmektedir: Bir kişi Peygamberimiz'e (s.a.v.), "Biz kumluk yerlerde ikamet ediyoruz. Aramızda cünüp, hayız ve nifaslı olanlar var ve bazen dört ay boyunca su bulamıyoruz," şeklinde durumu arz etmiş, Peygamberimiz (s.a.v.) ise "Yer sizin için yeterlidir" buyurmuştur."[597] İmam Mâlik ve İmam Ebû Hanîfe de, güneş ve rüzgâr etkisiyle üzerindeki necaset izi kalmayan toprağın temiz kabul edildiğini, bu toprakla teyemmüm yapılabileceğini belirtmektedir.[598] Ayrıca, İmam Mâlik, "فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً" (yeryüzünden temiz bir toprak ile teyemmüm ediniz)[599] ayetinde geçen "صَعِيداً" ifadesinin kum, kireç gibi ateşte pişirilmeyen tüm maddeleri kapsadığı görüşündedir.[600]

**Kavl-i Cedîd:** İmam Şâfiî'nin yeni görüşünde ise kum ile teyemmüm yapılmasının caiz olmadığı belirtilir. Şâfiî'nin kadîm görüşünde bahsedilen kum, yalnızca toprak ile karışmış olan kum için geçerlidir.[601] Ayrıca, üzerine necaset

---

595 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 537.
596 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, s. 248
597 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 1, s. 332; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt:1, s. 67; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, ss. 248-249.
598 İbn Abdilberr, **et-Temhîd**, s. 360; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, s. 246; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 490.
599 Nîsâ, 4/5; Mâide, 5/6.
600 İbn Abdilberr, **et-Temhîd**, Cilt: 2, s. 361.
601 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt 2, s. 245; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 489.

bulaşan bir yer, güneş veya rüzgârla temizlenmiş olsa dahi teyemmüm için uygun kabul edilmez. İmam Şâfiî, "Yeryüzü benim için mescid ve temizleyici kılındı"[602] hadisinde, kumun teyemmümde caiz olduğuna dair bir delil bulunmadığını ifade etmektedir.[603] Şâfiî, cedîd görüşünde, "İnsanlar arasında üç özellik ile üstün kılındık: Saflarımız meleklerin safları düzeninde kılındı…" hadisinde ve benzer anlamda toprak ifadesinin kullanıldığı diğer hadislerde, toprak anlamındaki "التراب" kelimesini teyemmüm için sınır olarak belirlemektedir. Yine ayetteki "صَعِيداً" ifadesini de yalnızca toprak anlamında kullanmıştır.[604]

İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde, İmam Mâlik ve Hanefî fakihlerin görüşlerine uygun olarak, hadislerde geçen yeryüzü ve yer ifadelerinin kum, kireç, toprak gibi doğal maddeleri kapsadığı kabul edilmektedir. Bu içtihadında Şâfiî'nin, aynı usulle bir hükme vardığı görülmektedir. Ancak daha sonra, metodolojik bir değerlendirme ile kadîm görüşünde dayandığı hadislerin isnat açısından zayıf olduğu, toprak sınırlamasını ifade eden hadislerin ise isnat açısından daha güçlü olduğunu dikkate alarak, cedîd görüşünü şekillendirmiştir.

#### 3.1.1.9.Teyemmüm Aldıktan Sonra Suyun Bulunması

Su bulmak amacıyla gereken araştırmayı yapmış olan kişi teyemmümle namazını kıldıktan sonra heybesinde su olduğunu hatırlarsa; bu durumda iki görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Su bulmak amacıyla gerekli araştırmayı yaptıktan sonra teyemmüm ile namaz kılan bir kişi, sonrasında heybesinde su olduğunu hatırlarsa bu durumda kılınan namaz sahihtir, tekrar kılınması gerekmez. Unutkanlık bir özür olarak kabul edilir.[605] Bu görüş, Resûlullah'ın (s.a.v.) "Şüphesiz Allah, ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin hükmünü kaldırmıştır"[606] hadisine dayandırılmaktadır. Hata veya unutkanlık sebebiyle teyemmümle namaz kılan bir kimsenin namazı, yırtıcı hayvan gibi bir sebeple abdest alamadığı için teyemmüm eden

602 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 1, s. 311; Buhârî, Teyemmüm, 1, Salat, 56; Müslim, Mesâcid, 3, 4, 5; Ebû Davut, Sâlat 24; Nesaî, Güsl, 26; İbn Mâce, Taharet, 90.
603 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 67.
604 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, ss. 246-247.
605 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 70
606 İbni Mâce, Talak, 16.

kişinin namazı gibi iade gerektirmez. Her iki durumda da namaz sahihtir ve iade edilmesi gerekmez.[607]

**Kavl-i Cedîd:** İmam Şâfiî'nin yeni görüşüne göre, teyemmüm ile kılınan namazdan sonra kişinin su bulması durumunda, namazın iade edilmesi gerekir.[608] Bu görüş, "su bulamazsanız temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzlerinize ve ellerinize sürün"[609] ayetine dayandırılır. Bu durumda, kişinin suyu hatırlamaması, suyun var olmadığı anlamına gelmez. Namaz kıldıktan sonra abdest almadığını hatırlayan kimsenin namazını iade etmesi gerektiği gibi, su olduğunu unutan kişinin de kıldığı namazı iade etmesi gerekir. Hatırlandığı zaman uygulanmasına imkân olan bir hüküm unutulduğundan dolayı düşmez. Abdest almak, namazın şartlarından biri olduğundan unutma sebebiyle hükmü düşmez. Namaz esnasında avret yerlerini örtmeyi unutan kimsenin namazını tekrar kılması gerektiği gibi, suyu unutarak teyemmüm ile namaz kılan kişinin de namazı iade etmesi gereklidir. Ayrıca, abdestin uzuvlarından biri yıkanmayı unuttuğunda abdestin tekrar alınması gerektiği gibi, suyu unutan kişinin de suyu hatırladıktan sonra teyemmüm ile kıldığı namazı yeniden kılması gerekir.[610]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde hadisin zahirî manasını esas alarak hükme varmıştır. Cedîd görüşünde ise daha geniş bir fıkhî değerlendirme yaparak suyun varlığının teyemmümle namaz kılmanın şartlarını ortadan kaldıracağı kanaatine ulaşmış ve bu duruma göre bir hüküm belirlemiştir.

#### 3.1.1.10.Suyun İyileşmeye Mâni Olması Halinde Teyemmüm

Havanın sağlık açısından zarar verecek kadar soğuk olması veya bedende bulunan yaraların suyla temas etmesi durumunda sağlık açısından risk oluşturabileceği endişesi taşıyan kişinin teyemmüm yapmasına ruhsat verilmiştir. Amr bin Âs'tan rivayet edilen, konuyla ilgili olay şu şekilde gerçekleşmiştir;

---

607 en-Nevevî, **Mecmu'**, Cilt: 2 s. 305
608 Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 63.
609 Nisâ, 4/43.
610 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 70; el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 287; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, s. 307.

*Zâtüsselâsil gazvesinde*[611] *soğuk bir gecede ihtilam olmuştum, gusledersem öleceğim konusunda endişelendim bunun üzerine teyemmüm aldım namaz kıldırdım. Bu ola Peygamberimize (s.a.v.) bildirilince "cünüp halde arkadaşlarına namaz mı kıldırdın?" buyurdu. Bende "kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir"*[612] *ayetini okudum. Peygamberimiz (s.a.v.) bana itiraz etmedi*.[613]

İmam Şâfiî, bu rivayeti kendi görüşünün temeli olarak kabul eder. Suyun kullanılması halinde hastalığın kötüleşeceğinden veya tedavi sürecinin aksayacağından korkulması durumunda teyemmüm alınmasının caiz olup olmadığı konusunda iki farklı görüşü bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Hastalığın ilerlemesinden veya iyileşmeye mâni olmasından korkuluyorsa ve ölüm tehlikesi bulunuyorsa, teyemmüm almak caizdir. Hasta olma riski taşıyan kişi de ölümden endişe eden bir kimse gibi kabul edilmekte, dolayısıyla teyemmüm almasına izin verilmektedir. Bu ruhsatın amacı, hasta bir kimsenin oruç tutamaması, namazda ayakta duramayanın oturarak namaz kılması gibi ibadette karşılaşılan zorlukları ortadan kaldırmaktır. Bu görüşe göre, yolculuk esnasında suyun yüksek maliyetinden dolayı teyemmüm edilmesi mala zarar gelmesini engellemek için nasıl ruhsat kılınmışsa, hastalığın ilerleme riski taşıdığı durumlarda da teyemmüm yapılmasına izin verilmiştir. Konu hakkındaki rivayetlerde Büveytî, bu görüşü destekler niteliktedir.[614] Büveytî'nin konu hakkındaki rivayeti bu yöndedir.

**Kavl-i Cedîd:** Ölüm tehlikesi söz konusu değilse teyemmüm alınması caiz görülmemektedir. Suyun mevcut olduğu bir durumda ölüm riski bulunmayan bir kimsenin teyemmüm ederek kıldığı namazı iade etmesi gereklidir.[615]

İmam Şâfiî eski görüşünde, su kullanımının rahatsızlık verebileceği hemen hemen tüm hastalıklarda teyemmümün caiz olacağını belirtirken, yeni görüşünde ölüm tehlikesi bulunmasını zorunlu kılarak daha sınırlayıcı bir yaklaşım benimsemektedir. Bu değişikliğin gerekçesi, insanların küçük rahatsızlıkları gerekçe göstererek teyemmüm yapmalarını önlemektir. Dolayısıyla, iyileşme ihtimali olan, ölümcül tehlike taşımayan hastalıklarda teyemmüm değil, abdest alınması gerekmektedir. Bu

---

611 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, **Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, Cilt: 2, s. 99.

612 Nisâ, 4/29.

613 Buhârî, Teyemmüm,7; Ebû Davut Tahâret, 124, Ahmed bin Hanbel, 3-202.

614 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 8, s. 99; el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 270; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, s. 328.

615 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 72.

görüş değişikliği ile İmam Şâfiî, insanların basit rahatsızlıklarda teyemmüm yapma eğilimine karşı tedbir almış ve bu konudaki ruhsatı daha sınırlı bir çerçeveye çekmiştir. Mâverdî ise, bu konuda İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünün daha isabetli olduğunu savunmaktadır.[616]

### 3.1.1.11.Namaza Mâni Olan Kan Miktarı

Bit, pire, kene gibi küçük haşeratların bulaşan kanlarının az miktarda olması durumunda namaza engel teşkil etmediği genel olarak kabul edilmektedir. Ancak, bu haşeratlardan farklı olarak diğer hayvanlardan bulaşmış olan az miktardaki kanın kişinin üzerinde bulunması durumunun namaza engel olup olmayacağı konusunda iki ana görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Pire, kene vb. haşerelerin haricindeki hayvanlardan bulaşan kan miktarı az olduğunda namaz kılınmasına engel teşkil etmez. Ancak, eğer bu kan miktarı fazla olursa, namaza engel olur. Kanın az veya çokluğu, kişinin kültürel ve sosyal normlarına göre değişiklik gösterebilmektedir. Genel bir ölçüt olarak, avuç içini kapsayacak kadar olan kan miktarı az kabul edilirken, bunun üzerindeki miktarlar çok olarak değerlendirilir. İmam Şâfiî, başka bir kadîm görüşünde, kanın bir dirhemden az olması durumunu "az", bir dirhemden fazla olması durumunu ise "çok" kabul etmektedir.[617]

**Kavl-i Cedîd:** kan miktarının değerlendirilmesine dair iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. İlk görüşe göre, basit kaşıma veya ufak sivilcelerden kaynaklanan kan gibi, insanların kaçınamayacağı ve temizlenme ihtiyacı duymayacağı kadar az miktardaki kan, az kabul edilmekte ve namaza engel olmayacağı belirtilmektedir. Diğer bir görüş ise, bu haşeratlardan bulaşan kanların dışındaki kanların temizlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır; bu görüş, kanların idrar gibi sakınılabilir olduğu ve dolayısıyla temizlenmesi gerektiği yönündedir.[618] Kadîm görüşte İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Hanefîlerin görüşlerinde olduğu gibi nassı ve sosyal durumu göz önüne alarak bir sonuca varırken, cedîd görüşte ise konunun daha kuralcı bir şekilde ele alındığı ve belirli bir sonuca ulaşıldığı gözlemlenmektedir.

---

616 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 270.
617 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 295; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 141.
618 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 1, s. 295.

### 3.1.1.12.Namazda Burnun Kanaması

Namazda burnu kanayan kişinin ara vererek burnunu temizlemesinin ardından tekrar namazını kılıp kılamayacağı hakkında iki görüş bulunmaktadır;

**Kavl-i Kadîm:** Burnu kanayan kişi, eğer uzun bir ara vermemişse ve bu süre zarfında konuşmamışsa, namazına kaldığı yerden devam edebilir.[619] İmam Mâlik, bir rekâtı iki secdesiyle tamamlayan bir kişinin, temizlenmek için ara verdiğinde konuşmamış ve uzun bir ara vermemişse, namazını tamamlayabileceğini belirtmektedir.[620] Mâlikî fakihler, kişinin kıbleden yüzünü çevirmemiş olmasının, su temin edilecek yerin uzak olmamasının ve necâsete basmamasının da önemli koşullar olduğunu ifade etmektedir. Bu koşullar altında, kişi namazına geri dönüp tamamlayabilir.[621] Mâlikîlerin bu konudaki uygulamalarının yaygın olması, bazılarına göre icma kabul edilmektedir. Hanefî fakihler de dahil olmak üzere müctehidlerin genelinin bu görüşü benimsediği görülmektedir.[622]

İmam Şâfiî, Hz. Ebûbekir, Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer gibi birçok sahabenin, benzer durumlarda burnu kanayan kişilerin ara verip temizlenerek tekrar namazlarını tamamlayabileceklerine dair görüşlerini esas alarak bu konuda bir kanaate ulaşmıştır.[623]

**Kavl-i Cedîd:** Burnu kanayan kişinin namaza baştan başlaması gerektiğini ifade etmektedir.[624] İmam Şâfiî, namaza kaldığı yerden devam edebilmek için gereken şartların uygulanmasında zorluk yaşanabileceği kanaatindedir. Bu nedenle, ihtiyaten namazın baştan kılınmasının daha uygun olacağını düşünmektedir.

---

619 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, s. 385; er-Râfiî, **Fethu'l-Azîz**, Cilt: 4, s. 465; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 5.

620 Sahnûn, **el-Müdevvene**, Cilt: 1, s. 126; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, **el-İstizkârü'l-Câmiu li-Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve 'Ulemâi'l-Aktâr fîmâ Tadammenehü'l-Muvatta min Meʿâni'r-Reʾy ve'l-Âsâr**, Sâlim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, Cilt: 2, s. 271.

621 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 22, s. 266.

622 el-Bâcî, **el-Müntekâ**, Cilt:1, s, 83.

623 İbn Abdilberr, **el-İstizkâr**, Cilt: 2, s. 271.

624 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 46; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 5.

### 3.1.1.13.Namazı Bitirdikten Sonra Görülen Necaset

Namazı bitirip selam verdikten sonra kişinin kıyafetinde, bedeninde veya namazın kılındığı yerde affedilmeyecek miktarda necaset olduğunu görmesi durumunda, eğer bu necasetin namazdan sonra bulaşmış olma ihtimali yüksekse, namazın iadesi gerekmez. Namaz sırasında mı yoksa namazın ardından mı olduğu hususunda bir şüphe oluşursa, görülen necasetin en yakın zamana izafe edilmesi kuralı gereğince, bu necasetin namaz esnasında meydana gelmediği kabul edilir ve namazın sahih olduğu, dolayısıyla iade edilmesinin gerekmeyeceği belirtilir. Ancak, namaz öncesinde necasetin hissedilmesi durumunda, o namazın iade edilmesi gerekmektedir. Selamdan sonra görülen necaset hakkında ise şüphenin olmaması halinde iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Bu durumda namaz sahih kabul edilir ve iade edilmesine gerek yoktur. Ebû Said el-Hudri'nin rivayetine göre;

> *Peygamber (sas) namaz kıldırırken ayakkabısını çıkardı. Onu gören sahabeler de ayakkabılarını çıkardılar. Peygamber (s.a.v.) neden çıkardıklarını sorunca: 'Sen çıkardığın için biz de çıkardık.' dediler. Peygamber (sas): 'Cebrail bana geldi ve ayakkabılarda pislik olduğunu haber verdiği için ben çıkardım' buyurdu.*[625]

Eğer namaz sahih olmasaydı, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) namazını iade ederdi.[626]

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüşe göre, bu durumda namaz sahih olmaz ve iade edilmesi gerekmektedir.[627] Çünkü temizlik vacip olup, necasetin varlığından haberdar olmamak -örneğin abdest konusundaki mazeret gibi- bu hükmün değişmesine sebep olmaz.[628] Abdestte bilmemek bir özür sayılmadığı gibi, namazda da bu durum özür olarak kabul edilmez. Necâsetle ilgili olarak bildirilen nasların bu durumu da kapsadığı ifade edilmektedir. Bu nedenle necaseti gören kişinin o namazı iade etmesi gerekmektedir. Bazı mezhep fakihleri, namazın iade edilmesinin gerekçesini "ciddiyeti temin etme" şeklinde yorumlamışlardır; bu durum, İmam Şâfiî'nin cedîd görüşlerinde ihtiyatı temel almasına da işaret etmektedir.[629]

---

625 Buhârî, Ezan, 1-3; Müslim, Salât, 2-3; Darimî, Salat, 29.
626 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 121.
627 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 162; eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 1, s. 194.
628 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 121.
629 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 1, s. 194.

Benzer bir konu olarak, bedeninde yara bulunan kişinin bu yaraların üzerindeki kanı temizlemekten çekinip çekinmeyeceği hususu da tartışma konusudur. İmam Şâfiî'nin bu bağlamda iki görüşü bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Bu durumda olan kişinin istincâ izlerini temizleyemeyen kişi gibi mazeretli olduğu ve dolayısıyla bu şekilde namaz kılması halinde, namazını daha sonra iade etmesinin gerekmeyeceği ifade edilmektedir.

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüşünde ise, bu durumda olan kişinin nadir ve muttasıl olmayan bir necâset ile namaz kıldığı, bunun da cünüp olan kişinin durumu gibi değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Dolayısıyla her iki durumda da namazların tekrar iadesi gerekmektedir.[630]

### 3.1.1.14.Tabaklanan Ölü Hayvan Derilerinin Kullanımı

İmam Şâfiî'nin görüşleri, tabaklama işlemi sonrasında köpek ve domuz dışındaki ölü hayvanların derilerinin temiz kabul edilebileceği yönündedir.[631] Ancak, bu derilerin tüm alanlarda kullanımı hususunda farklı görüşleri bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Tabaklanan ölü hayvan derisinin sadece dış yüzeyi temiz kabul edilmektedir. Bu nedenle, bu derinin yalnızca üzerine namaz kılmak gibi yüzeyle temas gerektiren durumlarda kullanılması caizdir. Ancak, iç kısımları temiz kabul edilmediğinden, derinin giyim için kullanımı veya tulum olarak sıvı muhafazası amacıyla değerlendirilmesi uygun görülmez.[632] İmam Şâfiî bu görüşünü, "Ölen hayvanın deri ve sinirlerinden faydalanmayınız"[633] hadisinin genel ifadesine dayandırmaktadır. Bu rivayet, tabaklanan derilerin kısmen temiz olduğunu ancak giyim ya da sıvı muhafazası gibi kapsamlı kullanımının necis (temiz olmayan) sayıldığını işaret etmektedir.

**Kavl-i Cedîd:** İmam Şâfiî'nin cedîd görüşüne göre, tabaklanmış ölü hayvan derisinin hem dış yüzeyi hem de iç kısmı temiz kabul edilmektedir. Bu bağlamda, tabaklanmış derinin gerek üzerinde namaz kılmak gerekse giysi veya tulum olarak kullanılmasının caiz olduğu ifade edilir. Bu görüş, İbn Abbas'ın rivayet ettiği bir

630 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 108; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 144.
631 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb,** Cilt: 1, ss. 26-27; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 267.
632 er-Râfiî, **Fethu'l-Azîz**, Cilt: 1, s. 85.
633 Tirmizî, Libâs, 7.

hadise dayanmaktadır: "Peygamber (s.a.v.) 'Derisini alarak tabaklayıp ondan faydalanmadılar mı?' buyurmuş; orada bulunanlar 'o ölüdür' deyince, 'onun yalnızca yenmesi haramdır' demiştir."[634] Ayrıca, "Deriyi tabakladığınızda temiz olur"[635] hadisindeki genel ifade de bu görüşü desteklemektedir. Bu doğrultuda, tabaklanmış deri her türlü kullanım açısından temiz olarak kabul edilmektedir.[636]

İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşlerinde ölü hayvanların necis olduğuna dair bir ihtilaf bulunmamaktadır. Köpek ve domuz dışındaki ölü hayvanların derileri, tabaklama işlemi sayesinde temiz sayılmakta ve bu derilerden istifade edilmesi caiz kabul edilmektedir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) "Derisini alarak tabaklayıp ondan faydalansaydınız ya"[637] buyruğu da bu görüşü desteklemektedir. Ancak, görüş ayrılığı ölü hayvan derisinin sadece yüzeysel mi yoksa her türlü kullanım açısından mı temiz kabul edileceği konusunda ortaya çıkmaktadır. İmam Şâfiî'nin cedîd görüşü, tabaklanmış derinin tüm yüzeylerinin temiz olduğuna, dolayısıyla hem ibadet hem de günlük kullanım için uygun olduğuna işaret etmektedir.

#### 3.1.1.15.Tabaklanan Ölü Hayvan Derilerinin Satışı

Ölü hayvan derisinin satışı konusu ise ayrı bir tartışma konusudur ve bu meselede iki ayrı görüşü bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Aslında haram olan ölü hayvanın derisi tabaklanarak faydalanılabilir hale gelse de bu derinin satışı haram kabul edilmektedir.[638] Bu görüş, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) bir hadisine dayanmaktadır. Hadiste, ölü hayvan derisinin tabaklanarak kullanılabileceğine işaret edilmekte ancak bu derinin ticaretine dair bir izin verilmemektedir. İmam Şâfiî, tabaklanan ölü hayvan derisinin satışını yasaklama gerekçesi olarak, faydalanılması caiz fakat satışı yasak olan ümmüveled ve vakıf gibi konulara kıyas yaparak hükmünü oluşturmuştur.[639]

---

634 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 1, s. 23; Müslim, Hayz 100-104; Ebû Davud, Libâs, 38; Nesaî, Fer', 5; Ahmed b. Hanbel, 4-229.

635 Müslim, Hayz 105; Nesaî, Fera ve Atiyre, 4; Tirmizî, Libâs, 7.

636 er-Râfiî, **Fethu'l-Azîz**, Cilt: 1, s. 86.

637 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1. ss. 26-27; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 281; Müslim, Hayz 100-104; Ebû Davut, Libâs, 38; Nesâi, Fer', 5; Ahmed b. Hanbel, 4-229.

638 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1. s. 27; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 283.

639 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1.s. 28; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 461.

**Kavl-i Cedîd:** Necis olması dolayısı ile satılması yasaklanmıştı, bu durumda necaseti giderildiği zaman satışı helal olur. İçkinin sirkeye dönüşümünde olduğu gibi, tabaklanmak suretiyle necaseti giderilen derinin de satılması da caiz olur.[640]

Ayrıca, İmam Mâlik'in tabaklanan derilerin sadece dış yüzeyinin temiz olduğu yönündeki görüşü ile "ölü hayvanın derisi ve sinirinden faydalanmayınız" hadisini temel alarak, eski görüşünde satışı caiz olmayan bir durum oluşturduğu anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî'nin eski görüşünde yaptığı kıyas yöntemi, bazı Şâfiî fakihlerince kıyâs ma'a'l-fârık[641] olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, ümmüveled ve vakıf konularıyla kıyas yapılamayacağı, zira ümmüveledin satılamamasının temel sebebinin hürriyet olduğu, vakıf mallarının ise özel mülkiyetten çıkıp temlik durumunun oluşmasının mümkün olmaması gibi sebeplerle bu iki konunun eski görüş ile kıyaslanamayacağı ifade edilmektedir.[642]

İmam Şâfiî'nin Mısır'da bulunduğu dönemdeki iktisadi durumlardan dolayı eski görüşünden dönmüş olabileceği düşünülüyor. Hanefîlerin konuyla alakalı görüşlerinin cedid görüşleri ile aynı olması, onlardan etkilenerek eski görüşlerini değiştirmiş olabileceğini göstermektedir.[643]

### 3.1.1.16.Tabaklanan Ölü Hayvan Derilerinin Yenilmesi

Yenilmesi haram olan hayvanların derileri tabaklanmış olsalar dahi yenilmeleri yine haramdır. Ancak yenilmesi haram olmayan ölü hayvan derilerinin tabaklandığı takdirde yenilip yenilmeyeceği konusunda eski ve yeni görüşünde farklı hükümler vermektedir.[644]

**Kavl-i Kadîm:** Ölü hayvanın derisinin yenmesi haramdır. Çünkü Peygamberimiz (s.a.v.) ölü hayvan hakkında "yalnızca yenmesi haram kılındı" buyurmaktadır.[645] İmam Şâfiî bu hadisi şerife göre bu hükme ulaşmaktadır.

---

640 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1.s. 28; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 283.
641 Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 310.
642 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 283.
643 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 462.
644 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 28.
645 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 28; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1. s. 283; Müslim, Hayz 100-104; Ebû Davud, Libâs, 38; Nesâî, Fer', 5; Ahmed b. Hanbel, 4-229.

**Kavl-i Cedîd:** Etinin yenilmesi caiz olan normal şekilde kesilmiş hayvanların derilerinin yenilmesi de caizdir. Aynı şekilde eti yenilmesi caiz olan ölmüş hayvanın tabaklanan derisi yenilebilir.[646] Eti yenmeyen hayvanlar kesilmesi halinde derisi de helal olmadığı gibi, tabaklanması durumunda yine helal olmaz.[647] İmam Şâfiî'nin fıkhî ölü hayvan derisinin satışının caiz olduğu yönündeki görüşüyle paralel olarak, tabaklanmış ölü hayvan derilerinin yenilmesinin caiz olduğuna dair yeni görüş belirtmiş olduğu görülmektedir. Ancak kendisinden sonraki Şâfiî fakihler bu konuda onun eski görüşünü daha isabetli bularak, eski görüşünü tercih etmişlerdir.[648]

### 3.1.2.Namaz Konuları

#### 3.1.2.1.Kıbleye Yönelme

Kişi kıblenin yönü hakkında şüphe duyduğunda içtihat ederek namazına başlarsa ve daha sonra bu konuda bir şüphe oluşursa, namazını tamamlayıp bitirmesi gerekir. Ancak, kişi namazına başlarken kıble yönü hakkında bir kanaat oluşturduktan sonra kesin bir bilgiye ulaşırsa, bu durumla ilgili iki farklı görüş mevcuttur:

**Kavl-i Kadîm:** Eğer kişi namazına kıble yönünü dikkate alarak başlamışsa ve daha sonra kesin bir bilgiye ulaşmasına rağmen, o namazı sahih kabul edilir. Bu durumda, namazın iade edilmesine gerek yoktur.

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüş, kişinin kıblenin yönü hakkında kesin bir kanaate ulaştıktan sonra namazını iade etmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu durum, içtihat yoluyla bir hükme varan ve sonrasında bu hükme aykırı bir delil bulan bir hâkim ile benzerlik gösterir. Hâkim, yaptığı hatayı fark ettiğinde hükmünü iade etmek zorundadır; dolayısıyla namazını kılarken kıble yönünü yanlış değerlendiren kişinin de namazını iade etmesi gerektiği kabul edilmektedir.[649]

---

646 eş-Şîrâzî, el-**Mühezzeb**, Cilt: 1.s. 28; en-Nevevi, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 283.
647 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 1, s. 284; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 593.
648 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, ss. 593-594.
649 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 131; Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 222.

### 3.1.2.2.Namazda Fatiha Okumayı Unutanın Durumu

Kişinin rukûya ya da secdeye gidinceye kadar Fatiha suresini okumayı unutması durumunda, namazının sıhhati konusunda iki görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Fatiha suresi'ni okumayı unutan kişinin kıldığı namaz sahih olur.[650] Ebû Seleme'nin rivayetine göre, Hz. Ömer namazını eda ederken Fatiha'yı okumamıştır. Bu durum kendisine sorulduğunda, Hz. Ömer "Secde ve rükûm nasıldı?" diye sormuş, soranlar da "Güzeldi" yanıtını verince, "Öyleyse mühim değil" şeklinde cevap vermiştir."[651] Kişi, namazını tamamladıktan sonra Fatiha'yı okumadığını hatırlarsa, bu durumda herhangi bir işlem yapılmasına gerek yoktur. Ancak, rükûda iken veya selam vermeden önce Fatiha'yı hatırlarsa, bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır: Birinci görüş, Fatiha'yı okumasının gerektiğini savunurken, ikinci görüş ise kıraatın düşeceği ve rükûnun sahih olduğu dolayısıyla ek bir işlem yapılmasına gerek olmadığını belirtmektedir.[652]

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüş, Fatiha suresi'nin unutulması durumunda namazın sahih olmayacağına hükmetmektedir. Fatiha'nın okunması, namazın rükünlerinden biri olarak kabul edildiğinden, bu farzın unutulması, namazın geçerliliğini etkilemektedir. Eğer kişi, rükûda veya rükûdan hemen sonra, ikinci rekâta geçmeden önce Fatiha'yı unuttuğunu hatırlarsa, kıyama dönerek Fatiha'yı okuması gerekir. Eğer ikinci rekâta başladıktan sonra hatırlanmışsa, ilk rekât geçersiz sayılır ve kılmış olduğu ikinci rekât, birinci rekât olarak kabul edilerek devam edilir. Selam verildikten sonra hatırlanmışsa, bu durumda bir rekât daha kılınarak sehiv secdesi yapılması gerekir. Ancak, eğer uzun bir zaman aralığı girerse, bu namazın en baştan kılınması icap eder.[653] Fatiha'nın okunması, namazın rükünlerinden biri olarak kabul edildiği için, Hz. Peygamber'in "Fatiha'yı okumayanın namazı yoktur (kabul olmaz)" hadisi de bu konuyu desteklemektedir. İmam Şâfiî, eski görüşte temel aldığı Hz. Ömer hakkındaki rivayetin zayıf olduğunu ve bu rivayetin diğer rivayetlerle çeliştiğini ifade etmiştir.

---

650 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 287.

651 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 2, s. 461; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 287; el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, s. 103.

652 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 181; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 288.

653 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 2, s. 129.; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 3, s. 288.

Onun görüşüne göre, Hz. Ömer, Fatiha'yı sessiz okumuş veya namazını sonradan tekrar kılmıştır.[654]

### 3.1.2.3.Münferidin İmama Uyması

Münferiden (bireysel olarak) farz namazını kılan bir kişi, kamet getirildiğinde, kıldığı namazı iki rekâta tamamladıktan sonra selam verip imama uyması uygun görülmüştür. Bu durumda, kıldığı iki rekât nafile namaz yerine geçmiş olur. Ancak, namazını bitirdikten sonra selam vermeden imama uyan kişi hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Bu şekilde imama uyan kişinin namazı sahih olmaz.[655] Zira imamdan önce iftitah tekbiri getiren bir kişinin namazı geçersiz kabul edilmektedir.[656]

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüş ise, imama uymayı kerih görmekle beraber, kılınan namazın sahih olduğunu belirtmektedir. Münferiden kılarken imama uyan kişinin namazı sahih olduğu gibi, kendisi münferiden kılarken daha sonra kalan kısmında imama uyarak kılması da sahih kabul edilmektedir.[657] İmama uyan kişinin namazı, imamdan önce tamamlanırsa, o kişi imamla birlikte namazını uzatamaz. Namazını tamamladığında teşehhüde oturup selam verir veya imamı bekleyerek dua eder. İmam, teşehhüdden sonra selam verince o da selam vermelidir.[658] Bu konuda esas alınan rivayetlerden biri, Peygamberimiz (s.a.v.) zamanında yaşanan bir olaydır:

> *Peygamberimiz (s.a.v.) Amr b. Avf oğulları arasında bir kavga çıktığını duydu. Aralarını bulmak için bir grup sahabe ile birlikte oraya gitti. Onları barıştırmak için bir müddet orada kaldı. Bu arada namaz vakti gelmişti. Bilal, 'Ebû Bekir Ebû Bekir! Rasûlullah (s.a.v.) gelemedi. Namaz vakti de girdi. İmam olup namaz kıldırır mısın?' Diye sordu. Hz. Ebû Bekir de: 'Peki, istersen kılalım, dedi', Bilal ezan okudu. Ebû Bekir de öne geçip tekbir aldı. Müslümanlar da ona uydular. Derken Rasûlullah (s.a.v.) geldi; safların arasından öne geçti. Bunun üzerine cemaat (Peygamber'in geldiğini imama haber vermek için) el çırpmaya başladı. Ebû Bekir namaz kılarken başını çevirip hiçbir yana bakmazdı. Cemaat durmadan el çırpınca dönüp bakmak zorunda kaldı. Yanında Rasûlullah'ı görüverdi. Rasûlullah (s.a.v.) ona yerinde kalması için işaret etti. Fakat Ebû*

654 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, s. 181; el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 2, s. 461.
655 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4. s. 106.
656 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4. s. 104.
657 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4. s. 104.
658 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 105.

*Bekir ellerini kaldırarak Allah'a hamd etti ve arkadaki safa girinceye kadar geri gitti. O zaman Rasûlullah (s.a.v.) öne geçerek namazı kıldırdı.*[659]

Bu hadisten anlaşılacağı üzere, Hz. Ebû Bekir imamken me'mûm olmuş ve Peygamber (s.a.v.) onun yerine imam olarak namaza devam etmiştir. Cemaat de, kaldıkları yerden Rasûlullah'a uyarak namazlarını tamamlamıştır.[660]

### 3.1.2.4.İmama Uyanın İmamın Önüne Geçmesi

Mescid-i Haram dışında cemaat halinde kılınan namazlarda, imama uyan kişilerin imamın önünde namaza durmasının namazın sıhhatine etkisi hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Cemaatle kılınan namazlarda imamın önüne geçerek namaza dahil olan kişinin namazı mekruh olmakla birlikte sahih kabul edilmektedir.[661] İmam Şâfiî'nin kadîm görüşü ve İmam Mâlik'in görüşü, Hz. Ömer'in ailesinin evinin kıble istikametinde bir mescid bulunduğu ve bu evde namaz kılındığına dair bilgilerden hareketle geliştirilmiştir. Ayrıca, Mescid-i Haram'da namaz kılındığında, kılanların çoğunluğunun imamın önünde kıldıkları namaz sahih kabul edildiği gibi, diğer mekanlarda da bu şekilde kılınan namazların da geçerli olacağı ifade edilmektedir.[662]

**Kavl-i Cedîd:** imamın önüne geçerek kılınan namaz sahih değildir.[663] Bu görüş, Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarının tamamında imamın önünde cemaatin arkasında saf olduğu yönündeki rivayetlere dayanmaktadır.[664] Kadîm görüşte İmam Şâfiî, Medine halkının uygulamalarını esas alırken, cedîd görüşte ise Peygamberimizin (s.a.v.) uygulamalarını temel alarak görüş bildirmiştir.

---

659 Buhârî, el-Amelu fi's-Salât, 3, 16.
660 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, ss. 104-105.
661 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, ss. 190-191.
662 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, s. 341.
663 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 191.
664 Buhârî, Salat, 20, Müslim, Mesâcid ve Mevziu's Salat, 266; Ebû Davud, Salât, 81, Müslim, Zühd ve Rekâik, 74.

### 3.1.2.5.İmama Uyan Kişinin Namazı Bırakması

Cemaatle namaza başlamış olan kişinin, namazını imamla birlikte tamamlaması gerekir. İmama uymayı herhangi bir mazeret olmadan bırakan kişinin durumu hakkında iki farklı görüş mevcuttur:

**Kavl-i Kadîm:** İmama uyarak başlanan namazı mazeret olmadan terk eden kişinin namazı geçersiz olur. Cemaatle namaz kılmaya niyet eden kişi, bu niyetiyle namazını imamla birlikte tamamlamayı da gözetmiş olur. Namazı herhangi bir mazeret olmaksızın yarıda bırakması, niyetlenmiş olduğu bir ibadeti bozması anlamına gelir.[665] Bu durumla ilgili olarak, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûle itaat edin ve yaptıklarınızı boşa çıkarmayın."[666] ayeti delil olarak gösterilmektedir.

**Kavl-i Cedîd;** Cemaatle kılmaya başlanan namazını özrü olmadan bırakıp, tek başına kılan kişinin kıldığı namaz kerahetle beraber sahihtir. Bu durumdaki kişinin namazının fâsit olduğu söylenemez ancak tekrar kılması ihtiyaten uygun olanıdır. Rivayete göre 'Muaz ile beraber namaza duran bir sahabe, kıraatin uzunluğu nedeniyle ayakta durmakta zorlanmış ve cemaatten ayrılarak tek başına namazını eda etmiştir.'[667] Peygamber (s.a.v.) bu rivayette zikredilen sahabeye (cemaatten ayrılıp tek kılan) namazını tekrar kılması gerektiğini söylememiştir, bundan dolayı cemaatten ayrılıp tek kılan kişinin namazının sahih olduğu ortaya çıkmaktadır.[668] Kadîm görüşünde İmam Şâfiî, cedîd görüşünde konu ile alakalı rivayeti dikkate alarak görüşünü değiştirdiği görülmektedir. Bunun yanında cedîd görüşünde de ihtiyaten namazın tekrar kılınmasını uygun görmektedir.

### 3.1.2.6.Ümmî Olan Birinin Kıraati Düzgün Kişiye İmamlık Yapması

Kıraati düzgün birinin, Fatiha'yı düzgün okuyamayan ümmî birine uyarak namaz kılmasının uygunluğu hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır.

---

665 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 1, s. 512.
666 Muhammed, 47/33.
667 Buhârî, Ezan, 63; Müslim, Salat, 178; Ebû Davud, Salat, 123.
668 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 202.

**Kavl-i Kadîm:** Kılınan namazın kıraati gizli ise, kıraati düzgün olan kişinin ümmî kişinin arkasında kıldığı namaz sahih kabul edilir. Ancak kıraati açık olan bir namazda, bu durum sahih olmaz.[669] Eski görüşe göre, açık kıraatin bulunduğu bir namazda, imama uyanın kıraati gerekli olmadığından, imamın kıraati, imama uyanın kıraati yerine geçmez; dolayısıyla namaz sahih olmaz. Bununla birlikte, kıraatin gizli olduğu bir namazda, imama uyanın kıraati vaciptir ve bu durumda imamın kıraati, imama uyanın kıraati yerine geçmez, böylece namaz sahih olur.

**Kavl-i Cedîd:** Kıraati düzgün olan bir kişinin namazda ümmî olan kişiye uyması sahih olmaz. Fatiha'yı düzgün okuyamayan (ümmî) birinin, Fatiha'yı düzgün okuyamayan birinin, Fatiha'yı düzgün okuyan birine imamlık yapması geçerli değildir.[670] İmam Şâfiî, bu konuda esas aldığı hadislerden bazılarını şu şekilde özetlemektedir:

> *Cemaate Allah'ın kitabını en iyi okuyanlar imamlık yapar. Şayet okuma konusunda eşitseler, sünneti en iyi bilen, sünnet konusunda eşitseler, hicret itibariyle en kıdemli olanları, Hicret konusunda da eşitseler, İslamiyet'i kabul konusunda en kıdemli olanları imam olur, bu konuda da eşit iseler yaşça büyük olanı imam olur."*[671]*, "İmam kendisine uyanın namazının kabul olunmasına kefildir. Müezzin de güvenilen kişidir."*[672] *En hayırlı olanlarınız, size müezzinlik yapsın, Kur'an'ı en iyi okuyanlarınız da size imamlık yapsın.*[673]

Bu rivayetler, imamın namazının, kendisine uyanların namazını da kapsadığını gösterir. Bu nedenle, imamın kıraatinin düzgün olması gerekmektedir. Kadîm görüşte, İmam Şâfiî, konuya esas olan hadisleri efdâliyet (üstünlük) bağlamında değerlendirmiştir; cedîd görüşte ise hadisleri daha bağlayıcı bir biçimde ele almaktadır. Her iki görüşte, ümmî olanın başka bir ümmîye namaz kıldırabileceği hususunu kabul etmekle birlikte, ümmî olanın kıraati düzgün kişiye imamlık yapamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bu bağlamda, ümmîlerin kendi aralarında imamlık yapmalarının uygun olduğu, ancak kıraati düzgün olan birinin, ümmî birine imamlık yapmasının geçerli olmadığı kabul edilmektedir.

---

669 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, ss. 330-331; İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 406; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, ss. 163-164.

670 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 194.

671 Müslim, Mesâcid ve Mevzîu's-Salât, 290, Ebû Davut, Salât, 60, Tirmizî, Salât, 60.

672 Tirmizî, Salât, 39.

673 Ebû Davud, Salat, 60.

### 3.1.2.7.İmamın Namaz Esnasında Abdesti Bozulması

Namaz esnasında abdesti bozulan bir imamın, yerine cemaattan birini geçirmesi konusunda İmam Şâfiî'nin iki farklı görüşü bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** İmam abdesti bozularak namazı terk etmek durumunda kalırsa, yerine başka birini bırakması caiz değildir. İmamın yerine geçen kişinin sureleri açıktan okuması, kıraatin farklılık göstermesi veya sehiv secdesi gerektirecek durumların meydana gelmesi muhtemeldir. Böyle bir durumda, tek bir namazda iki farklı durum oluşacak ve ibadetin düzeni bozulacaktır. Bu sebeplerle, kadîm görüşte imamın abdesti bozulduğunda yerine başka birini bırakması caiz görülmemiştir. İmam abdesti bozulunca cemaat kendi namazlarını bireysel olarak tamamlayacaktır.[674]

**Kavl-i Cedîd:** İmamın abdesti bozulduğunda yerine başka birini geçirmesi caiz kabul edilmektedir. Bu görüş, Peygamberimiz'in (s.a.v.) Hz. Ebûbekir'i kendi yerine iki defa imam olarak tayin etmesine dayanmaktadır. Hz. Aişe'den (r.a.) rivayet edildiğine göre,

> *Resulullah (s.a.v.) vefatına neden olan rahatsızlığa yakalandığı zaman, namaz vakti Bilal ezan okudu. Peygamber (s.a.v.) 'Ebûbekir'e insanlara namaz kıldırmasını söyleyiniz' buyurdu. Hz. Aişe 'Ebûbekir çokça üzülen ve ağlayan bir kişidir. Sağlığınızda yerinize geçemez, Ömer'e imam olmasını söyleyin' diye karşılık veriyor. Peygamber (s.a.v.) tekrar 'Ebûbekir'e haber verin cemaate namaz kıldırsın' buyurdu. Yanında bulunanlar da aynı emri tekrarladılar. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) 'Sizler Hz. Yusuf'un kıssasında anlatılan kadınlar gibisiniz. Hz. Ebûbekir'e insanlara namaz kıldırmasını söyleyin' buyurdu. Sonrasında Peygamber (s.a.v.) durumunda iyileşme hissetti namaza gitti. Hz. Ebûbekir Peygamber'i (s.a.v.) görünce geri çekilmeye çalıştı. Peygamber (s.a.v.) eliyle devam etmesini işaret etti. Onunda yanına oturdu. Peygamber (s.a.v.) insanlara namazı kıldırdı, Hz. Ebûbekir de tekbirleri insanlara duyuruyordu.*[675]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde, imamın abdesti bozulduğunda yerine başkasını geçiremeyeceğini savunurken, cemaate katılan kişilerin kıraat ve diğer unsurlarda farklılıklar yaşaması olasılığını göz önünde bulundurmuştur. Ancak, cedîd görüşünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilî uygulamalarını esas alarak, rivayetlere dayalı bir içtihatla bu konuda farklı bir değerlendirmeye varmıştır. İmam Şâfiî, Resûlullah'ın

---

674 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 527.

675 Buhârî, Ezan 39, 67; Müslim, Salat, 95; İbni Mâce, İkâmetu's-Salavat,142; Nesâî, İmâmet, 40.

(s.a.v.) fiilî bir uygulamasına dair bilgi mevcutsa, içtihatlarda bu uygulamanın esas alınması gerektiği düşüncesindedir.

#### 3.1.2.8.Namazda İken Avret Mahallinin Açılması

Namaz sırasında rüzgâr veya benzeri sebeplerle avret yerinin açılması durumu, İslam fıkhında önemli bir tartışma konusudur. Avret yeri açılan kişi, bu durumu fark ettikten sonra açılan yerini hemen örterse namazının bozulmayacağı, ancak açılan yeri örtmekte gecikilmesi halinde namazın sıhhati hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Avret yeri açıldıktan sonra hemen örtülmesi durumunda, kişi kıldığı namazı sahih kabul edilir ve namazına kaldığı yerden devam edebilir.[676]

**Kavl-i Cedîdi:** Avret yerinin açılması durumunda, eğer kişi açılan yeri örtmekte uzun bir süre gecikirse, namazının bozulmuş olacağı ve sahih kabul edilmeyeceği yönündedir. Bu durumda, kişi avret yerini örttükten sonra namazını baştan tekrar kılması gerekmektedir.[677] Bu görüş, namazın sıhhati açısından avret mahallinin kapanmasının gerekliliğini vurgulamakta ve zaman kaybının namazın geçerliliğini etkilediğini savunmaktadır.

#### 3.1.2.9.Cuma Namazı Kılınmadan Öğle Namazı Kılmak

Cuma namazını kılmakla yükümlü olan bir kimse, bu sorumluluğunu yerine getirmek adına cuma namazına öncelik vermelidir. Ancak, cuma namazını kılmadan öğle namazını kılan bir kimsenin namazının geçerli olup olmadığı konusunda İmam Şâfiî'nin iki görüşü mevcuttur:

**Kavl-i Kadîm:** Asıl farz, öğle namazıdır; dolayısıyla cuma namazı yerine kılınan öğle namazı geçerli olur. Eğer cuma namazı asıl farz olsaydı, kılınmadığında kaza edilmesi gerekirdi. Kişinin, cuma günü öğle vakti geldiğinde öğle namazını kılması farzdır. Ayrıca, cuma namazını kılamayan kimsenin öğle namazını kılmasının farz olduğuna dair fukahânın çoğunluğunun ittifakı, öğle namazının aslî bir yükümlülük olduğunu göstermektedir.[678]

---

676 en-Nevevî**, el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 6.
677 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, ss. 5-7.
678 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 362.

**Kavl-i Cedîd:** Bu durumdaki kişinin namazı sahih olmaz, tekrar kılması gerekmektedir. Cuma namazı öncelikli ve farz olarak kabul edilmektedir. Cuma namazının farz olduğuna dair "Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın"[679] ayeti delil olarak gösterilmektedir. Ayrıca "Öğle namazı farz, cuma namazı onun yerine geçseydi, cuma namazını bırakıp öğle namazını kılan kişi günahkâr olmazdı" hadisi de cuma namazının farz oluşunu desteklemektedir.[680] Bu bağlamda, cuma namazı yerine öğle namazı kılmak yeterli sayılmadığı için cuma namazını kılmadan öğleyi kılan kimsenin namazı geçerli kabul edilmez ve tekrar kılması gerekir.

Kadîm görüşte İmam Şâfiî, öğle namazını kılmanın aslî bir sorumluluk olduğuna vurgu yapmış, öğle namazı sonrasında cuma namazının da kılınması durumunda Allah'ın bu namazlardan birini kabul edeceği umudunu belirtmiştir.[681] Bu görüşünde kolaylık ve maslahat amacı gütmektedir. Bu görüşte kolaylık ve maslahat amacı ön plandadır. Cedîd görüş ise cuma namazını vaktinde kılmanın farziyetine daha çok vurgu yaparak, kişi için farz olan cuma namazını ihmal etmemeyi teşvik eden daha kuralcı bir yaklaşım sergilemektedir.

### 3.1.2.10.Hutbe Okunurken Konuşmak

Hutbe okunurken cemaatin konuşmasının hükmü konusunda İmam Şâfiî'nin iki farklı görüşü bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** İmam Şâfiî'ye göre, hutbe esnasında susmak farzdır; dolayısıyla bu esnada konuşmak haram kabul edilmektedir. Bu görüşün dayanağı olarak, "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız"[682] ayeti gösterilmektedir. Aynı görüş İmam Mâlik ve İmam Ebû Hanîfe tarafından da benimsenmiş olup, hutbe esnasında konuşmanın mekruh değil, haram olduğu düşünülmektedir.[683]

**Kavl-i Cedîd:** Başka rivayetleri temel alarak cemaatin hutbe sırasında susmasının sünnet olduğunu ve konuşmanın haram olmadığını belirtmiştir. Bu

679 Cum'a, 62/9.
680 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 362.
681 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 555.
682 el-A'râf, 7/204.
683 en-Nevevî, **el-Mecmu'**; İbn Kesîr, **Tabakât**, s. 57.

değişiklikte, bazı hadis rivayetleri etkili olmuştur. Ebû Hureyre'nin (r.a.) naklettiği bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) "Cuma günü imam hutbe okurken sen arkadaşına 'dinle' dediğin vakit, sen de lağv (boş söz) etmiş olursun"[684] buyurarak, hutbe sırasında gereksiz konuşmaların mekruh olduğunu vurgulamıştır. Diğer bir rivayete göre, hutbe esnasında bir adam Peygamber'e (s.a.v.), "Ey Allah'ın Resûlü, kıyamet ne zaman kopacak?" diye sorunca, cemaat gizlice adama susmasını işaret ederlerse de adam aynı soruyu üç kez tekrarlar. Hz. Peygamber, "Kıyamet için ne hazırladın?" diye sorar".[685] Bu hadisi sahih bir senedle Beyhakî, Enes bin Mâlik'in rivayetiyle aktarmıştır. Bir başka rivayette ise Resûlullah (s.a.v.) hutbe okurken bir bedevi ayağa kalkarak, "Ya Rasulallah, yemin ederim ki mallar telef oldu, çocuklar aç kaldı. Bizim için Allah'a dua et" demiştir ve Peygamber (s.a.v.) de ellerini kaldırarak dua etmiştir" (yağmurla ilgili hadisi zikretti) şeklindedir.[686] Bu rivayetler, İmam Şâfiî'nin kavl-i cedîd görüşünde konuşmanın farz olarak yasak olmadığı kanaatine varmasında etkili olmuştur.

Kadîm görüşte, İmam Şâfiî hutbe esnasında konuşmayı haram kabul etmişken, cedîd görüşte sünnet kapsamında bir suskunluk tavsiye edilmiştir. Bu değişiklik, İmam Şâfiî'nin sahih hadis rivayetlerini dikkate alarak görüşünü yeniden değerlendirdiğini göstermektedir.

#### 3.1.2.11.Cuma Günü Seyahat Etmek

Cuma günü, fecir vaktinden önce veya cuma namazını kıldıktan sonra yolculuğa çıkılabileceği konusunda genel bir ittifak bulunmaktadır. Ancak, zeval vakti ile cuma namazının eda edildiği vakit arasında sefere çıkılması caiz görülmemektedir. Fecir vaktinden zeval vaktine kadar olan süre içinde yolculuk yapmanın hükmü konusunda ise iki farklı görüş bulunmaktadır:

---

684 Buharî, "Cum'a" 36. (934), Müslim, Cum'a, 11-12 (851).

685 Buhârî, Ahkâm, 10, Müslim, Birr, 162, Tirmizî, Zühd, 50, el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 3, s. 318.

686 en-Nevevî, **el-Mecmu'**; İbn Kesîr, **Tabakât**, s. 57; Buharî, İstiskâ, 6; Cum'a, 34, 12, 14; el-Menâkıb, 25; Edeb, 68; Da'âvât, 24; Müslim, İstiskâ, 8, 9, 10, 11, 12.

**Kavl-i Kadîm:** Fecir vaktinden zevale kadar olan süre içerisinde sefere çıkmak caizdir.[687] Bu görüşün dayanağı olarak İbni Abbas'tan rivayet edilen bir hadise atıfta bulunulmaktadır. Bu rivayete göre;

> *Rasûlullah (s.a.v.), Abdullah b. Revâha'yı bir müfreze başında komutan olarak göndermişti de bu cuma gününe rastlamıştı. Askerler sabah erkenden yola çıkarlar. Abdullah b. Revâha ise geri kalır Rasûlullah (s.a.v.) ile birlikte cuma'yı kılar ve arkadan yetişirim dedi. Namazdan sonra Rasûlullah (s.a.v.) onu gördü ve "sabah erkenden arkadaşlarınla beraber niçin çıkmadın? dedi. Bunun üzerine, sizinle beraber namaz kılayım sonra arkalarından yetişirim istedim, diye cevap verdi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu, "Yeryüzü dolusu para harcasan bile onların erken çıkışlarının değer ve kıymetini elde edemezsin*[688] buyurur.

**Kavl-i Cedîd:** Fecir vaktinden zevale kadar olan süre içerisinde sefere çıkmak caiz değildir.[689] Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüş budur.[690] İmam Şâfiî, bu görüşünü Abdullah b. Ömer'in naklettiği bir hadise dayandırır: "Cuma günü yolculuğa çıkan kimse hakkında melekler, 'Seferinde ona hayır ve iyilik refakat etmesin, ihtiyaçları giderilmesin' şeklinde beddua ederler."[691] Bu görüşün bir başka gerekçesi, cuma namazı vaktinin zeval vakti ile başlamasına rağmen, günün bütünü için bir bağlayıcılığın kabul edilmesidir. Nitekim, "…Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı (c.c.) anmaya koşun ve alışverişi bırakın ayeti, evi uzak olanların namaza yetişebilmesi için önceden hareket etmelerini gerekli kılar. Cuma namazına niyetlenen bir kişi için, namazı vaktinde kılmak amacıyla yapılan eylemler de vacip kapsamına girmektedir. Dolayısıyla, fecirden itibaren başlayan zaman diliminde yolculuk yapılması ayetin emrine aykırı olarak değerlendirilmektedir.

İmam Şâfiî, bu konuda ayeti, Peygamberimiz'den (s.a.v.) rivayet edilen hadisleri ve sahabenin uygulamalarını bir arada ele almış ve yeni görüşünü şekillendirmiştir. Hz. Âişe (r.a.), Abdullah b. Ömer ve tâbiînden olan Saîd b. Müseyyeb'in cuma namazı vakti içinde yolculuğun haram olduğuna dair görüşleri de İmam Şâfiî'nin eski görüşünden vazgeçip yeni bir görüşe yönelmesinde etkili olmuştur.

---

687 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, s. 425; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 365.
688 Tirmizî, Cuma, 28; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 365.
689 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 218.
690 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 366.
691 Candan, **İmam Şâfiî,** ss. 171, 509.

### 3.1.2.12.Kısaltılamayan Namazların Cem Edilmesi

Seferî durumda olan bir kimsenin, öğle ile ikindi veya akşam ile yatsı namazlarını cem' ederek bir arada kılması caizdir. İbn Ömer'den rivayet edilen bir hadiste, "Resûlullah (s.a.v.) yolculuğunun uzaması durumunda akşam ile yatsı namazını cem' ederek kılardı,"[692] ifadesi geçmektedir. Ancak, namazların kısaltılamadığı seferler için cem' yapılmasının hükmü hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Bu durumda cem'edilmesi caizdir. Bu görüşün dayanağı olarak, kısa mesafeli yolculuklarda da binek üzerinde nafile namaz kılınabildiği ve Mekke'den Arafat ve Müzdelife'ye gidenlerin namazları cem' edebildiği örnek gösterilmektedir. Dolayısıyla, kısa mesafeli bir yere yolculuk yapan kişilerin de cem' yapabileceği ifade edilmiştir.[693]

**Kavl-i Cedîd:** Kısaltılamayan seferlerde namazların cem' edilmesi caiz değildir. Bu görüşe göre, orucu bozmanın caiz olmaması gibi, namazın da vakti dışında kılınması caiz görülmemektedir.[694]

Kadîm görüşte İmam Şâfiî, hocası İmam Mâlik'in görüşüne mutabık olarak tüm seferlerde namazların cem edilebilir şeklinde görüşte bulunmakta iken, İmam Şâfiî, cedîd görüşünde, cem'in yalnızca belirli mesafeler için caiz olduğu kanaatine varmış ve böylece içtihadlarını kişisel kanaatlerinden ziyade sistematik, anlaşılabilir ve kurallı bir temele dayandırmıştır.

### 3.1.2.13.Yağmurlu Zamanlarda Namazların Cem Edilmesi

Yerleri ıslatacak derecede yağan yağmur sebebiyle, camide kılınmak şartıyla, öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazlarının cem' edilmesi mümkündür. Rivayete göre, "Resûlullah (s.a.v.) öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarını korku veya sefer durumu olmadan bir arada kılmıştır."[695] Bu hadis, yağmurlu günler için

---

692 Buhârî, Taksîru's-Salât, 14-6-13; Mevâkit,18, Hac, 93, 96, Umre, 30; Müslim, Musâfirun, 43; Ebû Davûd, Menâsik, 56-64; Tirmizî, Hac, 56, Nesâî, Mevâkit, 43, Hac, 81; İbn. Mâce, İkamet, 74; Dârimî, Menâsik, 56.

693 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 485; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 249.

694 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 485; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 249.

695 Müslim, Salâtü'l-Müsâfirin ve Kasruhâ, 49; Buhârî, Mevâkitü's-Salât. 12.

yorumlanmıştır.[696] . İmam Şâfiî, yağmur sebebiyle cem-i takdîm yapılabileceğini kabul etmiş; ancak cem-i te'hîr konusunda iki görüş ileri sürmüştür:

**Kavl-i Kadîm:** Yağmur sebebiyle hem cem-i takdîm hem cem-i te'hîr yapılmasının caiz olduğu görüşündedir.[697] Bu görüş, seferde yapılan cem' gibi hem takdîm hem te'hîrin uygulanabilir olduğu varsayımına dayanmaktadır. Cem' hakkındaki rivayetler, her iki cem' şeklinin de geçerli olduğuna delil olarak gösterilmiştir.

**Kavl-i Cedîd:** İmam Şâfiî'nin son görüşüne göre, yağmur sebebiyle sadece cem-i takdîm yapılması caizdir; cem-i te'hîr ise caiz değildir. İmam Şâfiî, cem' yapılabilmesi için özrün devam ederken niyet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu nedenle, cem' yapacak kişinin namaza başladığında yağmurun devam ediyor olması, yani özrün sürmesi gereklidir. Yağmurun devam edip etmeyeceği önceden bilinmediğinden, tehir etmenin caiz olmadığı kanaatine varmıştır. Namazın tehir edilmesi ve yağmurun durması halinde, cem' yapılmasını gerektiren sebep ortadan kalkacağından, namazın vaktinde eda edilmediği ortaya çıkmaktadır.[698]

Kadîm görüşte İmam Şâfiî, seferde yapılan cem'e kıyas yaparak yağmur sebebiyle hem takdîm hem te'hîr yapılmasının mümkün olduğunu savunmuştur. Yağmurun yağmasını yeterli bir sebep olarak görmüştür. Cedîd görüşünde ise, yağmurun devam etmesi gerektiğini belirterek cem-i te'hîr yapılmasını caiz görmemiştir. Hadislerde belirtilen, sefer durumu haricinde cem' yapabilmenin temel gerekçesinin "yağmurun devam ediyor olması" şartına bağlı olduğuna dikkat çekmiş ve ihtiyatlı bir yaklaşımla yeni görüşünü temellendirmiştir.

### 3.1.2.14.Mukim iken Kılınmamış Namazların Seferiyken Kaza Edilmesi

Mukîm durumda kılınmamış olan namazların, sefer hâlinde kaza edilmesi durumunda kısaltılarak kılınamayacağı konusunda ittifak vardır.[699] Ancak, yolculuk sırasında kılınamamış namazların mukîmken veya yolculuk hâlindeyken kaza edilmesi

696 Buhârî, Mevâkitü's-Salât, 12; Ebû Davud, Salatü's-Sefer, 5.
697 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, s. 39; İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 491.
698 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 2, s. 398; İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 2, s. 491.
699 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt 1, s. 210; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 529.

durumunda bu namazların kısaltılıp kısaltılamayacağı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Bir kimse seferde iken kazaya kalan namazını mukîm olduğu durumda da kısaltarak kılması caizdir. Buna göre, mukîm iken kazaya bırakılmış bir namaz kısaltılamayacağı gibi, sefer hâlinde kazaya kalan bir namaz ise kısaltılarak kılınabilir. Bu görüşe göre, yolculuk durumunda namazın kısaltılması caizdir. Bu noktada İmam Şâfiî, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in görüşleriyle uyum içerisindedir.[700]

**Kavl-i Cedîd:** Seferde iken kazaya kalmış bir namaz, mukîm hâlinde kısaltılarak kılınamaz. Bu görüş, namazın kısaltılmasının sadece yolculuk sırasında meşakkat sebebiyle bir ruhsat olarak tanındığını ifade etmektedir. Bu meşakkat sona erdiğinde, namazın tam olarak kılınması gerektiği belirtilmiştir.[701] Buna örnek olarak, hastalık sebebiyle namazını oturarak kılan bir kişinin, iyileştikten sonra kazaya kalan namazlarını ayakta kılması gerektiği örnek gösterilir. Aynı şekilde, sefer sırasında kazaya kalan namazlar da sefer hâli sona erdiğinde tam olarak kılınmalıdır.[702]

İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde, namazın farz olduğu duruma göre kılınabileceği ifade edilmekte, bu ruhsatın devam ettiği savunulmaktadır. Ancak cedîd görüşünde, namazın kılındığı zamana göre eda edilmesi gerektiği, yani sefer dışında kılındığında namazın tam olarak yerine getirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Cedîd görüşünde, İmam Şâfiî'nin, sefer ve diğer özür durumlarını birlikte değerlendirerek fıkhî görüşlerinde bütüncül bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

### 3.1.2.15.Kadının Evindeki Mescidde İtikâfa Girmesi

"Mescidlerde ibadete çekilmişken (itikâfa girdiğiniz zaman) kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın"[703] ayeti, itikâfın mescitlerde yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu hüküm, erkeklerin mescit dışında başka bir yerde itikâfa girmelerini caiz kılmadığı gibi, evlerindeki mescitlerde itikâfa girmelerini de caiz

700 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 531.
701 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 182; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: Cilt: 1, s. 196; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, ss. 245-246; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 530.
702 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 1, s. 182; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt:1, s. 104; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 4, s. 368.
703 Bakara, 2/187.

kılmamaktadır.[704] Kadınların evlerinin mescidinde itikâfa girmeleri konusunda iki görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Kadınların evlerinde namaz için ayırdıkları özel mescitlerinde itikâfa girmeleri caizdir.[705] Bu görüşe göre, mescitler genel olarak erkeklerin ibadet ettiği yerlerdir ve itikâf için uygun yerlerdir; ancak kadınlar çoğunlukla ibadetlerini evlerinde gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla, kadınların evde itikâfa girmesi daha uygundur.[706]

Bu görüşte İmam Şâfiî "Kadının özel odasında kıldığı namaz, evin salonunda kıldığı namazdan; eşyalarının gizlendiği daha mahrem bir odada kıldığı namaz ise özel odasında kıldığı namazdan daha faziletlidir"[707] hadisini ve aynı anlamdaki rivayetleri esas almıştır. Bu hadis, kadının evinde mahremiyetine uygun olarak ibadet etmesinin efdal olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, İmam Şâfiî kadınların evlerinde namaz için tahsis ettikleri alanlarda itikâfa girmelerinin uygun olduğu kanaatindedir.

**Kavl-i Cedîd:** Kadınların evlerinde namaz için ayrılmış mescitlerde itikâfa girmeleri caiz değildir.[708] Bu görüşe göre, kadınların da itikâf için erkekler gibi mescitlere gitmeleri gerekmektedir. İmam Şâfiî, cedîd görüşünde, kadîm görüşteki yorumundan farklı olarak itikâfın sadece mescitlerde yapılması gerektiğini belirtmektedir. Ayetin hitabı[709] ve ayette geçen "mescitlerde" ifadesi, itikâfın yalnızca mescitlerde yapılacağını açıkça belirtmektedir. Ayrıca Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hanımlarının da mescitte itikâfa girmeleri, eğer evde itikâfa girmek caiz olsaydı onların mescitte itikâfa girmelerinin gerekmediğini düşündürmektedir.[710]

Evlerdeki mescitler, farklı amaçlarla da kullanılabilir özellikte olduğundan mescit hükmünde kabul edilmemektedir. Bu farklılık, İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde, kadının ev ortamında kendine ait namaz alanında itikâfa girebilmesine dair

---

704 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 505; Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttakîn.** thk. Zahîr eş-Şâviş, 3. Baskı, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, Dımaşk, Amman, 1412/1991, Cilt: 2, s. 398.

705 eş-Şâşî, **Hilyetü'l-Ulemâ**, Cilt: 3, s. 181; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 505.

706 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 1, s. 188.

707 Ebû Davud, Salat, 53.

708 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 505.

709 Bakara, 2/187; İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muḳtesid**, 4. Baskı, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Mısır, 1395/1975, Cilt: 1, s. 313.

710 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 1, s. 188.

bir kolaylık tanınmasına karşın, cedîd görüşte itikâfın mescitlerde yapılmasının gerekliliği üzerinde daha sistematik bir yorum sergilediğini göstermektedir.

### 3.1.3.Oruç Konuları

#### 3.1.3.1.Oruca Niyetlenmiş Kişide Delilik Vaki olması

Bir kimse oruca niyetlenip gün boyunca akli melekelerini kaybederse (delilik hâli vuku bulursa) bu orucunun geçersiz olacağı konusunda ittifak bulunmaktadır. Ancak günün tamamında değil de yalnızca bir kısmında bu delilik hâli ortaya çıkarsa, orucun geçerli olup olmadığı hususunda iki farklı görüş mevcuttur:

**Kavl-i Kadîm:** Gündüzün bir kısmında delilik hâli vuku bulursa, oruç geçerlidir. Bu görüşte, delilik hâli, oruçlu iken ortaya çıkan bayılma durumuna kıyaslanmaktadır. Bayılma hâlinde orucun geçerli kabul edilmesi gibi, geceden oruca niyetlenen kişi gün içinde geçici bir delilik yaşarsa ve bu durum günün yalnızca bir kısmında devam ederse, bu oruç sahih kabul edilir. Her iki durumda da, kişinin bir süre akli melekelerinden yoksun kalması benzer bir durum olarak değerlendirilmektedir.

**Kavl-i Cedîd:** Gündüzün bir kısmında delilik hâli ortaya çıktığında oruç geçersiz olur. Bu görüş, delilik hâlinin geçici bir durum olması sebebiyle, hayız durumuna kıyas edilerek temellendirilmektedir. Nasıl ki hayız hâlinde namaz farz olmaktan düşüyorsa, delilik hâli de orucun geçerliliğini ortadan kaldırır. İmam Şâfiî, eski görüşünü terk ederek bu yeni görüşe ulaşmıştır.[711]

Bu iki farklı görüş arasındaki ayrım, İmam Şâfiî'nin önceki görüşünde, bayılma gibi aklın geçici kaybı ile delilik hâlini kıyas ederek orucun geçerli olduğunu savunmasına karşın; yeni görüşünde, hayız gibi orucun geçerliliğine engel teşkil eden durumlar arasında delilik hâlini de sayarak, daha titiz bir değerlendirme sergilemesidir.

#### 3.1.3.2.Teşrik Günlerinde Tutulan Oruçlar

Teşrik günlerinde temettu haccı yapanlar dâhil, bir gerekçesi olmaksızın oruç tutulması haram kabul edilmiştir. Bu günlerde oruç tutulması hâlinde oruç sahih

[711] es-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt:1, s. 340; en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, ss. 551, 554.

olmaz.[712] Ebû Hureyre'nin rivayet ettiğine göre, "Peygamber (s.a.v.) altı günde orucu yasaklamıştır; Ramazan ve Kurban Bayramları, teşrik günleri ve Ramazan'ın başlangıcında şüphe duyulan gün"[713] buyurmuştur. Başka bir rivayette ise Peygamber (s.a.v.), "Arefe günü, kurban günü ve teşrik günleri biz Müslümanların bayramıdır; bu günler yeme ve içme günleridir".[714] buyurmuştur. Ancak, temettu haccı yapan kimsenin kurban bulamaması hâlinde teşrik günlerinde oruç tutup tutamayacağı hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır:[715]

**Kavl-i Kadîm:** Temettu haccı yapan kişinin, kurban bulamaması hâlinde teşrik günlerinde oruç tutması caizdir. İbn Ömer ve Hz. Âişe (r.a.)'nin rivayet ettiğine göre, "Peygamber (s.a.v.) teşrik günlerinde kurban bulamayan mutemetti dışında oruç tutulmasına ruhsat verilmedi" buyurmuştur.[716] İmam Şâfiî bu hadis-i şerifi delil kabul ederek, kurban bulamayan temettu haccı yapan kişinin teşrik günlerinde oruç tutabileceği görüşüne varmıştır.[717]

**Kavl-i Cedîd:** Teşrik günlerinde, temettu haccı yapanlar da dâhil olmak üzere, hiç kimsenin oruç tutması caiz değildir.[718] Peygamber (s.a.v.) teşrik günlerinin, yeme, içme ve Allah'ı zikretme günleri olduğunu belirtmiştir.[719] Bu görüşe göre, bu günlerde herkesin oruç tutması haram kabul edilir. Nevevî de, teşrik günlerinde kimsenin oruç tutamayacağını ifade ederek bu görüşü desteklemiştir.[720]

Bu iki farklı görüş arasındaki temel fark, İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde Hz. Âişe'nin rivayetini esas alarak kurban bulamayan mutemettiler için bir ruhsat tanımasıdır. İmam Mâlik'in kurban bulamayanın teşrik günlerinde oruç tutabileceğine yönelik görüşü de[721] İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde etkili olmuştur. Ancak cedîd görüşünde, konuyla ilgili rivayetlerin teşrik günlerinde oruç tutulmamasına daha açık bir vurgu yapması sebebiyle,[722] İmam Şâfiî bu görüşünü değiştirmiştir. Müzenî de kıyas yoluyla, teşrik günlerinin bayram niteliği taşıdığını ve bayram günlerinde oruç

712 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1. s. 347.
713 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 4, s. 348; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 483.
714 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 484; Ebû Davud, Sıyam, 49.
715 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1. s. 347.
716 Buhârî, Savm, 68.
717 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1. s. 347; Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 483; eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 1, s. 433.
718 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 2, s. 114; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 347.
719 Müslim, Sıyâm, 144.
720 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 486.
721 İbn Abdilberr, **el-Kâfî**, Cilt: 1, s. 383.
722 İbni Hanbel, Cilt: 1, 170.

tutulmamasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, teşrik günlerinde hacıların şeytan taşlama ibadeti dolayısıyla yorgun olacağı ve oruç tutmanın onlara meşakkat getireceği kanaati, İmam Şâfiî'nin cedîd görüşünde etkili olmuştur.

#### 3.1.3.3.Ölen Kişinin Yerine Oruç Tutulması

Ramazan ayından dolayı tutması gereken oruçları herhangi bir özür nedeniyle tutamadan vefat eden bir kişi hakkında, bu kişinin oruç borçları düşmektedir. Dolayısıyla, onun yerine oruç tutulması veya adına fidye verilmesi gerekmez. Bu durum, hacca gitme imkânı olmayan bir kişinin durumuna benzemektedir; zira imkânı olmayandan haccın farziyeti kalktığı gibi, oruç tutma imkânı bulunmayan kişiden de kaza borcu düşmektedir. Ancak, mazeretli veya mazeretsiz olarak orucunu tutmamış olup, daha sonra tutma fırsatı olduğu hâlde tutmadan ölen bir kişi için iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Ölen kişinin tutmadığı her gün için bir fitre ödenmesi ve onun yerine oruç tutulması caizdir.[723] Hz. Âişe'nin (r.a.) rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) "Vefat eden kişinin oruç borçlarını, varisleri tutar"[724] buyurmuştur. Bu bağlamda, ölen kişinin oruç borçlarının -tıpkı yerine hac yapılabileceği gibi- başkası tarafından tutulmasının caiz olduğuna dair birçok hadis bulunmaktadır. Ölen kişinin varisleri, tutamadığı oruçları kendileri tutabileceği gibi, başkalarına ücret karşılığı ya da ücretsiz olarak tutmalarını da talep edebilirler oruç bedeli de hac bedeli gibi caizdir. Bu durumda, oruç borcunu kaza eden kişi, ölenin oruç borcunu düşürmüş olur.[725]

**Kavl-i Cedîd:** Ölen kişi için, tutmadığı her güne karşılık bir fakir doyurulması gerekmektedir ve varislerinin ölen kişinin oruç borçlarını tutması caiz değildir.[726] İbn Ömer'in rivayetine göre, Peygamber (s.a.v.) "Vefat eden kişinin oruç borcunu varisleri her gün bir miskini doyurarak karşılasınlar"[727] buyurmuştur. Bu görüşe göre, oruç ibadetinde hayatta olan kişi için niyâbet söz konusu olmadığından, ölen kişi için de başkası tarafından oruç tutulması caiz değildir.[728]

---

723 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 415; eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 2, s. 172.
724 Buhârî, Savm, 42; Müslim, Sıyam, 153; Ebû Davud, Savm, 41; Ahmed b.Hanbel, 6-69.
725 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 6, s. 415.
726 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 2, s. 114.
727 Tirmizî, Savm, 23; İbni Mâce, Sıyâm, 50; en-Nevevî, **el-Mecmu**', Cilt: 6, s. 414.
728 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 6, s. 414.

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde bu konu ile ilgili rivayetleri dikkate alarak, imkânı olduğu hâlde orucunu tutmayan bir kişinin yerine varislerinin bu tutmadığı oruçları tutabileceğini belirtmektedir. Cedîd görüşünde ise, bu konuda gelen rivayetlerin yanı sıra, diğer kaynakları da göz önünde bulundurarak, varislerin ölen kişinin hayattayken tutmadığı oruçları adına fitre verilmesi gerektiği yönünde bir kanaate ulaşmaktadır.

Nevevî, rivayet edilen hadisleri esas alarak İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünün, onun genel anlayışına daha uygun olduğunu ifade etmektedir. İmam Şâfiî'nin "Sahih hadis benim mezhebimdir. Eğer benim görüşüme muhalif bir hadis görürseniz, ona uyup benim görüşümü terk ediniz" sözü gereği, cedîd görüşünün terk edilip kadîm görüşle amel edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

### 3.1.4.Hac Konuları

#### 3.1.4.1.Haccı Yarım Kalan Kişinin Durumu

Hac esnasında vefat eden birinin haccı yarım kalmışsa, bu kişinin yerine başkası tarafından ibadetin tamamlanıp tamamlanamayacağı hakkında iki ana görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Haccı yarım kalan kişinin yerine başka birinin tamamlaması caizdir. Bu görüş, bir başkasının vekaletle hac yapmasının caiz olduğu ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla, haccı yarım kalan birinin yerine de başkasının hac ibadetini tamamlaması vekalet şartlarına aykırı bir durum oluşturmaz.[729]

**Kavl-i Cedîd:** Haccı yarım kalan kişinin yerine başkasının tamamlaması caiz değildir. Oruç ve namazda yarım kalması durumunda, yarım bırakanın yerine başkasının tamamlaması caiz olmadığı gibi, hac ibadetinde de kabul edilmez. Ancak, ibadeti tamamlayan kişi bu durumda sevap kazanabilir. Eğer vefat edenin üzerine hac farz olmuşsa, bu yükümlülüğün yerine getirilmesi gerekmektedir. Hac nafile ise ya da gittiği yıl üzerine hac vücubiyetinin vaki olduğu durumlarda, vefatından sonra ifa edilmesi gerekli değildir.[730]

729 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 7, s. 122.
730 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt. 7, s. 122.

Kadîm görüşte İmam Şâfiî, hac ibadetinin iki kişi tarafından yapılabileceğini ifade etmektedir. Cedîd görüşünde ise, beden ile yapılması gereken diğer ibadetlerde olduğu gibi, bu ibadetin de bireysel olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır; böylece hac ibadetinin bölünemeyeceğine dair ilkesel bir yaklaşım sergilemektedir.

#### 3.1.4.2.Başkası Yerine Hac Yapan Kişinin Vefat Etmesi

Bedel karşılığında başkası adına hac yapacak kişi, ihrama girmeden önce vefat ederse ve zimmet akdi yapılmışsa, bu durumda vefat eden kişinin terekesinden ücret verilerek bir başkası görevlendirilip hac ibadeti eda edilir. Eğer bu terekesinden bir şahsın görevlendirilmesi mümkün değilse, görevlendirilen kişi akdi feshedebilir. Hac rükünleri tamamlandıktan sonra, eğer şeytan taşlama ve Mina'da geceleme olmadan vefat etmişse, hac tamamlanmış sayılmaktadır. Yapamadığı şeytan taşlama ve Mina'da geceleme görevleri için ise terekesinden kurban kesilmesi gerekmektedir. Görevlendirilen şahıs, ihramdan sonra herhangi bir ibadet yapmadan vefat ederse, bu durumda haccın tamamlanması hakkında yine iki görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Diğer ibadetlerde olduğu gibi, başka birinin bu haccı tamamlaması caizdir, çünkü niyâbet[731] geçerlidir.

**Kavl-i Cedîd:** Bu haccın başka bir kişi tarafından tamamlanması caiz değildir. Namaz ve oruç ibadetlerindeki gibi, hac ibadetinin de iki kişi tarafından yapılması uygun değildir.

Kadîm görüşte İmam Şâfiî, zimmetle yapılan akdi kast ederek, zimmetle sabit olan bir borcun bir başkası tarafından yerine getirilmesinde sakınca görmemiştir. Cedîd görüşte ise, hac ibadetinin zimmetle değil, şahsen yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olduğu ifade edilerek, bütüncül bir tutum sergilenmiştir.

---

731 Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 2, ss. 447-448; Vehbe ez-Zühaylî, **el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû**, 12. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, ty., Cilt: 3, s. 107.

### 3.1.4.3.Özrü Nedeniyle İhramdan Çıkacağına Dair Şart Koşmak

İhrama girmiş olan kişi, öncesinde ihramdan çıkmaya dair bir şart koşmamışsa ve hastalandıysa, hastalığı geçene kadar sabretmeli ve ihramdan çıkamaz. Ancak, öncesinde ihramdan çıkacağına dair bir şart koşmuşsa ve ihramda hastalanmışsa, bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** İhramdan çıkacağına dair koşmuş olduğu bu şart sahihtir. İhramdan çıkacağına dair koşmuş olduğu bu şart geçerlidir. Rivayete göre Peygamber (s.a.v.), "Haccı eda etmek istiyorum ancak kocamdan şiyayetçiyim" diyen Dubâa binti Zübeyr'e, "Haccı eda et ve 'kocam beni engellerse ihramdan çıkacağım' diye şart koş,"[732] buyurmuştur. Bu hadisin şartın geçerliliği açısından bir delil teşkil ettiği savunulmaktadır.[733]

**Kavl-i Cedîd:** Böyle bir durumda ihramdan çıkma imkânı yoktur. İmam Şâfiî, ilgili hadisi Mürsel olarak değerlendirmekte ve eğer hadis sahih olursa "benim söyleyeceğim bir şey yoktur" demektedir.[734] Daha sonraki âlimler, bu hadisin sıhhati hakkında kanaat getirmiş ve kadîm görüşe göre hüküm vermektedirler.

İmam Şâfiî, cedîd görüşünde iki farklı yaklaşım sunmaktadır. İlk görüş, eski görüşüyle paralel olarak şartın geçerliliğini savunurken; ikinci görüş, bu şartın sahih olmadığını ifade etmektedir.

### 3.1.4.4.Terviye Günü Namazların Cem' Edilmesi

Zilhicce ayının yedinci günü, Mekke'de öğleden sonra imam hutbe okur ve terviye[735] gününde Mina'ya gidilmesi için hazırlık yapılmasını bildirir. Hutbenin ardından, hac ibadeti dolayısıyla oradaki herkes öğle ve ikindi namazlarını cem' ederek kılar. Bu cem'in seferîlik nedeniyle olduğu konusunda bir başka görüş de mevcuttur. Yolculuğun uzun olması durumunda cem' yapılabileceği kabul edilir;

732 Müslim, Hac, 105; Nesâî, Hac, 60; Ahmed bin Hanbel, 6, 164, 303.
733 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 8. s. 301.
734 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 8, s. 301.
735 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Cilt: 7, s. 381.

ancak iki konak mesafeden yakın olanların cem‘ etmeleri hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Yakın mesafedeki kişilerin de cem‘ etmeleri caizdir.[736] Bu görüşe dayanak olarak, “Resûlullah (s.a.v.), öğle ve ikindi namazlarını Nemîre’de, akşam ve yatsı namazlarını Müzdelife’de cem‘ etti. Bu esnada yanında Mekkeli ve diğer insanlar vardı”[737] şeklinde rivayet edilen hadis gösterilmektedir.

**Kavl-i Cedîd:** Yakın mesafedeki kişilerin cem‘ etmeleri caiz değildir. Çünkü Mekke’lilerin bu namazlarda bulunduğuna dair sağlam bir delil bulunmamaktadır.[738]

Kadîm görüşte İmam Şâfiî, mesafeye bakılmaksızın sefere çıkan herkesin cem‘ yapabileceği kanaatindedir. Cedîd görüşte ise “en az iki konak uzaklık” ifadesiyle bir sınırlandırma yapılmaktadır. Bununla birlikte, cem‘ edilmesinin illeti nüsükse, mesafe fark etmeksizin herkesin cem‘ edebileceğini, eğer illet sefer ise yalnızca iki konak mesafedeki kişilerin cem‘ edebileceğini belirtmektedir. Kadîm görüş, mesafe şartı olmaksızın cem‘ edilebileceğini ve “nüsük” anlayışını temel alarak, Nehâi, Mekhul, Hasan Basrî ve İmam Ebû Hanîfe’nin hacda “nüsük” nedeniyle cem‘ edilebileceği anlayışının etkili olduğu sonucuna varılmaktadır. Cedîd görüşte ise iki konak mesafe şartının hem hac hem de diğer ibadetlerde benimsenmiş olduğu ve mezhebin müftâ bih görüşünün bu temele bina edildiği söylenebilir.

#### 3.1.4.5.Hacda Yapılması Yasak Olan Şeyler

Hac sırasında ihramlı bir kişinin avlanması haramdır. İhramlı kişinin avladığı hayvanı yemesi kendisine helal değildir; ancak avladığı hayvandan başkalarının yemesi haram olur mu? Bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Diğer kişilere avlanan hayvanı yemeleri haram olmaz. Zira avlanma haricinde boğazladığı hayvanın helal olması, avladığı hayvanın da helal

736 en-Nevevî, **el-Mecmu’**, Cilt: 8, s. 115.
737 en-Nevevî**, el-Mecmu’**, Cilt: 8, s. 115.
738 en-Nevevî, **el-Mecmu’**, Cilt: 8, ss. 116-117.

olmasını gerektirir.[739] Bu görüşe göre, ihramlı kişinin haram eylemi, avladığı hayvanın helal olmasına engel teşkil etmez.

**Kavl-i Cedîd:** İhramlı kişinin avladığı hayvanın başkaları için de haram olacağı görüşündedir. Mecûsînin kestiği hayvanın yenilmesinin haram olması örneğinde olduğu gibi, kendisi için haram olan bir durumun diğerleri için de haram olması gerektiği savunulmaktadır.[740]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde av hayvanlarını evcil hayvanlarla kıyaslamakta, evcil hayvanlardan kesilen helal olanların, avlanırken kesilen hayvanlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir. İhramlı bir kişinin gerçekleştirdiği haram eylemin, kesilen av hayvanına sirâyet etmeyeceğini savunur.[741] Cedîd görüşünde ise, hayvan avlamanın yasaklanmasının hikmeti nedeniyle, diğer zamanlarda avlanıp kesilmesi helal olan hayvanların ihramlı iken kesilmesinin haram kılınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple, kendisi için haram olan hayvanın başkaları için de haram olacağı kanaatindedir.

#### 3.1.4.6.Haremdeki Ağaçların Dallarını Kesmek

Harem bölgesinde hayvanların avlanması haram olduğu gibi, ağaçların kesilmesi de yasaklanmıştır. Ancak, ağaçların yapraklarının, gövdesine zarar verilmeden kesilmesi caizdir; gövdeye zarar verilmesi durumunda ise ağaçların kesilmesi uygun değildir. Konuyla ilgili iki ana görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Haremde bulunan ağaçların yapraklarının ve misvak yapmak amacıyla dallarının kesilmesinin caiz olduğunu savunur.[742]

**Kavl-i Cedîd:** İmam Şâfiî'nin "*el-İmlâ*" adlı eserinde, haremde bulunan ağaçların yapraklarının ve dallarının kesilmesinin ağaçlara zarar verebileceği gerekçesiyle caiz olmayacağı belirtilmektedir.[743]

### 3.1.5.Alış- Veriş Konuları

739 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 7, s. 321.
740 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt:1, s. 387; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 7, s. 321.
741 er-Râfiî, **Fethu'l-Azîz**, Cilt: 7, s. 494.
742 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 7, s. 367.
743 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 7, s. 367.

### 3.1.5.1.Elinin Altında Olmayan Malı Satmak

El altında bulunmayan, cinsi ve niteliği bilinmeyen malların satışı caiz değildir. İmam Şâfiî, "Peygamber (s.a.v.), bilinmeyen malların satışını yasakladı"[744] hadisini dayanak göstererek cinsi ve türü belirsiz olan malların, satıcıda belirsizlik bulunduğu için satışının caiz olmadığı görüşünü savunur. Ancak, el altında bulunmayan fakat türü ve niteliği belirtilmiş, örneğin "ahırdaki bağlı olan siyah atımı" gibi tanımlanmış malların satışı hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Bu tür satışlar sahihtir. Bu tür bir satışta, alıcı malı gördüğünde alma veya almama hakkına sahiptir. Hz. Osman ve Talha arasında gerçekleşen bir arazi satışında, Cübeyr b. Mut'im hakem tayin edilmiş ve satışın geçerli olduğuna, alıcının malı görme şartıyla seçim hakkının bulunduğuna karar vermiştir.[745] Bu şekildeki alışveriş 'ayn'[746] üzerinde yapıldığından ve nikâhta olduğu gibi akit sahihtir; sıfatların kesin olarak bilinmemesi, bu durumda akdin geçerliliğine engel teşkil etmemektedir.[747]

**Kavl-i Cedîd:** Bu tür bir satış geçerli değildir. Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste, "Peygamber (s.a.v.), belirsiz (gararlı) satışlardan sakındırdı" buyurulmuştur. Dolayısıyla satılacak malda tür veya nitelik belirsizliği olması durumunda bu tür satışlar caiz görülmemektedir.[748]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde eşyanın niteliklerinin, malın kendisine dahil olmadığı fikrini temel alırken; cedîd görüşünde ise niteliklerin de eşyanın kendisine dahil olduğu ve eşyada olduğu gibi vasıflarda da belirsizlik bulunmasının akdi etkileyici nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, alıcı için belirsizliği ortadan kaldıracak şekilde malın tüm vasıflarının açıkça bilinmesi gerektiğini savunur.

---

744 Müslim, Buyu',4; Ebû Davud, Buyu' 24; Tirmizî, Buyu' 17; Nesâî, Buyu' 27; İbni Mâce, Ticâret, 23; Dârimî, Buyu' 17, Nesâî, Buyu' 25.

745 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 5, s. 439.

746 ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, Cilt: 35, s. 41

747 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 9, s. 348.

748 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt:3, s.20; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2, ss. 14-15.

### 3.1.5.2.Bir Şahsın Kendine Ait Olmayan Bir Malı Satması

Bir kimsenin sahibinden izinsiz şekilde bir malı satması caiz değildir. Rivayete göre Peygamber (s.a.v.), "Yanında olmayan bir şeyi satma"[749] buyurarak bir kişinin sahip olmadığı veya teslim edemeyeceği bir malı satmasını yasaklamıştır. Ancak bir şahsın bir başkasına ait bir malı, sahibinin izni veya yetkisi olmaksızın satması durumunda iki farklı görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Bu tür bir akit, mal sahibinin iznine bağlı olarak *mevkuf* (bekletilen) bir akit olup, ancak mal sahibi izin verirse sahih olur; aksi takdirde batıl kabul edilir.[750] Hâkim b. Hizam'dan gelen bir rivayette,

> *Resûlullah (s.a.v.) Hâkim'i kurbanlık alması için bir dinar ile görevlendirmiştir. Hâkim bir dinar ile bir kurbanlık satın almış, o aldığı kurbanı iki dinara satarak, Resûlullah (s.a.v.) için bir dinara başka bir kurban almış ve kalan bir dinarı kendisine getimiştir. Resûlullah (s.a.v.) getirdiği o bir dinarı sadaka olarak verdi ve Hâkim'e ticaretinin bereketli olması için dua etti.*[751]

Urve el-Rârıkî'den gelen başka bir rivayette,

> *Peygamber (s.a.v.) kendisi adına bir koyun alması için ona bir dinar verdi, o da Resûlullah (s.a.v.) için bir dinarla iki koyun aldı. Ardından koyunlardan birini bir dinara satıp kalan bir dinarı ve koyunu Resûlullah'a (s.a.v.) getirdi. Resûlullah (s.a.v.) (alışverişinin) bereketli olması için ona dua etti. Ravi şöyle söyledi: "Artık toprak alsa idi kar ederdi.*[752]

**Kavl-i Cedîd:** Bu tür bir satış akdi sahih olmaz batıldır.[753] "Hâkim b. Hizam Peygamber'e (s.a.v.) "Yanımda olmayan fakat sonrasında çarşıdan alacağım şeylerden satın almak isteyen birine ne diyeyim? sorusuna Peygamber (s.a.v.), "Yanında olmayan bir şeyi satma"[754] diye yanıt vermiştir. Ayrıca, bir diğer hadiste de "Evlenmediğin bir kadını boşaman sahih değildir, sahip olmadığın bir köleyi azat etmen (sahih) değildir, sahip olmadığın bir malı satman caiz değildir"[755] şeklinde nakledilmiştir.

Kadîm görüşte İmam Şâfiî, hocası İmam Mâlik'in ve diğer fakihlerin görüşlerinden etkilenmiş olup, rivayetleri dayanak alarak "fuzulî" (bir kişinin kendi

---

749 Ebû Davud, Buyu', 68.; Tirmizî, Buyu', 19; Nesâî, Buyu',6, İbni Mâce, Ticâret, 20, Ahmed b. Hanbel, 3-402.
750 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 9, s. 312.
751 Ebû Davud, Buyu', 27.
752 İbn Mâce, Sadakat, 7.
753 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 9, s. 317.
754 Ebû Davud,Buyu', 68; Tirmizî, Buyu', 19; Nesâî, Buyu', 6; İbn. Mâce, Ticâret, 20; Ahmed b. Hanbel, 3-402.
755 Ebû Davud, Talak, 7.

malı olmayan bir şeyi sahibinin izni olmadan satması) işlemlerinin mal sahibinin onayı ile geçerli olacağını savunmuştur. Cedîd görüşte, İmam Şâfiî, daha ihtiyatlı ve kurallı, ihtimallere açık olmayan bir kanaat geliştirerek, fuzulînin yaptığı işlemleri batıl kabul etmiş, bu tür satışlarda aldatma (garar) ihtimalinin bulunduğunu, dolayısıyla bu tür bir alışverişin geçerli olmayacağını ifade etmiştir.

Mâverdî, cedîd görüşe göre bu tür bir alışverişte iki farklı ihtimalin bulunduğuna, dolayısıyla bu tür akitlerin *garar* kapsamına girdiğine dikkat çeker. İmam Şâfiî'nin daha ihtiyatlı ve kuralcı bir yaklaşım benimseyerek, fuzulî işlemlerin batıl olduğunu kabul ettiği belirtilmiştir.[756] Kadîm görüş, ticari ilişkilerden çok samimi ilişkilerle bağlantılı rivayetlere dayanırken; cedîd görüşte zikredilen rivayetler genel ticari uygulamaları da kapsadığı için İmam Şâfiî'nin bu konuda görüş değiştirdiği ileri sürülmektedir.

#### 3.1.5.3.Başaktaki Buğdayların Satılması

Başaklardaki buğdayların satışı, İmam Şâfiî'nin eski ve yeni görüşlerinde farklı değerlendirilmiştir.

**Kavl-i Kadîm:** Başaklardaki sertleşmiş buğdayın satışı caizdir.[757] Peygamber (s.a.v.) rivayete göre, "Üzümün olgunlaşmadan ve tahılın da sertleşmeden satışını yasaklamıştır."[758] Bu bağlamda başaktaki buğday tanelerinin sertleşmiş olması durumunda, onların satılmasının korunmaları açısından daha uygun olduğu savunulmaktadır.[759] İmam Şâfiî, bu görüşünde İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi âlimlerin görüşlerine paralel olarak, başakta bulunan buğdayı belirsiz mallar kategorisine almamıştır.

**Kavl-i Cedîd:** Başaktaki buğdayın satışı caiz değildir. Bu görüş, başaklardaki tanelerin miktar ve niteliklerinin belirsiz olması ve selem akdinde olduğu gibi herhangi bir zaruret bulunmaması sebebiyle geliştirilmiştir.[760] Böyle bir satışta, Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadiste olduğu gibi belirsizlik (garar) durumu söz

---

756 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 5, s. 328.
757 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 9, s. 369.
758 Ebû Davud, Buyu' 22; Tirmizî, Buyu' 15; İbni Mâce, Ticâret, 32; Ahmed b. Hanbel, 3-221.
759 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 2, s. 90.
760 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc,** Cilt: 2, s. 90.

konusudur ve İslam hukukunda bu tür satışlar yasaklanmıştır.[761] Bu görüş, İmam Şâfiî'nin öğrencisi Rebî'nin hocasına aktardığı bir durumla da desteklenmiştir: Rebî, Enes bin Mâlik'in, Peygamber'den (s.a.v.) başaktaki olgunlaşan buğdayın satışının caiz olduğunu naklettiğini İmam Şâfiî'ye söylemiştir. İmam Şâfiî, bu hadisin sahih olması durumunda bu görüşüyle amel edeceğini ifade etmiştir.[762] Ancak Resûlullah'ın (s.a.v.) "belirsiz olanın satışı" konusundaki yasaklama hükmü göz önünde bulundurularak, başaktaki buğday belirsiz sayıldığından yeni görüşte bu satış caiz görülmemektedir.[763]

Sonuç olarak, İmam Şâfiî, eski görüşünde başaktaki buğdayı belirsiz mallar arasında değerlendirmezken; yeni görüşünde, başaktaki buğdayın miktar ve cinsinin belirlenememesi nedeniyle satışı caiz görmemiştir. Şâfiî kaynaklarda da yeni görüşün tercih edildiği belirtilmektedir.

#### 3.1.5.4.Mukâteb Kölenin Satılması

Mukâteb köle, belirli bir miktar para veya mal karşılığında özgürlüğünü satın alma hakkı tanınmış olan köledir. Mukâteb kölenin satışı hakkında İmam Şâfiî'nin iki farklı görüşü bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Mukâteb kölenin özgürlüğü kesinleşmediği için satışı caizdir. Bu görüş, Hz. Âişe'nin, Resûlullah'ın (s.a.v.) izniyle mukâteb kölesini sattığına dair bir rivayete dayanır.[764] İmam Şâfiî, kölenin tam özgürlüğü gerçekleşmeden mülk olarak kalmaya devam ettiğini ve bu durumda satışının önünde bir engel bulunmadığını savunur.

**Kavl-i Cedîd:** Mukâteb köle, sanki mülkten çıkmış kabul edilerek satılması caiz görülmez. Bu görüşe göre, mukâteb köle, hürriyetine kavuşmaya yakın bir statüde olup artık alınıp satılamaz. Aynı şekilde, mukâteb köle bir kazaya karışsa diyet yükümlülüğü velisine tahakkuk etmez.[765] Şâfiî'nin cedîd görüşünde, kölenin özgürlüğe yakın durumu dikkate alınarak satışı sınırlama yoluna gidildiği anlaşılmaktadır.

---

761 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2. s. 16.
762 el-Beyhakî, es-**Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 5, s. 491.
763 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 3, s. 68.
764 en-Nehrâvî, **el-İmâmü'ş-Şâfiî**, s. 584.
765 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 3. s. 40; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2. s. 11.

### 3.1.5.5.Rehin Alınmış Malın Tekrar Rehin Olarak Alınması

Rehin[766] alınan mal, rehni alan kişiden izin alınmadan tekrar rehin olarak verilemez. Ancak, rehini bırakmış olan kişinin, rehin alan kişiye ikinci bir borcu daha bulunması durumunda, önceden rehin bırakılan malın ikinci borç için de rehin olarak bırakılmasının caiziyeti konusunda İmam Şâfiî'nin iki farklı görüşü bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Önceki akit, sahibinin izni alınarak yapıldığı için, malın ikinci borç için de rehin bırakılması caizdir ve yapılan akit sahihtir. Aynı borç için ikinci bir malı rehin alan kişi, ikinci bir borç için aynı malı rehin olarak alabilir.[767]

**Kavl-i Cedîd:** Aynı malın ikinci bir borç için rehin bırakılması caiz değildir. Rehin olarak bırakılmış bir mal, başka bir borç için rehin alınamayacağı gibi, bir borç için rehin bırakılmış mal da yeni bir borç için tekrar rehin olarak kullanılamaz.[768]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde, rehin olarak alınan malın, yine aynı kişinin ikinci bir borcuna karşılık olarak rehin alınabileceği görüşünde iken cedîd görüşünde, bir malın aynı anda birden fazla akde konu olamayacağı ve başka bir akde konu olabilmesi için sahih bir akitle el değiştirmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu yeni görüş, sistematik bir hukuki düzenleme anlayışıyla bir malın bir akit altında kaldığı sürece yeni bir borca karşılık olarak tekrar rehin alınamayacağı yönünde şekillenmiştir.

### 3.1.5.6.İncir, Elma ve Benzeri Ürünlerde Musâkât

Musâkât, bağ, bahçe ve bahçe ürünlerinin bakım ve sulama işlerinin yapılması karşılığında elde edilecek ürünlerin belirli oranlarda bölüşülmesi üzerine yapılan bir ortaklık sözleşmesidir.[769] Hurma ve üzüm gibi bazı ürünlerde musâkât caiz kabul edilmektedir. Rivayete göre, "Peygamber (s.a.v.), Hayber halkıyla, elde edilecek meyve ve ziraî ürünlerin yarısını alma şartı ile anlaşmıştır."[770] Ağaçta yetişmeyen karpuz, kavun ve şeker kamışı gibi ürünlerde musâkât akdi geçerli değildir. Ancak,

766 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "rhn", Cilt: 13, s. 188.
767 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 12, s. 337.
768 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2. s. 92; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 12, s. 337.
769 Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 426.
770 Buhârî, Hars, 8, 9; Müslim, Müsâkât,1,3; Ebû Davud, Buyu', 34; Tirmizî, Ahkâm, 41; İbni Mâce, Ruhûn, 14; Dârimî, Buyu', 71; Ahmed bin Hanbel, 2, 17.

incir, elma ve benzeri ağaçta yetişen meyveler için musâkâtın geçerliliği konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** İncir, elma gibi meyve veren ağaçlarda musâkât caizdir. Bu ürünler de üzüm ve hurma gibi ekonomik kazanç sağlayan ürünler olup, ağaç yapıları bakımından hurma ve üzüm ağaçlarına benzerler. Ayrıca, Peygamber'in (s.a.v.) Hayber'de gerçekleştirdiği musâkât akdine konu olan bahçelerde sadece hurma ve üzüm ağaçları değil, başka meyve ağaçları da bulunmaktaydı ve bu ağaçlar arasında ayrım yapılmamıştır.[771] Bu durum, meyve veren tüm ağaçlarda musâkâtın caiz olduğuna delil olarak kabul edilmektedir.

**Kavl-i Cedîd:** İncir, elma gibi meyveler için musâkât caiz değildir. Çünkü bunlar, zekâtı verilmesi gereken mallar arasında bulunmamaktadır.[772]

İmam Şâfiî kadîm görüşünde İmam Mâlik ve Hanefîlerin görüşünü benimseyerek müsâkat konusunda "meyve veren ağaçlar" olarak hepsi için aynı görüş belirtmektedir. Ancak cedîd görüşünde, İmam Mâlik ve Hanefîlerin görüşünden ayrılarak "zekâta tabi olan meyve ağaçları" kıstasıyla musâkâtın yalnızca hurma ve üzüm gibi zekâtı verilen meyveler üzerinde yapılabileceğini belirtmiştir. Bu görüş değişikliği, Şâfiî'nin içtihadını daha sistematik kurallar çerçevesinde yeniden şekillendirme amacından kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda, ağaçta yetişen ürünlerden yalnızca hurma ve üzümün zekâta tabi olması sebebiyle, diğer meyve ağaçları için musâkâtın yapılamayacağı görüşünü benimsemiştir.

### 3.1.6.Aile Hukuku

#### 3.1.6.1.Evlilik Teklifi Edilen Bir Bayana Başkasının Teklif Etmesi

Bir kadına evlenme teklifi yapıldığında ve kadın bu teklifi kabul ettiğinde, başka birinin o kadına teklif götürmesi haramdır. Bu durumun dayandırıldığı, İbn Ömer'in rivayetine göre, "Resûlullah (s.a.v.) kişinin, Müslüman kardeşinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına, evlenme teklifi götürmesini nehyetti, ancak ilk teklifte bulunan vazgeçerse ya da diğerine izin verirse bu müstesnadır."[773] Kadın, ilk teklifi

771 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 7, s. 363.
772 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2, s. 237.
773 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2, s. 448.

kabul etmezse veya olumlu bir yanıt vermezse, başkasının teklif götürmesinde ise bir sakınca yoktur. Kadının teklifi reddetmeyip, kabul edeceğini ima etmesi hâlinde ise iki görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Yukarıdaki hadise göre, bir kişinin teklifinden sonra başka birinin aynı kadına evlilik teklifinde bulunması aralarındaki kardeşlik bağına zarar vereceğinden haramdır.[774] Hadisteki nehyetme ifadesi genel olup, teklif kabul edilmese bile ikinci bir teklifin yapılmasını da yasaklamaktadır.[775]

**Kavl-i Cedîd:** Başka birinin aynı kadına teklifte bulunması haram değildir. Çünkü, kadının kabul ettiğine dair açık bir beyanı veya rızası yoksa başka bir kişinin de teklif yapması caizdir.[776] Kadın veya ailesinin teklifi kabul etmeleri ya da sessiz kalmaları durumunda yasak oluşmaz. Çünkü bu yasak, yalnızca bütün şartların sağlanması hâlinde geçerli olmaktadır.[777]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde hocası İmam Mâlik'in görüşünü takip ederek, kadının rızasının ve hadisteki nehyi gerektireceğini belirtmektedir. Ancak cedîd görüşünde, kadının rızasının tek başına kesin bir anlam ifade etmediği, bu nedenle başkalarının teklifine engel olmayacağına karar vermiştir. Kadının kesin bir ret veya kabul beyanı olmadığı sürece, ikinci bir kişinin teklifte bulunmasında sakınca görmemiştir. İmam Şâfiî'nin cedîd görüşünde daha somut ve hukuki ilkeler doğrultusunda içtihat yapmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

### 3.1.6.2.Özür Halinde Boşanma

Eğer erkeğin delilik, cüzzam, alaca gibi bir hastalığa sahip olduğu ortaya çıkarsa, kadın evliliği devam ettirme veya boşanma konusunda muhayyerdir. Ancak bu tür hastalıkların kadında bulunması durumunda İmam Şâfiî iki farklı görüş ileri sürmüştür:

**Kavl-i Kadîm:** Kadının bu hastalığını gizleme imkânı olmadığından dolayı erkeğin evliliği feshetme hakkı bulunmamaktadır.[778] Erkek, istediği takdirde talak

774 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2, s. 449.
775 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 9, s. 252.
776 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 5, s. 42; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2, s. 449.
777 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 9, s. 252.
778 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 9, s. 296.

yoluyla boşanabileceğinden, ayrıca bir fesih işlemine ihtiyaç yoktur.[779] İmam Şâfiî kadîm görüşte, İmam Mâlik'in görüşünü temel alarak, talak hakkı olan kişinin nikâhı feshetmesine gerek olmadığını ifade etmiştir.

**Kavl-i Cedîd:** Kadının hastalığı durumunda, erkeğin de boşanma konusunda muhayyer olması gerektiği belirtilmiştir.[780] Bu görüşte, Peygamber Efendimizin (s.a.v.), nikahladıktan sonra alaca hastalığı olduğu anlaşılan Gıfar kabilesinden bir kadının nikâhını feshettiğine dair rivayetten hareket edilmektedir.[781]

İmam Şâfiî cedîd görüşte, kişinin ihtiyaç duyulmayan durumlarda dahi fesih hakkına sahip olması gerektiğini ve bu konuda muhayyer olduğunu belirtmektedir.

#### 3.1.6.3.Kocası Gâib Olan Kadının Boşanması

Kocası kaybolan ve kendisinden hiçbir şekilde haber alınamayan bir kadının boşanma hakkı konusunda İmam Şâfiî'nin iki farklı görüşü bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Kocası kayıp olan kadın, dört yıl bekledikten sonra dört ay on gün iddet süresini tamamlayarak nikâhını feshedip yeniden evlenmesi caizdir.[782] Bu görüş, sahabe uygulamasına dayanır; rivayete göre, bir adamın cinler tarafından etkilenip karısından uzaklaştığı (kaybolduğu) durumunda kadın, Hz. Ömer'e başvurarak durumunu izah etmiştir. Hz. Ömer de kadının dört yıl beklemesini ve ardından iddetini tamamlayarak yeniden evlenmesine izin vermiştir.[783] Kadının nafakasını veremeyen ve innînden[784] boşanmaya hakkı olduğu gibi uzun süre ortadan kaybolmuş adamdan da boşanmaya hakkı bulunmaktadır, çünkü kaybolan kocanın durumu, bu gibi örneklerden daha fazla bir mahrumiyete yol açmaktadır.[785]

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüşe göre, kocası kaybolan bir kadının nikâhının feshedilmesi caiz değildir. Çünkü ölümüne dair kesin bir hüküm verilmediği ve malı paylaştırılmadığı için kaybolan kişinin nikâhı sona erdirilemez.[786] Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bu konuda, "Kaybolan kişinin karısı, durumu ortaya çıkıncaya

779 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 3, s. 204.
780 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 5, s. 90.
781 İbn Hanbel, Cilt: 3, s. 493; el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 7, ss. 334, 401.
782 eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 3, s. 397.
783 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 7, ss. 705-706.
784 İnnîn: Cinsi münasebetten âciz olan.
785 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 19, s. 442.
786 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 5, s. 255.

kadar, kendisine aittir"[787] buyurarak, kadının sabırla beklemesi gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Ali de (r.a.) "Bir kadın (kocasının kaybolmasıyla) imtihan olursa, evlenmesin; kocasının ölümüne kanaat edene kadar sabretsin"[788] demiştir. Bu söylem, Hz. Ömer'in (r.a.) yukarıda zikredilen söylemiyle çelişmektedir. Kaybolan kocanın durumu, cinsel birleşmekten aciz veya nafaka temin etmeyen kocanın durumuyla aynı değildir. Bu durumlarda kadının nikâhı feshetmesi için bir neden oluşmuştur; kaybolan koca durumunda ise fesih için kesin bir neden bulunmamaktadır.[789]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde sahabe uygulamalarını temel alarak kocası kaybolan kadının dört yıl bekleyip boşanabileceğini ifade eder ve bu hususta İmam Mâlik'in görüşüne paralel bir görüş bildirir. Cedîd görüşünde ise Hz. Ali'nin (r.a.) söylemini esas alarak İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüne benzer bir düşünce sergilemektedir.

İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşünü değiştirmesinde, konuyla ilgili rivayetlerin yanı sıra iletişim vasıtalarının kısıtlılığı, dört yılın ardından dönen kişilerin olması ve bu durumun çeşitli sıkıntıları beraberinde getirmesi etkili olmuştur. Bu nedenle kadının sabredip beklemesinin, karşılaşabileceği sıkıntıların bertaraf edilmesi açısından daha ihtiyatlı ve uygun olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Fıkıh kaynaklarında, bekleme süresini doldurduktan sonra evlenen kadının kaybolan eşinin geri dönmesi durumunda ne yapması gerektiğine dair bilgiler mevcuttur; bu, benzer hadiselerin meydana geldiğini göstermektedir. Dört yıl beklemenin ardından evlenen kadının kayıp kocasının geri dönmesi durumunda karşılaşabileceği problemleri ve zorlukları önlemek amacıyla böyle bir görüş ortaya koyduğu düşünülebilir.

Ayrıca eski ve yeni hükümlerle bağlantılı olan konular hakkında da farklı hükümler ortaya çıkmaktadır. Nafaka konusu buna bir örnektir. Eğer eski görüşle amel edilip dört yıl beklenip boşamaya hükmedilirse bu boşama geçerli olup nafaka gerekli olmaz. Yeni görüşe göre amel edilirse, bu boşama geçerli olmayıp bu süre zarfında nafaka vacip hâle gelecektir.[790]

---

787 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 7, s. 704.
788 el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 6, s. 254, Cilt: 7, s. 707.
789 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3, s. 124.
790 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3, s. 158.

### 3.1.6.4.İddet Bekleyen Kadının Evlenmesi

Bir adam, karısından cinsel temas olmadan boşanırsa, kadının iddet süresi bitmeden başka biriyle evlenmesi durumunda, eğer yeni evlendiği adam, haramlığını bilmeden cinsel temasta bulunmuşsa, kadının ilk iddetini tamamlaması vaciptir. İkinci evlilik yaptığı adamdan da boşanmış olacağından dolayı bunun içinde ayrı bir iddet tamamlaması gereklidir.

**Kavl-i Kadîm:** Kadın iddet süresi içinde evlendiği kişiye ebediyen haram olur. Hz. Ömer'e (r.a.) iddet süresi bitmeden evlenen bir kadının durumu bildirildiğinde, Hz. Ömer onlara gereken cezaları uyguladıktan sonra şöyle demiştir: "Bir kadın, iddet süresi bitmeden başkasıyla nikahlanırsa, eğer bu kişiyle cinsel temas olmamışsa, boşanırlar; kadın ilk boşanmasından olan iddetini tamamlar ve daha sonra iddet süresi içinde nikahlandığı adam ona evlilik teklifi edebilir. Ancak, ikinci evlendiği kişiyle cinsel temas gerçekleşmişse, ayrılırlar. Ardından, kadın önceki boşanmasından kaynaklanan iddetini tamamlar, daha sonra ikinci evlilikten kaynaklanan iddetini de tamamlar ve ikinci eşine ebediyen haram olur."[791]

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüşte ise, kadın iddet süresi içinde evlendiği kişiye ebediyen haram olmaz. Veli bulunmadan veya velinin izni alınmadan kıyılan nikah gibi cinsel temas gerçekleşmişse, bu durum kadının nikahının erkeğe ebediyen haram olmasına sebep olmaz. İddet süresi içinde evlenen kadının durumu hakkında Hz. Ali'ye sorulduğunda, Hz. Ali, (r.a.) "Kadının ikinci evlendiği kişiden ayrılmasını, ardından ilk kocasının iddetini tamamlayıp daha sonra ikinci boşamadan kaynaklanan iddetini de tamamlaması gerektiğini; sonrasında dilerse ikinci evlilik yaptığı kişiyle evlenebileceğini" belirtmiştir. Sonrasında Hz. Ömer (r.a.), "Bilmediğiniz konular hakkında sünnetten öğrenmeye çalışın" ifadesiyle Hz. Ali'nin sözlerine dönüş yapmıştır.[792] İmam Şâfiî, bu görüşünde iki iddetin ayrı ayrı olduğunu ve bu konuda sahabeden farklı bir rivayet bulunmadığını, dolayısıyla icma olduğunu ifade etmektedir.

---

791 Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî,** s. 180; el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 7, s. 697; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3. s. 132; Muvatta, Nikâh, 11.

792 Ebû Hâtim er-Râzî, **Âdâbü'ş-Şâfiî,** s. 180; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3. s. 133.

İmam Şâfiî, kadîm görüşte, iki iddetin tedâhülünün[793] meydana gelmesi kanaatinde olduğundan dolayı ikinci kişinin iddet müddeti içinde beraberlik yaşadığı kadınla evlenmesinin uygun olmadığını savunurken, cedîd görüşünde tedahül olmadığını belirterek, kıyas yaparak ve Hz. Ali'nin sözlerini dikkate alarak ebediyen evlenme yasağının olmayacağını ifade etmiştir.

### 3.1.6.5.Kadının İddetini Tamamlamadan Dışarı Çıkması

Kocasının vefatı veya kocasından boşanması nedeniyle iddet beklemesi gereken bir kadının, bir özrü bulunmadıkça dışarı çıkması caiz değildir. Kur'an'da bu konuya dair şu ayet yer almaktadır: "İddet süresi içinde olan kadınları, açık bir hayâsızlık yapmadıkları sürece evlerinden çıkarmayın; kendileri de dışarı çıkmasınlar"[794] buyrulmaktadır. Bu durum, kadının toplumsal ve özel hallerinin korunması amacını taşımaktadır. Ayrıca, kötü zanna neden olabileceğinden, zaruret olmadıkça gece dışarı çıkması da caiz görülmemektedir. İhtiyaçlarını karşılamak için gündüz çıkıp çıkamayacağına dair iki görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Bu görüşe göre, yukarıda belirtilen ayetin gereği olarak, gece çıkması caiz olmadığı gibi gündüz de dışarı çıkması caiz değildir.[795] İddet süresi içinde olan kadının, toplumdaki olumsuz algıların ve dedikoduların önlenmesi adına evde kalması gerektiği savunulmaktadır.

**Kavl-i Cedîd:** Gündüz dışarı çıkmaması daha uygun görülmekle birlikte, ihtiyaç durumunda dışarı çıkması caizdir. Câbir (r.a)'dan rivayet edildiğine göre,

> *Teyzem üç talakla boşanmıştı, kendisine ait hurma ağaçlarını kesmek için dışarı çıktığı bir gün, bir adam onu bundan nehyetti, teyzem durumu Peygamberimize (s.a.v.) bildirince, Peygamber (s.a.v.) ona 'çıkıp hurma ağaçlarının hurmalarını kes, belki onlarla sadaka verirsin ya da bir hayır işlersin' şeklinde cevap verdi.*[796]

Bu rivayet, iddet içerisindeki bir kadının gündüz ihtiyaçları için dışarı çıkabileceğine dair önemli bir delil sunmaktadır. Bu olayda zikredilen hanım iddet

---

793 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "dhl", Cilt: 11, s. 243; el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 54; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 555.

794 Talak, 65/1.

795 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 11, s. 74.

796 Müslim, Talak, 55; Ebû Davud, Talak, 41; Dârimî, Talak, 14.

içerisindeyken gündüz ihtiyaçları için dışarı çıkabiliyorsa, kocası ölüp iddet bekleyen kadınlar da aynı şekilde hareket edebilirler.[797]

İmam Şâfiî, kadîm görüşte, ayetin zahirine göre hareket etmiş ve iddet bekleyen kadının fitneden korunması amacıyla, gece ve gündüz dışarı çıkmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Bu görüş, İmam Ebû Hanîfe ile paralellik göstermektedir. Ancak cedîd görüşünde, İmam Mâlik'in de görüşü doğrultusunda ihtiyaç halinde dışarı çıkabileceği kanaatine ulaşmıştır. Konuyla ilgili rivayetler ve sosyal ihtiyaçların gerektirmesi, dışarı çıkmamasının daha uygun olmasının yanı sıra gündüz fitneden emin olma durumunda ihtiyaç için dışarı çıkabileceği şeklindeki görüş değişikliğini de desteklemektedir.

#### 3.1.6.6.İlâ Konusu

İlâ, erkeğin hanımına dört aydan uzun süre veya süresiz olarak yaklaşmayacağına dair yemin etmesi durumudur.[798] "Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır" [799] ayeti ilâ hükmü hakkındadır. İlâ, yalnızca Allah adına edilen yeminle gerçekleşmektedir. Ancak Allah dışında başka şeyler (namaz, oruç, hac, köle azat etmek, sadaka vermek, vb.) adına yemin edilirse bu durumda da ilânın geçerli olup olmayacağına dair iki görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Allah dışında bir varlık veya şey üzerine (örneğin Peygamber veya Kâbe) yemin etmek sahih değildir; dolayısıyla ilâ da geçerli olmaz.[800] Peygamberimiz (s.a.v.) "Yemin eden ya Allah (c.c.) adıyla yemin etsin yahut sükût etsin" buyurmuştur.[801] Bu hadis ve benzeri rivayetlerden, yalnızca Allah adına yemin edilmesinin gerektiği ve bu tür yeminlerin ilâyı geçerli kıldığı anlaşılmaktadır. Bu görüşte İmam Şâfiî, yeminlerin örfen de yalnızca Allah adına edildiği kanaatine varmaktadır ve nasslardan yola çıkarak bu hükme varmaktadır.[802]

---

797 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 5, s. 251.
798 en-Nevevî, **el-Minhâc**, s. 243; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 244.
799 Bakara, 2/226.
800 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3, s. 52; eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 3, s. 344.
801 Buhârî, Şehâdât, 26.
802 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 10, s. 343; el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 10, s. 274.

**Kavl-i Cedîd:** Allah dışında, sadaka, talak veya köle azadı gibi şeylerle yapılan yeminlerin de geçerli olduğu belirtilmiştir; bu tür yeminler de ilâ şartını sağlar.[803] Konuyla ilgili ayet-i kerimede "kadınlardan uzaklaşmaya yemin edenler" ifadesinden mutlak yemin edenleri kapsadığı bu nedenle yemin yerine geçebilecek her sözün yemin sayılacağı ve ilânın gerçekleşebileceği anlaşılmaktadır. Umûmî olarak tüm yeminlerin ilâyı gerektireceği anlamı taşıyan ayet-i kerimenin tahsis edilmesinin uygun olmadığını ve Allah (c.c.) dışında, köle azadı, talak, sadaka gibi şeylerle yapılan yeminlerin Allah adına yemin etmekten farkının kişinin kendini bir yükümlülüğe sokması nedeniyle bu sözlerin de yemin olarak kabul edilip ilâ için geçerli olduğu ifade edilmiştir.[804]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde ilgili nasslardan yola çıkarak, yalnızca Allah adına edilen yeminlerin ilâ için geçerli olduğu görüşündeyken; cedîd görüşte, şirk anlamı taşımayan ve yükümlülük içeren diğer yeminlerin de ilâyı gerektireceğini belirtmiştir. Kadîm görüşte İmam Ahmed b. Hanbel'in, cedîd görüşte ise İmam Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle paralellik göstermektedir.[805]

### 3.1.6.7.Zıhâr Yapan Erkeğin Eşine Yakınlaşması

Zıhâr[806]erkeğin karısını, annesine benzeterek, "onun gibisin" şeklinde bir ifade kullanarak cinsel beraberliği bırakmasına verilen addır. Eğer erkek "Annem gibi yakınsın" diyerek sadece sevgi gösterme amacı taşıyorsa, bu durum zıhâr olarak kabul edilmez. Eğer, "Sen bana ninemin sırtı gibisin" derse, bu durumda zıhâr gerçekleşir; çünkü nine, anne gibi sayılmaktadır. Eğer bu ifadeyi babası için kullanırsa, yine zıhâr olmaz. Ancak, "Sen kızımın, halamın, teyzemin, kız kardeşimin gibisin" şeklindeki ifadelerde iki farklı görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Bir erkek, karısına bu tarz ifadeler kullandığında zıhâr yapmış sayılmaz ve beraberlik haram değildir. Çünkü zıhâr hükmü ile ilgili ayette[807] yalnızca annelere dair bir ifade bulunmaktadır; diğer yakınlar bu kapsama dahil edilmez.[808]

---

803 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 5, s. 283; eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3. s. 52.
804 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 10, s. 344.
805 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 10, s. 274.
806 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Cilt: 4, s. 528; Heyet, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Cilt: 29, s. 193.
807 Mücâdile, 58/2.
808 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 19, s. 57.

Eğer anne dışındaki akrabalar zıhâr kapsamında olsaydı, ayette yakınlık olarak en uzak olanların zikredilmesi gerekirdi. Örneğin, erkeğin karısının sırtını teyzesine benzetmesi durumunda, zıhâr olacağı belirtilmiş olsaydı, erkeğin annesi veya halası gibi daha yakın akrabalar da aynı şekilde bu duruma dahil olabilirdi.[809] Ayrıca, annedeki ayırıcı temel vasıfların diğer yakınlarda bulunmaması önemli bir nokta olarak değerlendirilir.[810]

**Kavl-i Cedîd:** Diğer akrabalar da anneler gibi ebediyen haram olduklarından, bu durumda zıhâr gerçekleşmiş olur.[811] Karısını bahsi geçen yakınlarına benzeten erkek, günah işlemiş kabul edilir. Dolayısıyla, annesine benzetmesi günah oluşturduğu gibi, diğer yakınlarına benzetmesi de ebediyen haramlık teşkil edeceği için zıhâr gerçekleşir. Eğer erkek karısını ebediyen haram olmayan birine (karısının kız kardeşi, halası vb.) benzetirse, bu durumda zıhâr gerçekleşmez.

İmam Şâfiî, kadîm görüşte, ilgili ayet-i kerimede bildirilen annelere benzetme yapılması durumunda zıhâr olacağını ve diğer akrabaları kapsamayacağını ifade etmektedir. Cedîd görüşünde ise anneden kastedilenin "ebediyen haramlık" vasfı olduğunu, bu nedenle kendisine ebediyen haram olan diğer kişilere benzetme yapıldığında zıhârın gerçekleşmiş olacağını belirtmektedir.

#### 3.1.6.8.Zıhâr Yapan Erkeğin Eşine Cinsel Uzvu Dışında Yakınlaşması

Zıhâr ile ilgili önemli bir konu, erkeğin zıhâr yapması durumunda eşine cinsel uzvu dışında yaklaşımının caiz olup olmadığına dair iki farklı görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Bir erkeğin zıhâr yapması halinde, karısından boşandığı durumdaki gibi, karısına hem cinsel anlamda hem de diğer anlamda yaklaşması haram kılınmaktadır. Bu görüş, zıhârın erkeğin eşine karşı tüm cinsel ve fiziksel yakınlaşmaları yasakladığına dair bir anlayışa dayanır.

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüşe göre, zıhâr yapıldığı durumda, erkeğin karısına cinsel anlamda yaklaşması haramdır; ancak cinsel anlamda olmayan diğer yakınlaşmalara

809 el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Cilt: 10, s. 432.
810 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 10, s. 336.
811 İmam eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Cilt: 5, s. 295.

(örneğin, elle tutmak, sarılmak gibi) izin verilmektedir. Bu ayrım, zıhârın getirdiği yasakların sadece cinsel ilişki ile sınırlı olduğu anlayışına işaret eder.[812]

### 3.1.6.9.Adet Döneminde Olan Kadınla Yakınlaşma

Adet döneminde olan bir kadınla cinsel birliktelik yaşamak, İslami hukuka göre haram kabul edilmektedir. Ancak, bu dönemde cinsel ilişki olmaksızın yakınlaşmanın sınırları konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Adet dönemindeki kadınla cinsel uzuvların haricinde her türlü yakınlaşma caizdir.[813] Bu bağlamda, Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği bir hadis temel alınmaktadır. Rivayette,

> *Yahudiler kendilerinden bir kadın hayız gördüğü zaman, onu evden çıkarırlar, onunla birlikte yemezler, içmezler ve aynı evde beraber bulunmazlardı. Sahabeler bu durumu Peygamber'e (s.a.v.) sorduklarında, "..kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu nedenle âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun",[814] mealindeki ayet-i kerimeyi indirmiştir" Peygamber (s.a.v.) "(hayız olduklarında) onlarla beraber aynı evde oturun, cinsel ilişki olmadan her şeyi yapabilirsiniz" buyurdu.*[815]

Bu hadisten hareketle, adet dönemindeki kadınla cinsel ilişki dışında her türlü yakınlaşmanın caiz olduğu sonucuna varılmaktadır.

**Kavl-i Cedîd:** Adet döneminde olan kadınla cinsel temasta bulunmanın haram olduğunu, ancak göbek ve diz kapağı arasında kalan bölgelerle yakınlaşmanın mübah olduğunu belirtmektedir.[816] Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayette, Peygamber (s.a.v.) adet döneminde bulunan bir kadınla ilişki kurmak isteyen erkeğe "Sadece îzarın yukarısından faydalanmaya hakkın var" demiştir."[817] Meymûne bint Hâris'in rivayetinde ise, "Resûlullah (s.a.v.), hanımlarından biriyle adet halinde iken mübşerette bulunmayı arzuladığında, ona hemen îzârını bağlamasını emreder ve sonra onunla mübaşeret ederdi."[818] ifadeleri yer almaktadır.

İmam Şâfiî, kadîm görüşte "Cinsel ilişki olmadan her şeyi yapabilirsiniz" hadisinin zahir anlamından yola çıkarak konuyu geniş bir çerçeveden

---

812 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3, s. 68.
813 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 1, s. 77; en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, ss. 392-393.
814 Bakara, 2/222.
815 Ebû Davud, Nikah, 45,46; el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Cilt: 1, s. 422.
816 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 2, s. 392.
817 İbn. Hanbel, 6, 72.
818 Ebû Davud, Nikah, 45, 46.; Nesâî, taharet, 180.

değerlendirmektedir. Ancak cedîd görüşte, başka hadislerle birlikte "Helal belli, haram bellidir. İkisi arasında ise birtakım şüpheli şeyler vardır ki insanların çoğu bunları bilmezler. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve haysiyetini korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse, harama düşmüş olur"[819] hadisini temel alarak ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemektedir. Cedîd görüş, hadis metinlerini birlikte ele alarak değerlendirmekte ve ihtiyat metodunu kullanmaktadır.

### 3.1.7.Muhtelif Konular

#### 3.1.7.1.Umrâ ve Rukbâ Şeklinde Yapılan Hibe

Umrâ,[820] bağışlayan kişinin veya lehine hibe yapılan şahsın yaşıyor olma şartı ile yapılan bağış/hîbe, anlamına gelirken, rukbâ ise bir kişinin, bağışta bulunulan tarafın ondan önce vefatı halinde, bağış yaptığı malın tekrar kendisine dönmesi şartı ile yapılan bağış, olarak tanımlanmaktadır. [821] Örneğin, bir kişi "şu evi hayatın süresince sana ve vârislerine bıraktım" derse, bu durum sahih bir hibe olarak kabul edilir. Hibe, icab ve kabul ile gerçekleşir ve malın kabzı ile sahip olunmuş olur. Bu şekilde hibe verilmiş olan kişi vefat ederse, hibe yalnızca onun varislerine intikal eder; diğer akraba ve zürriyetine geçmez.

Resûlullah (s.a.v.) "Herhangi bir kişi, birine ömür boyu kendisine ve ondan sonraki varislerine mal verirse, mal verilene ait olur. Veren kişiye geri dönmez. Bu şekilde bir hibeye vâris olunur"[822] buyurmuştur. Ancak, hiçbir şart koşmadan "bu evi ömrün boyunca sana verdim" denildiğinde, bu durum iki farklı görüşle değerlendirilmektedir:

**Kavl-i Kadîm:** Bu şekilde yapılan bir hibe, mala belirli bir süre mâlik olmak anlamına gelir. Örneğin, "falan şahsın ömrü boyunca" veya "bir seneliğine sana

819 Müslim, Müsâkât, 107.
820 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "amr", Cilt: 4, s. 603; ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, "amr", Cilt: 28, s. 55.
821 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, "rḳb", Cilt 4, s.426; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 90; ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, "rkb", Cilt: 2, s. 516.
822 Buhârî, "Hîbe", 32; Müslim, "Hibat", 25; Ebû Davud, "Buyu", 85; Nesaî, "Umrâ", 4.

verdim" şeklinde bir ifade, hibenin sahih olmayacağı anlamına gelir. Bu durumda, akit batıl sayılır.[823]

**Kavl-i Cedîd:** Bu şekilde yapılan bir akit sahih kabul edilir. Bir kişiye ömrü boyunca verilen mal, o kişinin vefatından sonra da varislerine intikal eder. Çünkü Peygamber (s.a.v.) "Ömür boyunca bir kişiye bırakılan bir mal, öncelikle kendisine, ondan sonrakine ve daha sonra da ona vâris olanlarındır"[824] buyurmuştur. Zeyd b. Sâbit'ten (r.a.) rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) umrâyı alıcısının (vefatından sonra) varisine vermiştir.[825] Bu nedenle, ömrü boyunca bir kişiye verilen mal, ondan sonraki varislerine kalmaktadır.[826]

İmam Şâfiî, bu konudaki rivayetlerden hareketle, bir şahsa ömür boyu kullanması için verilen hibelerin, kendisine hibe edilen kişiye ait olacağı kanaatine varmıştır. Hibenin sahih olduğu şartın ise batıl olacağı düşünülmektedir. Kadîm görüşte, İmam Şâfiî, ömrü boyunca verilen hibe için iki durum ortaya çıkabileceğini belirtmektedir: Malın sahibi, hibe ettiği şahsın vefatından sonra hibe ettiği malı geri alabilir ya da geri almayabilir. Bu durumda iki ihtimali bulunan bir alışveriş durumu ortaya çıkar ki bu, akdin sahih olmasını engeller. Cedîd görüşte ise, konuyla ilgili diğer rivayetleri de temel alarak, umrâda hayat boyu kaydı kullanılsa dahi bunun sürekli hale gelerek, hibe verilen kişiye ait olacağı ve bu şekilde akdin sahih olacağı kanaatine varılmıştır.

### 3.1.7.2.Ortak Kullanım Alanları

Ortak kullanım alanları, bireylerin hak ve menfaatlerini etkileyen önemli sosyal alanlardır. Bu alanlarda, bir kişi diğerinin izni olmadan hareket etmesi caiz değildir. Komşu veya ortağın izni alınmadan, ortak kullanım alanlarında bireysel hareket ederek çeşitli tasarruflarda bulunmak, diğer hak sahibi kişilere zarar verebileceğinden dolayı caiz görülmemektedir. Komşusunun izni olmadan arazisinden su akıtılması konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır.

---

823 eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2, s. 337.
824 İbn Mâce, "Hibat", 3.
825 İbn Mâce, Hîbe, 3; Nesâî, Umrâ, 1; İbn. Hnabel, 5, 182.
826 eş-Şİrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 2, s. 337

**Kavl-i Kadîm:** Dere veya ırmak gibi bir yerden kendi arazisine su aktarmak isteyen bir kişi, bir başkasının arazisini kullanarak bunu yapması gerekiyorsa ve bu durum diğer kişi için zararlı değilse, diğer arazi sahibinin izin vermesi gerektiği belirtilmektedir. Eğer bu kişi izni vermezse, zorla izin almak caizdir. İmam Şâfiî'nin bu görüşünde dayandığı rivayet şöyledir:

> *ed- Dahhak b. Halife, el-Urayd denen bir nehirden kendisi için bir su kanalı açtı. Bu suyu Muhammed b. Mesleme'nin arazisinden geçirmek istedi. (Çünkü su ile kendi arazisi arasında bu kişinin arazisi bulunuyordu.) Muhammed geçirtmek istemedi. Ed-Dahhak ona: "Neden bana engeloluyorsun? Buradan geçecek sudan yararlanırsın, o sudan içersin. Sana zararı olmaz" dedi. Muhammed yine razı olmayınca Dahhak, konuyu Ömer b. Hattab'a anlattı. Ömer b. Hattab, Muhammed b. Mesleme'yi huzuruna çağırdı ve Dahhak'a izin vermesini emretti. Muhammed: 'Hayır, olmaz' deyince Hz. Ömer: "Niçin bir müslüman kardeşinin faydalanacağı şeye mâni oluyorsun? Halbuki ondan sende yararlanırsın, daima bu su ile arazini sulayabilirsin, sana hiç zarar vermez" dedi. Muhammed de: 'Hayır' deyince Ömer (r.a.): "Allah'a yemin ederim ki, senin karnın üzerinden bile olsa bu 'suyu geçirecek" dedi.*[827]

**Kavl-i Cedîd:** Sahibinden izin alınmadan mülkiyeti ona ait olan bir yerde su akıtılması veya başka bir faaliyette bulunulması caiz değildir. Başkasının hayvanına izinsiz binmeyeceği gibi, arazisinden de izinsiz yararlanmak caiz değildir.[828]

İmam Şâfiî, kadîm görüşte Hz. Ömer'in görüşünü esas almış ve kişinin komşusuna yol için izin vermeye zorunlu olduğu görüşünü savunmuştur. Ancak cedîd görüşte, bu durumun özel mülkiyet hakkını ihlal edeceği ve bu nedenle su yolunun açılmasının zorunlu olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Suyun araziden geçirilmesi, toprakta aşınma ve ekinlere zarar gibi olumsuz durumların ortaya çıkmasına neden olabilecektir. İmam Şâfiî'nin bu konudaki ilmî birikimi ve sosyal tecrübeleri, görüşünün değişmesinde etkili olmuştur.

#### 3.1.7.3.Komşunun Duvarına Kütük Konulması

Ağaç kütüklerinin komşuya ait duvara veya iki taraf arasında müşterek olan duvara bırakılması konusunda iki görüş bulunmaktadır:

**Kavl-i Kadîm:** Ağaç kütüklerinin komşunun duvarına bırakılması caizdir. Eğer dallar duvara herhangi bir zarar vermiyorsa, komşunun bu duruma izin vermesi

827 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 13, s. 84.
828 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt: 13, s. 84.

gerekmektedir; aksi takdirde, izin vermeyen komşuya zorla izin aldırılması da mümkündür.[829] Bu görüş, Resûlullah'ın (s.a.v.) "Sizden biri, komşusunun duvarına ağaç koymasına mâni olmasın"[830] şeklindeki hadisine dayanmaktadır.

**Kavl-i Cedîd:** İzinsiz olarak kütük bırakılmasının caiz olmadığını belirtmektedir. İlgili hadislerden biri olan "Müslümanın malı ancak gönül rahatlığı ile helal olur"[831] ifadesi, bir kişinin malının izinsiz kullanımının haram olduğunu ortaya koymaktadır. Duvara ağaç yerleştirilmesi, malın kullanılması anlamına gelir; dolayısıyla bir kimsenin arsasında izni olmadan inşaat yapması ve izin alınmadan hayvanının kullanılamayacağı gibi başkasının malını kullanması caiz değildir. Cedîd görüşü, bu nedenle, izinsiz kullanımın sosyal problemlere yol açabileceği gerekçesiyle izin alınmasının gerekliliğini savunmaktadır. Cedîd görüşünde yukarıda zikredilen hadis 'istihbab' delili üzerinden ele alınmaktadır.[832]

İmam Şâfiî, kadîm görüşünde komşu duvarını ortak bir mal olarak değerlendirmiş ve gerekli durumlarda kullanılabileceği görüşüne varmıştır. Ancak cedîd görüşünde, izinsiz kullanımın çeşitli sorunlara yol açabileceği ve dolayısıyla bu tür kullanımların izni alınarak gerçekleştirilmesinin daha uygun olacağı kanaatine ulaşmıştır. Kadîm görüşün toplumda yerleşmiş yaşam tarzına dayandığı, ancak zaman, mekân ve şartların değişmesiyle cedîd görüşüne yöneldiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, komşu duvarlarının izinsiz kullanımının çeşitli sosyal problemleri beraberinde getirebileceği göz önünde bulundurulduğunda, izin alınarak yapılması gereken uygulamaların toplum nizamı açısından daha uygun olduğu kabul edilmektedir.

#### 3.1.7.4.Arap Esirlerin Köle Olması

Savaş esnasında Müslüman olmayan Arapların esir olarak alınmasıyla ilgili iki görüş bulunmaktadır.

**Kavl-i Kadîm:** Arap esirlerin köleleştirilmesi caiz değildir. Muaz (r.a.)'ın rivayet ettiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) Huneyn savaşında "Arapları köle yapmak

829 en-Nevevî, **el-Mecmu'**, Cilt:13, s. 86; eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, Cilt: 2, s. 187.
830 Buhârî, Mezâlim 20; Müslim, Müsâkat 136; Ebû Davud, Akdiye 31; İbn Mâce, Ahkâm 15.
831 Ahmed b. Hanbel, 5-72; eş-Sirazî, **Mühezzeb**, Cilt: 2, s. 139.
832 el-İmrânî, **el-Beyân**, Cilt: 6, s. 259.

uygun olsaydı, işte bugün olurdu. Ya esir edilir yahut fidye verirler" buyurmuştur. Bu hadis, Arapların köleleştirilmesinin dinî ve ahlaki olarak hoş görülmediğini ifade etmektedir.

**Kavl-i Cedîd:** Bu görüş, Arap esirlerin köleleştirilmesinin caiz olduğunu savunur. Araplar haricindeki herkesin köleleştirilebildiği gibi, Arapların da bu kapsamda değerlendirilebileceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda, savaş durumunun ve dinî kuralların gerektirdiği durumların dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır.[833]

Sonuç olarak, Arap esirlerin köleleştirilmesi meselesi, İslam fıkhı içinde tartışmalı bir konu olarak kalmaya devam etmektedir. Her iki görüş de çeşitli deliller ve rivayetlerle desteklenmekte, bu nedenle konunun farklı yorumlanması, İslam hukukunun dinamik yapısını göstermektedir. Bu çerçevede, tarihsel bağlam ve sosyal şartlar göz önünde bulundurularak yapılan yorumların, zamanla değişen algılar ve uygulamalar ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

[833] eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Cilt: 3. s. 281.

## SONUÇ

Bu tez, İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşleri arasındaki farklılıkları, hazr ve ibâha kavramları bağlamında ele almış ve bu farklılıkları derinlemesine incelemeyi amaçlamıştır. Çalışmada, İmam Şâfiî'nin yaşamı boyunca farklı coğrafyalarda edindiği ilmî birikim ve tecrübelerin, onun fıkhî düşüncesinde önemli değişimlere neden olduğu ortaya konmuştur. Bu değişimlerin özellikle hazr (yasaklama) ve ibâha (serbest bırakma) kavramları bağlamında nasıl gerçekleştiği çalışmanın temel sorunsalı olarak ele alınmıştır.

Çalışma sonucunda, İmam Şâfiî'nin fıkhî görüşlerinde ciddi revizyonlar yaptığı ve bu revizyonların iki dönem arasında bariz farklılıklar ortaya koyduğu tespit edilmiştir. İlk dönem (Irak dönemi) görüşlerinin, Hicaz bölgesindeki ilmî çevrelerin, özellikle de İmam Mâlik'in etkisi altında şekillendiği anlaşılmıştır. Bu dönemde, ibâha kavramının daha geniş bir alanda kullanıldığı ve fıkhî meselelerde daha fazla serbestlik tanındığı tespit edilmiştir. Ancak, Mısır dönemine (kavl-i cedîd) geçişiyle birlikte Şâfiî'nin yeni delillere ulaşması, farklı hukuki ekollerle etkileşimi ve Mısır'daki ilmî ortamın etkisiyle görüşlerini yeniden ele aldığı görülmüştür. Bu dönemde, hazr anlayışına daha fazla vurgu yapmış ve bazı önceki görüşlerinden vazgeçmiştir.

Bu bağlamda, toplam 59 hüküm tespit edilmiş olup bunların 45'inin kavl-i kadîm'de ibâha iken kavl-i cedîd'de hazra, 14'ünün ise hazrdan ibâhaya dönüştüğü görülmüştür. Özellikle temizlik, namaz, oruç, hac, alışveriş ve aile hukuku gibi konular bu değişimlerin bariz şekilde gözlemlendiği alanlar olmuştur. Örneğin, temizlik ile ilgili 16 hükmün 13'ü kavl-i kadîm'de ibâha iken kavl-i cedîd'de hazra dönüşmüş, 3'ü ise hazrdan ibâhaya dönüşmüştür. Namaz ile ilgili 15 hükmün 12'si ibâhadan hazra, 3'ü ise hazrdan ibâhaya dönüşmüştür. Oruç ile ilgili 3 hüküm kavl-i kadîm'de ibâha iken kavl-i cedîd'de hazra dönüşmüş, aynı şekilde hac ile ilgili 6 hüküm, alışveriş ile ilgili 6 hüküm kavl-i kadîm'de ibâha iken kavl-i cedîd'de hazra dönüşmüştür. Aile hukuku alanında 9 hükümden 3'ü kavl-i kadîm'de ibâha iken kavl-i cedîd'de hazra, 6'sı hazrdan ibâhaya dönüşmüştür. Muhtelif konulardaki 4 hükümden 2'si kavl-i kadîm'de ibâha iken kavl-i cedîd'de hazra dönüşmüş, 2'si hazrdan ibâhaya dönüşmüştür.

Bu bulgular, İmam Şâfiî'nin görüşlerindeki değişimlerin sadece teorik bir farklılık olmadığını, aynı zamanda fıkhî uygulamalar üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu göstermektedir. Şâfiî'nin kadîm dönemde ibâha anlayışını merkeze alırken, cedîd dönemde daha sınırlayıcı bir yaklaşım benimsediği ve mükelleflere yönelik daha sıkı bir hukuki çerçeve oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, İslam hukukunun değişkenliğini ve içtihadın dinamik yapısını ortaya koymaktadır. Şâfiî'nin hadis metodolojisine olan bağlılığı, onun görüşlerindeki değişikliklerin temel kaynağını oluşturmuş ve bu bağlamda, yeni delillere ulaştıkça fıkhî hükümlerini yeniden gözden geçirme ve revize etme ihtiyacı hissetmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışma, İmam Şâfiî'nin hazr ve ibâha kavramlarına dair değerlendirmelerinin İslam hukukundaki hükümlerin gelişimine nasıl yön verdiğini göstermiştir. Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşleri arasındaki farklar, İslam hukukunun toplumsal ihtiyaçlara ve ilmî gelişmelere göre nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu tez, İmam Şâfiî'nin fıkhî düşüncesini derinlemesine analiz ederek, onun mezhep kurucusu olarak İslam hukuk üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır.

Şâfiî'nin bu değişken ve dinamik fıkhî yapısı, mezhep içi ve mezhepler arası etkileşimlerin ne kadar önemli olduğunu bir kez daha göstermektedir. Bu çalışma, hem İmam Şâfiî'nin fıkhî sistematiğine dair yeni bir bakış açısı sunmuş hem de İslam hukukunun, nasların yanı sıra akli ve içtihadi yaklaşımlarla nasıl zenginleştiğini gözler önüne sermiştir.

## KAYNAKÇA


Abdurrâzik, Mustafa. **el-İmamu'ş-Şâfiî**, Dâru İhyâi'l Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1364/1945.

Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. **Keşfü'l-esrâr alâ Usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî**, 4 Cilt, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1991.

Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyyidüddîn Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Abdürrezzâk Afîfî, 4 Cilt, 2. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Şam/Beyrut, 1402/1982.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. **el-Furûku'l-Luğaviyye**, thk. Muhammed İbrahim Selîm. Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kâhire, ty.

Atar, Fahrettin. **Fıkıh Usulü**, 5. Baskı, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 2002.

Aybakan Bilal, İbrahim Kâfi Dönmez. "Meşrû", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 378-383.

Aybakan, Bilal. **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düsüncesinin Mezhepleşmesi**, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Bahrülulûm el-Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî. **Fevâtihü'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Sübût**, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 2 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. **et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)**, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, 3 Cilt, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1998.

Bedir, Murteza. "**Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi**", İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), ed. İbrahim Hatiboğlu, Bursa, 2005, Sayı: 2. ss. 161-170.

Beyânûnî, Muhammed Ebû'l-Feth. **el-Hükmü't-Teklîfî fi'ş-Şer'iati'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1409/1988.

Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. **Minhâcü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 11 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. **Menâkıbü'ş-Şâfiî**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, 2 Cilt. Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1971.

Bilmen, Ömer Nasuhi. **Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, 8 Cilt, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ty.

Bulkinî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân b. Nasîr b. Sâlih. **et-Tedrîb fi`l-Fıkhi`ş-Şâfiîî**, 4 Cilt, Dârul'l-Kıbleteyn, Riyad, 1433/2012.

Candan, Abdurrahman. **İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadim ve Kavl-i Cedid'i**, Çıra Akademi, İstanbul, 2018.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Casim en-Nemşî. 4 Cilt, Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt, 1414/1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. **Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye (es-Sıhâh)**, thk. Ahmed Abdülğafûr Atâr, 7 Cilt, 3. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1404/1984.

Cifâl, Muhammed Ahmed, **Kâidetü 'el-Asl fi'l-Eşyâi'l-İbâhati' ve Tetbîkuhâ'l-Fıkhiyyeti**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Kuds Üniversitesi, Kudüs/Filistin, 2010.

Cündî, Abdulhalîm, **el-İmâmu'ş- Şâfiî Nâsıru's-Sünne ve Vâdiu'l-Usûl**, 2. Baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1402/1982.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. **et-Ta'rîfât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî. **et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî-Beşir Ahmed en-Amrî, 3 Cilt, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, ty.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî. **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Salah b.Muhammed b. Uveyda, 2 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî. **el-Varakât fî Usûli'l-Fıkh**, b.y., nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd, ty.

Çelebi, İlyas. **"Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh"**, M.Ü.İ.F. Dergisi, 16-17, (1998-1999) 55-90.

Çetintaş, Recep. **İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014.

Dağcı, Şâmil. **İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, DİB Yayınları, Ankara, 2004.

Dakr, Abdülganî. **el-İmam eş-Şâfiî Fakihü's-Sünneti'l-Ekber**, 6. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1417/1992.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. **es-Sünen**, thk. Şuayb el-Arnavut vd. 6 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1424/2004.

Dönmez, İbrahim Kâfi. **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1981.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, 10 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1394/1974.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed b. Halef. **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, 5 Cilt, nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad, 1990.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. **İmam Şâfiî**, çev. Osman Keskioğlu, DİB Yayınları, Ankara, 1987.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, ty.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. **Usûlü'l-Fıkh**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, ty.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. **Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, nşr. Muhammed Hamîdullah ve vd. 2 Cilt, Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, Dımaşk, 1385/1964.

Edhem, Mustafa Münîr. **Rihletü İmami'ş-Şâfiî ilâ Mısr**, Matbaatü'l- Mutakaddaf ve'l-Mukaddem, Mısır, 1349/1930.
Emin, Ahmed. **Duha'l-İslâm**, 3 Cilt, 7. Baskı, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kâhire, 1384/1964.

Erdoğan, Mehmet. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm (el-Fürhûdî). **Kitâbü'l-Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî İbrahim es-Sâmerrâî, 8 Cilt, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, ty.

Fîûzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. **el-Kâmûsu'l-Muhît**, thk. Mektebû't-Tahkîki't-Turâsi fî Müesseseti'r-Risâle, Müessesetü'r Risâle, Beyrut, 1426/2005.

Gâlip, Abdülmümin Dâil Mürşid. **Esbâbü'l-Usûliyyeti fi Rucûi'l-İmami'ş-Şâfiî an Ba'di Ârâihî fî Mezhebihi'l-Kadîm**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Beyt Üniversitesi, Ürdün, 2004.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. **el-Mustasfâ min ʿİlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü'ş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Hallâf, Abdülvehhâb. **İlmu Usûli'l-Fıkh**, 8. Baskı, Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Kahire, ty.

Heyet. **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye**, 2. Baskı, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404/1983.

Heyto, Muhammed Hasan. **el-İctihâd ve Tabakâtu Müctehidi'ş-Şâfiîyye**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1409/1988.

Hudârî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî. **Târîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî**, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1967.

Hûlî, Emîn b. İbrâhîm b. Abdilbâkî. **el-Müceddidûn fi'l-İslam**, Dâru'l-Ma'rife, Kâhire, 1965.

Hüseyin, Ahmed Ferrâc. **Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Câmi'iyye, 1989.

İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. **el-İstizkârü'l-Câmi' li-Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve ʿUlemâi'l-Aktâr fîmâ Tadammenehü'l-Muvatta min Meʿâni'r-Reʾy ve'l-Âsâr**, Sâlim Muhammed Ata- Muhammed Ali Muavviz, 9 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. **et-Temhîd limâ fî el-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd**. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî - Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387/1967.

İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. **el-Kâfî fî Fıkhi'l-Medine**, thk. Muhammed el-Moritanî, Mektebetü'r-Riyad, 1398.

İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. **el-İntikâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ**, Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1350/1931.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımeşkî. **Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr**, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez, 14 Cilt, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1423/2003.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. **Târîhu Medîneti Dımaşk**, nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî, 80 Cilt. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.

İbn Berhân, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. **el-Vusûl ile'l-Usûl**, nşr. Abdülhamid Ali Ebû Zenîd. 2 Cilt, Mektebetü'lmaarif, Riyad, 1403/1983.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. **Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl**, nşr. Muhammed es-Süleyman, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. **Tevâli't-Te'sîs li-Meâlî Muhammed b. İdris**, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, 8 Cilt, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ty.

İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. **Tabakâtü'ş-Şâfi'îyye**, thk. el-Hafız Abdulalim Han, 4 Cilt, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, 20 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003/1424.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. **Tabakâtü'l-Fukahâi'ş-Şâfi'iyyîn**. nşr. Ahmed Ömer Hâşim- Muhammed Ali Zeynühüm, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1993.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. **Lisânü'l-Arab**, 15 Cilt, 3. Baskı, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1414/1993.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, 2 Cilt, 4. Baskı, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Mısır, 1395/1975.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. **Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 8 Cilt, Beyrut, 1410/1990.

İbn Semüre el-Ca'dî, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Hafs) Ömer b. Alî b. Semüre b. Hüseyn b. Semüre b. el-Heysem b. Ebi'l-Aşîre el-Yemenî. **Tabakâtu Fukahâi'l-Yemen**, thk. Fuad Seyyid, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty.

İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh. **Kavâidü'l-Usûl ve Meâkıdü'l-Fusû**l, (Muhammed Cemâleddin bin Muhammed Sa'id el-Kâsimî'nin notlarıyla beraber) thk. Enes b. Âdil el-Yetâmî ve Abdülaziz b. Adnan el-İ'dân, Rekâiz li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kuveyt, 1439/2018.

İbni Haldûn, **Mukaddime**, çev. Halil Kendir, Yeni Safak, İstanbul, 2004.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. **Muhtasâru Müntehe's-Sûl (su'âl) ve'l-Emel fî İlmeyil Usûl ve'l-Cedel**, thk. Nezir Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. **Şerhu'l-Muhtasar (Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr)**, thk. Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd, 4 Cilt. b.y. Mektebetü'l-Abîkân, 1418/1997.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. **Kitâbü'l-Fihrist**, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. **eş-Şâfî fî Şerhi Müsnedi'ş-Şâfiî**, thk. Ahmed b. Süleyman, Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 5 cilt, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1426/2005.

İbrahim, Muhammed. **Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı**, çev. Faruk Beşer, Risâle Yayınları, İstanbul, 1989.

İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-Yemânî. **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî**, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, 13 Cilt, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1421/2000.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî. **el-Mühimmât fi Şerhi'r-Râfiî ve'r-Ravdâ**, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî, 9 Cilt, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1430/2009.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, 2 Cilt, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. **Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. **et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû' Ale'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Heyto, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, thk. Tâha Abdurraûf Sâd, Şirketu't-Tıbââti'l-Fenniyye'l Müttahide, Kahire, 1393/1973.

Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, 2. Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 2006.
Karaman, Hayrettin. **İslam Hukuk Tarihi,** İrfan Matbaası, İstanbul, 1975.

Kattân, Mennâ' Halîl. **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, 5. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 2001.

Kavâsimî, Ekrem Yûsuf Ömer. **el-Medhal İlâ Mezhebi'l-İmami'ş- Şâfiî**, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 1423/2003.

Kelveânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî. **et-Temhîd**, nşr. Müfîd M. Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrâhim, 4 Cilt. Cidde 1406/1985.

Kılıçer, Esad. **İslam Fıkhında Rey Taraftarları**, 2. Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 1994.

Kürdî, Muhammed b. Süleyman. **el-Fevâ'idü'l-Medeniyye fî men Yüftâ bi-Kavlihî min Eimmeti'ş-Şâfi'iyye**, thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî, Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî/Dâru Nûri's-Sabâh, Lübnan/Dımaşk, 1432/2011.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. **el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, thk. Ali Muhammed Maavvad-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 19 Cilt, Beyrut, 1419/1999.

Medkûr, Muhammed Sellâm. **Nazariyyetü'l-İbâha 'İnde'l-Usûliyyin ve'l-Fukahâ**, Dâru'n-Nehdâti'l-Arabiyye. Kahire, 1984.

Mesûdî, Muhammed b. Redîd. **el-Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'ale'l-Cedîd**, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1996.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. **Mirâtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vüsûl (İzmîrî Hâşiyesi ile beraber)**, 2 Cilt, İstanbul, 1309/1891.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûreddîn Alî el-Haddâdî. **et-Tevkîf ʿalâ Mühimmâti't-Teʿârîf**, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1410/1990.

Nâcî, Lemîn. **el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhı'ş-Şâfiî**, 2 Cilt, Dâru İbn Kayyîm – Dâru İbn Affân, Riyâd – Kahire, 2007.

Nahlâvî, Halil bin Abdulkadîr eş-Şeybânî. **ed-Dürerü'l-Mübaha fi'l-Hazri ve'l-İbâha**, Matbaat'il-i'tidâl, Dımaşk, 1366/1947.

Nehrâvî, Ahmed Abdusselâm. **el-İmâmü'ş-Şâfiî ffî Mezhebeyhi'l-Kadîm ve'l-Cedîd**, Mektebetü's-sebâb, Kâhire, 1408/1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Mürî. **el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb**, thk. Muhammed Necîp el-Mutiî, 11 Cilt, el-Matbaatü'l-Münîriyye, Kahire, ty.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Mürî. **Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttakîn**, thk. Zahîr eş-Şâviş, 12 cilt, 3. Baskı, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, Dımaşk, Amman, 1412/1991.

Okuyucu, Nail. **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, İ.F.A.V. Yayınları, İstanbul, 2015.

Özdemir, Muhittin. **Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2010.

Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. **Fethu'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz**, thk. Ali Muhammed Avad ve Âdil Ahmed Abdulmev'ûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 13 Cilt, Beyrut, Lübnan, 1417/1997.

Râgıb, el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan ed-Davûdî, Dâru'l-Kalem-ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut, 1412/1991.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. **el-Mahsûl fî ʿİlmi ʿUşûli'l-Fıkh**, 6 Cilt, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1997.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986.

Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim. **Âdâbü'ş-Şâfiî ve Menâkıbuhû**, thk. Abdülğanî Abdülhâlık, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Kâdir. **Muhtârü's-Sıhâh**, 5. Baskı, Dâru İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999.

Rüstâkî, Muhammed Sümey'î Seyyid Abdurrahman. **el-Kadîm ve'l-Cedîd min Akvâli'l-İmami'ş-Şâfiî**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1426/2005.

Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. **et-Tavdîh Şerhu't- Tenkîh** (Taftâzânî'nin et Telvîh'i ile birlikte), 2 Cilt, nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut, 1419/1998.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. **el-Müdevvenetü'l-Kübrâ**, 4 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.

Sedâyu, Tevfik Münevver. **el-İbâha fî Şeri‘ati’l-İslamiyye**, ( Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kral Abdulaziz Ünivesitesi, Mekke, 1980.

Selemî, Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman el-Münâvî. **Ferâidü'l-Fevâid fî İhtilâfi'l-Kavleyn li-Müctehidin Vâhid**, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmail, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. **Mîzânü’l-Usûl fî Netâici’l-Ukûl**, 2.Cilt, nşr. Dr. Muhammed Zeki Abdülber, Câmiâtü Ümmü’l-Kurâ, 1404/1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. **el-Mebsût**. 31 Cilt, Dâru’l-Mârife, Beyrut. ty.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. **Usûlu’s-Serahsî**, thk. Ebü’l-Vefa el-Efgânî, 2 Cilt, Lecnetü’l-Meârifi’n-Nu’mâniyye, Haydarabad, ty.

Seyyid Bey, Muhammed. **Fıkıh Usûlü (el-Medhal)**. haz. Hasan Karayiğit. Düşün, Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Sezgin, Fuat. **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, Arapçaya çev. Mahmut Fehmî Hicazî vd. 4 Cilt, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad, 1411/1991.

Sibâ‘î, Hilâl Âmir. “Feyzu’l-Fettâh fî Ahkâmi’l-Mübah”, **Mecelletü Külliyeti’ş-Şerîati ve’l-Kânûni**, Câmiatü’l-Ezher, Mısır, Cilt:17, Sayı 3, ss.1735-1785.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. **Cem'ul-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, Thk.Abdülmün’im Halil İbrahim, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, 2. Baskı, Metâbiu Dâri'l-Kütüb, Beyrut, 1971.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. **el-Ümm**, 8 Cilt, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. **el-İhtilâfü'l-Hadîs**, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1357/1938.

Şâşî, Ebû Bekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Fârikî. **Hilyetü'l-Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ**, thk. Yasin Ahmet İbrahim Derake, 3 Cilt, Müessetü'r-Risâle, Amman, 1980.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. **el-Muvâfâkât**, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân, 7 Cilt, Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Şavluk, Hikmet. **Fıkıh Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.

Şek'a, Mustafa. **el-Eimmetü'l-Erba'a (3) el-İmam Muhammed b. İdrîs Eş-Şâfiî**, Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, Beyrut, 1404/1984.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min ʿİlmi'l-Usûl**, thk. Ahmed İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2 Cilt, Dımaşk, 1419/1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. **el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Yusuf Ali Büdeyvi/Muhyiddin Dîb Mestûr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk/Beyrut, 1416/1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. **el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî**, nşr. Zekeriyya Umeyrat, 3 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. **et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1400/1980.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. **Şerhu'l-Lüma'**, thk. Abdülmecid Türkî, 2 Cilt, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. **Tabakâtü'l-Fukahâ**, thk. İhsan Abbas, Dâru'r-Râidi'lArabî, Beyrut, 1970.

Şirbâsî, Ahmed. **el-Eimmetü'l-Erba'a**, Dâru'l-Hilal, Kâhire, ty.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. **Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfazi'l-Minhâc**, 6 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1415/1994.

Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. **Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh**, 2 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1377/1957.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. **Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, thk. Refîk el-Acem, thk. Ali Dahrûc, çev. Curc Zînâtî ve Abdullah el-Hâlidî, 2 Cilt, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1417/1996.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmeddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. **Şerhu Muhtasaru'r-Ravda**. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut. 1407/1987.

Türcan, Talip. “Sünnî ve Mu’tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer’ilik Algısı ve İbâha Alanının Şer’iliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 3, 2005, ss. 195-212.

Üveys, Seyyid. **Resâil İle'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, Dâru'ş-Şâyi' Li'n-Neşr, 2. Baskı, Kâhire, 1398/1978.

Usfûr, Ramazan Ahmed Abdurabbih. **el-İmamu’ş-Şâfiî Fakîhen ve Muhaddisen**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1421/2000.

Zafîrî, Meryem Muhammed Sâlih. **Mustalahâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye ve Esrârü'l-Fıkhi'l-Mermûz fi'l-A'lâm ve'l-Kütüb ve'l-Arâi ve't-Tercîhât**, Dâru İbn Hazm, 1422/2002.

Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. **Tâcü’l-arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, thk. Heyet. 40 Cilt, Vizâratü’l-İrşâd ve’l-enbâ’-el-meclisü’l-vatanî li’s-sekâfe ve’l-Funûn ve’l-Âdâb, Kuveyt, 1422/1965-2001/1385.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. **Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ**, thk. Şuayb el- Arnavût, Muhamed Naim el-Arkavsî, 25 Cilt, 11. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1417/1996.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. **el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh**, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, Ömer Süleyman el-Aşkar, 6 Cilt, Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1413/1992.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. **el-Mensûr fi'l Kavâidi'l-Fıkhiyye**, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud, 3 Cilt, 2. Baskı, Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt, 1405/1985.

Zeydân, Abdülkerîm Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî). **el-Vecîz Fî Usûli'l-Fıkh**, 6. Baskı, Müessesetü Kurtuba, Beyrut, 1396/1987.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh el-İslâmî**, 2 Cilt, 2. Baskı, Dâru'l-Hayr, Suriye, 1427/2006.

Zühaylî, Vehbe. **Usulu'l-Fıkhi'l-İslami**, 2 Cilt, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1406/1986.

Zühaylî, Vehbe. **el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû**, 10 Cilt, 12. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, ty.