



Turkish Studies

Comperative Religious Studies

Volume 13/17, Summer 2018, p. 353-380

DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14061>

ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info/Makale Bilgisi

✍ Received/Geliş: Ağustos 2018

✓ Accepted/Kabul: Eylül 2018

✍ Referees/Hakemler: Doç. Dr. Aydın TAŞ - Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ - Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN - Dr. Öğr. Üyesi İhsan AKAY

This article was checked by iThenticate.

KAVL-İ KADİM VE KAVL-İ CEDİD AYRIMININ İMAM ŞÂFİİ'NİN USÛL ANLAYIŞINA YANSIMASI

Mehmet Aziz YAŞAR*

ÖZET

İmam Şâfiî'nin farklı içtihat metotlarına sahip pek çok âlimle buluşması ve örf ve kültür bakımından değişik birçok muhitte dolaşması, daha önce muttali olmadığı bir takım hadislerden haberdar olması içtihat düşüncesi üzerinde önemli etkisi olmuştur. Bu durum onun pek çok içtihadî düşüncesini değiştirmesine neden olmuştur. Sözü edilen değişim onun fûru anlayışına has bir durum olarak görünse de usûl düşüncesine de yansımaları olmuştur. Bu bağlamda genel olarak Mısır öncesi görüşlerine kavl-i kadîm veya mezheb-i kadîm, Mısır sonrası düşüncelerine ise kavl-i cedîd veya mezheb-i cedîd denilmiştir. İmam Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde önemli bir dönüm noktasını teşkil eden söz konusu ayrımın yansımaları, Sahâbe kavlinin hücciyeti, sahâbinin "bu sünnettendir" ifadesinin delil değeri, sahâbe sözünün kıyasa öncelenmesi ve âmmi tahsis etmesi, Medine ehlinin uygulamasının hücciyeti, tâbiîn mürsellerinin deli oluşu ve mesâlih-i mürselenin hücciyeti gibi usûl meselelerinde olmuştur. Konunun daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması adına önce imam Şâfiî mezhebinde kadîm ve cedîd olgusu ana hatlarıyla irdelenmeye gayret edilecektir. Ardından imam Şâfiî'nin kadîm mezhebinde sözü edilen konulara yaklaşımı incelenecek, bu yaklaşımına önceki müçtehitlerden hangisinin etkisi olduğu belirtilmeye çalışılacaktır. Cedîd görüşünde bahsi geçen kadîm usûl görüşlerinden hangisinden vazgeçtiği, hangisiyle amel etmeye devam ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca onun kadîm usûl görüşlerine ilişkin sonraki usûlcülerin düşünce ve tespitlerine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İmam Şâfiî, kavl-i kadîm, kavl-i cedîd, usûl görüşleri.



THE DISTINCITION OF OLD DOCTRINE NEW DOCTRINE ON REFLECTION OF IMAM SHAFI'S THOUGHT

ABSTRACT

Imam Shafi'i's meeting with many scholars who have different interpretation methods and moving around in many different regions in terms of tradition and culture has been an important influence on his thought. This has caused Shafi'i to change or rearrange many thoughts. In this context, in general Shafi'i's pre-Egyptian views are called old doctrine and post-Egyptian ones are new. Though the mentioned change is not as intense as it is in fiqh, his method is reflected in his thoughts. It is determined that Shafi'i is influenced by the difference between the old doctrine and the new doctrine which constitutes an important turning point in the opinion of Şafi'i in the opinion of the following methods: The formation of the evidence of the companionship, the sunnah of the companions of the companion, the introduction and general allocation of the word "sahâbe", The medina has to work with the consensus of Ehlin, the value of the evidence of hadiths conveyed by tâbiîn and the source value of masalih-i mursala. In order to better understand the subject in the study, it will first be tried to examine the old and new phenomena in the Shafi'i sect. Subsequently, Shafi'i's approach to the issues referred to in the old sect will be examined, and it will be attempted to indicate which of the previous scholars influenced this approach. it will try to determine which one of the old ways of betting in the new view has given up and continues to act with which. Moreover, according to its old methodical viewpoints, the opinions and the patients of the later methodolist will also be included.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction and the goal of the study: Imam al-Shafi'i revised or abandoned an important part of his old juristic views after crossing to Egypt from Iraq and this was entitled in his madhab as al-qawl al-qadeem or al-madhab al-qadeem (the old view) and al-qawl al-jadeed or al-madhab al-jadeed (the olduĝunu view). This change was not limited to his ijtiħad and fatwas related to the secondary issues but also it occurred in his principles with which he derived legal judgments. For, it is unthinkable to disconnect the judgment of a legal issue with the deducting this judgment from the legal evidences. However aforementioned change did not happen in the principles as much as in the secondary topics. For, in contrary to the secondary topics (al-furu'), change in the principles (al-usool) is rare. Because while the secondary topics can change easily depending on time, place and the mujtahid's view etc. The views related to principles cannot change because of these things. In this work we are going to determine the principles that Imam Shafi'i abandoned and the principles which he continued to apply.

Theoretical framework: There are different studies about Imam al-Shafi'i's understanding of fiqh. This change and how and in which topics it occurred are mentioned in the classical furu fiqh literature and his old and new opinions are specified in places. Also there is information

about Shafi'i's new and old views related to *furu'* in biographies and *manaqib* literature and there are monographies about this topic. However this situation is not the same for his understanding of *usool*. As we did not find a book related to changing his understanding of *usool* we also did not find in *usool* books discussion about his new and old opinions related to his understanding of *usool* sufficiently. In this connection we are going to try to make a contribution to the topic by determining Shafi'i's methodological opinions which are ascribed to him by the latter methodologists.

Method: On behalf of understanding the topic soundly we have tried to examine the phenomenon of *al-qadeem* and *al-jadeed* in general. Afterwards we examined Imam Shafi'i's approach to the mentioned topics in his old *madhab* and we determined the effects of *mujtaheeds* on his these views. Then we will try to determine the methodological topics which he abandoned in his old view and the topics which he continued to apply in his new view. Also we will mention the views of successor methodologists on his old method and view.

Findings and discussion: In the context of the old view and new opinion distinction, there is a change in the views of Imam Shafi'i on the following issues:

To be evidence the words of *Sahabe*: "The words of the *sahabe*" or "sect of *sahabe*" that views and practices of the *sahabe* were counted among the arguments on whether there will be a source for legal provisions. In this respect, there are two different views of Imam Shafi'i as *kadim* (old) and *cedid* (new). It is said that in the opinion of *Kadim*, the words of *sahabe* is done with absolute. In fact, although the opinion that the absolute rejection of the opinion that the case-law about the subclass of religion is the opposite shows. In fact, Imam Shafi, under the influence of his mentor Imam Malik, and has accepted the promise of the *allele*, but it is observed in the opinion of *cedid* that these views approach very cautiously.

The views of Shafi'i differed in favor of whether or not the promise of the *Companions* could be presented when the conflict coincided and whether they could assign past general statements in the texts. However, the general opinion is that he prefers shredders and allocates the generalities in comparison with his friends compared to what he considers evidence.

To be evidence the practice of the people of Medina: Imam Shafi'i, in his old opinion, stated that in accordance with Imam Malik fits with the practices of Medina. However, in his new opinion, he rejected utterly refusing to implement such practices, and he gave heavy criticism to *Malikis* who used this as a powerhouse. Although some ruler claims that the Imam Shafi'i's feminine view is the reason of preference among the conflicting news of Medina, the statements and practices in this direction show that this is not true

To be evidence "Tâbiin's *mursel* hadiths": In the old view of Imam Shafi'i without any distinction of absolute "tâbiin's *mürsel* hadithises" with the opinion that the act is generally accepted. In the same way that the generally accepted view, in his old view, without any discrimination, has acted with the "tâbiin's *mursel* hadiths". But, unlike in his old view,

his approach to the followers of the same man, in his new view, was more cautious and had been linked to a number of conditions.

To be evidence the “mesâlih-i mursele”: It is conveyed that Imam Shafi'i, in his old view, considers "mesalihi mursele" as evidence. Although the opinion that he rejects absolute in his new opinion is common among the rulers, the fiqh practices show the opposite. As a matter of fact, in jurisprudence, it is seen that he gave an appropriate verdict on the essence of "mesalih-i mursele". However, this is not a "mesalih-i mursele", but as a “kiyas”.

Conclusions and recommendations: When the comparison between Imam Shafi'i's old and new views was compared, it was more cautious in the new views compared to its former views. And prioritizing action with the principle of caution. Although it is not known that he used a technique under the name of direct cautiously in technique, it is understood that he applied to such a method in particular from the provisions he made on the basis of evidence. A significant part of Imam Shafi'i's old-fashioned understanding was in line with the views of his mentor Imam Malik and was greatly influenced by him. As a matter of fact, it is important that the whole view of the six cadres of minds mentioned above is in accordance with Imam Mâlik's procedural views. This is precisely what Kaffal says is that most of Shafi'a's old views are in line with the views of Imam Malik. The same is true of the former views of the Imam Shafi'i in the sub-branch “fiqh”. This is how much of Shafi'i talk and arguments, although the majority of the old sect was under the influence of Imam Malik. In the context of the former sect of Imam Shafi'i, the relationship with Imam Malik, the thorough exploration and extensive studies of the thesis or book size is recommended. Because with such studies, it will be revealed how much Imam Shafi'i was influenced by Imam Malik within the framework of the old sect and how much of his former views preserve and give up.

Keywords: Shafi, old doctrine, new doctrine, method views.

Giriş

İmam Şâfiî, Irak'tan Mısır'a geçtikten sonra eski fikhî görüşlerinin önemli bir kısmını revize etmiştir. Bu da mezhep içerisinde kavî-kadîm veya mezheb-i kadîm (eski görüş) ve kavî-kadîm (yeni görüş) olarak adlandırılmıştır. Bu değişim ferî meselelerle ilgili imam Şâfiî'nin içtihat ve fetvalarına münhasır kalmamıştır. Onun naslardan şer'î hükümlerin istinbatında izlemiş olduğu usûl görüşlerinde de olmuştur. Zira şer'î bir meselenin hükmüyle ilgili müctehidin görüşünün değişmesi, söz konusu meselenin hükmünün şer'î delillerden istinbat etme metodundan (usûl anlayışından) bağımsız olması düşünülemez. Bu bağlamda imam Şâfiî şer'î meselelerin hükmüyle ilgili eski görüşlerini ihtiva eden *el-Hucce*¹ adlı eserinin yerine *el-Ümm* adlı eserini kaleme aldığı gibi eski usûl görüşlerine dair eski risâlesinden (*er-Risâletü'l-Kadîme*) vazgeçip, yeni risalesini

¹ Fıkıh konularına göre tertip edildiği bilenen *el-Hucce*, Hasan ez-Za'ferânî vasıtasıyla imam Şâfiî'den rivâyet edilmiştir. İmam Şâfiî'nin eski görüşlerini içeren esere bu ismin verilmesi, içinde Irak/Rey ekolu müctehitlerinin görüşlerinin hüccetlerle reddedilmesine bağlanılmaktadır. Nitekim onun şu ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir: “Hadis ekolüne mensup âlimler toplanıp benden Hanîfî ekolüne karşı bir reddiye yazmamı istediler. Ben de onların görüşlerini iyi bilmeden reddiye yazmanın uygun olmayacağını düşünerek önce Hasan b. eş-Şeybânî'nin kitaplarını istinsah ettirdim. Bir yıl boyunca bu kitaplar üzerinde titizlikle çalıştım. Daha sonra (*el-Hucce*'yi kast ederek) *el-Bağdâdî* adlı kitabımı telif ettim.” (Askalânî, 1986, s. 76; Nehrâvî, 1988, 712-713). Ayrıca bkz. (Bedir, 2008, XXXV, 117-118)

(*er-Risâletü'l-Cedîde*) yazmıştır.² Bu hususta Abdullah b. Muhammed Fûrân'dan şöyle bir bilgi nakledilmiştir: Ahmed b. Hanbel'in kitaplarını çocukları Salih ve Abdullah arasında bölüştürürken onlar arasında İmam Şâfiî'ye ait kadîm ve cedîd/İrâkiyye ve Mısriyye adlarında iki risale buldum (Askalânî, 1986, s. 150). Beyhakî de *Menâkibu's-Şâfiî* adlı çalışmasında imam Şâfiî'nin eski risalesinden bahsederek nakillerde bulunmuştur (Beyhakî, 1970, I, 402, 442). Aynı şekilde birçok tarih ve biyografi yazarları da imam Şâfiî'nin böyle bir eserinden bahsetmiştir (İbnü's-Sâ'î, 2009, s. 77; İbnü'l-Mulakkin, 1997, s. 23). İmam Şâfiî'nin söz konusu risalesini Mekke'deyken telif ettiğine dair rivayetler bulunsa da (İmam Şâfiî, 1940, (mukaddime), s. 11) Bağdat'a yazdığına dair rivayetler daha ağırlıktadır (Kurtubî, tsz., s. 72-73; Râzî, 1986, s. 157; İbn Kayyim, 2003, (mukaddime), I, 87; Bedir, 2008, XXXV, 117). Ancak sözü edilen değişim fûruda olduğu kadar usûlde kapsamlı olmamıştır. Usûlün bazı konularıyla sınırlı kalmıştır. Zira imam Şâfiî'nin fikhî görüşlerinin değişmesinin en önemli etkenlerden biri, şer'î deliller arasında yapılmış tercihtir. Tercih ise naklî bir delilin yerine başka bir delilin kullanılmasıyla, kıyasa karşı nassın zahiriyle amel etmekle veya bir kıyastan vazgeçip diğer bir kıyasa göre hüküm vermekle meydana gelmiştir. Bir delilden tamamıyla vazgeçip, diğer bir delille amel etmekle değildir.³ Öte taraftan usûl, fûruun aksine nadiren değişikliğe uğramaktadır. Çünkü ferî meselelere ilişkin içtihatlar, zaman, mekân, müçtehidin bakış açısı ve benzeri durumlara bağlı olarak kolaylıkla değişebilirken, usûle dair görüşler ise genel kurallara ilişkin olup, bu gibi durumlara bağlı olarak değişiklik göstermez (Ahmed Emin, 2003, II, 228; Nehrâvî 1988, s. 218-220; Nâcî, 2007, I, 346).

İmam Şâfiî'nin fıkıh anlayışının değişimiyle ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır. Klasik fûruu fıkıh eserlerinde bu değişimin hangi meselede, ne şekilde olduğu yeri geldikçe zikredilmiş, kadîm ve cedîd görüşleri ayrı ayrı olarak belirtilmiştir. Keza Şâfiî'nin hayatını konu edinen biyografi ve menakıp türü eserlerde imam Şâfiî'nin fûrua dair kadîm ve cedîd görüşleriyle ilgili bilgiler verildiği gibi bu konuda müstakil çalışmalar da yapılmıştır.⁴ Fakat aynı durum usûl anlayışındaki değişim için söz konusu değildir. İmam Şâfiî'nin usûl anlayışının değişimine dair ele alınmış müstakil bir çalışmaya rastlanılmadığı gibi fûrua dair eserlerde, kadîm ve cedîd fikhî görüşlerinden söz edildiği kadar usûl eserlerinde onun kadîm ve cedîd usûl görüşlerinden sıklıkla bahsedilmemiştir. Bu münasebetle çalışmamızda sonraki usûlcüler tarafından imam Şâfiî'ye nispet edildiğini tespit ettiğimiz eski usûl görüşlerini ele alıp, bir nebze olsa konuya katkıda bulunmayı hedefledik. Bu çerçevede imam Şâfiî'nin kadîm usûl görüşleri yanında cedîd görüşlerine de yer verilerek söz konusu görüşlerinden hangisinden vazgeçtiği, hangisiyle amel etmeyi sürdürdüğü veya hangisine kadîm görüşüne göre daha temkinli yaklaştığı tespit edilmiş olacaktır. Ayrıca sonraki usûlcülerin bu görüşlere yaklaşımlarına yer verilerek onları değerlendirilme imkânı bulunmuş olacak ve bahse konu görüşlerin kimin tarafından benimsendiğine, kimin tarafından kabul görmediğine de vakıf olunacaktır.

I. Şâfiî Mezhebinde Kadîm ve Cedîd Olgusu

İmam Şâfiî Mekke'de ehl-i hadisin öncülerinden Müslim b. Halit ez-Zencî (v. 181/797) ve Süfyân b. Uyeyne'den (v. 198/814) Mekke'nin fıkıh birikimini ve metodunu öğrendikten sonra Medine'ye geçerek buranın ilim mirasını ve Medine ehlinin fıkıh metodunu İmam Mâlik'ten almıştır. İmam Mâlik'in vefatı üzerine Mekke'ye dönen Şâfiî bir müddet sonra çalışmak için Yemen'e gitmiştir. Yaptığı görevin yanı sıra, Mutarrif b. Mâzin (v. 191/807), Hişâm b. Yusuf (v. 197/813) ve

² Bu hususta Beyhakî'den şöyle bir ifade nakledilmiştir: imam İmam Şâfiî Mısır'a geçtikten sonra Risâle adlı kitabını tekrar yazmıştır. Onun her iki risâlesinde de ilim erbabının müstağni olmadığı fıkıh usulü ile ilgili bilgiler vardır. (Beyhakî, 1970, I, 234).

³ Bu da daha çok hadisler arasında cem, telif, tercih ve nesh yönteminin kullanılmasıyla olmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. (Nehrâvî, 1988, s. 21,21; Candan, 2014, s. 486-504).

⁴ Örnek olarak şu çalışmalar gösterilebilir: Nehrâvî, A. (1988). *el-İmamü's-Şâfiî fi mezhebeyhi el-kadîm ve'l-cedîd*, Candan, A. (2014). İmam Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin oluşum süreci ve cedîd görüşlerine geçişin temel nedenleri, Nâcî, L. (2007). *el-Kadîm ve'l-cedîd fi fikhî's-Şâfiî*.

Yahya b. Hisân et-Tunîsî (v. 208/824) gibi oranın önde gelen âlimlerinden istifade etmiştir (İbn Hallikân, tsz. V, 209-211; İbn Hacer, 1986, s. 70; Aybakan, 2011; Yüksek, 2014, s. 29; s. 2176). Daha sonra bazı entrikacıların tertipledikleri bir komplot yüzünden yargılanmak üzere Bağdat'a götürülmüştür. Komplodan kurtulan Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805) ile tanışmış;⁵ Irak ehlinin usûl ve fıkıh mirasını Şeybânî'den öğrenmesinin ardından tekrar Mekke'ye dönmüştür. Ehl-i hadisin farklı şubelerinin fıkıh mirasını ve ehli reyin ilmî birikimini cem eden Şâfiî artık bu ilmî birikiminin bir düzen çerçevesinde Müslümanların istifadesine sunulma zamanı geldiğini düşünerek bir taraftan ders halkaları düzenleyerek ders vermiş, diğer taraftan eser telif etmiştir (İbn Hacer, 1986, s. 73). Bu rihle-i tedrisatı sırasında onun bir takım notlar ve benzeri bilgiler yazmış olması kaçınılmazdır. Ancak bu birikim düzensiz ve karmaşık şekilde olmalıdır ki ne Şâfiî ne de başkası tarafından her hangi bir isimle bahsedilmiş değildir. Telifatıyla ilgili bize gelen ilk bilgi kadîm risalesini yazdığı yönündedir. Mekke'den tekrar Bağdat'a geçtikten sonra fûruu fıkha dair kadîm görüşlerini kapsayan *el-Hucce* ve diğer eserlerini ele almıştır. Daha sonra Mısır'a geçen Şâfiî, bilhassa fûruu fıkha dair eski görüşlerini gözden geçirerek birçoğundan vazgeçmiş ve kendisinden rivayet edilmesini yasaklamıştır.⁶ Hatta İbnü's-Salâh, Şâfiî'nin hakkında cedîd görüşü bulunduğu meselelere ilişkin kadîm görüşünü başka bir müctehitten alınmış gibi görmüş ve bu görüşün Şâfiî'ye nispet edilemeyeceğini söylemiştir (İbn Salâh, 1987, I, 68). Bu noktada Cüveynî'nin şu ifadeleri önem arz etmektedir: “Şâfiî'nin kadîm ve cedîd olmak üzere iki mezhebi bulunmaktadır. Onun Cedîd mezhebi kadîm mezhebini nesh etmiştir. Cedîd mezhebi bulunurken kadîm mezhebine göre amel etmek veya fetva vermek caiz değildir. Zira kadîm mezhebi mensûh hükmündedir.” (Cüveynî, 1934, s. 27).

İmam Şâfiî'nin Mısır öncesi içtihatlarını rivayet eden önemli öğrencileri şunlardır:

- Ebû Sevr İbrahim b. Halid el-Kelbî (v. 240/854)
- Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)
- Ebû Ali el-Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî (v. 248/862)
- Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali el-Kerâbîsî (v. 248/862) (Demîrî, 2004, I, 211).

Mısır'daki içtihatları ise “kavl-i mezheb-i cedîd” olarak isimlendirilmektedir (Sadık, 2010, s. 33). Birkaç mesele hariç⁷ mezhepte muteber onun cedîd görüşleridir. Mısır'daki içtihatlarını nakleden meşhur talebeleri ise şunlardır:

- Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem (v. 214/829)
- Ebû Hafs Harmele b. Yahya (v. 219/834)
- Abdullah b. ez-Zübeyir el-Mekkî el-Hamîdî (v. 219/834)
- Ebû Yakup Yusuf b. Yahya el-Buveytî (v. 231/846)

⁵ İmam Muhammed hakkında bkz. (Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usul Anlayışı*, 1. Baskı, A Grafik, Diyarbakır 2016).

⁶ Şâfiî mezhebine mensup fakihler, Şâfiî'nin kadîm görüşlerini şu üç kategoride değerlendirmişleridir: Birincisi; Şâfiî'nin açık bir şekilde hilafına görüş beyan ettiği kadîm görüşleridir. Şâfiîlerin çoğuna göre bu tür görüşlerden vazgeçildiği için amel edilemez ve Şâfiî'nin mezhebi olarak değerlendirilemez. Buna mukabil bir kısım Şâfiîlere göre ise bu durumda Şâfiî'ye iki görüş olarak nispet edilir ve her iki görüşle de amel edilmesinde bir mani bulunmamaktadır. İkincisi, Şâfiî'nin muhalif görüşte bulunmadığı ve sükût ettiği kadîm görüşleridir. Bu tür görüşler, onun mezhebi olarak addedildiği gibi bunlarla amel etmede bir sakınca bulunmamaktadır. Üçüncüsü, sahih bir hadis ile desteklenip muhalifi bulunmayan kadîm görüşleridir. Bu tür görüşler Şâfiî'nin mezhebi olarak sayılmakta ve onlarla fetva verilmektedir. Nevevî, 2005, I, 66-67; Rustâkî, tsz., s. 110-111).

⁷ Bu tür meseleler, kimine göre üç, kimine göre on dört, kimine göre daha fazladır. Bunlar Şâfiî fıkıh kitaplarında yeri geldiğinde belirtilmiştir.

- Ebû İsmail b. Yahya el-Müzenî (v. 264/878)
- Ebû Musa Yunus b. Abdila'lâ (v. 264/878) (Nevevî, 2005, s. 679-680).

İmam Şâfiî'nin Mısır'daki içtihatlarını nakleden önemli talebelerinden Rabî' b. Süleyman el-Murâdî (v. 270/883), onun hukuk düşüncesindeki bu önemli dönüşümü şöyle anlatmaktadır: “Şâfiî Mısır'a geçmeden önce benden Mısır halkının durumunu (amel ettikleri mezhep açısından) sordu. Onların iki fırkaya ayrıldığını; bir kısmının İmam Mâlik'e sempati duymakta ve onun düşüncelerini savunmakta olduğunu, diğerlerinin ise Ebû Hanife'nin görüşlerini benimsemekte olduğunu anlattım. Bunun üzerine Şâfiî şunları söyledi: Mısır'a gideceğim ve öyle bir şey ortaya koyacağım ki; Mısırlıları her iki görüşten de alıkoyacağımı umuyorum. Nitekim böyle de oldu.” (Askalânî, 1986, s. 152).

Şâfiî'nin cedîd görüşünün Mısır'a geçtiği 200/816 ile vefat tarihi olan 204/820 yılları arasındaki zaman diliminde teşekkül ettiğine dair ittifak vardır (Demîrî, 2004, I, 211; Heytemî, 1983, I, 50; Rustâkî, tsz., s. 48-49). Ancak onun kadîm görüşünün teşekkül sürecinin ilmî hayatının hangi aşamasında başladığı hususunda ihtilaf vardır. Bu süreç; kimine göre Şâfiî'nin hocası İmam Mâlik'in 179/795 tarihinde vefat etmesi üzerine Yemen'e gitmesiyle, kimine göre Yemen'deyken bazı art niyetli insanlar tarafından yönetime karşı ayaklanmayı organize etmekle suçlanması üzerine tutuklanarak 184/800 yılında Rakka'ya oradan da Bağdat'a götürülmesiyle (Hubeyşî, tsz., s. 19-20), kimine göre ikinci sefer 195/811'de Bağdat'a gitmesiyle (Münâvî, tsz., s. 86; Kavâsimî, 2003, s. 203), kimine göre ise Bağdat'tan 186/802 civarında Mekke'ye dönmesiyle başlamıştır (Nehrâvî, 1988, s. 213; Nâcî, 2007, II, 248-249). Son görüş, daha isabetli görünmektedir. Zira imam Şâfiî'nin Mekke'de kaleme aldığı eski risalesinden önce müstakil olarak her hangi bir eser telif ettiğine dair net bir bilgi bulunmamaktadır (Komisyon, 1999, XIV, 22). Onun Bağdat'a ilk gidişinden iki yıl sonra (184/800-186/802) Mekke'ye dönerek burada yaklaşık dokuz yıl (186/802-195/811) kaldığı süre zarfında başta eski risalesi olmak üzere içtihatlarını kayıt altına aldığı tahmin edilmektedir.

Öte taraftan Şâfiî'nin eski görüşlerinden bir kısmını Mekke'deyken dile getirdiğini, arkadaşlarının açık ifadelerinden de anlamaktayız (Nevevî, tsz., I, 481). Keza onun eski görüşlerini ihtiva eden eseri olarak bilinen *el-Hucce*'nin Bağdat'a yazıldığı, eserin Şâfiî tarafından *Kitabî el-Bağdâdî* olarak isimlendirmesinden anlaşılmaktadır. Bu da onun Mekke'den sonra Bağdat'a ilk ziyaretinde değil, ikinci kez gidişine müteakip olmalıdır. Çünkü kendisinin “ehl-i hadisten bir gurubun benden Hanefî ekolüne karşı bir reddiye yazmamı istemesi üzerinde Hasan b. eş-Şeybânî'nin kitaplarını istinsah ettirerek bir yıl boyunca bu kitaplar üzerinde titizlikle çalıştım demesi” (Askalânî, 1986, s. 76) bunu göstermektedir. Nitekim bahsi geçen kitapların istinsah ettirilmesinden sonra incelenmesi ve daha sonra *el-Hucce* gibi kapsamlı bir eserin yazılması iki yıl içinde olması ihtimal dışı gibi görünmektedir (Nâcî, 2007, II, 241-251).

Kadîm ve cedîd kavramlarının ilk defa Şâfiî'nin talebeleri tarafından kullanıldığı görülmektedir. Müzenî (v. 264/878), *Muhtasar* adlı eserinde bazen bir mesele hakkında “Şâfiî'nin kadîm görüşü şöyledir. Cedîd görüşü ise şu şekildedir.” diyerek konuyla ilgili birbirine zıt kadîm ve cedîd görüşlerine yer verdikten sonra tercihini ortaya koyar. Bazen Şâfiî'nin konuyla ilgili cedîd görüşünü zikrettikten sonra, tercihe gitmeksizin iki eski görüşünü zikreder. Bazen de konuyla ilgili zıt olmayan kadîm ve cedîd görüşlerini birlikte serdedir. Zikredilen kavramlar Müzenî'den sonra diğer Şâfiî fakihler tarafından nakledilerek günümüze intikal ettirilmiştir. Burada kadîm ve cedîd kavramlarıyla ilgili zikrettiğimiz bilgiler Şâfiî'nin fûrua dair görüşleriyle ilgilidir. Usûle dair kadîm ve cedîd görüşlerine gelince ilk defa Abdullah b. Muhammed Fûrân (v. 256/869) bahsetmiştir (Askalânî, 1986, s. 150). Bunu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066), Şîrâzî (v. 476/1083) ve diğer usûlcüler takip etmiştir (Müzenî, 1990, V, 99, 102, 105, 121, 139, 172, 194, 256, 265, 271, 278 vd.; İbnü'l-Mehâmilî, 1996, s. 320; Mâverdî, 1999, I, 65, 102, 136, 170; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, 1990, IV, 1185; Şîrâzî, 1993, s. 395; Nâcî, 2007, II, 224-226).

Mezhep kurucusuna tek mesele hakkında farklı görüşlerin nispet edilmesi Şâfiî mezhebine özgü bir durum değildir. Diğer Mezhep kurucuları için de aynı durum söz konusudur (Münâvî, tsz., s. 9). Ancak Şâfiî dışında hiçbir mezhep kadîm ve cedîd olgusuyla zikredilmiş değildir. Bu durum muhtemelen şu gerekçelerden ötürüdür:

- İmam Şâfiî dışında diğer mezhep kurucuların hiç birisinde bu kadar kapsamlı içtihat değişikliğinin söz konusu olmaması
- İmam Şâfiî'nin eski ve yeni görüşlerinin birbirinden uzak ve halkı farklı kültürlerle sahip iki ayrı muhitte gerçekleşmiş olması
- İmam Şâfiî'nin ilk görüşlerini yazdığı eserlerinden tamamen vazgeçip sonraki görüşlerini yeni eserlerde ele almış olması
- İmam Şâfiî'nin eski görüşlerini rivâyet eden talebeleri ile yeni görüşlerini nakleden talebelerin farklı olması

II. Şâfiî'nin Kavlı-i Kadîm ve Kavlı-i Cedîd Ayrımı Bağlamında Değişen Usûl Görüşleri

Şâfiî'nin kadîm usûl görüşlerine ilişkin, Mısır'a geçmeden önce telif ettiği bilinen *er-Risâle* adında bir eserden bahsedilmektedir. Mısır'a geçtikten sonra yeni usûl görüşlerine dair aynı isimle yazdığı bir eseri daha bulunduğu ilkinde *er-Risâletü'l-Kadîme* denilmiştir.⁸ Şâfiî'nin bahsettiğimiz bu iki risalesinden sadece yeni görüşlerini muhtevi olanı günümüze ulaşabilmiştir. Eski risalesi ise -sonraki âlimler vasıtasıyla birkaç pasaj dışında günümüze- intikal etmemiştir. Bu çerçevede Beyhakî, Şâfiî'nin tevhid delillerine dair bir önsöz mahiyetinde yazdığı kısım ve sahâbe kavlinin delil değeri hakkındaki görüşü olmak üzere eski risaleden iki pasajı aktarmıştır (Beyhakî, 1970, I, 402, 442). İbn Kayyim el-Cevzî de (v. 751/1351) Şâfiî'nin eski risalesinde sahâbe görüşünün hücciyetine ilişkin sarf ettiği ifadeleri nakletmiştir. Fakat onun bu atfı doğrudan olmayıp, Beyhakî'nin vasıtasıyla olduğu görülmektedir (İbn Kayyim 2003, IV, 5; V, 553). Bu da Şâfiî'nin eski risalesinin Beyhakî'nin hayatta olduğu V. asra kadar ilim erbabı arasında bulunup istifade edildiğine işarettir. Şâfiî'nin sözü edilen *er-Risâle*'i günümüze intikal etmediğinden de onun eski usûl görüşlerinin ne kadarını koruduğuna, ne kadarını revize ettiğine, ne kadarından vazgeçtiğine dair bir öngöründe bulunmak zordur. Bu husustaki sınırlı bir takım malumatları, ancak sonraki âlimlerin, eski usûl görüşleri olarak Şâfiî'ye nispet ettiği atıflardan öğrenmekteyiz. Yukarıda söz edilen usûl eserlerinde Şâfiî'nin şu usûl görüşleri değişime uğradığı tespit edilmiştir:

A. Sahâbe Kavlinin Hcciyeti

Sahâbenin, vahiy sürecinde Hz. Peygamber ile beraber olması, vahyin nüzul ve sebebine şahit olması, en önemlisi de vahyin kendi dilleriyle nazil olması gibi nedenlerden ötürü vahyin sonrakilere intikal etmesinde ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında büyük katkısı olmuştur. Onların vahiy sürecindeki bu önemine binaen genel olarak dinî ilimlerde özel olarak fıkıh ilminde içtihat ve uygulamaları merkezî bir konuma sahip olmuştur. Literatürde “sahâbe kavli” veya “sahâbe mezhebi”⁹ olarak terimleşen sahâbenin içtihat ve uygulamaları şer'î hükümlere kaynak olup olmayacağı hususunda ihtilaf edilen deliller arasında addedilmiştir. Ancak bu açıdan sahâbe sözünün tüm kategorileri aynı seviyede değerlendirilmiş değildir. Buna göre: Aynı mesele hakkında

⁸ Beyhakî Şâfiî'nin eski risalesinin yazılış sebebini şu şekilde izah eder: Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/807) Şâfiî'den Kur'an'ın manalarını, makbul haberlerin kıstaslarını, icmâm hücciyetini, Kur'an ve sünnette bulunan nasih ve mensuhuların izahını içeren bir kitabın yazılmasını ister. Şâfiî de İbn Mehdî'nin bu isteğine cevaben eski görüşlerini ihtiva eden risalesini yazarak bir mektup şeklinde Hâris b. Süreyc en-Nekkâl (v. 230/845) ile kendisine gönderir (Beyhakî, 1970, I, 230).

⁹ Sahâbe sözünden maksat; hükmü hakkında nass ve icmâ bulunmayan şer'î bir olaya dair sahâbenin fetvası veya yargısıdır (Nemle, 1996, IV, 259).

ayrı sahâbîlerden rivayet edilen farklı içtihatların hücciyet değeri bulunmamaktadır. Her ne konumda olursa olsun her hangi bir sahâbînin içtihadı diğer bir sahâbî için bağlayıcılık arz etmemektedir. Sahâbenin vazgeçmiş olduğu görüşün delil değeri yoktur. Bu üç hususta ittifak vardır. Diğer taraftan intişar bulup bilindiği halde diğer sahâbîlerden hiç birisinin karşı çıkmadığı sahâbe sözü, sükûtî icmâ sayıldığından bu icmâyı delil gören tüm âlimlerce hüccet olarak kabul edilmiştir (Nemle, 1996, IV, 259-260). Yine re'y ve içtihada açık olmayan meselelerdeki sahâbe sözünün Hz. Peygamber'den işitilmiş olması yüksek ihtimal olduğundan rivayet/haber mesabesinde kabul edilmiş ve kendisiyle amel edilmesi vacip görülmüştür.¹⁰ Ancak sahâbe devrinde yaygın olup, muhalifi tespit edilmeyen ve tâbiîn ve sonraki müctehitler tarafından nakledilen sahâbe sözünün fikhî hükümlere kaynak olup olmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu tür sahâbe sözünü kimisi alelhtlak delil olarak kabul etmiştir, kimisi itibar etmeyerek reddetmiştir, kimisi ise bir takım şartlarla birlikte kabul etmiştir.¹¹ Biz burada bu hususların ayrıntısına girmeyip, Şâfiî'nin bu konudaki kadîm ve cedîd görüşünün tespitine çalışacağız.

Sahâbe sözünün kaynak değeri konusunda Şâfiî'ye kadîm ve cedîd olmak üzere farklı görüşler isnat edilmiştir. Usûlcülerin çoğu, Şâfiî'nin kadîm görüşünde sahâbe sözünü hüccet kabul ettiğini belirtmektedir. Erken dönem usûlcülerinden Şîrâzî (v. 476/1083), Şâfiî'nin kadîm görüşünde sahâbe sözünü kıyastan daha muteber bir delil olarak gördüğünü ve onunla âmmı tahsîs ettiğini söylemiştir (Şîrâzî, 1988, I, 482). Aynı şekilde Cüveynî (v. 478/1085) (Cüveynî, 1996, III, 451), Sem'ânî (v. 489/1096), Gazâlî (v. 505/1111) ve diğer mütekaddim usûlcülerin yanında müteahhir usûlcüler de aynı görüşü Şâfiî'ye nispet etmişlerdir (Râzî, 1997, VI, 132; Âmidî tsz., IV, 156; Sübkî, 1995, III, 192).

Şâfiî'nin sahâbe sözüne ilişkin eski görüşünü derli toplu bir şekilde ilk dile getirenin ise Beyhakî olduğunu görüyoruz. Şöyle ki; "...Sahâbe Resûlullah'ın sünnetlerini bize intikal ettirenlerdir. Vahyin nüzulüne şahit oldukları için Resûlullah'ın amaçlarına herkesten daha vakıftırlar. Sahâbe, bilip bilmediğimiz tüm sünnetleri bizden daha iyi bilirler. İlim, içtihat, takva ve akıl açısından bizden üstün oldukları gibi doğru bilgiye ulaştırıcı araçların ve hüküm çıkarma metodların bilinmesinde de bizden ileridirler. Onların görüşleri bizim için görüşlerimizden daha önceliklidir. Gerek görüştüğümüz saygın kimseler gerekse memleketimizde bulunup görüşleri bize intikal edenler, hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti bilinmeyen olaylarda sahâbe icmâ etmişse görüşlerine, ihtilaf etmişse onlardan birisinin görüşüne başvurmuşlardır. Biz de böyle düşünüyoruz. Sahâbenin görüşlerinin dışına çıkmayız. Aynı şekilde muhalifi bilinmeyen münferit sahâbînin görüşü de nezdimizde muteberdir." Beyhakî bu ifadelerinin ardından, Şâfiî'nin sahâbenin ihtilaf etmeleri durumunda hangisinin görüşünün neye göre muteber sayılacağı konusunda sarf ettiği ifadeleri nakleder (Beyhakî, 1970, I, 442).

Şâfiî'nin konuyla ilgili cedîd görüşü hakkında sonraki usûlcülerden iki farklı görüş nakledilmiştir. Birincisi, onun cedîd görüşte sahâbe sözüne itibar etmeyip reddettiğidir. Bu görüşü benimseyen usûlcüler genelde Şâfiî'nin eski görüşünü aktardıktan sonra yeni görüşünde bundan vazgeçtiğini iddia etmişlerdir. Ondan sonra fıkıh usûlü ilminin müceddidi olarak bilinen Bâkîllânî, "âmmın sahâbe sözüyle tahsîsi" konusunda bu hususu şu şekilde dile getirmiştir: "Şâfiî'nin cedîd görüşüne göre intişar bulsun veya bulunmasın sahâbe sözü âmmı tahsîs etmez. Zira bu tür sözün delil değeri bulunmamaktadır. Öte taraftan âmm ondan daha öncelikli bir delildir. Bu sahîh gördüğüm görüştür." (Bâkîllânî, 1998, III, 209). Bâkîllânî'den sonra Cüveynî bu görüşü *et-Takrib*'in özeti olan *et-Telhis* adlı eserinde dile getirmiş ve tercihe şayan bulmuştur (Cüveynî, 1996, II, 128; Akay, 2018, 280). Sonraki usûlcülerin çoğu, bu ikisi tarafından ileri sürülen mezkûr bilgiye kesine olarak inanmış olmalı ki; hiçbiri ciddi bir incelemeye ihtiyaç duymadan söz konusu görüşü Şâfiî'ye

¹⁰ Abdullah b. Mes'ud'un hayız müddetini üç gün olarak takdir etmesi gibi. (Şaban, tsz., s. 202).

¹¹ Bu görüşlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. (Ali Cum'e, 2004, s. 52-81; Apaydın, 1990, s. 3232-353; Yaman, 2014, s. 17-37; Nas, 2014, s. 185-186).

nispet etmiştir. Hatta çoğu, Bâkılânî ve Cüveynî'nin Şâfiî'ye nispetini referans göstererek söz konusu görüşü tercih etmiştir (Şîrâzî, 1983, s. 395; Gazâlî, 1993, s. 170; Râzî, 1997, VI, 132; Sübkî, 1995, III, 192). Bu görüşe gerekçe olarak genelde Şâfiî'nin kadîm görüşünde sahâbe sözünü dikkate alıp vermiş olduğu bir takım hükümden vazgeçerek daha güçlü bulduğu başka delile isnaden farklı hüküm vermesi gösterilir. Buna dair çok sayıda örnek sunulmuştur. Sadece bir örnek olarak; kefarete veya fitir sadakasında süzme peynirin verilmesinin caiz olup olmayacağı meselesinde kadîm ve cedîd olarak Şâfiî'ye iki farklı görüş atfedilmiştir. Kadîm görüşünde Ebû Said el-Hudrî'nin bu yöndeki içtihadını referans göstererek süzme peynirin kefarete ve fitir sadakasında verilmesinin caiz olduğunu savunmuştur. Cedîd görüşünde ise daha güçlü bulduğu başka bir delile (kıyas) dayanarak bundan vazgeçmiş ve bu tür peynirin kefarete ve fitir sadakasında verilmesinin caiz olmadığına hükmetmiştir (Mâverdî, 1999, XV, 302). Bu görüşü benimseyenlerin diğer bir gerekçesi ise Şâfiî'nin cedîd görüşünde bir kısım fikhî meselelerin hükümlerinin belirlenmesinde sahâbe sözü bulunduğu halde muktezasıyla amel etmeyip, başka delillerle amel etmesi veya sahâbe sözüyle yetinmeyip, yanında kıyas gibi başka şer'î delilleri de kullanmasıdır (İbn Kayyim, 2003, V, 550; İbnü'l-Lehâm, 1999, s. 379; Füllânî, tsz., s. 165; Ebû Zehre, 1978 s. 322). Bunu ise şu örneklerle izah etmemiz mümkündür:

- Kabzı gerçekleşmeyen malın satışı: Resûlullah (s.a.v.), müşteri tarafından teslim alınmayan mebi'in satılmasını yasaklamıştır. İbn Abbâs, kabz öncesi bu yasağı gıda maddesiyle sınırlı tutmuştur. Ancak Şâfiî her hangi bir ayırım yapmadan söz konusu yasağı tüm mallara teşmil etmiş ve bu hükmü, İbn Abbâs'ın sözü geçen uygulamasına rağmen Resûlullah'ın Mekke halkına idareci olarak gönderdiği Attâb b. Üseyd'e (v. 13/634) "Onları kabz etmediklerinin satımından ve tazminini üstlenmediklerinin kazancından alıkoy." şeklinde âm olarak varit olmuş hadisin hükmüne kıyas ederek vermiştir (Şâfiî, 1990, III, 70; Beyhakî, 1991, VIII, 106).

- Ramazan hilâlini görmeye tek kişinin şahitliğinin hükmü: Rivayet edildiğine göre Hz. Ali, tek kişinin hilali gördüğüne dair şahitliğini yeterli bulmuş ve buna dayanarak ramazan orucunu başlatmıştır. Oysa Şâfiî, cedîd görüşünde tek kişinin şahitliğini yeterli bulmayıp, ramazan orucunun başlatılması için en az iki şahidin bulunması gerektiğine hükmetmiştir. Bu hükmü ise tespitinde en az iki şahidin bulunması istenilen diğer adli olaylara kıyasen verdiğini görüyoruz (Şâfiî, 1990, II, 103).

- Namaz esnasında abdestin bozulması hükmü: Namazda abdesti bozulan kişinin ara verip, abdest aldıktan sonra kaldığı yerden namazını tamamlayıp tamamlayamayacağı hususunda imam Şâfiî'den kadîm ve cedîd olmak üzere iki ayrı görüş nakledilmiştir. Kadîm görüşüne göre namaza aykırı hareketle bulunmadan yakın bir mesafedeki sudan abdest alıp, kaldığı yerden namazını tamamlar. Bu görüşünde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer gibi pek çok sahâbînin bu yöndeki uygulamalarını esas almıştır. Cedîd görüşünde ise sözü edilen kişinin namazına yeniden başlaması gerektiğine hükmetmiştir. Bu hükmü ise kıyasa dayanarak vermiştir (Şâfiî, 1990, I, 46; Nevevî, tsz., IV, 74).

Diğer görüş ise kadîmde olduğu gibi cedîdde de imam Şâfiî'nin sahâbe sözüne itibar edip delil olarak kabul etmesidir. Başta İbn Kayyim el-Cevzî olmak üzere bir kısım müteahhir usûlcü bu yönde görüş beyan etmiştir (İbn Kayyim 2003, I, 209; İsnvî, 1999, s. 274; Zerkeşî, 1994, VII, 280). Zikredilen usûlcülerin, Şâfiî'nin yeni mezhebine dair eserlerinde konuyla ilgili sarf ettiği ifadelerinden hareketle böyle bir tercihte bulunduğu görülmektedir. İmam Şâfiî'nin bu yöndeki ifadelerini şu şekilde sıralamamız mümkündür: Kendisine ne muhalifi ne de muvafıkı bilinen sahâbe sözüne, kitap, sünnet ve icmâda uymayı gerektiren bir delilin bulunup bulunmadığına dair yöneltilen bir soruya Şâfiî, *er-Risâle*'de şu şekilde cevap vermiştir: "Ne kitapta ne de sabit sünnette böyle bir delile rastlamış değiliz. İlim erbabı, bir meselede sahâbeden birinin sözüne itibar ederken başka meselede aynı sahâbînin sözünü terk etmiş olabilir. Yine onlardan birinin bir mesele hakkındaki sözüne bir kısım âlim uyup, diğer bir kısmı uymamış olabilir." Şâfiî bu ifadesinin ardında kendi görüşünü şöyle beyan eder: "(Bir hadise için) kitap, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme kaynak

olabilecek bir delil (kıyas) bulunmadığında; sahâbe sözüne uyarım. Keza kıyas ile birlikte geldiğinde de onunla amel ederim.” O bilahare muhalifi olmayan sahâbî sözünün yok denecek kadar az olduğunu söyler (Şâfiî, 1940, s. 596). Şâfiî, *el-Ümm* adlı eserinde şöyle der: (Bir olay hakkında) kitap veya sünnete her hangi bir delil bulunursa onula amel etmek gerekir; bunun dışına çıkmak için hiç kimsenin haklı gerekçesi olamaz. Aksi bir durum söz konusu olduğunda ise sahâbe arasında kabule mazhar olmuş (sahâbe icmâi) ile veya onlardan birinin görüşüyle amel ederiz. Sahâbenin ihtilafı söz konusu olup, kitap ve sünnete en yakın görüş tespit edilemediğinde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın sözlerine uymak bizim için daha sevimli olur. İmamlardan her hangi bir söz bulamadığımızda dindeki konularını dikkate alarak diğer sahâbîlerin sözlerini alırız. Bizim için sahâbeye uymak onlardan sonra gelenlere uymaktan evladır. Şâfiî devamında fikhî ilminin (fikhî hükümler) kaynaklarını tasnife tabi tutarak kitap ve sabit sünneti birinci, icmâi ikinci, muhalifi bilinmeyen sahâbe sözünü üçüncü, sahâbenin ihtilafını dördüncü sıraya yerleştirir (Şâfiî, 1990, VII, 305; Öztürk, 2016, s. 454). Yine Şâfiî, eserlerinin farklı yerlerinde fikhî meselelerin hükümlerini belirlerken sahâbîlerin ihtilafı görüşlerinden, kitaba, sünnete, icmâ veya kıyasa uygun olanıyla amel etmiş ve bu münasebetle sahâbe sözüne itibar edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır (Şâfiî, 1990, II, 252; III, 79; IV, 85).

İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin ifade ve düşünceleri dikkate alındığında ikinci görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle onun eski görüşte olduğu gibi yeni görüşte de sahâbe sözünü şer'î bir delil olarak kabul ettiği, ifadelerinden sarahaten anlaşılmaktadır. İbn Kayyim el-Cevzî, imam Şâfiî'nin konuya ilişkin ifadelerini irdeledikten sonra, onun bu konuda eski görüşünden vazgeçtiğini gösteren tek bir harf bile bulunmadığı kesin bir dille ifade eder. Ardında imam Şâfiî'nin sahâbe sözüne dayalı olarak hüküm verdiği bazı fikhî uygulamalara atf yaparak iddiasını desteklemeye çalışır (İbn Kayyim 2003, V, 550-555). Aynı şekilde son dönem âlimlerinden Ebû Zehre de İbn Kayyim'in bu değerlendirmesine katılarak şunları ekler: Şâfiî'nin eski görüşünden vazgeçtiğini düşünenler, onun bazı ferî meselelerde sahâbe kavlini dikkate almadığından ve yeni görüşünde “Kıyasla desteklenen sahâbe sözüyle de amel ederim.” ifadesinden hareketle böyle bir çıkarımda bulunmuşlardır. Onlara göre Şâfiî'nin müstakil olarak değil, ancak başka delillerle takviye edilen sahâbe sözüne itibar etmiştir. Bunda ise birlikte gelen diğer delili esas almış olması kuvvetle muhtemeldir. (Ebû Zehre, 1978, s. 321-323).

Öte taraftan Şâfiî'nin bir kısım fikhî meselenin hükmünün belirlenmesinde sahâbe sözünü referans göstermesi de bu görüşün bariz delillerindendir. Bu hususla ilgili şu örnekleri vermemiz mümkündür:

- Abdestte muvâlâtın hükmü: İmam Şâfiî, İbn Ömer'in uygulamasına dayanarak abdest uzuvlarının ara verilmeksizin peşi sıra yıkanmasının (muvâlât) vacip olmadığına hükmetmiştir (Zerkeşî, 1994, VIII, 61).

- Savaşta din adamanın öldürülmesinin hükmü: İmam Şâfiî, müşriklerle savaşmanın hükmü konusunda, kendini ruhbanlığa (manastır hayatına) adanmış din âliminin öldürülmesinin, Ebû Bekr'in bu yöndeki uygulamasına atf yaparak caiz olmadığına hükmetmiştir (Şâfiî, 1990, IV, 253).

İmam Şâfiî'nin cedid görüşünde sahâbe sözüyle amel etmediğine dair ortaya konulan delillere gelince -İbn Kayyim'in ifade ettiği gibi-; ilim erbabı tarafından muteber görülmemiştir. Nitekim müçtehidin bir delile istinaden vermiş olduğu bir hükümden, daha sonra bulduğu daha güçlü bir delile dayanarak vaz geçmesi doğal olup, her müçtehit için elzem bir durumdur. Ayrıca bu görüştekilerin imam Şâfiî'den nakledilen bazı örnekleri göstererek onun ancak kıyasla desteklenmiş olan sahâbe sözüyle amel ettiği şeklindeki iddiaları da genel kabul görmüş değildir. Zira kendi görüşünü farklı delillerle destekleyip savunmak öteden beri her âlimin uyguladığı bir yöntemdir. Bu yöntem Şâfiî'ye has bir durum olmadığı gibi sadece sahâbe sözü için de mevzu bahis değildir (İbn Kayyim, 2003, V, 551; Nas, 2014, s. 189-191). Hatta her hangi bir şer'î meselenin hükmünün belirlenmesinde birbirilerini destekleyen farklı delillerin kullanılması, sözü edilen hükmün güçlü

olmasının göstergesidir. Esasen Şâfiî'nin değişik münasebetlerle şer'î kaynakları sıralamayı genelde kitap, sünnet, icmâ, âsâr/sahâbe görüşü ve kıyas şekilde sunması ve değişik vesilelerle "bu hususta esere tabi olduk, filan sahâbîyi taklit ettik, filan sahâbînin sözüne uyduk" gibi ifadeleri kullanmasından (Şâfiî, 1990, II, 214, 217; III, 66; VII, 253, 272; VIII, 31) onun sahâbe sözü hakkındaki görüşüne ilişkin bir fikir edinmek mümkündür ki; o da Şâfiî'nin söz konusu sahâbe sözünü kıyastan daha muteber şer'î bir delil olarak gördüğüdür.

Hâsılı; Şâfiî'nin sahâbe sözüyle amel edip etmediğine dair farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla beraber onun hem kadîm hem de cedîd görüşünde sahâbe sözüyle amel ettiği anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî'nin zikredilen ifadelerinden ve bu yöndeki uygulamalarından hareketle sahâbe sözüne ilişkin yaklaşımı özetle şu şekilde ifade edilebilir: O, sahâbenin ittifakı olan uygulamayı mutlak olarak kabul eder. Aralarında ihtilaf etmeleri durumunda, kitap ve sünnete yakın olan sahâbî görüşünü alır. Yine kıyasla desteklenen görüşü diğer görüşlere tercih eder. Bir konuda ihtisası ile tanınan sahâbînin görüşünü daha isabetli bulur. Sözü edilen durumlarda eşit olduğunda ise halifelerin taraf olduğu görüşü üstün tutar. Halifelerin kendi aralarında ihtilaf söz konusu olduğunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in görüşlerini tercihe şayan bulur. Halifelerin taraf olmadığı görüşlerde ise çoğunluğun benimsediği görüş ile amel eder. Bunda eşit olması durumunda tahric açısından daha güzel gördüğünü benimser. Aynı şekilde muhalifi veya muvafıkı bilinmeyen sahâbe sözünü de şer'î delil olarak görür. Öte yandan İmam Şâfiî şer'î kaynakların tasnifinde sahâbe sözünü genellikle kitap, sünnet ve icmâdan sonra üçüncü sıraya yerleştirerek kıyastan daha öncelikli kılar ve kıyasla çatışığında da ona takdim eder. Buna karşı nadiren de olsa celî kıyası sahâbe sözüne takdim ettiği de olmuştur.

İmam Şâfiî, vuku bulan olay için daha güçlü bir delil bulunmadıkça her hâlükârda sahâbe sözünü şer'î bir delil olarak kabul eder. Ancak onun cedîd görüşünde sahâbe sözüne yaklaşımının kadîm görüşüne göre daha temkinli olduğu görülmektedir. Esasen imam Şâfiî'nin *er-Risâle*'de şer'î kaynaklardan bahsederken kitap, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak hüküm (kıyas) diyerek kıyası dördüncü sıraya yerleştirmesi ve sahâbe sözünün destekleyici bir kıyasla birlikte gelmesi durumunda onunla amel edeceğini söylemesi onun cedîd görüşündeki sahâbe sözüne karşı ne kadar ihtiyatlı davrandığını göstermek açısından önemlidir (Şâfiî, 1940, s. 596; Nas, 2014, s. 189). Hatta çok sayıda usûlcü, imam Şâfiî'nin bu ifadesinden hareketle onun cedîd görüşünde ancak kıyasla takviye edilen sahâbe sözüyle amel ettiğini iddia etmişlerdir (Zerkeşî, 1994, VIII, 60). Bu konuda Bilal Aybakan'ın şu tespitlerine katılıyoruz: "Şâfiî'nin sahâbe kavline yaklaşımı düşüncesinin gelişimine paralel bir değişim geçirmiştir. İmam Şâfiî Mısır öncesi dönemde imam Mâlik'in düşüncesine paralel bir yaklaşıma sahipken yeni dönemde o anlayışı terk edip, kendine ait özgün bir anlayışı seslendirir. Bu yeni dönemde sahâbe kavline yaklaşımı son derece temkinlidir. Elde hadis bulunduğu sürece hüküm tesisi noktasında sahâbe kavline iltifat etmez..." (Aybakan, 2011, s. 89).

1. Sahâbe Sözünün Kıyasa Öncelenmesi ve Âmmî Tahsis Etmesi

Burada temas etmemiz gereken diğer önemli bir nokta, bahse konumuz sahâbe sözünün hücciyetiyle ilgili ihtilafın diğer bazı usûl meselelerine yansımalarıdır. Sahâbe sözünü hüccet olarak görenler, bunu haber mesabesinde görüp kıyastan daha öncelikli bir delil olduğunu; dolayısıyla da kıyasla çatıştığı durumda ona takdim edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Buna bağlı olarak da bu tür sahâbe sözüyle âmmî tahsis edilmesinin caiz olduğuna hükmetmişlerdir (Kelvezânî, 1985, I, 18, II, 120). Bu çerçevede zikrettiğimiz meselelerde imam Şâfiî'ye de kadîm ve cedîd olarak iki farklı görüş nispet edilmiştir. Kimisi, imam Şâfiî'nin eski ve yeni görüşlerinin ikisinde de sahâbe sözünü kıyastan daha öncelikli gördüğünü, binaen aleyh bu tür sözün âmmî tahsis edebileceği düşüncesinde olduğunu söylemiştir. Kimisi ise imam Şâfiî'nin yeni görüşünde bundan vazgeçtiğini iddia etmiştir (Bâkılânî, 1998, III, 209; Bâcî, 1996, s. 204; Şîrâzî, 2003, s. 94). Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz şekilde imam Şâfiî'nin söz konusu sahâbe sözüyle ilgili kadîm ve cedîd görüşünde köklü bir

değişiklik söz konusu olmadığı gibi bu meseleler hakkında da görüşünde her hangi bir farklılık olmamıştır (Ebû Zehre, 1978, s. 323). Yani imam Şâfiî her iki görüşünde de sahâbe sözünü hüccet olarak kabul ettiği gibi onun kıyastan daha muteber bir delil olduğuna; dolayısıyla da âmmi tahsis edebileceğine hükmetmiştir. Nitekim imam Şâfiî'nin istinbat usûlleri arasında sahâbe sözünü, genelde üçüncü sıraya yerleştirmiş olması ve çatıştığında sahâbe sözünü kıyasa takdim etmesi bunun bariz göstergesidir (Şâfiî, 1990, VII, 280). Bunu bir örnekle izah edecek olursak; imam Şâfiî'ye göre ramazanın otuzuncu günün gecesinde görünmeyip, gündüzünün her hangi bir vaktinde görünen hilalin bir etkisi söz konusu olmaz; o gün bayram sayılmayacağı gibi oruçla geçirilmesi icap eder. O Hz. Osman'ın bu yöndeki bir uygulamasına dayanarak şunları ekler: “Nezdimizde sabit olan eser (sahâbe sözü veya uygulaması) kıyastan daha önceliklidir.” İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eseri bu tür örneklerle doludur (Şâfiî, 1990, II, 104, 252, 253, IV, 270 vd.).

2. Sahâbenin “Bu Sünnettendir” İfadesinin Hükümü

Sahâbe sözüyle ilişkili diğer önemli bir mesele sahâbenin “bu sünnettendir” ifadesidir. Bu ifadenin müsned hadis mesabesinde kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bir kısım usûlcüye göre sahâbeden bu ifadenin mutlak olarak sudur etmesi durumunda Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilir ve hüccet olarak amel edilmesi gerekir. Zira sünnet ifadesi mutlak olarak zikredildiğinde Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilmesi gerekir. Bir kısım usûlcü, sahâbeden sadır olan sünnet ifadesinin, Resûlullah dışında dört halife ve diğer selef-i sâlihinin uygulamalarına da hamledilmesi mümkün olduğundan Hz. Peygamber'e has kılınmasının doğru bir yaklaşım olmadığına hükmetmiştir. Diğer bir kısım usûlcü ise bu konuda her hangi bir görüş beyan etmekten imtina (tevakkuf) etmiştir (Şîrâzî, 1983, s. 331; Cüveynî, 1997, I, 249-250; Sem'ânî, 1998, I, 315, 388; Ebû'l-Vefâ 1999, III, 222).

İmam Şâfiî'ye bu konuda kadim ve cedid olarak iki ayrı görüş atfedilmiştir. Mâzerî bunu şu şekilde izah etmiştir: İmam Şâfiî, kadim görüşünde söz konusu ifadeden amacın Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bunu merfû hadis derecesinde görüp amel etmiştir. Buna karşı cedid görüşünde ise sünnet ifadesinden maksadın, Hz. Peygamber'in sünneti olmasının bir olasılık olduğunu; başka anlamlar için de kullanılması muhtemel olduğunu diyerek hadis hükmünde kabul edilmeyeceğine hükmetmiştir (Mâzerî, tsz., s. 503; Zerkeşî, 1994, VI, 302). Ne var ki imam Şâfiî'nin fikhî uygulamalarına baktığımızda onun sahâbeden sadır olan sünnet ifadesini merfû hadis derecesinde gördüğünü ve bu yönde hüküm verdiğini görüyoruz (Şâfiî, 1990, I, 183, 191, 308, II, 164, VII, 198). Başka bir deyişle yukarıda zikrettiğimiz meselelerde olduğu gibi bu meselede de imam Şâfiî'nin görüşünde değişiklik olmamıştır. Mesela; imam Şâfiî yeni görüşünde cenaze namazının kılınıp şeklini anlatırken; Talha b. Abdullah b. Avf'ın (v. 99/718) “İbn Abbâs'ın (v. 68/687) arkasında cenaze namazını kılarken Fatıha suresini okudu. Namazdan sonra Fatıha'yı niçin okuduğunu sorunca ‘O sünnet ve hakır’ dedi, şeklindeki rivayetine atıf yaparak şunları ekler: “Peygamber'imizin sahâbileri sünnet ifadesini ancak Rasûlullah'ın sünneti için kullanırlar.” (Şâfiî, 1990, I, 308-309; Zerkeşî, 1994, VI, 302). Nevevî de cumhura muvafık olarak mezhebin sahih ve meşhur görüşünün bu yönde olduğunu söylemiştir (Nevevî, tsz., I, 59).

B. Medine Ehlinin İcmâmın Veya Uygulamasının Hücciyeti

İlgili kaynaklarda “Medinelilerin icmâi” (اجماع أهل المدينة) şeklinde anıldığı gibi “Medine halkının uygulaması” (عمل أهل المدينة) olarak da bahsedilmektedir (Âmidî tsz., I, 243; İbn Kayim, 2003, I, 175). Ancak esas itibarıyla icmâi gerçekleşebilmesi sadece Medine halkının değil; tüm Müslüman bilginlerinin fikir birliği etmelerine bağlı bir durumdur. Dolayısıyla sadece Medine halkının yaptığı fikir birliğine icmâ denilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Diğer taraftan Gazâlî'nin ifade ettiği şekilde Medine bilginleri ne hicretin öncesinde ne de sonrasında Medine'de bir arada bulunmuşlardır. Sefer, gazve, tebliğ gibi değişik nedenlerden dolayı farklı yerlerde dağınık bulunmuşlardır ki; bu da onların icmâ etmelerini zorlaştırmıştır. Bu sebeple de “Medine ehlinin

icmâ” yerine “Medine ehlinin uygulaması” teriminin kullanılması daha uygun bulunmuştur (Gazâlî, 1993, s. 147-148).

Medine ehlinin ameli iki kategoride değerlendirilmiştir. Birincisi, Hz. Peygamber’in devrinden beri kuşaktan kuşağa aktarılan uygulamalardır. Sâ‘, müd gibi ölçüler; ezan, kamet gibi dinî şiarlar; Hz. Peygamber ve sahâbenin vakıflar ile ilgili uygulamaları bu kategoride değerlendirilir. Bu tür uygulamalar, tevatür derecesinde olduğu için kesin bilgi ifade etmekte; dolayısıyla kaynak sayılacağı hususunda aykırı görüş bulunmamaktadır. İbn Kayyim, sünnet telakki edildiğinden bu tarz uygulamaların mucibiyle amel etmenin vacip olduğunu söylemiştir. İkincisi, Medine ehlinin içtihadî bir mesele hakkında ittifak etmeleridir. İbn Kayyim’in ifade ettiği gibi ihtilaf bu noktada meydana gelmiştir (İbn Kayyim, 2003, IV, 266; Nemle, 1996, IV, 90-96). Genel itibarıyla usûlcüler arasında cumhurun aksine Mâlikî mezhebinin Medine ehli uygulamalarıyla amel ettiği düşüncesi yaygındır. Ancak Mâlikîler’in tümü bu görüşte olmayıp, kendi aralarında ihtilaf ettiği görülmektedir. Onlardan kimisi, bu tür uygulamaları hüccet olarak kabul edip muhalefeti haram görmüş, kıyas ve sahâbe sözüyle çatıştığında da onlara tercih etmiştir. Hatta haber-i vâhid’e takdim ettiği de olmuştur (Mâlik b. Enes, 1985, s. 63, 70 86, 180, 602; Karâfî, 1994, I, 154; İbn Kayyim, 2003, IV, 265-266; Ebû Zehre, 1978, s. 274). Kimisine göre içtihadı dayalı Medine ehli uygulamalarının delil değeri olmadığı gibi tercih sebeplerinden de sayılmamaktadır. Bu görüşe göre İmam Mâlik’in hüccet olarak gördüğü amelden amacı, sadece Hz. Peygamber zamanından beri nesilden nesile uygulana gelen uygulamalardır. Yani içtihadı dayalı uygulamaların hüccet değeri bulunmamaktadır. Kimisine göre bu tarz uygulamaların hüccet değeri olmamakla beraber, tearuz halinde olan deliller arasında tercihte bulunma sebeplerinden addedilmektedir. Kimisine göre ise bu tarz uygulamalara muhalif davranmak haram olmamakla beraber delil olarak amel edilebilmektedir (İbn Kayyim 2003, I, 176-178; Zerkeşî, 1994, VI, 441-442; Ebû Zehre, 1978, s. 274). Görüldüğü üzere imam Mâlik’in bu konudaki görüşü farklı veçhelerle yorumlanmış ise de esasen İbn Kudâme’nin (v. 620/1223) ifade ettiği şekilde onun görüşü, alelîtlak bahse konu Medine ehli uygulamasının hüccet olup muhalefetinin caiz olmadığı yönündedir (İbn Kudâme, 2002, I, 411). Nitekim İmam Mâlik’in icmân, Medine ehlinin icmânından ibaret olup, başkasının muhalefetinin buna halel getirmeyeceği, insanların (şer’î hükümlerin belirlemesinde) Medine ehline tabi olmak zorunda oldukları, Medine ehlinin uygulamalarına muhalefetin doğru olmadığı, onların görüşlerine aykırı görüşlerin muteber sayılmayacağı gibi ifadeler kullanmış olması bunu göstermektedir. Keza İmam Mâlik’in, birçok fikhî meselede Medine ehlinin ameline dayanarak hüküm vermesi bunun açık kanıtıdır (Bâcî, 2003, s. 28; Zerkeşî, 1994, VI, 441; Kattân, 2001, s. 348-350; Nemle, 1996, IV, 90). O, şer’î bir delil olarak gördüğü Medine ehli ameli için genelde şu ifadeleri kullanmıştır: “الاختلاف في امرنا”/bize göre hakkında ihtilaf olmayan hüküm” (Mâlik b. Enes, 1985, I, 249, 253, 270, 395), “السنة التي لا اختلاف فيها”/üzerinde ihtilaf edilmeyen sünnet böyledir” (Mâlik b. Enes, 1985, I, 177, 182, 246, 276; II, 713,775), “الاختلاف في امرنا”/bize göre fikir birliği edinilmiş hüküm” (Mâlik b. Enes, 1985, I, 246, 270; II, 493, 503, 514, 515, 517, 519), “وليس على هذا العمل عندنا”/bize göre uygulama bu yönde değildir”, “والذلك الامر عندنا”/bize göre hüküm böyledir” (Mâlik b. Enes, 1985, I, 60; II, 525, 530, 556, 563). Burada Medine ehli amelinin kaynak değeri ile ilgili mezheplerin yaklaşımlarını ana hatlarıyla bahsetmekle yetinip, detayına girmeyeceğiz. Okurları konuyla ilgili yapılmış diğer çalışmalara havale ederek imam Şâfiî’nin konuyla ilgili kadîm ve cedîd görüşünün ne olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Konuyla ilgili imam Şâfiî’ye iki ayrı görüş atfedilmektedir. Kadîm görüşünde Medine ehlinin amelini delil olarak kabul ettiği nakledilmektedir. Nitekim Yunus b. Abdila‘lâ, imam Şâfiî ile girdiğim bir münazara esnasında kendisine; tüm samimiyetimle sana söylüyorum ki; (bir mesele hakkında) Medine ehlinin öncülerinin düşüncelerini gördüğünde bunun hak olduğundan kuşkun olmasın, Medine ehlinen zayıf da olsa bir görüş bulunduğu ne kadar güçlü görülse de diğer görüşleri önemsememelisin dediğini nakleder (Beyhakî, 1970, I, 526). Farklı tariklerle buna benzer ifadelerin bizzat imam Şâfiî’den nakledildiğine şahit oluyoruz (Beyhakî, 1970, I, 526; Âlû Teymiyye,

tsz., s. 332; Zerkeşî, 1994, VI, 442). Şevkânî, imam Şâfiî'nin bu ifadelerine atf yaparak onun kadîm görüşünde Medine ehlinin görüş ve uygulamalarını hüccet olarak benimsediğine işaret eder (Şevkânî, 1999, I, 219). Son dönemin önemli simalarından Ebû Zehre de aynı ifadeleri iktibas ederek imam Şâfiî'nin Mısır'a geçmeden önce ve Mâlik'in etkisinde bulunduğu dönemde bu görüşü benimsediğini beyan eder (Ebû Zehre, 1978, s. 276). İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde Medine ehlinin uygulamasını delil olarak kabul ettiğine delalet eden diğer bir husus, onun bir takım meselelerde imam Mâlik'in bu tür uygulamaları referans göstererek verdiği hükümlere mutabık olarak görüş belirtmesidir. Bu meselelerden birkaçı şöyledir:

- Cenaze namazını kıldırmaya müstahak kişi: İmam Şâfiî kadîm görüşünde, İmam Mâlik'e muvafık olarak cenaze namazını kıldırmaya valinin veliden daha müstahak olduğuna hükmetmiştir. İkisi, buna Hz. Hüseyin'in hazır bulunmasına rağmen Hz. Hasan'ın cenaze namazını Medine valisinin kıldırması delil göstermişlerdir (Abdulvehhâb el-Bağdâdî, tsz., s. 353; Rûyânî, 2009, II, 573).

- İtikâfa girenin oruçlu olması şartı: İmam Şâfiî, kadîm görüşünde itikâfin sahih olabilmesi için mûtekîfin oruçlu olması gerektiğini, dolayısıyla da oruçlu olmayanın itikâfinin geçersiz sayılacağını ileri sürmüştür. Bu görüş İmam Mâlik'e izafe edilmiştir. Görüşün mesnedi olarak ise Medine ehlinin ameli gösterilmiştir (İbnü'l-Mülakkin, 1997, V, 432).

- Tilâvet secdelerinin sayısı: İmam Şâfiî'nin cedîd mezhebine göre tilâvet secdeleri on dört tanedir. Bunlar, A'râf, Ra'd, Nahl, İsrâ, Meryem, Hac (2), Furkân, Neml, Secde, Füssilet, Necm, İnşikâk ve Alak surelerinde geçen secde ayetleridir. Buna mukabil eski görüşünde, imam Malik'e muvafık olarak tilâvet secdelerinin on bir olduğunu söylemiştir. Necm, İnşikâk ve Alak surelerinde geçen ilgili ayetleri tilâvet secdelerinden saymamıştır (Nevevî, tsz., IV, 60). İmam Mâlik, tilâvet secdelerinin sayısı ile ilgili bahsi geçen hükmü ise Medine ehlinin ameline göre vermiştir (Mâlik b. Enes, 1985, I, 206).

İmam Şâfiî, Mısır'a geçtikten sonra eski görüşünden vazgeçmiş ve Medine ehlinin uygulamalarına icmâ denilmesini kesin bir dille reddettiği gibi bu tür uygulamaları hüccet olarak kabul etmemiş, hatta bu görüşü benimseyen âlimleri ağır bir dille eleştirmiştir (Zerkeşî, 1994, VI, 440). Konuyla ilgili eleştirisinin genel anlamda üç noktada yoğunlaştığı görülmektedir.

Birincisi, Mâlikîlerin Medine ehli arasında kabul görmüş uygulamaları icmâ olarak isimlendirmeleridir. Bu çerçevede imam Şâfiî, Mâlikî fakihlerine hitaben, hakkında Medine ehlinin icmâ olduğunu düşündüğünüz meselelerin çoğunun bizzat Medine âlimleri arasında tartışma konusu olduğunu, icmâ dediğiniz ancak sadece Medine ehli arasında hakkında ihtilaf bulunmayan meseleler olabileceğini diyerek onları eleştirmiştir (Şâfiî, 1990, I, 163; VII, 282). Yine bir münakaşa esnasında şunları kaydeder: Onların Medine ehlinin uygulamasına "hakkında fikir birliği edinilen" (الامر المجتمع عليه) yani üzerinde icmâ edinilen uygulama demeleri yanlış bir yaklaşımdır. Zira icmâ Medine ehlinin fikri birliğinden ibaret değildir. İcmâ, ancak öğle namazının dört rekât olduğu, şarabın haram kılındığı gibi öteden beri hiç kimsenin karşı çıkmadığı uygulamalarda söz konusudur. Oysa onların icmâ dedikleri uygulamalara Medine dışındaki diğer memleketlerin âlimlerinin karşı çıkmaları bir yana, bizzat Medine âlimlerinin birçoğunun da karşı çıktığına şahit oluyoruz (Şâfiî, 1940, s. 534). Öte taraftan imam Şâfiî, içtihadî olaylarda Medine ehlinin ihtilaf etmediği meselelerin pek az olduğuna dikkat çektikten sonra; "Medine ehli icmâının ancak (zaruret-i dinî gibi) akli selim sahibi tüm âlimlerce kabul edilen konularda mümkün olabileceğini" diyerek üstü kapalı bir şekilde Medine ehli arasında ihtilafın sıklığına; dolayısıyla da icmâ etmelerinin ihtimalden uzak bir durum olduğuna işaret etmiştir (Şâfiî, 1990, I, 163; VII, 214).

İkincisi, Mâlikîlerin Medine ehli amelîne dair net bir fikir ortaya koymamış olmalarıdır. İmam Şâfiî bu eleştirisini şu şekilde dile getirmiştir: Sizin amel (عمل) dediğiniz şeyin hakikatini anlamış değiliz. Aslında bunun ne olduğunu siz de bilmemektesiniz. Amel veya icmâ dediğiniz şey

sizin görüşünüzden ibarettir. Bunun dışında ona dair her hangi bir fikir sahibi değilsiniz. Nitekim icmâ veya amel olarak nitelendirdiğiniz rivayetleriniz hakkında diğer insanlar sizinle aynı fikirde değiller (Şâfiî, 1990, VII, 274). Yine amel dediğiniz şey, hakikatini bilmediğiniz bir ifadeden başka bir şey değildir. Size sorulduğunuzda da tatmin edici bir cevap vereceğinizden emin değiliz. “Amel” dediğiniz şey daha önce bilinen bir terim olmayıp yeni ortaya attığınız bir şeydir (Şâfiî, 1990, VII, 276, 284). Ayrıca imam Şâfiî, Mâlikîlerin Medine ehli amelinin bir kısmıyla amel ettiklerini, diğer bir kısmını ise reddettiklerini örneklerle izah ederek onların bu hususta tutarsız davrandıklarına dikkat çeker (Şâfiî, 1990, VII, 274).

Üçüncüsü, Mâlikîlerin Medine ehli uygulamalarını, bir kısım haber-i vâhid’e tercih etmiş olmalarıdır. Bilindiği üzere Mâlikî mezhebinde haber-i vâhid ile amel edilebilmesinin temel kıstası Medine ehli uygulamasına aykırı olmamasıdır. Bu yüzden de onlar, Medine ehli ameline aykırı olduğu gerekçesiyle pek çok hadisle amel etmemiştir (Kâdî İyâd, 1965, I, 44-47). Bunu bir örnekle açıklayacak olursak; İmam Mâlik, meclis muhayyerliği (خيار المجلس)’nin cevazına ilişkin hadisi rivayet ettiği halde Medine ehlinin böyle bir uygulamasının bulunmadığını gerekçe göstererek bu hadisle amel etmemiş ve dolayısıyla da meclis muhayyerliğini caiz görmemiştir (Mâlik b. Enes, 1985, II, 671; Mâverdî, 1999, XVI, 87; Tüfekçi, 2012, s. 11-42). İmam Şâfiî’ye göre ise haber-i vâhid ile amel edilebilmesinin temel ölçütü sahih bir senetle Resûlullah’a ulaşmasıdır (اتصال). O, bu yolla sabit olan haber ile amel edilmesinin vacip olduğunu ve Resûlullah dışında gelen rivayetlerin veya uygulamaların hiçbirinin ne müspet ne de menfî yönde sabit olan böyle bir habere etki edemeyeceğini ifade etmiştir (Şâfiî, 1990, VII, 201-202). Dolayısıyla İmam Mâlik’in Medine ehlinin ameline aykırı haberleri terk etmesini tasvip etmemiş ve bundan ötürü ona tenkitler yöneltmiştir. Bu bağlamda imam Şâfiî, Mâlikîlerin haber-i vâhid’e muhalif olarak Medine ehlinin ameline göre verdiği bir kısım hükümlerde yanlış yaptıklarına dikkat çektikten sonra şunları söyler: “İnsanlardan her hangi birisinin sözü için Hz. Peygamber’in sözünün terk edilmesine müsaade edilmemiştir. İmam Şâfiî, muhtemelen İmam Mâlik’i kastederek; Hz. Ömer’in sözü için Hz. Peygamber’in sözünü terk ettiğini, İbn Ömer’in sözü için Hz. Ömer’in sözüyle amel etmediğini, kendi sözü için İbn Ömer’in sözünden vazgeçtiğini hatırlatarak bu konuda sabit bir tutum içerisinde olmadığını ima etmiştir. Yine onun Peygamber’in hadislerinden dilediğini alıp, dilediğini terk etmesine bir anlam veremediğini söyleyerek serzenişte bulunmuştur. Ayrıca imam Şâfiî, hasmının “biz, ancak Medine ehlinin fikir birliği ettiğini doğru bulup, (habere takdim ediyoruz)” demesi üzerine şunları söyler: “Bu, bütün hadisleri geçersiz sayıp, sadece icmâ ile amel edilebileceğini dillendirenlerin düşüncesidir. Oysa onlar tüm insanların icmâmı kastederken siz sadece bir memleketin icmâmı kastediyorsunuz. Bu yüzden de onlara yapılan eleştiriler siz pekâlâ hak etmiş olursunuz. Hal böyleyken susmak sizin için en güzeli olur.” (Şâfiî, 1990, VII, 275-276). İmam Şâfiî’nin, bilhassa Mâlikîler ile fikhî meseleler konusunda girdiği tartışmalarda benzer itiraz ve ifadelerine rastlamak mümkündür.

Görüldüğü üzere imam Şâfiî, eski görüşünde Medine ehli uygulamasını hüccet olarak kabul etmiş ve bu tür uygulamayla amel etmeyi tercih etmiştir. Yukarıda kadîm görüşüne ait bir kısmını zikrettiğimiz ferî meselelerin hükümlerinin belirlenmesinde sözü edilen uygulamayı kullanması bunun açık göstergesidir. Mısır’a geçtikten sonra diğer birçok konuda olduğu gibi Medine ehli amelî konusunda da hocası imam Mâlik ile ters düşmüş ve her fırsata eleştiriler yöneltmiştir. Mâlikîlerin Medine ehli arasında fikir birliği edinilen uygulamalara icmâ demelerini kesin bir dille reddettiği gibi onların bu gibi uygulamalara amel deyip, hüccet olarak görmelerini de tutarsız bulmuştur. Tüm bunların ötesinde en çok karşı çıktığı nokta Mâlikîlerin sözü edilen uygulamaları daha güvenilir bulup haber-i vâhid’e üstün tutmaları olmuştur. İmam Şâfiî’den sonra gelen Şâfiî fakihlerin de Medine ehli amelîne yaklaşımları Şâfiî’den pek farklı olmamıştır (Şîrâzî, 1983, s. 365; Sem’ânî, 1999, II, 24; Gazâlî, 1993, s. 147-148; Âmidî tsz., I, 243). Ancak onlar, Medine ehlinin rivayetlerini müteâriz haberler arasında tercih kriterlerinden saymışlardır. Çatışan haberlerden, Medine ehli tarafından mucibiyle amel edildiği bilinen haberi tercih etmişlerdir. Örneğin; Şâfiî fakihler, kametin

sözlerinin tek okunmasını ifade eden rivayeti, Medine ehli uygulamasına muvafık olduğundan çift okunmasını haber veren rivayete tercih etmiş ve bu doğrultuda amel etmişlerdir (Ebû Zür'a, 2004, s. 683). Gerçi Sem'ânî, imam Şâfiî'nin kadîm görüşünün Medine ehli amelinin, çatışan haberler arasında tercih sebeplerinden ibaret olduğuna işaret etmiş (Sem'ânî, 1999, II, 24) ise de Şâfiî'nin bu cihetteki ifadeleri ve uygulamaları, onun kadîm görüşünün sadece bundan ibaret olmadığını; bunun yanında bahsi geçen uygulamalarla hüccet olarak edip amel ettiğini göstermektedir.

C. Tâbiînin Mürsellerinin Hücciyeti

Çoğulu “مراسيل veya مراسل” şeklinde gelen “مرسل” ism-i meful olup, “ارسال/افعال” babından gelir. Lügatte salıvermek, kendi haline bırakmak, göndermek, engel olmayıp serbest bırakmak, kıskırtmak gibi manalar için kullanılır (Fîrûzâbâdî, 2005, s. 1006). İstılahta ise hadisçiler ve usûlcüler tarafından farklı tanımları yapılmıştır. Hadisçiler tarafından genel kabul gören tanımı şu şekildedir: “Tâbiînin sahâbîyi atlayarak; Resûlullah (s.a.v.) ‘şöyle dedi’, ‘şöyle yaptı’ veya ‘huzurunda şöyle yapıldı’ şeklinde doğrudan ondan hadis nakletmesidir.” (‘Accâc el-Hatîb, 2006, s. 222). Usûlcüler arasında ise şu tanım yaygındır: “Hz. Peygamber’i görmeyen adil ve güvenilir tâbiîn râvînin sahâbîyi zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber’in adını anarak rivayet ettiği hadistir.” (Âmidî tsz., II, 123; Zerkeşî, 1994, VI, 338; Nemle, 1996, IV, 388). Sahâbînin bizzat Hz. Peygamber’den işitip görmediği bir olayı aradaki sahâbeyi zikretmeksizin rivayet ettiği mürsel hadis, tüm âlimlerce hüccet olarak kabul gördüğünden ihtilaf konusu olmuş tâbiîn mürselleri kategorisinde değerlendirilmemiştir. Hatta Sübkî, mürsel hadisi “sahâbe dışındakilerin sözü” olarak tanımlayarak sahâbînin bu tür rivayetlerini mürsel hadisten saymamıştır (Sübkî, 2003, s. 73). Mürsel rivayette bulunan tâbiînin adil ve güvenilir vasıfları haiz olmasının yanı sıra sika râvîlerden rivayette bulunmasıyla tanınmış biri olmalıdır. Aksi durumda bulunan tâbiînin mürselleri itibara alınmadığından konumuzun dışındadır (Nemle, 1996, III, 388).

Mürsel hadisin delil oluşu hakkında erken dönemlerden itibaren âlimler arasında tartışma yaşanmış ve hüccet olarak amel edilip edilemeyeceği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür.¹² Mezhep kurucularından Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve meşhur rivayetinde Ahmed b. Hanbel mürsel hadis ile amel etmişlerdir (Zerkeşî, 1994, VI, 341). Cüveynî ve Gazâlî cumhurun görüşünün bu şekilde olduğunu iddia etmişlerdir (Cüveynî, tsz., II, 416; Gazâlî, 1993, s. 134). Şîrâzî ise bu görüşü usûlcülerin çoğunluğuna nispet etmiştir (Şîrâzî, 1988, II, 622; ayrıntılı bilgi için bk. Akay, 2018, 106-114). Şâfiîlerden Âmidî de bu görüşü tercihe şayan bulmuştur (Âmidî tsz., II, 123). Bu görüşe göre rivayette bulunan kişinin, ister Alkame b. Kays en-Neha’î (v. 62/682), Ebû Müslim el-Hûlânî (v. 62/682), Saîd b. el-Müseyyeb (v. 96/715) gibi pek çok sahâbîyi görmüş büyük tabîilerden isterse İbn Şihâb (v. 123/741), Muhammed b. Müslim ez-Zührî (v. 124/742) ve Ebû Hazm (140/757) gibi az sayıda sahâbîyle görüşmüş küçük tabîilerden olsun mürselleri mutlak olarak kabul edilir (Nemle, 1996, III, 389). Sözü edilen fakihlerin büyük bölümü mürsel hadisi delil olarak görmekle beraber bunların müsned hadisten daha zayıf olduğunu kabul ederler. Oysa bu görüşü benimseyenler arasında bu tür hadisleri müsned hadislerden daha üstün tutanlar da yok değildir (Mahallî, 2005, II, 116). Söz konusu görüşün benimsenmesine neden olan en önemli faktör ise adil olan tâbiînin ancak kesin bir şekilde adil olduğu bilinen râvîyi düşürebileceği düşüncesidir (Sem'ânî, 1999, I, 379; Mahallî, 2005, II, 116). Mürsel hadisle mutlak olarak amel edilemeyeceği fikri ise imam Şâfiî'ye, meşhur olmayan görüşte Ahmed b. Hanbel'e ve bir kısım muhaddis ile bazı Zâhirîlere nispet edilmiştir (Nemle, 1996, III, 390). Hatîb el-Bağdâdî bu görüşü hadis hafızların çoğunluğuna nispet etmiştir (Bağdâdî, tsz., s. 384). Görüşün gerekçesi ise şu şekilde özetlenebilir: Hadis senedinde ismi zikredilmeyen sahâbînin kimliği bilinmediğinden adil olup olmadığı meçhul olur. Adaleti meçhul olan râvînin rivayeti ise kabul edilmez (Nemle, 1996, III, 393; Keskin, 2010, s. 189).

¹² Zerkeşî bu görüşleri on sekiz olarak kaydeder (Zerkeşî, 1994, VI, 349-353).

Tâbiînin rivayet ettikleri mürsel hadislerin hüccet olup olmayacağı hususunda imam Şâfiî'ye kadîm ve cedîd olmak üzere iki farklı görüş atfedilmiştir. Mâverdî, Şâfiî'nin kadîm görüşünde tâbiîn arasında sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerini müstakil olarak hüccet kabul ettiğini belirttiikten sonra onu böyle bir yaklaşıma sevk eden nedenleri şu şekilde sıralar: Saîd b. el-Müseyyeb'in rivâyet ettiği mürseller en az bir grup tarafından nakledilmiş rivayetlerden olup, geneli başka tariklerle müsned olarak rivayet edilmiştir. Saîd genelde ya sahâbenin sözüyle takviye edilen, ya herkes tarafında bilinen veya muasırının geneli tarafından uygulana gelen hadisleri rivayet etmeye özen göstermiştir. Ayrıca o diğer tâbiîn gibi her işittiğini rivayet etmiş değildir. Sadece Ebû Hüreyre gibi aralarında hısımlık bağı bulunan büyük sahâbîlerden rivayette bulunmuştur (Mâverdî, 1999, V, 158). Birçok fakih ve muhaddis Mâverdî'nin bu düşüncesine atıf yaparak imam Şâfiî'nin kadîm görüşünde Saîd b. el-Müseyyeb'in mürselleriyle amel ettiğinden bahsetmiştir (Zerkeşî, 1998, I, 428; Mahallî, 1999, s. 195; Süyûtî, tsz., I, 226). Bu görüşü benimseyenlerin çoğu, Şâfiî'nin "bize göre Saîd b. el-Müseyyeb'in mürselleri hasendir" (Şîrâzî, 2003, s. 73) biçimindeki ifadesine atıf yaparak onun kadîm görüşünde sadece sözü edilen tâbiînin mürselleriyle amel ettiğini savunmuşlardır. Muhtemelen Rûyânî hadis ilmindeki "hasen" teriminin ıstilahî anlamını dikkate alarak¹³ imam Şâfiî'nin zikredilen ifadesini "bize göre Saîd b. el-Müseyyeb'in mürselleri hüccettir" şeklinde rivayet etmiş ve bu ifadenin Şâfiî tarafından kadîm görüşü çerçevesinde dile getirildiğine işaret etmiştir. Ebu'l-Hüseyn el-Kattân'ın (v. 359/970) da sözü geçen ifadeyi imam Şâfiî'nin eski görüşlerinden saydığı görülmektedir (Mâverdî, 1999, VI, 50; Ebu'l-Mehâsin, 2009, IV, 469; Sübkî, tsz., XI, 207; Sübkî, 1999, II, 482). Aynı şekilde İbn Ebî Hüreyre (v. 345/956), Kaffâl eş-Şâşî (v. 365/976) ve İbn Fûrek (v. 406/1015) gibi önemli simaların içinde yer aldığı pek çok âlim zikredilen ifadeyi Şâfiî'nin eski ifadelerinden addetmiş ve onun eski görüşünde sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerini itibara aldığını ileri sürmüşlerdir (Zerkeşî, 1994, VI, 362). Sem'ânî ise bunlardan farklı olarak imam Şâfiî'nin kadîm görüşünde sadece Saîd b. el-Müseyyeb'inkini değil, tüm büyük tâbiîn mürsellerini hüccet olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Ona göre bu hususta asıl olan mürselleri rivayet eden tâbiînin, yukarıda Mâverdî tarafından dile getirilen vasıflara sahip olmasıdır. Bu vasıfları taşıyan İbrahim en-Neha'î (v. 96/714), Atâ b. Ebî Rebâh, Hasan el-Basrî (v. 110/728) ve Mekhûl (v. 112/730) gibi diğer büyük tâbiînin mürselenin delil olarak kabul edilebilmesine her hangi bir mani olmamalıdır (Sem'ânî, 1999, I, 385; ayrıca bkz. Akay, 2018, 108).

İmam Şâfiî'nin nadiren de olsa eski görüşünde Saîd b. el-Müseyyeb dışında diğer bazı tâbiînin mürsellerini nakletmesi ve bu doğrultuda amel etmiş olması onun eski görüşünde Sem'ânî'nin ifade ettiği gibi sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in değil, diğer tâbiînin mürselleriyle de amel ettiği kanaatini uyandırmaktadır. Sözelimi; imam Şâfiî eski mezhebinde Atâ b. Ebî Rebâh'ın (v. 114/732) "Resûlullah Mekke'ye vardığında ilk yaptığı iş tavaf olmuştur" şeklinde rivayet ettiği hadisi nakletmiş (Râfiî, 2007, II, 317) ve muhtemelen yeni görüşünde olduğu gibi eski görüşünde de bu hadisin muktezasıyla amel etmiştir. Yine Şâfiî'nin Malikîlerin, mürsel olarak kabul edilen "verilen hediyein bedelinin ödenmesi gerekir" şeklindeki hadisle amel ederek verilen hediyein bedelinin verilmesinin vacip olduğu şeklindeki görüşlerini benimsemiş olması da bu kanaati pekiştiren bir başka husustur (Askalânî, 1960, V, 210; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, 2005, I, 177, 430, 522; III, 60; V, 465, 490 vd). Öte taraftan imam Şâfiî'nin diğer kadîm usûl görüşlerinde İmam Mâlik'e paralel olarak hareket etmiş olması, bu konuda da aynı yaklaşım içerisinde olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Diğer görüşü savunanların Şâfiî'nin "bize göre Saîd b. el-Müseyyeb'in mürselleri hasendir" şeklindeki ifadesine atfen onun sadece bu zatın mürsellerini dikkate aldığı tarzında bir sonuca varmaları muteber görülmemektedir. Zira imam Şâfiî, bahsi geçen ifadeyi "canlı hayvanın et karşılığında satın alınmasının caiz olmadığına" (Mâverdî, 1999, V, 157) dair cedîd görüşüne müteakip sarf etmiştir. Kaldı ki; sözü geçen ifadenin anlamı imam Şâfiî'nin zikri geçen tâbiîn

¹³ Nitekim hasen derecesinde bulunan hadis, fukahâ tarafından hüccet kabul edilip, amel edilmektedir.

mürsellerini muteber gördüğünden ibarettir. Onun, diğer tâbiînin mürsellerini dikkate almadığı şeklindeki bir anlamın bu ifadeden çıkarılması doğru bir yaklaşım değildir.

İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili cedid görüşü ise sonraki âlimler tarafından farklı şekillerde aktarıldığı bilirse de şu üç yaklaşım ağırlıkta olmuştur (Zerkeşî, 1994, VI, 353-367).

Birincisi, Şâfiî'nin cedid görüşünde mürsel hadislerin hiç birisine itibar etmeyip tamamını reddettiğidir. Gazâlî, usûlî görüşlerinin karar bulduğu *el-Mustasfâ* adlı eserinde bu tür mürsel hadislerin Şâfiî ve Bâkılânî tarafından reddedildiğini hatırlattıktan sonra tercih edilen görüşün bu olduğunu seslendirmiştir (Gazâlî, 1993, s. 134). Şâfiî usûlcülerinin yanı sıra diğer birçok usûlcü daha bu görüşü Şâfiî'ye nispet etmişlerdir (Nemle, 1996, III, 391). Hatta Şâfiî'nin alelîtlak mürsellersi reddettiği hususunda hilaf olmadığını iddia edenler olmuştur (Zerkeşî, 1994, VI, 351, 361). Bahse konu görüşü savunanlar, Şâfiî'nin mürsellersi müstakil delil olarak reddetmesinin, rivayette bulunan töhmetten ötürü olduğuna kanaat getirmişlerdir. Onlara göre imam Şâfiî'nin, başkasının müsnedine muvafık olması, ümmetçe genel kabul görülmesi, sahâbe görüşüyle desteklenmiş olması gibi bu töhmeti ortadan kaldıran vasıflarla birlikte gelen mürsel ile amel ettiği iddia edilse de aslında o bu durumlarda mürselle değil onunla birlikte gelen diğer delillerle amel etmiş olmalıdır (Mâverdi, 1999, V, 158).

İkincisi, imam Şâfiî'nin sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellersiyle amel ettiğidir. Bu görüşün gerekçesi şu şekildedir: Bahsi geçen tâbiî mürsellersi incelenmiş, tümünün müsned olarak başka tariklerle rivayet edildiği tespit edilmiştir (Bağdâdî, tsz., s. 404). Bunun yanında yukarıda zikri geçen imam Şâfiî'nin "bize göre Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellersi hasendir" ifadesini yeni mezhebinin ifadelerinden sayıp bundan hareketle de Şâfiî'nin bu mürsellersi sahih gördüğü ve sadece onlarla amel ettiği sonucunu çıkarımlar da olmuştur (Zerkeşî, 1994, VI, 353).

Üçüncüsü, imam Şâfiî'nin tâbiîn arasında ayırım yapmaksızın ileri sürdüğü vasıflara uyan tüm mürsellersi hüccet olarak kabul ettiğidir. Sem'ânî, bu görüşü şu şekilde dile getirir: İmam Şâfiî'nin ancak rivayetinde bulunan töhmetten dolayı mürsellersi reddetmiştir. Bu töhmeti izale edecek nitelikte bir delille gelen mürsellersi ise râvîleri arasında ayırım gözetmeksizin kabul etmiştir (Sem'ânî, 1999, I, 385; Koçinkağ, 2014, s. 68-70).

Zikredilen bu görüşlerden üçüncüsü tercihe şayan bulunmuş ve konuyla ilgili mutlak olarak kabul veya ret yönünde her hangi bir görüşü Şâfiî'ye nispet etmek dikkatsizlik olarak nitelendirilmiştir (Nemle, 1996, III, 391). Nitekim imam Şâfiî, mürsel hadisleri alelîtlak reddetmiş değildir. Belirlemiş olduğu bir takım şartları haiz büyük tâbiî mürsellersini kabul ettiğini kendi ifadelerinden öğrenmekteyiz. Onun konuyla ilgili *er-Risâle*'deki ifadelerini şu şekilde özetlememiz mümkündür: Aynı manaya sahip güvenilir hadis hafızları tarafından rivayet edildiği bilinen mürsel hadis makbuldür. Rivayet edenin dışında ilim erbaplarından başka bir mürselin (tâbiînin) rivayetinin, mürsel hadise muvafık çıkması sözü edilen mürselin sağlamlığına delildir. Resûlullah'ın sahâbilerinden birisinin sözünün veya düşüncesinin, bahsedilen mürsele mutabık olması onun sağlam bir kaynaktan edildiğinin kanıtıdır. İlim erbabının genelinin rivayet edilen mürsel hadisin manasına uygun fetva vermiş olması da bu hadisin sahih konumuna yükseldiğinin göstergesidir. Tâbiîn râvîlerinin muttasıl olarak rivayette bulunduğu kimselerin, genelde meçhul veya rivayeti râğbet görmemiş olanlardan olmaması mürsel rivayetlerinin sağlamlığına delildir. İmam Şâfiî, zikredilen kriterlere sahip mürsellersi, sıhhat açısından muttasıl hadis derecesinde görmemekle beraber hüccet olduğuna vurgu yapar (Şâfiî, 1940, s. 461-462). Bilahare Şâfiî, sahâbeyle beraberliği az olan büyük tâbiînden sonra gelenlerin mürsellersiyle ise amel edilmemesi gerektiğini hatırlatarak bunun nedenlerini sıralar (Şâfiî, 1940, s. 465).

İmam Şâfiî'nin cedid görüşünde yukarıda sözü edilen vasıflara sahip tâbiînin mürsellersi arasında ayırım gözetmeksizin amel ettiğini gösteren diğer bir husus, bu yöndeki fikhî uygulamalarıdır. Onun, kadim görüşüne nazaran cedid görüşünde mürsel rivayetleri almada temkinli

davrandığı kabul edilmekle beraber söz konusu kriterlere sahip mürsellerle amel ettiği müşahade edilmektedir. Sözelimi; imam Şâfî, farklı tariklerle desteklen Saîd b. el-Müseyyeb'in "Resûlullah canlı hayvanın et karşılığında satın alınmasını yasakladı" rivayetini dikkate alarak bu tür alış verişin haram olduğuna hükmetmiştir (Şevkânî, 1993, V, 241). Yine o, büyük tâbiinden Zeynülâbidîn Ali b. el-Hüseyn'in (v. 84/703) "Resûlullah (namazda) her eğilip kalktığına ellerini kaldırırdı. Bu durum vefatına kadar devam etti." şeklinde rivayet ettiği mürsel hadisle amel etmiştir. İbnü'l-Esîr bu hadisin tahlilinde, imam Şâfî'nin mürsel hadisleri hüccet olarak görmediği halde bu hadisle amel ettiğini hatırlatır. Ardından kendince çelişik olarak gördüğü bu durumu düzeltmeye çalışır (İbnü'l-Esîr, 2005, I, 522-523; II, 154, 229, 275, 277, 279, 417; IV, 174 vd). Kısaca özetlemek gerekirse; Şâfî belirlemiş olduğu kriterleri haiz büyük tâbiin mürsellerini aralarında her hangi bir fark gözetmeksizin hüccet olarak kabul etmiş ve diğer bir kısım âliminin iddia ettiğinin aksine onlarla birlikte gelen destekleyici delillerle değil bizzat bu mürsellerle amel etmiştir. Zaten imam Şâfî'nin "tâbiin imamlarından gelen muteber mürseller kabulümdür" (Zerkeşî, 1994, VI, 355) tarzındaki ifadesi tam olarak bunu ifade etmektedir.

D. Mesâlih-i Mürselenin Hücciyeti

Usûlcüler tarafından Münâsib-i mürsele, istislâh, istidlâl ve istidlâlü'l-mürsele (Zerkeşî, 1998, III, 19-20) gibi farklı kavramlarla zikredilen mesâlih-i mürselenin şu tanım yaygındır: "Muteber veya mülga olduğuna dair özel veya genel bir nass bulunmayan ve şâr'ın amacına uygun düşen tüm maslahata mesâlih-i mürsele denir." (Râzî, 1997, VI, 163; Âmidî, tsz., III, 284; Zerkâ, 2004, s. 100). Yani şer'î hükmün konulması bir zararın def edilmesi veya bir maslahatın celb edilmesi beklentisine dayanmaktadır. Buna göre muteber olduğuna dair nass bulunan maslahatlar, nasla sabit olduğundan hücciyeti hakkında ihtilaf söz konusu değildir. Buna mukabil ilgası hakkında nass bulunan maslahatların, hukuki hiçbir değeri olmadığına dair de ittifak vardır. İhtilaf, ne menfî ne de müspet yönde her hangi bir nasla kayıtlanan maslahatlar hakkındadır. Sözü edilen maslahatlar ise üç kısma ayrılmaktadır. Tahsiniyyât; insanın müreffeh bir hayat sürmesi için ihtiyaç duyduğu maslahatlardır. Bunların yokluğu hiçbir meşakkatte yol açmamaktadır. Hacıyyât; insanın, sıkıntıya girmeden hayatını idame etmesi için ihtiyaç duyduğu değerlerdir. Hacıyyâtın bulunmamasıyla hayatın düzeni bozulmaz; fakat insan sıkıntıya düşer. Şer'î bir delil olmadan bu iki kısma binaen hüküm konulamaz. Zarûriyyât; insanın dünya ve ahireti için elzem olan düzenlemelerdir. Bunlar olmadan insanın hayatının düzeni bozulacağı gibi ahireti de tehlikeye girer. Usûlcüler arasında ihtilaf, muteber veya mülga olduğuna dair nass bulunmayan maslahatın bu kısmında meydana gelmiştir (Şâtîbî, 1997, II, 17-24; Nemle, 1996, IV, 312-318).

Mesâlih-i mürselenin delil olup olmayacağı konusunda pek çok görüş ileri sürülmüş ise de genel anlamda hüccet olduğu fikri İmam Mâlik'e nispet edilmektedir. İmam Şâfî'nin de içinde bulunduğu cumhurun ise bunu reddettiği iddia edilmektedir. Usûlcüler bu hususta neredeyse hemfikirdirler (Râzî, 1997, VI, 165; Âmidî, tsz., IV, 160; Sübkî, 2011, III, 178; Şevkânî, 1999, II, 184). Ancak mezheplerin içtihatları incelendiğinde böyle bir iddianın doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mâlikî mezhebi dışında diğer mezheplerin de başka isimler altında da olsa aynı yöntemle amel ettikleri görülmektedir (Buğâ, tsz., s. 47-53). Mesâlih-i mürsele ile Şâfiiler kıyasın, Hanefiler ise istihsânın bir çeşidi olarak amel etmektedirler (Hasan Abdulgaffâr, tsz., XI, 16). Karâfî (v. 684/1286) bunu şöyle izah etmektedir: "Şer'î bir delil olarak mesâlih-i mürsele ile amel edilebileceği düşüncesi, bize özgü bir yaklaşım olarak sunulmaktadır. Hâlbuki diğer mezheplerin görüşleri incelendiğinde onların da iki meseleden birini diğerine kıyaslarken veya onları birleştirirken ya da ayırırken aslında buna delil olarak mutlak münasebeti göstermektedirler. Mutlak münasebet ise maslahat-i mürseleden başka bir şey değildir. Yani fiiliyatta tüm mezhepler bununla amel etmektedirler (Karâfî, 1973, s. 394). İbn Dakîk el-İd de (v. 701/1302) aynı düşüncüyü şu şekilde dile getirmektedir: "Mesâlih-i mürsele ile amel etme konusunda İmam Mâlik'in diğer fakihlere göre daha ileri seviyede olduğu muhakkaktır. Bu hususta Ahmed b. Hanbel onu izlemektedir. Fakat bunlar

kadar olmasa da diğer fakihler de bu delili itibara alıp, amel etmişlerdir.” (Zerkeşî, 1994, VIII, 84; Şevkânî, 1999, II, 184). Sınırları belli bir makalenin bir başlığında mesâlih-i mürsele ile ilgili görüşleri delileriyle birlikte tafsilatıyla zikretmek imkân dışıdır.¹⁴ Dolayısıyla burada verdiğimiz kısa malumatla yetinip, Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü tespit etmeye çalışacağız.

Mesâlih-i mürselenin hüccet olup olmayacağı konusunda Şâfiî'ye kadîm ve cedîd olarak iki ayrı görüş nispet edilmiştir. Usûlcülerin bir kısmı, imam Şâfiî'nin kadîm görüşünde mesâlih-i mürseleyi hüccet görüp, onunla amel ettiğini nakletmiştir (Zerkeşî, 1998, III, 29; Şevkânî, 1999, II, 184). Gerçi Şâfiî'den bunu teyit edecek her hangi bir ifade bize intikal etmiş değildir. Ancak onun kadîm görüşünde mesâlih-i mürseleyi esas alarak bazı meselelerin hükümlerini belirlemiş olması bunu göstermektedir. Bunu şu iki örnekle izah etmemiz mümkündür:

- İki ayrı erkeğe nikâhı kıyılan kadının durumu: İki velinin veya vekilinin iki ayrı erkeğe nikâhını kıydığı kadın için iki ayrı durum söz konusudur. Birincisi, ilk önce kıyılan nikâhın bilinmesidir. Bu durumda ilk nikâh esastır. Diğeri geçersizdir. İkincisi ise hangisinin önce kıyıldığına belirsiz olmasıdır. Bu noktada ihtilaf edilmiştir. Kimine göre sözü edilen kadının ömür boyu beklemesi gerekir. Kimine göre ise her iki nikâh da fasittir. Kadının istediği zaman ve istediği kişiyle evlenmesinde bir beis yoktur. İmam Şâfiî kadîm görüşünde kadının maslahatını göz önünde bulundurarak son görüşü tercihe şayan bulmuştur (Gazâlî, 1993, s. 178; İbn Kudâme, 1968, VI, 59-61).

- Mefkûd'un zevcesinin iddet miktarı: Fakihler kaybolan ve yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen (mefkûd'un) kişinin zevcesinin iddet miktarı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlere göre mefkûd'un kesin öldüğü bilinmedikçe sağ kabul edilir ve eşi iddet bekler. Bu durum, mefkûd'un akranı vefat edinceye kadar sürer. Mâlikî ve Hanbelîlere göre, mefkûd'un eşi dört yıl bekledikten sonra nikâhı hâkim tarafından feshedilir ve ölüm iddetinin bitiminde evlenmesine karar verilebilir. İmam Şâfiî'den ise iki ayrı görüş nakledilmiştir. Kadîm görüşünde imam Mâlik'in görüşü doğrultusunda hüküm vermiştir. Bu hükmü ise maslahata binaen verdiğini belirtmiştir. Cedîd görüşünde ise mefkûd'un öldüğüne dair kesin bir karine bulunmadıkça kadının beklemesi gerektiğine hükmetmiştir (Şâfiî, 1990, V, 255; Gazâlî, 1993, s. 178).

Mesâlih-i mürselenin hücciyeti konusunda kavl-i cedîdde imam Şâfiî'ye iki ayrı görüş nispet edilir. Usûlcülerden nakledilen meşhur görüşe göre Şâfiî'nin mesâlih-i mürseleyi hüccet kabul etmediği yönündedir (Gazâlî, 1998, s. 454). Zerkeşî, İbn Berhân'ın bu görüşü, imam Şâfiî'ye nispet ettiğini ve tercihe şayan bulduğunu aktarır (Zerkeşî, 1994, VIII, 83-84). Hatta Âmidî, şer'î bir delil olarak mesâlih-i mürselenin itibara alınmaması doğru bir yaklaşım olup, Şâfiî ve Hanefî fukahâsı arasında bu hususta fikir birliği olduğunu kaydeder (Âmidî, tsz., IV, 161). Gördüğümüz kadarıyla bu görüşün arka planında imam Şâfiî'nin şer'î delilleri nas ve kıyasa hasretmesi bulunmaktadır. İmam Şâfiî, *Kitâbu İbtâli'l-İstihsân* adlı eserinde şunları kaydeder: “Hâkimin veya müftünün ancak bağlayıcılığı bulunan bir haber ile hükmetmesi câiz olur. Bu da kitapla, sünnetle veya ilim erbabının ihtilafsız olarak söyledikleri bir kavil ile veyahut bunlardan bazısına kıyas yapmakla olur.” (Şâfiî, 1990, VII, 317).

Diğer görüşe göre ise imam Şâfiî cedîd görüşünde mesâlih-i mürseleye, şer'î hükümlerin belirlenmesinde izlemiş olduğu usûller/metotlar arasında kıyas ve icmâ gibi müstakil bir delil olarak sarahaten yer vermemiş ise de fiiliyatta kıyas adı altında onunla amel etmiştir. Bu görüşü benimseyen bir kısım usûlcü, imam Şâfiî'nin ancak küllî veya cüz'î bir şer'î esasa muvafık olan maslahatı dikkate aldığını savunmuştur. Diğer bir ifadeyle Şâfiî, şer'î bir delille muteberliği sabit olan maslahatlardan biriyle uyuşan maslahatları delil almıştır. Maslahatın bu türü ise Şâfiî usûlcüler tarafından kıyasın bir çeşidi olarak değerlendirilmiştir (Zerkeşî, 1994, VIII, 84). Gazâlî bunu şöyle beyan etmiştir:

¹⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Muhammed Tayyib Kılıç, *İslâm hukuk metodolojisinde maslahat-ı mürsele*, (Yayınlanmamış yüksek lisan tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır 2001).

Kitap, sünnet veya icmâda belirtilen şer'î amaçlarla uyuşmayan tüm maslahatlar geçersizdir. Şer'î maksatlarla uyuşan maslahatlar ise muteber olup, zikredilen kaynakların kapsamında değerlendirilir. Fakat kıyas olarak değil maslahat-i mürsele olarak isimlendirilir. Şu veya bu şekilde bu görüşü Şâfiî'ye nispet edenlerin en önemli gerekçeleri ise imam Şâfiî'nin bu yöndeki fikhî uygulamalarıdır. Nitekim o, teknik anlamda bu yöneme yer vermemiş ise de onu şer'î hükümlerin çözümünde kullanmıştır. Bunu şu iki örnekle izah etmeye çalışacağız.

- Tek kişiye karşılık bir topluluğa kısas uygulanması: Bir kişinin öldürülmesinde iştirak eden bir grubunun tümünün öldürülüp öldürüleceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne ve Zâhirî mezhebine göre böyle bir durumda kısas uygulanmaz; maktulün velisine diyet ödenir veya maktule karşılık öldürme suçuna iştirak eden cemaatten sadece bir kişi öldürülür, diğerleri de hisselerine göre diyet öder. Bu görüşün gerekçesi olarak maktulün velisinin kısastan vazgeçmediği takdirde cana karşılık canın kısas edilmesini (Mâide, 5/45) ve cezaların misliyle verilmesini (Nahl, 16/126) bildiren âyetler gösterilir. Cumhura nispet edilen diğer bir görüşe göre ise öldürme fiiline iştirak edenlerin tümünün öldürülmesi icap eder. Şâfiî de bu görüşü benimsemiştir. Bu görüşün temel dayanağı insan maslahatının gözetilmesidir. Şöyle ki; kısasın hikmeti insan hayatının güvence altına alınmasıdır. Bu ise ancak katile caydırıcı cezaların uygulanmasıyla mümkündür. Nitekim haksız öldürme olayların geneli işbirliği ve dış geçirme sonucu meydana gelmektedir. Bu tür öldürmelerde kısasın uygulanmamasının, öldürmeye niyet eden kişiyi kısastan kurtulmak için böyle bir yöneme başvurmaya sevk edeceği aşikardır (Şîrâzî, tsz., III, 173-174; Mutî'î, tsz., XVIII, 367; Buğâ, tsz., s. 52).

- Şahitlerin şahitlikten çekilmesi: Bu durumun farklı şekilleri bulunmaktadır. Bunlardan biri şahitlerin, suç isnadı altındaki zarar görmesi için böyle bir yola başvurduklarını itiraf etmeleri durumudur. İmam Şâfiî'ye göre böyle bir şahitlik sonucunda, suçlanan şahsın kısas edilmesi, bir uzvunun kesilmesi, celd edilmesi (sopalanması), yaralanması gibi yaşanan mağduriyetler cinayet olarak değerlendirilir. Meydana gelen cinayet kısası gerektiriyorsa sözü edilen şahitlere kısas uygulanır; aksi durumda ise diyet ödetirilir. İmam Şâfiî'nin böyle bir hükmü, her hangi bir nassa dayanarak değil, sadece insanların canını ve kanını kötü niyetli insanlardan korunmak amacıyla verdiği açıktır. Bu ise Şâfiî tarafından teknik anlamda kıyas olarak isimlendirilmiş ise de maslahat-i mürseleden başka bir şey değildir (Şâfiî, 1990, VII, 57; Buğâ, tsz., s. 50-51).

Usûlcüler arasında imam Şâfiî'nin cedîd görüşünde mesâlih-i mürseleyi alelîtlak reddettiği görüşü hâkim olmasına rağmen hakikatte böyle bir durum söz konusu değildir. Şâfiî her ne kadar kendi istinbat usûlleri arasında müstakil olarak mesâlih-i mürseleye yer vermemiş ise de onu fikhî çözümlerinde kıyas adı altında kullandığına şahit oluyoruz. Zaten imam Şâfiî'ye göre kıyasın biri geniş, diğeri dar iki anlamı vardır. Dar anlamda kıyas, kıyas edilmek istenen meselenin asıl meseleyle mana bakımında aynı olmasıdır ki; kıyasın teknik anlamı bundan ibarettir. Geniş anlamda kıyas ise kıyas edilmek istenen meselenin, aslî birkaç meseleye benzerlik arz etmesidir. Bu durumda hamledilmek istenen mesele kendisine daha çok benzeyen aslî meseleye hamledilir. Nass veya icmâ ile muteberliği sabit olan bir maslahata benzeyen maslahatı delil almak da bu cinstendir (Şâfiî, 1940, s. 479; Ebû Zehre, 1978, s. 321). Şâfiî'nin kadîm görüşünde mesâlih-i mürseleye yaklaşımı hocası İmam Mâlik'in düşüncesine paralellik arz ettiği kanaati ağır basmaktadır. Ancak onun cedîd görüşünde bu metoda daha ihtiyatlı yaklaştığı ve kendine özgü bir yol izlediği görülmektedir. Cüveynî Şâfiî'nin yaklaşımını şu şekilde izah etmektedir: İmam Şâfiî'nin bilinen görüşü, sabit esaslara (şer'î delillere) yakın manaya (hükümün konulmasına dayanak olan münasip vasfa) itibar etmesidir. Sözü edilen mana ise maslahat-i mürseleden ibarettir.

Özetlemek gerekirse imam Şâfiî, kadîm görüşünün aksine cedîd görüşünde İmam Mâlik gibi mutlak olarak mesâlih-i mürsele ile amel etmiş değildir. O bu konuda daha temkinli davranmış ve ancak nass veya icmâ ile muteber olan maslahata benzeyen maslahatlara itibar etmiştir. Bunu da

mesâlih-i mürsele olarak değil, kıyas olarak adlandırmıştır (Cüveynî, 1997, II, 161-162; Buğâ, tsz., s. 49-50; Bûtî, tsz., s. 370-380).

SONUÇ

İmam Şâfiî kendinden önceki mezhep kurucuların aksine dönemin ilim merkezlerinin hemen hepsine gitmiştir. Buralarda bulunan mezhep sahibi müçtehitlerle veya mezhebin zirve simalarıyla buluşmuş ve bilgi alışverişinde bulunmuştur. Bu ilmî yolculuklar sayesinde daha önce muttali olmadığı pek çok hadise ulaşma imkânını bulmuş, farklı içtihat metotlarını öğrenmiş ve önceki müçtehitlerin istinbat usûllerine vakıf olmuştur. Böylece fıkıh bilgisi genişlemiş, bilhassa hadis ve içtihadın biricik metodu olarak gördüğü kıyasa dair bilgisi önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Neticede diğer müçtehitlerden farklı olarak fikhî içtihatlarını/çözümlerini değiştirme ihtiyacını duymuştur. Hatta kadîm görüşlerini muhtevi *el-Hucce* adlı eserinin yıkanması veya yakılması talimatı verdiği dair rivayetler bulunmaktadır. Bu değişim İslâm hukuk tarihinde imam Şâfiî'nin mezheb-i kadîm ve mezheb-i cedîd'i olarak kayda geçmiştir. Genel anlamda Mısır'a geçtikten sonraki görüşlerine cedîd, Mısır'a geçmeden önce muhtemelen Bağdat'tan 186/802 civarında Mekke'ye dönmesiyle serdetmeye başladığı görüşlerine kadîm mezhebi denilir. Ancak kadîm ve cedîd kavramlarının ilk defa Şâfiî tarafından değil, onun talebeleri tarafından kullanıldığı görülmektedir.

Söz konusu değişim imam Şâfiî'nin furuu fıkhâ dair içtihat ve düşünceleriyle sınırlı değildir. Bunun yanında ferî meselelerin hükümlerinin belirlenmesinde kullandığı içtihadî yöntemlerine yani istinbat usûllerine de yansıması olduğu muhakkaktır. Nitekim ilgili kaynaklar tarafından onun usûl görüşlerini ihtiva eden *er-Risâletü'l-Kadîm* ve *er-Risâletü'l-Cedîd* adlarında iki ayrı usûl eserinden söz edilmiş olması bunu göstermektedir. Ancak usûl düşüncelerindeki değişim fûrudaki kadar ağırlıkta olmadığı; sınırlı sayıdaki meselelerle münhasır kaldığı görülmektedir. Zira imam Şâfiî'nin fikhî düşüncelerinin değişimine etki ettiği bilinen en önemli saik, deliller arasında yapılan tercihtir. Bu tercih ise daha önce sahâbî sözüne, tâbiîn mürseline ve benzeri yöntemlere dayanarak verdiği hükümlerden, daha sonra bulduğu sahih bir hadise veya daha güçlü bir kıyasa binaen vazgeçmekle olduğu tespit edilmektedir.

Kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd bağlamında imam Şâfiî'nin şu konularla ilgili görüşlerinde değişim söz konusu olduğu belirtilmektedir:

Sahâbe kavlinin hücciyeti: Sahâbe döneminde şüyu bulup, muhalifi bilinmeyen sahâbe sözünün şer'î kaynak olabileceği hususunda Şâfiî'den kadîm ve cedîd olarak iki ayrı görüş varit olmuştur. Kadîm görüşte sahâbe kavli ile mutlak olarak amel ettiği bilinmektedir. Cedîd görüşte ise mutlak olarak reddettiği yönünde görüş ağırlıkta olmuş ise de fikhî uygulamaları bunun aksini göstermektedir. Esasen imam Şâfiî, kadîm görüşünde hocası İmam Mâlik'in etkisinde kalıp, alelittlak sahâbe sözünü kabul ettiyse de cedîd görüşünde bu tür görüşlere son derece ihtiyatlı yaklaştığı gözlenmektedir.

Sahâbe sözünün kıyasa takdim edilip edilemeyeceği ve âmmı tahsis edip edemeyeceği hususunda Şâfiî'ye farklı görüşler isnat edilmiş ise genel kabul gören görüş, onun bu tür sözü, delil kabul ettiği gibi onu kıyastan daha öncelikli gördüğü ve onunla âmmı tahsis ettiği yönündedir.

Medine ehlinin uygulamasının hücciyeti: İmam Şâfiî'nin Mısır'a geçmeden ve İmam Mâlik'in etkisinde bulunduğu dönemde Medine ehli icmâmı hüccet kabul ettiği belirtilmektedir. Ancak cedîd görüşünde bunu icmâ olarak görmediği gibi mutlak olarak reddettiği; hatta bunu hüccet olarak kullanan Mâlikîlere ağır eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Sonraki Şâfiî usûlcüler sözü edilen icmâ müstakil bir delil olarak görmemekle beraber tearuz halinde bulunan delillerden birisinin tercih edilmesine sebep olabileceğine hükmetmişlerdir.

Tâbiînün mürsellerinin hücciyet: İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde her hangi bir ayırım yapmaksızın tâbiîn mürselleriyle amel ettiği düşüncesi daha tercihe şayan bulunmuştur. Aynı şekilde

genel kabul gören görüşün, onun cedîd görüşünde de herhangi bir ayırım gözetmeksizin tâbîin mürselleriyle amel ettiği'dir. Ancak kadîm görüşünden farklı olarak cedîd görüşünde tâbîin mürsellerine yaklaşımı daha temkinli olmuş ve amel edilmesini bir takım şartlara bağlamıştır.

Mesâlih-i mürselenin hücciyeti: İmam Şâfiî'nin, kadîm görüşünde mesâlih-i mürseleyi delil olarak kabul ettiği nakledilmektedir. Cedîd görüşünde mutlak olarak reddettiği görüşü usûlcüler arasında yaygın ise de fikhî uygulamaları bunun aksini göstermektedir. Nitekim fikhî çözümlerde mesâlih-i mürselenin özüne uygun hüküm verdiği görülmektedir. Ancak bunu mesâlih-i mürsele değil, kıyas olarak isimlendirmektedir.

İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri arasında mukayese yapıldığında onun kadîm görüşlerine nazaran cedîd görüşlerinde daha ihtiyatlı/temkinli bir yol izlediği ve ihtiyat ilkesiyle amel etmeyi öncelediği görülmektedir. Gerçi o teknik anlamda doğrudan ihtiyat adı altında bir yöntem kullandığı bilinmemekle beraber bilhassa deliller arası tercihe dayalı olarak verdiği hükümlerden böyle bir yöneme başvurduğu anlaşılmaktadır.

Yapmış olduğumuz çalışmada son olarak şunu ifade etmemiz mümkündür ki: İmam Şâfiî'nin eski usûl anlayışının önemli bir bölümünün hocası İmam Mâlik'in görüşleriyle örtüştüğü ve büyük oranda ondan etkilendiği görülmektedir. Nitekim tespit edebildiğimiz altı kadîm görüşünün tamamının İmam Mâlik'in usûl görüşleriyle muvafık çıkması önemlidir. Kaffâl, Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin çoğu İmam Mâlik'in görüşlerine muvafiktir demekle buna işaret etmiştir. Aynı durum imam Şâfiî'nin fûruu fıkha dair kadîm görüşleri için de söz konusudur. Sadece Nevevî'nin *Minhâcû't-Tâlibîn*'inde "kadîm" olarak zikri geçen Şâfiî'nin yirmi iki civarı kadîm görüşlerinden on dördünün İmam Mâlik'in görüşleriyle örtüşmesi bunun açık kanıtıdır. Bu da Şâfiî'nin her ne kadar kendisine özgü görüş ve argümanları bulursa da gerek fûruu gerekse usûl açısından olsun kadîm mezhebinde büyük oranda İmam Mâlik'in etkisinde olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- 'Accâc el-Hatîb, M. (2006). *Usûlü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Akay, İ. (2018). *Şâfiî usûl geleneğinde imam Şâfiî'ye muhalif usûlî görüşler*, İstanbul: Ensar neşriyat.
- Âmidî, A. (tsz). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (IV. cilt). (A. Afîfî, thk.) Beyrut: el-Mketebu'l-islâmî.
- Apaydın, Y. (1990). Sahâbî sözünün hukuki değeri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı (4), Kayseri, ss. 323-353.
- Askalânî, A. (1960). *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-buhârî* (XIII. cilt). Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- (1986). *Tevâli't-te'sîs li me'âlî Muhammed b. İdrîs*. (A. el-Kâdî, thk.) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Aybakan. B. (2011). *İmam Şâfiî ve fıkah düşüncesinin mezhepleşmesi*, İstanbul: İz yayıncılık.
- Bâcî, S. (1996). *el-İşâre ilâ ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl*. (M. A. Ferkûs, thk.) Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye.
-(2003). *el-İşâre ilâ ma'rifeti'l-usûl* (M. Hasan-M. H. İsmail, thk.) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Bağdâdî, A. (tsz). *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. (M. es-Sûrikî-i. el-Medenî, thk.) Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye.
- Bâkılânî, M. (1998). *et-Takrîb ve'l-irşadü's-sâğir* (III. cilt). (A. Ebû Zenîd, thk.) yy.: Müessesetü'r-risâle.

- Bedir, R. (2008). “*er-Risâle*”. XXXV, ss. 117-119. DİA, TDV yayınları.
- Beyhakî, A. (1970). *Menâkibu 'ş-Şâfiî*. (A. Sakar, thk.) Kahire: Mektebetu dari't-türâs.
- (1991). *Ma 'rifetü 's-sünen ve 'l-âsâr* (XV. cilt). (A. E. Kal'acî, thk.) Beyrut: Dâru kuteybe.
- Buğâ, M. (tsz). *Eseru 'l-edilleti 'l-mühtalefi fihâ*. Dımaşk: Dâru'l-imâmi'l-buhârî.
- Bûtî, R. (tsz). *Davâbitu 'l-maslaha fi 'ş-şeri 'ati 'l-islâmiyye*. yy.: Müessesetü'risâle.
- Candan, A. (2014). “İmam Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin oluşum süreci ve cedîd görüşlerine geçişin temel nedenleri”. *Gelenekselci ve modernist paradigmlar kaskacında imam Şâfiî, Araştırma yayınları, Cilt* (47), ss. 473-516.
- Cum'e, A. (2004). *Kavlü 's-sahâbi inde 'l-usûliyyîn*. Kahire: Dâru'r-risâle.
- Cüveynî, A. (1934). *Müğîsü 'l-halk fi tercihi 'l-kavli 'l-hakk*. Kahire: el-Matba'atü'l-mısriyye.
- (1996). *Kitabu 't-telhîs fi usûli 'l-fıkah* (III. cilt). (A. Nîbâlî-A. el-Ömerî, thk.) Beyrut: Dâru'l-beşâir'i-islâmiyye.
- (1997). *el-Burhân fi usûli 'l-fıkah* (II. cilt). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- Demîrî, M. (2004). *en-Necmü 'l-vehhâc fi şerhi 'l-minhâc* (X. cilt). Cidde: Dâru'l-minhâc.
- Ebî Zür'a, A. (2004). *el-Ğaysü 'l-hâmi ' şerhu cem 'i 'l-cevâmi'* (M. T. Hicâzî, thk.) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- Ebû Zehre, M. (1978). *eş-Şâfiî hayâtuhû ve asruhû- ârâuhû ve fikhuhû*. yy.: Dâru'l-fikri'l-arabî.
- Ebü'l-Vefâ, A. (1999). *el-Vâdih fi usûli 'l-fıkah* (V. cilt). (A. et-Türkî, thk.) Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Emin, A. (2003). *Duha 'l-islâm*. Kahire: el-Hey'etü'l-mısriyye el-âmmeli'l-kitab.
- Ferrâ, M. (1990). *el-'Udde fi usûli 'l-fıkah* (V. cilt). (A. el-Mubârekî, thk.) yy.
- Feyyûmî, A. (tsz). *el-Misbâhu 'l-münîr fi şerhi garîbi 'l-kebîr* (II. cilt). Beyrut: el-Mektebetü'i-ilmiiyye.
- Fîrûzâbâdî, M. (2005). *el-Kâmûsü 'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Füllânî, S. (tsz). *Îkâzu himemi ûli 'l-ebâr li 'l-iktidâ bi seyyidi 'l-muhâcirîn ve 'i-ensâr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Gazâlî, M. (1993). *el-Mustasfâ*. (M. Abdüşşâfi, thk.)yy.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- (1998). *el-Menhûl*. (M. H. Heytû, thk.) Dımaşk: Dâru'l-fikr.
- Hasan Abdulgaffâr, M. (tsz). *Eseru 'l-ihtilâf fi 'l-kavâidi 'l-usûliyyeti fi ihtilâfi 'l-fukahâ* nşr: <http://www.islamweb.net>.
- Heytemî, A. (1983). *Tühfetü 'l-muhtâc fi şerhi 'l-minhâc* (II. cilt). Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye.
- Hubeysî, F. A. (tsz). *el-Medhal ilâ mezhebi 'l-imam eş-şâfiî*. (alfhdabd@maktoob.com).
- İbn Hallikân, A. (tsz). *Vefeyâtü 'l-a'yân ve enbâu ebnâi 'z-zamân* (VII. cilt). (İ. Abbâs, thk.) Beyrut: Dâru sadr.
- İbn Kayyim, M. (2003). *İ'lâmü 'l-muvekk'in an rabbi 'l-âlemîn* (VII. cilt). Suud: Dâru ibnû'l-cevzî.
- İbn Kudâme, M. (1968). *el-Müğnî* (X. cilt). Kahire: Mektebetü'l-kâhire.
- (2002). *Ravdatü 'n-nâzir ve cennetü 'l-münâzir* (II. cilt). yy.: Müessesetü'r-reyyân.

- İbn Manzûr, M. (1994). *Lisânü'l-arab* (XV. cilt). Beyrut: Dâru sâdr.
- İbn Salâh, O. (1987). *Fetâvâ ibi's-salâh*. (A. Abdulkadir, thk.) Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- İbn Teymiyye, M. İbn Teymiyye, Ş. (tsz). *el-Müsvedde fî usûli'l-fıkıh*. (M. M. Abdulhamîd, thk.) yy.: Dâru'l-kitâbi'l-arabî.
- İbnü'l-Esîr, M. (2005). *eş-Şâfi fî şerhi müsnedi's-şâfi li ibni'l-esîr* (V. cilt). (A. İbn Süleyman- Y. Ebî Temim, thk.) Riyad: Mektebetü'r-ruşd.
- İbnü'l-Lehhâm, A. (1999). *el-Kavâ'idu ve'l-fevâidü'l-usûliyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye.
- İbnü'l-Mehâmîlî, A. (1996). *el-Lubâb fî'l-fıkhi's-şâfi*. (A. el-Ömerî, thk.) Medine: Dâru'l-buhârî.
- İbnü'l-Mulakkîn, Ö. (1997). *İkdü'l-müzheb fî tabakâti hemeleti'l-mezheb*. (E. N. el-Ezherî-S. Mihnî, thk.) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- (1997). *el-İ'lâm bi fevâidi 'ümdeti'l-ahkâm* (XI. cilt). Suud: Dâru'l-âsime.
- İbnü's-Sâ'î, A. (2009). *ed-Dürrü's-semîn fî esmâi'l-müsannifîn*. (A. Şevkî-M. S. Hınsî, thk.) Tunus: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî.
- İsnevî, A. (1999). *Nihâyetüs-sûl şehü minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Kâdî, İ. (1965). *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik* (VIII. cilt). (Komisyon, thk.)Mağrip: Matba'etu fudâle.
- Karâfî, A. (1973). *Şerhu tenkîhi'l-füsûl*. (T. A. Sa'd, thk.) yy.: Şirketü't-tabâ'ati el-muttahide.
- (1994). *ez-Zahîre* (XIV. cilt). Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî.
- Kattân, M. (2001). *Târîhu't-teşri'i'l-islâmî*. yy.: Mektebetu vehbe.
- Kavâsimî, E. Y. (2003). *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm eş-Şâfi*. Ürdün: Dâru'n-nefâis.
- Kelvezânî, M. (1985). *et-Temhîd fî usûli'l-fıkıh* (IV. cilt). (M. İbn Amşe-M. İbn. İbrahim, thk.) Mekke: Merkezu'l-behsi'l-ilmî.
- Keskin, Y. Z. (2010). "İmam Şâfi'ye göre mürsel hadisin delil olma yönünden değeri". *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu*. ss. 184-200.
- Kılıç, M. T. (2001). *İslâm hukuk metodolojisinde maslahat-ı mürselle*. Diyarbakır: Dicle üniversitesi, Yayınlanmamış yüksek lisan tezi.
- Koçinkağ M. (2014). "İmam Şâfi'nin mürsel hadis anlayışı". *Journal of Intercultural and Religious Studies* ss. 61-80.
- Komisyon, (1999). *el-Mesû'atü'l-arabiyye el-'âlemiyye* (XXX. cilt). Riyad: Müessesetu a'mâli'l-mevsû'e li'n-neşri ve't-tavzî'.
- Kurtubî, Y. (tsz). *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ mâlik ve's-şâfi ve ebî hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Mahallî, M. (2005). *el-Bedru't-tâli' fî halli cem'i'l-cevâmi'* (II. cilt). (M. ed-Dâğıstânî, thk.) Dımaşk: Müessesetu'r-risâle.
- Mâverdî, A. (1999). *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi'l-imâm eş-şâfi* (XIX. cilt). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Mâzerî, M. (tsz). *İzâhü'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. (A. et-Tâlibî, thk.) yy.: Dâru'l-garbi'l-islâmî.
- Medenî, M. (1985). *el-Muvatta'* (II. cilt). (M. F. Abdalbaki, thk.)Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî.

- Mahallî, A. (1999). *Şerhu'l-varakât fî usûli'l-fikh*. (H. Afâne, thk.) Filistin: Câmi'atü'l-kudus.
- Münâvî, M. (tsz). *Ferâidü'l-Fevâid*. (M. Ebû Ubeydullah, thk.) Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Müzenî, İ. (1990). *Muhtasaru'l-müzenî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Nâcî, L. (2007). *el-Kadîm ve'l-cedîd fî fikhi's-şâfiî* (II. cilt). yy.: Dâru ibni'l-kayyim.
- Nas, T. (2014). İmam Şâfiî'nin sahâbe kavline bakışı. *Artuklu akademi dergisi*, Cilt (1). ss. 183-208.
- Nehrâvî, A. (1988). *el-İmâmü's-Şâfiî fî mezhebeyhi el-kadîm ve'l-cedîd*. Kahire: el-Münîre.
- Nemle, A. (1996). *İthâfu zevi'l-besâir bi şerhi ravadati'n-nâzir* (VIII. cilt). Riyad: Dâru'l-âsime.
- Nevevî, Y. (2005). *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. (M. T. Şaban, thk.) yy.: Dâru'l-minhâc.
..... (tsz). *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (XX. cilt). yy.: Dâru'l-fikr.
- Öztürk, M. (2016) "Abdullah ibni Mesud'un İslam hukuku ve Hanefî mezhebinin teşekkül sürecine etkisi", *International Periodical for the languages, literature and history of turkish*, 11/5, ss. 447-460.
- Râfî, A. (2007). *Şerhu müsnedi's-şâfiî* (IV. cilt). (V. Zehrân, thk.) Katar: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûnü'l-islâmiyye.
- Râzî, M. (1986). *Menâkibu'l-imâm eş-şâfiî*. (A. el-Hicâzî, thk.) Kaihre: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye.
..... (1997). *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (VI. cilt). (T. C.el-'Alvânî, thk.) yy. Müessesetü'r-risâle.
- Rustâkî, M. S. (tsz). *el-Kadîm ve'l-cedîd min ekvâli'l-imâm eş-Şâfiî*. yy.: Dâru ibn hazm.
- Rûyânî, A. (2009). *Bahru'l-mezheb (fî fûrûi'l-mezhebi's-şâfiî)* (XIV. cilt). (T. F. es-Seyyid, thk.) Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Sadık, K. (2010). *Mustalahâtü'l-mezhebi's-şâfiî*, Erbil: Mektebu't-tefsîr li'n-neşr ve'l-i'lân.
- Sem'ânî, M. (1999). *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl* (II. cilt). (M. Hasan, thk.) Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Sübkî, A. (1999). *Raf'u'l-hâcib an muhtasari ibni'l-hâcib* (IV. cilt). (A. M. Muavvaz-A. A. Abdulmevcûd, thk.) Beyrut: Âlemu'l-kütüb.
..... (2003). *Cem'u'l-cevâmi'*. Beyrut. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
..... (2011). *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc* (VII. cilt). Mekke: Dâru ibn hazm.
..... (1995). *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc* (III. cilt). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Sü'lebî, A. (tsz). *el-Me'ûne alâ mezhebi âlimi'l-medîne (el-imâm Mâlik b. Enes)* (III. cilt). el-Mekke: mektebetü't-ticâriye.
- Süyûtî, A. (tsz). *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîb'i'n-nevevî*. (N. el-Fâryâbî, thk.) yy.: Dâru taybe.
- Şaban, Z. (tsz). *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*. yy.: el-Mektebetü'l-hanefiyye.
- Şâfiî, M. (1940). *er-Risâle*. (A. Şakir, thk.) Mısır: Mektebetü'l-halebî.
..... (1990). *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Şâtîbî, İ. (1997). *el-Muvafakât*, (M. b. Hasan Â. Süleyman thk.) yy.: Dâru ibn affân.
- Şevkânî, M. (1993). *Neylü'l-evtâr* (VIII. cilt). (İ. es-Sabâbitî, thk.) Mısır: Dâru'l-hadis.

- (1999). *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl* (II. cilt). (A. 'Azv 'Înâye, thk.) yy.: Dâru'l-kitâbi'l-arabî.
- Şîrâzî, İ. (1988). *Şerhu'l-luma'*. (A. Türkî, thk.) Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî.
- (1993). *et-Tabsire fî usûli'l-fıkıh*. (M. H. Heytû, thk.) Dımaşk: Dâru'l-fikr.
- (2003). *el-Luma'*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- (tsz). *el-Mühezzeb fî'l-fıkhi's-şâfîi*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Taş, A. (2016). *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin hayatı, eserleri ve usul anlayışı*, Diyarbakır: A Grafik.
- Tüfekçi, İ. (2012). "İslam hukukunda meclis muhayyerliği". *İslam hukuku araştırmaları dergisi*. ss. 11-42.
- Yaman, A. (2014). "Sahâbenin fikhî mezheplere kaynaklığı". *Necmettin Erbakan üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*. ss. 11-44.
- Yüksek, a. (2014). "İslam hukuk tarihinde Kûfe'nin yeri". *International periodical for the languages, literature and history of turkish or turkic*, 9/5, ss. 2165-2178.
- Zerkâ, M. (2004). *el-Medhalü'l-fıkhiyül-âmm*. Dımaşk: Dâru'l-kalem.
- Zerkeşi, M. (1994). *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh* (VIII. cilt). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- (1998). *en-Nüket alâ mukadimetü ibn es-Salâh* (III. cilt). (Z. Belâferîc, thk.) Riyad: Edvâü's-selef.
- (1998). *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi'* (IV. cilt). (A. Seyyid-A. Rabî', thk.) yy.: Mektebetu kurtubâ.