

**T. C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MÂLİKÎ FIKİH GELENEĞİNDE NEVÂZİL:
ENDÜLÜS ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

Hafsa KESGİN

**Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY

ARALIK-2013

T. C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

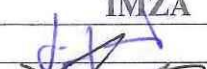




**MÂLİKÎ FİKİH GELENEĞİNDE NEVÂZİL:
ENDÜLÜS ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

Hafsa KESGİN

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

“Bu tez 27/ 12 /2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY	Kabul	
Prof. Dr. İbrahim Çapak	Kabul	
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Kabul	
Yrd. Doç. Dr. Soner DUMAN	Kabul	
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA	Kabul	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hafsa KESGİN

27. 12. 2013

ÖNSÖZ

Günümüzde hukuk tarihi araştırmaları ve özellikle fikhın toplumla ilgili boyutunu ve ilişkisini konu alan çalışmalara oldukça ilgi gösterilmeye başlanmıştır. İslam fikhı üzerine araştırma yapan oryantalistlerin de fikhın pratik yönünü yansıtan araştırmalara yöneldikleri görülmektedir. Bu ilgi bir yönüyle bu tür araştırmaların önemine işaret ederken diğer yönüyle söz konusu araştırmaların yetersizliğine işaret etmektedir.

Endülüs Mâlikî nevâzil eserleri üzerinde yaptığımız bu çalışmamız literatür çalışması olması yönüyle hukuk tarihi araştırmaları kapsamına nevâzil teliflerinin muhtevası gereği hükmün olaylara tatbik edilmesi yönüyle de fikhın tatbikî sahasına karşılık gelen araştırmalar kapsamına girmektedir. Söz konusu bu çalışmamız bir giriş ve c bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü daha ziyade araştırmanın mevzuu, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakları üzerine hasredilmiştir. Endülüs’un tarihi verileri üzerinden fikhî gelişimini ele aldığımız birinci bölümde ise, Mâlikî fikhının Endülüs’e girişi, hangi isimler öncülüğünde geliştiği ve ne tür ürünlerini vererek gelişmesini tamamladığı üzerinde durulmuştur. Özellikle Mâlikî fikhının Endülüs’te hangi temel fikh eserleri üzerinden gelişme gösterdiği de ifade edilmeye çalışılmıştır.

Tezimizin ikinci kısmı ise araştırmamızın bir anlamda omurgasını teşkil etmektedir. Bu bölümde yapmaya çalıştığımız nevâzilin kavramsal çerçevesini çizmeye çalışarak klasik söylemde terminolojik anlamda bir nevâzil tanımının olup olmadığını ortaya çıkarmak olmuştur. Bu durum nevâzil literatürünün muhteva tahlilini önemli bir hale getirmiştir. Dolayısıyla bu bölümün ikinci kısmında nevâzil telif geleneğinin Endülüs’te geçirmiş olduğu tarihî süreç ve gelişimi ele alınmıştır. Bu bölümde nevâzilin gerek kavramsal gerek literatür anlamda ahkâm, mesâil, ecvibe, ‘amel, vesâik ve şurût gibi ilimlerle olan ilişkisi incelenmiştir.

Çalışmamızın son bölümünde ise Endülüs nevâzil teliflerinin muhtevlarına dayanarak Endülüs fukahâsının vuku bulan meselelere hüküm verme hususunda dayandıkları mezhep içi yöntem ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda konu, mezhepte hükmü bulunan ve bulunmayan meseleler çerçevesinde işlenmiştir. Mezhepte hükmü bulunan meseleler hakkında ulemanın nasıl bir tercih mekanizması geliştirdiği gözlenmiştir.

Mezhepte hükmü bulunmayan meseleler için de tahriç metodu yanında mezhep içinde farklı delillerin işletilmesi söz konusudur.

Sonuç kısmında ise çalışma boyunca elde edilen veriler çerçevesinde bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamızın ortaya çıkma sürecinde şüphesiz birçok emek söz konusudur. Öncelikle çalışmanın nihayete erdirilmesinde destek ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. H. Mehmet Günay'a çok teşekkür ederim. Konunun tespiti esnasında değerli görüş ve önerileriyle vakit ayıran İSAM'dan Yrd. Doç. Dr. Eyüp Sait Kaya ve özellikle sonraki süreçte Mâlikî ekolle alakalı katkılarını gördüğüm Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu'na müteşekkirim. Tezin son bölümüyle ilgili öneri ve tavsiyelerde bulunan Yrd. Doç. Dr. Süleyman Kaya ve tez jürimde bulunan Prof. Dr. İbrahim Çapak, Prof. Dr. Abdullah Kahraman ve Yrd. Doç. Dr. Soner Duman'a şükranlarımı sunmak istiyorum. Son olarak tezin araştırılması ve yazımı esnasında gösterdiği sabrı, hoşgörüsü, maddi ve manevi tüm desteği için sevgili eşim Yrd. Doç. Dr. Bedrettin Kesgin'e ve tezle büyüyen onunla yaşıt olan oğlumun bakımında emeğini sonuna kadar gördüğüm kıymetli anneme ve eğitimimi her zaman destekleyen kıymetli babama teşekkür etmek benim için mutluluk vesilesidir.

Hafsa KESGİN

27. 12. 2013

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	viii
ÖZET	x
SUMMARY	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: ENDÜLÜS MÂLİKÎ FIKIH GELENEĞİ	14
1. 1. Endülüs Mâlikî Fıkıh Geleneğinin Tarihi Gelişimi.....	14
1. 1. 1. Malikî Fıkıh Ekolleri ve Endülüs Mâlikî Ekolünün Ortaya Çıkışı.....	14
1. 1. 2. Malikî Mezhebinin Endülüs'te Yayılması.....	21
1. 1. 3. Malikî Mezhebinin Endülüs'te Son Bulması.....	30
1. 2. Endülüs Fıkıh Geleneğinin Dayandığı Mâlikî Fıkıh Kaynakları.....	34
1. 2. 1. el-Muvattâ.....	35
1. 2. 2. el-Müdevvene.....	37
1. 2. 3. el-Vâdiha.....	40
1. 2. 4. el-Müstahrece.....	41
1. 2. 5. el-Mevvâziyye.....	43
BÖLÜM 2: NEVÂZİL KAVRAMI VE ENDÜLÜS FIKIH GELENEĞİNDE NEVÂZİLİN TARİHSEL GELİŞİMİ	44
2. 1. Nevâzil Kavramı.....	44
2. 1. 1. Nevâzilin Tanımı.....	44
2. 1. 2. Nevâzil Kavramıyla İlişkili Terimler.....	56
2. 1. 2. 1. Havâdis-Vâkıât.....	57

2. 1. 2. 2. Ecvibe-Cevabât.....	58
2. 1. 2. 3. Mesâil- Es'ile.....	59
2. 1. 2. 4. Amel- Ameliyyât.....	61
2. 1. 2. 5. Ahkâm- Kadâyâ-Akdiyye.....	62
2. 1. 2. 6. Müsteceddât- Fıkhı'n-nevâzil.....	63
2. 2. Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzilin Tarihi Gelişimi.....	64
2. 2. 1. Endülüs Dışında Nevâzil İlminin Ortaya Çıktığı Başlıca Merkezler.....	64
2. 2. 2. Endülüs'te Nevâzil İlminin Ortaya Çıkışı.....	68
2. 2. 3. Endülüs'te Nevâzil İlminin Alt Disiplin ve Bir Telif Geleneği Haline Gelmesi.....	75
2. 3. Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Literatürü.....	81
2. 3. 1. Kazâ Faaliyetleri Çerçevesinde Oluşturulan Nevâzil Literatürü.....	81
2. 3. 1. 1. <i>Nevâzilu 'Isâ b. Dinâr</i>	85
2. 3. 1. 2. <i>el-Müntehâb fi'l-ahkâm</i>	85
2. 3. 1. 3. <i>Fusûlu'l-ahkâm fî mâ cerâ bihi'l-'ameli'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm</i>	87
2. 3. 1. 4. <i>el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm ve kıtrin min siyeri'-hükkâm</i>	88
2. 3. 1. 5. <i>Nevâzilu 'ş-Şa' bî</i>	90
2. 3. 1. 6. <i>Nevâzilu İbn Hâc</i>	92
2. 3. 1. 7. <i>el-Müfîd li'l-hükkâm fîmâ yu'radu lehum min nevâzili'l-ahkâm</i>	92
2. 3. 1. 8. <i>Tenbîhu'l-hükkâm 'alâ meâhizu'l-ahkâm</i>	93
2. 3. 2. İftâ Faaliyetleri Çerçevesinde Oluşturulan Nevâzil Literatürü.....	94
2. 3. 2. 1. <i>Nevâzilu İbn Rüşd</i>	94

2. 3. 2. 2. Nevâzilu Ahmed b. Saîd b. Beştâgîr.....	96
2. 3. 2. 3. el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesaili'l-Müstahrece.....	98
2. 3. 2. 4. Nevâzilu İbn Verd.....	99
2. 3. 2. 5. Nevâzilu'l-Kâdı 'Iyâd.....	100
2. 3. 2. 6. Nevâzilu İbn Lüb.....	101
2. 3. 2. 7. Fetâvâ Şâtıbî.....	103
2. 3. 2. 8. Fetâvâ İbn Serrâc.....	104
2. 3. 2. 9. Nevâzilu İbn Tarkâd.....	105
2. 3. 2. 10. el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib.....	105
2. 3. 3. Endülüs Nevâzil Eserlerinin Genel Olarak Değerlendirilmesi.....	106
2. 3. 4. Endülüs Ulemasının Nevazil Eserlerini Telif Tarzı.....	108
2. 3. 4. 1. Muhtevâ Açısından Telif Tarzı.....	109
2. 3. 4. 2. Şekil Açısından Telif Tarzı	111
2. 3. 5. Endülüs Nevâzil Telifâtının Temel Özellikleri.....	113
2. 3. 5. 1. Yerel Olma.....	113
2. 3. 5. 2. Muhteva Zenginliği.....	114
2. 3. 5. 3. Farazi Olmama.....	116
2. 3. 5. 4. Sürekli Yenilenme.....	117
2. 3. 6. Endülüs Nevazil Telifâtından Yararlanma.....	118
2. 3. 6. 1. Endülüs Hukuk Sisteminde Başvuru Kaynağı Olması.....	118
2. 3. 6. 2. Endülüs'ün Tarihi ve Toplumsal Araştırmalarına Kaynak Olması.....	123

BÖLÜM 3: ENDÜLÜS MÂLİKÎ EKOLÜNDE MEZHEP İÇİ HÜKÜM ÇIKARMA USULÜ.....127

3. 1. İçtihad Kavramı ve Nevâzille İrtibatı.....	129
3. 2. İçtihad Yapan Maliki Ulemanın Mertebeleri.....	132
3. 2. 1. Mutlak Müçtehid.....	132
3. 2. 2. Mukayyed Müçtehid.....	132
3. 2. 2. 1. Tahriçte müçtehid.....	133
3. 2. 2. 2. Tercihde Müçtehid.....	135
3. 2. 2. 3. Mezhepte Hafız.....	137
3. 3. Fetvâ Kavramı ve Nevâzille İrtibatı.....	139
3. 4. Mezhepte Hakkında Görüş Bulunan Meselelerde Hüküm Verme.....	144
3. 4. 1. Müttefakun Aleyh Olan Görüşün Alınması.....	145
3. 4. 2. Tercih Metodu.....	148
3. 4. 2. 1. İmâm Mâlik'in Görüşleri Arasındaki Tercih.....	148
3. 4. 2. 2. Mezhep Ulemasının Görüşleri Arasındaki Tercih.....	150
3. 4. 2. 3. Râcih ve Meşhur Görüşü Tercih.....	151
3. 4. 2. 4. Birbirine Denk Olan Görüşler Arasında Tercih.....	156
3. 4. 2. 5. Zayıf ve Şâz Görüşü Tercih.....	157
3. 4. 3. Mevcut Görüşlere Aykırı Hüküm Verme.....	162
3. 5. Mezhepte Hakkında Görüş Bulunmayan Meselelerde Hüküm Verme.....	166
3. 5. 1. Tahriç Metodu.....	166
3. 5. 1. 1. Tahricin Hükümü.....	170
3. 5. 1. 2. İmam Malik'in Usul ve Kaidelerinden Tahriç.....	172

3. 5. 1. 3 İmam Malik'in Görüşlerinden Tahriç.	174
3. 5. 1. 4 İstikra Yoluyla Tahriç.....	178
3. 5.1. 5. İcra Yoluyla Tahriç.....	179
3. 5. 2. Mezhebin Diğer Usulleri Çerçevesinde Hüküm Verme.....	180
3. 5. 2. 1. Örf ve Âdet Yoluyla Hüküm Verme.....	180
3. 5. 2. 2. Makâsıd ve Maslahat İle Hüküm Verme.....	183
3. 5. 2. 3. Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel İlkesiyle Hüküm Verme	186
3. 5. 2. 4. İstihsân İle Hüküm Verme	190
3. 5. 2. 5. Sedd-i Zerâi İle Hüküm Verme.....	192
3. 5. 2. 6. İstishâb İle Hüküm Verme.....	194
SONUÇ.....	197
KAYNAKÇA.....	201
ÖZGEÇMİŞ.....	215

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı geçen eser
a. g. m.	: Adı geçen makale
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Nşr.	: Neşreden
S.B. E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	: Bakınız
b.	: İbn
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
OMÜSBE	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
SÜSBE	: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
y.y.	: Yayın yeri yok
yy.	: Yüzyıl

Tezin Başlığı: Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği	
Tezin Yazarı: Hafsa KESGİN	Danışman: Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY
Kabul Tarihi: 12 Aralık 2013	Sayfa Sayısı: x (ön kısım) + 215 (tez)
Anabilimdalı: Temel İslam Bilimleri Bilimdalı: İslam Hukuku	
<p>Son dönemlerde Mağrib kütüphanelerinde yazma olarak bulunan nevâzil telifleri üzerine çalışmaların yoğunlaştığı göze çarpmaktadır. Son olarak henüz yakın zamanda bir doktora çalışması olarak tahkik edilip fıkıh alanına kazandırılmış olan Ebu'l-Velîd el-Kurtubî'nin (ö. 606) <i>el-Mufîd li'l-hükkâm fî mâ yu'radu lehum min nevâzili'l-ahkâm</i> isimli nevâzil eseri bunun en güzel göstergesidir. Bu tür çalışmalara ilginin artmasında fikhın hayattan kopuk olduğu iddialarının payı büyüktür. Özellikle fikhü'n-nevâzil konu başlığının güncel fikhî meselelere tekabül eden bir muhtevaya sahip olması araştırmacıları, klasik dönemde kaleme alınan nevâzil teliflerini de gün yüzüne çıkarmaya yönlendirmiştir. Bu çerçevede son zamanlarda Mağrib ve Endülüs'e dair nevâzil telifleri tahkik edilerek neşredilmeye başlanmıştır. Bu durum fikhın tatbik sahasına ait verilerin açığa çıkarılması ve hükümlerin meselelere nasıl tatbik edildiğinin belirlenmesi bakımından oldukça önemli bir gelişmedir. Ancak gördüğümüz kadarıyla bu telifler üzerinde yapılan araştırmalar ağırlıklı olarak tahkik çalışmalarıdır. Tahkik çalışmalarının kütüphane raflarında yok olmaya mahkum edilmiş eserlerin gün yüzüne çıkarılmaları bakımından zaruri derecede öneme sahip olduğu inkar edilemez. Fakat bu tür teliflerin tahlil edilerek fıkıh sahası bakımından değerleri de ayrıca önemi olan bir mevzudur.</p> <p>İşte esasen Endülüs nevâzil telif geleneğinin tahliline dayalı olan bu çalışmamız, söz konusu teliflerin hukuki, tarihi ve toplumsal değeri temasını işlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda genelde fıkıh alanında özeldir ise Mâlikî Endülüs ekolü içinde ürünlerini vermiş olan bu geleneğin, bulunduğu bölgelerde nasıl bir işlevselliğe sahip olduğu araştırılmaktadır. Endülüs fukahasının söz konusu bu edebiyattan Endülüs fıkıh/hukuk sistemi bağlamında nasıl faydalandıkları ifade edilmeye çalışılarak fetvâ verme metodları nevâzil eserlerindeki örnekler üzerinden ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu durum fikhın tatbik sahasına ait verilerin açığa çıkarılması ve hükümlerin meselelere nasıl tatbik edildiğinin belirlenmesi bakımından oldukça önemlidir.</p>	
Anahtar Kelimeler: Mâlikî, Endülüs, Nevâzil, Fıkıh	

Title of the Thesis: The concept of Nawâzil in the tradition of Mâlikî Fıqh	
Author: Hafsa KESGİN	Supervisor: Professor. H. Mehmet GÜNAY
Date: 12 Aralık 2013	Nu. of pages: x (pre text) + 215 (main body)
Department: Fundamental Islamic Sciendes Subfield: Islamic Law	
<p>In recent times, the studies on common cold compilations which have been located in Northern African libraries as hand-written manuscripts have been intensified. Very lastly, we have seen Ebu'l-Velîd el-Kurtubî's (d. A.D. 606) book titled <i>el-Mufîd li'l-hükkâm fî mâ yu'radu lehum min nevâzili'l-ahkâm</i> that has been researched as a doctorate dissertation and enriched Muslim canonical jurisprudence is the finest indicator for the issue. Claims about Muslim canonical jurisprudence's irrelevance to real-life issues have played an important role to arouse curiosity for the aforementioned studies. Particularly, because Muslim canonical jurisprudence of common cold has a content that carries implications about daily Muslim jurisprudence issues, researchers have been directed to rake up the books on common cold which had been penned in the Classical Age. In this framework, recently, common cold compilations which are related to Northern Africa (Mağrip) and Al-Andulus have began to be published. Because these publications help uncovering data regarding practical field of Muslim canonical jurisprudence and illustrate how judgments were applied into issues, thriving studies point out important developments. Nevertheless, as far as we observe, researches which are made on these publications are mostly standing at the level of survey studies. In order to rake up books which are left to destruction in library shelves, it cannot be denied survey studies essentially have an important place in the field. But at the same time, these publications need to be analyzed in terms of Muslim canonical jurisprudence and their value and importance in this perspective also need to be unraveled.</p> <p>Essentially, our study is based on analyzing the tradition of Al-Andulus' common cold compilations by which it will try to penetrate the thematic meanings of their legal, historical, and social values.</p> <p>In this context, we will research how the aforementioned tradition, which produced its works in Muslim canonical jurisprudence in general terms and Maliki Andulus school in particular, functioned in the regions it was influential. Having studied the way the Andulus jurists benefited from the literature in terms of Andulus Muslim canonical jurisprudence/law, religious decree (fatwa) methods will be brought into light by evaluating the examples in the works on common cold. Therefore, our study in this perspective is reasonably important to reveal data regarding practical field of Muslim canonical jurisprudence and determine how religious judgments were applied into issues.</p>	
Anahtar Kelimeler: Mâlikî, Andalus, Nawâzil, Fıqh	

GİRİŞ

Fıkıh ve hayat/toplumsal yapı ilahi kelimeler ve insanlığın varoluşundan itibaren iç içe bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu ilişkinin sistematik bir disiplin haline gelmesi ancak fıkıhın tedvin edilmesiyle gerçeklik kazanmıştır. Fıkıh, tedvininden sonra insanların hayatlarında onların toplumsal ve bireysel ihtiyaçlarını karşılama boyutuyla yer almaya başlamıştır. Diğer bir ifadeyle fıkıh ya da hukuk toplumun bu tür ihtiyaçlarına cevap verebildikleri ölçüde toplum hayatında yer edinmiştir.

Söz konusu bu ilişkinin anahtarı ya da ilahi olandan insani olana geçişi sağlayan mekanizma ise fıkıhçılar ve hükümleri olaylara tatbik eden kadılar tarafından “içtihad” kavramıyla sağlanmıştır. Ancak söz konusu bu mekanizmanın işlevselliği fıkıhın tedvini ve farklı fıkhi çevrelerin oluşumlarını tamamlamalarıyla başka bir boyuta taşınmıştır. İctihadın bir parçası olması ve içtihadın değişen hayata uyumunu sağlama amaçlı da “fetvâ” ve “mezhep içi içtihad” olguları ortaya çıkmıştır.

Bu mekanizmanın işletilme sebebi ise toplumsal “vakıa, problem ve ihtiyaçlar”dır. Şüphesiz ki, hayatın devam etmesi ilişkilerin ve etkileşimlerin farklılaşması ve çeşitlenmesini doğurmuştur. Bu etkileşim ise toplumdan topluma farklı ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece toplum dini, hukukî, içtimâî sosyal alanlarda farklı soru-sorun-olay ve meselelerle yüzleşmiştir. Böylelikle fetvâlar ağırlıklı olarak tarihi ve toplumsal bir gerçekliği olan olayların/nevâzil çözümlenmesi olarak işletilmiştir. Ancak bu çözümlenmeyi sağlamak üzere, içtihad kavramına yeni bir işlev yüklenerek kurucu dönemde gördüğümüzden farklı olarak fukahânın söz konusu alandaki ihtiyaca yönelik faaliyetleri “mezhep içi ictehad” şeklinde yeni bir kavramı gündeme getirmiştir.

Toplumda ortaya çıkan meselelerin hükmünü verme mezheplerin kurumsallaşmasından daha önceye dayanan bir geçmişe sahiptir. Ancak mezheplerin kurumsallaşmasından sonra her mezhebin kendine has bir takım metod ve usulleri olmuştur. Bu metod farklılıklarının en bariz şekilde ortaya çıktığı saha ise hiç şüphesiz “içtihad” ve “fetvâ” sahası olmuştur. Her mezhep imamının muhatap olduğu olaylar karşısındaki tutumu ve usulü farklı dayanak ve ilkeler üzerine kurulmuştur. İmamlardan sonra gelen diğer mezhep müntesipleri de meselelerin hükmünü vermede ortaya çıkarılan bu ilkeleri esas

almışlardır. Bu bağlamda Mâlikî mezhebinin kurucusu olan İmâm Mâlik'in fetvâ verirken dikkate aldığı usûl esasen mezhebin usulü anlamındadır. Söz konusu bu durumun Endülüs nevâzil telifleri çerçevesinde Endülüs ulemasının fetvâ metodunun şekillenmesine etki etmesi bu metodun kökenini de mevzubahis hale getirmiştir. Bu usulün ne olduğu bilgisi imamın cevap bulmak durumunda kaldığı meselelere hangi ilke ve prensipler çerçevesinde yaklaştığı sorusunda yatmaktadır.

Fetvâ verme konusunda İmâm Mâlik'in temkinli davrandığı anlaşılmaktadır. İmâm Mâlik'in bazı meselelere cevap vermeyi hoş karşılamadığı bunun temel sebebinin de ilkesel olduğu görülmektedir. Kaynakların bildirdiğine göre, İmâm Mâlik fetvâda acele etmeyi hoş karşılamaz soran kişiyi de reddeder ve çoğunlukla bilmiyorum cevabını verir. ¹ Malik'in öğrencilerinden İbn Ebî Hasân el-Yahsubî (ö. 227) bizzat bu olaya şahit olmuş ve “*Malik'e 22 mesele soruldu o bunlardan yalnızca iki tanesine cevap verdi*”² şeklinde beyanda bulunmuştur.

Medîne ulemasından el-Muğîre el-Mahzûmî³ imamla bu manada bir tartışmaya girdiğinde İmâm Mâlik insanların önünde bu tarz soruları sormamasını istemiştir. Zira cevap vermesi insanların kendisine böyle soruları sormada cesaretlenmelerine kapı aralayacaktır. Ancak yazı yoluyla gönderirse imkanı nispetinde cevaplayabileceğini ifade etmiştir. ⁴ Bundan dolayı da İmâm Mâlik'in fetvâ verirken takip ettiği yöntem ve dayandığı ilkeler öğrencileri önünde kapalı kalmıştır. Diğer taraftan İmâm Mâlik'in bu kesin ve sert tavrı öğrencilerinin ona soru sormalarını da engellemiştir.

Fetvâ verme usulünün net olarak anlaşılabilmesi ve öğrencilerin bu çekimser tavırları mezhep içinde bazı meselelerin kapalı ve çözülememiş olarak kalması sonucunu ortaya

¹ İbn Abdilber, *Câmi'u beyani'l-İlmi ve fadlihi* (nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri), ty. yy.. II, 53; İyâd, Kâdı, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti e'lâmi mezhebi Mâlik*, Rabât ty.. I, 145; Endelûsî, Muhammed b. Muhammed er-Râî, *İntisâru'l-fakîri's-sâlik li tercihi mezhebi İmâm Mâlik* (nşr. Muhammed Ebi'l-Ecfân), Beyrût 1981, s. 184.

² Temîmî, Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm, *Kitâbu tabakâti ulemâi İfrikiyye*, Beyrut ty. , s. 88.

³ Muğîre b. Abdîrahmân b. el-Hâris, İmâm Mâlik'in beşinci tabaka öğrencileri arasında ve sikadır. Mâlik'ten sonra Medîne'nin fakihî olmuştur. Birinci tabaka olması hasebiyle Mâlik'in ders halkasında bulunmuştur ve h. 188'de vefat etmiştir. Bkz. İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dibâcu'l-müzheb fi ma'rifeti e'yânî 'ulemâi'l-mezheb*, Kâhire 2005, II, 273; Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceretu'n-nûru'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye* (nşr. Ali Ömer), Kâhire 2007, I, 116.

⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, II, 273.

çıkarmıştır. Kapalı kalan bu meseleler daha sonra mezhep içindeki müçtehitler tarafından çözümlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla nevâzil teliflerinin ortaya çıkması bu sonuçla da irtibatlandırılabilir. Zira nevâzil kitapları veya kavramı bir yönüyle mezhep birikimi içindeki meselelerin çözümünün nakli iken, diğer bir yönüyle de, çözülmemiş problem ve olaylara binaen mezhep içinde bir istidlâl yöntemi olarak kullanılan mâ cerâ bih'l-amel, tahrir, tercih kavramlarının işletilmelerinin bir sonucudur.

İmam Mâlik bazı meseleler üzerinde yıllarca düşünmüş, araştırma yapmış ancak sonunda yine kesin bir şey söylememiştir. Bu metodunu öğrencisi İbn Vehb (ö. 197) şöyle dile getirmiştir: “Mâlik, sorulan bir soruya cevap vermeden önce (o kadar uzun süre susardı ki), bir kimse elindeki boş bir sayfayı ‘bilmiyorum’ kelimesiyle doldurmak istese bunu yapabilirdi”.⁵ Kendisine bir mesele sormak için Mağrib’den kalkıp altı ay yoldan sonra Medine’ye gelen birine, “bir araştırayım, yarın gel” demiştir. Ancak ertesi gün, İmam Mâlik “bilmiyorum” cevabını vermiştir. Adam, “benim geldiğim yerde insanlar yeryüzünde senden daha alim birisi bulunmadığını söylüyor” deyince de “Onlara gittiğinde benim bu işin altından kalkmadığımı söyle” şeklinde cevap vermiştir.⁶

Tabakât eserlerinde sayısız örneğini bulmanın mümkün olduğu bu konuda İmâm Mâlik’in hassasiyetini bu iki örnekten anlamak mümkündür. İmam Mâlik’in sorulan sorular karşısındaki bu tavrı bazıları tarafından onun sorulan meselenin hükmünü bilmediği şeklinde değerlendirmeleri de beraberinde getirmiştir. Ancak İbnu’l-Hâcib bu uygulamayı, İmam Mâlik’in soruyu soran kişinin cevaba olan iştihakını görmesinden dolayı, sadece kendisinin fetvasının sıhhat veya hatada ölçü alınmasını engellemek ya da daha derin araştırmalar yapmak maksatlarına bina etmiştir.⁷

Bir konu hakkında soruların fazlalaşması o konuyu farazi ve takdiri bir boyut kazanması sürecine de sokabilir. Bu durumu hoş karşılamayan İmâmın, kendisine çokça sorular sıralanmaya başlanınca, “elinde olanı sor”⁸ şeklinde ikazda bulunması da bunun

⁵ Kâdı İyâd, *Tertîbü’l-medârik*, I, 183.

⁶ Kâdı İyâd, *Tertîbü’l-medârik*, I, 181.

⁷ İbnu’l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe’s-sûl ve’l-emel fî ‘ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel* (nşr. Nezir Hammâd), Beyrut 2006, II, 1206.

⁸ Kâdı İyâd, *Tertîbü’l-medârik*, I, 181.

göstergesidir. Aynı şekilde mezhebin temel kaynaklarından olan *el-Müdevvene*'nin ortaya çıkış sürecinde de İmâm Mâlik'in bu tavrı etkin olmuştur. Zira Esed b. Furat'ın çokça soru sorması İmamı tarafından Irak'a yönlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. İmâm Mâlik ders meclisinde bulunanların çok soru sormasından hoşlanmadığı gibi kimi zaman da soru soran kişiye, “*beni kendinle Allah (c.c) arasında hüccet kılmak mı istiyorsun, ben önce kendimi nasıl kurtaracağıma bakayım, seni sonra kurtarırım*” dediği olurdu.⁹

Mezhep imamının soru ve meseleler karşısındaki bu tavrı ve özellikle olmuş/bilfiil vuku bulmuş olayları esas alması fetvâ alanının Mağrib ve Endülüs'de nevâzil olarak meşhur olmasını sağlamıştır. Yapmış olduğumuz araştırma sürecinde bu teliflerin en temel hususiyetlerinden biri olan “*vuku bulma ve realite*” karakterinin İmâm Mâlik'in fetvâ usulüyle bağlantılı olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda günümüzde Mağrib'de işlevi devam eden “*fikhu'l-vâkı*” aynı anlayışın bir uzantısı niteliğindedir.

Doğu coğrafyalarda olayların çözümü olarak işletilen “*fetvâ*” kavramı Batı ülkelerinde ağırlıklı olarak “*nevâzil*” kavramıyla dillendirilmiştir. Şu farkla ki, Endülüs'te kullanılan bu kavramın Doğu'da kullanılan formuna oranla gerçek hayatla olan bağlantısı daha sıkı sorgulanmıştır. Diğer bir ifadeyle farklı bir mezhep tasavvurunun etkisiyle farazî olan olayların da içine dahil edildiği fetvâ kavramı daha ziyade fiili olayları öne alan tasavvurun etkisiyle kavramsallaştırılan nevâzil kavramından bu yönüyle farklılaşmıştır.¹⁰ İşte bu bağlamda toplum ve hayatla birebir ilişki içinde olan nevâzil telif geleneğinin ortaya çıkması ve gelişimi ya da nevâzilin kavram olarak

⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, I, 146.

¹⁰ Söz konusu bu takdiri anlayış Ebu Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Hatta Hacvî ilk defa böyle bir fıkıh anlayışını ihdas eden kişi olarak da Ebû Hanîfe'yi göstermektedir. Hacvî'nin ifadeleri şöyledir: “Fıkıh Hz. Peygamber zamanında fiilen vuku bulanın hükmünü açıkça beyandan ibaretti, sonra Sahabe ve Tabiîn kendi zamanlarında bilfiil vâki olanın hükmünü beyan ederlerdi, kendilerinden önce vukubulanlar hakkında verilmiş olan hükümleri de muhafaza ederlerdi. Böylelikle fıkıh biraz daha büyüdü ve furû'u meseleleri çoğaldı. Ebû Hanîfe ise, vuku bulmamış meseleleri vuku bulmuş gibi farzederek ya vuku bulanlara kıyas suretiyle veya umumî kaideler altına sokarak faraziyeler yürütmekte ileri gitti. Böylelikle fıkıh fazlasiyle büyüdü, meseleler gayet çoğaldı”. Bkz. Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, II, 127. Biz burada genel olarak fıkıh anlayışına yönelik yapılan bu değerlendirmenin tartışılabilir olduğunu ifade ederek bütün bir fıkıh yerine nevâzil ve fetvâ özelinde konuya yaklaşıyoruz. Esasen vurgulamaya çalıştığımız fetvâ kavramında bilfiil vuku bulmuş olay şartı yokken nevâzilin kavramsal manasında vuku bulma özelliğinin olmasıdır. Ayrıca İmâm Mâlik'in de karşılaştığı meselelerdeki tavrının bu yönde olması nevâzil ve söz konusu mezhep arasındaki ilişki ve etkiyi göstermektedir.

fetvâdan daha fazla Mağrib’de kullanılması İmâm Mâlik’in ve Mâlikî öğretinin etkisiyle izah edilebilir.

Çalışmanın Mevzuu

Çalışma mevzu itibariyle, hicri ilk iki asırda Medine merkezli olarak ortaya çıkan, ehl-i Hicaz fikhî olarak da nitelenen ve İmam Malik’e nispetle Mâlikî olarak isimlendirilen mezhep merkezinde şekillenmektedir. Genel olarak Mâlikî mezhebi üzerinde yürütülecek olan bu çalışmanın özel olarak Mâlikî fikhında ilgilendiği alan, mezhep içi fikhî düşüncenin bir yansıması olarak ortaya çıkan Endülüs (IV-IX. yy.) Nevâzil literatürüdür.

Günümüze ulaşan fikhî mirasın büyük bir kısmı mezhep içi fikhî tefekkür sonucu elde edilmiştir. Dolayısıyla fikhın içinde farklı işlevleri olan alt disiplinlerin ortaya çıkmış olması toplumsal bir gereksinimdir. Söz konusu bu alt dallardan “nevâzil” olarak isimlendirilen ve fikhın daha çok uygulama sahasını konu edinen bu alan bütün mezheplerde belli bir literatüre sahip olacak kadar yer almıştır. Ancak bu oluşumlar arasında gerek fikhın dayandığı kaynaklar gerekse de ortaya çıkan telif geleneği açısından amele ve uygulamaya en fazla önem veren mezhep Mâlikî mezhebi olarak öne çıkmıştır. İmam Mâlik’in (ö. 179) usûlünde kaynak olarak kullandığı *Amel-i Ehl-i Medine* ve fikhî istidlal metodu olarak mezhepte yer alan *Mâ cerâ bihi’l-‘amel* kavramları bunun en güzel göstergeleridir. Mezhebin uygulanmakta olan fıkha diğer öğretilere nazaran daha fazla önem vermesi uygulamalı fikh tarihîyle ilgili diğer mezheplere oranla daha zengin bir literatüre sahip olması sonucunu doğurmuştur. Mezhepte ortaya çıkan bu alt disiplin, uygulanan fikhî kaydetme ve değerlendirmeye yönelik olan bir çabanın ürünüdür.

Nevâzil, lugavî olarak, “sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk ve sıkıntı doğuran durum” manasındaki *nazile* kelimesinin çoğulu olup, geleneksel fikh anlayışında daha çok mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış meseleleri ifade etmektedir. Klasik fıkhta bu anlamda gelişen kavram, modern dönemde ortaya çıkan “yeni fikhî problemlere” karşılık gelmektedir. Kavramın tanım olarak fetva ile sıkı bir ilişkisi vardır. Ancak yapılan çalışmalar göstermektedir ki, nevâzil her ne kadar fetva ile eş anlamlı olarak kullanılsa da daha özel bir anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla *fetvâ*

herhangi bir dönemde ortaya çıkan fihhi meselenin hükmünü açıklarken, *nevâzil* söz konusu meselenin aslını ifade eder.

Klasik fıkıhta *nevâzil* literatürünün ilk ortaya çıktığı dönem IV. yy olarak ifade edilmektedir. “Vakiât” ve “havadis” olarak da ifade edilen *nevâzil* kavramı daha çok Hanefî ve Mâlikî çevrelerinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu iki mezhep arasında da kavramsal çerçeve ve *nevâzil* literatürünün içeriği bakımından mezhep birikimi ve müteahhir ulemanın fikhî mesâisini nakletme anlamında benzerlikler olsa da bir kısım farklar mevcuttur. Hanefî mezhebindeki *nevâzil* eserleri mezhep içi fikhî istidlâl ve fetvada esas alınan görüşler bakımından birbirinden ayrılan Belh, Irak ve Buhara meşayihından birinin görüşü merkeze alınarak oluşturulurken birçok *nevâzil* eseri de belirli bir dönem ve coğrafyadaki Hanefî meşayihinin mezhebe olan katkılarını kaydetmeyi amaç edinmiştir.¹¹ Hanefî mezhebinde *nevâzil* literatürünün muhtevası bu tarzda şekillenmekteyken, Mâlikî geleneğinde *nevâzil* anlayışı biraz daha farklı formlarda gerçekleşmiştir. İki mezhep arasındaki temel farklılık, Mâlikî mezhebinde kaydedilen *nevâzil* eserlerinin içeriği kadıların yargı görevi yaparken karşılaştıkları bazı olayları ve mezhebin hakim olduğu yerdeki ortaya çıkan amelleri de içermesidir. Örnek olarak IV. yy. da telif edilen İbn Ebî Zemenîn’in (ö. 399) *el-Müntehab fi’l-ahkam* adlı kitabı uygulamaları içine alan bir eser olarak tanıtılmaktadır.

İsa b. Sehl’in (ö. 486) *el-İ’lam bi nevazili’l-ahkam* adlı eseri de belli bir bölgede uygulanan iftâ ve yargı sahasına ilişkin müşavere meclislerinin kararlarını içeren eserlere örnek olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla Mâlikî *nevâzil* literatürü Hanefî *nevâzil* eserlerinden farklı olarak içerdiği fetvalar yanında bilfiil vuku bulan olayları, mahkeme kararlarını, yargılama usulünü ve mezhep birikimini de kapsamaktadır. Mâlikî müelliflerinin fetvâ veya olayları kaydederken, dönemin tarihi şartlarını daha ayrıntılı biçimde ele almaları da diğer bir farklılık olarak ifade edilebilir. Bunun sonucu olarak Mâlikî mezhebindeki *nevâzil* literatürü daha zengin ve kavramsal olarak da daha özel bir anlama sahip olmuştur. Bu bilgiler ışığında çalışmamız, Endülüs özelinde *nevâzil*in özellikle klasik dönemdeki terminolojik manasının tespiti, fıkıh ilmi içinde bu alana dair ortaya çıkan telif geleneğinin edebiyatı, muhtevası, faydası, karakteri ve

¹¹ Hanefî mezhebindeki *nevâzil* kavramının anlam çerçevesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kaya, Eyüp, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu’l-Leyl es-Semerkindî’nin Kitâbu’n-Nevâzil’i* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996.

Endülüs fıkıh ekolü tarafından nasıl işlevselleştirildiği, söz konusu telifin muhtevası itibariyle Endülüs fukahasının mezhep içi hüküm çıkarma usulünde kullandığı temel metodların neler olduğu mevzuları çerçevesinde şekillenecektir.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

İslam toplumu üzerinde araştırmaları bulunan oryantalistler, fıkıhın mahiyetine ilişkin çalışmalara yoğunlaşmışlardır. Klasik oryantalist söylem söz konusu bu çalışmalarla, fıkıhın realiteden/yaşayan hayattan kopuk olması hasebiyle, toplumdaki problemlere pratik çözümler sunma işlevinden yoksun olduğu sonucuna ulaşarak, fıkıhın İslam hayat ve geleneklerinin oluşturduğu sabit mirasın bir ürünü olduğunu iddia etmişlerdir. Bu müsteşriklerden biri olan Alfred Biil'in Mağrib için yaptığı fıkıh tanımı bu anlayışın bir yansıması olması bakımından dikkat çekicidir. “*Fıkıh mezhep kurumunun oluşturduğu sabitelerle engellenmiş ve Mağrib’te içtihat menedilmiştir*”.¹² Bir kısmı da Bizans ve Roma hukukunun baskın olmasıyla birlikte yabancı hukukun tesiri olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹³

Ortaya atılan bu iddialar, bu araştırmacıların fıkıhın kaynağı ve mahiyeti hususunda usul ve furû’ alanını ihtivâ eden eserlere dayanmış olmalarının sonucu olarak değerlendirilebilir.¹⁴ Zira bu telifler fıkıh sahasının daha ziyade değişmez, statik ve teoriye yönelik olan kısımlarını ihtiva etmektedirler. Fıkıhın değişen hayat şartlarına uyumunu ve toplumda ortaya çıkan problem ve sorunlara çözüm üretebilme işlevinin olduğunu, diğer bir deyişle fıkıhın hayata ve pratiğe bakan bir yönünün de bulunduğunu esasen fetvâ ve özellikle nevâzil teliflerine dönerek ortaya koymak imkan dahilindedir.

Nevâzil eserleri, içeriklerinden dolayı toplumsal tarih hakkında en çok veri barındıran ve dolayısıyla fıkıhla toplum arasındaki etkileşimi en açık bir şekilde ortaya koyan eserlerdir. Her bölgede o bölgede yaşayan müellif tarafından ele alınan veya o bölgede yaşayan müelliflerin görüşlerinin toplamını içeren eserler olması, dönemin siyasal,

¹² Samedî, a. g. e., s. 31.

¹³ Bu iddiayı dillendiren oryantalistler ve söz konusu iddialarının mülâhazası için daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bedir, a. g. m., s. 34-36.

¹⁴ Söz konusu bu düşünce, fıkıhın mahiyetine dair mülâhazalar ve oryantalist söylemin iddiaları ve gelişi hususunda daha geniş bilgi için bkz. Bedir, Mürteza, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2004, ss. 11-42.

ekonomik ve kültürel yaşamını yansıtması bakımından hukuk tarihi ve hukuk sosyolojisi alanında büyük bir öneme sahiptirler. Diğer yandan bu telifler ilgili olduğu bölgelerde, oluşan fikhî yaklaşım ve anlayış hakkında da malumat verecektir. Zira gelen soruların tahlilleri, tasnîfi, dağılım ağırlıkları dönemin beklentilerini yansıtması açısından da bilgi verebilecek özelliktedir.

Bu eserler üzerinde yapılan inceleme sonunda, bir mesele hakkında İmam Mâlik'ten itibaren söylenmiş tüm sözleri içermesi hasebiyle de derli toplu olarak ilgili bölgelerdeki mesele çerçevesinde nasıl bir gelişmenin yaşandığı hakkında da verilere ulaşmak mümkündür. Ayrıca söz konusu eserler, günümüzde de hala devamlılığını sürdüren fıkıh-toplum ilişkisinin daha sağlam temellere oturtulması için geçmişin bu anlamdaki mantığını vermesi bakımından da ortaya çıkarılması gereken çalışmalardır.

Ayrıca nevâzil, Hanefî mezhebinde fikhî hükümler tasnifinin bir parçası olarak zikredilirken, yürürlükte olan hukuku oluşturmaya yönelik faaliyetlerin bir sonucu olarak da nitelendirilmiştir. Yani, uygulanan hükümlerin gerek siyasi gerekse de kazai bir üst merciinin onayına ihtiyaç olmadığı bir dönemde bu şekilde bir çalışmanın olması mezhep olarak ortaya çıkan fıkıh öğretisini yürürlükte olan hukukun kaynağı yapmaya yönelik çabalardır. Bu yoruma paralel olarak Mâlikî mezhebindeki nevâzil derlemelerinin, fetvâ yanında mahkeme karar ve yargılama usulünü de içeren eserler olması ve kazada başvuru kaynağı olarak işletilmesi, Hanefî nevâzil eserleri için yapılan bu yorumun Mâlikî nevâzil eserleri için de yapılabileceğini göstermektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz kısa bilgiler ışığında çalışmanın amacı öncelikli olarak Mâlikî mezhebinde fikhın bir alt dalı olarak ortaya çıkarılan nevâzil edebiyatının Endülüs Mâlikî ekolündeki işlevini ortaya koymaktır. Mezhep eksenli bir çalışmayı tercih etme sebebimiz mezhebin güncelliğini ve fikhın kaynağı olma rolünü halen devam ettirebilmesidir. Bunun bir yansıması olarak ülkemiz ve dünyada mezhepsel düşünce üzerindeki araştırma eğilimi de artış göstermektedir. Özellikle fıkıh tarihi araştırmaları bu eğilimde daha da başat bir konumdadır. Sonuç olarak farklı bölgelerde gelişen hukûkî akıl yapılarının analiz ve mukayesesi için bu tür çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla diğer bir amaç bu eğilime bir katkıda bulunmaya çalışmak olacaktır. Bu bağlamda fikhın temel ayaklarından biri olan Mâlikî öğretisinin mezhep

içi işleyişi, bir ölçüde ortaya konularak, farklı çevrelerde kullanılan hukuk anlayışının işleyişi günümüze taşınmaya çalışılacaktır.

Ayrıca gerek Arap dünyasında gerek ülkemizde bu mezhebe yönelik çalışmaların sınırlı sayıda olması bizi bu araştırmaya yönlendirmiştir. Bu çerçevede, Mâlikî mezhebinin gün yüzüne çıkmamış yönleri bu alan çerçevesinde açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Özellikle nevâzil eserleri üzerinden konuşacak olursak bu eserlere yönelik bugün Mağrib’de yapılan çalışmaların daha ziyade tahkik türünde olması eserlerin farklı boyutlarını geri planda bırakmıştır. Esasen İslam toplum yapısı ve kültürünü anlamada oldukça yoğun bilgi ve malzemenin bulunduğu bu eserlerin başka açılardan da tahlili tarihi bakımından bir zorunluluktur.

Diğer taraftan fıkıh ilmi içinde ortaya çıkan kavram kargaşalarından birinin de yaşandığı bu alanda “nevâzil”in klasik ve güncel anlamda terimsel karşılığını netleştirmeye çalışarak bu manada fıkıh ilmine bir katkı sunmayı amaçlamaktayız.

Modern döneme gelindikçe fetvâ koleksiyonları ve mahkeme kayıtları üzerine yapılan yeni çalışmalar artmıştır. Bu durum, oryantalistlerin fetvâ derlemelerinden hareketle İslam Hukukunun değişen hayat şartlarına ayak uydurduğuna dönük bir kanaate sahip olmalarını sağlamıştır. Onların fetvâ derlemelerinin muhtevalarına yönelik çalışmalar sonucu böyle bir yoruma meyletmeleri bu tarz çalışmalara olan ihtiyacı göstermektedir. Bu bağlamda söz konusu araştırmamızın çağdaş oryantalistlerin bu kanaatlerini pekiştirici yönde olumlu bir katkısı olmasını amaçlamaktayız.

Hanefi ve Mâlikî mezhebinde yaygın olarak kullanılan bu kavramın içerik ve çerçeve olarak farklılıkları olduğunu da ifade etmiştik. Bu çalışma sonucunda bunun somut verilerini elde etmeye çalışmak ise tezimizin diğer bir hedefi olacaktır.

Çalışmanın Metodu ve Kaynakları

Mezhep eksenli ve bölgesel bir çalışma yürütüldüğünden çalışmanın araştırma metodu hukuk tarihi, usul, furû’, Endülüs ve nevâzil gibi çok farklı alanlar üzerinden literatür taraması şeklinde yürütülmüştür. Ancak asıl literatür araştırması nevâzil telifleri merkezindedir. Bu bağlamda Nevâzil kavramının terimsel tespitinin olup olmadığı, ortaya çıkardığı nevâzil geleneği öncelikli olmak üzere, Mâlikî kaynaklar üzerinden incelenmiştir. Ayrıca kavramın klasik literatürde bulunmayışı ilgili literatür

çerçevesinde yeniden bir tanımlama yapmayı gerekli kılmıştır. Kavramla alakalı terimsel tespitten sonra nevâzilin kendisine yakın kavramlarla olan ilişkisi karşılaştırma ve değerlendirme metoduyla ele alınmıştır.

Araştırmada esas alınan bir diğer metod ise tahlil ve analizdir. Bu metodun uygulandığı alan nevâzil telifleridir. Söz konusu teliflerin muhteva tahlilinin ardından bu tahlillere dayalı literatür analizi yapılmıştır. Eserler hem muhteva hem de şekil bakımından sınıflandırılmıştır. Yine aynı şekilde söz konusu tahlil temelinde eserlerin mezhep içindeki işlevi mezhebin kendi içinde ortaya çıkardığı hüküm verme metodları çerçevesinde ele alınmıştır. Sonuç olarak araştırmamızın genelinde keşfedici, betimleyici, tahlil, analiz ve tasnif edici bir metod benimsenerek alan araştırması çerçevesinde bir literatür çalışması yapılmıştır.

Araştırmada Mâlikî, Endülüs ve nevâzil alanlarıyla alakalı kaynaklara başvurulmuştur. Söz konusu alanların birincisi Mâlikî mezhebi konulu eserlerin referans alınmasıdır. Bu alanda klasik metinler yanında Mâlikî mezhebi üzerinde yapılan modern çalışmalar da kullanılmıştır. Söz konusu çalışmalardan bizim başvuru kaynağı olarak kullandığımız eserlerden bazıları şöyledir: Muhammed İbrâhîm Ali'nin kaleme aldığı *Istulâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye* isimli eser Mâlikîliğin geçirmiş olduğu safhaları ve özellikle mezhebin kendi içinde ortaya çıkardığı farklı ekollerin de temel özelliklerini anlamamıza yardımcı olan bir eser niteliğindedir. Bu anlamda bize bu eserden daha ziyade yardımcı olan ve Endülüs Ekolüyle ilgili daha geniş verilere ulaşmamızı sağlayan diğer bir çalışma da Hakan Çavuşoğlu'nun hazırladığı *Irak Mâlikî Ekolü* isimli doktora çalışmasıdır. Bu çalışma sadece Endülüs değil diğer ekollerle de ilgili geniş verileri içermesi bakımından özellikle ülkemizde Mâlikî mezhebi üzerine yazılmış çok nadir çalışmalardan biri olmasıyla dikkati çekmektedir.

Telifinden istifade ettiğimiz diğer bir isim ise, *Muhâdarât fî târih'l-mezhebi'l-Mâlikî fî ğarbi'l-islâmî* isimli çalışmayı kaleme alan Ömer Cîdî olmuştur. Bu çalışmalardan daha farklı bir üslupla yazılan diğer bir önemli eser de Necmeddîn Hentâtî'nin *el-Mezhebu'l-Mâlikî bi'l-Ĝarbi'l-islâmî ilâ muntasafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* isimli çalışmasıdır. Söz konusu eser Mâlikîliğin tarihi hakkında ortaya atılan fikirleri tartışan ve kendi düşüncelerini belli bir sistem dahilinde savunan bir çalışma olması hasebiyle oldukça

faydaladığımız bir çalışma olmuştur. Aynı şekilde Muranyî'nin *Dirâsât fî mesâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî* isimli eseri de bu çerçevede başvurduğumuz bir eserdir.

Diğer bir alan ise Mâlikî usul ve furû' fikhına dair olan başvuru kaynaklarıdır. Söz konusu bu eserler arasında ise, İbn Arabî'nin *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, İbn Hâc'ın *Neşru'l-bunûd şerhu Merâki's-suûd*, İbnü'l-Hâcib'in Muhtasaru *Münteha's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, özellikle faydaladığımız Karafî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-fusul fî ihtîsâri'l-Mahsûl fî'l-usul* ve Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ı olmuştur. Furû' eserleri olarak ise, Abderî'nin *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl*'i ve Dusûkî'nin *Hâşiyetu'-Dusûkî 'alâ's-Şerhi'l-kebîr*'i zikredebiliriz.

Bu eserler dışında tez konumuzun asıl araştırma alanı olan Endülüs Mâlikî ekolüne dair çalışmalar esas başvuru kaynağımızı oluşturmaktadır. Bu eserler arasında Endülüs Mâlikî ekolüyle alakalı Herrûs'un *el-Medresetü'l-Mâlikîyyeti'l-Endüliyye ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlisi'l-hicrî* isimli eseri eksiklikleri olsa da en kapsamlı çalışmadır. Bu çalışmada Endülüs'ün önde gelen fukahası ve karakteri hususunda veriler elde etmek mümkündür. Fıkıh yanında Endülüs tarihinde kimlerin öncü konumda olduğu hususundaki başvuru kaynaklarımız arasında ise başta Kâdî İyâd'ın *Tertîbu'l-medârik* isimli eseri olmak üzere Haccî'nin *et-Târîhu'l-Endelûsî mine'l-fethi'l-islâmî hattâ sukûti Gırnâtâ*, İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, İbn Kûtiyye'nin *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli eserlerini sayabiliriz. Özellikle fikri etkileşim hususunda yararlandığımız çalışmaların başında ise Palencia'nın *Târîhu'l-fikri'l-Endelûsî* ve Mehmet Özdemir'in *Endülüs Müslümanları* isimli çalışmalarını zikredebiliriz. Ali Vasfî Kurt'un hadis alanında yapmış olduğu *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî* isimli doktora çalışması da Endülüs'le ilgili bolca veri barındırması bakımından kullandığımız eserler arasındadır.

Çalışmamızın üçüncü boyutunu, Nevâzil sahasına dair olan çalışmalar teşkil etmektedir. Bu çerçevede faydaladığımız eserler genel olarak nevâzil ve fetvâ sahasına tekabül eden çalışmalar olmakla birlikte özelde Endülüs bölgesine has yazılmış nevâzil telifleridir. Bu alanda en fazla faydaladığımız klasik Endülüs nevâzil eserleri arasında İbn Sehl'in (ö. 486) kaleme aldığı *el-Î'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*, İbn Lüb'ün *Takrîbu'l-emeli'l-bâid fî nevâzili'l-üstâz Ebî Saîd İbn Lüb*, İbn Serrac'ın (ö. 848) *Fetâvâ Kâdî'l-cemâ'a Ebî'l-Kâsım b. Serrâc el-Endelûsî*, Venşerîsî'nin (ö. 914) *el-Mi'yâru'l-mu'rib*,

İbn Rüşd'ün (ö. 520) *Fetâvâ/Mesâil* ve Şâtıbî'nin (ö. 790) *Fetâvâ* isimli eserlerini sayabiliriz. Söz konusu bu teliflerden Endülüs ulemasına getirilen reel bir olaya nasıl hüküm verildiği ve fıkhi delillerin olaylara nasıl tatbik edildiği gibi tezimizin birçok konu başlığıyla ilgili verilerinden faydalandık.

Bu sahada yazılmış olan modern çalışmalar da nevâzilin güncel olarak hitap ettiği sahayı anlama bakımından kullandığımız eserler arasındadır. Söz konusu alanın ifadesi olan fıkhu'n-nevâzile ilgili referans aldığımız eserler arasında Mustafâ es-Samedî'nin *Fıkhu'n-nevâzil 'inde'l-Mâlikiyye târihen ve menhecen* isimli eseri önceliklidir. Söz konusu bu çalışma tarihsel ağırlığı olan ve nevâzil alanında önde olan eserler ve müellifleri bağlamında ele alınmıştır. Bekr Ebû Zeyd'in kaleme aldığı *Fıkhu'n-nevâzil kadâyâ fıkhiyye mu'âsıra* modern mâli meseleleri ele alan bir eserdir. Haccî'nin telif ettiği *Nazarât fi'n-nevâzili'l-fıkhiyye* isimli çalışma da diğer kaynaklarımız arasında bulunmaktadır. Özellikle müftî veya fakihe getirilen bir nâzile hakkında hüküm istinbât metoduyla alakalı başvurduğumuz kaynaklar arasında da, Kahtânî'nin *Menhecu İstinbâti Ahkâmi'n-nevâzili'l-fıkhiyyeti'l-muâsıra* isimli eseri de çağdaş metodları merkeze alan bir çalışma olarak kullandığımız bir eserdir. Söz konusu bu modern çalışmalar yanında bizim çalışmamızın farklı olan yönlerini de ifade etmenin uygun olduğu kanaatindeyiz. Biz bu modern çalışmalardan farklı olarak öncelikle nevâzilin kavramsal anlamını klasik Mâlikî eserler, nevâzil telifleri ve modern eserler bağlamında tespit etmeye çalıştık. Ayrıca Endülüs'de fikhın gelişimiyle nevâzilin gelişimini belli bir ilişki içinde birlikte ele almaya çalıştık. Nevâzilin hem farklı kavramlarla hem de farklı alanlarla mukayesesini bir arada ele alarak diğer teliflerden farklı bir metodla nevâzilin fıkhıdaki yerini tespit etmeye çalıştık. Özellikle nevâzil teliflerinin muhtevasının hukukî açıdan değeri üzerinde durarak kaza ve fetvâ alanını ayırdık. Ayrıca son bölümde ele aldığımız bir meselenin hükmünü verme konusunda Endülüs ulemasının metoduyla ilgili tasnifi bu alanla alakalı başka eserlerde bulunmayan bir tasnif ve metodla verdik. Bu telifler yanında başvuru kaynağımız olarak içtihad, fetvâ, tercih ve tahriçle ilgili mezhepte mevcut olan isimlerini saymadığımız pek çok eser bulunmaktadır.

Sonuç olarak çalışmamızı Mâlikî mezhebi, Endülüs ekolü ve nevâzil olmak üzere üç farklı alan üzerinden yürütmeye çalıştık. Ayrıca fıkıhla ilgili usul ve furû' eserlerini referans olarak kullanırken mezhep ve Endülüs'le alakalı da tarih ve tabakat eserlerine

başvurmak durumunda kaldık. Tezimizin bu şekilde farklı vecheleri haiz olması geniş bir alana yayılan bir yöntemi gerekli kılmıştır. Çalışmamızın, bu alana ilişkin ileriki dönemlerde yapılacak araştırmalar için de bir giriş mahiyetinde olduğunu belirtebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM: ENDÜLÜS MÂLİKÎ FIKİH GELENEĞİ

1. 1. Endülüs Mâlikî Fıkıh Geleneğinin Tarihi Gelişimi

Endülüs Mâlikî fıkıh ekolünün tarihî gelişimi konusu, salt tarihi malumatlar yerine fikhî bakımdan Endülüs'te öncülük yapan isimler merkezinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu metodun Endülüs fikhinin temel özelliklerinin keşfi ve söz konusu bu fikhin ortaya çıkardığı ürünlerin kaynağını anlamaya yardımcı olması bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. 1. 1. Mâlikî Fıkıh Ekolleri ve Endülüs Mâlikî Ekolünün Ortaya Çıkışı

Mâlikî Mezhebî teşekkül döneminde mezhep içinde farklı ekollerin ortaya çıkmasıyla bölgesel, coğrafi ve fikhî anlayış ve istidlâl metodu farklılıklarına göre farklı adlandırmalara konu olmuştur.¹⁵ İmam Mâlik'in derslerine iştirak eden farklı bölgelerden gelen öğrencileri kendi anlayışlarıyla ülkelerine dönmüş ve aldıkları birikimi yaymaya başlamışlardır. Böylece ortaya çıkan bu farklı birikim ve algılar farklı Mâlikî çevrelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu merkezler Doğu'da Hicaz, Irak, Horasan, Maverâünnehir, Şam ve Mısır iken Batı'da Kuzey Afrika'nın tümü ve Endülüs'tür. Bu bağlamda mezhep içinde Kâdı Sahnûn'un *Müdevvene*'si etrafında şekillenen Kayravan, Irak, Mısır, Medine, Endülüs olmak üzere medreseler/ekoller ortaya çıkmıştır. Mezhep söz konusu merkezlerde yayılmış olsa da sonraları ancak Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'te¹⁶ sürekliliğini koruyabilmiştir.¹⁷

¹⁵ Bu farklı isimlendirmelerin coğrafik bölgelere ya da fikhî anlayış farklılıklarına göre olup olmadığına dair tartışmalar için bkz. Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü* (III.-V./ IX.-XI. Yy.) (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2004, s. 7-23. Özetle ifade edecek olursak, Çavuşoğlu'na göre, çağdaş araştırmacıların iddia ettiği gibi mezhepte ortaya çıkan farklı anlayışların coğrafik ve bölgesel farklılıklar esas alınarak isimlendirilmesi yerine, İmâm Mâlik'in tedrisinden geçmiş olan öğrencilerinin fikhî anlayış farklılıklarının bu isimlendirmeye esas olması daha isabetlidir.

¹⁶ Endülüs, günümüzde üzerinde Portekiz ve İspanya Devletleri'nin yer aldığı İber yarımadasının Müslümanlar tarafından isimlendirilmiş şeklidir. Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, Ankara 2012, s. 19.

¹⁷ Çavuşoğlu, a. g. e., s. 11. Çavuşoğlu çalışmasında mezhepte etkili olan ve Mâlikî mezhebinin rivayet kaynağı olarak addedilen iki ana ekolün Medine ve Mısır Ekolü olduğunu vurgulamıştır. Çavuşoğlu, a. g. e., s. 18. Aslında bu iki ekol mezhebin batıda ilk defa nüfuz ettiği merkezlerdir. Dolayısıyla kendilerinden sonra gelen diğer merkezlere etki etmeleri doğal bir sonuçtur. Hentatî ise mezhep içinde esas olarak iki ekolden bahsetmenin imkân dâhilinde olduğunu beyan etmiştir. Bunlardan birincisi Afrika Mâlikî Ekolü, diğeri ise Fas (el-Mağribu'l-aksâ) Mâlikî Ekolünün de tabii olduğu Endülüs Mâlikî Ekolü'dür. Afrika Mâlikî Ekolü de kendi içinde Kayravan ve Tunus olmak üzere başlıca iki kola ayrılmaktadır. Kayravân katılığa (tasallub), Tunus ise itidâle meyletmesiyle ön plandadır. Endülüs Ekolüyle ilgili ise, ulemasının itidale meylettiğine dair bir ifade

H.II. asrın ilk yarısından önce Mağrib'ten Şark bölgesine başlayan ilim yolculukları esnasında Şark'ta kendilerine mezhep isnad edilen Ebu Hanife (ö.150), Evzâî (ö.157), Süfyan es-Sevrî (ö.197), İmam Mâlik (ö.179), İmam Şâfiî (ö.204), Dâvud ez-Zâhirî (ö.270) ve öğrencilerinden ilim talep etmek üzere gerek Kayravân gerekse de Endülüs'ten bu imamların buldukları merkezlere ilmî yolculuklar yapılmıştır.¹⁸ Bu yolculukların temel saiki alimlerle karşılaşmak ve hac görevini ifa etmektir.¹⁹ Mâlikî mezhebinden önce Endülüs bölgesinin Evzâî mezhebine müntesip olduğu ancak erken tarihlerde yerini Mâlikî mezhebine bıraktığı ifade edilmektedir.²⁰ Diğer mezhepler de Endülüs'e, yolculuk yapan insanlar vesilesiyle girmiş olsa da bölgede tutunmaları veya kaza ve fetvâ merciine hakim olmaları söz konusu olmamıştır. Buna mukabil Mâlik'in görüşleri taraftar bulmuş ve bu fıkhi birikim fetvâ ve kazâ müessesesinin zeminini teşkil eder hale gelmiştir.

Mâlikî mezhebinin Endülüs'e girmesi farklı teori ve yaklaşımlarla değerlendirilmiştir. Söz konusu bu değerlendirmeler İmam Mâlik ve öğrencilerinin zekası, Mâlik'e ittiba eden öğrencilerinin sayısal bakımdan fazlaca olması, İmam Mâlik'in ömrünün uzun olması, Medine'ye yapılan ilim ve hac yolculukları, içtimâî ve medeni bakımdan iki bölge arasındaki benzerlik, Mağrib ve Endülüs'ün yaşantısının İmam Mâlik'in ortaya koyduğu usulle uygunluk arz etmesi, siyasi otoriteyle olan irtibat, irkî amil şeklinde sıralanabilir.²¹ Söz konusu olan bu yaklaşımlardan en fazla dikkat çeken İbn Haldun'un (ö. 808) ortaya attığı tezdirdir. O, İslam coğrafyasına yayılan mezhepleri ele aldığı çalışmasında Mağrib ve Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yayılışını şu sebeplerle izah etmiştir: “*Başka bölgelerde müntesibi bulunmasıyla birlikte özellikle Mağrib ve Endülüslüler onun mezhebine tabi oldular. Bunun sebebi yolculuklarını Hicaz bölgesine*

kullanılmıştır. Bkz. Hentâtî, Necmeddîn, *el-Mezhebu'l-Mâlikî bi'l-Ğarbi'l-İslâmî ilâ muntasafî'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, Tunus 2004, s. 235.

¹⁸ Kurt, Ali Vasfî, *Endülüs'de Hadis ve İbn 'Arabî*, İstanbul 1998, s. 125.

¹⁹ Muhammed 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, s. 185.

²⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs* (nşr. Muhammed Ebyârî), Beyrût 1989, I, 277; Teymûr, Ahmed, *Nazratun târihiyyetun fî hudüsi'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erbe'a*, Beyrût 1990, s. 64; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs* (nşr. İbrâhîm Ebyârî), Beyrût 1989, I, 372; Palencia, Angel Gonzales, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (nşr. Hüseyin Mu'nis), yy. ty., s. 417; Schacht, Joseph, *An Introduction Islamic Law*, New York 1982, s. 65; Cidî, *Muhâdarât*, s. 34.

²¹ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 61-95.

yapmış olmalarıdır. Çünkü o zamanlar ilim, Irak'a da ilim merkezi olan Medîne'den yayıldı. Irak ise Mağrib ve Endülüslülerin yolu dışında olduğundan onlar Medîne ulemasıyla yetindiler. Yine aynı şekilde, Mağrib ve Endülüslülerde bedevilik baskın bir karakterdir. Dolayısıyla onlar kendi karakterlerine uyan bu mezhebe meyletteler.”²²

İbn Haldun'un bu iddiası “Hicaz'a yapılan yolculuklar” ve “iki bölge arasındaki içtimâî benzerlik” gibi iki ana sebebe işaret etmektedir. Haldun'un bu teorisi araştırmacılar tarafından tartışmaya konu edilmiş ve kimileri tarafından desteklenirken kimileri tarafından da reddedilmiştir. Ali Vasfi Kurt ilim yolculuklarının sonucunda Mâlikî mezhebi dışında yukarıda isimlerini zikrettiğimiz diğer görüşlerin de Endülüs'e taşındığını ancak bölge halkı tarafından kabul görmediğini vurgulayarak mezhebin bu bölgede yayılmasını ilim yolculuklarından daha ziyade siyasi otorite ile irtibatlandırmıştır. Bu görüşüne tarihsel gerçeklikleri de delil getirmiştir. Söz konusu tarihsel veriler, Kâdı Sahnûn'un resmen kadı oluşuna kadar Mağrib'de hâkim olan geleneğin Hanefilik, Endülüs'de ise, Yahya b. Yahyâ el-Leysî'nin kadılık dönemine kadar Evzâilik olduğu bilgisini vermektedirler.²³ Bu durum, Kurt'un iddiasını destekler mahiyettedir. Zira kadıların Endülüs'te siyasi otorite üzerindeki etkileri tarihsel bir gerçektir.²⁴

Necmeddîn Hentâtî ise bazı göstergelerin İbn Haldun'u desteklediğini öne sürmüştür. Söz konusu göstergelerden birisi, Sahnun'un oğluna hac vasiyet ettiğini ancak bu yola çıkıldığında Mağrib'den Hicaz'a kadar olan kervan yolunun Mâlikî ulemâ ve Mâlik'in adamlarıyla dolu olduğunun görülmesi, diğeri ise İbn Haldun'dan önce Makdisî'nin de

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrût 1983, s. 285.

²³ Kurt, *Endülüs'de Hadis*, s. 127. Evzâî mezhebinin de Mâlikî mezhebinden önce bölgede hakim mezhep konumunda olması Sa'sa'a b. Selâm el-Kurtubî'nin (ö. 201) Endülüs Emevi Devleti'nin kuruluşundan önce bölgeye yerleşmesi ve başkadılık görevini ifası esnasında hocası İmam Ebû 'Amr 'Abdurrahmân b. 'Amr el-Evzâî'nin (ö. 88) mezhebini yaydığı tarihsel vakası da bu iddiayı güçlendiren bir veri olarak kaynaklarda yerini almıştır. Makkarî, Ahmed et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb fî ğusni'l-Endelüsi'r-râtib* (nşr. İhsân 'Abbâs), Beyrût 1988, II, 251; Haccî, Abdurrahmân 'Alî, *et-Târîhu'l-Endelüsi mine'l-fethi'l-islâmî hattâ sukûti Gırnâta*, Beyrût 1981, s. 281; Palencia, a. g. e., s. 417; Teymûr, *Nazarât*, s. 64.

²⁴ Endülüs'te Mâlikî kadısı olarak görev yapan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin dönemin siyasi otoritesi üzerindeki etkisinden dolayı yapılan kadı tayinlerinde onun seçtiklerinin getirildiği görülmektedir. Diğer taraftan ortak görüş belirtmediğinin bu bölgede kadılığı üstlenemediğini ve fikri sorulduğunda da kendi mezhebinden olanları işaret ettiğini kaynaklar ifade etmektedirler. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 218; Muhammed 'Alî, *İstulâhu'l-mezheb*, s. 81; Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 93.

mezhebin bölgede yayılmasını aynı gerekçeye dayandırmasıdır.²⁵ Söz konusu iki durum, İbn Haldun'un konuyla ilgili yaptığı yorumun doğruluğuna imkan sağlamaktadır. Ancak bu yolculukların diğer bölgelere²⁶ mezhebin ulaşması ve yayılmasını açıklamada ne derece yeterli olduğu tartışmaya açıktır.

İbn Haldun'un ortaya attığı diğer bir tez ise, iki bölgenin içtimâî benzerliğidir. Yani her iki bölgede yaşayan toplumların bedevî bir hayat sürmede benzer hayatı paylaşımlarıdır. Haldun'un bu iddiasına Ahmet Teymûr²⁷, Gonzalez Palencia²⁸ gibi araştırmacılar destek verirken bu tezi reddedenler de bulunmuştur. En sert şekilde itirazını dile getiren çağdaş araştırmacılardan birisi Hentâtî'dir. Müellif İbn Haldun'un bu tezine belli gerekçelerle itiraz etmiştir. Öncelikle Medine ve Hicaz'ın geniş anlamda bedevi olamayacağına vurgu yapmış ve İslam geldikten sonra bu iki şehrin konumunun değiştiğini belirtmiştir. Medine vaha olduğundan şehir ahâlisin aslının çiftçi olduğunu Mekke'nin de önemli bir ticaret merkezi olduğunu beyan etmiştir. Diğer yandan, İbn Haldun'un Medine'yi bedevilikle ithamı kendi yaşadığı asır için söz konusu ise, bu durumun imkan dahilinde olduğunu zira o asırlarda (VIII. asır) şehirde bedeviliğin olmasının muhtemel olduğunu vurgulamıştır. Ancak 2. asırda Medine'de medenî yaşamın Irak'dan daha fazla olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Dolayısıyla Hentâtî burada 2. asırdan itibaren Endülüs veya diğer bölgelerde medeni durum itibariyle bir değişim ve dönüşüm yaşandığını beyan etmiş ve bu bağlamda İbn Haldun'un kendi yaşadığı asır penceresinden olaylara bakmasından dolayı bu değişimi fark edemeyebileceğini ima etmiştir.

M. Ebû Zehra da Endülüs, Kuzey Afrika, Hicaz gibi mezhebin yayıldığı bölgelerin kadîm dönemden yeni dönemlere kadar medeniyetin üst seviyelerde yaşandığı yerler olarak diğer bölgelere etki ettiğini ve Hicâz'ın da özellikle Emeviler döneminde bedevi

²⁵ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 69.

²⁶ Kuzey Afrika ve Endülüs dışında mezhep Mısır ve Irak'da da yayılmıştır. Ayrıca bu yolculuklar vesilesiyle başka görüşler de bu bölgelere ulaşmıştır. Ancak devamlılığı söz konusu olmamıştır.

²⁷ Teymûr, *Nazarat*, s. 63. Müellif İbn Haldun'un düşüncesini metnen nakledip, bu tezin neden Endülüs'te Hanefî mezhebinin sona erip Mâlikî mezhebinin hakim olduğunu ortaya koyduğunu açıkladığını ifade etmiştir.

²⁸ Palencia, *Târîhu'l-fikr*, s. 415-416. Müellif İbn Haldun'dan sadece nakilde bulunmuş ve herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Müellifin sukut etmesi İbn Haldun'u desteklediği şeklinde yorumlanabilir.

²⁹ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 67.

bir yaşantıya sahip olmadığını belirterek bu iddiayı reddedenler arasında yerini almıştır.³⁰ Çağdaş araştırmacılaradan Ömer Cidî ise, İbn Haldun'un bu tezini daha yumuşak bir ushla yorumlamış ve Haldun'un burada bedeviliği tabiatları gereği vahşi olan anlamından ziyade, arap gelenekleriyle yaşamasından dolayı şehir yaşantısına ayak uyduramayan manasında kullandığını belirterek tarihin gerek Endülüs gerekse de Hicaz'ın bedevi olmadığını gösterdiğini vurgulamıştır.³¹ Vermiş olduğumuz bilgi ve tartışmalara dayanarak İbn Haldun'un ortaya attığı tezin özellikle iki bölge arasında kurulan bedevi yaşam bağının tarihsel verilerle desteklenmemesinden dolayı mezhebin bu bölgelerde yayılmasını açıklamada yetersiz kaldığını düşünüyoruz.

Mezhebin Endülüs'e girişiyle ilgili kaynaklarda dikkati çeken diğer bir teori ise, İbn Hazm'ın (ö. 456) ortaya attığı iddiadır. Söz konusu iddia da Ebu Hanîfe ve İmâm Mâlik'in mezheplerinin devlet ya da siyâsi otorite eliyle yayıldığı belirtilmiş, Ebû Yusuf'un kâdî'l-kudâtlık görevini üstlendikten sonra kendi mezhebine müntesip olanları ve arkadaşlarını kadı olarak atadığı ifade edilmiştir. Aynı şekilde Mâlikî mezhebinin meşhur ismi olan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin de sultanın nezdinde itibarının olması ve kadı atamalarında sözünün makbul olması ve Yahyâ'nın da arkadaşlarını ve kendi mezhebine müntesip olanları işaret etmesinin mezhebin bulunduğu bölgede yayılmasını sağladığı savunulmuştur. Diğer taraftan Yahyâ b. Yahyâ'nın kesinlikle kadılığı üstlenmemesinin de O'nun değerini insanların nezdinde artırdığı ve görüşlerinin onların katında kabul edilmesini sağladığı ilave edilmiş benzer durumun Afrika'da Sahnun'un yargı/hâkimlik görevini üstlenmesinde de vuku bulduğu vurgulanmıştır.³²

İbn Hazm burada mezhebin Yahyâ b. Yahyâ'nın (ö. 243) üzerinden batıda yayıldığını vurgulamıştır. Müellifin bu isim üzerinden hareket etmesi esasen mezhebin Endülüs'teki yayılışını ifade etmektedir. Zira gerek İbn Hazm gerekse de Yahyâ b.

³⁰ Ebû Zehrâ, Muhammed, *Mâlik Hayâtuhû ve 'asruhû 'ârâuhû ve fikhuhû*, yy. ty., s. 459.

³¹ Cidî, *Muhâdarât*, s. 37.

³² İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* (nşr. İhsân 'Abbâs), Beyrût 1987, II, 229; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 10; Humeydî, *Cüzvetu'l-muktebis fi târihi 'ulemâi fi'l-Endelûs* (nşr. İbrâhîm Ebyârî), Beyrût 1989, II, 611; 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib* (nşr. Şevkî Dayf), Kâhire 1964, I, 164; İbrâhîm 'Alî, *Istîlâhu'l-mezheb*, s. 35; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, II, 686.

Yahyâ el-Leysî³³ Endülüslü fakihtirler. Diğer taraftan kaza müessesesinde söz sahibi olması nevâzil ilmi açısından bizim için önemli bir figür olmasını sağlamıştır.³⁴ İbn Hazm'ın bu yaklaşımını bazı veriler desteklemiştir. Zira II. Hişam b. Abdurrahmân'ın, yönetimindeki halkı Mâlikî mezhebine yönlendirdiği ve kendi döneminde yargı teşkilatında Mâlikî mezhebinin etkin hale geldiğine dair tarihi kayıtlar mevcuttur.³⁵ Ömer Cîdî de İbn Hazm'ın bu tezinin doğruluk payının fazla olduğunu vurgulamış ancak eleştirilecek yönlerinin de olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki, Mâlikî mezhebinin Endülüs'e girişi farklı dönemler üzerinden değişik tarihlerle tarihlendirilse de Yahyâ'nın orada etkin bir konuma gelmesinden önce Ziyâd b. Abdurrahmân³⁶ (ö. 204), İsâ b. Dinâr³⁷ (ö. 212) gibi şeyhlerinin ilk olarak mezhebi bu bölgeye getirip yaydıkları bilinmektedir.³⁸ Dolayısıyla İbn Hazm'ın bu yorumu belki mezhebin bölgede resmi bir mezhep olarak kabul edilme sürecini açıklamada esas alınabilir. Ancak mezhebin sadece Yahyâ b. Yahyâ'nın kadı olmasından dolayı yayıldığı fikrine dayanak teşkil etmesi açısından yetersiz olarak kabul edilebilir.

Mezhebin bölgeye ne zaman ve kim tarafından sokulduğuna dair de farklı görüşler yanında bir kapalılık da söz konusu olmuştur.³⁹ Necmeddin Hentâtî mezhebin Endülüs'e h. II. y.y'da girdiğine dair bilgilerin net olduğunu vurgularken, Schacht erken dönemde

³³ Doğu'ya ilim yolculuğu için çıkan Yahyâ, Mâlik b. Enes, Süfyân b. 'Uyeyne, 'Abdurrahmân b. Kâsım ve 'Abdullah b. Vehb'den ders dinlemiştir. Mâlik onu "Endülüs'ün 'akili" olarak nitelemiştir. İmam Mâlik'in fikhını Endülüs'te yayan önemli bir isimdir. Bütün kadı atamalarında etkin ve söz sahibi olmasına rağmen dönemindeki siyasi otoritenin kadılık teklifini kabul etmemiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 380; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, II, 686; Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis*, II, 610; Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ ve 'ulemâu İfrikîyye* (nşr. İzzet el-Attâr Huseynî), Kâhire 1994, s. 16.

³⁴ Zirâ nevâzilu'l-ahkâm olarak ifadelendirilen sahanın temel dayanağı Endülüs'te ortaya çıkan şura ilkesidir. Ne var ki, Kurtuba'da henüz h. 3. asırlarda tesis edilen ve önde gelen müşavirlerden birisini temsil eden Yahyâ b. Yahyâ'nın söz konusu alanla ilgili bir telifinin kaynaklarda yer almaması dikkat çekicidir. Konuyla ilgili daha kapsamlı tahlillere ilgili bölümde yer vereceğiz.

³⁵ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, I, 26-27; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyâsi Tarih)*, s. 93.

³⁶ Yahya b. Yahyâ'nın hocası olan Ziyâd b. Abdurrahmân'ın Mâlik'in fikhını ilk defa Endülüs'e sokan kişi olduğu ve Endülüs'ün fakihi olarak isimlendirildiğine dair bkz. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, I, 372.

³⁷ İsâ b. Dinar'ın Yahyâ'ya göre Endülüs'te daha fazla meşhur olduğuna ve Yahyâ'nın Endülüs'e gelmesinden önce mezhebin bölgede otorite ismi ve fetvâ mercii ve çağdaşlarının en fakihi olduğuna dair bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc* II, 50; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 374.

³⁸ Cîdî, *Muhâdarât*, s. 35.

³⁹ Palencia, *Târîhu'l-fikr*, s. 417.

vuku bulunduğunu ifade etmesine rağmen belirli bir tarih zikretmemiştir. Yine Endülüs'te hadis ilminin gelişimini inceleyen Ali Vasfî Kurt mezhebin h.III. asrın ilk yarısında Endülüs'lü öğrencileri vasıtasıyla bu bölgede yayıldığını ifade etmiştir.⁴⁰ Ali Hakan Çavuşoğlu ise, bu tartışmada önemli bir noktaya vurgu yaparak, ortaya çıkan belirsizliği “*Endülüs’e Mâlikî mezhebinin ne zaman girdiğine dair farklı yaklaşımlar mezhebin Endülüs’e girmesiyle ne kastedildiğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır*” ifadesiyle netleştirmeye çalışmıştır. Çavuşoğlu burada mezhebin girişinden maksat *Muvatta*'nın girişi ise II. yy., Mâlik ve öğrencilerinin fikhî görüşlerinin oraya ulaşması ise farklı bir tarihlendirme esas alınmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁴¹

Öncelikli olarak *Muvatta*'nın Endülüs'e girişini konu edinirsek bu durumla ilgili farklı isimler üzerinde durulmuştur. Endülüs'te Mâlik'ten hadis dinleyen ve ilim tahsil eden pek çok isim arasında en önde gelenleri Ğâzi b. Kays (ö. 199)⁴² ve Şebetûn lakaplı Ziyâd b. Abdurrahmân'dır. Bu iki şahıs Mâlik'in *Muvattâ*'yı Endülüs'e getirmede rol oynamışlardır. Bir kısım telifât Ziyad'ın ilk defa *Muvattâ*'yı Endülüs'e getirdiğini savunurken⁴³ diğer bir kısım telifat da Ğâzi b. Kays'ın⁴⁴ bu rolü üstlendiğini iddia etmektedir.⁴⁵

Bu bilgiler ışığında İmam Mâlik'in fikhî anlayışının henüz çok erken dönemlerde öğrencileri tarafından Endülüs'e getirildiğini, özellikle de kaza ve fetvâ alanında esas kabul edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bağlamda Endülüs'te yeni olaylara çözüm

⁴⁰ Kurt, *Endülüs'de Hadis*, s. 136. Mezhebin Endülüs'e girmesiyle ilgili farklı asırların zikredilmiş olması mezhebin oraya girmesinin hangi bağlamda ele alındığıyla ilgilidir. Zira h. 3 asrın ilk yarısında görüşünde olanlar muhtemelen Evzai mezhebinin orada hakimiyetinin son bulmasını baz almışlardır. 2 y.y. olduğunu iddia edenler ise, Mâlikî mezhebinin hakimiyetinden daha ziyade ilk girişini esas almışlardır. Evzâi mezhebinin 3 yy. da Endülüs'te son bulunduğuyla ilgili bkz. Haccî, *et-Târihu'l-Endelüsî*, s. 281-283.

⁴¹ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 101.

⁴² Ebû Muhammed künyeli Ğâzi b. Kays, Mâlik'den *Muvatta*'yı dinleyen raviler arasında zikredilmiştir. Büyük bir ilimle Endülüs'e gittiğinden bölge halkı kendisinden çok istifade etmiştir. Kıraat konusunda Kurtuba'da imam olan Kays birçok hadis rivayet etmiştir. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 107; İbn Faradî, *Târih*, I, 387; Mahlûf, *Şecere*, I, 63.

⁴³ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 251; Makrizî, Takiyüddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-itibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, Beyrût ty., II, 333; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, I, 372; İbn Faradî, *Târih*, I, 280; Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ*, s. 46.

⁴⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 107; Palencia, *Târihu'l-fikr*, s. 417.

⁴⁵ Konuyla ilgili daha geniş tahliller için bkz. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 102-103.

arama faaliyetlerinin de aynı zamanda başladığını ifade edebiliriz. Zira Mâlik'in fikhını Endülüs'te yayma noktasında ciddi çabaları olan İsa b. Dinar'ın⁴⁶ nevâzil ilmi alanında da Endülüs'de ilk eser veren kişi olması nevâzille ilgilenmenin mezhebin Endülüs'e girmesiyle başladığını göstermektedir. Müellife atfedilen eserin ismi *en-Nevâzil* olarak zikredilmiştir.

1. 1. 2. Malikî Mezhebinin Endülüs'te Yayılması

H. IV. asra kadar olan zaman dilimine tekabül eden bu devirde nevâzil ilminin mezhepte ilk olarak ortaya çıkmış olması bu devreyi bizim için önemli kılar. Bu bağlamda Endülüs'ün özellikle fihhi bakımdan nasıl gelişme gösterdiğini ve bu gelişmenin nevâzil eserlerine nasıl ve ne ölçüde yansıdığını tespit amacıyla dönemi temel özellikleri çerçevesinde tahlil etmeye çalışacağız.

Mezhebin gelişim evresi ve klasik sonrası dönemi olarak da ifade edilebilecek bu dönemde genel olarak mezhepte özeldi ise Endülüs ekolünde önemli değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Zira farklı metinler ve fihhi anlayışlar çevresinde oluşmaya başlayan Mâlikî ekoller bu devrede birbirinden belirgin özellikleriyle ayrılmışlardır.⁴⁷ Söz konusu özelliklerin ortaya çıkmasını tetikleyen ana sebepler genel olarak mezhep imamının ve ondan ilim alan öğrencilerinin fihhi anlayışının farklılaşmasının bir uzantısı niteliğindedir. Bu bağlamda Mâlik ve öğrencilerinin içtihad metodları bu ayırımın temelini oluşturmuştur.

İmam Mâlik mezhebini bina ettiği usulünü iki ana metoda dayandırmıştır. Bunlardan birisi “merfu sünnet” olarak da isimlendirilen gerek mütevatir gerekse de ahad haberleri ihtiva eden sahih hadislerdir. Diğeri ise, “eserî sünnet” olarak tabir edilen sahabe sözleri ve fetvâları, Medine ehlinin ameli ve örfüdür. Mâlik'in bu temel metodu, öğrencilerinin kendi fihhi anlayışları paralelinde farklı metodların gelişimine vesile olmuştur.⁴⁸ Bunun

⁴⁶ İsa b. Dinar'dan Endülüs'e ilk defa İbnü'l-Kâsım'ın görüşlerini getiren kişi olarak bahsedilmektedir. İsa Endülüs'de ilk defa mesâil öğreten kişidir. Kaynaklarda onun İbnü'l-Kâsım'dan dinlediği rivayetlerin yirmi kitap oluşturduğu ve Mâlikî fihhiyle ilgili on cüzden oluşan bir eser (el-Hidâye) telif ettiği dile getirilir. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 50; İbnü'l- Faradî, *Târîh*, I, 374; Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis*, II, 472; Yaşaroğlu, Kâmil, “İsa b. Dînâr”, *DİA*, XXII, 479-80.

⁴⁷ Kaya, E. Sait, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXXVII, 519.

⁴⁸ Muhammed 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, s. 58.

sonucunda “sahih hadisleri”, “amel”in önüne alan fikhî metodu benimseyen ve bunun tam aksini iddia eden bir tasavvura sahip iki farklı grup ortaya çıkmıştır. Birinci metod Medine’de İbnü’l-Mâcişûn (ö.212)⁴⁹ öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu metodu Mısır’da İbn Vehb (ö. 197), Endülüs’te ise İbn Habîb⁵⁰ (ö.238) temsil etmiştir. İkinci metodu yani, ameli hadislerin önüne alan anlayışa en fazla meyledenler ise, Abdurrahmân b. Kâsım’ın (ö. 191) önderliğinde Mâlik’in Mısırlı öğrencileridir.⁵¹ İbn Kâsım’ın (ö. 191) temsil etmiş olduğu bu anlayışın Endülüs ayağının ilk halkasında ise, Îsâ b. Dinâr (ö. 212) bulunmaktadır.⁵² Söz konusu bu iki anlayış bir başka açıdan furû’ merkezli fikhî anlayışını ifade eden ehl-i rey fikhî (mesâil fikhî) ve usul merkezli fikhî anlayışını ifade eden ehl-i hadis fikhî olarak ikiye ayrılmaktadır.⁵³

Bu iki ana metod etrafında şekillenen iki farklı anlayışın Endülüs’e ulaşması ve orada yayılmasında etkili olan isimler Medine’li İbn Habîb (ö. 238) ve İbnü’l-Kâsım’ın (ö. 191) fikhîni Endülüs’e taşıyan Îsâ b. Dinâr’dır⁵⁴. Biz şimdi bu iki anlayışın mezhebin Endülüs’de gelişimine ne derecede etki ettiklerini tahlil etmeye çalışacağız. Bu vesileyle IV. asra kadar Endülüs’te Mâlikî mezhebinin hangi boyutuyla ön planda olduğunu ortaya koyarak nevâzil meseleleriyle ilgili teorik bir zemin oluşturmaya çalışacağız. Zira nevâzil ilminin Endülüs’te hangi fikhî şartların bir getirisi olarak doğduğunu anlamak için bu tahlilin zarureti açıktır.

⁴⁹ İbnü’l-Mâcişûn, asıl adı Ebû Mervân Abdulmelik b. Abdulazîz b. Ebî Seleme’dır. Döneminin fetvâ mercini üstlenmiş ve ölünceye kadar müftülük görevinde bulunmuştur. Sahnûn ve İbn Habîb gibi mezhebin Kuzey Afrika ve Endülüs’te ilk ayağını oluşturan ve ciddi katkılar sağlayan önemli isimler kendisine öğrencilik yapmıştır. Kâdı İyâd, *Tertîbu’l-medârik*, III, 136; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 6; Günay, H. Mehmet, “İbnü’l-Mâcişûn”, *DİA*, XXI, s. 122-123.

⁵⁰ Ebû Mervân künyeli Abdulmelik b. Habîb es-Sülemî Yahyâ b. Yahyâ ve Îsâ b. Dinar’a öğrencilik yapmıştır. Kâdı İyâd ise, Sa’sa’a b. Sellâm, Ğâzi b. Kays ve Ziyâd b. Abdurrahmân’a öğrencilik yaptığını ifade etmektedir. Sonra Medine’ye geçmiş ve orada İbn Mâcişûn, Mutarrif gibi Medine ulemasından alimlerle görüşerek büyük bir birikimle memleketine dönmüştür. Kâdı İyâd, *Tertîbu’l-medârik*, IV, 122; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 8; Humejdî, *Cüzvetü’l-muktebis*, s. 282; Görgün Tahsin, “İbn Habîb es-Sülemî”, *DİA*, XIX, 511.

⁵¹ Muhammed ‘Alî, *Istılâhu’l-mezheb*, s. 58; Palencia, *Târîhu’l-fikr*, s. 416; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 7-22.

⁵² ‘Esbağ b. Hâilil, Îsâ b. Dinar’ın Endülüs’e İbnü’l-Kâsım’ın rivâyet ve görüşlerini ilk defa getiren ve yerleştiren kişi olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kâdı İyâd, IV, 107.

⁵³ Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 109; Kılıç, mesâil fikhînin hukuki etkinliklerde fetvâ ve yargı alanlarında karşılaşılan problemlere pratik çözümler üretme çabasına, ehl-i hadis fikhînin ise, delil ve usûl merkezli teorik bir fikhî anlayışına dayandırıldığını ifade etmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, sy. 3, s. 59-74.

⁵⁴ Hacvî, *el-Fikrî’s-sâmî*, II, 112.

İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) fikhını ilk olarak bölgeye getiren kişi olması hasebiyle İâ b. Dinâr (ö.212) ve tabilerinin bölgedeki faaliyetleri üzerinde kısaca durmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Esasen İâ'dan önce onun fikhının temel dayanağı olan İbnü'l-Kâsım'ın (ö.191) mezhepteki konumu ve fikhî anlayışını tahlil etme, İâ b. Dinâr'ın (ö. 212) düşünce yapısının kökenlerinin ortaya çıkarılması açısından gereklidir.

Endülüs ekolü resmi düzeyde kaza sistemini yalnızca İbnü'l-Kâsım'ın (ö.191) görüşlerine dayandırmıştır. Bu manadaki ilk resmi tedvini oluşturan İbnü'l-Kâsım'dır ve Endülüs ekolü de onun rivayetine dayanmıştır.⁵⁵ İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) *el-Muvatta*'daki rivayetinin hatası az olan sahih rivayet olduğunun beyan edilmesi, Endülüs'ün tercih sebebine bir ölçüde açıklık getirmektedir.⁵⁶ Mezhepte kabul edilen “İnsanlar Mâlik hakkında ihtilaf etseler söz İbnü'l-Kâsım'ındır” şeklindeki kural İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) genelde mezhepte özelde ise Endülüs'teki otoritesi hakkında ipuçlarını vermektedir.⁵⁷ Söz konusu kaide mezhepte tercih esaslarının ilk kuralı olarak özellikle Endülüs ehli tarafından benimsenerek erken dönemlerde kaza sahasında tatbik edilmeye başlanmıştır.⁵⁸

Mezhepteki kavillerden sıhhatli olanlarla en fazla amel etmeye yönelenler ise Kurtuba'lılardır.⁵⁹ Bu özelliklerinde öyle fazla ileri gitmişlerdir ki, İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) görüşlerine uygun hüküm verme şartını kabul etmeyenler kaza müessesesinde görev alamamışlardır.⁶⁰ Endülüs Mâlikî ulemânın İbn Kâsım'ın (ö. 191) görüşlerini benimsediğine dair diğer bir delil de, Seleme b. Cerîr'in (ö. 319) memleketine döndüğünde, Endülüslerin Mâlik ahabından gelen nakillerle alakalı “*bizim İbnü'l-Kâsım'dan başkasının yoluna ihtiyacımız yok*” sözüdür.⁶¹ Aynı şekilde Endülüslerin çok

⁵⁵ Muhammed 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, s. 186.

⁵⁶ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 245.

⁵⁷ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hükkâm fî usuli'l-akdiyeti ve menâhici'l-ahkâm* (nşr. Cemâl Mar'aşlı), Riyâd 2003, I, 52.

⁵⁸ Muhammed 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, s. 186.

⁵⁹ Kurtuba'nın Müslümanların Endülüs'ü fetih sürecinde bölgeye ait şehirlere biri olduğuna dair bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, s. 29.

⁶⁰ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 202; Hacvî, Muhammed b. El-Hasan, *el-Fikrû's-sâmi fî tarihi'l-fikhi'l-islâmî*, Beyrût 1995, II, 532; I, 516.

⁶¹ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, V, 222.

az sayıda mesele hakkında İbnü'l-Kâsım'a (ö. 191) muhalif olmaları onların İbnü'l-Kâsım'ın fikhına ittiba etmeleri konusundaki en açık göstergelerden biridir. Zaten bu meseleler de Endülüs'te şöhret bulduğundan kaza ve fetvâ alanında esas alınmıştır. Kaynaklarda geçen söz konusu meseleler şu başlıklarda özetlenebilir: Nikahta gerek mal gerek hal konusunda denkliğin gözetilmesi, farz ve nafîle namazlara imamlık yapmada ücret almanın caiz olması, fıkıh kitaplarının satışının caiz olması⁶², velisi olmayan sefihin fiillerinin sıhhatli kabul edilmesi, yemin esnasında ayakta olmanın ve kıbleye yönelmenin gerekli olması.⁶³

Endülüs ehlinin İbnü'l-Kâsım (ö. 191) hakkındaki düşüncelerini ifade ettikten sonra, onun fıkıh anlayışının hangi temeller üzerine inşa edildiğine geçebiliriz. İbnü'l-Kâsım (ö. 191) Darekutnî'nin (ö.385) ifadesiyle İmâm Mâlik'in Mısırlı öğrencilerinin en önde gelenidir⁶⁴ ve kendisine yirmi yıl kadar talebelik yapmıştır.⁶⁵ İbn Abdilberr (ö. 463) O'nun fıkıh anlayışında rey'in daha baskın olduğuna vurgu yapmış ve İmâm Mâlik'in İbn Vehb'i (ö.197) *alim* İbnü'l-Kâsım'ı ise *fakih* sıfatıyla tavsif ettiğini beyan etmiştir.⁶⁶ Mezhebin ikinci adamı konumunda olan⁶⁷ İbnü'l-Kâsım'ın fıkıh anlayışında rey ile amel etmesinin en büyük yansımalarından biri de onun fetvâ vermeye diğer talebelerinden daha istekli olmasıdır. Hatta bu istekli tavrı hocası Mâlik'in ona sert bir şekilde tepki gösterip kendisinin de fetvâ vermeye ehil olduğu halde bundan çekindiği konusunda onu uyarmasına sebep olmuştur.⁶⁸

⁶² İbnü'l-Kâsım *Müdevvene*'de konuyla ilgili "ben ferâiz ve fıkıh öğretme konusunda ücreti mekruh görüyorum. Zira İmam Mâlik fıkıh kitaplarının satışını mekruh görmüştür" şeklinde görüş beyan etmesi Endülüslerin bu konuda İbnü'l-Kâsım'a muhalif olduklarını göstermektedir. bkz. Abderî, *et-Tâc ve'l-iklil li Muhtasari Halil*, yy. 1994, VII, 539; 'Illîş, Muhammed b. Ahmed, *Munahu'l-celil şerhu Muhtasari Halil*, Beyrût 1989, VII, 487.

⁶³ Beştagîr, Ahmed b. Saîd, *Nevâzilu Ahmed b. Saîd b. Beştagîr* (nşr. Kutub er-Reysûnî), Beyrût 2008, s. 80.

⁶⁴ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 245.

⁶⁵ Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî*, I, 516.

⁶⁶ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 245.

⁶⁷ Beştagîr, *Nevâzil*, s. 80.

⁶⁸ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 245. İbnü'l-Kâsım'ın mezhepteki konumuyla ilgili tahliller için bkz. Çavuşoğlu, *Irak Mâliki Ekolü*, 39-45.

Diğer taraftan kaynaklarda İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) müçtehid olup olmadığına dair bir tartışmanın mevzu bahis olması⁶⁹ üzerine İbn Vehb'in (ö. 197) "*eğer sen Mâlik'in fikhını istersen sana İbnü'l-Kâsım gerekir*"⁷⁰ şeklindeki ifadesi, onun mezhepteki etkin konumuna ve kendi anlayışına göre bir fıkhi faaliyet içerisinde olduğuna işaret etmektedir. Başta İbnü'l-Kâsım ve sonrasında kendisine ittiba eden öğrencilerinin ortaya çıkardığı özellikle reye dayalı olan bu anlayışın temel dinamikleri istinbat, tasnif, tedvin ve ortaya çıkan bu fıkhi asıl üzerine kendi fikhını bina etmek⁷¹ olarak ifade edilebilir. Bu çıkarım, İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) ortaya çıkan yeni meseleler karşısında izlediği yöntemle temellendirilebilir. Zira O, önüne gelen bir mesele hakkında imamından bir görüş biliyorsa onunla hüküm vermiş, aksi halde ise imamının temel görüşleri çerçevesinde içtihadta bulunmuştur.⁷² Bu bağlamda İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) faaliyeti mezhepte müçtehid veya müntesip müçtehid faaliyeti olarak değerlendirilmelidir.⁷³

İbnü'l-Kâsım ve öğrencilerinin temsil ettiği bu anlayış zamanla Mısır'ın sınırlarını aşarak Endülüs'e ulaşmış ve orada Mâlikî mezhebinin hâkim rengi haline dönüşmüştür.⁷⁴ İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) temsil ettiği bu anlayışın Endülüs'te İsa b. Dinar (ö.212) tarafından temsil edildiğini daha önce beyan etmiştik.

⁶⁹ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, I, 516.

⁷⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 401.

⁷¹ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", XXXVII, 520.

⁷² Kâdî İyâd'ın beyan ettiği bu hususu nakleden Çavuşoğlu söz konusu yöntemin Hanefî çevrelerce sıklıkla kullanılan bir "*tahric*" faaliyeti olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 40. Nevâzil eserlerinin içeriğinin bir kısmının bu tahric faaliyeti üzerine kurulu olması tezimizin bir bölümünün bu konuya hasredilmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda tahric, mezhepteki işlevi ve özellikle Endülüs Nevâzil eserleriyle olan bağlantısıyla ilgili daha geniş izahatı ilgili konu başlığı altında ele alacağız. Ancak Endülüs nevâzil eserlerinin muhtevası dikkate alındığında ortaya çıkan meseleleri çözümleme usulü olarak kullanılan bu faaliyetin köklerinin İbnü'l- Kâsım'a kadar uzandığının görülmesi, çalışmamızın kapsamının sınırlarını ifade etmesi bakımından önemlidir.

⁷³ Tez konumuz olan nevâzil eserlerinin muhtevası da ortaya çıkan meselelerin hükmünün ne olduğuna dair mülahazalara dayandığından, meseleleri çözümlemede Mâlikî ulemanın mertebeleri devreye girmekte ve söz konusu faaliyetin mezhep içinde içtihad eden imamların çalışma sahasına dahil olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu durum tezin ilerleyen bölümlerinde bu konuya ait bir faslın olması gerekliliğine de bir zemin hazırlamıştır.

⁷⁴ Söz konusu anlayışın Endülüs'e taşınması ve orada yerleşik bir fıkhi anlayış haline gelmesinde İsa b. Dinâr ve İbn Habîb'in öğrencisi Utbî etkili olmuştur. Önce İsa'nın ardından Utbî'nin telif etmiş olduğu eserler ise, nevâzil ilminin erken dönem eserleri arasındadır ve mezhep fikhının Endülüs'de yerleşmesinde rol oynamışlardır.

Îsâ (ö. 212), İbn Vaddâh'ın (ö.287) ifadesiyle Endülüs ehline fikhî öğreten isim olarak Endülüs Mâlikiliğine yön veren kişidir.⁷⁵ Bu yönünün çok kuvvetli olmasından dolayı olsa gerek kendisine *Endülüs fakihî* lakabı verilmiştir.⁷⁶ Kaynakların verdiği bilgiye göre, çağdaşları arasında ondan daha fakih birisi mevcut değildi. Tuleytula'da kadılık makamını üstlenmiş ve ardından Kurtuba'da şûra üyeliğine seçilmiştir. Diğer yandan O, bölge halkına mesâilî öğreten ilk isim olarak da zikredilmektedir.⁷⁷ İbnü'l-Kâsım'a (ö. 191) ittiba ettiğinden rey ehlinde kabul edilen Îsâ'nın, reyî terk edip hadisi almayı daha hoş gördüğü ve oğlu Îsâ'nın da babasının son zamanlarında reyle fetvâ vermeyi bırakıp insanları İbn Vehb (ö. 197) veya başkalarının kitaplarındaki hadisleri nakletmeye yönlendirdiği ancak buna ömrünün vefa etmediğine dair rivayetler nakledilmiştir.⁷⁸ Bu tür rivâyetler doğru kabul edilse bile Îsâ'nın (ö. 212) ömrünün sonuna kadar rey ehli olarak yaşaması onun fikhî anlayışının ve teliflerinin rey fikhînin bir ürünü olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.

Îsâ b. Dinar'dan (ö. 212) sonra mezhebin Endülüs'e yerleşmesi ve hatta siyâsi otorite tarafından da kabul edilerek resmi mezhep olması sürecine girilmiştir.⁷⁹ Zira O'nun döneminde fukaha devlet işlerine nüfuz etmeye başlamıştır.⁸⁰ İşte bu süreçte öncü olarak rol alan isim, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi'dir (ö.243).⁸¹ Yahyâ, Îsâ ile bölgeye giriş yapan furû' merkezli fikhî anlayışının, diğer ifadesiyle mesâillerin öğretilmesi ve tatbikini ifade eden fikhî anlayışının Endülüs'te kökleşmesinde etkin olmuştur.⁸² Daha önce Yahyâ'nın mezhebin bölgeye girişiyle ilgili katkısı ve devlet yönetimiyle olan sıkı ilişki ve etkisini ifade etmiştik. Îsâ b. Dinar'dan (ö. 212) sonra Endülüs'ün ifta makamı

⁷⁵ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 109, III, 382.

⁷⁶ Merâkişî, *el-Beyânü'l-Mağrib*, II, 80; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 350.

⁷⁷ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 106; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 178.

⁷⁸ Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis fî zikri vilâti Endelüs*, I, 298; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, I, 402.

⁷⁹ Kurtubî, İbn Hayyân, *el-Muktebis min enbâi'l-Endelüs*, Kâhire 1290, s. 178.

⁸⁰ Muhammed Abdullâh, *Devletü'l-islâm fi'l-Endelüs*, Kâhire 1997, I, 692.

⁸¹ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, I, 26-27; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyâsi Tarih)*, s. 93.

⁸² Muhammed Abdullâh, *Devletü'l-islâm*, I, 692; 'Alî b. Sa'id, *el-Muğrib* I, 164.

onun fıkıh ve görüşleriyle şekillenmiştir. O da Mâlik'in görüşlerinden faydalanarak fetvâ vermiştir.⁸³

Fetvâ makamında etkin olan Yahyâ'nın kaza makamıyla alakalı da ciddi bir nüfûza sahip olduğunu, dönemin otoritesinin kadı atamalarında başvurduğu bir isim olduğunu belirttik. İbnü'l-Kâsım'ın fıkıh anlayışını sürdüren Yahyâ Endülüs'ten iki defa yolculuk için çıkmıştır. İlk yolculuğunda İmâm Mâlik (ö. 179), Leys İbn Sa'd (ö. 175) ve İbn Vehb'den (ö. 197) ilim tahsil etmiş, ikinci yolculuğunu ise sadece İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) ders halkasına tahsis etmiş ve ondan fıkıh öğrenmiştir.⁸⁴ Mâlik (ö. 179) tarafından *Endülüs'ün âkili* olarak tavsif edilmiştir.⁸⁵ Endülüs'te kendisinden fıkıh ilmi tahsil eden sayılamayacak derece fazlaca öğrencisi olmuştur.⁸⁶

Endülüs'te Mâlikî tarihinin ana gövdesini temsil eden ve Mâlik'in amel kökenli sünnete dayalı fikhını referans alan bu anlayışın yanı sıra başını Medine ekolünü Endülüs'e taşıyan Abdulmelik b. Habib'in (ö. 238) çektiği farklı bir tasavvura sahip bir grup daha bulunmaktaydı. Söz konusu grubun fikhi anlayışı temel olarak hadise dayandığından ehl-i hadis olarak nitelendirilmiştir. Bu anlayışa göre ortaya çıkan bir meseleyle ilgilenen fakih yeni fıkıh bilgileri üretme faaliyetinde İmâm Mâlik'in (ö. 179) görüşleri yerine hadisleri temel kaynak olarak kullanmalıdır.⁸⁷ Böylece İbn Habib'in (ö. 238) temsil ettiği bu fıkıh anlayışı Endülüs'ün yerleşik fıkıh anlayışının aksine bir içtihad metodu benimsenmiş oluyordu. İbn Habib'in (ö. 238) bu faaliyeti onun aldığı hadis ağırlıklı eğitimle irtibatlandırılabilir. Zira tabakat eserlerinde İbn Habib'in (ö. 238) fıkıh birikimi yanında hadis ilmiyle de ilgilendiği⁸⁸ ve Endülüs'e hadisi ilk defa getiren kişi

⁸³ Kurtubî, *el-Muktebis*, s. 218, Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 381.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Muktebis*, s. 232; Muhammed Abdullâh, *Devletü'l-islâm*, I, 692; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 179, 350.

⁸⁵ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 382; Merâkişî, *el-Beyânü'l-Mağrib*, II, 80; 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib*, I, 164.

⁸⁶ 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib*, I, 164. Yahyâ'nın daha geniş biyografisi için bkz. Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 380; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, II, 686; Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis*, II, 610; Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ ve 'ulemâu İfrikîyye* (nşr. İzzet el-Attâr Huseynî), Kâhire 1994, s. 16.

⁸⁷ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 520.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Muktebis*, I, 185.

olduğundan bahsedilir. İbn Hâbib'in (ö. 238) fıkıh anlayışı onun tadrîste bulunduğu Medine ekolü temsilcilerinden Mutarrîf ve İbnü'l-Mâcişun'a dayanmaktadır.⁸⁹

Yahyâ b. Yahyâ'dan (ö. 243) sonra fetva makamını üstlenen İbn Hâbib (ö. 238) ilgi alanlarının zenginliğinden dolayı fakih lakabı yanında şâir, tabîb, hatîb gibi isimlerle de vasıflandırılmıştır.⁹⁰ Ancak bütün bu isimlere nazaran *Endülüs âlimi* onun en meşhur lakabı olarak şuyu' bulmuştur.⁹¹ Temsil ettikleri anlayışa binaen olsa gerek Yahyâ b. Yahyâ (ö. 243) ile aralarında ciddi çekişmeler söz konusu olmuştur.⁹² Dönemin emiri onu Kurtuba'ya kaza faaliyeti için davet etmiştir. Böylece Kurtuba'da Yahyâ b. Yahyâ'nın vefatına kadar onunla birlikte müşavere meclisinde ve iftâ alanında söz sahibi olmuş, Yahyâ'nın vefatından sonra da tek başına bu görevi yürütmüştür.⁹³ İbn Habîb'in (ö. 238) Endülüs Mâlikiliğine en büyük katkısı İmâm Mâlik'in yanı sıra onun Mısır ve Medîne tâbillerinin fikhî görüş ve fetvâlarını tedvin etmesi ve bu telifte söz konusu görüşler arasında tercih ve tahriçlerde bulunmasıdır.⁹⁴ Bu manada yazdığı "*el-Vâdiha fi's-sünen ve 'l-fikh*" adlı eseri aynı zamanda nevâzil ve mesâil kitapları arasında sayılmıştır.⁹⁵ Esasen tabakat eserlerinin verdiği bilgilere dayanıldığında gerek fıkıh gerekse de hadis alanında kendinden önceki ulemaya nazaran farklılıkları ve katkıları

⁸⁹ Humeydî, *Cüzvetu'l-muktebis*, I, 282; Kâdî İyâd, *Tertîbu 'l-medârik*, IV, 123.

⁹⁰ Hacvî, *el-Fikru's-sâmi*, II, 117.

⁹¹ Kurtubî, *el-Muktebis*, I, 219; İbn Faradî, *Târih*, II, 177; Makkarî, *Nefhu't-tib*, II, 7.

⁹² 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib*, I, 148; Hacvî, *el-Fikru's-sâmi*, II, 117. Endülüs'e mezhebin rey fikhî anlayışının yerleşmesinde etkin olan İsa b. Dinâr, Yahyâ b. Yahyâ ve İbn Habîb emir Abdurrahmân döneminde Endülüs kaza müessesesinde söz sahibi olmuşlardır. İbn Habîb dışında diğer ikisi bu emir döneminde vefat etmişlerdir (bkz. 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib*, I, 149). Bu da dönemin devlet anlayışının fukaha ile olan ilişkisinin boyutları ve mezhebin kaza sahasına ait fikhî görüşlerinin devletin resmi hukuk sistemine etkisi bakımından oldukça önemli bir veridir.

⁹³ Sâlim b. Abdullâh el-Halef, *Nazmu hukmi'l-Emeviyyîn ve rusûmihim fi'l-Endelüs*, Cidde 2003, II, 810; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 154.

⁹⁴ Muhammed 'Alî, *İstîlâhu'l-mezheb*, s. 113-114; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 112; Görgün, Tahsîn, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, XIX, s. 510-513.

⁹⁵ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 196. Müellifin tafsîlatına girmeksizin yüzeysel olarak beyan ettiği bu varsayım ve eserin mahiyetine dair mülahazalar ilgili konu başlığı altında değerlendirilecektir. Ancak Endülüs ekolünün temel dayanakları olarak kabul edilen teliflerin aynı zamanda nevâzil eserleri içinde sayılabilir olması nevâzil ilminin mezhepteki önemli rolüne ve bu ilmin köklerinin derinliğine işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir.

olan bir şahsiyeti temsil eden İbn Habîb'in (ö. 238) Endülüs'te hak ettiği ilgiyi görememiş olması temsil ettiği fıkıh anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.⁹⁶

İbn Hâbib'den sonra Endülüs'te gerek mezhep fıkıhı gerekse de nevâzil sahasında en etkili isimlerden birisi de öğrencisi Muhammed b. Ahmed b. Abdül'azîz el-Utbî (ö. 255) olmuştur. Utbî (ö. 255), İbn Habîb'in (ö. 238) esas aldığı anlayışa muhalif olan İbnü'l-Kâsım anlayışının takipçisi olmuş ve bu yönüyle Endülüs'te daha kabul görmüştür.⁹⁷ Bu tespitin en büyük göstergesi telif etmiş olduğu *el-Müstahrace mine'l-esmi'a* adlı eserde kendisini göstermektedir.⁹⁸ Utbî (ö. 255) bu telifinde büyük oranda İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) rivayet ve görüşlerini nakletmiştir.⁹⁹

Eser, çok fazlaca rivayet yanında şâz meseleleri de içermesine rağmen¹⁰⁰ İbn Hazm'ın (ö. 456) ifadesiyle Afrika ve Endülüs ehli nezdinde çok yüksek bir değere sahip olmuştur.¹⁰¹ Müellifin yapmış olduğu telifte bölgede bu denli rağbet edilmesi, İbn Rüşd el-Ced'in (ö. 520) esere yazdığı *el-Beyân ve't-tahsil* isimli şerhin revaç bulmasıyla irtibatlandırılabilir. Utbî'nin (ö. 255) bizim için en dikkat çeken tarafı kaynaklarda mesâil bilgisinin kuvvetli olduğu (hâfızun li'l-mesâil) ve nevâzil konusunda da bilgili (âlimün bi'n-nevâzil) olduğu ifadelerinin yer almasıdır.¹⁰² Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla nevâzil alanında bilgili olduğu ifadesinin yer aldığı ilk Endülüs'lü âlimdir. Diğer yandan telif etmiş olduğu *el-Müstahrece* isimli eserin fikhî meseleler ve nevâzil eserleri içinde olduğu belirtilmiştir.¹⁰³ Söz konusu varsayımı destekleyen örnekleri eser içinde çok sayıda bulmak mümkündür.

⁹⁶ Zira İbn Habîb'den sonra gelen öğrencisi Utbî'nin İbnü'l-Kâsım çizgisini sürdüren bir isim olarak hocasından öne geçmesi böyle bir yoruma kapı aralamaktadır.

⁹⁷ Kâdı İyâd, *Tertîb*, V, 301; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 113.

⁹⁸ Humeydî, *Cüzvetu'l-muktebis fi zikri vilâti Endelüs*, 39.

⁹⁹ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 252.

¹⁰⁰ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, II, 145; Makkarî, *Nefthu't-tîb*, II, 216; İbn Faradî, *Târih*, II, 8.

¹⁰¹ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 253.

¹⁰² Makkarî, *Nefthu't-tîb*, II, 215; Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 253; İbn Faradî, *Târih*, II, 8. İbn Vaddah *el-Müstahrece'de* çok fazla hatanın olduğu beyan ederken diğer taraftan İbn Rüşd gibi mezhebin önde gelen âlimleri tarafından itimat edilen bir eser olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Makkarî, *Nefthu't-tîb*, II, 215; İbn Faradî, *Târih*, II, 9.

¹⁰³ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 196.

Vermiş olduğumuz bu genel veriler ışığında mezhebin IV. asra kadar geçirmiş olduğu safhanın, Endülüs Mâlikiliği için kuruluş dönemi sonrasında bir genişleme, büyüme, gelişme ve mezhebin özellikle furû'ya dair temel eserlerinin tedvininin gerçekleştiği bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. Dönemin önde gelen âlimleri tarafından telif edilen *Müdevvene*, *Vâdiha* ve *Müstahrece* gerek müftülerin gerekse kadıların başvuru kaynağı haline gelmiştir. Zira bu kaynaklarda nevâzil ve kadaya ilişkin çözüm bulma imkanı vardı. Bu dönemin en temel özelliği ise, mezhep içinde ortaya çıkan iki ayrı akımın rekabeti sonucunda Endülüs'te siyasi otoritenin desteğiyle de rey merkezli fıkıh anlayışının bölgenin hakim anlayışı haline gelmiş olmasıdır. Diğer bir önemli gelişme ise, mezhebin furû'u yanında mesâil fıkıhı ya da nevâzil ve fetvâ alanındaki tedvinin de bu dönemde başlamış ve yerleşmiş olmasıdır. Bu konuyla ilgili daha geniş izahata Endülüs'te nevâzil ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi konusunda yer vereceğiz.

1. 1. 3. Malikî Mezhebinin Endülüs'te Son Bulması

IV. yy'ın ortalarından itibaren başlayan bu dönem, Endülüs Mâlikiliği açısından mezhebin şerh, ihtisar ve hâşiyeler devri olarak ifadelendirilmiştir. IV. yy'dan mezhebin bölgede son bulmasına kadar devam eden bu süreçte fıkhi açıdan büyük değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Söz konusu değişimin temel dinamiği bölgede kaza ve fetva merciini elinde bulunduran siyasi otoritenin fıkhi açıdan izlediği yönetsel farklılıktır. Zira bu dönemde (h. IV. -VII. asır) birbirine tamamen zıt olan iki ayrı fikhî tasavvura sahip olan yöneticiler Endülüs'te hüküm sürmüştür. Esasen bu dönem siyasi istikrarsızlığın bölgede hakim olduğu bir devredir. Bu durum Mâlikî ulemanın mezhebi sağlamlaştırma çabasına girmelerine uygun bir ortam ortaya çıkarmıştır. Özellikle yöneticilerin bu istikrarsızlığa ilaveten felsefe, sanat ve kültüre meyletmeleri geleneği koruyan ve sağlamlaştırmaya çalışan fukahanın halkın güvenini kazanmasına vesile olmuştur.¹⁰⁴

Endülüs'ün h. 485'de Murâbitların yönetimi altına girmesi fukahaya mezhebi yerleştirme için uygun olan zemini daha da elverişli hale getirmiştir. Zira söz konusu bu yönetimin Mâlikî mezhebine olan sıkı bağlılıkları Mâlikî fikhını sadece adli sahada

¹⁰⁴ Mesûd, Muhammed Hâlid, "Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış" (nşr. Muhammed Tayyib Kılıç), *İSTEM*, sy. 14, Konya 2009, 403-433.

değil idari alanda da hakim konuma taşımıştır.¹⁰⁵ Mâlikî mezhebinin kanunlaştırıldığı bu dönemin fikhî faaliyetleri ise, *el-Müdevvene*, *el-Vâdiha*, *el-Utbiyye* gibi Mâlikî furû' metinleri üzerinde yapılan çalışmalarla sınırlı olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Dolayısıyla Murâbitî ideolojinin fikhî çalışmaları Mâlikî furû' literatürü çerçevesinde cereyan etmiştir. Bu faaliyet de furû'/rey merkezli kazâ ve fetvâ faaliyetlerinin Endülüs'te yerleşmesini sağlamıştır. Bu çerçevede h. V. asrın sonları ve VI. asrın başlarında Endülüs Mâlikiliğinin bölgeye kök saldığını söyleyebiliriz. Murabıtların furû'/rey merkezli fikhî bu dönemde hakim kılmaları h. III. asırdan beri süregelen ve kökenlerinin İbn Habîb'e (ö. 238) kadar götürüldüğü hadis ve eser merkezli fikhî faaliyet tasavvuruna sahip hareketle (ehl-i hadis), kelâmî ve usulî çalışmalara ağırlık veren hareket tarafından eleştirilmiştir.¹⁰⁷

Söz konusu bu muhalif çevrenin de desteğini alarak yönetime gelen Muvahhidler Murâbitî yönetime son vererek farklı bir fikhî faaliyet ve yönetim anlayışı ortaya koymuşlardır. Muvahhidler, fikhî çalışmaların temeline Mâlikî furû' metinleri yerine Kur'an, sünnet ve içtihadın yerleştirilmesi temel teziyle hareket etmişlerdir.¹⁰⁸ Murâbitlilerin aksine bir mezhebe çok da iltifat etmemişlerdir. Bu hareketin sonucunda Mâlikî fukaha yönetimdeki etkinliği ve prestijini zamanla kaybetmeye başlamıştır. Zira yönetimde görev alan hükümdarlar hadisile ilgilenmeye başlamış, bir kısmı da Mâlikî mezhebi yerine Zahirî mezhebini desteklemiştir. Hatta bu hükümdarlar arasında daha da ileriye giderek Şâfiî mezhebini desteklemesinden dolayı bütün Mâlikî furû' metinlerinin yakılmasını emreden yöneticiler de mevcuttur.¹⁰⁹ Fakat bu fikhî politika çok sürmemiş devletin son dönemlerinde yine bir Muvahhid hükümdar tarafından yeniden ümmehât merkezli fikhî uygulamalarına dönülmesi yönünde ferman yayınlanmıştır.¹¹⁰ Muvahhidlerin içtihad temelli olan bu fikhî anlayışlarını yerleştirememiş olmaları,

¹⁰⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, s. 178; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", s. 523.

¹⁰⁶ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 93.

¹⁰⁷ Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 123.

¹⁰⁸ Özdemir, a. g. e., s. 178; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", s. 524; Kılıç, a. g. e., s. 123.

¹⁰⁹ Ebû Zehrâ, *Mâlik*, s. 461.

¹¹⁰ Özdemir, a. g. e., s. 178.

kendi fıkıh düşüncelerine uygun biçimde yeni bir fıkıh külliyyatı oluşturamamış olmalarıyla ilişkilendirilmiştir.¹¹¹

Yukarıda kısaca ifade etmiş olduğumuz iki fikhî tasavvura sahip olan hareket arasındaki temel ayrımında fetvâ derlemeleri de söz konusu edilmiştir. Kılıç, Muvahhidî ideolojinin kendinden önceki dönemden köklü bir kopuşu ifade ettiğini belirterek, Murâbitlar döneminde birçok fetvâ koleksiyonlarının bulunmasına rağmen Muvahhidler döneminde bu türden koleksiyonların bulunmamasının bunun en büyük göstergesi olduğunu vurgulamıştır.¹¹²

Mâlikî mezhebinin bu süreçte Endülüs'te istikrar bulması ve kök salması hiç şüphesiz her biri ayrı bir uzmanlık ve maharet gerektiren konuları sistematik bir biçimde ele alan birçok fıkıhçı ve alimin yetişmesi sayesinde mümkün olmuştur.¹¹³ Bu dönemin fıkıh çalışmaları bakımından önde gelen simaları içinde olan Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474) fıkıh bilgisi yanında cedel, usul, hadis ve kelam alanların da ciddi bir birikim elde etmiştir. Müellifin hadis ve fıkıh ilmine dair *el-Müntekâ* isimli meşhur eseri yanında fıkıh usulüne dair en muhtevalı ve mukayeseli eseri olan *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* isimli bir eseri de mevcuttur.¹¹⁴ *el-Müntekâ*'da İmâm Mâlik ve talebeleriyle diğer önde gelen Mâlikî alimlerin görüşlerine yer veren Bâcî'nin nevâzil literatürüne dahil edilen *Fusûlu'l-ahkâm fî mâ cerâ bihi 'amelü'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm*¹¹⁵ isimli eserinde de aynı şekilde İmâm Mâlik ve ashabının görüşleri temel alınmıştır. Dönemin mezhep bakımından önemli ismi olan Bâcî'nin nevâzil alanında da önemli bir telif verdiğini görüyoruz.

VI. asrın simâları arasında hiç şüphesiz İbn Rüşd el-Ced (ö. 520) de zikredilmesi gereken çok önemli bir şahsiyettir. Zira tabakât müelliflerince rivâyetten ziyâde dirâyet ve yorum yeteneğiyle temayüz etmiş, furû' ve usulde dönemin imamı, fetvâ mercii ve

¹¹¹ Kılıç, *a. g. e.*, s. 137.

¹¹² Kılıç, *a. g. e.*, s. 125.

¹¹³ Mesûd, *a. g. m.*, s. 417.

¹¹⁴ Özel, "Bâcî", *DİA*, IV, 414-15; Palancia, *Târîh*, s. 426-27.

¹¹⁵ Müellifin söz konusu eserinin detaylı tahlili için bkz. Tez metni s. 87.

Mâlikî fıkhnı en iyi bilen bir kişilik olarak tavsif edilmiştir.¹¹⁶ Müellifin nevâzil alanıyla ilgili iki eserini zikredebiliriz. Bunlardan biri mezhebin temel metinleri arasında zikredilen *el-Utbiyye*'ye yazmış olduğu *el-Beyân ve't-tahsîl*¹¹⁷ isimli şerh, diğeri ise müellifin kendisine yöneltlen ve büyük çoğunluğu fıkıhla ilgili olan sorulara verdiği cevap ve fetvaları içeren *en-Nevâzil/Fetâvâ/Mesâil*¹¹⁸ isimli eseridir. Aynı zamanda filazof olan torunu İbn Rüşd el-Hafid (ö. 595) de fıkıh ilmi¹¹⁹ bakımından çok kıymetli eserler vermesine rağmen döneminde hak ettiği ilgiye mazhar olamamış fakihler arasındadır. O, eserlerinde kendi zamanındaki bir grup fakihin sadece mesele ezberlemekle yetinmelerinden şikayet etmiş, farazî meseleleri tartışmak yerine sosyal gerçekliği olan sorunlara odaklanarak görüş ayrılıklarının nedenlerini irdelemiştir.¹²⁰ Torun İbn Rüşd'ün (ö. 595) de nevâzil sahasında zikredilen *en-Nevâzil* isimli bir eseri mevcuttur.

Endülüs'de fıkıh alanındaki gelişmelere en fazla katkı sağlayan isimler içinde yine mezhep nezdinde çok önemli bir yer edinen İbrâhim b. Musa eş-Şâtıbî (ö. 790) gelmektedir. O'nun en temel özelliği döneminde ve kendinden önceki dönemde yaşıyan fukahadan farklı olarak mezhep taasubundan uzak durmasıdır.¹²¹ Ama bu kişiliğinin yanında O'nun diğer önemli ve ayırt edici özelliği mezhep rivâyetleri içinde meşhur olan kavilleri tercih eden zayıf ve şaz olan rivayetlerden uzak duran bir fıkhi faaliyet içinde olmasıdır. Zira bir fetvâsında mukallid olduğundan iki rivâyet arasında meşhur olan ve uygulamaya esas olan rivâyeti tercih ettiğini şayet böyle bir rivâyet bulamaz ve

¹¹⁶ Müellifin biyografisi için bkz. İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla fî târihi ulemâi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim Ebyârî), Beyrût 1989, III, 839-40; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, I, 74; Nübâhî, *Târih*, s. 98-99; Bardakoğlu, Ali, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 254-56.

¹¹⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 248-249. Bu eser İmâm Mâlik ve onun öğrencilerinden aktarılan ve *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'da yer alamayan görüşlerin bir derlemesi olan Utbî'nin *el-Utbiyye* isimli eserine yapmış olduğu oldukça hacimli bir şerhtir. Bardakoğlu, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 255; Dönmez, İ. Kâfi, "el-Beyân ve't-tahsîl", *DİA*, VI, 29-30. Eserle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Tez metni s. 98.

¹¹⁸ Eserle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Tez metni s. 94.

¹¹⁹ İbn Rüşd'ün fıkıh düşüncesine dair ayrıntılı tahliller için bkz. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005.

¹²⁰ Apaydın, Yunus, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 288-92; Aynı müellif, "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", İbn Rüşd, Kayseri 1993, s. 147-63; Kallek, Cengiz, "Bidâyetü'l-müçtehid", *DİA*, VI, 133-34.

¹²¹ Özdemir, a. g. e., s. 186.

meşâyıhtan birinin tercihte bulunduğunu da tespit edemezse, tevakkuf edeceğini ifade etmiştir.¹²²

Daha önce Endülüs ulemasının çağın gereklerine uyum sağlama aracı olarak amel ve özelde de mâ cerâ bihi'l-amel mekanizmasını kullandığını ve bu vesileyle gerekli durumlarda şaz ve zayıf görüşleri işlettiğini ve râcih görüşün aksine hüküm verdiklerini ifade etmiştik. Burada Şâtıbî'nin Endülüs ulema profilini oldukça farklılaştırdığını görmekteyiz. Zira onun toplumun ihtiyaçlarını karşılama ve ortaya çıkan problemlere çözüm sunma aracı, zayıf görüşler yerine “maslahat”, “makâsıd” teorileridir. Esasen bu kavramları kullanmasına zemin hazırlayan düşünce yapısı da mezhep taasubunu reddetmesidir. Ayrıca verdiği fetvâlardaki dayanağı ise, klasik Endülüs ulemasının aksine usul ilmidir. Diğer bir ifadeyle O, inceleme-araştırma ve delillendirme esası çerçevesinde olayların hükmünü vermiştir.¹²³ Şâtıbî de nevâzil edebiyatına dair bir eser ortaya koymuştur. *Fetâvâ* olarak meşhur olan söz konusu eser Şâtıbî'nin dağınık halde bulunan fetvâlarının Ebu'l-Ecfân tarafından toplanarak bir araya getirilmiş şeklidir.¹²⁴

Yukarıda Endülüs fıkıh geleneğinin Endülüs'te istikrar bulmasını sağlayan şahsiyet ve eserlerine kısaca değindik. Burada şunu ifade etmeliyiz ki, Endülüs'te bu çabayı gösteren şahsiyetlerin diğer bir ortak özellikleri de yaşadıkları dönemde karşılaştıkları nevâzile çözüm bulmalarının ürünü olan teliflerin de sahipleri olmalarıdır. Dolayısıyla nevâzil teliflerini kendi dönemlerinde fetvâ ve fıkıh alanında uzamanlaşmış olan fakihlerin elinden çıkan çalışmalar olarak nitelemek yanlış olmasa gerektir.

1. 2. Endülüs Fıkıh Geleneğinin Dayandığı Mâlikî Fıkıh Kaynakları

Endülüs'te fukahanın referans aldığı temel metinlerin muhtevaları incelendiğinde esasen klasik nevâzil telifâtının içeriğiyle benzer özellik taşıdıkları görülecektir. Söz konusu ortak özellik, İmâm Mâlik ve öğrencilerine yöneltile sorulara karşılık onların vermiş oldukları cevap ve mülahazaların eserlerde bir araya getirilmiş olmasıdır. Bunun en bariz göstergesi Sahnûn'un (ö. 240) *el-Müdevvene*'si ve Utbî'nin (ö. 255) *el-*

¹²² Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 176.

¹²³ Ensârî, Ferîd, *Usul Terminolojisi: Şâtıbî Örneği* (nşr. Soner Duman, Osman Güman), İstanbul 2012, s. 428.

¹²⁴ Fetvâlarının kaynağı *el-Muvâfakât*, *el-'İtîsâm* ve diğer bazı fetvâ kitaplarıdır. Bkz. Ubeydî, Hammâdî, *eş-Şâtıbî ve makâsıdu'ş-şerîa*, Beyrût 1992, s. 99-100; Mesûd, Muhammed Hâlid, *İslam Hukuk Teorisi* (Çev. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997, s. 111, 113.

Utbiyye'sidir. Biz nevâzil edebiyatı ve klasik Mâlikî furû' temel metinleri arasında muhtevâ bakımından bir ilişki kurulabileceği ve dolayısıyla nevâzilin mezhebin kuruluşuyla ilk işaretlerini verdiğini düşünüyoruz. Söz konusu bu ilişkinin anlaşılabilmesi Endülüs fıkıh geleneğinin dayandığı temel metinlerin kısaca tasvir edilmesini de gerekli kılmaktadır.

1. 2. 1. el-Muvattâ

Mâlikî mezhebinin imamı olan İmam Mâlik bu eseri yaklaşık kırk sene zarfında telif etmiştir. Daha çok hadis eseri olarak meşhur olan *el-Muvattâ* muttasıl, munfasıl, mürsel, munkatî', mevkuf olan hadisler yanında sahabe ve tabîînin sözlerini de ihtiva etmektedir. İlim çevrelerince hakkında övgüyle bahsedilen bir eser olan Muvattâ, bir çok rivâyet tarihiyle nakledilmesiyle de ön planda olan bir eserdir.¹²⁵ Nakledilen her rivâyet râvisine nispetiyle isimlendirilmiştir. Söz konusu isimlendirmelere örnek olarak İbn Vehb'in (ö. 197) *Muvatta*'ı, Yahyâ'nın *Muvatta*'ı verilebilir. Her bir rivâyetin diğerlerine nazaran farklılıkları mevcuttur. İyâd'a göre nakledilen rivayet yaklaşık yirmi hatta bazılarında göre otuz nüshaya ulaşmıştır. Bu nüshalar arasında sadece Endülüs'lü Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 243) ve hanefî fakih Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin nüshaları bize tam bir nüsha olarak ulaşmıştır.¹²⁶ Rivayetlerdeki bu farklılık Mâlik'in öğrencilerinin ondan farklı zaman ve sürelerde faydalanmalarıyla temellendirilebilir.¹²⁷ Söz konusu rivayetler arasında Endülüslülerin tercih ettiği, Yahya b. Yahya el-Leysî'nin nüshası olmuştur.¹²⁸

Yahyâ İmâm Mâlik'in hayatının son yılında ondan rivayette bulunmuştur.¹²⁹ Bu farklı rivayetler arasında Endülüs'lülerin ve genel olarak mezhebin diğer bölgelerinin

¹²⁵ Kâdi İyâd, *Tertîb*, II, 73.

¹²⁶ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 192.

¹²⁷ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 12.

¹²⁸ Beştagîr, *Nevâzilu Ahmed*, s. 62; Herrûs, Mustafa, *el-Medresetü'l-Mâlikîyyeti'l-Endüliyye ilâ nihâyeti'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî*, Rabât 1997, s. 371.

¹²⁹ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 192. Yahyâ dışında Endülüs'te İmâm Mâlik'ten Muvattâ'yı dinleyenlerin isimleri şöyledir: Şebtûn lakaplı Ziyâd b. Abdurrahmân (ö. 179), Saîd b. 'Abdûs (ö. 180), Saîd b. Ebî Hind (ö. 139), Muhammed b. Yahyâ es-Sebâî (ö. 206), Şebtûn b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 212), Karûs b. el-Abbâs es-Sekâfî (ö. 220), Hafs b. Abdisselâm es-Sülemî, Hassân b. Abdisselâm es-Sülemî, Abdurrahmân b. Abdillâh el-Eşbûnî, Abbâs b. Nâsîh. İyâd, *Tertîb*, II, 86-88.

Yahyâ'nın nüshasını tercih etmeleri onun son ravilerden olması ve rivayet ettiği nüshanın tam olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bunların yanında Çavuşoğlu bu ilgiyi onun Mâlikiler arasında İbnu'l-Kâsım'a (ö. 191) dayanan ve daha ziyâde furû'/rey/mesâil merkezli fıkıh anlayışına olan hâkimiyetiyle ilişkilendirmektedir.¹³⁰ Bu ilişkilendirme yanında Abdülmecîd et-Türkî'den de bir nakil yapmıştır. Söz konusu nakil, Türkî'nin farklı Muvattâ rivayetleri arasında yaptığı karşılaştırmalar sonucunda Mâlik'in bu eserini tedvin sürecinde bir değişim yaşadığının tespit etmesidir. Söz konusu değişim daha ziyade hadis ve rey'in kullanımı temelli olmasının yanında Muvattâ rivâyetlerine de yansımıştır. Zira en eski nakillerden olan Ali b. Ziyâd et-Tunûsi'ye (ö. 183) ait olan nüshada öğrencilerinin soruları üzerinde İmâm Mâlik'in rey'i ile verdiği cevapların (mesâil) miktarı çok fazla iken en son râvilerden olan Yahyâ'nın nüshasında söz konusu mesâil yerine hadis ve eser ağırlığı daha fazladır.¹³¹

Türkî'nin yapmış olduğu bu tespit göz önünde bulundurulursa, Çavuşoğlu'nun yukarıda yapmış olduğu ilişkilendirmenin daha fazla araştırmaya muhtaç olduğu söylenebilir. Zira ona göre bu nüshanın mezhepte daha fazla tercih edilmesi temsil ettiği mesâil fıkıh anlayışıyla alakalıdır. Ancak Türkî'nin tespitinde Yahyâ'nın nüshasında mesâilin çok az olduğuna dair bir vurgunun olması bu irtibatı zayıflatmıştır denebilir. Belki bu tercih, yukarıda ifade ettiğimiz sebeplere ilave olarak Çavuşoğlu'nun da isabetle kaydettiği gibi Yahyâ'nın Endülüs'te mezhep fıkıhıyla ilgili olarak yaptığı çalışma, bölge ve devlet üzerindeki nüfuzu gibi bazı etkenlerin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca bahsetmiş olduğumuz bu iki nüsha içinde Yahyâ'nın rivayetlerinin Şeybânî'nin rivâyet ettiği hadislere nazaran daha fazla olması bu meşhurlukta etkin olmuş olabilir.¹³²

Burada ayrıca ilave etmek isteriz ki, Endülüslülerin en önemli karakteristiği mesâil fıkıhı olmasına rağmen, mesâili daha az olan bir nüshaya itibar etmiş olmaları da dikkat çekici bir durumdur.

¹³⁰ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 104.

¹³¹ Çavuşoğlu, a. g. e., s. 10.

¹³² Cidî, *Muhâdarât*, s. 151. Ömer Cidî Yahyâ'nın 1955 hadis rivayeti yanında Şeybânî'nin 1800 hadis rivâyeti olduğunu beyan etmiştir.

1. 2. 2. el-Müdevvene ve'l-Muhtelita

Sahnûn (ö. 240) olarak bilinen Ebû Saîd Abdusselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî'nin telif etmiş olduğu bu eser, mezhepte *el-Muvattâ'*dan sonra ikinci temel eser olarak kabul görmüştür. Mâlikî mezhebinin çeşitli meselelerini *el-Muvattâ'*dan sonra en geniş biçimde ele alan eser olması hasebiyle müellifi, devrinde Mağrib ve Endülüs'te meşhur bir fakih olarak tanınmıştır. Zirâ bu coğrafyalardan birçok öğrenci onun Kayravân'daki ders halkasına iştirak etmişlerdir.¹³³ İsâ b. Miskîn özellikle Sahnûn'dan *el-Müdevvene*'yi dinlemek (sema) amacıyla Endülüs'lülerden bir grubun kendisine geldiklerini nakletmiştir.¹³⁴

Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde mezhep imamı ve yetiştirdiği öğrencilerinin fikhî birikimlerini bir araya getirmek için kaleme alınan eserin ilk nüvesini Esed b. Furat'ın (ö. 213) *el-Esediyye* isimli çalışması oluşturmaktadır. Ehl-i rey'in farazî fikh anlayışına yakın olan Ali b. Ziyâd et-Tunûsî'ye (ö. 183) öğrencilik yapan Esed, Medine'ye gelerek katılmış olduğu İmâm Mâlik'in derslerinde almış olduğu eğitimin etkisiyle farazi meselelerle alakalı çok soru sorması üzerine bizzat Mâlik tarafından Irak'a yönlendirilmiştir.¹³⁵ Esed kendi fikhî anlayışına yakın bulduğu İbnü'l-Kâsım'la birlikte çalışarak İmâm Mâlik'in görüşleri ve bu görüşlerin olmadığı yerlerde de İbnü'l-Kâsım'ın tahririne dayalı olarak ortaya çıkan görüşleri mezcetmiştir. Sahnûn rey ehlinde daha ziyade hadis ehline yani Medine fikhına olan yakınlığı hasebiyle bu eseri eleştirmiş¹³⁶ ve Esed b. Furat'dan (ö. 213) *el-Esediyye*'yi alarak İbnü'l-Kâsım'a (ö. 191) sunmak üzere Şark'a doğru yolculuk yapmıştır. Söz konusu eserde bulunan mezhebin görüşleriyle farklılık arzeden bazı mesâil ile ilgili İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191) uyarıları

¹³³ Mâlikî, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *Kitâbu riyâdi'n-nufûs fî tabakâti ulemâi'l-Kayravân ve İfrîkiyye ve zuhhâdîhim ve nussâkihim ve siyer min ahbârihim ve fedâilîhim ve evsâfîhim* (nşr. Beşîr el-Bakkûş ve Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrût 1994, I, 442.

¹³⁴ Mâlikî, *Kitâbu riyâd*, I, 369.

¹³⁵ Esed b. Furat'la alakalı daha detaylı bilgi için bkz. Kallek, Cengiz, "Esed b. Furâd", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 366-67.

¹³⁶ Sahnûn'un Medine fikhına daha yakın olduğu ile ilgili olarak bkz. Çavuşoğlu, a. g. e., s. 75.

doğrultusunda düzeltmeler yapmıştır. Üç sene sonra da yanında tashih edilmiş nüsha ile birlikte Kayravan'a dönmüştür.¹³⁷

Sahnûn bununla birlikte eserin sistematik özelliklerine de müdahale ederek eseri konularına göre yeniden tertib etmiş ve bablandırmıştır. Ayrıca eserin muhtevasında da biraz değişiklik yaparak hadis ve âsârı da ilave etmiş Mâlik'in eserde bulunmayan görüşlerini de ilave etmiştir.¹³⁸ Böylece aslından daha farklı olan yeni bir eser meydana gelmiştir.¹³⁹ Eserin yazım metodu ise, büyük ölçüde soru-cevap metoduna dayanmaktadır.

Sahnûn eserin son kısmında bazı konuları aslına uygun olarak bırakmıştır. Bu sebeple eser *el-Müdevvene ve'l-muhtelita minhâ tehzîbu Sahnûn b. Saîd ve tevbih* şeklinde de anılmıştır.¹⁴⁰ Eser, sadece Endülüs uleması tarafından değil farklı Mâlikî çevrelerce fikhî çalışmaların temel kaynağı olarak tercih edildiğinden dolayı büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Zira Endülüs fakihlerinden İbn Rüşd (ö. 520) eserle ilgili “*Bu eser, Muvattâ'dan sonra devâvîn içinde önde olanıdır*” yorumunu yapmıştır.¹⁴¹ Ayrıca Endülüs ulemasının tercih hiyerarşisinde *Müdevvene*'nin sahip olduğu merkezi konum ve meşhuriyetin ölçütü olarak işletilmesi, eserin bölgedeki kıymetine ve bölgenin fikhî kaynakları içinde olduğuna önemli bir delil teşkil etmektedir. Zira İbn Ferhûn'un (ö. 799) ifadesiyle “*İmam Malik'in İmam-ı 'azam olması hasebiyle Müdevvene'deki sözü, İbnü'l-Kasım'ın Müdevvene'deki görüşüne nazaran daha evladır. İbnü'l-Kasım'ın Müdevvene'deki sözü de Malik'in görüşünü en iyi bilen olması hasebiyle diğerlerinin Müdevvene'deki sözlerinden daha evladır. Diğerlerinin Müdevvenede'ki sözleri, Müdevvene'nin sıhhat bakımından önde olması hasebiyle İbnü'l-Kasım'ın Müdevvene dışındaki eserlerde olan sözüne göre daha evladır*”.¹⁴² İbn Faradî'ye göre, *el-*

¹³⁷ Muhammed b. Muhammed Endelüsî, *el-Hulelü's-sündüsüyye fi'l-ahbar ve'l-asari'l-Endelüsüyye* (nşr. Muhammed el-Habib Hîle), Beyrut 1985, 3 cilt, I, 285; Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 46; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I, 97.

¹³⁸ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 299.

¹³⁹ Eserle alakalı daha detaylı tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Çavuşoğlu, Ali Hakan, “el-Müdevvenetü'l-kübrâ”, *DİA*, XXXI, 470-72.

¹⁴⁰ Eserin bu şekilde isimlendirilmesiyle ilgili tartışma ve farklı görüşler için bkz. Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 206.

¹⁴¹ İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hükkâm*, I, 50.

Müdevvene'yi Endülüs'e ilk defa getiren Sahnûn'un Endülüslü öğrencilerinden olan Osman b. Ebi's-Salt el-Kurtubî (ö. 246) olmuştur.¹⁴³

el-Müdevvene gerek Mağrib gerekse de Endülüs'te büyük bir şöhret ve başarı elde edince fıkhi çalışmalar da büyük ölçüde bu eser üzerinde şekillenmiştir. Eser hakkında muhtasarlar, şerhler telif edilmeye başlanmıştır. Hatta Endülüs'lülere göre müşâvere mertebesine ulaşmanın ölçüsü *el-Müdevvene*'yi ezberlemek olarak belirlenmiştir.¹⁴⁴ Bu nedenle *el-Müdevvene*'nin ezberlenmesi ilmî derinliğin bir emaresi olarak görülürken kaza makamını üstlenmenin de bir şartı olarak değerlendirilmiştir.

Endülüs'te eser üzerine yapılmış olan çalışmalar hayli fazladır. İçerisinde tez konumuz açısından da önemli olan şahısların eserlerini şu şekilde ifade edebiliriz. Nevâzil alanında da çok önemli bir eser veren Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ b. Ebû Zemenîn (ö. 399) *Kitâbu'l-muğrib fî ihtisâri'l-Müdevvene ve şerhi müşkilihâ* adlı eseriyle de *el-Müdevvene*'nin önemli ihtisarlarından birini telif etmiştir.¹⁴⁵ Yine nevâzil alanında da telifi bulunan, meşhur Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî'ye (ö. 520) ait olan *Kitâbu'l-Mukaddemât ve'l-mumehhidât* adlı eser de *el-Müdevvene* üzerine yapılmış muhtasar bir çalışmadır.¹⁴⁶

el-Müdevvene ile ilgili çalışmalardan birisi de Endülüslü fakihlerden Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz el-Utbî'nin (ö. 255) yazmış olduğu *el-Müstahrece mine'l-esmi'a leyse fî'l-Müdevvene* isimli eserdir.¹⁴⁷ Söz konusu eser üzerine İbn Rüşd'ün telif ettiği *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâili'l-Müstahrece* isimli eserin Endülüs nevâzil eserleri içinde de zikrediliyor olması bu eseri tezimiz açısından önemli

¹⁴² İbn Ferhun, *Tabsiratu'l-hükkâm*, I, 56; İbn Ferhun, *Keşf*, 68; Ebu Zehra, *İmam Malik*, 485; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XII, 23.

¹⁴³ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, IV, 244. Osmân b. Eyyûb, rey ehli olarak tanınan, fetvâ alanında uzman ve müşâvere heyetinde de görev alarak fetvâ da olduğu gibi kaza sahasında da birikimi olan bir isimdir. Bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 133.

¹⁴⁴ Beştagîr, *Nevâzilu Ahmed*, s. 66.

¹⁴⁵ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, II, 19; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, II, 709; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 143; Köse, Saffet, "İbn Ebû Zemenîn", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 449.

¹⁴⁶ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 840; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 147; Mâlekî, *Târîhu kudât*, I, 99; 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib*, I, 162; Bardakoğlu, Ali, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 254-57.

¹⁴⁷ Ezdî, Ebu'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yunûs, *Târîhu'l-'ulemâi ve'r-ruvvâti'l-'ilmi bi'l-Endelüs* (nşr. 'İzzet el-Attâr el-Huseynî), Kâhire 1988, I, 35.

kılmaktadır. Diğer taraftan eserin temel referansının Mâlikî mezhebinin faaliyetlerinin ana kaynağı olan *el-Müdevvene*'ye dayanması, nevâzil çalışmalarının ve teliflerinin mezhepteki konumuna ve nevâzil eserleriyle Mâlikî fıkıh kaynaklarının arasındaki sıkı ilişkiye delâlet etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir.

1. 2. 3. el-Vâdiha fi'l-fikhi ve's-sünen

Endülüs ehlinin gerek fıkıhta gerekse de fetvâda başvuru kaynaklarından bir tanesi de Abdülmelîk b. Habîb el-Kurtubî'ye (ö. 238) nispet edilen *el-Vâdiha fi'l-fikhi ve's-sünen* isimli eserdir.¹⁴⁸ Söz konusu telif hicrî III. ve IV. yüzyılda fikhî kitapların en önemlisi olarak kabul edilmiştir. Özellikle de Endülüs'te ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Kaynakların bir kısmında “semâu İbn Habîb” olarak da zikredilmiştir, bu farklı isimlendirme eserin muhtevastaki farklılıkla irtibatlandırılmıştır.¹⁴⁹ Eser, İmâm Mâlik ve çağdaşlarının diğer bir ifadeyle Mâlik'e öğrencilik yapanların fikhî görüşlerini ihtiva etmesi yönüyle mesâil veya nevâzil kitapları içinde değerlendirilmiştir.¹⁵⁰ İmâm Mâlik dışında çağdaşlarının da görüşlerinin bulunması ilk dönem Mâlikî fukahânın, fikhî sadece İmâm Mâlik'e veya *el-Muvattâ'*ya dayandırmadıklarının bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Hatta *el-Vâdiha*'nın Medine ve Mısırlıların rivayet ve görüşleri yanında Endülüs'te Mâlikî mezhebinden önce hüküm süren Evzâî mezhebine irca edilen görüşleri de ihtiva ettiğine vurgu yapılmıştır.¹⁵¹

İbn Hayyân, İbn Habîb'in (ö. 238) *el-Vâdiha*'sının Endülüs, Ifrikiyye ve Mağrib'e kadar geniş bir coğrafyaya yayıldığını belirtmiştir.¹⁵² Eserleri ve yetiştirdiği talebelerle Mâlikî

¹⁴⁸ Ezdî, *Târîhu'l-'ulemâ*, 1, 313; Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 123; Görgün, Tahsin, “İbn Habîb es-Sülemî”, *DİA*, XIX, 511.

¹⁴⁹ Muranyî, Miklos, *Dirâsât fi mesâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî* (nşr. Mahmûd Reşâd Hanefî), Beyrût 1988, s. 52. Muranyî Fuat Sezgin'inden naklen eserin çok az bir kısmının günümüze ulaştığını “Kitâbu't-tahâre” kısmının da Ossendorf-Condrad tarafından tahkik edildiğini beyan etmiştir. Eserin yazma nüshası ise, Fas Karaviyyîn kütüphanesinde mevcuttur. Eserin önemli bir kısmı ise, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'nin *Kitâbu'n-nevâdir ve'z-ziyâdât* isimli çalışması içinde günümüze ulaşmıştır. Ayrıca bkz. İbn Habîb, Abdülmelîk, *Kitâbu Edebi'n-nisâ el-mevsûm bi Kitâbi'l-Ğâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrût 1992, s. 12.

¹⁵⁰ Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 196.

¹⁵¹ Muranyî, *Dirâsât*, 63; İbn Habîb'in biyografisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 123; İbnü'l-Farâdî, *Târîhu 'ulemâ'l-Endelüs*, I, 312; 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib*, II, 96; Humeydî, *Cüzvetu'l-muktebis*, II, 447.

¹⁵² Humeydî, *Cüzvetu'l-muktebis*, II, 465.

mezhebinin Endülüs'te yerleşmesinde önemli rol oynayan İbn Habîb (ö. 238), İmam Mâlik'in ve talebelerinin görüşlerini/içtihatlarını sistematik şekilde tedvin ederek mezhep doktrininin gelişim ve oluşumuna büyük katkıda bulunmuş, Kuzey Afrika'da Sahnûn'un yaptığı bir benzerini Endülüs'te gerçekleştirmiştir. İbnu'l-Faradî'nin “*İbn Habîb'in* (ö. 238) *fıkıh, tarih, edebiyat alanında çok önemli çalışmaları vardır, bunlar arasında bulunan el-Vâdiha'nın ise bir benzeri yoktur*”¹⁵³ şeklindeki değerlendirmesi bu etkinin boyutlarını ifade etmesi bakımından zikre değerlidir.

Ancak İbn Habîb (ö. 238) sadece nakille yetinmemiş, naklettiği fikhî mirasa bir müctehid olarak kendi yorumunu da katmıştır.¹⁵⁴ Bu eserin en önemli özelliği, Endülüs'te yazılmasından hemen sonra fukahanın el kitabı haline gelmesi ve daha sonraki eserlere referans olmasıdır. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386) kendi zamanına kadar yazılan Mâliki fıkıh kitaplarındaki görüşleri derlediği *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât* adlı eserinin başlıca kaynaklarından biri *el-Vadîha*¹⁵⁵ olduğu gibi Venşerîsî de nevâzil eseri olarak değerlendirilen Kuzey Afrika ve Endülüs ulemâsının fetvalarını topladığı *el-Mi'yârü'l-muğrib*'de İbn Habîb (ö. 238) ve eserine sık sık atıfta bulunmuştur.¹⁵⁶ Eserin mezhebin diğer ekollerinin temel kaynaklarına referans olması, eserin sadece Endülüs ulemâsının değil Endülüs dışındaki mezhep ulemâsının görüşlerini de ihtiva etmesiyle temellendirilebilir. Eser Utbî'nin (ö. 255) *el-Müstahrece*'nin telifine kadar Endülüs'te fetva sahasında başvuru kaynağı olduğu gibi araştırma ve etütlere de konu edilmiştir.¹⁵⁷

1. 2. 4. el-Müstahrece

el-Müstahrece mine's-semâât, el-Müstahrece mine'l-esmia mimâm leyse fi'l-Müdevvene veya *el-Utbiyye* olarak isimlendirilen bu eser Utbî lakabıyla marûf Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz el-Kurtubî (ö. 255) tarafından telif edilmiştir.¹⁵⁸ Söz konusu eser,

¹⁵³ İbnu'l-Faradî, *Târih*, I, 313.

¹⁵⁴ Görgün, “İbn Habîb es-Sülemî”, *DİA*, XIX, 511.

¹⁵⁵ Muranyî, *Dirâsât*, 154; Görgün, “İbn Habîb es-Sülemî”, *DİA*, XIX, 511.

¹⁵⁶ Görgün, “İbn Habîb es-Sülemî”, *DİA*, XIX, 512.

¹⁵⁷ Herrûs, *el-Medresetü'l-Mâlikiyye*, s. 380.

¹⁵⁸ Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis fi zikri vilâti Endelüs*, s. 39; Muranyî, *Dirâsât*, s. 110.

İbn Habîb'in (ö. 238) *el-Vâdîha*'sı gibi mezhebin akvâl ve görüşlerinden müteşekkil olan Mâlikî fıkıh literatürünün ana kaynakları/ümmehât içindedir. Kitâb, İbnu'l-Kâsım (ö. 191), Eşheb b. Abdülazîz (ö. 204), Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234), Âsâ b. Dinâr (ö. 212) ve diğer mezhep müntesiplerinin semâlarını toplayarak kendinden önceki kuşaklara ait fikhî görüş ve fetvâları bir araya getirmiştir.¹⁵⁹ Utbî (ö. 255) “*mesâil konusunda hâfız, nevâzil konusunda da âlim*” olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁰ Utbî (ö. 255), furû' fıkıh ile ilgili meseleleri ve güncel olaylarla ilgili fetvâları (nevazil) ezbere bilen, onları derleyip toplayan bir alimdir.¹⁶¹

Utbî'nin (ö. 255) sözkonusu olan bu telifi, “*araştırma ve inceleme ürünü olmayan, reddedilen rivayetleri ve şâz olan meseleleri*” ihtiva ettiği iddiasıyla eleştirilmiştir.¹⁶² İbn Vaddâh'ın “*el-Müstahrece'de çok hata vardır*”¹⁶³ şeklindeki sözleri bu eleştiriye verilebilecek örneklerdendir. Endülüs fıkıh kaynakları arasında olan bu telif esas itibariyle Mâlik'in Mısırlı öğrencilerinin özellikle de İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) görüşlerine dayanmaktadır.¹⁶⁴ Şu halde *el-Müstahrece*, Muhammed el-Utbî'nin üçü direk İmâm Malik'in talebeleri olan İbnu'l-Kâsım (ö. 191), Eşheb (ö. 204) ve İbn Nafi el-Medeni ile İbn Vehb (ö. 197), Yahya el-Leysî (ö. 234), Sahnûn ve İbn Esbâğ gibi yaklaşık on bir fakihden duymuş olduğu rivayetleri içermektedir.¹⁶⁵ Eser'in bir kısmı İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'nin *en-Nevâdir*'i içinde nakledilirken tam bir metin olarak İbn Rüşd'ün *el-Beyân ve't-tahsîl* isimli eserinde nakledilmektedir.¹⁶⁶

Kaynaklarda bazı tenkitler nakledilse de eser, Endülüs fukahası nezdinde önemli bir yer edinerek Mâlikî fıkıhının Endülüs'te öğretilmesinde ana kaynak olma rolünü

¹⁵⁹ Beştagîr, *Nevâzilu Ahmed*, s. 69.

¹⁶⁰ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 253; Ezdî, *Târîhu'l-'ulemâ*, II, 8.

¹⁶¹ Muranyî, *Dirâsât*, s. 118.

¹⁶² İbnu'l-Faradî, *Târîh*, II, 8; Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 253-54; Muranyî, *Dirâsât*, s. 118.

¹⁶³ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 254.

¹⁶⁴ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, IV, 253; Hentâtî, *el-Mezhebu'l-Mâlikî*, s. 197; Muranyî, *Dirâsât*, s. 118.

¹⁶⁵ Muhammed Ali, *İstlâhu'l-mezheb*, s. 124.

¹⁶⁶ Kayravânî, İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l-ümmehâti* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrût 1999, (Muhakkikin girişi), III, 5; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi mesâili'l-Müstahrece* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrût 1988, (Muhakkik Girişi), I, 5.

üstlenmiştir.¹⁶⁷ Endülüs fukahası fıkıh ve fetvâda mezhebin diğer ümmehât eserleri içinde olan *el-Müstahrece*'ye dayanmışlardır. Hatta onu ezberlemeyi fıkıhta maharetli olmanın bir göstergesi olarak kabul etmişlerdir. Ferec b. Ebi'l-Hakem b. Abdirrahmân b. Abdirrahîm el-Yahsubî hakkında “*O, Müstahrece’yi güzel bir şekilde ezberledi*” şeklinde bir değerlendirmenin yapılması bu türdendir.¹⁶⁸ Diğer yandan kadı olarak tayin edilen fakihlerin yeterliliklerinin ölçülmesinde¹⁶⁹ de söz konusu eserin ezberlenmesi şartının koşulması eserin Endülüs’deki konumunu göstermektedir.

1. 2. 5. el-Mevvâziyye

Muhammed b. İbrâhîm el-Mevvâz el-İskenderî'nin (ö. 269) telif etmiş olduğu eser olarak bilinen *el-Mevvâziyye* Endülüs fukahasının fıkıhta dayandığı temel kaynaklardan biridir. İbnu'l-Mevvâz İmâm Mâlik'in Medine ekolünün temsilcisi olan İbnu'l-Mâcişûn'dan (ö. 212) fıkıh öğrenmiştir. Ancak bu konudaki esas dayanağını İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) da hocası olan Asbağ b. Ferec (ö. 225)'dir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Çavuşoğlu, a. g. e., s. 115; Muranyî, *Dirâsât*, s. 118.

¹⁶⁸ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, I, 147.

¹⁶⁹ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 115.

¹⁷⁰ Daha geniş bilgi için bkz. İbn Ferûn, *ed-Dibâc*, II, 166,67.

BÖLÜM 2: NEVÂZİL KAVRAMI VE ENDÜLÜS FIKIH GELENEĞİNDE NEVÂZİLİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Bu bölümde nevâzil telifleri ve Mâlikî fikhının verdiği klasik ve modern eserler bağlamında nevâzil kavramının terimsel niteliği üzerine yoğunlaşacağız. Kavramın terimsel manasının netleştirilmesinden sonra da tarihî süreç anlamında nasıl evrelerden geçtiği ve Endülüs'te Mâlikî fikh tarihinin hangi evresinde esas gelişimini gösterdiği anlaşılmalı çalışılacaktır. Bunun yanında söz konusu bu alanın Endülüs'te ürünlerini ilk defa ne zaman verdiği araştırılarak ortaya çıkardığı yoğun literatürün muhtevası tahlil edilecektir. Bölümde cevabını aradığımız en temel husus ise, bu teliflerin Endülüs fikh anlayışındaki yeri ve işlevinin ne olduğu sorusudur.

2. 1. Nevâzil Kavramı

Nevâzil kavramı üzerine yapmış olduğumuz çalışmalar, kavramın tarihi süreç içerisinde çok çeşitli ilim dalları ve kavramlarla içiçe olabilecek bir literatür ve telif geleneği ortaya çıkardığını göstermiştir. Mâlikî mezhebinin genel karakteristiğini ifade eden ‘amel, mâ cerâ bihi’l-amel, fetvâ, kazâ, vesâik gibi alanlarla olduğu gibi ahkâm, havâdis, ecvibe, vakîât gibi kavramlarla da çok yakın bir ilişki içinde olmuştur. Ortaya çıkan bu tablo, nevâzil kavramının terimsel mahiyetini ortaya koyabilmenin ilişkili olan alanlar yanında ilişkili olduğu kavramların da anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Her bir alanın ve kavramın oluşturmuş olduğu geniş ve zengin literatür ve bunun yanı sıra nevâzil kavramına özel bir tanımlama olmadığı da dikkate alınacak olursa kavramın terimsel manasının anlaşılmasının zorluğu da kendiliğinden ön plana çıkacaktır. Söz konusu zor ve müphem durum önce klasik Mâlikî eserlerinin referans alınmasıyla aşmaya çalışılmış ancak yeterli verilerin mevcut olmaması bizi modern literatüre yönlendirmiştir. Bütün bu kaynaklar yanında elbetteki en önemli referansımız nevâzil ilminin ortaya çıkarmış olduğu telif geleneğidir. Çalışmamızın bu kısmında öncelikle klasik ve modern literatürde kavramın nasıl kullanıldığı ve anlaşıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

2. 1. 1. Nevâzilin Tanımı

“*Nâzile*” kelimesinin çoğulu olan “*Nevâzil*” sözlükte, “şiddetli musibet, felaket, olay, hadise, insanların başına gelen veya bir kavim üzerine inen bela, zamanın

felaketlerinden bir felaket, sonradan meydana gelen veya insanlar için sıkıntı doğuran durum” gibi anlamların yanında “çözmek, açmak, yüksek yerden alçalmak” gibi lugavî manalara sahiptir. Tunus’ta ise, lehçe ve hukuk dilinde “dava” anlamında kullanılmaktadır.¹⁷¹

Nevâzil ilmi fıkıh ilmi kadar eski bir geçmişe sahip olmasına ve kadim ulemadan günümüze ismi veya meselelerini ihtiva eden birçok telif neşredilmesine rağmen önceki Mâlikî ulemasının eserlerinde *nevâzil* kavramının terminolojik, tafsili ve dakik bir tanımı mevcut değildir.¹⁷² Dolayısıyla kavram için mezhepte terimleşmiş ve *nâzile*¹⁷³ kelimesinin sözlük manasıyla uyumlu olan bir tanımlama yerine “*olaylar*” şeklinde genel bir kullanım göze çarpmaktadır. Alana özel telif edilen eserlerin tamamında *nevâzil* kavramından isim olarak da bahsedilmeksizin esere direk giriş yapılmıştır.¹⁷⁴ Mâlikî mezhebinin belli klasik usul eserleri çerçevesinde gerek tarama gerekse de eserin tüm konularını inceleme yöntemiyle yapmış olduğumuz araştırmada kavramla ilgili terminolojik bir tanıma rastlayamadık.¹⁷⁵ Ancak satır aralarında *nevâzil* kavramına bazı

¹⁷¹ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Beyrût 1990, V, 1829; Zebîdî, Seyyid Muhamed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, tahk. Ahmed Muhtâr Ömer, Kuveyt, 1998, XXX, 478; .el-Mu'cemu'l-vasît, Kâhire, 2004, 915; İbn Manzûr, *Lîsânu'l-arab*, XI, 656; Firuzabâdî, b. Yâkub, *el-Kâmusu'l-muhît*, Beyrût, 2005, s. 1338.

¹⁷² Makkarî vuku bulması nadir olan meselelerle meşgul olmanın kerahiyeti faslında hem *nâzile* hem de *nevâzil* kavramlarını kullanmıştır. Bir olay (nazile) olduğunda bu olay naslara götürülür, eğer orada hakkında bir hüküm varsa onunla amel edilir, aksi halde usule götürülür. Makkarî, *el-Kavâ'id* (nşr. Ahmed b. Abdullah b. Hamîd), Mektebetü Ümmü'l-Kurâ, yy., ty., II, 467; Erken dönem Endülüs *Nevâzil* eserlerinden olan *el-İ'lâm*'da ise müellif kadılık görevini ifa ederken elinde “nevâzil” bulunduğunu ve bu konuda geçmiş dönem ulemanın görüşlerini araştırdığını ifade etmiştir. İlgili kullanım için bkz. Ebu'l-Esbağ İsa b. Sehl, *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm ve ktrin min siyeri'l-hükkâm* (nşr. Yahyâ Murâd), Kâhire 2007, s. 25-26.

¹⁷³ Nâzile kelimesi, fukahanın terminolojisinde aslında failin yaptığı bir fiil değil, başa inen bir musibet olarak tanımlanmış ve şer'î hükme ihtiyaç duyan hadise şeklinde anlaşılmıştır. Bkz. *Mu'cemu lugati'l-fukahâ* (nşr. Muhammed Ravâs, Hamîd Sâdık), Beyrût 1985, s. 441.

¹⁷⁴ Söz konusu kullanıma örnek olarak bkz. İbn Serrâc, *Fetâvâ Kâdi'l-cema'a İbn Serrâc* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân), yy. 2000, 83; Erken dönem *nevâzil* eserleri arasında bulunan İbn Ebî Zemenîn'in *Müntehabu'l-ahkâm* isimli eserinde müellif *nevâzil* veya *nâzile* kelimeleri yerine “akdiyyât ve ahkâm meseleleri (min mesaili'l-akdiyyât ve'l-ahkâm)” kavramlarını kullanmış ve bu meseleleri ele aldığını beyan etmiştir. İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabu'l-ahkâm* (nşr. Abdullah b. 'Atiyye el-Ğâmidî), Mekke 1318, I, 83.

¹⁷⁵ İncelemiş olduğumuz bazı Mâlikî usul eserlerini şöyle sıralayabiliriz. Karâfî'nin (ö. 684) *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, *Muhtasaru İbni'l-Hâcib*, Bâcî'nin (ö. 474) *İhkâmu'l-fusûl*, İbnu'l-Hâc el-Abderî'nin (ö. 737) *Neşru'l-bunûd şerhu Merâki's-suûd*, İbnu'l-Kassâr'ın (ö. 397) *Mukaddime fi usûli'l-fikh*. Mâlikî furû' kaynaklarından bazıları ise, Adevî'nin *et-Tâc ve'l-iklîl*, Abdulvehhâb'ın *et-Telkîn*, Haraşî *Şerhu muhtasari'l-Halîl*, Halîl b. İshâk'ın (ö. 767) *Muhtasaru Halîl*, Hattâb'ın *Mevâhibu'l-celîl li şerhi muhtasari Halîl*, Dusûkî'nin *Şerhu Dusûkî* gibi eserlerdir.

anlamaların yüklendiğini de görmekteyiz. İbnu'l-Kassâr'ın (ö. 397) *Mukaddimesi*'nde ammînin kendisine fetvâ verilenle amel etmesi başlığında, ammî *bir olay/nâzile* hakkında âlimden fetvâ istese, ancak daha sonra ammînin başına bu *olayın/nâzile* benzeri ikinci defa *meydana geldiğinde/nezelet* nasıl amel edeceği beyan edilmiştir.¹⁷⁶ Burada ikinci defa meydana gelen olay için aynı ifadelerin/nâzile kullanılmış olması nazile kavramının ilk defa meydana gelen olaya hasrolmadığına delalet etmektedir. Ancak klasik literatürde bu kullanımların aksine anlamları ifade edebilecek kullanımlar da mevcuttur. Meselâ, Şâtübî *el-İ'tisâm*'da “*Kur'ân ve sünnette hakkında bir nas bulunmayan*” anlamında “*en-nevâzil ve'l-vakâi'ul-müteceddide*”¹⁷⁷ kavramını kullanırken yine aynı eserde nevâzili “*bilinmeyen, tecrübe edilmeyen*” (la ahde biha)¹⁷⁸ şeklinde kullanmıştır. *el-Muvâfakât*'da ise, nevâzil kavramından “*Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan*” manasıyla bahsetmiştir.¹⁷⁹

Şâtübî, tarih süreci içerisinde hiçbir alimin herhangi bir konuda Kur'ân'a başvurması sonucunda onda bir delil bulamadığının vaki olmadığına vurgu yaparak, yeni ortaya çıkan/nâzile olaylar karşısında en zor durumda kalabilecek fırkanın kıyası delil olarak kabul etmeyen Zâhirîlerin olabileceğini ifade etmiştir. Ancak onların da her mesele de bir delil getirdiklerini belirterek İbn Hazm'ın (ö. 456) bu konudaki, fikhın bütün konuları istisnâsız Kitap ve sünnette bir temele dayanır ve biz bunu biliriz, ifadelerine yer vermiştir. Şâtübî burada *nâzile* kavramına *yeni mesele* anlamı yüklemiştir.¹⁸⁰

Mezhep furû' metinlerinden Adevî'nin *Hâşiye*'sinde ise “havâdis” kavramı “nevâzil” olarak şerhedilmiştir.¹⁸¹ Araştırmamız esnasında İmâm Mâlik'in de nevâzille ilgili “*ben bu belde (Medîne) insanların tanıyorum, onların yanında Kur'an ve sünnetten başka*

¹⁷⁶ İbnu'l-Kassâr, *Mukaddime*, s. 167-68. İbnu'l-Kassâr böyle bir olayda iki durumun söz konusu olabileceğine ihtimal vermektedir. Bunlardan birisi ammînin daha önceki olay için verilen fetvâyla amel edebileceği diğeri ise ammînin böyle bir durumu tekrar sorması gerektiğidir.

¹⁷⁷ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, III, 375.

¹⁷⁸ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, III, 376.

¹⁷⁹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 157.

¹⁸⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 357. Şâtübî'nin meydana gelen her olayı haddizatında yepyeni bir olay olduğu ve benzerlerinin daha önce geçmesinin mümkün olmadığı vakiada geçmiş olsa bile en azından olay karşısında duran için yeni bir olay hükmünde olduğuna dair düşünceleri için de bkz. *el-Muvâfakât*, IV, 90.

¹⁸¹ Kavluhû (ve'l-Havâdis): “ey en-nevâzil”. Bkz. Adevî, Alî es-Saîdî el-Mâlikî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi kifâyeti't-tâlib er-rabbânî* (nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î), Beyrût 1412, II, 667.

ilim yoktur. Bir olay/nâzile olduğunda (nezelet) emir ulemayı toplar ve onların üzerinde ittifak ettiğini uygulamaya koyar, sizler meseleleri/mesâil çoğaltıyorsunuz. Şüphesiz Hz. Peygamber bunu hoş görmemiştir.”¹⁸² şeklindeki ifadeleri İmâm Mâlik’in nevâzil kavramına, *hakkında nas ve içtihâdın bulunmadığı olaylar* anlamını yüklediğini göstermektedir. Yine aynı şekilde İbn Abdilber Hz. Ömer’in Şam’a gitmek üzere yola çıktığında kendisine Şam’da taûn/vebâ hastalığının baş gösterdiği haber verilmesi üzerine yaptığı uygulamayı naklederken bu olay üzerinde yaptığı yorum nevâzil algısını ifade etmesi bakımından önemlidir.¹⁸³ İbn Abdilber bu olayın, Kitap ve sünnette bulunmayan *bir olay/nâzile* meydana geldiğinde imam ve hâkimin ulemayı ve rey sahiplerini toplayıp onlarla istişâre yapmaları gerektiğine delil teşkil ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁴

Mâlikî klasik furû’ literatüründe kavram dolaylı olarak bu şekilde ifade edilse de, diğer mezheplerde ve genel olarak fukahanın dilinde “*ıctihâd etmeyi ve hükmünün açıklanmasını gerektiren yeni vuku bulan meseleler*”¹⁸⁵ şeklinde şuyu bulmuştur. Böyle bir tanıma kapı aralayan ifadeler klasik literatürde ilk defa İmâm Şâfi tarafından sarfedilmiştir. İmam Şa’fi *er-Risâle*’nin giriş bölümünde “*Allah’ın kitabında Müslümanlardan birinin karşılaşacağı herhangi bir hadisenin (nâzile) hükmünü doğru*

¹⁸² Kurtubî, Ebû Bekîr, *el-Câmiu li-ahkâmi’l-Kur’an* (nşr. Abdullah b. Hasan et-Türkî), Beyrût 2006, VIII, 232. İbn Abdilber de İbn Hermez’den bu anlama yakın bir rivayeti nakletmiştir. Nakil için bkz. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, II, 1066.

¹⁸³ Söz konusu olayın metni şu şekildedir: “Abdullah b. Abbas (r.a.) rivayet etti: Ömer b. Hattab (r.a.) Şam’a gitti. Serg’e varınca kendisini ordu komutanları Ebu Ubeyde b. el-Cerrah ve arkadaşları karşıladılar ve Şam diyarında veba salgınının baş gösterdiğini haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.): Bana ilk muhacirleri çağır dedi. Ben de çağırdım. Hz. Ömer (r.a.) onlara veba hastalığının meydana geldiğini haber vererek, istişârede bulundu. Aralarında ihtilâf çıktı. Bunlardan bir kısmı, sen bir görev için çıktın bundan geri dönmeni uygun görmüyoruz dediler. Bir kısmı da, insanların geri kalanı ve Resûlullah (s.a.v.)’ın ashabı seninle beraberdir, onları vebaya atmanı doğru görmüyoruz dediler. Hz. Ömer (r.a.), yanımdan uzaklaşın sonra bana Ensarı çağırın buyurdu. Ben de onları çağırdım. Hz. Ömer (r.a.) onlarla da istişârede bulundu. Onlar da muhacirlerin dediklerini söyleyip ihtilâf ettiler. Hz. Ömer (r.a.) onlara da, benden uzaklaşın dedi, sonra, bana burada bulunan Mekke fethi muhacirlerini, Kureyş büyüklerini çağır dedi. Ben de onları çağırdım. Onlardan hiç biri ihtilâf etmedi ve adamlarla beraber geri dönmen ve onları veba tehlikesine atmaman kanaatindeyiz dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), insanlara şöyle seslendi, ben sabahleyin hayvanıma binerek Medine’ye geri döneceğim. Siz de buna göre hazırlanın deyince, Ebû Ubeyde (r.a.), Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsunuz dedi, Hz. Ömer (r.a.) şöyle cevap verdi: Ey Ebû Ubeyde, keşke bunu senden başkası söyleseydi. Evet Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçıyoruz.

¹⁸⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fil’l-Muvattâ mine’l-meâni ve’l-esânîd* (nşr. Muhammed Fellâh), Rabât 1980, 35 Cilt, VIII, 368.

¹⁸⁵ Cîzânî, Muhammed b. Huseyn, “Menhecü’s-selef fi’teâmüli mea’n-nevâzili”, *Mecelletu’l-usûl ve’n-nevâzil*, sy. 1, Cidde 2009, s. 30.

olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır.”¹⁸⁶ şeklindeki ifadesinde kavramın tekili olan “nâzile” sözcüğünü metindeki anlamıyla kullanmıştır. İbn Abdilber ise, “herhangi bir olay (nâzile) meydana geldiğinde hakkında naslarda bir hüküm olmadığında rey ile içtihad” şeklindeki bab başlıklandırmasında ilgili kavramdan bahsetmiş ve fıkıh ilminde meşhur olarak bilinen Mu’az hadisiyle örneklendirmede bulunmuştur.¹⁸⁷ Yine İbnü’l-Kayyîm de bir fasıl ayırmış ve “Hz. Peygamber’in ashabı nevâzil hususunda içtihat ederlerdi”¹⁸⁸ ifadelerine yer vermiştir. Genel olarak fukaha tarafından bu şekilde ifadelendirilen kavram, Hanefî mezhebinde bu manadan farklı bir anlamda kullanılmıştır. Söz konusu manayı müteahhirîn fukahadan biri olan İbn Âbidîn’in ifadelerinde görüyoruz. Müellif nevâzil kavramını, “fetâvâ ve vâkıât, yani müteahhirînin mütekaddimînden bir rivayet bulunmadığında istinbatta bulunduğu meselelerdir.”¹⁸⁹ şeklinde tanımlayarak nevâzil kavramını müteahhirînin fikhî görüşleri olarak nitelemiştir.

Günümüzde dahi güncelliğini koruyan ve hakkında akademilerin tesis edildiği, internet sitelerinin¹⁹⁰ kurulduğu, dergilerin neşredildiği¹⁹¹ bu ilimle ilgili geçmiş Mâlikî ulema tarafından bir vasıflandırma yapılmaması dikkat çekici bir durumdur. Bu durumun sebeplerinin geçmişe yönelik tahlilinin ihtimal ve tartışmaları içinde barındırması kaçınılmazdır. Çağdaş araştırmacılardan Kahtânî bu durumu, *nevâzil kavramının bir kısım usulcû ve fukaha tarafından ancak son devirlerde yaygın olarak kullanılması, bazı terimlerin manasında bulunan açıklık ve yaygınlık bazen ilgili terim hakkında tafsili bir tarifinin yapılmasına ihtiyaç hissettirmez, işte nevâzil teriminin de bu kabilden bir kavram olması, nevâzil kavramının murâdifleri ve yakın anlamda kullanılan istilahlalarının tedavülde ve yaygın olarak kullanımının nevâzil kavramından daha az*

¹⁸⁶ İmam Şâfi’î, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut ty., s. 20.

¹⁸⁷ İbn Abdilber, *Câmi’u beyani’l-’ilmi ve fadlihî* (nşr. Ebu’l-Eşbâl ez-Züheyrî), ty. yy., II, 844.

¹⁸⁸ İbnü’l-Kayyîm, Şemseddîn Ebî Abdullâh Muhammed b Ebûbekîr, *I’lâmu’l-muvakkîin ‘an rabbi’l-’âlemîn* (nşr. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasân), Riyâd 1423, II, 354. İbnü’l-Kayyîm nevâzile, Hz. Peygamber’in ashabına Ahzab savaşında ikinci namazını Benî Kureyza’da kılmalarını emretmesine binâen bir kısmının yolda bir kısmının ise, namazı tehir ederek Benî Kureyza’ya ulaşınca gece kılmaları hususunda içtihad ettikleri örneğini getirmiştir.

¹⁸⁹ İbn Âbidîn, *‘Ukûdu resmi’l-müftî min mecmu’âti resâil*, yy. ty., I, 17.

¹⁹⁰ Örnek olarak bkz. <http://www.nwazel.com/>

¹⁹¹ Örnek olarak bkz. *Mecelletü’l-usûl ve’n-nevâzil*, Cidde 2009, Senede iki sayı neşredilmektedir.

olmaması,¹⁹²nevâzil konusunda telif yapanların, onun hükümleri çıkarmadaki yöntemini ve istilâhını açıklayan nazari ve teorik boyutundan daha ziyade insanların problemlerine çare olacak fetvâyı içeren ameli ve pratik boyutunu öne çıkarmış olmaları¹⁹³, gibi çeşitli sebeplerle irtibatlandırmıştır.

Bu ve buna benzer sebepler ilave edilebilecek olsa da aslında bu durum Nevazilin sistematik bir ilim olarak henüz temayüz etmemiş ve kavramsallaşma sürecini tamamlamamış olmasıyla ilişkilendirilebilir. Zira Kahtani'nin birinci maddede ifade ettiği üzere ancak son devir ulema tarafından yaygın olarak kullanılmaya başlanması bu terimin müradiflerinden farklı yönleriyle sıyrılıp bir disiplin haline gelmesinin ve terimsel olarak kullanılmasının geç dönemlere kadar uzadığının diğer bir ifadesidir. Zira günümüzde bu ilmin hakim olduğu coğrafyada nevâzil kavramından bahsedildiğinde tekabül ettiği meseleler artık belirgin hale gelmiştir.¹⁹⁴

Klasik eserlerde dakik bir tanımını bulamadığımız nevâzil kavramının tanımlanma çabasını ancak çağdaş araştırmacıların eserlerinde bulabiliyoruz. Özellikle *Fıkhu'n-nevâzil* sahasında eser veren müelliflerin hemen hepsi bu kavramın kısaca tanımını verdikten sonra güncel fikhî meselelerin çözümüne yönelik tahlillerde bulunmuşlardır. Biz de hitap ettiği alan ve ilim dalı çok zengin olan bu terimin fikhî veçhesine yönelik bir çalışma yapmaya çalıştığımızdan kavramın fikhî tanımını verip kavramsal çerçevesini çizmeye çalışacağız.

Mecelletü'l-hak' ta “Mağrib kaza sistemi ve özellikleri” başlıklı bir makale yazan Abdulaziz b. Abdullah, “kaduların (kudât) İslam fikhına uyumlu olarak açıkladıkları sorunlar (el- kadâyâ) ve olaylardır (el-vakâi’)”¹⁹⁵, şeklinde Hasan Fîlâlî ise, “kişiyi,

¹⁹² Muhtemelen nevâzil kavramı “akdiye, fetâvâ, mesâil, ecvibe” gibi ulemaya göre meşhur olarak bilinen istilâhlarından biri yerine veya dahilinde kullanıldığından bu kavrama özel bir tanımlama yapılmasına ihtiyaç duyulmamıştır.

¹⁹³ Kahtânî, Ali b. Muhammed, *Menhecu İstinbâti Ahkâmi'n-nevâzili'l-fikhiyyeti'l-muâsıra*, Cidde 2003, s. 89-90.

¹⁹⁴ Tezin ilerleyen sayfalarında detaylı bir şekilde değineceğimiz “*Fıkhu'n-nevâzil*” veya “*el-fıkhu'n-nevaziliyye*” kavramları veya kitapları, yeni ortaya çıkan güncel mesele anlamında çağdaş fikhî meseleler veya problemlere karşılık olarak yerleşmiştir.

¹⁹⁵ Abdulazîz b. Abdullah, “*el-Kadâu'l-Mağribiyye ve havâssuhû: el-Fetvâ ve'n-nevâzil ve'l-vesâik*”, *Mecelletu da'veti'l-hakki'l-Mağribiyye*, sy. 225, 1982, s. 48; Abdülazîz, *Ma'lemetü'l-fikhi'l-Mâlikî*, yy. 1983, s. 18; Abdullatîf Hidâyetullâh, “en-Nevâzilu'l-fikhiyye fi'l-'ameli'l-kadâi'l-Mağribî”, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihad*, Rabat 2001, s. 319; Muhammed el-Cîzânî, *Fıkhu'n-nevâzil: Dirâse tatbikiyye te'sîliyye*, Suûdî Arabistân 2006, I, 20; Nevâzil bu istilâhî anlamıyla konu başlığının da etkisiyle daraltılarak

*şer'i hükmünü öğrenmek için fetva verene yönlendiren muamelat, ahlak ve ibâdât sahasındaki hâdise ve olaylardır (vâkı'a)*¹⁹⁶ şeklinde tanımlamışlardır.

Fıkhu'n-nevâzil adı altında çağdaş fıkhi meseleleri ele alan Ebû Bekir Zeyd ise, nevâzil kavramıyla, “*güncel ifadesiyle teori (nazariyât) ve olgu (zevâhir) olarak isimlendirilen, hadise, yeni mesele ve olaylardır*”¹⁹⁷ manasını kastettiğini beyan etmiştir. Vehbe Zuhaylî ise, “*Toplumda muamelelerin genişlemesi ve işlemlerin karışık hale gelmesinden dolayı hakkında daha önceki ulema tarafından uygun fıkhi içtihad ve açık bir şer'i nassın bulunmadığı olağanüstü gelişmeler (müsteceddât) ve meseleler (mesâil)dir. Ve bunlar mahalli örf ve adetlerin değişmesiyle birlikte bölge ve iklime göre değişiklik ve farklılık arzeder*”¹⁹⁸ biçiminde tanımlayarak günümüz nevâzil algısına uygun bir vasıflama yapmıştır.

Nevâzil fikhına giriş sadedinde yazılan iki ciltlik *el-Medhal ilâ fıkhu'n-nevâzil* isimli eserde ise, “*şer'i hükmü talep edilen meseleler (mesâil) ve olaylar (vakai')*”¹⁹⁹ şeklinde çok genel bir tanım yapılmıştır. Böyle bir tanımla nevâzil, eski ya da yeni, tekrar eden yahut nadir olan olaylardan şeri hükmü açıklanması için içtihat ya da fetvaya ihtiyaç duyulan bütün olayları kapsayıcı bir tanıma sahip olmuştur. Diğer taraftan bu anlamıyla fetvâ kavramına da karşılık gelmektedir. Ebu'l-Basal bu çalışmasında nevâzil kavramının genel olarak bu anlama geldiğini ancak günümüzde zihinlerde *daha önce*

sadece “akdiyye” diğer bir ifadeyle “kadı fetvâları” manasına hasredilmiştir. Kaza, yargı alanındaki bu tanımlamayla nevâzil ahkâm olayları anlamında da değerlendirilmiştir. Bu itibarla mâli muameleler, miras vb. haklara tekabül eden konularla ilişkilendirilmiş olmaktadır. Ebu'l-Velîd el-Kurtubî'nin (ö. 606) telif ettiği *el-Mufîd li'l-hükkâm fî mâ yu'radu lehum min nevâzili'l-ahkâm* isimli eser bu türe örnek gösterilebilecek niteliktedir. Kurtubî, *el-Mufîd li'l-hükkâm fî mâ yu'radu lehum min nevâzili'l-ahkâm* (nşr. Süleyman b. Abdullah b. Hammud Eba'l-Hayl), Riyâd 2012.

¹⁹⁶ Filâlî, Hasan Zeyn, “*en-Nevâzilu'l-fikhiyye Kıymetuha't-teşri'iyye ve'l-fikriyye*”, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihad*, Rabat 2001, s. 55-59; Filâlî, “*en-Nevâzilu'l-Mağribiyye ve devruhâ fi hıfzı fetâvâ e'lâmi'l-mezhebi'l-mâlikî bi'l-Kayrevân*”, *Muhâdarât mültekâ el-Kayrevân merkezi 'ilmî mâlikî beyne'l-meşriki ve'l-Mağrib hattâ nihâyeti'l-karni'l-hâmis li'l-hicrî*, yy. 1995, s. 230.

¹⁹⁷ Bekr, Ebû Zeyd, *Fıkhu'n-nevâzil kadâyâ fikhiyye mu'âsıra*, Beyrût 2007, I, 9; Müellif eserinde mukaddimeye geniş bir yer ayırarak, “*nazariye*” kavramından “*nevâzil*” söylemine dönüşün sebeplerini tahlil etmiştir.

¹⁹⁸ Zuhaylî, Vehbe, *Sübülü'l-istifâde mine'n-nevâzili ve'l-fetâvâ ve'l-'ameli'l-fikhî fi't-tatbikâti'l-mu'âsıra*, Suriye 2001, s. 9.

¹⁹⁹ Abdunnâsır, Ebu'l-Basal, “*el-Medhal ilâ fıkhu'n-nevâzil*”, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihad*, Rabat 2001, s. 11.

*benzeri olmaksızın meydana gelen yeni olayları çağrıştırdığını vurgulamıştır.*²⁰⁰ Müellifin bu ifadelerinden, kavramın günümüzde “yeni olaylar” manasıyla algılandığını ancak klasik olarak daha genel bir anlama sahip olduğunu anlıyoruz. Ancak modern iktisâdi muamelelere dair kaleme aldığı bir makalesinde, çağımızdaki iktisâdi işlemlerde çağdaşlık ve yenilik özelliği mevcut olduğundan bu muamelelerin nevâzil statüsüne dahil edilmesi gerekliliğini belirtmiştir. Böyle bir statüyü ise daha önce birçoğunun hakkında özel bir araştırma yapılmadığı düşüncesiyle vermiştir.²⁰¹ Ebu'l-Basal'ın aslında *fikh'un-nevâzil* olarak ifade edilen bu manayı, *nevâzil* kavramına yüklediğini görüyoruz. Müellifin bu algı ve kullanımı, kavramın artık klasik dönemden tamamen koptuğu “daha önce benzeri bulunmayan yeni olaylar” olarak algılandığının açık bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Yakın zamanlarda çağdaş fıkhi meselelerden hüküm istinbat etmede metodlarının nasıl ve neler olacağına dair bir eser kaleme alan Kahtâni ise, Ebu'l-Basal'ın yaptığı tanımı esas almış ve bunun üzerinden kendisi de yeni bir tanım geliştirmiştir.²⁰² Söz konusu tanım, “*Nevâzil, daha önce hakkında bir nas veya icthad bulunmayan yeni olaylardır (el-vakâi 'u'l-cedîde)*”²⁰³ şeklindedir.

Kahtâni yaptığı bu tanımlama ile kavrama bir çerçeve çizmeye çalışmış ve her kelimenin tanımında şumulünün ne olduğunu da ayrıca ifade etmiştir. Tanımda geçen “olay” sözüyle, siyasi, içtimai, iktisâdi meselelerde gerek ibadât gerek muamelât gerek aile meseleleri gerekse de hadler, beyanât, daavâ konularında şer'i hükmünün açıklanmasına ihtiyaç duyulan mesele ve sorunları kastettiğini ifade etmektedir. “Yeni” diye bir ilave yapmasını ise, eski olayları istisna etmek için kullandığını belirterek,

²⁰⁰ Ebu'l-Basal, a. g., e., s. 11.

²⁰¹ Ebu'l-Basal, “Modern İktisâdi İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (Çev. İsmail Cebeci), sy. 16, 2010, 347-374, s. 351.

²⁰² Türkiye, Hindistan, Suriye, Mağrib gibi bölgelerin tümünde ve kütüphanelerde yaptığı araştırmasında Abdunnâsir Ebu'l-Basal'ın Yermûk dergisinde yayımladığı ve Hasan Zeyn el-Filâlî'nin telif ettiği yukarıda mezkur makalelerinin hacimleri küçük de olsa bu sahada yazılan önemli araştırmalardan olduğuna dikkati çeken Kahtâni, Ebu'l-Basal'ın yaptığı tanımı esas almıştır. Bkz. Kahtâni, *Menhec*, s. 16.

²⁰³ Kahtâni, *Menhec*, 90. Buna benzer bir tanımı da Mustafâ el-Kudâh yapmaktadır: “*H. 3 asrın başlarında mutlak içtihadın sona erdiği dolayısıyla mezheplerin istikrar bulduğu dönemden sonra ortaya çıkan ve hakkında Kur'an, sünnet ve müçtehid imamlardan birisinin görüşü bulunmayan yeni meselelerdir (mesail müstecdede)*”. Mustafâ el-Kudâh, “Hukmü ğarasi e'dâi'l-insâni ve'l-istifâdetu min eczâihi”, *en-Nevâzilu'l-fikhîyye*, s. 245.

“nas” ile Kur’an, sünnet, icma, “içtihat” ile de, ulema ve müçtehitlerin şer’i hükmünü veya fetvâsını kastettiğini beyan etmiştir.

Yapılmış tasvirlerden kavrama yönelik detaylı bir analizi ancak Kahtânî yapmış olduğu tafsilatlı tanımda görüyoruz. Zira o her kelimenin hangi manayı ifade etmek üzere kullanacağını detaylandırmıştır. Her ne kadar Kahtânî’nin tanımlaması en kapsamlı tanım olmayı hak etse de, müellifin Endülüs Mâlikîleri ve genel olarak Mâlikî mezhebinde İmam Mâlik’in içtihâd metodunun etkisiyle yerleşmiş olan “*vuku bulma*” özelliğine gereken vurguyu yapmadığını da göstermektedir. Zira Malik farazî değil olmuş ve yaşanmış olayları dikkate almıştır. Diğer taraftan yeni ortaya çıkan her olayın nevâzilin kapsamında değerlendirilip kavramın lafzi manasının göz ardı edildiği de ayrıca göze çarpmaktadır. Ortaya çıkan her yeni meselenin müsteceddât meselelere de taalluk etmesi mümkündür. Dolayısıyla burada kavramın sözlük anlamında bulunan “müşkil”²⁰⁴, “musibet”, “bela” gibi anlamlarla irtibatlandırılması kavramın tarihsel ve güncel anlam dokusunu yansıtmaması bakımından elzemdir. Bu bağlamda bizim bahsettiğimiz noktaları dikkate alan en yakın tanımlamanın Vehbe Zuhaylî tarafından yapıldığını görmekteyiz. Ancak söz konusu tanımın Hanefî çevrelerce kabul edilen nevâzil tanımına uygunluk arzettiği görülmektedir.

Öte yandan yapılan diğer tanımlamalara baktığımızda ise, Ebû Bekr Zeyd, Mustafa Kudâh ve Kahtânî’nin yapmış oldukları tanımda ortak olarak göze çarpan anlam “*hakkında daha önce nas ve içtihâd bulunmayan yeni mesele*” ifadesidir. Söz konusu bu ifade hem nevâzil müdevvenâtı tarafından desteklenmeyen hem de fikh’un-nevâzil başlığı altında yapılan özel çalışmalara ait bir tanımlamadır. Dolayısıyla müelliflerin bu tanımlamadan amaçları kendi konu başlıklarını izaha yönelik olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda yukarıda geçen ortak ifadeyi “*fikh’un-nevâzil*” ya da “*en-nevâzilu’l-fikhiyye*” kavramlarının karşılığı olarak anlamak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Zaten günümüzde bu ifadelerin güncel/çağdaş fikhî meseleler olarak kabul edilen yeni meselelere²⁰⁵ tekabül ettiği malumdur. Abdulazîz b. Abdullah’ın

²⁰⁴ Hasan Filâlî de *nâzile* kelimesini gerçekte Müslümanların günlük hayatlarında başlarına gelen ahlaki veya akidevi konulara ilişkin bir müşkil olarak vasıflandırmıştır. Bkz. Filâlî, “*en-Nevâzilu’l-Mağribiyye*”, s. 230.

²⁰⁵ İbn Lüb’ün *Nevâzil*’inin muhakkiki bu kavramı “İnsanları şer’i hükmünü ortaya çıkarması için fukahaya yönlendiren karşılaştıkları günlük olay ve hadiselerdir” şeklinde ifade etmektedir. Bkz. İbn Lüb, Ebû Sa’id, *Takribu’l-emeli’l-ba’id fi nevâzili’l-üstâz Ebî Sa’id İbn Lüb* (nşr. Hüseyin Muhtâr, Hişâm er-Râmî), Beyrût 2003, I, 36; Diğer bir tanımlama ise, dinin şeaîri, ahvâlî’ş-şahsiyye ile ilgili kadâyâ ve bazen de muâmelât, cinâyât,

yaptığı tanım ise, tezin ilerleyen sayfalarında daha genişçe yer ayıracağımız üzere *nevâzilu'l-ahkâm* kavramına yöneliktir. Diğer bir deyişle nevâzilin kaza sahasına taalluk eden yönüne tekâbül etmektedir. Söz konusu tanımlar içinden nevâzil telifâtı çerçevesinde bize en yakın tanım Eb'ul-Basal ve Hasân Fîlâlî'nin yaptığı tanımlamadır. Her iki tanım da esasen aynı manayı ihtiva edecek şekilde yapılmıştır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere daha ziyâde çağdaş araştırmacılar tarafından tanımı yapılmaya çalışılan nevâzil kavramının terim anlamı üzerinde çok farklı mülahazalar yapılmıştır. Bazı araştırmacılar kavramı daraltırken bazıları ise, genişletmiştir. Her araştırmacı kendi metodu ve inceleme konusu olan alan bağlamında bir tanımlama yapmıştır.

Bu bilgiler ışığında, İmâm Mâlik'in ifadeleri ve mezhep müdevvenâtı ekseninde nevâzile özel eserlerin telif edilmesinden ve mezhepte anlam kaymasına uğrayarak terimleşmesinden önce nevâzil kavramının “*hakkında nas bulunmayan ve şer'i hükmü talep edilen bilfiil vuku bulmuş olaylar*” şeklinde tanımlamanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu bu tanımda *yeni ortaya çıkmış meseleler* mevzubahistir.

H. III. asırdan önce bu şekilde kullanılan bu kavramın bu asırdan sonra ve özellikle h. IV. asırda farklı bir anlam çerçevesi kazandığını görmekteyiz. Mâlikî mezhebinin temel metinlerinin tedvininden sonra telif edilen nevâzil eserlerinden İsâ b. Dînâr'ın (ö. 212) *Nevâzil*'i dışında bütün telifler müteahhir²⁰⁶ ulemaya aittir. Tezimizin ana eksenini oluşturan bu kavramın ortaya çıkarmış olduğu telifât bağlamında tanımlanmasının kavramın şumulü ve yapısı bakımından en kuşatıcı metod olduğunu düşünüyoruz. İşte söz konusu bu telifâtın muhtevasına²⁰⁷ dayanarak nevâzil kavramının sonraları “*müteahhir'in kendi dönemleri bağlamında şeri hükmünü verdikleri bilfiil vuku bulmuş olaylar*” olduğu anlaşılmaktadır. Burada şuna vurgu yapmak istiyoruz. Söz konusu olay ya da meseleler, ya o dönemde yeni ortaya çıkmış meselelere ya da daha önce olmuş ancak ilgili dönemde tekrar vuku bulduğundan dolayı dönemin şartları ve mezhep

nevâris gibi çeşitli konularda kendi döneminde fukahaya yöneltilmiş sorulara verilen cevapları kayıt altına alan telifât kastedilmektedir. İbn Rüşd ve Kâdî İyâd'ın eserleri bu türe örnek getirilmiştir. Bkz. Muhammed Menûnî, *el-Mesâdiru'l-arabiyye li-târîhi'l-Mağrib*, Rabât 1983, I, 32.

²⁰⁶ Müteahhir'in kavramı mezhepte İbn Ebî Zeyd (ö. 386) ve ondan sonra gelen Mâlikî ulemayı kasteden bir kavramdır. Bkz. Zafri, *Mustalahatu'l-Zafiri*, 156.

²⁰⁷ Mezkur telifâtın muhtevasına ilişkin daha geniş bilgiyi tezimizde ikinci bölümünde ele alacağız.

birikimi çerçevesinde yeniden değerlendirilen meselelere tekabül etmektedir. Bu bağlamda nevâzilin yeni ortaya çıkmış olaylar anlamından daha geniş bir anlam çerçevesine kavuştuğunu görmekteyiz.

Kavramın sınırlarını ve kapsamını daha net çizgilerle belirleme amacına matuf olarak da nevâzil kavramının kendine ait başat unsurlarını belirlemeye çalışacağız.

Şeri hükmü araştırılmaya ihtiyaç duyulan her olay için “vuku bulma” veya “takdiri olma (farazî)”²⁰⁸ ihtimalleri söz konusudur. Vuku bulmuş bir mesele ise bunun ya şeri hükme ihtiyaç duyan bir mesele ya da aksi olma ihtimalleri söz konusudur. Şayet mesele şer’i hükmü zorunlu olan bir özelliğe haizse işte bu takdirde nevâzil meseleleri arasında yerini almış demektir. Bu itibarla ve yukarıda vermiş olduğumuz diğer bilgiler ışığında nevâzilin “vuku bulma (realite, gerçeklik, olmuş olma)” ve “şer’i hükmü zorunlu” şeklinde iki temel vasıfla nitelenebileceğini ifade edebiliriz.

“Vuku” kavramı “hulûl (başta gelme)” ve “husûl (ortaya çıkma, husule gelme)” kavramlarının kastettiği “vuku bulma” anlamına gelmektedir. Nevâzil kavramı genellikle fiilen olmuş olan olaylarla irtibatından dolayı gerçeklik özelliği ön planda olan bir kavramdır. Bu temel özellik bilhassa Mâlikî mezhebinin kuruluş aşamasında kendisini göstermiş ve İmam Mâlik bu hususta azami bir titizlik göstermiştir. İmam Malik farazi olaylara cevap vermekten bilhassa uzak durmuş ve öğrencilerini de bu konuda uyarmıştır.²⁰⁹ Nevâzil kavramının veya nevâzil ilminin bir ilim olarak özellikle Mâlikî mezhebinde geniş bir şekilde yer almış olması da İmam Malik’in bu düşünce tarzıyla paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla mezhepte bu ilmin yaygınlaşp devam etmesi mezheb imamının düşünce yapısının bir uzantısı niteliğindedir. Nevâzili toplayan bir eser olarak meşhur olan *el-Mi’yâr*’ın muhakkiki, bu eserin nevâzili çokca ihtiva eden bir eser olarak öne çıktığını ifade etmektedir. Müellifin burada kullanmış olduğu nevâzil, *esasen teorik iftirâzâtan farklıdır*²¹⁰, ifadeleri bizim tezimizin temel

²⁰⁸ Kendi mezhep imamlarının fihhi içtihad metodlarının da etkisiyle, kadim iki ekolu temsil eden Hanefi doktrinin “farazi fikhla” Malikî doktrinin ise “vuku bulmuş olaylar fikhıyla” ön plana çıktığı ve birbirinden bu iki temel fihhi metoda göre farklılaştığı malumdur.

²⁰⁹ Haccî, Muhammed, *Nazarât fi ’n-nevâzili ’l-fikhiyye*, yy. 1999, s. 55.

²¹⁰ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, Mukaddime, s. v.

kurgusu olan Mâlikî doktrinde nevâzil, farâziyyâtın mukabilinde ıstılahlaşmıştır, yorumumuzu destekleyen bir değerlendirmedir.

İmam Mâlik farâziyyâtı reddetmiş, yanında “eğer şöyle şöyle olursa” tarzında çokca soru bulunan Esed b. Furat’ı (ö. 213) bundan menetmiş ve “Eğer sen bunu istiyorsan sana Irak gerekir” şeklinde cevap vererek, kendisinin bu tarz sorulardan beri olduğunu ifade etmiştir. Buna mukabil Hanefî fikhının çoğunluğu da farazî fıkha dayanır. Zira Hanefiler olay (bela) vuku bulmadan önce ona hazırlık yapmanın gerekliliğini esas alan bir yöntem benimsemişlerdir.²¹¹ Kavramın bu unsuruyla, farazî olan olayları Endülüs Mâlikî literatüründe algılanan nevâzil kavramının şümûlünden çıkarmış olmaktadır.

Nevâzil meselelerinin bir diğer muayyen vasfı da şer’i hükmü zorunlu olarak talep edilen bir meseleye taalluk etmesidir. Dolayısıyla fiki bir tefekkür sürecine ihtiyaç duyulan ve fakihi zorunlu bir araştırma sürecine sokan meseleler nevâzil kapsamındadır.

Bu çerçevede ortaya çıkan her mesele nevâzil kapsamına dahil değildir. Bir kısım olaylar sadece tıbbi bir görüşe veya idari bir yoruma ihtiyacı olan bir meseleye karşılık gelmiş olabilir. Diğer bir deyişle bazı meseleler kendi alanındaki uzmanların görüşleriyle çözüme kavuşturulabilir. Mesela ortaya çıkmış bilinmeyen hastalıklar doktorlara, tabi afetler sonucunda meydana gelmiş felaketler de siyasi otoriteye havale edilir. Aynı şekilde Müslüman coğrafyada bulunmayan mesela sperm bankaları gibi başka din mensuplarına has olan konular da Müslümanları ilgilendirmedikçe şer’i hükmü zorunlu olmadığından nevâzil meseleleri şeklinde ele alınmaz. Sonuç olarak hak veya borç doğurmayan dolayısıyla şer’i bir hüküm gerektirmeyen olayların nevâzil kapsamına dahil edilmesi söz konusu değildir.²¹² Bu bağlamda nevâzil meseleleri için “zorunlu olarak şer’i hükme ihtiyacı olan meseleler” kaydının konulması kavramın şumûlü ve tanımı bakımından elzemdir. Böylece nevâzil meselelerinin fiki düşünme ve fiki içtihad faaliyetinin bir parçası olduğu sonucunu çıkarmak imkan dahilindedir.

²¹¹ Hentâfî, Necmuddîn, *el-Mezhebu'l-Mâlikî bi'l-ğarbi'l-islâmî ilâ muntasafî'l-karni'l-hâmis el-hicri*, Tunus 2004, s. 35. Vuku bulmuş olan olayların ifadesi nevâzil teliflerinde çoğunlukla “nezelet” fiiliyle ifade edilmiştir. Örnek olarak bkz. İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 74, 75, 76, 78, 89, 90, 91, 100, 101, 105, 108; İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 120, 169, 170, 286, 301, 307, 310, 324, 329, 352, 363, 375.

²¹² Muhammed b. Huseyn, *Fikhu'n-nevâzil: Dirâse te'siliyye tabikiyye*, Kâhire 2006, 4 cilt, I, 22-24

Mütekaddimîn tarafından yukarıda ifade ettiğimiz tanım çerçevesinde bir faaliyet tarzıyla nevâzil kavramının kullanıldığını tespit etmiş olduk. Ancak özellikle h. IV. asırda kavramın bu anlamından biraz farklılaşan bir telif geleneğinin oluştuğunu görmekteyiz. Söz konusu bu telif geleneği merkezinde nevâzilin kullanımını ve nasıl bir değişim ve dönüşümün yaşandığını nevâzil literatürü çerçevesinde tezin ilerleyen bölümlerinde daha detaylı şekilde tahlil edeceğiz.

2. 1. 2. Nevâzil Kavramıyla İlişkili Terimler

Fıkıh ilmi Hz. Peygamber döneminden itibaren gelişmiş ardından tedvin dönemi başlamış ve hacimce farklılaşan eserler telif edilmiştir. Daha sonra müstakil ilimler ortaya çıkmıştır. Taşköprüzâde (ö. 968) fıkıhın furû'u olan ilimleri “ferâiz”, “şurût”, “sicillât”, “kazâ”, “ahkamu’ş-şerâi” ve “fetvâ” olarak sıralamıştır.²¹³ Fetvâ kavramının müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmasından sonra farklı mezheplerden ulemânın birçoğu bu ilmi tasnif etmeye başlamış ve fukahadan sadır olan dağınık fetvâları toplamaya başlamışlardır. Ve bu ortaya çıkan eserleri de bazen “ecvibe”, bazen “fetvâ”, bazen “nevâzil” ve bazen de “ahkâm” veya “mesâilu’l-ahkâm”²¹⁴ şeklinde isimlendirmişlerdir.

Mustafa es-Samedî nevâzil kavramı yerine bazen “ecvibe”, “fetvâ”, “ahkâm” veya “mesâilu’l-ahkâm” ve “es’ile” kavramlarının kullanıldığını ifade ederek “ *biz bu istilahları araştırdık ve tek bir manaya sahip olduğunu tespit ettik. Çünkü nevâzil ismi taşıyan kitaplarda ve “fetvâ”, “ecvibe”, “es’ile” ismi taşıyanlar arasında fark olmadığını görüyoruz.*²¹⁵ şeklinde ifade etmektedir. Yine aynı şekilde Ahmed b. Sa’îd b. Beştağîr’in (ö. 516) *Nevâzil*’ini tahkik eden er-Reysûnî’de esere yazdığı mukaddimede söz konusu bu kavramların bir mana üzerinde şekillendiğini ve tüm bu kavramların “*müsteftinin sorduğu sorulara müftî tarafından verilen cevaplar*”²¹⁶ olarak ortak bir

²¹³ Taşköprüzâde, Ahmet Efendi, *Mevzû’âtü’l-’ulûm* (Çev. Taşköprüzâde Kemalüddîn Mehmet Efendi), yy. 1313, II, 251-53.

²¹⁴ Şâtübî, *Fetâvâ* (nşr. Muhammed Ebu’l-Ecfân), Tunus 1985 (Muhakkik Girişi), s. 84; İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabu’l-ahkâm* (Muhakkik Girişi), s. 11; Muhammed İbrâhîm ‘Alî, *İstulâhu’l-mezheb ‘inde’l-Mâlikîyye*, Mekke 2000, s. 213; İbn Rüşd, *Fetâvâ* (nşr. Muhtâr b. Tâhir), (Muhakkik Girişi), I, 35-41. Muhakkik eserde İbn Rüşd’ün eserinin fetâvâ yanında yukarıda ifade ettiğimiz diğer ilişkili kavramlarla da isimlendirildiğini gösteren kullanımlara yer vermiştir. Ayrıca bkz. Ebu’l-Basal, *el-Medhal*, s. 43.

²¹⁵ Samedî, Mustafâ, *Fıkhu’n-nevâzil ‘inde’l-Mâlikîyye târihen ve menhecen*, Riyâd 2007, s. 13.

²¹⁶ Ahmed b. Sa’îd b. Beştağîr el-Levrekî el-Mâlikî, *Nevâzil* (nşr. Dr. Kutub er-Reysûnî), Beyrût 2008, s. 18; Riyâd, Muhammed, *Usûlü’l-fetvâ ve’l-kadâ fi’l-mezhebi’l-Mâlikî*, yy. 1998, s. 181; 8. Asır müelliflerinden olan İbn

tanıma şamil olduğunu belirtmiştir. Ancak biz bu kavramlar arasında teknik bir ayırım yapılabileceği düşüncesiyle, çalışmamızın bu kısmında bu tezin olabirliğini tartışmaya ve bu yakın kavramlar arasında teknik bir ayırım yapıp yapılamayacağını tespit etmeye çalışarak nevâzilin kavramsal çerçevesini ortaya koymaya çalışacağız. Zirâ çağdaş araştırmacılar Ömer Cîdî'nin özellikle fetvâ ve nevâzil arasında bu ince ayırımın²¹⁷ farkında olması ve ifade etmesi de bizi destekler mahiyettedir. Bu bağlamda aşağıda “fetvâ”, “ecvibe” ve “cevâbât”, “vâkıât”, “mesâil”, “kadâyâ” gibi nevâzil kavramına yakın olanları kısaca ele alacağız.

Ancak fetvâ kavramının nevâzille çok yakın bir ilişki içinde olması ve içtihadla ilgili bir boyutunun da olmasından dolayı farklı bir kurgu ve başlık içinde ele almayı planlıyoruz. Böyle bir metodu benimsememizdeki maksat tezimizin alt yapısını oluşturan bu kavramı ilişkili olduğu diğer kavramlardan ayırarak kendine has özelliklerini öne çıkarmaktır. Böylece kavramla ilgili gerek şumul gerek mana itibariyle ortaya çıkan anlam kargaşasını bir nebze olsun önleyerek çalışmamızı üzerine bina edebileceğimiz bir temellendirme yapacağız.

2. 1. 2. 1. Havâdis-Vâkıât

Kavramın sözlük manası “olay, vakıa, mevzu, konu, hadise” şeklindedir. İbn Manzur kelimenin ıstilahî manasını “zamanın olaylarından bir olay” şeklinde tanımlamakta ve “hâdise” kelimesini “nâzile” kelimesine benzetmektedir.²¹⁸ Ancak Endülüs Mâlikî eserlerinde bu şekilde isimlendirmeye pek fazla rastlamıyoruz. Havâdis gibi vakıât tarzında bir isimlendirmeye ise daha çok Hanefî ıstilahında rastlıyoruz. Zira Batı İslam dünyasında nevâzil olarak isimlendirilen telifat Doğu İslam dünyasında özellikle de Hanefî doktrinde vakıât olarak isimlendirilmiştir. Ancak kavrama yüklenen mana

Lüb'ün *Nevâzil*'ini tahkik eden araştırmacılar da “fetvâ”, “nevâzil”, “es'ile”, “ecvibe”, “akdiyye” ismi taşıyan kitapların muhtevalarının karşılaştırıldığında aynı içeriğe sahip olduklarını beyan ederler. Dolayısıyla kavramların anlam itibariyle aynı olduğu kanaatini bildirirler. İbn Lüb, *Takrîbu'l-emel*, I, 35-36. Eserin girişinde müellif mesâil ele aldığını ifade etmiştir. Konuları fıkıh babları gibi bablandırmış her konu başlığını da mes'ele olarak isimlendirmiş, konuyla ilgili sorulan sorunun metnini devamında da cevabını vermiştir. İbn Lüb eserine herhangi bir isimlendirmede de bulunmamıştır.

²¹⁷ Ömer Cîdî'ye göre bu iki kavram arasında nevâzil daha özel ve fetvâdan daha dakik bir anlamı ihtiva etmektedir. Fetvâ olmuş veya olmamış diğer bir ifadeyle farazî ve her alanla ilgili insanların şer'i ahkandan olan sorularına şamilken, nevâzil olmuş olan olaylara hastır. Bkz. Cîdî, Ömer, *Muhâdarât fî târih'l-mezhebi'l-Mâlikî fî ğarbi'l-islâmî*, Rabat 1987, s. 95.

²¹⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, II, 132.

“mütেকaddimîn tarafından hükmü verilmeyen ancak sonraki ulema tarafından hakkında hüküm beyan edilen meseleler”²¹⁹ şeklindedir.

2. 1. 2. 2. Ecvibe-Cevâbât

“Cevâb” kelimesinin çoğulu olan kavram “yanıt” manasındadır.²²⁰ Fıkıhta bir kısım kitapların içeriklerini “süile” ve “ecâbe” sigalarının tasnifi altındaki konular oluşturmaktadır. Bu kavramların oluşturduğu kitaplar fıkıh sahasında “ecvibe” olarak nitelenmektedir. Genel olarak bu şekilde ifade edilse de “fetâvâ”, “nevâzil”, “es’ile” tarzındaki kitapların da bu nitelemeye uygun olduğu görülmektedir.²²¹ Dolayısıyla nevâzil literatürü içinde zikredilen ve nevâzil olarak isimlendirilen kitaplar için de bu kavramın kullanıldığı vakidir. Mesela İbn Rüşd’ün çoğunlukla “fetâvâ” olarak zikredilen “nevâzil” eseri için “ecvibe” ismi de kullanılmıştır.²²² Dolayısıyla, ecvibe

²¹⁹ İbn Âbidîn, ‘*Ukûdu resmi’l-müftî*, I, 17. Hanefî mezhebinde nevâzil ilminin ortaya çıkmasıyla ilgili “*Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu’l-Leys es-Semerkindî’nin Kitâbu’n-Nevâzil’i*” isminde yüksek lisans çalışması yapan Eyüp Sait Kaya kavramın Hanefî mezhebinde “yeni ortaya çıkan fikhî meseleleri” ifade ettiğini ancak sonraları anlam kaymasına uğrayarak mezhepte terimleştiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede eski ya da yeni vuku bulmuş ya da farâzî olan bütün meseleler nevâzil kapsamında değerlendirilmiştir. Kaya, kavramın lugavi manasını ihtiva eden “sonradan meydana gelmiş” olma özelliğinin fikhî meselelere nispeti yerine ilgili meseleler hakkında görüşlerini beyan eden fakihlere nispetinin daha doğru bir tanımlamaya imkan vereceğini vurgulamıştır. Bu meyanda kavramı “haklarında mezhep imamlarından bir rivayet gelmeyen ve onların yaşadığı dönemden sonra ortaya çıkan fikhî meseleler” olarak tanımlamak yerine “seleften sonra faaliyette bulunan fakihlerin fıkıh kaidesi vazetme yönündeki mesailer” olarak vasıflandırmıştır. Bkz. Kaya, Eyüp Sait, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu’l-Leys es-Semerkindî’nin Kitâbu’n-Nevâzil’i*, İstanbul 1996, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., s. 44. Vakîât ya da vakâî sözcüklerinde göze çarpan anlam “vuku bulmuş, olmuş” manası olmasına ve gerek Endülüs gerek Mağrib Mâlikilerince nevâzil kavramının en temel vasfı olarak nitelenmesine rağmen, Hanefî çevrelerce vuku bulan ve bulunmayan tüm olayların kavram kapsamında değerlendirilmesi, iki düşünce yapısı arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır.

²²⁰ İbn Manzur, *Lisânu’l-arab*, I, 285.

²²¹ Burzülî’nin *Fetâvâ* adlı eseri incelendiğinde fetva istemenin hükümleriyle ilgili birkaç kavramdan sonra “süile” “ecabe” şeklindeki tasnifi kullandığı ve eserinin tümünde bu tarzın hakim olduğu görülür. Bkz. Bürzülî, Ebu’l-Kâsım, *Câmi’u mesâil’l-ahkâm limâ nezele mine’l-kadâyâ bi’l-müftüyîn ve’l-hükkâm* (nşr. Muhammed el-Habib el-Hîle), Beyrut 2002, s. 68-69 vd.. *Nevâzilu’l-Abbâsî* olarak isimlendirilen Abbâsî’nin *Nevâzil’inde* de aynı metod uygulanmıştır. Kitabın kapak kısmında kitap ismi “nevâzil”in yanında “ecvibe” olarak da ayrıca beyan edilmiştir. Bkz. Abbâsî, Ahmed b. Muhammed, *Nevâzilu’l-Abbâsî*, Câmi’atullah Suûd Kütüphanesi “Yazma Eserler Bölümü”, No: 5226, vrk: 1a-1b ve 2a-2b vd.

²²² İbn Rüşd, *Fetâvâ* (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telifî), Beyrût 1987, I, 37; Eserin ismi *en-Nevâzilve’l-ecvibe / el-Ecvibe ve’n-Nevâzil* şeklinde de geçmektedir. Karaviyyin ktp, nr. 378, 379; İbn Ferhûn *ed-Dibâc*’da İbn Rüşd’ün biyografisinde bu eserinden hiç bir isimle bahsetmemiştir. Ancak söz konusu esere ihtisar yazan *Mu’înu’l-hukkâm* yazarı Hasan b. Abdurrefî’nin biyografisini verirken ilgili teliften *‘İhtisârü Ecvibe: el-Kâdî Ebi’l-Velîd b. Rüşd*» şeklinde beyanda bulunmaktadır. Bkz. İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dibâcu’l-müzheb fî ma’rifeti a’yânî ’ulemâ’l-mezheb*, Kâhire 2005, I, 245. İbn Hayr el-İşbilî de *el-Fihrist*’inde “min kütübî’l-fikh ‘alâ mezhebi Mâlik” faslında eseri “cevâbât” şeklinde zikretmiştir. Bkz. İbn Hayr el-İşbilî, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhîm Ebyârî), Beyrût 1989, I, 299.

kavramı müftü veya kadılara sorulan sorulara verilen cevapları içeren kitapların fıkıhtaki adlandırılması olarak ıstılahlaşsa da nevâzile muradif olarak da kullanılmıştır.

Nitekim İbn Rüşd'ün (ö. 520) söz konusu edebiyatla ilgili telifinin farklı isimlendirmelere tabi olduğu görülmektedir. Esasen müellif eserine bir mukaddime yazmadığı gibi eserini herhangi bir isimle de vasıflandırmamıştır. Ancak eserin farklı adlandırmalarla anıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla kitap hakkında birbiriyle yakından ilişkili olan bu kavramların kullanılması, eserden direk ya da dolaylı yoldan bahseden, herhangi bir konuda nakilde bulunurken eserden söz etmek durumunda kalan ya da müellifin hayatıyla ilgili bilgileri verirken telifinden bahsetmek durumunda kalan nakilcilerin bu tarz kullanımlarda bulduklarını akla getirmektedir. Ayrıca fetvâ kavramının getirilen soruna cevap olma yönü dikkate alındığında, ecvibe lafzını, “hükmün formüle edilmiş bir hali” olarak niteleyebiliriz. Fetvâ ve nevâzil arasındaki ilişkiye binaen nevâzil eserlerinin bu şekilde isimlendirilmesinin mümkün olduğu söylenebilir.

2. 1. 2. 3. Mesâil-Es'ile

Mes'ele kelimesinin çoğulu olan mesâil, “*soru, sorun, problem, mesele, olay, durum, hadise, istek, dilek*” manalarını içermektedir. Es'ile ile aynı anlama haiz bu kavram fıkıhta nevâzil türlerinden birini ifade etmektedir. Es'ile kavramını, meydana gelen bir olayın sözlü olarak ifade edilmiş hali olarak niteleyebiliriz. Bu tarz eserlerde konular mesele mesele ele alınıp hükmü verilmektedir.²²³ Mesâil kavramı Mâlikî mezhebinde IV. yy. öncesi farklı bir terminolojiye sahip olmuştur. Endülüs'te İmam Mâlik ve öğrencilerinin fikhî görüş ve fetvâlarının derlenip, fetvâ ve yargı alanında resmi kaynak haline gelme süreci yaşanmıştır. Bu süreç sonunda özellikle Mâlik'in Mısırlı öğrencileri gerek hocalarının gerekse de kendi görüş ve fetvâlarını (mesâil) esas alan bir fikhî anlayışa yönelmişlerdir. Endülüs Mâlikilerinin furû' merkezli olan bu yaklaşımı *rey fikhî* olarak ifade edilirken, *mesâil fikhî* kavramıyla da ifade edilmiştir.²²⁴

Fetvâ ile aynı anlamda kullanılan bu kavram terminolojide mezhep taklidini ifade etmek üzere kullanılmış ve Mâlik ve öğrencilerinin fikhî görüş ve fetvâları olması bakımından

²²³ Örnek olarak bkz. Ebu Ali Ömer b. el-Hevârî, *el-Mesâilu'l-fikhîyye* (nşr. Muhammed b. el-Hâdi Ebu'l-Ecfân).

²²⁴ Çavuşoğlu, *a. g. e.*, s. 117.

fikhi hükümlerin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Mesâil terimi bu yönüyle nevâzil kavramıyla örtüşmektedir. Ömer Cîdî'de mesâilin furûât ve farzlardan ibaret olduğunu nevâzilin ise meydana gelen olaylara tekabül ettiğini belirtmiştir.²²⁵ Aralarında fark olmuş olsa da literatürde mesâil, nevâzil kavramı yerine kullanılmıştır. Nitekim İbn Rüşd'ün *Fetâvâ* adlı eserine başka bir tahkik yapan Muhammed Habîb et-Tickânî eseri *Mesâilu Ebî Velîd İbn Rüşd* ismiyle neşretmiştir.²²⁶

İki kavram arasında yakın bir ilişki ve kullanım vaki olsa da mesâil, fıkhîta kendine has bir telif metoduna sahip olmuştur. Nevâzil eserleri ibadât ve muamelât alanındaki fıkhî bablarının adeti üzere tertib edilmiştir. Ancak içeriği ve kapsamının yeniliğiyle, ilk kez olarak telif edildiği gibi metinlerinin sabit olarak devam ettiği klasik fıkhî kitaplarından ve furû' meselelerinin ele alındığı telifattan ayrılır.²²⁷ Bu, nevâzilin neredeyse birbirine uymayan olayların devam etmesinden dolayı değişen insan hayatıyla olan irtibatından kaynaklanmaktadır. Bu irtibat şer'i kurallar çerçevesinde değişen şartların dikkate alınmasını, fetvanın ve nasların bu şartlara göre tev'il edilmesini de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda müftinin muktezâyı-hâli dikkate almak durumunda olması fetvanın sürekli değişerek yenilenmesini gerektirmekte bu durum da nevâzileserlerinin içeriğinin sürekli bir farklılık içerisinde olmasını sağlamaktadır. Elbette ki bu yenilenme müftinin mesleki yeterliliği, mezhep içinde içtihat etme kabiliyeti ve gücü yanında zaman ve mekanın şartlarıyla da yakından ilgilidir. Ayrıca eski bir nevâzil eseri olarak da zikredilen İbn Ferhûn'un *Tabsiratü'l-hükkâm*²²⁸ adlı eseri kaza sahasına dair hükümleri ve meseleleri ihtiva etmesi bakımından nevâzil literatürü yerine mesâil olarak nitelenmeye daha uygundur. Zira kazaya şamil olan ahkâmı meseleler şeklinde ele almıştır.

²²⁵ Cîdî, Ömer, *Muhâdarât*, s. 95.

²²⁶ İbn Rüşd, *Mesâil* (nşr. Muhammed Habîb et-Tickânî), Beyrût 1993. Endülüs kadılarının tabakatı olan *Târihu kudâti'l-enderüs*'de de eser *Mesâil* ismiyle anılmaktadır. Bkz. Nübâhî, Ebu'l-Hasan b. Abdillâh, *Târihu kudâti'l-Endelüs* (nşr. Lecnetü ihyâi'l-turâsi'l-arabî), Beyrût 1983, s. 99.

²²⁷ Haccî, *Nazarât*, s. 56.

²²⁸ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", DİA, XXVII, 531.

2. 1. 2. 4. Amel-Ameliyyât

Mâliki mezhebinde hüküm kaynağı olarak ‘amelin kullanımı pratikte olduğu kadar Mâ cerâ bihi’l-‘amel, ‘amel-i ehl-i Medîne, ‘amel-i Fâsî gibi kullanılan kavramlarla teoride de kendini göstermektedir. ‘Amel, Mâliki hukukçularca “*hukuk uygulamaları*” için kullanılan bir terimdir. Mezhebin Mağrib’de benimsenmesinden sonra, bölgedeki ihtiyaçların dikkate alınmasından dolayı, mezhep içindeki racih veya meşhur görüş terk edilmiş, yerine zayıf görüşe göre hüküm verme metodu ortaya çıkmıştır. Bu metodun ortaya çıkardığı uygulamalara da *amel* adı verilmiş, bu amelin ortaya çıkmasındaki temel faktör ise, çevre ve zaman olarak ifade edilmiştir.²²⁹ İlgili kavram ehli olmayanların zararlarını engellemek için kapatılan içtihad kapısına, Mâliki ulemanın yeni olaylar karşısında ma cerâ bihi’l- amel aracılığıyla açtığı alternatif bir kapı olarak telakki edilmiştir.²³⁰

Amel başlangıçta nevâzil edebiyatında ortaya çıkmış, sadece amelleri içeren eserler ise, sonradan oluşturulmuştur. Genelde de bu tarz eserlerin kaynağı Fas olmuştur.²³¹ Amellerin toplandığı eserler, bu pratiğin ele alınmadığı ya da nadiren kullanılan ve sayı olarak az amel içeren diğer eserlerden ayrılması için “*ameliyyât*” olarak isimlendirilmiştir.²³² Dolayısıyla amel kavramının nevâzil kitaplarında yer alan farklı alanlar içerisinde pratiğin nakledildiği bir alan olarak görmenin daha isabetli olduğu kanısındayız. Zira amel konusunda Fas amelini içeren bir eser olarak öne çıkan Mehdî el-Vezzânî’nin *Nevâzil* adlı eseri sadece amelleri içeren bir eser olmadığından ameliyyât literatürüne dahil edilmemiştir. Bu da amelin başta nevâzil içinde pratiğin nakledildiği

²²⁹ Vezzânî, Ebû ‘Îsâ el-Mehdî, *Hâşiye ‘ale’ş-şerhi’t-Tâvedî li Lâmiyeti’z-Zekkâk*, Fas ty., s. 263; Dönmez, İbrahim Kâfi, “*Amel-i Fâsî*” ve “*Amel-i Ehl-i Medîne*”, *DİA*, III, 21-27; Cidî, Ömer, *el-‘Urf ve’l-‘amel fi’l-mezhebi’l-Mâlikî*, s. 342; Riyâd, Muhammed, *Usulü’l-fetvâ ve’l-kadâ*, yy. 2002, s. 514.

²³⁰ Riyâd, *Usulü’l-fetvâ*, s. 514. Müellif kapatılan bu kapının ortaya çıkardığı zorlukları gidermek, nevâzil ve vakıalara çözüm üretmek için Mâlikî ulemanın yeni bir arayışa girdiğini ve bu arayışın ulemayı terk edilmiş görüşlerle amel etmeye yönlendirdiğini beyan etmektedir.

²³¹ Sönmez, Osman, *Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlâl Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi’l-‘Amel Kavramı* (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), S. Ü. S. B. E., İstanbul 2008, s. 103.

²³² Hacvî, Muhammed b. El-Hasan, *el-Fikrî’s-sâmî fi tarihi’l-fikhi’l-islâmî*, yy. 1416, IV, 226, 227; Sönmez, *Endülüs*, s. 49. Amel kavramının muhtevası ve kavramsal olarak daha geniş tartışmalar için bkz. Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2006.

bir alan olarak varlığını sürdürdüğünü ancak sonraları kendi literatürünü oluşturduğunu göstermektedir.

Belli bir dereceye kadar anlam bakımından bir örtüşme olsa da daha sonraları kavramların ve te'liflerin muhtevaları gerek metod gerekse de içerik olarak değişmiş ve her kavram kendi edebiyatını oluşturmuştur. Son olarak ifade etmek gerekirse tezimizin ilerleyen bölümlerde de görüleceği gibi ameller nevâzil edebiyatı içinde fihri hükme mesned olması bakımından kullanılan uygulamalar olarak yer edinmiştir. Bu bağlamda amel veya nevâzil kitaplarının birbiri yerine ikamesi veya isimlendirilmesinin isabetli olmayacağı da ifade edilmesi gereken önemli bir husustur.²³³

2. 1. 2. 5. Ahkâm-Kadâyâ-Akdiye

Mâlikî doktrininde nevâzil eserlerinin içeriğinin bir kısmı da ahkâmı içinde barındıran dolayısıyla yargı ve kaza sahasına dair eserler olarak oluşturulmuştur. Özellikle gelişim döneminde Mâlikî ulema araştırma ve teliflerini tatbiki fikh sahasının kazai alanında yoğunlaştırmışlardır. Yargı alanında da “vesâik ve şurût”, “mâ cerâ bihi'l-'amel”, “fetâvâ ve nevâzil” şeklindeki üç başlık öne çıkmaktadır. Malikî fetvâ ve nevâzil eserleri ise iki ana başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan birinci kısım kazai hükümleri içeren ve müellifin kadı sıfatıyla kendisine gelen olayların hükmünü vermesiyle meydana gelen eserlerdir.²³⁴ Bu tarz çalışmalar kaza görevini üstlenen kadılar için bir nevi başvuru kaynağı olması bakımından faydalı olmuştur.²³⁵

Endülüste ilk dönem nevâzil eserleri arasında zikredilen 'Îsâ b. Sehl'in (ö. 486) *el-Î'lâm bi nevâzili'l-ahkâm* adlı eseri Kurtuba'daki iftâ meclisinin ve kazâi müşavere meclislerinin kararlarını nakletmesi bakımından kaza alanındaki nevâzil meselelerini ihtiva etmesiyle ön planda olan bir çalışmadır. Aynı şekilde Burzulî'nin “*Câmi'u*

²³³ İlk dönem nevâzil eserlerinden olan İsâ b. Sehl'in eserinde de ameller konu edilmiştir. Ancak söz konusu uygulamaların eser içinde az bir yekun tuttuğu ve yer yer zikredildiği de görülecektir. Bkz. Ebü'l-Asbağ İsa b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmî'l-kübrâ: en-Nevâzil ve'l-a'lâm li'bni Sehl* (nşr. Yahyâ Murâd), Kahire 2007.

²³⁴ Muhammed 'Alî, *Istilâhu'l-mezheb*, 208. Mâlikî ulema “kaza fihri (fikhu'l-kadâ)” ve “kaza ilmi ('ilmu'l-kadâ)” kavramlarını birbirinden ayırmışlardır. “Kaza fihri” külli ahkâmın tümünü kapsayan daha umumi bir anlama sahipken, “kaza ilmi” külli ahkâm içinde nevâzil ve vakiât konularına indirgenmiştir. Aynı şekilde fetvâ fihri ve fetvâ ilmi arasında da benzer bir ayırım yapılmış, fetvâ ilmi nevâzile hasredilmiştir. Venşerisî, *Mi'yâr*, X, 78; Samedî, Mustafâ, *Fikhu'-nevâzil*, s. 28; Muhammed 'Alî, *Istilâhu'l-mezheb*, s. 208.

²³⁵ Ebu'l-Ecfân, Muhammed, “Nevâzilu Kâdî'l-cemâ'a Ebi'l-Kâsım b. Serrâc el-Endelüsî”, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihâd*, Rabat 2001, s. 152.

mesâili'l-ahkâm” adlı nevâzil eseri de bu tarza örnek gösterilebilir.²³⁶ Sonuç olarak, kaza ve yargı alanında ele alınan nevâzilin ahkâm ve buna benzer isimler altında telif edildiğini söyleyebiliriz. Ancak burada sadece ahkâm alanına özel eserlerin olduğu ve ahkâmın kendi literatürünü oluşturduğunu da ifade etmeliyiz. Bu tarz eserlerin temel vasfı kaza adabını ifade eden ve kadınlara yol gösteren ahkâmın ele alınmasıdır. Bu bağlamda Huşenî'nin *Usûlü'fütyâ* isimli eseri bu alana örnek getirilebilir.

2. 1. 2. 6. Müsteceddât-Fıkhu'n-nevâzil-Kadâyâ Muâsıra

Nevâzil ve *müsteceddât- fıkhu'n-nevâzil*²³⁷ kavramları arasında özellikle günümüzde yakın bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişki, nevâzil söyleminin anlam itibariyle tarihi kökenleriyle irtibatının devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla kavramın tarihsel süreç içerisinde geldiği en son manayı ifade etmektedir. Günümüzde artık nevâzille kastedilen daha çok *müstecedde* anlamının karşılığı olan “*çağdaş fıkhi olaylar*” olmuştur. Bekr Ebû Zeyd de *Fıkhu'n-nevâzil* adlı eserinde nevâzil terimiyle kastettiği şeyin nazariyyât olarak bu asrın diliyle ifadelendirilebilecek olan ve *müstecedde* kavramının da karşılığı olarak belirtilen “*yeni olaylar*”²³⁸ olduğunu beyan etmiştir. Bu anlatımda daha çok “*fihu'n-nevâzil*” tamlaması kullanılmaktadır ve “daha önce vuku bulmamış meselelere” hasredilmiştir. Dolayısıyla müsteceddât kavramının tek başına kullanılan nevâzil kavramını karşılamadığını ifade edebiliriz. Zirâ bu ifadedin çok daha özel bir anlamı vardır.

Çağdaş araştırmacılar ise çoğunlukla müsteceddât kavramının karşılığı olarak “*en-nevâzilu'l-muâsıra*”²³⁹ terimini de kullanmışlardır. Hâlid b. Abdillâh da *Dirâsetün tadbikiyyetün şer'iiyyetün li'te'âmüli me'a mesâili'n-nevâzili ve'l-müsteceddât* isimli çalışmasında *nevâzil* ve *müsteceddât* kavramlarıyla “*daha önce naslarda veya*

²³⁶ Söz konusu eser müftinin verdiği fetvâlar yanında kadı fetvâlarını da içerir.

²³⁷ Müsteceddât “Müslümanların nasıl tasarrufta bulunacaklarını bilmeleri için ulemanın şeri hükmünü araştırdığı daha önce bulunmayan yeni meseleler” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlı yapan Ömer Süleyman nevâzil kavramını da müsteceddât kavramıyla irtibatlı olarak “ fukahânın önceki asırlarda mevcut olmadığından dolayı kendi dönemlerinde nevâzil olarak isimlendirdikleri yeni olaylardır (el-mesâil'ul-müstecedde)” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Eşgar, Ömer Süleymân, *Müsteceddâtun fıkhiyyetun fi kadâyâ'z-zevâc ve'talâk*, Ürdün 2000, s. 26-27. Her iki terim için yapılan bu tasvir müellifin kavramları muradif olarak algıladığını göstermektedir.

²³⁸ Bekr Ebû Zeyd, *Fıkhu'n-nevâzil*, s. 9.

²³⁹ Kahtânî, *Menhec*, s. 94.

mutekaddimîn fukaha sözlerinde zikri geçmeyen mesele ve olayları” kastettiğini beyan etmektedir. *Nâzile* ve *müstecidde* kavramlarını da “*daha önce bulunmayan yeni meseleler*”²⁴⁰ şeklinde tanımlayarak bu iki kavram arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmiştir. Müstecidde terimi yeni olan olaylara hitap etmek üzere kullanılsa da vuku bulmuş olma veya farazi olma anlamında özel bir ayırımı tabi tutulmaması ve bazen şeri hükme ihtiyaç duyan bir meseleye tekabül etmesiyle birlikte zaman zaman da şer’i hükme ihtiyaç duyulmayan meseleleri de kapsamı bakımından nevâzil kavramından ayrılmaktadır.

2. 2. Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzilin Tarihî Gelişimi

Nevâzil ilminin Endülüs’te geçirmiş olduğu dönemlere geçmeden önce bu literatürün Endülüs dışında da yoğunlaştığı merkezlere kısaca değineceğiz. Zira günümüzde nevâzil Mağrib/Fas bölgesinde işlevini sürdürmektedir. Daha sonra ise, nevâzilin Endülüs’te ortaya çıkma sebepleri ve gelişimi Endülüs’ün siyâsî ve toplumsal yapısı da gözetilerek ele alınacaktır.

2. 2. 1. Endülüs Dışında Nevâzil İlminin Ortaya Çıktığı Başlıca Merkezler

Nevâzil ve fetvâ, İslam fıkının doğal bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Zira İslam toplumu teknolojik, tıbbi, kültürel ve benzeri alanlarda sürekli bir değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Bu değişim ve gelişim toplumun farklı olay ya da durumlarla karşı karşıya kalması ve özellikle de dini alanda problemlerin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. Bu durumda nevâzil ve fetvâ, toplum hayatıyla tabi bir şekilde iç içe olmuş ve her bir ferдин hakları ve görevleri çerçevesinde de belli hükümleri vermiştir. Biz bu bölümde, Hz. Peygamber devrinden çok geniş bir kesite hitap eden ve fıkın bir nevi olan bu sahayla alakalı, nevâzille ilgili ilk tedvinin hangi asırlarda yapıldığı, nevâzilin fıkın bir alt disiplini haline ne zaman geldiği ve ilk olarak nerede ortaya çıktığı şeklindeki sorulara cevaplar aramaya çalışacağız.

Gerek tarihi kaynaklar gerekse bizzat nevâzil eserleri nevâzil fıkının erken dönem teliflerinin h. III. asrın başlarında olduğuna işaret etmektedir. Ancak burada, tabiatı gereği nevâzille ilgili bir kitabın daha erken dönemlerde tedvin edilmesi gerektiği

²⁴⁰ Hâlid b. Abdillâh, *Dirâsetün tadbikiyyetün şer’iyyetün li’te’âmüli me’a mesâli’n-nevâzili ve’l müsteceddât*, Riyâd ty., s. 2.

şeklinde bir soru zihinleri meşgul edebilir. Bu soruya olumlu cevap vermek pek muhtemel değildir. Zira nevâzil akılcı varsayımların mevcut olduğu bir sahadan daha ziyade insanların gündelik problem ve durumlarına göre tedricen vuku bulan olaylarla bağlantılıdır. Ortaya çıkan bu durum ve sorunları muhtevalarına göre ya müftinin fetvaları ya da kadının hükümleri çözmüştür. Bunun yanı sıra genellikle müfti önemli nevâzil meselelerinde kadı için danışman rolünü üstlenmiş, mahkemeye başvuran davalılar kadıya bu fetvayı delil olarak dahi getirmişlerdir.²⁴¹

Süreç içinde toplumun soru ve sorunlarıyla direkt olarak muhatap olan fakihden sadır olan cevaplar ciddi bir yeküne ulaşmıştır. İşte bu durumlarda bazen fakihin kendisi bu sorulara verilen cevap ve fetvalar için özel bir kitap telif etmiş²⁴² bazen de öğrencisi, çocukları²⁴³ ya da arkadaşları bu telifi gerçekleştirmişlerdir. Bazen de Venşerisi'nin (ö. 914) eserinde yaptığı gibi sadece bir fakihin değil farklı belde ve asırlardaki ulemanın da cevaplarını içeren eserler telif edilmiştir. Fakih, kadı ve toplum arasındaki bu ilişki sonucunda fıkıh ilminde belli bir sahaya tekâbül etmiş olan nevâzil ilmi, kendine has bir telif metodu ve geleneği ortaya çıkarmıştır.

Söz konusu geleneğin en yoğun ürünleri Mağrib/ Kuzey Afrika/İfrikiyye olarak da bilinen Batı İslam dünyası tarafından verilmiştir. Genel olarak Mağrib olarak ifade edilen bölgenin şumulü ve sınırları hakkında gerek coğrafik gerekse de tarihsel kaynaklar da farklı farklı isimlendirmeler mevcuttur. Mısır ve Endülüs'ü dahi Mağrib sınırları içinde sayan, Mağrib ve İfrikiyye'yi eşanlamlı olarak kullanan müellifler bulunmuştur.²⁴⁴ Söz konusu bu bölgeler nevâzil literatürüyle temayüz ettiğinden, kavramsal kargaşayı önlemek amacıyla bölgesel kavramların muhtevalarını netleştirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Esas olarak Mısır dışındaki bölgede yaşayan Müslümanlar coğrafik bakımdan Mağribliler (el-Meğâribe) olarak isimlendirilmiştir.²⁴⁵ Mâlikî tabakat kaynaklarında

²⁴¹ Haccî, *Nazarât*, s. 20.

²⁴² İsa b. Sehl'in *el-İlâm*'ı bu türe örnek gösterilebilecek nitelikte bir eserdir.

²⁴³ İbn Rüşd'ün *Nevâzil*'i oğlu tarafından telif edilen bir esere örnek verilebilir.

²⁴⁴ Merrâkuşî, İbn 'Izârî, *Kitâbu'l-beyâni'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. G.S. Colin ve E. Levi Provençal), Leiden 1948, I, 6; Huseyn Mu'nis, *Fethu'l-'arab li'l-Mağrib*, Kâhire ty., s. 3.

²⁴⁵ Huseyn Mu'nis, *Fethu'l-'arab*, s. 3.

Ifrikiyye (Tunus-Kayravan) ve Fas (el-Mağribu'l-aksâ) şeklinde iki ana bölgeden bahsedilir.²⁴⁶ Klasik kaynaklardaki bu farklılık son dönem eserlere de yansımıştır. Zira Hentâtî, Mâlikî mezhebiyle ilgili çalışmasında başlıca iki ana ekolden bahsetme imkanı olduğunu vurgulamıştır. Söz konusu iki okul, Afrika mâlikî ekolü ve Endülüs mâlikî ekolüdür. Hentâti Kayravân ve Tunus'un Afrika ekolüne, Fas'ın da Endülüs ekolüne tabi olduğunu da ayrıca ilave etmiştir.²⁴⁷

Muhammed İbrâhim ise Fas'ın Tunus/Kayravan ekolünün bir uzantısı olduğuna işaret ederek, bu üç bölgeyi Mağrib ekolü başlığında toplamıştır.²⁴⁸ Tabakat literatürüne ait eserlerde de Fas, Afrika ve Endülüs ayrı ayrı ekoller olarak ele alınmıştır.²⁴⁹ Coğrafik eserlerde ise, Fas el-Mağribu'l-aksâ olarak nitelenirken günümüzde Mağrib dendiğinde Fas anlaşılır. Ancak tarih literatüründe en geniş anlamıyla Mağrib (el-Mağribu'l-kebîr) veya Ifrikiyye ifadeleriyle Libya, Tunus, Cezayir ve Fas şehirlerini içine alan Kuzey Afrika ülkeleri kastedilmiştir.²⁵⁰ Biz de tezimizde genel olarak Mağrib tabiriyle Fas ve Kayravan'ı ifade ederken Endülüs'ü bu coğrafyanın dışında tutmuş olacağız. Öncelikle Mağrib'de nevâzil sahasından genel olarak bahsedip Endülüs nevâzil telifâtıyla muhteva açısından bir farklılığın olup olmadığı hususuna önde gelen eserler çerçevesinde kısaca temas edeceğiz.

Mâlikiliğin ilk önemli merkezlerinden olan Kayravân nevâzil fihî sahasında da üstün meziyetler sergilemiştir. Bu başarının temel dinamiği hiç şüphe yok ki, mezhebin teşekkül ve gelişim döneminde de, öncü rol oynayan Esed b. Furat (ö. 213), Sahnûn (ö. 240), Muhammed b. Sahnûn (ö.256), İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö. 386) gibi isimler olmuştur. Söz konusu bu kişilerin tamamı özellikle Muhammed b. Sahnûn ve Zeyd el-Kayravânî nevâzil alanın da telif veren öncü isimler içindedirler. Muhammed b. Sahnûn babası Sahnûn'un Kayravân kadısı iken vermiş olduğu yargıyla alakalı karar ve

²⁴⁶ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 65.

²⁴⁷ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, s 235-236.

²⁴⁸ Muhammed 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, s. 72.

²⁴⁹ Örnek olarak bkz. Mahlûf, *Şecere*, II, 66, 364, 397.

²⁵⁰ Hamâde, Muhammed Mâhir, *el-Vesâiku 's-siyâsiyye ve 'l-idâriyye fi' -Endelüs ve şimâlî Ifrikiyye*, Beyrût 1986, s. 24.

fevâlarını bir kitapta toplamıştır.²⁵¹ Diğer taraftan tabakat kitaplarında kendisine *el-Cevâbât*²⁵² isimli bir kitap nispet edilmiştir.²⁵³ Ayrıca *Ecvibetü İbn Sahnûn* isimli bir eserinden daha bahsedilmektedir ki, Sahnûn'un bu eseri Kayravan'da nevâzil alanında telif edilen ilk eser olma vasfına sahiptir.²⁵⁴

Mâlikî literatürde tabakat eserlerinde *ecvibe* olarak geçen bu eser, diğer birçok telifatta *nevâzil* olarak nitelenmiştir. Babası Sahnûn'un da nevâzil isimli bir eserinden bahsedilmektedir. Ancak ilk dönem eserlerden olması sebebiyle böyle bir eserin telifinde şüphe ve muğlaklıklar vardır.²⁵⁵ Zira tabakat eserleri müellifin söz konusu eserinden bahsetmezken Mâlikî furû' literatüründe eserden bahsedilmektedir.²⁵⁶ Mağrib'in en tipik nevâzil eseri olan söz konusu telif kendi döneminin problemlerini ve fiili olaylarını ele alsa da yoğunluğu farazî meselelere²⁵⁷ dair olan bir çalışmadır. Aynı dönemde Endülüs'de kaleme alınan nevâzil telifiyle arasındaki en bariz farklılık farazî meselelerin ağırlıklı olarak ele alınmasıdır.

²⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ* (nşr. Muhammed Munîr ed-Dimeşki), Mısır 1352, XI, 402.

²⁵² Kadı 'Iyâz bu eserin beş cilt halinde ve *Kitâbu'r-red 'ale's-Şâfî ve ehli'l-İrâk* isimli eserle aynı olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Kâdı İyâd, *Tertibu'l-medârik*, IV, 207.

²⁵³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, II, 133; Kâdı İyâd, *Tertibu'l-medârik*, IV, 207.

²⁵⁴ *er-Rîsâletu's-Sahnûniyye, el-Es'ile ve'l-ecvibe fi'l-furû'ul-Mâlikiyye* olarak da bilinen ve Rabât, Fâs, Tatvân Kütüphanelerinde ve Türkiye'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Kütüphanesi İsmâil Sa'ib bölümünde 1/2790 numarasıyla kayıtlı olarak bulunan söz konusu eser, Muhammed Mahmûd el-Ezherî tarafından 2011 yılında tahkik edilmiştir. Bkz. İbn Sahnûn, Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd Tenûhî Kayrevânî, *Fetâvâ İbn Sahnûn* (nşr. Mustafa Mahmud el-Ezherî), Kahire 2011. Eserden (*fi nevâzili İbn Sahnûn*) şeklinde nevâzil olarak bahsedilen örnekler için bkz. Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, III, 529; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VII, 14.

²⁵⁵ Haccî, *Nazarât*, s. 21. Müellif gerek Sahnûn gerekse de oğlu İbn Sahnûn'un eserlerinin şüpheli olduğunu beyan etmiş olsa da, vermiş olduğumuz teliflerde bu eserlerin referans olarak kullanılması söz konusu teliflerin mevcudiyetine delil olarak kullanılabilir. Nitekim ilk dönem teliflerinden olan *el-İ'lâm*'da İbn Sehl ve *Mevâhibü'l-celîl*'de Hattâb da "*kâle Sahnûn fi nevâzilihi*" şeklinde Sahnûn'un eserini referans göstermiştir. Bkz. İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 37; Hattâb, Berakât b. Muhammed b. Abdirrahmân, *Mevâhibü'l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl*, Beyrut 2003, VI, 640.

²⁵⁶ Eserin (*fi nevâzili Sahnûn*) şeklinde *nevâzil* olarak zikredildiği yerler için bkz. Tusûlî, Ebu'l-Hasan, *el-Behçe fi şerhi't-Tuhfe* (nşr. Muhammed 'Abdul-Kâdir Şâhîn), Beyrût 1998, II, 24; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, III, 286, 348; IV, 55, 295; Dusûkî, *Hâşiyetu'-Dusûkî 'alâ's-Şerhi'l-kebîr* (nşr. Muhammed 'Illîş), Beyrût ty., III, 143; IV, 414; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, II, 283, III, 70, IV, 276, V, 65, VI, 53, 86, VII, 423, 437, 510. Venşerîsî ayrıca bu eseri *Akdiyye Sahnûn* olarak da refere etmiştir.

²⁵⁷ Söz konusu olan meselelerden farazî ve fiili olan mesele örneği için bkz. Sahnûn, *Nevâzil*, s. 83.

Aynı şekilde IV. yy'da Mâliki fikhını bölgede Sahnun'un *el-Müdevvene*'si üzerinden yerleşmesini sağlayan İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî de mezhebin fikhi anlayışının kökleşmesinde merkezi bir konumda bulunmuştur. Telif etmiş olduğu *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min ğayrihâ mine'l-ümmehâti* isimli eseri de, nevâzil kitapları arasında sayılmıştır.²⁵⁸ İbn 'Âşur, Kayravânî'nin bu eserde, Muhammed b. Sahnûn'un *Kitâbu'n-nevâzil*'de izlediği yolu benimsediğini ifade ederek, İbn Sahnûn'un döneminde seyreden olaylar (el-havâdisü'l-câri) hususunda *el-Müdevvene*'nin metinlerini esas aldığı vurgulamıştır.²⁵⁹ *en-Nevâdir*'in de tesis döneminde (II yy.) ortaya çıkan fikhi meseleler ve fetvâları içerdiği göz önüne alınırsa²⁶⁰ İbn 'Âşur'un bu irtibatı anlaşılabilir.

2. 2. 2. Endülüs'te Nevâzil İlminin Ortaya Çıkışı

Asr-ı saadet döneminde problemler meselelerin çözüm mercii bizzat Hz. Peygamber idi. Ancak vahyin kesilmesinden sonra Müslümanlar sorunlarının çözümü için halifelere ve sahabeye başvurup olayların hükmünün verilmesini talep ettiler. Onlar da Allah'ın Kitab'ında veya Hz. Peygamber'in sünnetinde bu konuyla ilgili bir hüküm bulduklarında bu hükmü beyan etmişler aksi halde içtihat etmişlerdir. Acak Irak, Şam, Mağrib, Mısır gibi ülkelerin fethiyle birlikte İslam toplumunun alanı genişlemiş ve yeni olay ve problemler gündeme gelmiştir.

Sahabe ve tabiinin söz konusu olaylara çözüm üretmek için icma ve kıyas delillerini kullandıklarını²⁶¹ meşhur Mu'az hadisinden öğrenmekteyiz. Yani vahyin kesildiği bu yeni dönemde türeyen yeni sorunların çözüm mercii sahabenin Hz. Peygamber'den elde ettiği birikim ve rey olarak ifade edebileceğimiz kendi özel donanımları olmuştur.²⁶² Bu durum sahabe ve tabiinden sonra da müçtehidler ve ulema tarafından devam ettirilmiştir. Dolayısıyla nevâzil fıkıhla birlikte uygulamada sahabe ve tabiin eliyle h. I.

²⁵⁸ Hentâfî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, s. 196.

²⁵⁹ İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *el-Muhâdarâtü'l-Mağribiyyât* (nşr. 'Abdülkerim Muhammed), Tunus ty., s. 79.

²⁶⁰ Muranyî, *Dirâsât*, s. 72

²⁶¹ Şaban, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fikh* (nşr. İbrâhim Kâfi Dönmez), Ankara 2003, s. 32,33; Ahmed b. Şekrûn, *İlmu'n-nevâzil bi'l-Mağrib*, yy. 1984, s. 94.

²⁶² Aybakan, Bilal, *Fıkah İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul 2003, s. 30, 31.

yy. da ortaya çıkmış ancak fikhin içinde varlığını sürdürmüş ve henüz fikh gibi tedvin edilmemiştir. Zirâ sahabenin amacı bir ilmi disiplin oluşturma çabası değil yeni ortaya çıkan durumlara pratik çözümler sunabilme gayretidir. İşte bu gayreti tevarüs eden sonraki kuşaklar fikihtan sonra onun bir kolu olan nevâzil ilminin ortaya çıkmasını sağlamışlardır.

Son dönemde yapılan fikhin tarihi seyrini tavsif etmeye çalışan eserlerde fikhin tedvin edilmeye başlanması ve mezheplerin teşekkül etmesi h. II. ve III. asır olarak ifade edilmektedir. H. IV-VII yy. arasında da taklidin giderek yaygınlık kazandığı ve içtihat kapısının kapandığı düşüncesi²⁶³ belirtilmektedir. H. II. ve III. asırda ise, mezheplerin temel eserleri telif edilmiş bunun akabinde fikh, furû'u, usulü, kavâidi olan müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bundan sonra, ulema olmamış ve ebedi olarak olması muhtemel olmayan birçok farazî olayı ele alıp, ortaya koydukları fikh ilkelerine göre ittifak veya ihtilaf ederek hüküm vermişlerdir. Bu farazî olayların yoğunluğu o kadar fazla olmuştur ki, fiilen vuku bulan olaylar söz konusu faraziyyât içinde yok denecek kadar az bir yekünü teşkil etmiştir. İşte bu sebeple h. II. ve III. asırda “nevâzil” olarak isimlendirilebilecek eserler oldukça az ve müelliflerine nispetleri şüphelidir.²⁶⁴

Endülüs'te fikh ilminin geçirdiği birbirinden farklı özellikleri ihtiva eden çeşitli dönemler olmuştur. H. II. asırda Endülüs'te fikh henüz kuruluş aşamasındadır. Bu alanda kimlerin öncülük yaptığını ve Mâlikî mezhebinin fikhi bir doktrin olarak Endülüs'e nasıl ve hangi etkenler vasıtasıyla girdiği ve yerleştiğini ikinci bölümde ele almıştık. Biz burada daha ziyade nevâzilin fikh ilmi içindeki gelişimini ortaya koymayı hedefliyoruz. Söz konusu hedefe, nevâzil sahasında öncü isim ve telifler üzerinden kurgulanacak bir yöntem çerçevesinde ulaşılabileceği kanaatiyle çalışma planımızı bu alana yoğunlaştıracamız. Bu bölümde h. II. ve III. asırda nevâzilin kavram olarak varlığı, kullanımı, muhtevası ve telif hakkındaki veriler ışığında nevâzilin nasıl ve hangi şartların bir gereği olarak Endülüs'te ortaya çıktığı sorusuna cevap aramaya çalışacağız.

²⁶³ Hudârî Bey, *Târihu't-teşrii'l-islâmî*, Kâhire 1980, 126 vd.; Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law* (ter. Mehmet Dağ, Abdulkâdir Şener), Ankara 1977, s.79.

²⁶⁴ Şüpheli olarak ifade edilen bu eserler Abdurrahmân b. Dînâr el-Kurtubî (ö. 227), Abdüsselâm Sahnûn el-Kayrevânî (ö. 240) ve onun oğlu Muhammed b. Sahnûn'un *en-Nevâzil* adlı eserleridir. Bkz. Haccî, *Nazarât*, s. 26-27.

Bu süreçte özellikle h. II. yy'da İslam fıkıh geleneği Endülüs'te iki yönlü bir gelişme göstermiştir. Birinci veçhe Hz. Peygamber'in sünnetinin nakli, ikincisi ise, gündelik olaylara pratik çözümler bulmaya çalışmaktır. Fıkıhın daha erken dönemlerinde Hz. Peygamber'in sünnetinin bizzat mezhep imamı tarafından *el-Muvattâ* ile kayıt altına alınmış olması birinci çabanın ürünü olarak zikredilebilir. Zira daha önce söz konusu telifin Endülüs'teki değeri ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında kısa bir bilgi vermiştik. Futyâ veya fetvâ olarak nitelenebilecek ikinci yön ise, esasen yine *el-Muvattâ* üzerinden şekillenmiştir. Zira, Muvatta'da açık ve net olmayan veya hiç bulunmayan konulara ilişkin sorulara verilen cevaplar da fetvâ alanını oluşturmuştur.²⁶⁵ Mezhebin ilk olarak en geniş şekilde telif edilen *el-Müdevvene* adlı eseri de İmâm Mâlik ve öğrencileri tarafından verilen *el-Muvatta* temelli cevapları ihtiva etmektedir. Bu bağlamda Endülüs'te h. II. asırda yapılan fıkhi çalışmalar mezhebin söz konusu olan bu iki eseri merkezinde cereyan etmiştir.²⁶⁶

Bu dönemde sınırlı da olsa telif edilen nevâzil ve fetvâ eserlerine bakıldığında, iftâ sahasında *el-Müdevvene* ve şerhleri dışına çıkmayan bir iftâ faaliyetiyle karşılaşılacaktır.²⁶⁷ Zira henüz erken dönemlerde faaliyete geçen kaza ve fetvâ müesseselerinde görev yapmak üzere tercih edilenlere bu iki telifi ezbere bilmelerinin şart koşulması bu durumun göstergeleri olarak söylenebilir.

Esasen mezhep içinde nevâzil, İmâm Mâlik'in yaşadığı dönemde de telif geleneği anlamında var olmasa da kadıların kadılık makamını üstlendiklerinde başlarına gelen nevâzil hususunda İmâm Mâlik'ten cevaplar istediklerini ifade eden kayıtlar bağlamında mevcuttur.²⁶⁸ Zaten mezhep müdevvenâtı da İmâm Mâlik'in fetvâlarıyla dolu bir telifata sahiptir. Endülüs fıkıh geleneğinin başvuru kaynakları olarak ifade

²⁶⁵ Mesûd, *a. g. m.*, s. 409.

²⁶⁶ Cîdî, *Muhâdarât*, s. 175; Samedî, *Fıkhu'n-nevâzil*, s. 97.

²⁶⁷ Samedî, *Fıkhu'n-nevâzil*, s. 97.

²⁶⁸ Abdullâh b. Ğânîm el-Kâdî kadılık görevini ifa ettiğinde kendisine getirilen hasımlıkla ilgili nevâzili İmâm Mâlik'e yöneltir ve cevaplarını beklerdi. Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 69; Abdullah b. Vehb İmâm Mâlik'e otuzbin nevâzil sorduğunu ifade etmiştir. Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, I, 183.

ettiğimiz, Sahnûn'un İbnu'l-Kâsım'dan (ö. 191) rivâyet ettiği *el-Müdevvenü'l-kübrâ*²⁶⁹, Abdülmelik b. Habîb'in (ö. 238) *el-Vâdihâ*, Muhammed Utbî'nin (ö. 255) *el-Utbiyye* ve İbnu'l-Mevvâz'ın (ö. 269) *el-Mevvâziyye*'si gibi bütün temel başvuru kaynakları söz konusu bu çabanın ürünleridir. Diğer bir ifadeyle bütün bu müdevvenât İmâm Mâlik'den nakledilen görüş ve fetvâları muhtevirdirler.²⁷⁰ Fakat söz konusu bu müdevvenâtı kaleme almış olan İmâm Mâlik'in öğrencilerinin bu gayretleri mezhebin temel metinlerini oluşturma ve kendilerinin tevârüs ettiği geleneği muhafaza etme amacına matuf gayretler olarak yorumlanmalıdır. Söz konusu bu telifâtın içinde nevâzile özel bir tedvin faaliyetinden bahsetmek mümkün olmasa da bu teliflerin muhtevaları fihhi görüşler yanında bir boyutuyla İmâm Mâlik ve öğrencilerine getirilen meselelerin çözümlerini de içermektedir. Daha önce genel hatlarıyla özelliklerini vermiş olduğumuz bu temel metinlere yönelik son olarak şunları ifade edebiliriz. Bu metinler fihhi meseleler, fihhi ahkâm ve görüşleri içermeleriyle temayüz etmiş teliflerdir. Söz konusu bu görüşler ise semaât ve cevabât biçiminde nakledilmektedir. Bu özellikleri bu temel eserlerin nevâzil fikhıyla dolaylı olarak bir bağlantı içinde olduğunu göstermektedir. Zira asıl gaye ortaya çıkan sorunlara pratik çözümler üretme değil, bir fikh müdevvenâtı oluşturmaktır.

Nevâzil alanıyla ilgili olarak kaynaklardan elde edebildiğimiz veriler ışığında Endülüs'te ilmî anlamda ilk telifin İsâ b. Dînâr'ın (ö. 212) "*en-Nevâzil*" isimli eseri olduğunu söyleyebiliriz.²⁷¹ Hatta söz konusu bu çalışmanın bütün bölgeler arasında nevâzil sahasında yazılmış ilk eser olduğunu da söyleme imkânımız vardır. Zira Endülüs dışında bu alandaki ilk telifin Sahnûn (ö. 240) veya oğlu İbn Sahnûn (ö. 255) tarafından kaleme alındığına dair bilgileri paylaşmıştık. Dolayısıyla Endülüs'ün bu sahada öncü konumda bulunduğu yorumu yapılabilir. Sahayla alakalı telifâtın yoğunluğu da bu yorumu destekleyen veriler olarak karşımızda durmaktadır.

²⁶⁹ Sahnûn'un meşhur olan ve Mâlikî mezhebinin ahkâmında temel eseri olarak kabul edilen bu telifinin aslı soru ve cevâbtır. Cevaplar İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) İmâm Mâlik'den (ö. 179) duymuş olduğu görüşlere dayalıdır. Riyâd, *Usûlü'l-fevâ*, s. 120.

²⁷⁰ Riyâd, *Usûlü'l-fevâ*, s. 120.

²⁷¹ İbn Abdurrefî, Ebû İshak İbrâhim b. Hasan b. Ali et-Tunusi, *Muînü'l-hükkâm ale'l-kadâyâ ve'l-ahkâm* (nşr. Muhammed b. Kâsım b. Ayyâd), Beyrut 1989, I, 127-130.

Mâlikî tabakat ve terâcim eserlerinde İsâ b. Dinâr'ın (ö. 212) biyografisi içinde söz konusu eserden bahsedilmemektedir. Ancak eserden sonra kaleme alınan derlemelerde müellif ve söz konusu eserine atıf yapılmaktadır.²⁷² Özellikle nevâzilu'l-ahkâm alanında ilklerden olan İbn Sehl "*el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*" isimli çalışmasında bu teliften sıkça nakilde bulunmuştur.²⁷³ İbn Abdurrefi'in *Mu'înu'l-hükkâm* adlı eserinin muhakkiki olan Kâsım b. İyâd, bu eserin kaynakları arasında İsâ'nın *en-Nevâzil*'ini de saymıştır.²⁷⁴

Nevâzil alanındaki ilk telifin yargı sahasında telif edilmesi ve Endülüs'te yargının temelini Şûrâ müessesine dayanmış olması söz konusu bu kurumu gündeme getirmektedir. Endülüs'de h. III. asrın henüz başlarında ortaya çıkan Şûrâ uygulaması, diğer İslâm Devletlerinden daha fazla gelişme kaydetmiştir. Araştırmacılar, Endülüs'te diğer İslâm ülkelerinde rastlayamadığımız fikhî meclislerin ve saray meclislerinin varlığından bahsetmektedirler.²⁷⁵ Söz konusu bu istişare uygulaması iki farklı koldan gelişme göstermiştir. Bunlardan biri emîr ya da halifenin vezirleri ve fukaha ile yaptığı istişâre²⁷⁶, diğeri ise kâdının hüküm verirken fukaha ile yaptığı istişaredir. Emîr ya da halifenin danıştığı kişiler aynı zamanda Kâdı'l-cemânın da danıştığı kişilerdir. Halifenin vezirleri ve fukaha ile istişare geleneğinin Endülüs'de I. Abdurrahman b. Muaviye (138- 172) ile başladığı ifade edilmektedir. O, Yahyâ b. Yezid'den sonra yerine kendisine kadı olabilecek kişiler hakkında vezirleriyle istişarede bulunmuştur.²⁷⁷

Vezirlerle istişare geleneğinin h. III. asırda da sürdürdüğü görülmektedir. Emir II. Abdurrahman'ın (206- 238), vezirlerin hergün saraya gelmelerini emretmesi ve onlar

²⁷² Örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, VIII, 210, 211; X, 244, 291, 292. İbn Rüşd İsâ'ya atıf yapmasıyla birlikte zaman zaman da nevâzilinden nakiller yapmıştır. Mesela örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *a. g. e.*, XIII, 315; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, VII, 112; VII, 575.

²⁷³ Örnek olarak bkz. İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 29.

²⁷⁴ İbn Abdurrefi, *Mu'înu'l-hükkâm* (Muhakkikin girişi), s. 128. Söz konusu bu eserle alakalı ilk eser olmasına rağmen henüz metninin tamamı üzerinde bir çalışma yapılmamıştır. Sadece Tunus'ta Zeytûniyye Üniversitesi'nde Enes el-'Allânî tarafından eserin ilk kısmı bir doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir. Samedî, *Fikhu'n-nevâzil*, s. 169.

²⁷⁵ Bedevî, İsmail, *Mebdeü's-Şûrâ fi's-şeriatü'l-islâmiyye*, Kahire 1981, s. 63-5.

²⁷⁶ Dönemin emiri Ebû Velfid b. Cehver'in bir olay hakkında fukahâ ve hâkimleri bir mescidde toplayıp istişare yaptığına dair örnek bir mesele için bkz. İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 704.

²⁷⁷ İbnü'l-Kûtiye, *Târîhu ifitâhi'l-Endelüs*, s. 43.

için saraylar inşa ettirmesi bu uygulamanın gelişerek sürdüğünü göstermektedir. Emîr, vezirlerinin kişisel görüşlerini beyan etmelerini ister, onlarla “nevazil” hakkında konuşurdu.²⁷⁸ Kendisinden sonra yerine geçecek oğlunun seçiminde de vezirleriyle istişare etmiştir.²⁷⁹

II. Abdurrahman’dan sonra da emîrlerin vezirleriyle istişaresi devam etmiştir. Halife I. Muhammed (238- 273) oğlu Mutarrif’in Tuleytula valisi olarak atanması hususunda vezirleriyle istişarede bulunmuştur.²⁸⁰ Münzir, isyanların artması üzerine vezirlerini çağırtmış, isyancı Haccâc’ın Kurtuba’da tutuklu bulunan oğlunun idam edilmesinin uygun olup olmayacağını sormuş, affetmeyi tavsiye eden kişi vezir sıfatı verilerek Şûrâ meclisine atanmıştır.²⁸¹

Halifeler dini ve dünyevi hususlarda vezirleriyle olduğu gibi fukaha ile de istişarede bulunurlardı. I. Hakem’in gözdesi ve Aceb’in yeğeni yağmura tutulduğu bir gün Allah Tealâ’ya karşı alaycı ve saygısız bir ifadede bulunmuş, bu durumda yapılması gereken hakkında Halife II. Abdurrahman fukahaya danışmıştır.²⁸²

Hâkimin kazâ hususunda fukaha ile istişaresi de esasen Endülüs’de aynı dönemden itibaren başlamıştır. Emîr Hişâm b. Abdurrahman döneminin Kurtuba Kadısı Mus’ab b. İmran²⁸³ her biri meşhur bir fakih olan ve İmam Mâlik, İmam Evzâî gibi hukuk ekolü kurucusu olan büyük hukukçulardan ders almış Sa’sa b. Selâm (ö.192)²⁸⁴, Abdurrahman b. Musa (ö. 217)²⁸⁵ Abdülmelik b. el-Hasan (ö. 232)²⁸⁶ ve Gazi b. Kays (ö.199)²⁸⁷ ile istişare etmiştir.²⁸⁸

²⁷⁸ İbnu’l-Kûtiye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, s. 77- 78; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 29; Özdemir, *Endülüs Müslümanları II (Medeniyet Tarihi)*, s. 130.

²⁷⁹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 107.

²⁸⁰ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 329-30.

²⁸¹ İbnu’l-Kûtiye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, s. 965-67.

²⁸² Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ*, s. 52; Kâdî İyâd, *Tertibü’l-medârik*, I, 254- 55.

²⁸³ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ‘ulemâ’i’l-Endelüs*, I, 189.

²⁸⁴ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ‘ulemâ’i’l-Endelüs*, I, 75.

²⁸⁵ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ‘ulemâ’i’l-Endelüs*, I, 96.

²⁸⁶ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ‘ulemâ’i’l-Endelüs*, I, 100.

Kendisine “müşâvir” ismi verilen ilk fakihler ise, II. Abdurrahman döneminde ortaya çıkmışlardır. Kâdî İyâd “Meclis-ü Şûrâ” kurumunun hicrî üçüncü asrın ikinci on yılında Abdurrahman b. Hakem’in emîrliğinin ilk günlerinde oluşan bir kurum olduğu bilgisini vermektedir.²⁸⁹

Endülüs nevâzil yazarı ve hâkim Ebû'l-Asbağ b. Sehl (ö. 486) Endülüs'te hüküm verme yetkisine sahip altı yargısal kurum zikreder. Bu kurumlar Kâzânın/yargının başı Kâdî'l-cemâa ve ona bağlı kadılar ile yardımcı kurumlardan Hâkimlik, Muhtesiplik, Noterlik, Sahibu'ş-şurta, Sâhibü'r-red, Sâhibü'l-mezâlim ve son olarak Müşavirler Meclisi şeklindedir.²⁹⁰

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgiler ışığında Endülüs'te yargının siyâsi otorite eliyle resmi ve hukuki statüye taşınmasının ardından buralarda görev alanların ilgili olduğu alanla alakalı toplumun ihtiyaçlarına binaen telifler oluşturdukları görülmektedir. İsâ b. Dînâr'ın (ö. 212) *Nevâzil*'i müşâvirlik görevinin bir sonucu olarak kaleme alınmıştır. Kendisine getirilen olaylara çözüm üretmiş ve muhafaza altına almıştır. Yine bu dönemde Yahyâ b. Ömer (ö. 289) tarafından telif edilen *Ahkâmu's-sûk* Endülüs'te nevâzil teliflerinin ilkleri olması yanında hisbe alanında da Endülüs'te yazılan ilk eserdir.²⁹¹ Ayrıca bu telifin yargı kurumlarından biri olan sâhibu's-sûk alanında görevlendirilen birisi tarafından telif edildiği görülmektedir. Sâhibu's-sûk Endülüs adli teşkilatında diğer İslam toplumlarında muhtesip olarak isimlendirilen bir görevliye mukabil gelmektedir. II. Abdurrahmân döneminden itibaren daha ziyade çarşı ve pazarın denetiminden sorumlu kişilere verilen bir isim olmuştur. Görev olarak sınırlı ve basit bir görevi ifa ediyor görünse de, esasen yüksek bir makama karşılık gelmektedir.

²⁸⁷ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, I, 127; Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, I, 123; İbn Ferhûn, *ed -Dibâcü'l-müzheb*, I, 121.

²⁸⁸ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, I, 123

²⁸⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, III, 31.

²⁹⁰ Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endülüs*, s. 5; İsâ b. Sehl, *el-İ'lâm*, s. 27.

²⁹¹ Eser geçmiş dönemde Hasan Hasanî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Ancak söz konusu nüsha çok nadir bulunduğundan bir araştırmacı tarafından word dosyasında tekrar hazırlanmıştır. Bkz. Kinânî, Ömer b. Yûsuf, *Ahkâmu's-sûk*, (nşr. Celâl Alî Âmir), Hollanda 1422. Bu eser hisbe alanında Mağrib ve Endülüs'te telif edilen ilk eserdir. Ayrıca Türkiye'de de Smain Khaldi tarafından 2007 yılında doktora çalışması olarak eserin edisyon kritiği yapılmıştır. Khaldi, Smain, *Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ömer el-Endelûsî (ö. 289) ve Ahkâmu's-sûk Adli Eseri (Edisyon Kritik)* (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2007.

Bu göreve alınacakların kadılar ya da kadı olabilecek vasfa haiz kişiler arasından seçilmesi bunu teyit etmektedir.²⁹² Eserin isminden de anlaşılacağı üzere müellif eserini sadece görev alanına giren ve ahkâmın sadece belli bir bölümünü içeren bir konuya hasretmiş ve sahadaki sorunlara ve sorulara çözüm üretmiştir. Eserde geçen bütün cevapların, müellifin yaşamış olduğu dönemde alış-veriş merkezlerinde meydana gelen günlük ticari ilişkilerin sonucunda meydana gelen fikhî meseleler olduğu görülmüştür. Fakat kitapta meydana gelmesi mümkün olmayan farazi meseleler bulunmamaktadır.

Bu bilgiler nevâzil teliflerinin toplumda ortaya çıkan sorunların, olayların çözümü odağında ilk olarak yargı alanında ve söz konusu kurumun resmileştirilmesi ve siyâsi otoritenin desteğiyle ortaya çıktığını göstermektedir. Zira kanunun henüz tedvin edilmediği bir dönemde kâdılarının dayanması için hükümlerin nevâzil eserleri gibi mecmualarda toplanması kaçınılmazdır.

2. 2. 3. Endülüs'te Nevâzil İlminin Alt Disiplin ve Bir Telif Geleneği Haline Gelmesi

Çağdaş araştırmacılardan Muhammed İbrâhîm Alî mezhebin gelişim evrelerini ifade ederken çeşitli araçlar vasıtasıyla ulema arasında ilmî etkileşimin mezhebin ortaya çıkmasından bu yana söz konusu olduğunu vurgulamıştır. Bu durum özellikle h. IV. asırda daha açık ve güçlü bir etkiye dönüşerek mezhebin fikhî fikir sahasında önemli tesirlere zemin teşkil etmiştir. Müellif bu etkinin fıkıh alanında özellikle itimat edilen semaât ve rivâyât, bu rivâyatler arasında tercih kuralları, araştırma, inceleme ve telif metodu gibi hususlarda ortaya çıktığını ifade etmiştir.²⁹³

Bu temel başlıklardan araştırma, inceleme ve telif metodu bizim çalışmamızın kapsamı içerisindedir. Zira nevâzil eserleri de mezhep içinde kendine has özelliklere şamil bir telif geleneğidir. H. IV. yy'nın en önemli ayırt edici niteliği söz konusu dönemde metodik ve konusal olarak fikhî telif hususunda yeni bir eğilim ortaya çıkmış olmasıdır. Ortaya çıkan bu yeni telif eğilimi metod ve konu olarak iki farklı başlık üzerinden değerlendirilebilir.

²⁹² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 133.

²⁹³ Muhammed Alî, *Istılâhu'l-mezheb*, s. 206.

2. 2. 3. 1. Metod Bakımından Fıkhî Telif

Daha önce h. ilk asırlarda mezheb içindeki fihhi faaliyetlerin mezhebin temel eserlerini/ümmehât/devvâvîn ortaya çıkardığını bir süreç dahilinde vermiştik. İçtihat kapısının kapandığı iddia edilen IV. asırda ise, fıkıh kitaplarının oldukça çok telif edilmesi ve asıl konu ile ara söz konumundaki cümleler arasında muğlaklıkların olması ihtiyaç olunan meselelerin kitaplardan anlaşılmasını ve çıkarılmasını oldukça zorlaştırmıştır.²⁹⁴ Bu durum farklı bir fıkhî telif metodunun benimsenmesine zemin teşkil etmiştir. Bu bağlamda fukaha tedvin döneminden tertîb ve tehzîb²⁹⁵ dönemine geçiş yapmıştır. Bu devirdeki telif metodik açıdan mezhebin temel metinleri üzerinde tertîb, tehzîb, tenkîh ve ihtîsâr çalışmaları olarak sıralanabilir. Kayravân ve Mısır ekolleri bu tarz çalışmalarını *el-Müdevvene* üzerinde yaparken, Endülüs fıkıh geleneği daha ziyâde *el-Vâdiha* ve *el-Utbiyye* üzerinde yoğunlaşmışlardır.²⁹⁶

2. 2. 3. 2. Konusu Bakımından Fıkhî Telif

H. III. asrın sonlarında Mâlikî ulema kaza/akdiyye ilmine önem vermişlerdir. Böylece bu ilim şer'î ahkâmın tatbikatına dayalı kendine has bir musannefat ortaya çıkarmıştır.²⁹⁷ İslam fıkhının kaza alanına dair olan bu yönelim bu sahada başlıca üç farklı tatbikî telif geleneğini meydana getirmiştir.²⁹⁸

2.2. 3. 2. 1. Vesâik ve Şurût

Vesâik ve şurût ilmi her ne kadar Mağrib Mâlikî kaza sisteminin içinde zikredilse de, bu alanda öne çıkan bölge daha ziyade Endülüs'tür. Zira özellikle h. III. ve VIII. asırlar

²⁹⁴ Haccî, *Nazarât*, 30.

²⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 974. Tehzib ve tenkih, bir ilmin meselelerinin bablar itibarıyla tertibsiz ve intizamsız halde bulunması halinde bu ilme vakıf olan alimin bu meseleleri tertib ve tanzime çalışmasıdır. Mesela tedvin dönemi eserlerinden olan *el-Müdevvene* ve *el-Utbiyye*'de fıkıhın muhtelif bablarına ait olan birçok mesele ait oldukları bablardan başka yerlerde bahis konusu edilmiştir. Bu sebeple İbn Zeyd el-Kayravânî'nin bu eseri tertib ettiği görülmektedir. Ancak Utbî'nin eseri tertib edilmeden olduğu gibi kalmıştır. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 974.

²⁹⁶ Palencia, *Târîhu'l-fıkr*, s. 419; Muhammed Alî, *İstulâhu'l-mezheb*, s. 207; Beştagîr, *Nevâzilu Ahmed* (Muhakkikin girişi), s. 68, 70.

²⁹⁷ Muhammed Alî, *İstulâhu'l-mezheb*, s. 208.

²⁹⁸ Abdulazîz, *Ma'lemetü'l-fıkhî'l-Mâlikî*, s. 5-31. Müellif Mağrib kaza sistemi ve özelliklerini ele aldığı bu eserinde, konuyu vesâik, fetvâ ve nevâzil bağlamında işlemiştir.

arasında söz konusu ilmin temayüz ettiği bölge olarak ifade edilmektedir.²⁹⁹ Endülüs'te vesâik olarak isimlendirilen bu ilim “şurût” ilmi olarak da bilinmektedir. Ömer Cidî bu iki kavramın aynı anlamı ihtiva ettiğini ifade etmektedir.³⁰⁰ En genel anlamıyla vesâik/şurût ilmi “belge düzenleme esasları ilmi” olarak nitelenmektedir.³⁰¹ Endülüs'te yargı hukukuyla birlikte işleyen bir kurumdur.³⁰² Bu kurumun nevâzil alanıyla bir irtibatının olup olmadığı da değerlendirilmesi gereken bir konudur. Zira Endülüs'te kaza kurumunu konu edinen bir çalışmada V. asırda bu ilimle ilgili telif edilen metinlerin şekil ve muhteva bakımından değişiklik gösterdiği vurgulanmıştır. Söz konusu araştırmada, emirler döneminde kadı divanlarının sade ve muhtasar yazıldığı ancak sonraki dönemlerde bu üslubun değiştiği ve hukukun her alanında çok daha uzun ve ayrıntılı metinler kaleme alındığı belirtilmiştir. Bu dönemin yazma üslubunun tipik örneği olarak da İbn Sehl'in *en-Nevâzil*'i gösterilmiştir.³⁰³ Nevâzil alanında bizim temel kaynaklarımız arasında bulunan söz konusu eserin asıl isminin “*el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*” olduğunu daha önce ifade etmiştik. Eserin adında geçen i'lâm kavramı vesâik kelimesi gibi yazılı belgelerle ilgili olan kavramlar arasındadır. Yazılı belgelerle ilgili olan diğer kavramlar ise, şart/şurût, sakk/sukûk, dîvân, mahdar/mehâdir, sicil/sicillât, hüccet şeklindedir. İ'lâm belgesi, davacının iddiasını, dayandığı delilleri, davalının cevabını, varsa def'in sebeplerini, verilen hükmün gerekçelerini ve nasıl karar verildiğine dair kayıtları ihtiva eder. İ'lâm belgelerini yukarıda ifade ettiğimiz diğer şer'îyye sicilleri kayıtlarından ayıran en önemli özellik hâkimin verdiği kararı ihtiva etmesidir.³⁰⁴

²⁹⁹ Muhammed Alf, *Istılâhu'l-mezheb*, s. 211.

³⁰⁰ Cidî, *Muhâdarât*, s. 113.

³⁰¹ Atar, “Noter”, *DİA*, XXXIII, 212.

³⁰² Senhâcî, Ebu's-Şita b. el-Hasen el-Gazi el-Hüseynî, *et-Tedrib 'ale'l vesâiki'l-adliyye* (nşr. Ahmed el-Gazi el-Hüseynî), Rabat 1964. Muhakkik eserin giriş kısmında vesâik ilminin gelişimini Endülüs üzerinden dönemlendirmiş ve söz konusu ilmin Endülüs'te kaza sahasıyla irtibatlı bir şekilde müesseseleştğini beyan etmiştir.

³⁰³ Hallâf, Muhammed Abdülvehhâb, *Târîhu'l-kadâ fi'l-Endelüs*, Kahire 1992, s. 284.

³⁰⁴ Akgündüz, Ahmed, “İ'lâm”, *DİA*, XXII, 72,73. Ayrıca Şurût ilminin Endülüs'te gelişimi ve söz konusu kavramların daha geniş açıklaması için bkz. Kontbay, Hacer, *Endülüs'te Şurût (Belgeleme) İlmi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2009.

İbn Sehl'in zikri geçen eserine bakıldığında da Kurtuba'daki iftâ ve müşâvere meclislerinin aldıkları kararları zikretmesiyle ön planda olduğu görülecektir. Bu bağlamda söz konusu eserin, vesâik ve nevâzil gibi iki ayrı alanda "kazai kararları içermesi ve kayıt altına alması/belgelemesi" bakımından ortak ve tipik örnek olarak gösterildiğini söylemek mümkündür. Bu iki alanın ortak bazı özellikleri bulunsa da, şurût ve vesâik, insanlar arasındaki işlemlerin yazıya geçirilmesi veya tescil edilmesi anlamında noterliği³⁰⁵ içine aldığı gibi, mahkeme sürecinin kayıt altına alınması, yazılı belgelerin muhafazası ve kanun önünde geçerli belge düzenlemenin kuralları³⁰⁶ gibi konuları da kapsamına almasından dolayı kavramsal tanım, muhteva ve kapsam bakımından nevâzilden farklı bir ilmi ifade ettiği açıktır.

Burada şu bilgiye de vurgu yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Kaynakların vermiş olduğu bilgiye göre Endülüs'te vesâik anlamında ilk telif h. III. asrın son çeyreğinde kaleme alınırken nevâzil alanında ilk telifin ise h. III. asrın daha ilk başlarında kaleme alınmıştır.³⁰⁷ İlk telifler farklı zamanlarda yazılmasına rağmen her iki ilimde de özellikle Endülüs temayüz etmiş ve h. V. asırda asıl eserlerini vermeye başlayarak, gelişim göstermiştir.

2. 2. 3. 2. 2. Mâ Cerâ Bihi'l-Amel

Biz bu konuyu tezimizin ilerleyen bölümlerinde nevâzil eserlerinde hüküm çıkarmada kullanılan deliller başlığında daha kapsamlı ele alacağız. Ancak burada bu dönemde ortaya çıkan yeni telif metodları ve konuları bağlamında kısaca temas edeceğiz.

"Mâcerriyât" olarak da ifade edilen bu kavram Mâlikî kaza sisteminin tatbikî sahasına dahil edilebilecek bir alanı ifade eder.³⁰⁸ İmam Mâlik'in içtihad metodunda *ameli ehli*

³⁰⁵ Muhammed Alf, *Istılâhu'l-mezheb*, s. 209.

³⁰⁶ Kontbay, *Endülüs'te Şurût (Belgeleme) İlmi*, s. 22.

³⁰⁷ Endülüs'te bu alanda yazılmış olan ilk telif h. III. asrın sonlarında yaşayan İbnü'l-Mülevven olarak bilinen Muhammed b. Saïd el-Kurtubî tarafından verilmiştir. Her ne kadar ilk telif bu eser olsa da, Ömer Cîdî Endülüs'te mezhebin gelişiminde başrol olan ve mezhebin temel metinlerinden *el-Vâdiha*'nın yazarı İbn Habîb'in kaleme almış olduğu *el-Vesâik* adlı eseri bu sahada yazılmış en önde gelen kaynak olarak tavsif etmiştir. Bkz. Cîdî, *Muhâdarât*, s. 119.

³⁰⁸ Muhammed Alf, *Istılâhu'l-mezheb*, s. 208.

Medîne'nin bir hüküm kaynağı olarak işlev gördüğü malumdur.³⁰⁹ İşte Mâlik'in bu anlayışı Mağrib ve Endülüs coğrafyalarında biraz daha farklı anlaşıldığından, başlangıçta *ameli ehli Medine*'ye benzese de zamanla bu anlayıştan uzaklaşarak kendi anlam ve çerçevesini oluşturmuştur. Buna bağlı olarak farklı bölgelerde farklı şekillerde uygulanan yerel amel anlayışları oluşmuştur. Zamanla bu oluşan ameller de kendine has bir telif geleneği ortaya çıkarmıştır.³¹⁰ Hacvî de bu konuyu ele aldığı bahsi “fıkhü'l-ameliyyât” olarak başlıklandırmıştır.³¹¹ Bu kullanım da amelin sonraları kendi fikhini oluşturduğuna delil teşkil etmektedir.

Amelin bu formatta ortaya çıkışındaki etkenlerden birisi siyasi ve ekonomik zayıflama olarak değerlendirilmiştir. Zira toplum ve devletin zayıflamasıyla İslâm coğrafyalarında icihad anlayışı sarsılmış ve taklit anlayışıyla karşılaşılan yeni meselelerde geçmiş birikim içinde yer alan “zayıf” görüşler ön plana çıkartılarak çözüme ulaşılmaya çalışılmıştır.³¹² Eğer amelin ortaya çıkışı söz konusu bu iddiaya bağlanırsa, söz konusu telifatın ve uygulamanın oluşmasına zemin hazırlayan temel nedenin *ortaya çıkan yeni meseleler* olduğu yorumu yapılabilir. Zaten ilk ortaya çıkan amel örneklerinin de nevâzil eserleri içinde nakledilmesi ve sadece amel içeren eserlerin ancak h. V. asırda telif edildiği ifadesi, amel-nevâzil ilişkisini yansıtmaya bakımından önemlidir. Zira “ameli ilgilendiren çoğu meselenin hakkında nas bulunmayan yeni meseleler çerçevesinde şekillendiği”³¹³ yorumu da bu düşüncemizi desteklemektedir. Diğer yandan, Endülüs'te amelin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığına dair net bir tarihlendirmede de bulunulmamaktadır.³¹⁴ Bu da bizim amelin ilk olarak nevâzil literatürü içerisinde ortaya çıktığına dair değerlendirmemizi kuvvetlendirmektedir.

³⁰⁹ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV, 226. İmam Mâlik'in amel algısı ve deliller hiyerarşisindeki yeri ve bu bağlamda mezhepteki farklı görüşlerin derinlemesine tahlili için bkz. Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2006, s. 149 vd.

³¹⁰ Cîdî, *el-Urf ve'l-amel*, s. 342.

³¹¹ Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV, 226.

³¹² Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV, 226.

³¹³ Sönmez, *Endülüs*, s. 60.

³¹⁴ Hacvî amelin Endülüs'te h. III. asırda başladığı bilgisini verirken (bkz. Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV, 226), Ömer Cîdî tarihsel anlamda net bir dönem verilemese de bazı tarihi olayların amelin Endülüs'te yaklaşık h. 4. asırda

2. 2. 3. 2. 3. Fetâvâ ve Nevâzil

Ortaya çıkan diğerk bir telif geleneğini de nevâzil ve fetvâ sahasına aittir. Bu tür ilk örneklerini h. IV. asırdan daha önce vermiştir. Ancak bu asırda bu türün bir gelenek ya da furû' fikhın bir alt disiplini haline gelmesi söz konusudur.³¹⁵ Bu durumun en önemli göstergesi ise, alanda önemli olan koleksiyonların ortaya çıkmış olmasıdır. Söz konusu derlemeler, fukahanın ortaya çıkan olayları ve söz konusu olay hakkında ulemanın fetvâlarını tescil etme gayretinin ürünleridir.³¹⁶ Bu gayret giderek müftinin benimsediğı mezhep üzerinde şekillenmeye başlamış ve fetâvâ, mesâil, es'ile, ecvibe, cevabât şeklinde farklı isimlendirilmelerle kullanılmıştır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde vakîât olarak da anılırken Mâlikî mezhebinin yayıldığı bölgelerde daha ziyâde nevâzil olarak isimlendirilmiştir.³¹⁷ İctihât kapısının kapalı olmasına rağmen bu dönemde nevâzil kitapları fikhın işlevini dinamikleştirme noktasında önem arz etmektedir. Zirâ bu dalda mezhebî icthâd rol oynamaktadır.³¹⁸

H. IV. asırda her mezhebin kendine özgü nevâzil eserleri telif ettiğı görülür. Ancak bu kavramın en çok anlam ifade ettiğı çevreler Hanefî ve Mâlikî mezhepleridir. Bu iki gelenekteki nevâzil algısı ise, gerek kavramsal çerçeve gerekse de nevâzil literatürünün muhtevası bakımından farklılık göstermektedir.³¹⁹ Diğerk taraftan alana dair telifatın ilk örneğı yine h. III. asrın ilk başlarında İsâ b. Dinâr'ın (ö. 212) *en-Nevâzil*'i ile başlatıldığında Mâlikî mezhebi çevresince verilmiştir. Hanefî çevrelerce verilen ilk telif ise h. IV. asrın son çeyreğine mukabil gelen Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373) *Kitâbu'n-Nevâzil* isimli eseridir. Bu veri de iki ekolün alana dair telifleri arasında bir asırlık bir zaman dilimini ifade etmektedir. Sonuç olarak, Mâlikî mezhebi, fikhın tatbik tarihine dahil edilebilecek olan bu ilimle ilgili çok zengin bir literatür ortaya çıkarmıştır. Zira bu mezheb kullandığı temel delillerden de anlaşılacağı üzere uygulanmakta olan

başladığına işaret ettiğini vurgulamaktadır. Cîdî, *Muhâdarât*, s. 344. İki ayrı tarihlendirmenin olması Haccî'nin mutlak ameli kastederken Cîdî'nin Endülüs'ün yerel amelini kastetmiş olabileceğı ile yorumlanabilir.

³¹⁵ Haccî, *Nazarât*, s. 23; Kaya, "Nevâzil", *DİA*, XXXIII, 34, 35.

³¹⁶ Kahtânî, *Menhec*, I, 109.

³¹⁷ Ebu'l-Basal, *el-Medhâl*, s. 142; Haccî, *Nazarât*, 30.

³¹⁸ Haccî, *Nazarât*, s. 23.

³¹⁹ Kaya, "Nevâzil", *DİA*, XXXIII, 34, 35.

fıkha özel bir önem atfetmiş, bunun sonucunda da nevâzil edebiyatına dair telifat yoğunlaşmıştır.

Mâlikî nevâzil literatürünün bir kısmı diğer mezheplerde olduğu gibi sadece fetvâlara yer verirken bir kısmı, kadıların mahkemelerde karşılaştıkları meseleleri ve bu konudaki usulü içermektedir. Mesela Ebü'l-Asbağ Îsâ b. Sehl (486/1093)'in *en-Nevâzil* isimli eserinde dönemin Kurtuba kadısının talebi üzerine, bazı dava konuları hakkında mahkeme şura heyetini oluşturan fakihlerin³²⁰ ve Îsâ b. Sehl'in mütaalaları yer almaktadır.³²¹

Vermiş olduğumuz bilgiler ışığında genel olarak mezhepte özelde Endülüs'te nevâzil telif geleneğinin mevzu açısından iki temel alan üzerinden oluşturulduğunu görmekteyiz.

2. 3. Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Literatürü

Endülüs'te nevâzil literatürü iki farklı alan üzerinde şekillenmiştir. Öncelikli olarak yargı sahasında kaleme alınan eserler daha sonraları fetvâ sahasında da telif edilmeye başlanmıştır. Bu durum kazânın fetvâyâ nazaran daha önce kurumsallaşmasıyla ilgili bir durum olarak anlaşılabilir. İlk eserlerde net bir ayırım görülürken sonraları her iki alanla ilgili olan meseleleri içeren eserler telif edilmiştir. Biz ağırlıklı oldukları alana göre ve eserlerin tahlil ve tasnifinin kolaylığını sağlama amaçlı böyle bir tasnif yapmayı uygun bulduk.

2. 3. 1. Kazâ Faaliyetleri Çerçevesinde Oluşturulan Nevâzil Telif Geleneği

Bu telif geleneği, bizim tezimizin başında nevâzille ilgili vermiş olduğumuz “*kadıların İslam fıkına mutabık şekilde ayrıntılı olarak açıkladıkları sorun ve olaylardı*”³²² şeklindeki kavramsal tanım çerçevesinde ortaya çıkan derlemelere şamildir. Aynı

³²⁰ Söz konusu şûrâ meclisinin kararlarının nakledildiği örnekler için bkz. Ebü'l-Asbağ İsa b. Sehl, *en-Nevâzil ve'l-a'lâm li'bni Sehl* (nşr. Yahyâ Murâd), Kahire 2007, s. 266, 280, 339, 347, 363, 369.

³²¹ Kaynak kavramıyla, İmâm Mâlik ve öğrencileri ile Endülüs meşayihinin görüşlerini kastetmekteyiz.

³²² Abdullatîf Hidâyetullâh, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye fi'l-'ameli'l-kadâi'l-Mağribî*, s. 319. Bu ıstılahtaki Nevâzil eserleri günümüzde de Mağrib araştırmacıları için bir mahal teşkil etmektedir. Mağrib'teki el-Hasanu's-sânî Üniversitesi'nin düzenlemiş olduğu “*en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtîhâd*” konulu sempozyum ve Mağrib (Fas) derneğinin düzenlemiş olduğu “*et-Târih ve Edebu'n-Nevâzil*” isimli bilimsel toplantı nevâzilin bu ıstilahî manasına matuf çalışmalardır.

şekilde bu, tezimizin ikinci kısmında Endülüs fıkıh geleneğinin temayüz ettiği fetvâ ve kazada şuraya dayandıkları olgusunun ortaya çıkarmış olduğu bir gelenektir.

Fetvâ ve şûrâ kelimelerindeki yakın anlam uygulamada da kendini göstermiştir. Kendisine danışılan kimseler aynı zamanda kendisinden fetva istenen kişiler olmuştur. Ancak birbirine çok girişik gibi görünse de şûrâ, fetvâ ve kazâ kavramları arasında gerek teorik gerek pratik anlamda farklılıklar mevcuttur. Şurâ ehli, devletin harici ve dâhilî şer’i ahkâma müteallik tüm meselelerine müdahale eden, bu riski üstlenen müşâvir fukahâdır. Kazada müçtehid, delillerin teâruz ettiği fikhî ahkâma müteallik hususlarda istinbatı kendine meslek olarak kabul eden hâkimlerdir. Fetvada müçtehid ise, çeşitli yeni ortaya çıkmış nevâzilkonularında şer’î ahkâmı ortaya koymak için liderlik eden âlimlerdir. Kazaî hâkimlerde olduğu gibi hüküm verme zorunlulukları yoktur.³²³

Bu alanda telif edilmiş olan eserler kaza ve şura müessesesi arasındaki ilişki açısından birçok ipucu vermektedir. Endülüs’te kaza makamını üstlenen isimlere baktığımızda aynı zamanda nevâzil sahasında da hünerli olan isimler olduklarını müşâhade etmekteyiz. Bu manada ıstılahlaşan nevâzil esasen kadıların kazaî faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmasından dolayı “kadı fetvâları” olarak ifadelendirilebilir. Bu bağlamda Endülüs kaza makamını üstlenen ve nevâzil alanında da mahir olan önemli isimleri kısaca vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Ebû Muhammed b. Yahyâ b. Yahyâ b. Kesîr el-Leysî (ö. 234)³²⁴

2. İsâ b. Dînâr (ö. 212)³²⁵

3. Abdülmelik b. Hasan ez-Zunnân (ö. 232)³²⁶

4. Said b. Hassân es-Sâîğ (ö. 236)³²⁷

³²³ Kettânî, Ebû'l-Meza, Muhammed İbrâhim b. Ahmed b. Cafer, *el-İctihâd ve'l-Müçtehid bi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, yy. ty., I, 4.

³²⁴ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, III, 380; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, II, 686; Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis*, II, 610; Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ*, 16; el-Merâkişî, *el-Beyânü'l-Mağrib*, II, 80.

³²⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, II, 50; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 374.

³²⁶ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, I, 20-21.

³²⁷ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, I, 246; Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis*, I, 82; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 60.

5. Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî (ö. 238)³²⁸
6. Muhammed b. Ahmed b. El-Utbî (ö. 254- 5)³²⁹
7. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Abdurrahmân b. Şebtûn el-Lahmî (ö.312)³³⁰
8. Kâdı Muhammed b. Yebgâ b. Zerb (ö. 381)
9. Kâdı Ebu'l-Velîd Süleymân el-Bâcî (ö. 474)
10. Cemâhir b. Abdurrahmân b. el-Hicrî (ö. 466)müşavir
11. Kâdı Ebu'l-Esbâğ İsâ b. Sehl el-Esedî (ö. 486)
12. Kâdı Ebu'l-Matruf 'Abdurrahmân eş-Şa'bî el-Mâlegî (ö. 499)
13. Kâdı Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ced (ö. 520)
14. Muhammed b. Abdülazîz b. Ahmed b. Muahmmmed el-Kelâbî (ö. 528)
15. Muhammed b. Ahmed b. Halef b. İbrâhîm et-Tecîbî (ö. 529) İbn Hâc
16. İsâ b. Yûsûf b. Muhammed el-Ezdî (ö. 543)
17. Kâdı Ebu'l-Fadl İyâd el-Yahsebî (ö. 544)
18. Ömer b. Muhammed b. Vâcib el-Kaysî Ebû Hafs (ö. 557)
19. Kâdı Ebû Abdullâh b. 'Asker (ö. 636)
20. Kâdı Ebu'l-Abbâs (ö. 704)
21. Kâdı Ebû Cafer Ahmed b. Ferkûn (ö. 729)
22. Kâdı Muhammed b. Yahyâ b. Bekr el-Eş'arî (ö. 741)
23. Kâdı Ebu'l-Kâsım el-Hadr b. Ebi'l-'Âfiye (ö. 745)
24. Kâdı Ebû İshâk İbrâhîm et-Tusûlî (ö. 749)

³²⁸ Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, IV, 122; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 8; Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis*, s. 282; Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, XIX, 511.

³²⁹ Makkarî, *Nefthu't-tîb*, II, 215; Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 253; İbn Faradî, *Târîh*, II, 8.

³³⁰ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, I, 372; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 94; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 20.

25. İbn Lüb Ferec b. Kâsım b. Ahmed b. Lüb et-Tağlebî (ö. 782)

Vermiş olduğumuz isimler kaza makamını üstlenmelerinin yanı sıra kaynakların ifadesiyle “nevâzil meselelerinde de arif ve alim” olan kişilerdir. Burada söz konusu isimlerin tamamının telif vermediğine dikkatleri çekmek istiyoruz. Bunlar arasında telif verenler daha ziyâde kadı olmalarının yanı sıra müşâvere meclislerinde de görevli olanlardır.³³¹ Dolayısıyla ilk nevâzil derlemeleri aynı zamanda müşâvir olan kişilerin kaleminden çıkmıştır. Bu durum da nevâzil teliflerinin Endülüs’te ilk olarak müşâvere meclis kararlarının kayda geçirilme amacıyla telif edildiğini akla getirmektedir. İlk müşâvirlerden olan İsbâ b. Dinâr’ın *en-Nevâzil*’inin de bu alanda ilk telif olması, bu düşüncemizi kuvvetlenmektedir. Ancak söz konusu telifât incelendiğinde meclis kararlarının kayda geçirilme amacının eserlerin sadece bir yönünü ifade ettiği görülür. Burada her müşâvirin bu sahada eser vermediği hususuna da dikkat çekmek istiyoruz. Meselâ ilk müşâvir olan ve hatta müşâvirler meclisinin kurucusu sayılan Yahyâ b. Yahyâ’nın³³² nevâzil ve ahkâmla ilgili herhangi bir telifine rastlamamaktayız. Aynı şekilde nevâzil ve ahkâm husunda ârif olarak nitelenen ve kâdılcemâa makamını da üstlenen Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdullâh b. Zekvân’ın (ö.413) da bu sahada bir telifine kaynaklarda rastlamıyoruz.³³³

Nevâzil telif geleneğinin oluşturulma amacını ve Endülüs nevâzil telifatının doğasını anlayabilmek telif edilen eserlerin içeriklerini tahlil etmeyle orantılıdır. Bu çerçevede kazai faaliyetlerin niteliğini verme amacıyla, çoğu yazma olan ve oldukça yoğun bir literatür arasından ancak sahada öne çıkan ve matbu olarak neşredilen eserler

³³¹ Saydığımız bu isimler arasında müşâvere meclisinde görev alanlar ve nevâzil sahasında eser verenler ise şu isimlerdir. İsbâ b. Dinâr (ö. 212), Muhammed b. Ahmed b. El-Utbî (ö. 254- 5), Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Abdurrahmân b. Şebtûn el-Lahmî (ö.312), Kâdı Muhammed b. Yebgâ b. Zerb (ö. 381), Kâdı Ebu’l-Velîd Süleymân el-Bâcî (ö. 474), Kâdı Ebu’l-Esbâğ İsbâ b. Sehl el-Esedî (ö. 486), Kâdı Ebu’l-Matruf ‘Abdurrahmân eş-Şa’bî el-Mâlegî (ö. 499), Kâdı Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ced (ö. 520), Muhammed b. Ahmed b. Halef b. İbrâhîm et-Tecîbî (ö. 529) İbn Hâc, Kâdı Ebu’l-Fadl İyâd el-Yahsebî (ö. 544), Kâdı Ebû İshâk İbrâhîm et-Tusûlî (ö. 749), İbn Lüb Ferec b. Kâsım b. Ahmed b. Lüb et-Tağlebî (ö. 782). Söz konusu bu isimlerin müşâvir olarak kaza makamını üstlenenler arasında büyük bir yekün tuttuğu görülmektedir. Biz burada Endülüs tarihi boyunca kazayı üstlenmiş veya müşâvir sıfatını almış olan bütün isimleri çok fazlaca bir sayıya tekabül edeceği ve çalışma sınırlarını aşacağı düşüncesiyle verme gereği duymuyoruz. Ancak belirli sayıda ve alanında önde gelen isimler çerçevesinde kaza ve nevâzil arasındaki sıkı ilişkiyi göstermesi bakımından sayısal verilerle küçük bir örneklem sunmayı amaçlamaktayız.

³³² Şahin, *Endülüs*, s. 28.

³³³ Mahlûf, *Şecere*, I, 242.

çerçevesinde bir değerlendirme yapacağız. Endülüs'te kaza alanında kadırlara arzedilen nevâzil hususunda aşağıdaki temel ve önemli eserler telif edilmiştir.

2. 3. 1. 1. *Nevâzilu Îsâ b. Dînâr*

Nevâzil alanındaki ilk telif olarak kaleme alınan eser h. III. asrın başlarında Endülüs kaza sisteminin dayandığı şura meclisinde faaliyette bulunan müşâvir Îsâ b. Dînâr (ö. 212) tarafından telif edilmiştir.³³⁴ Kendisinden sonra gelen Îsâ b. Sehl'in ve İbn Ebî Zemenîn'in (ö.399) söz konusu bu eserden yapmış olduğu bazı nakiller ışığında eserin yargı alanına tekabül eden nevâzili ihtiva ettiğini ifade edebiliriz.³³⁵

2. 3. 1. 2. *el-Müntehâb fi'l-ahkâm*

Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Ebû Zemenîn (ö. 399)'in telif ettiği *Müntehabü'l-ahkâm* olarak da maruf olan bu eser bir yönüyle, kadırlara ve diğer yargı mensuplarına kaynak kitap olmak üzere yazılmış bir kitaptır. Aynı zamanda Mâlikî toplumlarının sosyal hayatına³³⁶ da yer vermesiyle ağırlığı yerel uygulamalara dair olan bir nevâzil eseri olmasıyla dikkati çekmektedir. Tabakât müellifleri tefsir, hadis ve fıkıh sahasında çok sayıda telifâtı bulunan fakihin doğuda ve batıda esas itibarına bu eseriyle ulaştığı yorumunu yapmaktadırlar.³³⁷ Eserin muhakkiki söz konusu telifin ahkâm ve kaza meselelerini toplama ve açıklama hususunda ilk çalışma olduğunu beyan etmiştir.³³⁸ Ancak h. III. asrın başlarında telif edilen Îsâ b. Dinâr'ın (ö. 212) eseri düşünüldüğünde bu yorumun tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Muhakkikin eserden haberdar olmaması ihtimâli yanında günümüze tam bir nüsha olarak ulaşmamış

³³⁴ *Muînu'l-hükkâm* adlı eseri neşreden Muhammed Kâsım, Îsâ b. Dinâr'ın *Nevâzili*'nin Tunus'ta Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye'de 13394 numaralı kayıt altında iki nüsha halinde mevcut olduğunu ve hatta eserin birinci cüzünün Tunus Zeytûniyye Üniversitesi'nde doktora tezi olarak da çalışıldığı bilgisini vermektedir. Bkz. İbn Abdurrefi, *Muînu'l-hükkâm*, I, 127-130.

³³⁵ Söz konusu nakiller için bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm* (nşr. Muhammed Hammâd), Rabat 2009, I 93, 183; İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 129.

³³⁶ Örnek olarak bkz. İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, I, 145, 170, 175, II, 349,351, 353, 354.

³³⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, I, 143; Kâdî İyâd, *Tertibu'l-medârik*, II, 19; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, I, 154.

³³⁸ İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, (Muhakkik Girişi), I, 50.

olmasını dikkate aldığı da düşünülebilir.³³⁹ Eser alanında kendinden sonra gelen kitaplar için temel kaynak olarak kullanılmıştır.³⁴⁰

Nevâzil telif geleneğinin oluşturulma çabasını yansıtması bakımından müellifin söz konusu eseri kaleme alma amacı da bizim için çok önemli veri olarak karşımızda durmaktadır. Zira İbn Zemenîn (ö.399) eserin mukadimesinde “*ben bu kitapta ahkâm ve akdiyye meselelerinin özünü topladım. Bununla hâkimlere bir tavsiyede bulunmak istedim. Bu meseleleri de ümmehâtdan çıkardım ve güzel olanları seçtim.*”³⁴¹ İbn Zemenîn (ö. 399) yapmış olduğu bu çalışmayla esasen kadı ve hakimlerin pratik olarak kullanabilecekleri temel metinlere dayanılarak hazırlanmış bir el kitabı koymuştur. Yargı ve kaza sahasında fihhi faaliyette bulunacakların delillere ve mezhep içinde ortaya çıkmış olan birikime ve akvale daha pratik şekilde ulaşmalarını kolaylaştırmaktadır. Özellikle feri meselelerin hükümlerini araştırma konusunda onları kaynak eserlere yönlendirmiştir.

Müellif eserinde konuları sadece ahkâma hasretmiş ve kitaptan faydalanacak olanların her meselenin hükmüne kısa zamanda ulaşmalarını sağlamak amacıyla tafsili açıklamalara girmemiştir. Genellikle ihtilafı olan görüşleri ve akvali vermiş bunlar arasında da ihtiyarda bulunmuş ancak seçimini gerekçelendirmemiş ve delillendirmemiştir.³⁴²

Söz konusu nevâzil eseri genel olarak mezhebin temel kaynakları çerçevesi dışına çıkmamış dolayısıyla mezhep içi tercihlerde bulunmuştur. Mâlikî mezhebinin genel tercih metodunun ve özellikle Endülüs ehlinin tipik tercih metoduna uygun bir rivâyet

³³⁹ Bu şekilde yorum yapılırsa da muhakkikin özel olarak böyle bir notuna da rastlamadığımızı ifade etmek istiyoruz.

³⁴⁰ Mağrib’de ahkâmü’n-nevâzil türünde telif veren Ebu’l-Velîd el-Kurtubî *el-Mufîd li’l-hükkâm fimâ yu’radu lehum min nevâzili’l-ahkâm* isimli eserinde söz konusu bu teliften 87 meselede nakilde bulunmuş ve referans olarak kullanmıştır. Aynı şekilde Mâlikî mezhebinde meşhur olan İbn Ferhûn’da *Tabsiratü’l-hükkâm*’da müellifin söz konusu eserinden nakilde bulunan müellifler arasındadır. İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabü’l-ahkâm*, (Muhakkik Girişi), s. 50.

³⁴¹ İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabü’l-ahkâm*, I, 83. Eserin telif sebebiyle ilgili bazı iddialar da ortaya atılmıştır. Müellifin bu eseri yine bir kadı olan kardeşi Ebû Bekîr’e yardımcı olması için yazdığı belirtilmektedir. Tabakât kaynaklarında bizi böyle bir düşünceye sevkeden herhangi bir kayıtla karşılaşmamış olmamız bu iddianın doğruluğunu sorgulanabilir hale getirmektedir. Zira müellifin özel amacı kardeşine yardımcı olmak için olsa dahi müellifin yukarıda verdiğimiz bizzat kendi ifadeleri telifin umumi amaçla yazıldığını göstermektedir.

³⁴² Müellifin bu metoduna uygun örnek için s. 181.

metodu izlemiştir. Diğer bir ifadeyle İbn Ebû Zemenîn (ö.399) akval içinde *Müdevvene*'deki İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) sözünü diğerlerinden üstün tutmuştur.³⁴³ *Müdevvene*'de tercih edebileceği bir fihhi görüş bulamazsa *el-Utbiyye*'yi esas almış ve Mâlik'in diğer öğrencilerine yönelmiştir.³⁴⁴ Bazı yerlerde ise, bir mesele hakkındaki akvâli veya hükmü isim belirtmeksizin *meşayih* veya *fetva ehline* nispet emektedir.³⁴⁵

Nevâzil literatürünün ilk dönem örnekleri arasında bulunan bu koleksiyonda da'vâ, şahitlik ve yeminler, borçlar, kefâlet, vekâlet, velâyet, istihkâk, âriyet, vedâa, rehin, tazmîn, sulh, yargılama adabı gibi yargı ve borçlar hukukuna dair fihhi faaliyetler ve genel olarak Mâlikî mezhebi içindeki akval ve fikhî görüşler fikh babları tertibinde nakledilmektedir.

2. 3. 1. 3. *Fusûlu'l-ahkâm fî mâ cerâ bihi 'amelü'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm*

Tabakât ve terâcim kitaplarında çok sayıda eserinden bahsedilen Kâdı Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî (ö. 474) Mâlikî mezhebinde gerek usul gerekse de furû' alanında çok önemli yeri olan bir müelliftir.³⁴⁶ Endülüs'ün önemli simalarından olan Bâcî, vesâik ve şurût alanında yetkin bir konumda bulunmuştur. Diğer taraftan Endülüs'ün farklı şehirlerinde kadılık görevini de üstlenmiştir.³⁴⁷

Endülüs nevâzilu'l-ahkâm tasnifatı içinde önemli bir yer edinen *fusûlu'l-ahkâm* adlı bu eserin meselelerini dava (kaza), şahitlik, yeminler ve dava prosedürüne taalluk eden hususlar ile kâdının dava konusunu araştırıp ilgili konuya tatbik edeceği hükümlere taalluk eden hususlar şeklinde iki ana konu başlığı altında toplayabiliriz. Söz konusu olan hükümler bahsi müftilerin de insanlara fetvâ vermek üzere başvurdukları bir husustur. Zira burada kadı müftilerin de muamele ve tasarruflarında uygulayacakları şeri metodu açıklamış oluyordu.³⁴⁸ Telifin en önemli özelliği bizzat müellifin de ifade

³⁴³ İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, (Muhakkik girişi), I, 56.

³⁴⁴ Mutarriif, Abdülmelik b. Mâcişûn, Eşheb, Esbâğ b. Halîl ve Abdülmelik b. Habîb gibi isimler bunlar arasındadır.

³⁴⁵ Örnek olarak bkz. İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, I, 129, 136.

³⁴⁶ Kâdı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, VIII, 117-127.

³⁴⁷ Palencia, *Târîhu'l-fikr*, s. 424-427.

³⁴⁸ Bâcî, Ebu'l-Velîd, *Fusûlu'l-ahkâm fî mâ cerâ bihi 'amelü'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân), Beyrût 2002, s. 84.

ettiği üzere ele aldığı kadaya dair meselelerin ahkâmını muhtasar bir biçimde nakletmesidir.³⁴⁹ İhtisârın tercih edilmesi hâkim ve fakihlerin eseri pratize etmelerini kolaylaştırma olarak yorumlanabilir. Bâcî eseri telif etme sebebini ise şu şekilde ifadelendirmiştir: “*Fukahâ ve hâkimlerin ahkâm hususunda fetvâ vermeleri ve inceleme yapmaları konusunda karşılaştıkları şeyleri görünce bu kitabı yazmaya yöneldim. Ve kapalı olan konuları ile münazara meselelerinin ana konularını istihrâç ettim.*”

Fusûlu’l-ahkâm Endülüs kadılarının kendi dönemlerinde uyguladıkları kaza ahkâmını özlü bir şekilde ihtiva eden bir eser olması bakımından yargı alanında önemli bir konum edinmiştir. Bâcî mülahazalarını mezhep fukahâsının önde gelen akvâli ve kendi dönemindeki bazı meşâyih’in görüşleri ile temellendirmiştir.³⁵⁰ Kendinden sonra gelen ahkâm eserlerinden Hişâm el-Kurtubî el-Ezdî’nin (ö. 606) *Müfîdü’l-hükkâm*’ı ve İbn Selmûn’un (ö. 741) *el-‘Akdü’l-munazzam*’ı da bu eserden nakilde bulunan telifler olarak zikredilebilir. Eserin ilk bölümü özellikle kaza alanında kadının dava usulüyle ilgili veya şahsi olarak sahip olması gereken sıfatlarla alakalı bab başlıklarından oluşması açısından edebü’l-kâdı türünde bir telif olarak değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır.³⁵¹ Ancak daha sonraki konular özellikle muâmelât sahasına taalluk eden meseleleri ihtivâ etmektedir.

Eser Bâcî kendi döneminde vukubulmuş bir meselenin çözümlenmesi için kendisine getirilen meseleleri toplamaktan ziyade, İmâm Mâlik ve öğrencilerinin yaşadıkları dönemde karşılaşıp hükmünü verdikleri meseleler arasından seçtiklerini kendi değerlendirmelerini de ilave ederek bir araya getirmiştir.

2. 3. 1. 4. *el-İ’lâm bi nevâzili’l-ahkâm ve kıtrin min siyeri’-hükkâm*

Ebû’l-Asbağ İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Esedî el-Ceyyanî el-Endelüsî (ö. 486) tarafından telif edilen eser h. V. asrın en önemli nevâzil derlemeleri arasındadır. İsâ b. Sehl,

³⁴⁹ Bâcî, *Fusûlu’l-ahkâm*, s. 100.

³⁵⁰ Bahsetmiş olduğumuz mezhebin önde gelen fukahası, başta İmâm Mâlik olmak üzere kendisinden sonra gelen öğrencileri İbnü’l-Kâsım, İbn Mâcîşûn, Asbağ b. Ferec, İsâ b. Dinâr, Sahnun gibi mezhep içinde fikhî tefekkür ehliyetine sahip kişilerdir. Söz konusu isimlerin fikhî görüş ve akvâlinin nakledildiğine dair örnekler için bkz. Bâcî, *Fusûlu’l-ahkâm*, s. 116.

³⁵¹ Kazayı üstlenecek kişide bulunması gereken şartlar, kadı olacak kişinin içtihad ehli olması gerekliliği, kaza meclisinde kadıya müstehap olan şeyler, sicillât (belgeleme, kayıt altına alma) usulü gibi fasıllar bu çerçevede zikredilebilir.

özellikle nevâzil ve bunların çözümü konusunda bilgi sahibiydi. Zira kaynaklar kendisini “nevâzil alanında ârifdi” şeklinde tavsif etmişlerdir.³⁵² Kadıların hüküm verirken danıştığı heyetin üyesi olması ve çeşitli şehirlerde kadılık yapmasının verdiği birikimini yargı hukuku ve muamelâta dair diğer adı *el-Ahkâmü'l-Kübrâ* olan bu eserde bir araya getirmiştir.³⁵³

Kaynaklarda ve yazma eserler kütüphanelerinde mevcut olan³⁵⁴ çeşitli nüshalarında *el-İ'lâm bi-nevâzi-li'l-ahkâm, en-Nevâzil*³⁵⁵, *el-Ahkâm*³⁵⁶ diye de anılan eser Endülüs'te büyük bir ilgi görmüştür.³⁵⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre medreselerde İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı ezberlendikten sonra Sahnûn'un *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'sı İbn Attâr'ın *Vesâik*'i ve son olarak 'Îsâ b. Sehl'in *el-Ahkâm*'ı ile öğrenim tamamlanırdı.³⁵⁸ Dönemin içtimaî, iktisadî, hukukî hayatına ışık tutan ve belge değeri taşıyan eser, Venşerîsî'nin Kuzey Afrika ve Endülüs ulemâsının fetvâlarını topladığı *el-Mi'yârü'l-mu'rîb*'inde sıkça atıfta bulunduğu kaynaklardan biridir.³⁵⁹

³⁵² Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ*, s. 97.

³⁵³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 170; İbn Beskuvâl, *es-Sıla*, I, 140.

³⁵⁴ Rabat, el-Hizânetül-âmmе, nr. 55 K, 370 K, 838 K, 1 728 D, 3398 D; Rabat, el-Hizâ-netül-melekiyye, nr. 2501; Fas, Câmiu'l-Karaviyyîn, nr. L-299; Tunus, Dârü'l-kütü-bi'l-vataniyye, nr. 1894, 7212. Muhammed Abdülvehhâb Hallâf el-Hizânü'l-âmmе kütüphanesindeki beş nüshaya dayanarak eserde çeşitli konularla ilgili belge değerindeki malumatı bugünkü hukuk sistematiği açısından değerlendirip bir seri halinde yayımlamıştır: *Vesâ'ik fî ahkâmi'l-kazâ'i'l-cinâ'i fî'l-Endelüs müstahraceten min mahtûti'h Ahkâmi'l-kübrâ* (Kahire 1980); *Vesâ'ik fî ahkâmı kazâi ehli'z-zimme fî'l-Endelüs* (Kahire 1980); *Vesâ'ik fî muhârebeti'l-ehvâ ve'l-bida fî'l-Endelüs* (Kahire 1981); *Vesâ'ik fî't-tıbbi'l-İslâmî ve vazîfetihî fî muâveneti'l-kazâ fî'l-Endelüs* (Kahire 1982); *Vesâ'ik fî şüûni'l-umrân fî'l-Endelüs* (Kahire 1983); *Vesâ'ik fî ş-şü'ni'l-hisbe fî'l-Endelüs* (Kahire 1985); Özel, Ahmet, “İsâ b. Sehl”, *DİA*, XXII, 485; Samedî, *Fıkhü'n-nevâzil*, s. 179.

³⁵⁵ Abderî, *et-Tâc ve'l-İklil*, I, 128; III, 384, 498; Tusûlî, *el-Behçe fî şerhi't-Tuhfe*, I, 92; Dusûkî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-kebir*, II, 217.

³⁵⁶ Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meyyâreti'l-Fâsî* (nşr. Abdullatif Hasan Abdurrahmân), Beyrût 2000, II, 411; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, V, 570; VI, 572.

³⁵⁷ Kütüphanelerde birçok nüshası söz konusu olan bu yazma eser, Enes el-Allânî, Tunus el-Külliyetü'z-Zeytûniyye liş-şerîa ve usûli'd-dîn'de *el-Ahkâmü'l-kübrâ*'yı doktora tezi olarak neşre hazırlamış (1982), ayrıca Reşîd en-Nuaymî, Saint Andrevs Üniversitesi'nde yine doktora tezi olarak eseri yayıma hazırlayıp *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ: en-Nevâzil ve'l-i'lâm* adıyla neşretmiştir (Riyad 1997).

³⁵⁸ İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-mu'allimîn* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Tunus 1972, (Muhakkik Girişi), s. 141; İsâ b. Sehl, *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*, (Muhakkik Girişi), s. 4.

³⁵⁹ Örnekler için bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rîb*, XIII, 345, 362, 451, 471.

Mütekaddimîn ulemâ, inceleme ve içtihad mahalli olan nevâzil ve vakıalar konusunda fetvâ ve içtihadları muhtevî olan bu telifte çok fazlaca ihtimâm göstermişlerdir.³⁶⁰ Eser, alışveriş, şufa, ikrâr, şahitlik, nikâh, yeminler gibi muâmelât alanına dahil olan bir çok meselede Endülüs kadılarının hükümlerini bir araya getirmesinden dolayı yargı sahasında bir ansiklopedi olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle kadı ve müftülere yönelik olan bir eser olarak nitelenebilir. İbn Sehl kendisinden sonra bu alanda çalışma yapan İbn Rüşd (ö. 520), Kâdı İyâd (ö. 544), İbnu'l-Hâc (ö. 737), Venşerîsî (ö. 914), Burzulî (ö. 844) gibi aynı zamanda nevâzil müelliflerini de etkilemiştir.³⁶¹ Zira müellif kendisine arzedilen olaylar karşısında mezhep usulünden istidlâl yapmanın keyfiyetini ortaya koymasıyla kaza ve fetvâ ilminin inceliklerini de nakletmiş olmaktadır.

2. 3. 1. 5. *Nevâzilu'ş-Şa'bi*

Nevâzil telifinin yazarı olan Ebu'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Kâsım eş-Şa'bi el-Mâlekî (ö. 497) hakkında tabakât eserlerinin tamamı “nevâzil ve ahkâm konusunda alimdi” ibaresine yer vermiştir.³⁶² Kaza makamını da üstlenen Şa'bi'nin *Nevâzil*'i, *Mesâil* ve *el-Ahkâm* olarak maruftur. Eserin yazma nüshalarından birinde *Nevâzilu'ş-Şa'bi* olarak geçerken nüshanın üst kısmında *Ahkâmu'ş-Şa'bi* olarak geçmektedir.³⁶³ Kaynaklarda genel olarak *Nevâzil*³⁶⁴ olarak zikredilse de eseri tahkik eden Sâdık el-Halevî, *el-Ahkâm* ismiyle neşretmiştir. Ahkâm nevâzili konusunda alanının ilk örnekleri arasında kabul edilen bu teliften yine nevâzil sahasındaki eserleriyle tanınmış olan müelliflerden Burzulî (ö. 844), Venşerîsî (ö. 914) ve Mehdî el-Vezzânî (ö. 957) nevâzil eserlerinde nakilde bulunmuşlar ve söz konusu bu esere dayanmışlardır.³⁶⁵

³⁶⁰ İsa b. Sehl, *el-İ'lâm*, (Muhakkik Girişi), s. 4.

³⁶¹ Samedî, *Fıkhü'n-nevâzil*, s. 178.

³⁶² Nübâhî, *Târîhu kudâtu Endelüs*, s. 107; Mahlûf, *eş-Şecere*, I, 298; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 370; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, II, 347.

³⁶³ Ebu'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Kâsım eş-Şa'bi, *el-Ahkâm* (nşr. es-Sâdık Halevî), Beyrût 1992, (Muhakkik girişi), s. 13; Samedî, *Fıkhü'n-nevâzil*, s. 180.

³⁶⁴ Mezhebin temel kaynakları arasında bu şekilde isimlendirmede bulunan birçok kaynaktan bahsedilebilir. Örnek olarak bkz. Tusûlî, *el-Behçe fî şerhi't-Tuhfe*, II, 184; Abderî, *et-Tâc ve'l-İklil*, IV, 20, 45; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, I, 169; İllîş, *Minehu'l-celil*, VII, 512.

³⁶⁵ Şa'bi, *el-Ahkâm*, (Muhakkik girişi), s. 8.

Eser, yargı sahasına dair konuların yanında alışveriş, hadler, nikâh ve talâk, vesâyet gibi muamelât sahasına taalluk eden konuları bab başlığı şeklinde ele alarak, ilgili fasılla alakalı meseleleri o konu başlığında işlemiştir. Müellif böylece bin yüz seksen iki mesele nakletmektedir. Nakletmiş olduğu meselelerle alakalı bazen bir kadıya sorulan soruyu zikretmiş soru üzerinden fikhî görüşleri belirtmiş ancak sonunda kendisi herhangi bir yorumda bulunmamıştır.³⁶⁶ Kimi zamanda mezhepte müçtehid olanların görüşlerini naklederek aralarında tercihte bulunmuştur. Mesela şufa hakkı sahibinin şufayı almadan önce satması meselesinde müellif önce İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) sonra da Eşheb'in (ö. 204) bu konuyla ilgili görüşlerini verdikten sonra İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) düşüncesinin daha güzel olduğunu ve hükmün (kaza) de bu görüşe göre olacağını beyan etmiştir.³⁶⁷

Fıkıh konuları tertibinde ele alınmış meseleler hakkında genel olarak İmâm Mâlik'in birinci tabakasından öğrencilerinin³⁶⁸ konu hakkındaki fikhî görüşleri nakledilirken diğer yandan ahkâm veya nevâzil sahasında telif veren otorite isimlerden de nakilde bulunmuştur.³⁶⁹ Bazen de meşâyihunâ diyerek isim vermeksizin meşâyihattan görüş nakletmiştir.³⁷⁰ Şa'bi'nin bu telifte yaptığı kendi dönemine kadar Mâlikî fakihlerce yürütülmüş olan fikhî faaliyetleri yine mezhebin temel kaynakları çerçevesinde nakletmektir. Bunun yanı sıra zaman zamanda söz konusu görüşlerden birisini tercih etmiştir.

³⁶⁶ Muhammed b. Ömer b. Lübâbe'ye şuf'a hakkı sahibinin şufa hakkını sadaka olarak verip veremeyeceği hususunda sorulan bir soruyla alakalı sadece İbn Lübâbe'nin görüşünü nakletmiştir. Bkz. Şa'bi, *el-Ahkâm*, s. 81.

³⁶⁷ Şa'bi, *el-Ahkâm*, s. 80.

³⁶⁸ Telif Endülüs'e ait olmasına rağmen nakillerde İmâm Mâlik'in Endülüs, Mısır veya Medîne'li öğrencileri arasında herhangi bir ayırımı gidilmemiştir. Kayravân'lı Sahnûn s. 86, Mısır'lı İbnu'l-Kâsım ve Eşheb s. 79, Endülüs'lü Utbî s. 85 söz konusu isimlerden bazılarıdır.

³⁶⁹ Bu tarzda nakil yaptığı ve konuyla ilgili yorumlarını aktardığı isimler arasında İbnu'l-Mevvâz, İbn Ebî Zemenîn, Kâdi İbn Zerb, İbn Ziyâd bulunmaktadır. Sırasıyla bkz. Şa'bi, *el-Ahkâm*, s. 86, 81, 85, 68.

³⁷⁰ Eseri tahkik eden Sâdık Halevî bu tabirle kastedilenin içlerinde İmâm Mâlik, Leys b. Sa'd, İbn Dînâr ve İbn Hâzm'in da bulunduğu 400 âlimin kendisinden rivâyette bulunduğu Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Kureşî (ö. 197)'dir. Bkz. Şa'bi, *el-Ahkâm*, s. 73.

2. 3. 1. 6. *Nevâzilu İbn Hâc*

Ebû Abdullâh b. Hâc et-Tecîbî el-Kurtubî (ö. 529) tarafından kadı iken telif edilen bu eser kaynaklarda *el-Fusûlu'l-muktadibe fi'l-ahkâmi'l-muntahabe*³⁷¹, *Mesâil*³⁷² ve *Nevâzil*³⁷³ ismiyle geçmektedir. Kitâp Endülüs hayatı çerçevesinde gelişen fikhî meseleleri muhtevidir. Eser, bir kısım çalışmalara konu edilmiştir. Muhammed el-Ğâfikî'nin yapmış olduğu *el-Menhâc fi tertîbi Mesâili İbn Hâc* isimli eser bu çalışmalara örnek verilebilir.³⁷⁴

2. 3. 1. 7. *el-Müfîd li'l-hükkâm fî mâ yu'ridu lehum min nevâzili'l-ahkâm*

Ebu'l-Velîd Hişâm b. Abdillâh b. Hişâm el-Ezdî el-Kurtubî (ö. 606) tarafından Mâlikî furû' fikhî konusunda telif edilen bir çalışmadır. Müellif mukaddimede, kendisinin insanlar arasındaki ahkâmı ve hâkimlerin meclislerinde dolaşan nevâzili araştırmaya meyilli olduğunu ve olay meydana geldiğinde onun hükmünü ümmehât kitaplarından çıkarmaya da düşkün olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple aniden ortaya çıkan her olay/nâzile veya ahkâmı alakalı ortaya çıkan hâdiseyi kayıt altına aldığını belirtmektedir. Kurtubî, eseri fasıllara ayırarak her fasılda belli konuları ele almıştır. Kazâ adabı, şuf'a, hibe, vakıflar, vesâyâ, buyû, icâre, şirket gibi meseleleri ele almıştır.³⁷⁵

Eser kendisinden sonra gelen ve ahkâm alanında otorite kabul edilen kişiler tarafından referans olarak da kullanılmıştır. Bu alanda çok önemli bir telif meydana getiren İbn Ferhûn bunlar arasındadır.³⁷⁶ Müellifin eserinde en fazla nakil yaptığı isim nevâzil

³⁷¹ Tinbuktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s. 244.

³⁷² Tusûlî, *el-Behçe fi şerhi't-Tuhfe*, I, 162; 'Illîş, *Fetâvâ*, III, 431.

³⁷³ Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, II, 10; II, 143; Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 296; 'Illîş, *Fetâvâ*, III, 191; Tusûlî, *el-Behçe fi şerhi't-Tuhfe*, I, 98; 'Illîş, *Minehu'l-celîl*, IV, 397; Hattabî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 339.

³⁷⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 81.

³⁷⁵ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih Ktp. No: 2152'da kayıtlı olan bu yazma nevâzil eseri Süleyman b. Abdullah tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve 2012 yılında da neşredilmiştir. Ebu'l-Velîd, Kurtubî, *el-Müfîd li'l-hükkâm fî mâ yu'ridu lehum min nevâzili'l-ahkâm* (nşr. Süleyman b. Abdullah b. Hammud Eba'l-Hayl), Riyâd 2012, I, 180.

³⁷⁶ İbn Ferhûn, *Tebsiratu'l-hükkâm*, I, 60.

alanında öncü olan İbn Ebî Zemenîn'dir.³⁷⁷ Ayrıca Endülüs Mâlikliği açısından önemli olan İbu'l-Kâsım³⁷⁸ (ö. 191), İbn Habîb³⁷⁹ (ö. 238), Utbî³⁸⁰ (ö. 255) gibi isimlerden de görüşler nakledilmiştir.

2. 3. 1. 8. *Tenbîhu'l-hükkâm 'alâ meâhizi'l-ahkâm*

Mezhebin önde gelen eserlerine kaynaklık³⁸¹ teşkil eden *Tenbîhu'l-hükkâm* Kurtuba'da kâdılcemâa makamını üstlenen Muhammed b. İsa b. Muhammed b. Esbâğ el-Ezdî (ö. 620) tarafından kaleme alınmıştır.³⁸² Şeyh Meyyâre, İbn Ğâzî, İbn Ferhûn gibi Mâlikî fukaha kaza fihhî konulu kitaplarında bu eserden nakilde bulunmuşlardır.³⁸³ Muhtasar bir şekilde telif edilen eser muamelât sahasını ihtiva etmemektedir. Eser bilfiil meydana gelen ve kadiya arzedilen soru, sorun veya cevap ve çözümlerini hedeflememektedir. Zira daha ziyâde kadılara kaza ahkâmı ve adabını, şâhitlik ve hükümlerini beyân eden meseleleri içermektedir. Güncel problemlere çözüm sunma gayretinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Her fasıla ayet, hadis metinleriyle giriş yapmıştır³⁸⁴ ki, bu tarz daha önceki literatürde aşına olmadığı bir durum oluşturmaktadır.

Telif kaynakları itibariyle İmâm Mâlik (ö. 179), İbnü'l-Kâsım (ö. 191), Sahnûn (ö. 240), İbn Habîb (ö. 238), Eşheb (ö. 204), Esbâğ (ö. 225), Lahmî, İbnü'l-Mâcişûn gibi Mâlikî fikhî imamları müellifin dayandığı isimlerdir. Eserin kendisinden önceki eserlerden farklı olan diğer bir vechesi de müellifin İmâm Mâlik, Şâfi ve Ebû Hanîfe arasındaki bir kısım karşılaştırmalara³⁸⁵ da yer vermiş olmasıdır. Eserin bu yönü telif edilmiş olduğu dönemin siyâsi durumuyla irtibatlandırılabilir. Zirâ Muvahhidî ideoloji mezhep

³⁷⁷ Söz konusu nakiller için bkz. Kurtubî, *el-Müfîd*, III, 199, 208.

³⁷⁸ Kurtubî, *el-Müfîd*, III, 202, 203.

³⁷⁹ Kurtubî, *el-Müfîd*, VI, 187.

³⁸⁰ Kurtubî, *el-Müfîd*, III, 241.

³⁸¹ İbn Ferhûn, *Tebîratu'l-hükkâm*, I, 27.

³⁸² Tinbuktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s. 379.

³⁸³ Ezdî, Muhammed b. İsa b. Muhammed b. Esbâğ, *Tenbîhu'l-hükkâm 'alâ meâhizi'l-ahkâm* (nşr. Abdulhâfiz Mansûr), Tunus 1988, (Muhakkik Girişi), s. 13.

³⁸⁴ Örnek olarak bkz. Ezdî, *Tenbîhu'l-hükkâm*, s. 31, 39.

³⁸⁵ Ezdî, *Tenbîhu'l-hükkâm*, (Muhakkik Girişi), s. 19.

taassubunu reddetmeye yönelik bir karakteristiğe sahip olup dinde tecdîdi savunmuştur.³⁸⁶ Eser mezhep akvalini nakil bağlamında nevâzil telifleri içinde zikredilmektedir.

2. 3. 2. İftâ Faaliyetleri Çerçevesinde Oluşturulan Nevâzil Telif Geleneği

Bu başlık altında ele alacağımız eserlerin bir kısmında da kazai faaliyetler çerçevesine dahil edilebilecek konular ve hususlar yer almaktadır. Ancak biz burada kaza konularından ziyâde ağırlıklı olarak fikhın diğer konularına yer veren eserleri bu başlık altında ele aldık. Zira eserlerin muhteva bakımından net çizgilerle ayrılmasının oldukça zor olması bizi ağırlıklı olan konuları ölçü almaya yönlendirmiştir.

2. 3. 2. 1. Nevâzilu İbn Rüşd

Kaynaklarda ve günümüzde özellikle Doğu coğrafyalarda daha ziyâde *Fetâvâ* olarak bilinen bu telif Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed Rüşd el-Ced (ö. 520)'e nispet edilmiştir. Kurtuba'da kâdılcemâ'a olarak görev yapan³⁸⁷ İbn Rüşd kadîm dönemde Endülüs ve Mağrib'de fukâhanın önderi konumunda olduğu gibi Endülüs uleması içinde modern dönemde de üzerine birçok çalışma yapılmış bir âlimdir.³⁸⁸ Araştırmacı kişiliği, hafızının sağlamlığı, telifinin fazla olması ve fetvâda ârif olmasıyla göze çarpmaktadır.³⁸⁹ Özellikle Utbî'nin (ö. 255) *el-Müstahre*'sine yazmış olduğu “*el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâili'l-Müstahre*”³⁹⁰ isimli şerhle meşhur olmuştur.

Müellifin nevâzil sahasıyla ilgili olarak telif etmiş olduğu esere gelince, eserin en temel özelliği birçok paragrafında müellifin yaşadığı döneme ilişkin Endülüs ve Mağrib'de yaşayan insanların hayatları ve günlük/güncel işleriyle bağlantılı verileri ihtivâ

³⁸⁶ Haccî, *et-Târîhu'l-Endelûsî mine'l-fethi'l-islâmî hattâ sukûti Gurnâtâ*, Beyrût 1981, s. 456.

³⁸⁷ İbn Beşkuvâl, *Kitâbu'-Sıla*, II, 546.

³⁸⁸ Müellifin hayatıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 51; Nübâhî, *Târîhu kudâtu Endelüs*, s. 98; İbnu'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, s. 64.

³⁸⁹ Nübâhî, *Târîhu kudâtu Endelüs*, s. 98.

³⁹⁰ Söz konusu olan bu eser Muhammed Haccî ve bir grup araştırmacı tarafından yirmi cilt halinde tahkik edilerek neşredilmiştir. Bkz. İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâili'l-Müstahre* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrût 1988.

etmesidir.³⁹¹ Müellif eserini mukaddimede isimlendirmedeğinden telifin mesâil³⁹², ecvibe³⁹³, nevâzil³⁹⁴, es'ile, cevâbât gibi farklı isimlendirmelere konu edildiğini daha önce belirtmiştik. İbn Rüşd aynı zamanda yaşadığı asrın çeşitli örf ve adetlerini de nakletmiştir.

Söz konusu bu nevâzil derlemesinin muhtevası esas itibariyle birkaç konu başlığı altında toplanabilir. Müellif öncelikle kaza alanına tekabül eden nevâzili bir araya getirmiştir. Kadılcemâa sıfatıyla kendisine kadılar tarafından yöneltilen nevâzile cevap vermiştir.³⁹⁵ Kazai meseleler yanında kaza alanına talluk etmeyen nevâzilin de hükmü hakkında sorular yöneltilmiştir. Söz konusu bu meseleler daha ziyâde ibâdât alanına şamil soruları ihtiva etmektedir.³⁹⁶ İbn Rüşd eserinde mezhebin temel görüşlerinden iktibâsta da bulunmuştur. Diğer bir deyişle bir mesele hakkında İmâm Mâlik ve ashabından zikredilen fikhî görüşleri de nakletmiştir.³⁹⁷ Ayrıca Endülüs Mâlikî geleneğinin temel metinlerinde mevcut olan bir kısım meseleleri de beyan etmiştir.³⁹⁸

³⁹¹ Muhammed Menûnî, *el-Mesâdiru'l-arabiyye litârîhi'l-Mağrib*, Rabât 1983, I, 32.

³⁹² Nübâhî, *Târîhu kudâtu Endelüs*, s. 99; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu'-Sıla*, II, 547.

³⁹³ Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, I, 263; Hattâbî, *Mevâhibu'l-celil*, VI, 644; Illîş, *Minehu'l-celil*, VI, 331.

³⁹⁴ Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, V, 54.

³⁹⁵ Bu tarz meselelere Ebu'l-Fadl b. İyâd'ın Sebte kadısı iken sormuş olduğu 15 nevâzil gösterilebilir. Burada nevâzille soruyu soran kişinin başına gelen ve şikayetçi olduğu mesele kastedilmektedir. Söz konusu nevâzilden birinin metni şu şekildedir: Bir adamın zevcesi kocasından muhala ile boşanmak istiyor. Bazıları adama bunu kabul et ve onu bu sadak karşılığında boşa dediler. Adam ben onu üç defa boşadım dedi. Ona denildi ki, ne dedin, o da, ben onu bain talakla boşadım dedi. Adam bana geldi. Ben ona ilk boşamadaki muradını sordum. Bana bilmiyorum aklımda değil. Belki şöyle dedi: ben onu bir kere boşamak istedim. Gelen şahit şöyle söyledi: Ben bu durumdan bir şey anlamadım. Adama gelince o da ben sadece bir kere boşamayı istedim dedi. Adama şöyle denildiğinde: Sözünle neyi istedin, biz onu üç talakla boşayalım mı? Adam benim aklımda değil, bilmiyorum dedi. İbn Rüşd bu olaya yazılı olarak cevap yazmış ve boşamanın bir defa olarak gerçekleştiğini beyan etmiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâilu İbn Rüşd* (nşr. Muhammed Habîb et-Tickânî), Beyrût 1993, II, 1090.

³⁹⁶ Kazai meseleler dışında getirilen konulara dair "hangi duanın daha faziletli olduğu" sorusu örnek olarak verilebilir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, I, 469.

³⁹⁷ Meselâ sefer durumunda yolcunun namazlarını kısaltması konusunda İmâm Mâlik ve ashabının tümüne göre sünnetlerden bir sünnet olduğunu nakletmesi bu alıntıya örnek verilebilir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, I, 734.

³⁹⁸ Söz konusu metinler arasında *el-Müdevvene*, *el-Utbiyye*, *el-Vâdha*, *el-Mevvâziyye*, *Nevâzilu İbn Sehl* sayılabilir. İbn Rüşd bu beyanıyla İmâm Mâlik'ten sonra oluşturulan fikhî birikim ve görüşlerin nakli ve beyanı hususunda da nevâzil eseri çerçevesinde katkı sağlamıştır.

2. 3. 2. 2. Nevâzilu Ahmed b. Saïd b. Beştâgîr

H. VI. asırda Saïd b. Beştâgîr³⁹⁹ (ö. 516) tarafından kaleme alınmış olan ve tek nüsha halinde yazması bulunan eser, 2008 yılında Kutub er-Reysûnî tarafından neşredilmiştir.⁴⁰⁰ Müellif çeşitli asırlarda kaza ve fetvâ sahasında ehil olan Mâlikî fukahâdan sâdir olan ahkâmı bir araya getirmiştir. Yine bir nevâzil yazarı olan Şa'ibî'nin yaptığı gibi sadece Endülüs ulemasından nakille yetinmemiş, mezhebin diğer ekollerini de dikkate almıştır. Şark Mâlikî ulemâsından İbn Kinâne⁴⁰¹, İbnu'l-Kâsım⁴⁰² (ö. 191), Eşheb (ö. 204)⁴⁰³, İbnu'l-Mevvâz⁴⁰⁴, İbnu'l-Mâcişûn⁴⁰⁵, Mağrib ekolünden İbn Zeyd el Kayrâvânî⁴⁰⁶, Sahnûn⁴⁰⁷, Ebû İshâk et-Tûnusî⁴⁰⁸, Endülüs fukahâsından ise, nevâzil yazarlarından İbn Zerb⁴⁰⁹, İbn Ebû Zemenîn⁴¹⁰ (ö. 399), Abdurrahmân b. Seleme et-Tuleytî ve diğer Endülüs fukahadan İbnu'l-Attâr⁴¹¹, İbnu'l-Fehhâr⁴¹² gibi isimleri referans almıştır.

Eser genel itibariyle muamelât ve buyû' konularındaki nevâzile ağırlık vermiştir. İkrâr ve yeminler, şuf'a, kasâme, vesâyet, hadler, icâre, müzâra' başlıca konulardandır. Müellif daha ziyâde Mâlikî mezhebi çerçevesinde kaza ve vesâik fihına dair meseleleri

³⁹⁹ Müellifin biyografisi için bkz. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 183; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, I, 76.

⁴⁰⁰ Ahmed b. Saïd b. Beştâgîr, *Nevâzil* (nşr. Kutub er-Reysûnî), Beyrût 2008.

⁴⁰¹ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 172.

⁴⁰² Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 263.

⁴⁰³ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 280.

⁴⁰⁴ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 322.

⁴⁰⁵ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 294.

⁴⁰⁶ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 172.

⁴⁰⁷ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 269.

⁴⁰⁸ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 285.

⁴⁰⁹ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 168.

⁴¹⁰ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 314.

⁴¹¹ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 168.

⁴¹² Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 253.

ele aldığından ibadât sadece eserin son bölümünde “çeşitli konulardaki meseleler”⁴¹³ başlığı altında ele almıştır. Beştâgîr’in *Nevâzil*’inin diğer bir önemli özelliği ise, nevâzil derlemelerinde yer almayan yeni meseleleri nakletmiş olmasıdır. Söz konusu meselelere örnek olarak, ihramda iki eli kaldırmanın aslı meselesi, sadaka ve hediye arasındaki fark meselesi, zina çocuğunun şahitliğinin kabulü meselesi, farklı iki ramazandan olan oruç borçları meselesi⁴¹⁴ şeklinde zikredilebilir.

Müellifin görüşlerini temellendirdiği kaynaklara baktığımızda da sadece Endülüs ulemasınca başvuru kaynakları olan eserler yanında genel olarak Mâlikî mezhebindeki fikhî birikimin muhafaza edildiği meşhur teliflerin kullanıldığı görülmektedir. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz Endülüs’ün ana kaynaklarından olan *el-Muvattâ*, *el-Müdevvene*, *el-Vâdîha*⁴¹⁵, *el-Utbiyye*⁴¹⁶ ve *el-Mevvâziyye* sıkça kullanılan eserlerdir. Diğer taraftan İbnu’l-Abdülhakem’in *Muhtasar*’ı, İbn Zeyd *el-Kayravânî*’nin *en-Nevâdir* ve *’z-ziyâdât*’ı İbn Ziyâd’ın *Ahkâm*’ı İbn Zerb’in *Nevâzil*’i İbnu’l-Attâr’ın *Vesâik*’i İbn Ebû Zemenîn’in (ö.399) *Vesâik*’i gibi gerek Şark gerek Mağrib ulemasının eserleri de kullanılmıştır. Ayrıca bazı meselelerde de “ba’zu’ş-şuyûh” ifadesiyle bir kısım meşâyih’in görüşlerinden de nakilde bulunmuştur.⁴¹⁷ Yine aynı şekilde bazı durumlarda atıfta bulunmaksızın “ba’zu’l- Kuraviyyîn” veya “ba’zu’l-Endelüsiyyîn” diyerek Kayrevân ve Endülüs fukahasını belirsiz bir ifadeyle refere etmiştir.⁴¹⁸

Burada özellikle nevâzilin kavramsal çerçevesinin ifadelendirilmesi için önemli olan bir noktaya daha dikkati çekmek istiyoruz. Her ne kadar yukarıda eserin nadir meseleleri aktardığımızı ifade etmiş olsak da, Beştâgîr’in kendinden önce nevâzil meselelerini ele alan Şa’bî’nin eserindeki bir kısım meseleyi aynı şekilde tekrarlamış olduğunu da müşahade etmekteyiz. Bu tespit klasik ve ilk dönem eserlerde nevâzilin kavramsal tanımının sadece meydana gelen yeni meselelere hasrolmadığına delil teşkil

⁴¹³ Söz konusu ibadetler namaz, zekat, oruç ve hacca dair bazı meselelerdir.

⁴¹⁴ Beştâgîr, *Nevâzil*, (Muhakkik girişi), s. 138.

⁴¹⁵ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 252.

⁴¹⁶ Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 307.

⁴¹⁷ Bir malın veresiye satışı ile ilgili bir meselede örnek olarak bkz. Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 329 ayrıca bkz. s. 348.

⁴¹⁸ Örnek olarak bkz. Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 328, 333.

etmektedir.⁴¹⁹ Vermiş olduğumuz veriler ışığında söz konusu bu nevâzil derlemesinde, İmâm Mâlik'ten sonra gelmiş olan öğrencilerinin fikhî faaliyetlerinin gerek ahkâm gerekse de muâmelât sahasında ortaya çıkan belli meseleler üzerinden mezhebin temel eserleri çerçevesinde nakledildiğini söyleyebiliriz.

2. 3. 2. 3. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcih ve't-ta'îl fi mesaili'l-Müstahrece*

İbn Rüşd (ö. 520) tarafından kaleme alınan bu eserin asıl metni olan *el-Müstahrece* senede ve rivâyete dayalı fetvâ mahiyetinde bir eser olarak mezhepte kullanılmıştır. Bu bağlamda söz konusu eserin de fetvâ eserleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır.

Müellif *el-Müstahrece*'nin metnini aynen muhafaza etmiş ve meseleleri onun sistematığına uygun kitap başlıkları halinde incelemiştir. Bölümlerin başında ise, ele alınacak fetvâların kimden işitildiği ve kimin tarafından nakledildiğini belirtmiştir. Mesela, Kitabü'l-vudu bahsine başlarken bu bölümdeki rivayetlerin/fetvâların kimden nakledildiğini “semau İbnü'l-Kâsım min Malik” veya “semau Îsâ min İbnü'l-Kâsım” şeklinde ifade etmiştir.⁴²⁰ Toplam 18 ciltten oluşan eserin tahkikli neşrinin ilk 16 cildi “kitap” diye başlayan *el-Müstahrece* ve *el-Beyan*'daki Mâliki fikhıyla ilgili tüm konuları ihtiva etmekte ve "Kitabü'l-vüdu" ile başlayıp “Kitabü'l-mürteddîn ve'l-muhâribin" ile sona ermektedir. 17 ve 18. ciltler ise “Mesâilü'l-Câmi” başlığı altında siyer-i nebi, ahlak, adab ve ibaha gibi birbiriyle bütünlük oluşturmayan farklı konuları içermektedir.

el-Beyan'ın konuyu ele alış tarzı klasik fıkıh kitaplarından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, *el-Beyan*'da kitap diye başlayan ana konu başlıkları “bab, fasıl ve fer” gibi alt başlıklara ayrılmamıştır. Hangi konunun işlendiği belirtilmeyen “el-mes'ele” alt başlığı altında *el-Müstahrece*'deki metin aktarılarak gerekli beyan yapılmıştır.⁴²¹ Eserin tertibindeki farklılık asıl metnin fetvâ kitabı tarzında bir eser olmasından

⁴¹⁹ Su değirmeninde şuf'a hakkı konusundaki bir meselenin naklinde Beştâgîr, Şa'bi'nin birebir ifadeleriyle meseleyi nakletmektedir. Karşılaştırma için bkz. Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 209; eş-Şa'bi, *el-Ahkâm*, 73. Yine bir başkası adına şuf'a hakkını alma hususunda da aynı durum mevzu bahistir. Bkz. Beştâgîr, *Nevâzil*, s. 210; eş-Şa'bi, *el-Ahkâm*, 74. Bu iki örneğin durumun tesbiti bakımından yeterli veriyi ihtiva ettiği kanaatiyle başka mesele örneklendirmesine gerek duymuyoruz.

⁴²⁰ Örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *el-Beyân*, I, 33, 141.

⁴²¹ Örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *el-Beyân*, V, 208.

kaynaklanmaktadır. Zira *el-Müstahrece*'de konular, "kitap" başlığı altında başlıksız ve düzensiz olarak serpiştirilmiştir. Metinden kaynaklanan bu düzensizlik esere de yansımıştır. Ancak günümüzde eserden yüksek seviyede faydalanmayı sağlayacak fihrist çalışmaları da mevcuttur.⁴²²

2. 3. 2. 4. *Nevâzilu İbn Verd*

*el-Ecvibe*⁴²³ ismiyle neşredilen eser, Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed et-Temîmî (ö. 540) tarafından telif edilmiştir. Endülüs'ün doğusunda bulunan Mayorka adasından gelen soruları ihtiva eden eser, bizzat müellif tarafından da *Ecvibe* olarak isimlendirilmiştir.⁴²⁴ Eser namaz, hac, nafaka, itk, buyu, şirket, vekâlet, hadler, şahitlik, vesâyâ, talak, lian, nikah, yeminler gibi birçok furû' fıkıh konularını ihtiva etmesi yanında akaid, sireti nebeviye, ahkamu'l-fetvâ gibi farklı konu başlıklarını da içermektedir. Dönemin emiri Yusuf b. Taşfîn'in Gırnata müşâvirleri ve İbn Verd'e sorduğu sorular ve cevapları da ayrı bir başlık altında kaleme alınmıştır.⁴²⁵

Müellif sorulara vermiş olduğu cevapların tamamında mezhep dışına çıkmamıştır.⁴²⁶ Cevaplarını muhtasar bir biçimde vermiş cevaplarında dayandığı teliflere ise nadiren işaret etmiştir.⁴²⁷ Ancak müellifin mezhep içinde dayandığı telifler Endülüs ulemasının fikhin başvuru kaynağı olarak kullandıkları *Muvatta*, *el-Müdevvene*, *el-Vâdihâ* ve *el-Utbiyye*'dir.⁴²⁸ Bu yönüyle tipik Endülüs uleması profilini vermektedir. Eserde herhangi bir sistematığı benimseyen bir düzenlemeden bahsetmek zordur. Sorular

⁴²² Eserin tahkikli neşrini yapan Muhammed Haccî *el-Beyân*'ın 19. cildinin başında genel bir fihrist düzenlemiştir. Bkz. İbn Rüşd, *el-Beyân*, XIX, 5-6. Bu genel fihrist çalışması yanında Abdulfettâh Muhammed el-Huluv tarafından daha özel bir fihrist de araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Abdulfettâh Muhammed el-Huluv, *Fehârisü'l-Beyân ve't-tahsil*, Beyrût 1991, s. 6.

⁴²³ İbn Verd'in bu eseri *el-Cevâbâtu'l-hisân 'ani's-suâlâti'l-efnân* ismiyle Muahmmmed el-Şerîf tarafından neşredilirken, *el-Ecvibe* ismiyle de 2009 yılında tahkik edilmiştir. İbn Verd, *el-Ecvibe* (nşr. Muhammed Buhbeze, Bedr el-Imrânî), Rabat 2009.

⁴²⁴ Müellif eserin son kısmında kendisine yöneltilen sorulara binaen telif etmiş olduğu *el-Ecvibe*'yi tamamladığını ifade etmiştir. İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 130.

⁴²⁵ İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 131-141.

⁴²⁶ İbn Verd, *el-Ecvibe*, (Muhakkik Girişi), s.53.

⁴²⁷ İbn Verd, *el-Ecvibe*, (Muhakkik Girişi), s.52.

⁴²⁸ İbn Verd, *el-Ecvibe*, (Muhakkik Girişi), s.57.

mesele mesele ele alınmaktadır. Ancak muhakkik telifi furû' fıkıh konularına göre düzenlemiştir.

Bu telifle alakalı en dikkat çekici olan husus, müellifin gündemdeki tartışma konularından nevâzil ve vakıâta özellikle vurgu yapmış olmasıdır. Ele alınan bazı meselelerin sonuna *nezelet* fiilinin koyulmuş olması bunun en güzel göstergesidir. Bu durum söz konusu nâzilenin sosyal hayatın içine dahil olan bir özellikte olduğuna işaret etmektedir.⁴²⁹ Ayrıca nazilenin mekanına dair de ince ayrıntı bilgilere yer verirken⁴³⁰ soruya cevap verilen tarih de belirtilmiştir.⁴³¹

2. 3. 2. 5. *Nevâzilu'l-Kâdı İyâd*

Mezâhibu'l-hükkâm fî nevâzili'l-ahkâm ismiyle meşhur olan bu eser Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsubî'nin (ö. 544) oğlu el-Kâdı Ebû Abdullâh Muhammed b. İyâd (ö. 575) tarafından telif edilmiştir.⁴³² Müellif babasının kadılık makamını üstlendiğinde yargı alanında kendisine getirilen ve zihinleri yoran meseleleri/nevâzili kaydettiğini beyan etmiştir.⁴³³ Eser son bölüm dışında ağırlıklı olarak ahvâli'ş-şahsiyye ve muâmelât konularıyla ilgili meseleleri kayıt altına almıştır. Yargılama usûlü, şâhitlik, yeminler, cinâyât, vesâyâ, vedfa, vekâlet, şirket, kısmet, şuf'a, nikâh, sulh gibi fıkıh babları bu konu başlıklarına örnek olarak verilebilir.

Muhammed b. İyâd eserde babası ve onun döneminde kaza ve fetvâ makamını üstlenen İbn Rüşd (ö. 520), İbnu'l-Hâc (ö. 737) gibi çağdaşlarının da cevaplarını içeren fetvâları toplamıştır. Kitabını fıkıhın tamamını ihtiva eden dîvân⁴³⁴ türünde bir çalışma olduğunu vurgulayan müellif, Endülüslüler yanında Kayravanlılar ve bunların dışındakilerinin de

⁴²⁹ Müellifin sonunu *nezelet* fiiliyle tamamladığı meseleler için bkz. İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 74, 75, 76, 78, 89, 90, 91, 100, 101, 105, 108, vs. Söz konusu fiille tamamlanmış olan olayların ortak özelliklerinden birisi de olayla ilgili şahitlerin de bulunmasıdır. Bu durum nazilenin bilfiil vuku bulduğuna delalet etmektedir.

⁴³⁰ Mesela bir adam Meyurka'da bir satış yaptı, şeklinde mekan tespiti buna örnek verilebilir. Söz konusu örnekle alakalı daha geniş bilgi için bkz. İbn Verd, *el-Ecvibe*, s.118.

⁴³¹ Böyle bir örnek için bkz. İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 132.

⁴³² Haccî, *Nazarât*, s. 39.

⁴³³ Kâdı İyâd, *Mezâhibu'l-hükkâm fî nevâzili'l-ahkâm* (nşr. Muhammed b. Şerife), Beyrût 1990, s. 29.

⁴³⁴ Dîvân kavramının vesâikle ilgili bir kavram olduğuna dair bkz. tez metni s. 69.

bazı nevâzillerini ilave ettiğini beyan etmiştir.⁴³⁵ Kitabın ilk bölümünü kitâbu'l-akdiyye olarak isimlendirilen yargılama usulüne dair konu başlığı oluşturmaktadır.

Eser üzerine çalışma yapan Delfina Serrano nevâzil kavramını “a collection of legal cases” ifadesi mukabilinde kullanmıştır. Yazar söz konusu olan bu konuların (cases) Mağrib ve Endülüs şehirlerinde meydana gelen güncel/aktüel/fili/gerçek hukuki tartışmalara dayandığını vurgulamıştır. Fetvâ kavramını ise, “a collection of legal responsa” ifadesiyle kullanan Delfina her iki kavramın ortaya çıkardığı literatürün hukuki pratiğin nakledilmesinde çok önemli detayları barındırdığını beyan etmiştir.⁴³⁶

Söz konusu makalede de görüldüğü üzere fetvâ ve nevâzil kavramları arasında net bir ayırma gidilmiştir. Fetvânın daha ziyade müfti tarafından sorulara verilen hukuki cevaplar olduğu vurgulanırken, nevâzilin ortaya çıkan güncel/fili hukuki durum/olgu/vakalar olduğu beyan edilmiştir.

2. 3. 2. 6. *Nevâzilu İbn Lüb*

Ebû Saîd Ferec b. Lüb el-Gırnâtî (ö. 782) tarafından *Takrîbu'l-emeli'l-baîd fî nevâzili'l-Ebî Saîd* ismiyle kaleme alınan telif iki cilt halinde neşredilmiştir.⁴³⁷ Endülüs'te döneminin meşhur fetvâ otoriteleri arasındadır. Endülüs'te İbn Lüb'den ilim almayan nadir şahsiyet olduğuna vurgu yapılmıştır. Özellikle halkasında bulunan dönemin ekâbirleri arasında İmâm Şâtîbî (ö. 790)⁴³⁸, Muhammed b. Cüzey, Kâdı Ebû Bekr b. Âsım ve Ebu'l-Kâsım b. Serrâc (ö. 848) gibi Endülüs Mâlikî ulemasına ait isimler zikredilebilir.⁴³⁹

⁴³⁵ Kâdı İyâd, *Mezâhibu'l-hükkâm*, s.30.

⁴³⁶ Serrano, Delfina, “Legal Practice İn An Andalusî ve Maghribî Source From the Twelfth Century Ce: The Madhâhib Al-Hukkâm Fî Nawâzil El-Ahkâm”, *Islamic Law And Society* 7.2, Leiden 2000, s. 187.

⁴³⁷ İbn Lüb, *Takrîbu'l-emeli'l-baîd fî nevâzili'l-Ebî Saîd* (nşr. Hüseyin Muhtar, Hişâm er-Râmi), Beyrût 2004.

⁴³⁸ Tabakât ve terâcim eserlerinde Şâtîbî İbn Lüb için “şeyhimiz, hocamız” ifadelerini kullanmıştır. Bkz. Tinbuktî, *Neylu'l-ibihâc*, s. 359. Mezhebin temel metinlerinde de İbn Lüb “şeyhu's-şuyûh” lakabıyla tavsif edilmiştir. Bu tarz bir vasıflama nevâzil yazarları arasında nadir karşılaştığımız bir durum olmasının yanında müellifin mezhepteki konumuna işarettir. Örnek olarak bkz. Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, III, 316; Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meyyâre*, I, 329.

⁴³⁹ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, s.513; Tinbuktî, *Neylu'l-ibihâc*, s. 358-59.

İbn Lüb'bün en önemli niteliklerinden biri de mezhebin meşhûr görüşleri çerçevesi dışında tercih ve ihtiyârlarının oluşudur.⁴⁴⁰ Eseri tasnif ve cem eden yine bir fakîh olan İbn Tarkâd'dır.⁴⁴¹ İbn Tarkâd bu tedvininde farklı isimlerden yaklaşık 266 meseleyi aktarmıştır. Söz konusu meselelerden ikisi Mağrib ulemalarından Kabbâb (ö. 779) ve Abdûsî'ye (ö. 847) nispet edilirken diğer meselelerin tamamı h. VIII. ve IX. asırda Endülüs'te yaşamış olan ulemanın fetvâlarına dayanmaktadır. Ancak İbn Tarkâd'ın bizzat kendi ifadesiyle, Endülüs uleması içinde en fazla fetvâsı nakledilen kişi ise İbn Lüb olmuştur.⁴⁴² Tipik bir nevâzil eseri örneğini gördüğümüz bu telifte meseleler fıkıh bablarına göre tertib edilmiş, son kısımda da fıkıhın muhtelif meseleleri nakledilmiştir.⁴⁴³

Müellifin eserinde nevâzil olarak ele alınan meseleyle ilgili mezhep birikiminden bazı görüşler nakledilmiş ve meşhur olan görüşle hüküm verilmiştir.⁴⁴⁴ Bu, nevâzilin mezhep içinde daha önceden tartışılmış meseleler için de kullanıldığına delildir.

Eser Venşerîsî'nin (ö. 914) fazlaca nakilde bulunduğu bir telifdir. Bunun yanı sıra yine nevâzil yazarlarından Alî b. Âsâ el-İlmî *Nevâzil*'inde, Mehdi el-Vezzânî *el-Mi'yâru'cedîd*'de Burzulî de *Nevâzil*'inde İbn Lüb'den nakilde bulunan Endülüs âlimleridir. Klasik fıkıh tertibine göre tasnif edilen telifin son bölümünde yer alan muhtelif meseleler ise, kaza ve kader gibi kelâmî konular, usulü fıkıhla ilgili mulahazalar ve bazı furû' fıkha dair konulara şâmindir.

İbn Lüb meselelerin ve soruların çözümünde mezhebin temel görüşlerini referans almıştır. İbn Habîb (ö. 238) gibi Endülüs fıkıh geleneğinin önde gelen isimlerinin fikhî

⁴⁴⁰ Tinbuktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s. 359.

⁴⁴¹ İbn Lüb, *Takribu'l-emeli'l-baîd*, (Muhakkik Girişi), s. 51. Endülüs müteahhir ulema içinde yer alan İbn Tarkâd nevâzil alanında da kendisine itibar edilen bir fakihdir. Aynı zamanda Endülüs kadıları arasında bulunmaktadır. İlerleyen sayfalarda nevâzil telifleri çerçevesinde kendisinden bahsedilecektir.

⁴⁴² Makkarî, *Nefhu't-tîb*, s.513; Samedî, *Fıkhü'n-nevâzil*, s. 202. İbn Tarkâd'ın mecmuasının mukaddimesinden naklen.

⁴⁴³ Daha ziyâde ibâdât ve muamelât sahasını ilgilendiren konuların ele alındığı telif klasik fıkıh bablarına uygun olarak taharet babıyla başlayıp, namaz, cenaze, oruç, zekat gibi ibadi konulardan sonra yeminler, kısmet gibi muamelât fasıllarını ele almıştır. Eserin genel fihristi için bkz. İbn Lüb, *Takribu'l-emeli'l-baîd*, I, 57.

⁴⁴⁴ Örnek için bkz. İbn Lüb, *Takribu'l-emeli'l-baîd*, I, 62.

görüş ve değerlendirmeleri⁴⁴⁵, Lahmî (ö. 478), İbnu'l-Kâsım (ö. 191)⁴⁴⁶, Bâcî (ö. 474) gibi mezhebin diğer ekol temsilcilerinin fikhî görüş ve rivâyetleri yanında Mâzerî (ö. 536)⁴⁴⁷, İbn Rüşd (ö. 520)⁴⁴⁸ gibi gibi nevâzil alanında da telifleri olan isimlerin rivâyetlerini de esas almıştır. Müellif bazı meselelerde ise, Endülüs meşâyihinin konu ile ilgili olan farklı değerlendirmelerini de nakletmiştir.⁴⁴⁹

2. 3. 2. 7. *Fetâvâ Şâtübî*

İbn Lüb'den sonra Endülüs şehirlerinden olan Gırnâtâ'nın en meşhur müftü ve fakihî Ebû İshâh eş-Şâtübî (ö. 790) olmuştur.⁴⁵⁰ Şâtübî nevâzil sahasına özel olarak müstakil bir eser telif etmemiştir. Ancak *Fetâvâ* isimli söz konusu bu eser, kendisinden sonra gelen bir kısım nevâzil telifleri içinde Şâtübî 'ye nispet edilen fetvâların bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulmuştur.⁴⁵¹ Söz konusu derlemeler ise, "*Fetâvâ İbn Tarkâd*", "*Mi 'yâru 'l-mu 'rib*", "*Mi 'yâru 'l-Vezzânî*", "*el-Hadîkatu 'l-müstakille*"⁴⁵² isimli nevâzil telifleridir. Eser bizatihi Şâtübî tarafından telif edilmediğinden ve Şâtübî tarafından belli, konulara verilen cevapları ihtiva etmesinden fetvâ eseri niteliğindedir. Söz konusu telif incelendiğinde hem görüş nakli/fetvâ hem de olay nakli/nevâzil bulunduğu görülecektir.⁴⁵³ Diğer taraftan mezhebe ait tabakât içinde de Şâtübî'nin fetvâlarının çokluğundan bahsedilmektedir.⁴⁵⁴

⁴⁴⁵ İbn Lüb, *Takrîbu 'l-emeli 'l-bâid*, I, 65.

⁴⁴⁶ Yolculuk halinde namazların cem edilmesine dair ele alınan bir meseleyi İbnu'l-Kâsım'ın İmâm Mâlik'ten yapmış olduğu bir rivâyetle temellendirmiş, İbnu'l-Kâsım'ın da aynı kanaatte olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. İbn Lüb, *Takrîbu 'l-emeli 'l-bâid*, I, 66.

⁴⁴⁷ İbn Lüb, *Takrîbu 'l-emeli 'l-bâid*, I, 68.

⁴⁴⁸ İbn Rüşd'ün hem mezhebin temel metni olan hem de Endülüs nevâzil telifleri arasında önemli bir konuma sahip olan *el-Beyân ve 't-tahsîl* isimli eserinden nakillerde bulunmuştur. İbn Lüb, *Takrîbu 'l-emeli 'l-bâid*, I, 72.

⁴⁴⁹ Mesela, zekatla ilgili Hz. Peygamber'in bir tahıl ölçüğünün miktarı hakkındaki bir soruya, söz konusu zekat ölçüsünün bir rıtl olduğu ancak kendilerinin güncel ağırlık ölçülerine göre bunun bir sa' karşılığında dört rıtl olduğunu beyan etmiştir. Ancak belde meşâyihinin bu soruya ihtiyaten 4,5 rıtl olarak fetvâ verdiklerini de ilave etmiştir. Bkz. İbn Lüb, *Takrîbu 'l-emeli 'l-bâid*, I, 85.

⁴⁵⁰ Tinbuktî, *Neylü 'l-ibtihâc*, s. 48; Hacvî, *el-Fikru 's-sâmî*, IV, 82.

⁴⁵¹ Kitâbı oluşturan Muhammed Ebu'l-Ecfân Şâtübî'nin *Fetâvâ*'sının bir kısım fetvâ kitaplarından menkul olduğunu ve bu alana özel bir kitap hasretmediğini belirtmiştir. Şâtübî, *Fetâvâ*, Mukaddime, s. 101.

⁴⁵² Şâtübî, *Fetâvâ*, Mukaddime, s. 101-107.

⁴⁵³ Fetvâ örneği için müellife zayıf kavî ve zayıf rivâyet hakkındaki görüşünün sorulması örneğini verebiliriz. Şâtübî bu soruyu mezhep içindeki muhalifinin delilini dikkate alma bağlamında cevaplamıştır. Bkz. Şâtübî, *Fetâvâ*, s.

2. 3. 2. 8. *Fetâvâ İbn Serrâc*

Şâtübî ve İbn Lüb gibi döneminin kadılcemâa ve müftülerinin ders halkasında yetişmiş olan fakihler arasında bulunan Ebu'l-Kâsım b. Serrâc (ö. 848) Gırnâta'da kâdılcemâa makamını üstlenmiş, içtihad ve fetvâda büyük bir birikime sahip olmuştur.⁴⁵⁵ Eser, Şâtübî'nin eseri gibi bizatihi İbn Serrâc tarafından kaleme alınmamıştır. İbn Serrâc'ın fetvâlarını nakleden bir kısım nevâzil koleksiyonlarından derlenerek neşredilmiştir. Müellifin referansı olan söz konusu koleksiyonlar “*Fetâvâ İbn Tarkâd*”, “*el-Hadîkatu'müstakille*”, “*Nevâzilu İbn Lüb*”, “*el-Mi'yâr*”, “*Nevâzilu Vezzânî*” şeklinde sıralanabilir.⁴⁵⁶ Her iki eserin, müellifleri hayatta iken kaleme alınmadıkları Endülüs teliflerini bir seri halinde neşretmeye çalışan Muhammed Ebu'l-Ecfân tarafından Endülüs nevâzil telifleri temel alınarak bir araya getirildiği görülmektedir. Dolayısıyla her iki telif fikhî konular bağlamında birbiriyle aynı şekilde tertiblendirilmiştir.

Eserde ağırlıklı olarak temizlik, namaz, oruç, zekat gibi klasik fıkıh ibâdât konuları yanında nikâh, hibe, bey', şuf'a, rehin, icare gibi muamelât konularıyla ilgili fetvâlar yer almaktadır. Eserin az bir bölümü ise, yargılama adabı (akdiyye), şahitler gibi kaza ahkâmına dair konular ile muhtelif meselelere şamildir.

Telifin en önemli özelliği ise, müellife getirilen nevâzilin müellifin yaşadığı şehrin siyâsi, iktisâdî, içtimâi durumunu ifade eden verileri de ihtivâ etmesidir.⁴⁵⁷

119. Şâtübî'nin bu fetvâsı Venşerîsî'nin *Nevâzil*'inde “nevâzilu câmi” başlığı altında nakledilmiştir. Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, XI, 103. Karşılaştırma için Şâtübî'ye getirilen şu meseleye bakılabilir: “bir adam kansına bana benim mülkümde olan için talak gerekir dedi, bir zaman sonra, sen bana anamın sırtı gibi haramsın dedi, şuaana kadar talak vaki olmadı” söz konusu bu olayda ve buna benzer olaylarda ayrıca nâzile kavramı da kullanılmaktadır. Bkz. Şâtübî, *Fetâvâ*, s. 136.

⁴⁵⁴ Tinbukî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 48; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 82.

⁴⁵⁵ Tinbukî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 526; Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, I, 227.

⁴⁵⁶ İbn Serrâc, Ebu'l-Kâsım, *Fetâvâ Kâdılcemâa İbn Serrâc* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân), Mekke 2002, (Muhakkik Girişi), s. 73-4.

⁴⁵⁷ İbn Serrâc'a yöneltilen şu soru Endülüs toplumunun yapısını yansıtmaya bakımından örnek olarak gösterilebilir: “*Endülüs'de şehir halkı Cuma namazına karşı isteksiz davranıyorlar. İmam, altı veya buna yakın kişi mescidde diğerleri ise, ilk namaz yerinde namaz kılmayı beklediği bir durumda minbere çıkıp hutbe okuyor. Sonra dışarıdaki grup adetleri üzere mescide giriyorlar, imamın okuduğu hutbe onlar için caiz mi? Şeklindeki soruda görülmektedir. İbn Serrâc, bu topluluğun yaptığı fiili büyük bir cehaletle nitelendirmiş ve hutbe esnasında onlara mescide girmelerinin emredilmesi gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ancak kapının yanında olmaları halinde cumanın sahih olacağını da ilave etmiştir*”. Bkz. İbn Serrâc, *Fetâvâ İbn Serrâc*, s. 109.

2. 3. 2. 9. *Nevâzilu İbn Tarkâd*

Endülüs nevâzil fikhî sahasındaki musannefât içinde en meşhur koleksiyonu derleyen isim Kâdı Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Tarkâd el-Akkî (ö. 894)'dir. Müellif, dönemin meşhur Gırnâta kadılarının ve müftülerinin fetvâlarını ve nevâzili bu telifinde bir araya getirmiştir. Söz konusu isimler arasında daha önce bahsetmiş olduğumuz İbn Lüb, İmâm Şâtıbî, Kâdılcemâa İbn Allâk, Kâdılcemâa İbn Serrâc (ö. 848), Ebu'l-Abbâs el-Kabbâb ve Abdusî gibi Endülüs'ün meşhur fakihleri yer almaktadır. İbn Tarkâd şeyhu'ş-şuyûh olması hasebiyle İbn Lüb'e ait fetvâlara daha fazla yer ayırdığını ifade etmiştir.⁴⁵⁸ İbn Tarkâd'ın yazma olarak mevcut olan bu mecmuası üzerindeki Ebu'l-Ecfân gibi araştırmacıların tahkik ve araştırmaları devam ederse eser matbu bir mecmua halini almış olacaktır. Müellifin söz konusu bu koleksiyonunda yukarıda ele aldığımız müelliflerin fetvâları mündemiç olduğundan daha ayrıntıya gerek duymuyoruz.

2. 3. 2. 10. *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*

Sadece Endülüs bölgesine değil aynı zamanda Mağrib bölgesine ait nevâzili toplayan Venşerîsî (ö. 914) bu alanda son dönemin en kapsamlı ve en önemli bir nevâzil ansiklopedisini⁴⁵⁹ kaleme almıştır. Eser son iki cildi karışık konulara ayrılmak üzere toplam onüç ciltten meydana gelmiştir. Venşerîsî eserde Endülüs ve Mağrib bölgesinde içtihad derecesine ulaşmış olan fukahanın görüşlerini nakletmiştir.⁴⁶⁰ Müellifin en çok referans aldığı eser, Endülüs fikhinin temel eseri olarak yaygınlaşan Utbî'nin (ö. 255) *el-Utbiyye'sidir*. Ayrıca Endülüs fukahasından İbn Rüşd (ö. 520), İbnü'l-Hâc (ö. 737), İbn Lübâbe, İbn Sehl (ö. 486) ve Şâtıbî'nin (ö. 790) fetvalarından da yararlanmıştır.⁴⁶¹

Eser klasik fikh tertibine göre düzenlenerek taharettten başlayıp onuncu cilde kadar fikhî bab tertibinde devam etmiştir. *el-Mi'yâr* şuan üzerine en fazla çalışmanın yapıldığı

⁴⁵⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, s. 513; Samedî, *Fikhu'n-nevâzil*, s. 217.

⁴⁵⁹ Kaya, *a. g. m.*, s. 533.

⁴⁶⁰ Venşerîsî, *el-Miyâr*, I, 1.

⁴⁶¹ Venşerîsî, *el-Miyâr*, Mukaddime, I, he, v.

bir nevâzil derlemesidir.⁴⁶² Venşerîsî'nin bu eseri bir kısım eleştirilerin merkezinde olmuştur. Bazı araştırmacılar esere, sıhhatli nakiller yanında zayıf rivâyetleri de nakletmesi, söz konusu olayın naklinin akabinde herhangi bir değerlendirme yapmamış olması gibi tenkitler yöneltmişlerdir.⁴⁶³ Bu eleştiriler yapılsa da müellifin sadece nakilde bulunmadığı kimi yerde tercihlerini kimi yerde mukayeselerini ve bazen de eleştirilerini belirttiği ve bazen kendi görüşlerini de ifade ettiği muhakkiki tarafından dillendirilmiştir.⁴⁶⁴ Eserde fıkıhın her babına yönelik konular mevcuttur. Ancak fıkıhla doğrudan ilgisi olmayan örneğin tefsir, hadis usûlü ve tasavufi meselelerle alakalı konulara da yer verilmiştir.⁴⁶⁵

Eserde tezimizle alakalı en önemli malzeme farazî meselelerden ziyâde karşılaşılan olayların nakledilmiş olmasıdır.⁴⁶⁶ Getirilen olay, sorulan soru, kime sorulduğu ve cevâbı metnen aynen verilmiştir.⁴⁶⁷

2. 3. 3. Endülüs Nevâzil Eserlerinin Genel Olarak Değerlendirilmesi

H. IV. ve IX. asırda Endülüs uleması tarafından kaleme alınan belli eserler çerçevesinde söz konusu bu teliflerin muhtevalarının farklılaştığı anlaşılmaktadır. Müttekaddimîn döneminde mezhebin temel metinlerini oluşturma gayreti varken h. III. asırda nevâzil olarak derlenen ilk (İsâ b. Dinâr (ö. 212) /*Nevâzil*) eserin yargı sahasına hasredildiğini görmekteyiz. Ancak eserin usûlü'l-kadâ niteliğinde ya da kaza alanında meydana gelen

⁴⁶² Örnek bazı çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Ahmed b. Sa'îd el-Mecîdî el-Fâsî (öl. 1094/1683) *el-İ'lâm bimâ fi'l-Mi'yâr min fetâva'l-e'lâm* adlı eserinde *el-Mi'yâr*'ı tek bir cilt şeklinde muhtasar olarak neşretmiştir. (Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, h) Bizim tezimizde de faydalandığımız diğer bir çalışma, Kemaleddîn Ebû Mustafâ tarafından kaleme alınan *Cevâ nib mine'l-hayâti'l-ictimâ'îyye ve'l-iktisâdiyye ve'd-dîniyye ve'l-ilmîyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî min hilâli nevâzili ve fetâva'l-Mi'yâr li'l-Venşerîsî* isimli eserdir. Yine Haccî nevâzilin teorik yönüne hitaben yaptığı çalışmanın pratik kısmını sadece *el-Mi'yâr*'da bulunan nakil ve örneklerle desteklemiştir. Bkz. Haccî, *Nazarât fi'n-nevâzili'l-fikhiyye*, yy. 1999. Sadece *el-Mi'yâr* temelli diğer çalışmayı Muhammed Mezîn *et-Târîhu'l-Mağribî ve müşkilü'l-mesâdir nemûzec: en-Nevâzili'l-fikhiyye* isimli eseriyle yapmıştır. Müellif *el-Mi'yâr*'ın tarihi ve sosyolojik boyutu ekseninde bir çalışma yapmaya gayret etmiştir. *el-Cem'îyyetü'l-Mağribiyyetü li't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr* (1986), "et-Târîhu'l-Mağribî ve müşkilü'l-mesâdir nemûzec: en-Nevâzili'l-fikhiyye", s. 78.

⁴⁶³ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, h.

⁴⁶⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, h.

⁴⁶⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 5.

⁴⁶⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, v, z.

⁴⁶⁷ Örnek olarak bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IV, 4, 5, vd. ; VII, 7, 10,11 vd..

olayların ve hükümlerin toplanması amacıyla matuf bir çalışmanın sonucu telif edildiğine dair elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Ancak h. II. asırda mezhebin temel metinlerinde ele alınan nevâzilden ayrı bir amaçla telif edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu dönemde nevâzil, “kadınların İslam fıkhına uygun olarak açıkladıkları olaylar” olarak derlenmiştir.

H. IV. asırda telif edilen eserlerin muhteva bakımından h. III. asırda kaleme alınan İsa b. Dinâr’ın (ö. 212) eserine nazaran daha farklı bir amaç ve üslupla ele alındığını görmekteyiz. Bu dönemin en önemli telifi olan İbn Ebî Zemenîn’in (ö. 399) *el-Müntehabü’l-ahkâm* bu açıdan en dikkate değer telifi olarak zikredilebilir. Dönemin ortaya çıkan olaylarını ve hükümlerini toplamak yerine ümmehât içindeki özel ve önemli meseleler, hükümleriyle beraber bir araya getirilmiştir. Müellif bu mesâisiyle, kendinden sonraki kadınların hükümlere daha kolay ulaşmalarını sağlama amacındadır. Yukarıda muhtevasına ilişkin bilgileri verdiğimiz bu eserin *el-Müdevvene* temelinde öncelikle İbnü’l-Kâsım (ö. 191) ve diğer mütekaddimînin görüşlerini naklettiğini ve zaman zaman da kendisinin tercihlerde bulunduğunu görmekteyiz. İbn Ebû Zemenîn (ö. 399) kendi döneminde meydana gelen olayları değil mezhep birikimi içinden önemli bazı meseleleri nakletmektedir. Bu bağlamda h. IV. asırda nevâzil teliflerinin mezhep birikimini nakletme bağlamında bir faaliyet alanı oluşturduğunu görmekteyiz.

H. V. Asır nevâzil telifleri içinde İsa b. Sehl’in (ö. 486) *el-İ’lâm bi nevâzili’l-ahkâm*’ı en önemli eserdir. Müellif burada müşâvere meclisine gelen nevâzile müşâvirlerden Ebû Abdullah İbn Attâb (ö. 520), Ebû Ömer b. Kattân ve İbnu Mâlik’in ayrı ayrı cevaplarını verdikten sonra kendi değerlendirmelerini ilave etmiştir.⁴⁶⁸ Bu asırda nevâzil teliflerinin esas hüviyetlerine büründüklerini görmekteyiz. Zira müşâvirler kendilerine getirilen bilfiil vuku bulmuş olan meselelerin hükümlerini vermekle meşgul olmuşlardır. Müellif ağırlıklı olarak bu tarz meseleleri naklederken bazen de ümmehât ve nevâzil eserlerinden bir meseleyi nakletmiştir.⁴⁶⁹ Söz konusu bu dönemde nevâzil kavramı *dönemin şartlarına göre yeniden değerlendirilmesi gereken ya da söz konusu döneme ait hükmü verilmesi gereken bilfiil vuku bulan meselelere* tekabül etmeye başlamıştır. Yine Şâ’bî’nin (ö. 497) eseri de bazen bir kâdının döneminde kendisine getirilen yeni

⁴⁶⁸ Örnek olarak bkz. İbn Sehl, *el-İ’lâm*, s. 261, 270, 277, 285, 287, 295, 312, 313, 315, 317 vd.

⁴⁶⁹ Örnek olarak bkz. İbn Sehl, *el-İ’lâm*, s. 262, 271, 272, 281, 293, 297, 298.

mesele ve çözümlerini naklederken bazen de daha önce de mevcut olan bir olayın dönemin şartlarına göre mezhep birikimi çerçevesinde yeniden değerlendirilmiş şeklini nakletmiştir. Yukarıda da görüldüğü üzere, h. V., VI., VII. asırda telif edilen eserler de bu çerçevede işlevlerini devam ettirmişlerdir.

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgiler ışığında nevâzil teliflerinin şu üç işlevi gerçekleştirdiğini görmekteyiz:

Geçmiş mezhep birikimini mezhebin temel eserleri çerçevesinde nakletmişlerdir.

Telif edildiği dönemlerde ortaya çıkan yeni/güncel/fiili mesele ve olayları çözümleriyle/hükümleriyle birlikte nakletmişlerdir.

Daha önceden vuku bulmuş ve çözümü üretilmiş bazı meseleler, dönemin şartlarına göre mezhepteki istinbât metodları çerçevesinde yeniden değerlendirilmiş ve nakledilmişlerdir.⁴⁷⁰

Bu işlevlere dayanarak nevâzilin tezimizin başında terimsel tanımında da ifade ettiğimiz gibi *müteahhirînin kendi dönemleri bağlamında şeri hükmünü verdikleri bilfiil vuku bulmuş olaylar* olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nevâzil güncel ve yeni olan olaylar yanında eski ama yeniden değerlendirilmesi gereken olaylara da şâmilidir.

2. 3. 4. Endülüs Ulemasının Nevâzil Eserlerini Telif Tarzı

Endülüs nevâzil telifatına ve bu alanda telif edilmiş fetvâ kitaplarına bakıldığında çok farklı metodlarda kaleme alınan eserlerin olduğu müşahade edilecektir. Zira nevâzil eserlerinin karakteristik özellikleri bu telif geleneğinde metodik farklılaşmaları kaçınılmaz olarak ortaya çıkaracaktır. Endülüs tarihinin sosyal, siyasal ve ekonomik yapısıyla yakından ilişkili olan bu telif hareketi söz konusu toplumun hayat tarzlarına ve ortaya çıkardıkları sorunlara göre şekillenmiştir. Oluşturulan bu telif geleneği yer, kişi, konu odaklı kaleme alındığı gibi bazen de mesele, soru-cevap, ahkâm biçiminde derlenmiştir. Yukarıda genel olarak ele almış olduğumuz önde gelen teliflerin ışığında bu yöntemleri aşağıda iki yönlü bir biçimdeki tasnif edeceğiz.

⁴⁷⁰ Bu ifadeyle, dönemin şartlarına göre tercihte bulunmak, meşhur, şâz veya muhalif olan bir görüşle hüküm vermek, örf, adet ve belde amelini dikkate alarak hüküm vermeyi kastediyoruz.

2. 3. 4. 1. Muhteva Açısından Telif

2. 3. 4. 1. 1. Coğrafik Bölgelere Göre Oluşturulan Nevâzil Telifleri

Coğrafik bölgeler esas alınarak oluşturulan telif geleneğinden kastımız, Mağrib veya Endülüs bölgeleri olduğu gibi bu yerlere ait olan Fas, Tunus, Cezâyir gibi Mağrib veya Gırnâta, İlbîre, Kurtubâ gibi Endülüs şehirlerdir. Diğer bir deyişle telifler belli bölge veya şehirler esas alınarak derlenmiştir. Bu tarz bir metodun benimsenmesi söz konusu bölgeye ait sosyal, siyasal veya ekonomik verilerin de elde edilmesi ve dolayısıyla bölgeyle ilgili çok yönlü bir haritanın çıkarılmasına zemin hazırlaması bakımından önemlidir. Aynı şekilde söz konusu bölgedeki iftâ ve kaza faaliyetlerini tahlil etme noktasında da bölgeye özel verileri elde etme imkânı tanımaktadır.

Bu şekilde ele alınan eserler arasında en meşhur olan ve belli vesilelerde de bahsetmiş olduğumuz Venşerîsî'nin *el-Mi'yâr*'ıdır. Esasen söz konusu telif tipik nevâzil eserleri dışında daha ziyâde ansiklopedik bilgileri de ihtivâ eden bir niteliğe sahiptir. Müellif h. 3. asırdan kendi dönemine kadar hem Mağrib hem de Endülüs fukahasının içtihat ve fetvâlarını bir araya getirmiştir.

Yukarıda ele aldığımız Endülüs'e ait bütün telifler bu tarz metodun bir örneğini oluşturmaktadır. Sadece Mağrib bölgesine tahsis edilen bir telif örneği olarak da *ed-Dürerü'l-meknûne fî nevâzili Mâzûne* verilebilir. Yahyâ b. Mâzûnî (ö. 883) tarafından kaleme alınan bu eserin belli bir bölgeye hasredildiği bizzat müellif tarafından mukaddimede zikredilmektedir.⁴⁷¹

Bölge içerisinde sadece belli bir şehire nispet edilen telifler de mevcuttur. Özellikle Gırnâtâ'da kaza ve fetvâ makamını üstlenen fukahanın bu tarz bir çaba içerisine girdiği göze çarpmaktadır. Şâtıbî'nin *Fetâvâ*'sı, İbn Lüb'ün *Nevâzil*'i, İbn Tarkâd'ın *Nevâzil*'i bu şekilde telif edilmiş eserlere örnek olarak verilebilir. Zirâ her üç telif de Gırnâtâ fukahasının nevâzilini toplamışlardır.

⁴⁷¹ Müellif eserini Tunus, Bicâye, Tilimsân ve Cezâir gibi Mağrib şehirlerindeki ulemanın fetvâ ve cevaplarına tahsis ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Berekât, İsmâîl, *ed-Dürerü'l-meknûne fî nevâzili Mâzûne*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), yy. 2010, I, 226.

2. 3. 4. 1. 2. Belli Kişiyeye Nispet Edilen Nevâzil Telifleri

Bu şekilde derlenen koleksiyonlar bir fakihin iftâ veya şurâ makamında serdettiği fetvâ ve cevaplarının ya bizatihi kendisi ya da söz konusu fakihin oğlu veya öğrencisi tarafından toplanmasıdır. Bu şekildeki metodun en tipik örneği İbn Rüşd'ün *Nevâzil*'i olarak gösterilebilir. Zirâ söz konusu telif İbn Rüşd'ün öğrencisi Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Vezzân (ö. 543)⁴⁷² tarafından oluşturulmuştur.⁴⁷³ Ancak eser hakkında bir çalışma kaleme alan Muhammed Haccî eseri tedvîn eden öğrencisinin İbn Rüşd'ün bütün fetvâlarını bir araya getirmedesine ve hatta büyük bir kısmını gözden kaçırdığına işaret etmektedir.⁴⁷⁴

Aynı şekilde Kâdı İyâd'a nispet edilen "*Mezâhibu'l-hükkâm*" isimli nevâzil eseri ise oğlu Kâdı Ebû Abdullâh Muhammed (ö. 575) tarafından toplanmıştır. Ebû Muhammed babasının vefatından sonra ahkâma dair olan nevâzil hakkındaki soruları ve bu sorulara verilen cevapları telif ettiğini ifade etmektedir.⁴⁷⁵ Belli bir kişiyeye nispet edilen teliflerin tamamının söz konusu şahıslara ait olduğunu söylemek de güçtür. Nitekim Ebû Muhammed Kayravân ve Endülüslülere ait bazı nevâzili de ilave ettiğini eklemektedir.⁴⁷⁶ Söz konusu bu telif metoduna sahibine nispet edilmesi bakımından İbn Beştagîr'in *Nevâzil*'ini de örnek olarak verebiliriz.

2. 3. 4. 1. 3. Belli Bir Konuya Hasredilen Nevâzil Telifleri

Nevâzil teliflerinin belli bir konuya hasredilmesinden maksadımız bazı teliflerin sadece kazai faaliyetler çerçevesinde kaleme alınmış olmasıdır. Yukarıda bu faaliyetler çerçevesinde oluşturulan telifatın bu metodla yazılmış olduğunu görmekteyiz. Bu metodun en tipik örneği ise, bu sahanın ilk örneklerini oluşturan İbn Sehl'in *el-İ'lâm*'ıdır. Müellif eserini, kaza makamı ve müşavere meclis üyeliğiyle iştigal ettiği bir dönemde kaleme aldığından sadece ahkâma müteallik konuları ele almıştır.

⁴⁷² Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Vezzân İbn Rüşd'ün en önde gelen öğrencileri arasındadır. Kurtuba'da imamlık yapmıştır. Daha geniş biyografi için bkz. Dabbî, *Buğyetu'l-mültemis*, 101; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, II, 559.

⁴⁷³ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, (Muhakkik Girişi), I, 22; Samedî, *Fıkhu'n-nevâzil*, 244.

⁴⁷⁴ Samedî, *Fıkhu'n-nevâzil*, 245.

⁴⁷⁵ Kâdı İyâd, *Mezâhibu'l-hükkâm*, s. 29; Haccî, *Nazarât*, s. 39.

⁴⁷⁶ Kâdı İyâd, *Mezâhibu'l-hükkâm*, s. 30.

Bu metodun bu türü yanında bir de yalnızca belli bir konu odağında ele alınan telifler mevcuttur. İlk dönem teliflerden olan Yahyâ b. Ömer b. Yûsuf el-Kinânî (ö. 289)'nin *Ahkâmu's-sûk* isimli çalışmasını örnek olarak gösterebiliriz.

2. 3. 4. 2. Şekil Bakımından Telif Metodu

2. 3. 4. 2. 1. Belli Bir Tertîbi Esas Almayan Nevâzil Telifleri

Bu ifadeden kastetmeye çalıştığımız, müellifin eserinde klasik fıkıh babları tertibini dikkate almadan sorulan sorulara verilen cevapları veya getirilen nevâzil meselelerine verilen çözümleri kayıt altına almasıdır. Bu düzensizlik nevâzil eserlerinin genel karakteri olarak da ifade edilebilir. Bu durum müellifin fıkıh tertibine uygun olan bir düzenleme için yeterli vakit bulamamasıyla açıklanabileceği gibi böyle bir düzenelemeye ihtiyaç duymamış olmasıyla da izah edilebilir. Zira kendisine getirilen olay ve sorulara çözüm üretmek fakihin zihninde daha ehemmiyete değer görülmüştür.

Böyle düzensiz telif edilen eserler arasında müellifin vefatından sonra kendisine nispet edilerek düzenlenen eserler de vardır. Mesela İbn Rüşd'ün Fetâvâ'sında meseleler düzensiz bir şekilde ele alınmış, herhangi bir konuya göre tasnif edilmemiştir. Yine İbn Lüb'ün *Nevâzil*'i, İbn Tarkâd'ın *Mecmûâ*'sı ve İbn Rüşd'ün *el-Beyân ve't-tahsîl*'i de aynı metodla telif edilmiş derlemelerdir. Söz konusu eserlerin temel nitelikleri kitap diye başlayan ana konu başlıkları “bab, fasıl ve fer” gibi alt başlıklara ayrılmamıştır. Hangi konunun işlendiği belirtilmeyen “el-mes’ele”alt başlığı altında konular ele alınmıştır. Böyle bir telif metodunun benimsenmiş olması ise, eserin pratik kullanımını zorlaştırmaktadır. Bu eserler ancak yazma olan nüshalarının neşredilmesi ve muhakkik tarafından bab veya fasıllandırılmasından sonra pratik kullanım imkânı vermiş olacaklardır.

2. 3. 4. 2. 2. Muhtasar Biçiminde Oluşturulan Nevâzil Telifleri

Eserler üzerinde yapılan ihtîsâr çalışmaları araştırmacıların işlerini kolaylaştırmak ve söz konusu eserlerden pratik olarak en üst düzeyde faydalanılması hedefine yöneliktir. Kaynaklarda nevâzil telifleri üzerine de bazı ihtîsâr çalışmalarının yapıldığını müşahade etmekteyiz. Yoğun nevâzil telifi içerisinde söz konusu bu telifât fazla bir yeküne sahip olmasa da telif geleneği içinde kendisine bir yer edinmiştir. İbn Rüşd'ün telifi bu tarz çalışmaların merkezi olmuştur. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-

Kaysî⁴⁷⁷ (ö. 737), Ebû İshâk İbrâhîm b. Hasan b. Abdurrefi' b. et-Tunusî⁴⁷⁸ (ö. 743), Ebû Abdullâh Muhammed b. Hârûn el-Kinânî et-Tunusî⁴⁷⁹ (ö. 750), Muhammed b. Saîd b. Muhammed b. Osmân el-Endelûsî⁴⁸⁰ (ö. 779) gibi hem Mağrib hem de Endülüs uleması tarafından bu eser üzerine ihtisâr ve tertîb çalışmaları yapılmıştır. Aynı şekilde İbn Hâce'ın *Nevâzil*'i üzerine de Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Kaysî⁴⁸¹ (ö. 737)'nin muhtasarı ve Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muahmmmed el-Ğâfikî (ö. 731)'nin “ *el-Menâhicu fî tertîbi mesâili Ebî Abdillâh İbni'l-Hâc*” isimli tertîb çalışmaları mevcuttur.⁴⁸²

2. 3. 4. 2. 3. Klasik Fıkıh Tertîbini Esas Alan Nevâzil Telifleri

Bir kısım nevâzil telifinin klasik fıkıh kitapları tertîbine riayet edilerek yazıldığını müşahade etmekteyiz. Bu bazen eseri telif eden fakih tarafından ifa edilirken bazen de bir öğrencisi tarafından yapılmıştır. Klasik tertîb taharetle başlayıp, namaz, zekât, oruç, hac vb. ile devam eden bir bablandırmayı esas almış olmasını ifade etmektedir. Erken dönem nevâzil teliflerinden olan *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*, *Nevâzilu's-Şa'bî*, *el-Mufîd li'l-hükkâm*, *Mezâhibu'l-hükkâm* gibi koleksiyonlar bu tertipte telif edilen eserlere örnek olarak gösterilebilir.

Klasik fıkıh eserleri tertîbini esas alan fukaha içinde Müteahhir ulema da gelmektedir. Burzulî ve Venşerîsî'nin eserleri bu bağlamda ifade edilebilecek çalışmalardır. Ancak bu şekilde telif edilmiş eserlerin de genellikle son kısmı Câmi başlığı adı altında farklı ve değişik konuların toplandığı görülmektedir. Ancak bu bölüm, eserin genel bab veya

⁴⁷⁷ Tinbuktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s. 244.

⁴⁷⁸ Mağrib Nevâzil eserlerinden “*Muînu'l-hükkâm*” ın da yazarı olan ve ahkâm ve nevâzil konusunda da âlim olan İbn Abdurrefi “*İhtisâru Ecvibe: el-Kâdi Ebu'l-Velîd b. Rüşd*” isimli muhtasarı telif etmiştir. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, I, 245; Mahlûf, *Şecere*, I, 509.

⁴⁷⁹ Mahlûf, *Şecere*, I, 518; Tinbuktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s. 407. Kaynaklarda ihtisâr ve şerh şeklinde birçok telifinin olduğu ifade edilen Kinânî'nin İbn Rüşd'ün eserine yaptığı ihtisâr geçmemektedir. Ancak eserin muhakkiki bu muhtasarınTunus Vataniye Kütüphanesinde iki nüsha halinde mevcut olduğu bilgisini vermektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Fetâvâ*, (Muhakkik Girişi), I, 89.

⁴⁸⁰ Tinbuktî, *Neylu'l-ibtihâc*, 459; Mahlûf, *Şecere*, II, 40.

⁴⁸¹ Tinbuktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s. 244.

⁴⁸² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzheb*, I, 384.

fasıllandırma uslubünü yansıtmamaktadır.⁴⁸³ Bazen de fıkıh babları şeklinde bir fasıllandırma mevcut olup bab tertibine uyum söz konusu değildir. Mesela Kâdı İyâd eserinde namaz gibi kitabın mukaddem konuları içinde yer alması gereken babı telifin son kısmına, yargılama adabına/akdiyye dair bab başlığını ise, telifin birinci kısmına koymuştur.⁴⁸⁴

2. 3. 5. Endülüs Nevâzil Telifâtının Temel Özellikleri

Her ilim dalının ve söz konusu bu ilim dalı altında meydana gelen alt dalların farklılaşması, şüphesiz kendilerine has olan bazı özellikleri diğer ilim dallarından farklı olarak barındırmalarıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda nevâzilin de fıkıh içinde bir alt birim olarak oluşmasını sağlayan belli özellikleri mevcuttur. Söz konusu bu temel özellikler mahalli/yerel olma, muhteva zenginliği, farazî/takdîri olmama, içeriğinin dönemin şartlarına göre sürekli yenilenmesi şeklinde ifade edilebilir. İşte bu konu başlığında söz konusu bu özellikler kısaca ele alınacaktır.

2. 3. 5. 1. Yerel Olma

Mahallî olma olgusu nevâzil teliflerinin en belirgin ve ayırtedici özelliğidir. Mahallî olmaktan kasıt meselelerin belli bir mekan, zaman, konu veya dinî, içtimâî, iktisâdî gibi belirli alanlara hasrolmasıdır. Yukarıda ele aldığımız bir kısım eserlerin bölgesel, bazılarının kişisel, bazılarının da konusal anlamda özelleştirildiğini gördük.⁴⁸⁵ Özellikle coğrafi manada belli bir mekâna hasredilen telifler için bu vasıftan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla eserlerde bu tarz sınırlamalar mevcuttur.⁴⁸⁶ Ayrıca Mâlikî nevâzil eserlerinin en temel ayırıcı özelliği sorulan soru veya verilen cevap içerisinde dönemin en ince ayrıntılarının hatta olayın oluş tarihinin dahi veriliyor olmasıdır.⁴⁸⁷ Mesela İbn Rüşd Endülüs'ün yerel özellikleri itibariyle diğer bölgelere oranla güvenlik

⁴⁸³ Venşerîsî'nin telif ettiği 13 ciltlik *el-Mi'yâr*'ın 12. cildi bu tarz konulara ayrılmıştır. Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, XII.

⁴⁸⁴ Kâdı İyâd, *Mezâhibü'l-hükkâm*, s. 29.

⁴⁸⁵ Örnek olarak “bu mesele Kurtuba’da meydana geldi” ifadeleri için bkz. İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 98, 130.

⁴⁸⁶ Belli bir bölgeye özel eserler kaleme alındığı gibi olayın geçtiği yerler de sıkça belirtilmiştir. Kurtuba’da vuku bulan nevâzil örneği için bkz. İbn Sehl, *a. g. e.*, s. 63.

⁴⁸⁷ Söz konusu duruma örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 172; İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 132; İbn Rüşd, *Mesâil*, 905, 1191.

şartları bakımından emin bir yer olmaması ve yol emniyetinin bulunmamasından dolayı bulunduğu dönemde onlardan hac ifasının düştüğüne hükmetmiştir.⁴⁸⁸

Meselâ İbn Verd'in eserinde dönemin yöneticisi olan Yusuf b. Taşfîn'in kendi bölgesindeki olaylara binaen sorduğu sorulara verilen cevapları bulmak mümkündür.⁴⁸⁹ Yerelleşme ise, olaylara daha noktasal ve çözüm odaklı yaklaşımı gerektirmiştir. Zira söz konusu bölgenin örf, adet ve yaşantısını bilen fakihin bütün bunları mülahaza ve tahlil ederek olaya yaklaşmasını ve çözüm bulmasını kolaylaştırmıştır.⁴⁹⁰

Özellikle Endülüs ekolü için düşündüğümüzde ortaya çıkarılan mâcerâ bihi'l-amel, zayıf ve şâz görüşle hüküm verebilme, mezhep dışına çıkarak hüküm verme usülleri nevâzil eserlerinin bu yönüyle irtibatlıdır. Ayrıca Endülüs fukahasına hüküm verme konumunda olan kişilerin girdikleri beldenin örf ve adetlerini bilmeden bir olaya fetvâ vermemeleri gerektiğinin⁴⁹¹ vurgulanması da bu teliflerin mahallileşmesinin önemli bir yansımasıdır.

Aynı şekilde İbn Verd'in telifi de sadece Mayorka bölgesinin sorunlarına tahsis edilmiştir.⁴⁹² Diğer yandan mezhep içinde amelin mahalli ve genel olarak türlerinin bulunması ve nevâzil eserlerinin de ameli nakleden bir boyuta sahip olmaları söz konusu bu eserlerin muhtevalarının da yerelleşmesine katkı sağlamıştır denebilir.

2. 3. 5. 2. Muhteva Zenginliği

Nevâzil eserleri gerek muhteva açısından gerekse de şekil ve metot bakımından farklılık ve çeşitlilik arz etmektedir. Nevâzil eserlerine bakıldığında bir kısmının hatta büyük bir çoğunluğunun fetvâ kitapları niteliğinde olduğu görülür. Bu eserlerin bir kısmı müftinin

⁴⁸⁸ Söz konusu mesele için bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 432. İbn Rüşd burada Endülüs dışında yaşayanlar için farklı bir hüküm vermiştir.

⁴⁸⁹ İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 131-141. Ayrıca İbn Rüşd'e yöneltilen Meriyye bölgesine özel sorulara örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 1241. Dönemin hristiyan ve Müslümanlar arasındaki ilişkiye binaen sorulan soru örneği için bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 1265.

⁴⁹⁰ Mesela, zekatla ilgili Hz. Peygamber'in bir tahıl ölçüğünün miktarı hakkındaki bir soruya, söz konusu zekat ölçüsünün bir rıtl olduğu ancak kendilerinin güncel ağırlık ölçülerine göre bunun bir sa' karşılığında dört rıtl olduğunu beyan etmiştir. Ancak belde meşâyihinin bu soruya bölge şartları gereği ihtiyaten 4,5 rıtl olarak fetvâ verdiklerini de ilave etmiştir. Bkz. İbn Lüb, *Takribu'l-emeli'l-baîd*, 85.

⁴⁹¹ İbn Ferhûn, *Tabsira*, II, 71; Karafî, *Furûk*, I, 176.

⁴⁹² İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 132.

deftere not aldığı fetvaların o hayatta veya öldükten sonra çocuklarından veya öğrencilerinden biri tarafından toplanması sonucu oluşmuştur.⁴⁹³ Mesela İbn Rüşd'ün *Fetâvâ* adlı eserini öğrencilerinden Ebu'l-Hasan İbni'l-Vezzân telif etmiştir.⁴⁹⁴ Kâdı İyâd'ın *Mezâhibu'l-hükkâm* adlı eserini de oğlu Ebu Abdullah Muhammed babasının kadı iken verdiği fetvâları derlemiştir.⁴⁹⁵ Nevâzil eserleri çok çeşiti alanların ilgisini çekmiştir. Bilhassa fıkıh ilmi özelinde bakıldığında hem ibadât hem muamelât sahasına dahil olan konuları diğer bir ifadeyle furû' fıkıhın her türlü konusunu ihtiva ettiği görülür. Fıkıhtan sonra özellikle tarih bilimi⁴⁹⁶ ilk sırada yerini almıştır. Tarihin alt dallarından medeniyet tarihi, sosyoloji, siyaset, ekonomi⁴⁹⁷, tasavvuf⁴⁹⁸, mezhepler tarihi, kelam⁴⁹⁹ gibi ilimler için de başvuru kaynağı olmuştur.⁵⁰⁰ Meselâ *el-Mi'yâr* içtimaî iktisadî ve kültürel meselelere değinen bir eser olması hasebiyle, yahudilerin Endülüs'teki yerleşimleri, giyim, kuşam, bayramları ile müslüman komşularından aldıkları hediyeler gibi sosyal hayata dair birçok verileri içerir.⁵⁰¹ Dolayısıyla sadece dini değil milli ve manevi değerleri de bulabileceğimiz bir muhtevaya sahiptirler.⁵⁰²

⁴⁹³ Haccî, *Nazarât*, 57.

⁴⁹⁴ Samedî, *Fıkhu'n-nevâzil*, 244.

⁴⁹⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 29.

⁴⁹⁶ Nevâzil ilminin en temel eseri olarak zikredilen Venşerisi'nin *el-Mi'yâru'l-mu'rib* adlı eseri üzerine Fransız Prof. Lagardere Vincent'in bir çalışması mevcuttur. Müellif, eserde önemli bulduğu fetvâları Fransızcaya çevirmiş ve özellikle tarihçilerin kullanımına sunmak amacıyla eserdeki fıkhi bablara göre tanzim edilmiş olan fetvâları farklı bir tarzda bablandırmıştır. Bkz. Hammâdî, Ömer, *Min meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Venşerisi: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve 'z-zurûfu'l-leti haffet bi incâzihi ve zuhûrihi, Dirâsât Endülüsiyye*, sy. 25, Tunus 2001, 65-85, 66.

⁴⁹⁷ Abdülvehhâb Hallâf, İbn Sehl el-Ezdi'nin *Nevâzil*'ini 4-5 yy.'da Endülüs'ün iktisadî yapısını sunma amacına matuf olarak kullanmış ve bununla alakalı bir de makale yayımlamıştır. Bkz. Filâlî, *a. g. m.*, s. 70.

⁴⁹⁸ İmâm Şâtıbi'ye, tasavvuf ve fakirliğe meyleden ve gecenin büyük bir kısmında insanlardan birinin yanında toplanıp toplantılarını da tek bir sesle, zikirden bir şeyle açıp sonra da bunu şarkı ve çalgıya çeviren bir grup hakkında soru sorulması örnek gösterilebilir. Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 39.

⁴⁹⁹ Kelam sahasıyla ilgili örnek meseleler için bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 230; İbn Lüb, *Nevâzil*, s. 186.

⁵⁰⁰ Mezîn, Ahmet, "et-Târihu'l-Mağribî ve müşkilü'l-mesâdir. Nemûzec: en-Nevâzilü'l-fikhiyye", *Mecelletü külliyyeti'l-êdâbi ve 'l-ulûmi'l-insâniyyeti*, sy. 2, Fas 1985, 97-125, 99.

⁵⁰¹ İlhan, Sinan, *Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler: (711- 1091)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A. Ü. S. B. E., Ankara 2006, s. 18.

⁵⁰² Mesela bölgenin dili ile ilgili bir soru örneği için bkz. İbn Verd, *el-Ecvibe*, s. 88.

Ayrıca fıkıh usûlü⁵⁰³, kıraât⁵⁰⁴, şiir⁵⁰⁵ gibi farklı alanlara has olan meseleri de bulmak mümkündür.

2. 3. 5. 3. Farazi Olmama

Nevâzil eserleri umumiyetle fiili olarak olmuş olan olaylarla irtibatlıdır. Esasen bu durum mezhebin tesis döneminden itibaren genel bir özellik içinde mezhepte varlığını sürdürmüştür.

İmâm Mâlik öğrencilerinden birisine “*istemediğin şeyi sorup da istediğin şeyi unutma, zira muhtaç olmadığı bir şeyi satın alan kimse, ihtiyaç duyduğu şeyi satmış olur*”⁵⁰⁶ şeklinde tavsiyede bulunarak esasen kendi fetvâ usûlünü de ifade etmiştir. Aynı şekilde kendisine vuku bulmayan bir mesele hakkında soru soran kişiye, oluncaya kadar beklemesi tavsiyesinde bulunmuştur. Iraklı bir adamın İmâm Mâlik’e kendisiyle cinsel ilişki kurulan bir tavuğun yumurtasının yenilip yenilmeyeceği hususundaki bir sorusuna karşılık, “*olanı sor, olmayanı bırak*” şeklinde mukabele bulunması imamın bu metodunu açıklaması bakımından dikkate değerdir.

Yine aynı şekilde kendisine getirilen benzer sorularla ilgili muhatabına “*eğer sen bana kendisiyle faydalanılan bir soru sorsaydın ben sana cevap verirdim*” şeklinde mukabelede bulunmuştur.⁵⁰⁷ Dolayısıyla biz İmâm Mâlik’in farazî (teorik) meselelere cevap vermekten kaçındığını görüyoruz. Hatta menakıb eserlerinde talebelerinin bazı farazî meseleleri olmuş mesele gibi sorduklarına dair ifadeler de yer almaktadır.⁵⁰⁸ Mezhep müçtehidlerinden Şâtîbî de, İmâm Mâlik’in aslı reye ve faraziyata dayalı olan Iraklıların fikhını hoş görmediği bilgisini vermektedir.⁵⁰⁹ Mezhep imamının vuku bulmuş olayları merkeze alan bir fikhî metodu kullanması mezhepte nevâzil ve

⁵⁰³ Örnek olarak bkz. İbn Lüüb, *Takrîb*, s. 197.

⁵⁰⁴ Örnek olarak bkz. İbn Lüüb, *Takrîb*, s. 199.

⁵⁰⁵ Örnek olarak bkz. İbn Lüüb, *Takrîb*, s. 191.

⁵⁰⁶ Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, II, 61.

⁵⁰⁷ Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, I, 191.

⁵⁰⁸ Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, I, 191.

⁵⁰⁹ Şâtîbî, *Muvâfakât*, IV, 318.

teliflerinin çoğalmasi sonucunu doğurmuştur. Endülüs nevâzil telifâtının da genel karakterinin olmuş olan olayları yansıtması olduğunu görüyoruz. Eserlerde meselenin bilfiil olduğunu ifade eden kelime ise “*nezelet*” fiilidir.⁵¹⁰ Özellikle İbn Verd’in eseri bu bağlamda önemli bir telifdir. Zira O, bu tarz olayları ayırma amacıyla birçok meselenin sonuna “*nezelet*” kaydını koymuştur. Diğer teliflerde de o an için fakihe getirilmiş ve olmuş bir olay için aynı şekilde *nezele* ifadesi kullanılmıştır.⁵¹¹ Konuyla ilgili mülahazalarımızı tezin çeşitli yerlerinde belirli vesilerle ifade ettiğimizden bu kadarla iktifa etmek istiyoruz.

2. 3. 5. 4. Sürekli Yenilenme

Her dönemin kendine has problemi, sorunları ve kendine mahsus temel yapısının olması nevâzil teliflerinin muhtevasının da sürekli olarak değişmesini sağlamıştır. Zira bu telifler toplum hayatıyla ve fıkıhla birebir ilişki içindedir. Toplumun olaylar ve gelişmeler karşısında değişmesi ve reaksiyon göstermesi kaçınılmaz bir gerçektir. Bu bağlamda değişim ve gelişimde süreklilik de nevâzil teliflerinin doğal yapısı haline gelmiştir. Nevâzilin günümüzdeki anlamı da teliflerinin muhtevasının sürekli güncelleşmesini ve yenileşmesini sağlamaktadır. Mesela belli bir dönemde göçebe/köy hayatla ilgili meseleler ele alınırken bir başka dönemde yerleşik/şehir meselelere ağırlık verilmiştir.⁵¹² Bid’at ve hurafelerin yaygınlaştığı bir dönemde sadece bu konuya hasredilmiş telifleri de bulmak mümkündür.⁵¹³

Aynı şekilde dönemin ticârî sorun ve problemlerini ele alan *Ahkâmu’s-sûk* isimli telif de bu duruma güzel bir örnektir. Ayrıca söz konusu bu teliflerin toplumda ortaya çıkan yeni olaylara da şamil olmaları içeriğinin yenilenmesini getirmiştir. Her ne kadar muhteva yeniliği olsa da eserler de tekrar edilen meselelerin ve bunun yanında mezhep birikimini nakleden verilerin olması muhteva yeniliğinin ancak yeni olayların vuku bulmasıyla ilgili hale getirmiştir. Dolayısıyla özellikle güncel anlamdaki eserlerin tümüyle bir yenilenme içinde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak klasik dönem için

⁵¹⁰ İbn Sehl, *el-İlâm*, s. 98; İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabü’l-ahkâm*, s. 171.

⁵¹¹ Örnek olarak bkz. İbn Sehl, *el-İlâm*, s. 529, 242.

⁵¹² Örnek olarak bkz. Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, IX, 73.

⁵¹³ Bu şekilde telif edilmiş bir eser için bkz. Kurtubî, Muhammed b. Vaddâh, *el-Bid’ ve’n-nehî anhâ* (Nşr. Muhammed Ahmed Rehmân), Kâhire 1990.

ağırlıklı olarak böyle bir yoruma gitmenin mümkün olduğunu söylemek daha isabetli görünmektedir.

2. 3. 6. Endülüs Nevâzil Telifâtından Yararlanma

Yapılan araştırma ve çalışmalar toplumun yapısını anlama hususunda nevâzil fikhinin önemine işaret etmektedir. Bu işaret elbette söz konusu alanda telif edilmiş olan eserlerin konumunu yüksetmiştir.⁵¹⁴ Bu nedenle nevâzil eserleri özellikle tarihi, ekonomik ve sosyal alan yazıcılığı için yeni bir kaynak olma potansiyeline sahip olmuşlardır. Biz bu konu başlığında söz konusu bu teliflerin hukuk sistemi ve toplumsal araştırmalara kaynak olması açısından değeri üzerinde duracağız.

2. 3. 6. 1. Endülüs Hukuk Sisteminde Başvuru Kaynağı Olması

Nevâzil kitaplarının günümüze kadar açığa çıkarılmamış olması ve söz konusu bu teliflerden daha iyi biçimde istifade edilememesinin bazı sebeplere dayandığı ifade edilmişti. Söz konusu sebeplerinden en önemlisi olarak, nevâzil kitaplarının tabiatlarının da bir gereği olarak mutad hale gelmiş olan bablandırma şekillerinden biriyle bablandırılmamış olmaları şeklinde ifade edilebilir. Zira bu durum onların pratik kullanımını zorlaşmasına sebep olmuştur. Ancak günümüzde araştırmacılar tarafından bu anlamda atılmış adımların varlığından bahsedebiliriz. İbn Rüşd'ün *el-Beyân* ve Venşerîsî'nin de *el-Mi'yâr*'ı gibi çok kıymetli eserlere yapılan fihrist çalışmaları bu açığı kapatmaya yönelik çabalar olarak ifade edilebilir.

Diğer taraftan eserlerin mahalli ve yerel özellikte olmaları kitaplarda kullanılan dilin siga bakımından anlaşılmaz ve lehçeli olması sonucunu doğurmuştur. Buna bir de rumuz ve kapalı istilahların fazlaca kullanılmış olması ilave edildiğinde eserlerin güncel kullanımlarında bir kısıtlılık ortaya çıkmıştır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen fikhî ahkâm yanında edebiyat, dil, akaid, ekonomi, siyaset, tasavvuf, sosyoloji gibi çok farklı alanlara hitap etmesi bakımından çeşitli dönemlerde İslam fikri hayatı konusunda münbit ve faydalı bir alanı ifade etmiştir.

⁵¹⁴ Bu tarzda telif edilmiş olan çalışmalardan bazıları şunlardır: Fethâ, Muhammed, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve'l-müctema': Ebhâs fi târihi'l-ğarbi'l-islâmî mine'l-karni'l 6 ilâ 9*, yy. 1999; Haccî, Muhammed, "el-Mezhebu'l-Mâlikî fi'l-ğarbi'l-islâmî ve mevsûatuhu'l-kübrâ Mi'yârü'l-Venşerîsî", *İmâm Mâlik Sempozyumu*, Fâs 1980; Ğurâb, Saîd, *Kütubu'l-fetâvâ ve kıymetuha'l-içtimâiyye: Nevâzilu'l-Burzulî*, Tunus 1978. Daha fazla çalışma için bkz. Mâzûne, *ed-Düreru'l-meknûne fi nevâzilu'l-Mâzûne* (nşr. Berekât İsmâîl), yy. 2010, s. 5.

Mâlikî mezhebinin uygulandığı bölgelerde “Mağrib’te” pozitif hukukun oluşumunda İslam fihhının tesirini çok net bir şekilde görmek mümkündür. Bazen İslam şeriatinin bazen de Batı hukukunun kurallarına dayanan kanunların hakim olduğu alanların bulunması yanında bazı alanlarda da tamamen İslam hukuku hakimdir. Bu alanlar daha çok ahval-ı şahsiyyenin düzenlemediği alanlardır. İşte bu düzenlenmemiş alanlarda Mâlikî mezhebindeki mâ cerâ bihi’l-amel, râcih ya da meşhur olan görüş hukuki boşluğu doldurmak amacıyla kanun yerine ikame edilmiştir. Aynı şekilde koruma altında olmayan gayrı menkuller de mezheb kaidelerinin işlevselleştirildiği konu başlıkları arasında bulunmaktadır.

Özet olarak ifade etmek gerekirse, Mağrib kaza sistemin dayandığı nevâzil kitapları İslam toplumundan bahseden kazai açıklamaları içermektedir. Bu kazai açıklamalar ise, kazai içtihatlar anlamındadır. Kazai içtihatların, yargı alanında hukuk normu kaynaklarından bir kaynak olarak kabul edildiği açıktır. Dolayısıyla Mağrib’te kanunda bir norm bulunmadığı zaman başvuru kaynağı olarak nevâzil kitapları kullanılmaktadır.⁵¹⁵ Ayrıca modern dönemde pozitif hukukun kaynakları arasında olan ve artık tüm Mağrib’in tek ameli haline gelen Fas amelinin de Nevâzil edebiyatı içinde zikredilmesi bu eserlerin teşri ve hukuki sahadaki öneminin açık göstergeleridir.⁵¹⁶

Mağrip yargı sisteminde bazı karar ve hükümleri inceleyen Abdullatîf Hidâyetullâh özellikle temyiz mahkemelerinin/yüksek mahkeme bu kitaplara dayanarak hüküm verme konusunda farklı metotlar izlediğini ifade etmektedir.⁵¹⁷

Güncel anlamda nevâzil telifinin yargıdaki rolü konusu ayrı bir konunun araştırma kapsamında olacak kadar geniş bir husustur. Ancak biz klasik anlamda nevâzil eserlerinin de yargıda temel referans kaynağı olarak işletildiğini görmekteyiz. Zira eserlerin bir kısmının sadece kaza ahkâmı ve müşâvere meclisinin kararlarını kayda

⁵¹⁵ Bu tarz nevâzil kitaplarına, İbn Abdurrefî'nin *Mu'înu'l-hükkâm fî nevâzili'l-kadâya ve'l-ahkâm*, İbrâhim b. Hilâl'in *Nevâzil*, Kâdi İyâd'ın *Mezâhibu'l-hükkâm fî nevâzili'l-ahkâm*, İsâb. Sehl'in *el-İ'lâm bi nevâzil'l-ahkâm*, Muhammed b. Muhammed el-Verzâzî'nin *Nevâzil*, İbn Hâc'ın *Nevâzil*, Mehdi el-Vezzânî'nin *en-Nevâzilu'l-kübâra ve's-suğrâ*, Yahya b. Muhammed b. Abdullah'ın *ed-Düreru'l-meknûne fî nevâzil'l-Mâzune* adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir.

⁵¹⁶ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 20; 'Allâl Fâsî, *et-Takrîb*, s. 327; 'Allâl Fâsî, Muhmed, *Medhal fi'n-nazariyyeti'l-'âmmeti'd-dirâseti'l-fikhi'l-İslâmi* (nşr. Abdurrahman Arabî Harîşî), Rabat 1985, s.156, 170 vd.

⁵¹⁷ Hidâyetullâh, *a. g. m.*, s. 321.

geçirme amacıyla yazılmış olması bu gerçeği açık bir şekilde göstermektedir. Endülüs'te yaygın olan yargı kuralları, içinde ilmi derinliği yeterli olan müftî ve fakihlerin yer aldığı şûrâ müessesesine dayanıyordu. Zira Endülüs kadıları geniş bir ilmi birikime vakıf olmalarına rağmen kendilerine getirilen olaylar ve nevâzil hususunda görüşlerini bildirmeyip, çözüm için “*mesâilu'l-ahkâm*” kitaplarına başvuruyorlardı.⁵¹⁸ Diğer taraftan getirilen olayın çözümüne yönelik olarak da tek başına hareket etmeyerek daha adil karar vermek amacıyla yanında istişare yapabileceği birkaç fakih daha bulunduruyorlardı.⁵¹⁹

Endülüs'te istişârenin iki ayağından söz etmek mümkündür. Bunlardan birisi yönetici konumunda olan kişinin vezir ve fakihlerle olan istişâresi diğeri ise yargının başında bulunan kadının fakihlerle olan istişaresidir. Hz. Peygamber döneminden itibaren kadim bir geleneğe sahip olan bu istişare geleneği Endülüs'te h. II. asrın başlarından itibaren yönetimi devralan her emir tarafından uygulanmıştır. Hatta bazı yöneticiler bu konuya fazla ehemmiyet vermelerinden dolayı vezirlerle istişâre için ayrı bir mekân/kasr dahi yaptırmışlardır.⁵²⁰ Emir vezirlerinin kişisel görüşlerini ifade etmelerini talep ederek, onlarla güncel (câr ile'l-yevm) olaylar hakkında istişârede bulunurdu.⁵²¹ İbn Kûtiyye ilgili eserinde vezirlerle emirin istişâre ettikleri olayları bizim güncel diye çevirdiğimiz (câr ile'l-yevm) kelimesiyle ifade etmiştir. Yaklaşık olarak ondan bir asır sonra h. 5. asırda eserini kaleme alan İbn Hayyân ise, Abdurrahmân b. Hakem'in vezirleri için ayırdığı bölümde İbnü'l-Kûtiyye'den bu kısmı nakletmiştir. Söz konusu nakilde Kûtiyye'nin eserinde kullanmış olduğu (câr ile'l-yevm) kelimesini ise, nevâzil olarak yorumlamıştır.⁵²²

⁵¹⁸ Samedî, *Fıkhu'n-nevâzil*, s. 58.

⁵¹⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 131.

⁵²⁰ İbn Kûtiyye, *Târîhu iftîâhi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Kâhire 1989, s. 77; Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 122.

⁵²¹ İlk defa emir II. Abdurrahmân b. Hakem tarafından vezirler için özel olarak inşa ettirilen bu sarayda vezirlerin her gün düzenli olarak toplantıya gelmeleri zorunlu hale getirilmiştir. İbn Kûtiyye, *Târîhu iftîâhi'l-Endelüs*, s. 77.

⁵²² İbn Hayyân, Ebû Mervan b. Halef b. Hüseyin el-Ümevî el-Kurtubî, *el-Muktebes min enba'i ehli'l-Endelüs* (nşr. Mahmut Ali Mekkî), Kâhire 1994, s. 168.

Endülüs'te müşâvere meclisi olarak isimlendirilen Meclisü'ş-Şûrâ ilk defa emirin de talebiyle Yahyâ b. Yahyâ eliyle oluşturulmuştur. Söz konusu meclisin üyeleri âlim sıfatıyla tanınan isimlerden oluşurken atama, tayin ve hatta azledilmeleri hususunda Yahyâ'nın etkisi çok fazlaydı.⁵²³

Müşâvirler Meclisi'nde görev yapan isimler arasında Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Abdülmelik b. Habîb (ö. 238), Îsâ b. Dînâr (ö. 212), Asbağ b. Halil, Kasım b. Hilâl, Muhammed b. Yûsuf b. Matruh, Abdülmelik b. Hasan ez-Zûnân, Abdü'l-A'lâ Vehb b. Abdü'l-A'lâ, Said b. Hassân es-Sâîğ, Abdurrahman b. Îsâ bulunmaktadır.⁵²⁴ Görüldüğü üzere Meclis'te görev alan müşâvirler arasında nevâzil alanında Endülüs'te ilk eseri veren Îsâ b. Dînâr'da (ö. 212) bulunmaktadır. Diğer taraftan yine eseri nevâzil sahasında değerlendirilen ve Endülüs'te mezheb adına önemli çalışmalarda bulunmuş olan Abdülmelik b. Habîb (ö. 238) de yer almıştır.

Müşâvere meclisine başkanlık yapan kişi Doğu'da kadî'l-kudât olarak bilinen kâdî'l-cemâa yani başkadıdır. Malikî mezhebine özel olarak kullanılan diğer bir deyişle Mağrib bölgesinin terminolojisine ait bu ifadeyi, yine kaza makamını üstlenen Endülüs fakih ve müşâvirlerinden olan Kâdî Ebu'l-Esbağ b. Sehl (ö. 486) “*Endülüs'te kullanılan kadî'l-cemâa lakabı doğuda kullanılan kâdî'l-kudât makamına mukabildir*” diyerek kaza makamının en üst derecesine karşılık geldiğini beyan etmiştir.⁵²⁵ Başkadı söz konusu meclise genellikle müşkil bir durumla karşılaştığında danışır.⁵²⁶

Görüldüğü gibi Endülüs'te kaza fukaha eliyle yürütülmüştür. Bu tesbit bize mezhebin ve mezhep müntesibi olan fukahanın Endülüs toplum hayatıyla olan sıkı iritibatına delil teşkil etmektedir. Fukahanın burada kişilerin sadece dini değil dünyevi, idari, ahlâki her türlü sorunlarına çözüm üretme amaçlı faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bugün Mağrib'de olduğu gibi klasik dönemde de Endülüs'de bu eserler yargı

⁵²³ Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1966, III, 23. Hâlid b. Said ilim erbabı olan birçok meşâyıhtan, Yahyâ b. Yahyâ ve Yahyâ b. Ma'mer arasında şiddetli bir düşmanlık olduğundan dolayı Yahyâ'nın, Yahyâ b. Ma'mer'i emir Abdurrahmân tarafından kadılıktan azledilmesi konusunda çaba sarfedip aleyhine deliller getirdiğini, işittiğini belirtmiştir. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 191.

⁵²⁴ Şahin, Melek, *Endülüs Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Meclis Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2010, s. 28.

⁵²⁵ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 338.

⁵²⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 40.

hukukunun ayrılmaz ve işlevsel bir parçası olarak kullanılmıştır. Bugünkü pozitif hukukun kaynakları yerine klasik dönemde Endülüs’de nevâzil teliflerinin geçtiği görülmektedir. Belli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi Endülüs’te yargı Mâlikî mezhebi temelli yürütülmüştür.⁵²⁷ Bu alanda ilk eserler arasında olan *el-Müntehabu’l-ahkâm*’ın hakimlere yardımcı olmak ve şer’i hükmü elde etmelerini kolaylaştırmak şeklinde amaçlarının⁵²⁸ olması nevâzil eserlerinin kadının bilgi ve başvuru kaynakları arasında olduğuna delalet etmesi açısından önemlidir. Endülüs kadılarının başvuru kaynağı olarak kullandıkları nevâzil eserlerine yukarıda kaza çerçevesinde telif edilen nevâzil eserlerini örnek olarak verebiliriz.

Burada şu durumu da ifade etmek istiyoruz. Nevâzil teliflerinde örnek olayların bulunması Anglo/sakson hukukunun ilk ortaya çıktığı zamanlardaki oluşumunu hatırlatmaktadır. Şöyle ki, common law olarak da ifade edilen söz konusu hukuk sisteminde hâkimler öncelikli olarak önündeki olaya benzer olayda daha önce kendisinin veya üst mahkemelerin verdiği bir karar olup olmadığını araştırır. Böyle bir karar bulması halinde ise bu karara binaen ortaya çıkan yeni olay hakkında karar verir. Böyle bir uygulamanın olmasından dolayı söz konusu bu hukuka *case law* (*vak’a hukuku/örnek olay hukuku*) adı verilmektedir. Bu hukukun yaratıcıları hâkimler olması anglo/sakson hukukunun “hâkimler tarafından yaratılmış bir hukuk” olarak yorumlanması sonucunu doğurmuştur.⁵²⁹

Muhtemelen bu benzerlik oryantalistleri fikhın da kadılar hukukundan/hukukçuların hukukundan ibaret olduğu yorumuna götürmüştür.⁵³⁰ Bu yorum da müftilerin konumunun kadılara nazaran daha geri planda bırakılmasına dayanmaktadır. Bu tür ilişkilerin netleştirilmesi için Anglo/sakson hukuk sistemi ve nevâzil teliflerinin yargısal alanda işletilmesi arasında daha fazla araştırılma yapılmasına ihtiyaç vardır. Söz konusu araştırma tezimizin sınırlarını açacağından, başka araştırmacıların çalışabileceği münbit

⁵²⁷ Endülüs’te yargının işleyişi ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Kılıç, Muharrem, *Endülüs Emevi Devletinde Yargı ve İşleyişi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 1995.

⁵²⁸ İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabü’l-ahkâm*, I, 83.

⁵²⁹ Anglo/sakson ya da common law hukuku olarak ifade edilen ve bu günkü Amerikan hukuk sisteminin temelini ifade eden bu hukuk İngiliz hukukudur. Bu konuyla ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. Gözler, Kemal, *Genel Hukuk Bilgisi*, Bursa 2008, s. 5.

⁵³⁰ Schacht, *a. g. e.*, s. 209.

bir konu olduğunu da ayrıca ifade etmek istiyoruz. Burada şu benzerliğe de vurgu yapmak istiyoruz söz konusu bu nevâzil geleneği ve girişte ifade ettiğimiz gibi *el-Fıkhu'l-vâkı*‘ diğer bir deyişle *olay fıkhı* kavramı da bugün Mağrib’de bir ilim olarak işletilmektedir. Bu durum da *common-law* için yapılan *vaka hukuku* kavramıyla anlam olarak örtüşmesi dikkat çekici bir durumdur.

2. 3. 6. 2. Endülüs’ün Tarihi ve Toplumsal Araştırmalarına Kaynak Olması

Endülüs toplumu, siyâsî açıdan oldukça hareketli ve gerek yönetsel gerekse de dinî açıdan birbirinden farklı tasavvurlara sahip dönemlere şahit olmuştur. Söz konusu dönemlerde Endülüs toplumuyla Endülüs fukahası arasındaki irtibatın daimi olduğunu kuruluşundan yıkılışına kadar kesintisiz telif edilen nevâzil eserlerinden görmek mümkündür. Endülüs yönetimini ele alan bazı hükümdarların fukahaya karşı olan tutumuna rağmen fukahanın toplum üzerindeki etkisini devam ettirdiğinin ifade edilmesi ulema ve halk arasındaki sıkı ilişkiyle irtibatlandırılabilir.⁵³¹

Ortaya çıkan nevâzil telifâtının da desteklediği verilere göre Endülüs’te verilen fetvâların toplumun günlük yaşantısıyla çok sıkı bir ilişkisi vardır. VIII. asırda yaşamış olan İbn Lüb’ün eseri bağlamında baktığımızda bunu çok iyi müşahede etme imkanına sahip olmaktadır. Zira telif ettiği nevâzil eseri müellifin yaşadığı asrın sosyal, ekonomik hayatının özelliklerini açığa çıkarmaktadır. Meselâ bir adam hakkında sorulan “bir adam bir araziye keten ekmek için kir alıyor, ancak ekinde zarar ederek, verim elde edemiyor. Bu kişiden kira düşer mi?”⁵³² şeklindeki toplum hayatının günlük yaşantısını ilgilendiren sorularla muhatap olmuşlardır. Zaten Endülüs ulemasının Mâlikî mezhebi bünyesinde olması onları takdiri ve farazi olan durumlardan uzak tutmuştur. Bu esas da ulemayı toplumun bilfiil yaşadığı olaylarla karşı karşıya bırakmıştır.⁵³³

Diğer taraftan kadının veya müftînin vereceği hükmü formüle ederken belirli ölçüde mahalli örf ve durumu dikkate almasının ifadesi olarak *amel* kavramının mezhebe özel olarak ortaya çıkması da fukahanın toplumsal gerçeklere uyum sağlamaya

⁵³¹ Mesûd, *a. g. m.*, s. 412.

⁵³² İbn Lüb, *a. g. e.*, II, 143.

⁵³³ Ebû Zehrâ, *Mâlik*, s. 46.

çalışmalarının bir göstergesidir.⁵³⁴ Aynı şekilde mâ cerâ bihi'l-amel kavramının Endülüs geleneğine özel olan bir istidlâl metodu olarak ortaya çıkması ve fukahanın toplumun maslahat ve şartlarını göz önüne almalarından dolayı râcih olan görüşe karşı zayıf ve şâz olan görüşle hükmetmeleri de aynı çabanın bir sonucudur.

Endülüs fukahasının yeni şartlar ve bu şartlara bağlı yeni problemler karşısında nispeten dinamik bir yol izlemiş olmaları da onların Endülüs toplum hayatıyla olan iritbatlarının bir başka göstergesidir. Bu bağlamda Müslümanların Hristiyanlarca ganimet olarak kendilerinden gaspedilen malları para ödeyerek tekrar geri almalarının caiz olup olmadığına dair tartışmalar zikredilebilir. Normalde İslam devleti sınırları içinde bunun caiz olmayacağı belirtilirken, anlaşmalı olarak hristiyan hâkimiyetinde yaşayan fakat anlaşmanın herhangi bir nedenle yürürlükten kalkması üzerine malları Hristiyanlarca gaspedilen bir müslümanın bu malları para vererek geri almasının caiz olduğuna dair fetvâ verilmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.⁵³⁵ Yine İbn Rüşd kendi yaşadığı dönemde Endülüs'ün siyasi yapısını dikkate alarak bu zamanda Endülüs toplumu için cihad yapmak hac yapmaktan daha evladır, şeklinde fetvâ vermiş bu durumu onların hac yapmaya istitaatlarının olmayışıyla temellendirmiştir.⁵³⁶

Endülüs sosyal ve toplumbilim araştırmaları nisben yeni (XIX. yy. yarısında) ortaya çıkmış çalışmalardır. Bu alandaki çalışmalara öncülük yapanlar ise daha ziyâde müsteşrikler olmuştur. Bu anlamda ilk yapılan çalışma *Târîhu'l-müslimîn fi Esbâniyâ*⁵³⁷ isimli bir telifdir. Nevâzil derlemeleri ferdî ihtiyaçlara göre şekillenen eserler olması itibariyle sadece dini alana hitap eden veriler içermemektedir. Nevâzil kitaplarının bu yönü, araştırmacıları nevâzil teliflerinin tarihi ve toplumsal olaylara dair değeri ile ilgilenmeye yönlendirmiştir. İlk olarak bu amaçla bu sahaya yönelen Hadî İdris'in bazı tarihi ve toplumsal olaylarla ilgili fetvâlarını içeren "*Fetâvâ*"sı mevcuttur. Yine Hasan Hasanî Abdilvehhâb ve müsteşrik Robert Provençal hayatın olaylarının derinliklerine

⁵³⁴ R. Stephen, Humphreys, "İslam Hukuku ve İslam Toplumu" (Çev. Mürteza Bedir), *Sakarya Üniversitesi Dergisi*, sy. 4, 2001, s. 273.

⁵³⁵ Özdemir, *a. g. e.*, s. 182.

⁵³⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 432.

⁵³⁷ Söz konusu bu çalışma Fransa'da 1881 yılında üç cilt halinde *Histoire des musulmans d' Espagne* ismiyle neşredilmiştir. Haccî, *Nazarât*, s. 167.

vakıf olmak isteyen araştırmacılar için dakik bir çalışma yaparak tatbiki sahada nevâzil eserlerini gün yüzüne çıkarmaya çalışanlar arasındadırlar.⁵³⁸ İlk defa nevâzil eserlerinin Endülüs tarihinin sosyal, iktisâdî açıdan temel kaynakları olduğuna dikkati çekenler Mâlikî mezhebinin Endülüs'e girmesiyle ilgili çalışma yapan Lopes Ortis ve Kâdî İbn Muğîs et-Tuleytılı'nın *el-Makne* isimli eseri üzerine çalışma yapan Salvador Villa isimli İspanyalı iki müsteşriktir.⁵³⁹ Ayrıca Venşerîsî'nin *el-Mi'yâr*'ı da Endülüs sosyal tarihi bakımından asıl kaynak olarak kabul görmektedir.⁵⁴⁰ Aynı şekilde eser üzerine kaleme alınan fihrist çalışmasında da Endülüs ve Mağrib'in bazı örf ve adetlerini ifade eden işaretler yanında şehirlerin coğrafik sınırlarını dahi veren ifadelere rastlanmaktadır. Eserde yaklaşık olarak 300 adet içtimâî ve tarihi olaya işaret edilerek Endülüs ve Mağrib toplumunun yapısı yansıtılmaktadır.⁵⁴¹

Aynı şekilde Abdülvehhâb Hallâf'ın bu alanda kıymetli bir çalışma yaptığını ve h. IV. ve V. asırda Endülüs'ün sosyal ve iktisadi resmini sunan İbn Sehl el-Ezdî'nin *Nevâzil* adlı yazma eseri hakkında bir makale yazdığını da ifade etmiştik. Yine, Kemaleddîn Ebû Mustafâ tarafından, *Cevânib mine'l-hayâti'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye ve'd-dîniyye ve'l-'ilmiyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî min hilâli nevâzili ve fetâvâ'l-Mi'yâr li'l-Venşerîsî* adıyla telif edilen çalışma adından da anlaşıldığı gibi nevâzillerden yararlanarak bir İslam tarih sosyolojisi yapmaya çalışmıştır. Mağrib'in hem siyâsi, hem ekonomik hem de sosyal yapısıyla ilgili pratik birçok örnek verilmiştir.⁵⁴² Muhammed Mezîn, *et-Târîhu'l-Mağribî ve müşkilü'l-mesâdir nemûzec: en-Nevâzili'l fikhîyye* ismiyle 1985 yılında Mağrib'de bir çalışma yapmıştır. Bu eserde nevâzil edebiyatının genel ve özelde Mağrib için toplumsal değişim ve gelişimi nasıl yansıttığı *el-Mi'yâr* merkezinde ifade edilmiştir.⁵⁴³

⁵³⁸ İbn Sehl, *Vesâik fi ahkâmi'l-kadâi'l-cinâi müstahrece mine'l-Ahkâmi'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Hallâf) (Muhakkikin Girişi), Kuveyt 1983, s. 3-4; Haccî, *Nazarât*, s. 169.

⁵³⁹ Haccî, *Nazarât*, s. 168.

⁵⁴⁰ Haccî, *Nazarât*, s. 172.

⁵⁴¹ Filâlî, *a. g. m.*, s. 70.

⁵⁴² Kemaleddîn Ebû Mustafâ, *Cevânib mine'l-hayâti'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye ve'd-dîniyye ve'l-'ilmiyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî min hilâli nevâzili ve fetâvâ'l-Mi'yâr li'l-Venşerîsî*, yy. 1996.

⁵⁴³ Mezîn, *a. g. m.*, s. 78.

Eser tıp, mûsıkî⁵⁴⁴ ve coğrafya gibi dini ilimler dışında toplumun ilgi alanlarıyla ilgili bilgiler de sunabilecek bir özelliğe sahip olduğu gibi hadis ıstılahları, mutasavvıflar gibi dini ancak fıkıh dışı verileri de ihtiva etmektedir. Bazen bir hadis metninin nasıl anlaşılacağına dair soru gelebildiği gibi kimi zaman da ıstılah karmaşası ile ilgili de sorular gelebilmektedir.⁵⁴⁵ Kimi yerlerde mutasavvıfların⁵⁴⁶ tavır ve davranışlarıyla ilgili bilgiler verilirken bazen farklı fırka ve düşünce ekolleri⁵⁴⁷ hakkında bilgi ve eleştirilere de yer verilmektedir.⁵⁴⁸ Dönem içinde kullanılan paralar, alış veriş terimleri⁵⁴⁹, giyim kuşam⁵⁵⁰ bilgileri coğrafi bölgeler, yaşayan kabileler, seyahat esasları, ilaç yapımı, tedavi yöntemleri⁵⁵¹ ile ilgili olarak yer alan bilgiler de bulunmaktadır. Eserin fıkıh dışındaki diğer ilim dallarında kullanılmaya başlanması erken dönem için söylenecek bir husus değildir. Zira ancak modern dönem çalışmalarında esere ilgi gösterildiğini ve bu sebeple bu çalışmalara ancak milâdî XIX. yy. yarısında iltifat edildiğini vurgulamıştık.

⁵⁴⁴ Çalgı ve şarkı söylemenin cevazı ile ilgili meseleler için bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 73-74.

⁵⁴⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 305.

⁵⁴⁶ Tasavvıfla ilgili sorular için bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XIII, 293-330.

⁵⁴⁷ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XIII, 163.

⁵⁴⁸ Örnek bir soru için bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 363.

⁵⁴⁹ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 97.

⁵⁵⁰ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 27.

⁵⁵¹ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 29.

BÖLÜM 3: ENDÜLÜS MÂLİKÎ EKOLÜNDE MEZHEP İÇİ HÜKÜM ÇIKARMA USÛLÜ

Fıkıh malum olduğu üzere teorik ve pratik kısımlara tekabül eden usul ve furû' kısımlarına ayrılır. Ancak her ne kadar ayrı alanlar olsa da aralarında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Zira ortaya çıkan fıkıh mezheplerinin kendilerine has usulleri vardır. Fukaha bu usule dayanarak olaylara ve müşkilata çözüm üretmek için gayret sarfetmiş ve bu manadaki literatür kendiliğinden oluşmuştur. Bu durum, fikhî hayattan koparmamış ve beşeri gelişime paralel olarak fıkıh ilmini geliştirmiştir. Fikhî hükümleri pratize etme konusunda Mâlikî mezhebinin oldukça yoğun bir literatürü oluşmuştur. Zira bu mezhebin kullandığı amele dair deliller diğerlerine oranla oldukça fazladır. Bu gerçekliği ümmehât, amel ve nevâzil eserleri ortaya koymaktadır.

Mâlikî mezhebinin delillerinin belirlenmesi ve işletilmesi konusunda Endülüs ulemasının payı oldukça büyüktür. Zira söz konusu ulema olaylar ve deliller arasındaki irtibatı kurarak yeni olaylar karşısında da yeni kurallar koyma becerisine de ulaşmış oluyorlar. Biz bu bölümde Endülüs ulemasının nevâzil eserleri aracılığıyla mezhebin delillerini oluşturmada nasıl rol aldıklarını ve nevâzil eserlerinin bu usulleri pratik hayata taşıma noktasındaki katkısını ortaya koymaya çalışacağız. Zira mezhep usulü olaylara tatbik edildiği oranda dinamiktir.

Nevâzil eserleri ise bu manadaki durumu ortaya koyabilme bakımından oldukça münbittir. Bu eserlerin ortaya koyduğu diğer önemli veri ise, fikhın hayata uygunluğunu göstermesidir. Fikhın güncel hayattan kopuk olduğunu iddia eden müsteşriklere karşı, Endülüs nevâzil fukahasının fetvâlarında mesalihi gözetip gerekli durumlarda muhalif ve şaz olan bir görüşle bile amel etmelerini gösterebiliriz. Biz burada her bir delili usuldeki geniş işlenişleriyle ele almayacağız. Zira bu konular usulün çalışma sahasına dâhildir. Ancak kısaca tanımlarını vererek, Endülüs ulemasının tez konumuzun temelini oluşturan nevâzil eserlerinde bu asıllara nasıl dayanıp olaylarla irtibat kurduklarını pratik olaylar çerçevesinde ele alacağız.

İmam Malik'in öğrencileri onun fikhî görüş ve fetvalarını aktarmanın yanı sıra bu birikim içinde açıkça cevabı olmayan soru ve meselelerle de karşılaşmışlardır. İşte bu tür durumlarda onların metod, görüş ve tavırlarında önemli farklılıklar meydana

gelmiştir. Öğrencilerinden bir kısmı yalnızca hadis naklederken diğer bir kısmı buna ilaveten fetva ve fihhi görüşlerini de nakletmişlerdir. Bir grup daha vardır ki, onlar karşılaştıkları fihhi meseleler karşısında Malik'in fetva ve rivayetleri içerisinde cevap bulamadıkları takdirde mezhep birikimi ve hocalarının metoduna dayanarak hükümleri istinbat etmişlerdir.⁵⁵²

Nevâzil kavramı teliflerinden görüldüğü üzere mezhep içinde bir grup fikhî hükme karşılık gelmektedir. Bu hükümleri üretebilmek için her mezhebin kendi içinde olaylara çözüm getirme mekanizması mevcuttur. Hakkında mansus⁵⁵³ bir hüküm bulunmayan konularda fukaha kıyas ve içtihâda yönelmiştir.⁵⁵⁴ Zira bir mezhebin gelişmesi genişlemesi ve toplumsal olayları ve insanların karşılaştıkları meseleleri çözebilmesi ancak içtihâd kurumunun işletilmesiyle mümkündür. Bu içtihâd, mutlak istinbat (mutlak içtihâd) ya da mezhebin usulünden istinbat (mezhepte içtihâd) şeklinde olabileceği gibi, mezhebin sabitelerinden tahriç yoluyla da yapılabilir.⁵⁵⁵ Nevâzil teliflerinde doğrudan hakkında mezhep imamının görüşünün bulunmadığı meselelerle de ilgili olayların da nakledilmiş olması konunun içtihat ve tahriçle ilişkilendirilmesini zorunlu kılmaktadır.⁵⁵⁶ Zira nevâzil türü eserler, mezhep imamlarının görüşlerinin bulunmadığı konularda, daha sonraki fukaha tarafından *icthâd* ve *tahriç* yoluyla ortaya konan meseleleri ihtiva eden eserler olarak da kullanılmaktadırlar. Mâlikî mezhebi fukahası mesailerini mezhep imamının usulü çerçevesinde tahriç ve istinbat yoluyla furû' meselelerin çözümüne harcamışlardır. Yine aynı şekilde bu tarz meselelerle ilgilenen

⁵⁵² Çavuşoğlu, *a. g. e.*, s. 13-14.

⁵⁵³ Mansus kavramı mezhepte terim olarak, İmam Mâlik ve mütekaddimîn ashabının kavilleridir. Umumiyetle bu anlamda kullanılsa da nadiren müteahhirinin akvali de kastedilmiştir. Bkz. Zafirî, Müreyym Muhammed Sâlih, *Mustalahâtü'l-mezâbi'l-fikhiyye ve esrâru'l-fikhi'l-mermûz fi'l-i'lâm ve'lil-kütüb ve'l-âra ve't-tercihât*, Beyrût 2002, 171. Dolayısıyla hakkında İmam Malik ve ashabının bir görüş beyan ettiği olaylar mezhepte bu terimle ifade edilmiş ve bu kavramla, ilgili görüş geriye dönük olarak mezhebin kurucusu ve sonraki asırlarda yaşayan mezhep müntesibi ulemayla ilişkilendirilmiş olmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım ise mezhep içinde kullanılan görüşün bağlayıcılığı noktasında önemli bir uygulamadır.

⁵⁵⁴ Zafirî, *Mustalahât*, 181.

⁵⁵⁵ Ebû Zehrâ, Muhammed, *Mâlik hayâtuhu ve asruhû arâuhu ve fikhuhu*, yy. 1952, s. 467.

⁵⁵⁶ Yeni meseleleri de ele almaya gayret eden çalışmalar içinde en dikkat çekici ve meşhur olan eser Venşerîsî'nin *el-Mi'yâr*'ıdır. Bab başlığı altındaki meselelere bakıldığında genellikle klasik furû' meseleleri yerine dönem içinde kadıya ya da müftüye getirilen güncel ve yeni meselelerin tespit edilmeye çalışıldığı görülecektir. Örnek meseleler için söz konusu eserin herhangi bir cildine bakmak yeterlidir. Örnek olarak hristiyan çocuklarına Kur'an tâliminin cevazı ya da bir grubun sabah namazının sonunda Kur'an'dan bazı parçaları okumalarının cevazı hakkındaki meseleleri verebiliriz. Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 96, 169.

kişilerin vasıfları ve kullandığı metodlar da konunun kapsamı içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Endülüs Mâlikîlerinin mezhep usulünden ve mezhepteki fer'i meselerden nasıl tahriç yaptıkları, bu işlev için kullandıkları araçların neler olduğu, nevâzil kavramının içtihad ve fetvâyla nasıl bir bağının olduğu, mezhepte hükmü bulunmayan meselelerle ilgili Endülüs ulemasının nasıl bir hüküm çıkarma metodu uyguladıkları gibi sorular çerçevesinde Endülüs Mâlikî ulemasının mezhep içi hüküm çıkarma usulleri bu bölümün asıl konusunu oluşturacaktır.

3. 1. İctihad Kavramı ve Nevâzille İrtibâtı

Sözlükte, “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamlarına gelen ve *cehd* kökünden türeyen içtihad, “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde etmek için olanca gücünü harcamak”⁵⁵⁷ demektir.

Terim olarak içtihad kavramı, usulcüler tarafından farklı birçok tanımlamaya konu olmuştur. Klasik dönem Mâlikî fukahadan İbnu'l Hâcib (ö. 646) “*şeri bir hüküm hakkında zannî olanı elde etmek için fakihin elinden geleni yapmasıdır*”⁵⁵⁸ diye tanımlarken İbnu'l-Arabî (ö.543) “*doğruyu elde etmek için bütün gücün sarfedilmesidir*”⁵⁵⁹ diyerek hem kat'i hem de zanni bilgiyi kapsayan bir ifade kullanmıştır. Modern dönem Mâlikî usulcülerden Şinkîtî (ö.1235) ise, “*ıctihad, fakihin Allah'ın bir mesele hakkındaki, haram, mekruh, mübah, mendub şeklindeki hükmü konusunda kat'i veya zannî olanı elde etmek için bütün gücünü harcamasıdır*”⁵⁶⁰ diye tarif etmiştir. Lafzi ve luğavi kelimeleri farklı olsa da tanımlamalar arasında büyük farklılıklar yoktur. Tanımlarda dikkati celbeden önemli husus “fakih” kaydının konulmasıdır. Bu kayıt, içtihadı sınırlı bir hale getirmekle birlikte önemli bir kayıttır. Zira içtihad İslami ilimlerin tasavvuf, kelam, tarih gibi diğer dallarıyla ilgilenenlerin de meylettiği bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Bu sınırlama bu alanlarda

⁵⁵⁷ Apaydın, Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXII, 432; Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 14.

⁵⁵⁸ İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-sül ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usül ve'l-cedel* (nşr. Nezîr Hamâdü), Beyrut 2006, II, 1204.

⁵⁵⁹ İbn Arabî, el-Kâdi Ebî Bekr, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh* (nşr. Hüseyin Alî el-Yedri), Beyrût 1999, s. 152.

⁵⁶⁰ İbn Hâc, İbrâhim el-'Alevî eş-Şinkîtî, *Neşru'l-bunûd şerhu Merâki's-suûd* (nşr. Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed), yy. 2005, II, 594.

çalışanların belli konularda kendi reylerine göre içtihad etmelerine engel teşkil etmektedir.

Geç dönem Endülüs Mâlikî fukahasıdan Şâtıbî (ö. 790), kulların mükellefiyetlerinin dolayısıyla teklifin de devam ettiği, kıyamete kadar sürecek olan bir içtihadı bahsetmektedir. Şâtıbî bu tarz içtihadın her zaman ve her çağda bulunması gerektiğine vurgu yaparak şöyle devam etmiştir: “Olayların çok fazla olması her olay için ayrı ayrı hüküm bulma işlemini zorlaştırmaktadır. Bu problemin giderilebilmesi için hükümlerin arkasındaki illetlerin tespit edilmesi elzemdir”. Her olay kendine has belli sebeplerden dolayı meydana geldiğinden bu olaya önceden olmuş ve tekrarlanan meseleler şeklinde bakmak isabetli değildir. Bu bakımından meydana gelen her olay, fikhî hüküm elde etmeye çalışan fakihin önünde yeni bir olay mesabesinde. Söz konusu olayın daha önce vuku bulduğu farzedilse dahi, yeni olan meselenin bu olaya benzer olup olmadığı bir tetkike muhtaçtır. Bu tetkik de içtihadî bir bakış açısıyla mümkün olabilir. Bu çerçevede nâzır, müftî, hâkim, müçtehid dolayısıyla olaydan fikhî hüküm elde etme çabasına giren herkes için içtihad kurumunun varlığı zaruridir.⁵⁶¹ Dolayısıyla zamanın ve çağın gerçekleri dikkate alındığında içtihad, sürekli değişim ve gelişim mekanizması olarak işletilmiştir.

Şâtıbî'nin söz konusu ifadelerinden diğer usulcülere nazaran daha farklı bir içtihad tasavvuruna sahip olduğunu görüyoruz. Özellikle fakih veya müftînin başına gelen her türlü olayı kendine has özelliklere sahip olduğu gerekçesiyle “yeni bir olay” şeklinde değerlendirmesi ve söz konusu içtihadın müftî için de söz konusu olabileceğini beyan etmesi tezimizin temellendirilmesi açısından çok önemli ifadeler olarak değerlendirilebilir. Zirâ Şâtıbî bu açıdan bakıldığında fetvânın da bir içtihad biçimi olduğunu belirtmekte ve her olayın yeni bir olay şeklinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Aslında fetvânın da bir bilgiyi veya hükmü üretme mekanizmasının bir parçası olduğunu ifade etmiş olduk. Bu başlık altında ortaya koymaya çalışacağımız husus bu

⁵⁶¹ Mükellef olan kulların dünya hayatı devam ettiği süre içerisinde problemler de devam edeceğinden içtihad zorunludur ve bu işlev de tahkiku'l-menatla işletilir. Bu uygulamayı yapan kişi, hakkında belli bir hüküm bulunan meselenin hükmünü gerektiren vasfı araştırıp bulur ve bu vasfın yeni olayla uygunluğunu tetkik eder. Bu mesele hakkında Kitap ve sünnetten delil bulamaz ancak maslahat da onunla amel etmeyi gerektirirse amel etmekle hüküm verir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Mehmet Erdoğan), İstanbul 2003, IV, 89-90.

kavramlar arasında tümdengelim bir ilişki örgüsünün kurgulanabileceğidir. Diğer bir ifadeyle esas amacımız içtihad-fetvâ arasındaki ikili irtibattan sonra fetvâ-nevâzil arasındaki ilişkiyi belirleyip gerek bu ilişki içinde gerekse de fikh sahasında ve özelde Endülüs Mâlikî geleneği içinde nevâzilin kavramsal anlamda yerini tespit etmektir. Bunun yapılabilmesi için yukarıdaki veriler ışığında içtihad ve fetvâ arasındaki irtibatta Şu tespiti yapmanın uygun olacağını düşünüyoruz. I tihad ve fetvâ aynı işleve sahip olmak kaydıyla, içtihad fetvâdan daha genel ve geniş fetvâ ise, içtihadın bir uzantısı ve kapsamı içerisinde ondan daha dar bir alana tekâbül etmektedir.⁵⁶²

Bu iki terim arasında söz konusu bu yorumun aksine bir irtibat olduğunu beyan eden görüşler de mevzu bahistir. Fetvânın kendine has olan ihb ri olma özelliğine ilaveten bilfiil olmamış olan olaylarda da mümkün olması bakımından içtihadla müŐterek bir işleve de sahip olduğu deliline dayanarak fetvânın i tihaddan daha umumi olduğu ifade edilmiştir.⁵⁶³ Bu düşünce, olmamış olaylara da/farazî Şamil olması bakımından Hanefî gelenekteki anlayıŐla  rt Őebilese de Mâlikî gelenekte vuku bulmuş olayların esas alınması temel düşüncesine aykırıdır. Zira, mezhepte pratiğe yansımayan bir konuda açıklama yapmamak genel d st r haline gelmiştir.

Burada esasen biz içtihad ve nevâzil arasındaki ilişkinin ancak fetvâ kavramı aracılığıyla mümkün olacağını ifade etmeye çalıştık. Diğer bir ifadeyle içtihad, fetvâ ve nevâzil terimleri arasındaki   l  ilişki ancak terimler arası ikili ilişkiyi tahlile bağlıdır. Bu amaçla biraz ileride fetvâ ve nevâzil kavramları arasındaki irtibata dair de bir başlık açacağız.

⁵⁶² Ensârî, *Usul Terminolojisi*, s. 414; Muhammed Sellâm Medk r, *el-Medhal li'l-fikhi'l-islâmî*, Kâhire 1966, s. 401. Muhammed Sellâm, içtihadın olmuş ya da olmamış bütün olaylara Şamil olması bakımından fetvâdan daha geniş ve kapsamlı olduğunu beyan ederken, fetvâyı da yine Őatıbi gibi sadece fiilen vuku bulmuş ve m ftiye sorulmuŐ olaylara hasretmiŐtir.

⁵⁶³ Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 190.

3. 2. İstidlâl Yapan Mâlikî Ulemanın Mertebeleri

Vaz' edilen şer'i hükümleri anlama hususunda fukaha arasında hiyerarşik bir durum mevcuttur. Bir kısım fukaha naslardan hüküm istinbat etme konusunda ehliyeti ifade eden içtihad kabiliyetini haizken büyük bir kısmı da imamların bu istinbatda kullandığı kaideler çerçevesinde bir içtihad faaliyeti içindedir. Günümüzde halen devamlılığını sürdüren kadim mezheplerin tamamıyla ilgili böyle bir durumdan bahsetmek mümkündür. Nevâzil eserleri ise, mezhep içinde bu tarzda faaliyet yapan Mâlikî fukahanın görüşlerini nakletme hususunda çok zengin bir malzemeyi ihtiva etmektedir. Bu durum, mezhep içinde ortaya çıkan nevâzil karşısında fukahanın nasıl bir hiyerarşik yapıya sahip olduğunun tahlil edilmesini gerektirmektedir.

3. 2. 1. Mutlak Müçtehid

Bu mertebeye sahip olanlar müstakil müçtehid olarak da isimlendirilmiştir. Söz konusu bu meretebenin işlevi ahkâmı direkt Kur'an veya sünnetten istihrac etmektir. Kur'an ve sünnetten delil bulunmadığı meselelerde ise kıyasa başvurur ve gerektiğinde maslahat, sedd-i zerâi gibi ilkeleri de işletirler. Mâlikî usulcü Şımkîî (ö. 1235) manzum olarak telif ettiği *Merâkî's-suûd* ve şerhi *Neşru'l-bunûd* isimli usul eserinde bu mertebeye dahil olan fukahayı, İmam Mâlik, Şâfi, Ebû Hanîfe, İmam Ahmed b. Hanbel gibi belli bir imamın mezhebine bağlı olmaksızın şer'i delilleri araştıran⁵⁶⁴ kişiler olarak tavsif etmiştir. Bu bağlamda söz konusu tabakanın en önemli vasıflarının herhangi bir imama tabi olmamaları ve kendilerine has olan bir içtihad metoduna sahip olmaları olarak ifade edebiliriz.

3. 2. 2. Mukayyed Müçtehid

Şımkîî (ö. 1235), mukayyed müçtehid, mutlak müçtehidin usulüne bağlı olup tahkikte onu aşamayan kişi olarak tanımlamış ve mukayyed müçtehidin mutlak müçtehidin Şari'nin naslarını bilmesi gibi imamının naslarını bilmesi gerektiğine⁵⁶⁵ vurgu yapmıştır. Dolayısıyla mukayyed müçtehid mutlak müçtehid mertebesinde değerlendirilemez. Bu kişi, imamının usul ve delilleriyle mukayyedir. Dolayısıyla

⁵⁶⁴ İbn Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 607.

⁵⁶⁵ İbn Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 608-610.

mezhebin usulünü aşamaz ancak furû'daki görüşleri mezhep imamının görüşlerine muhalif olabilir. Şınkıtî'nin burada ifade ettiği mukayyed müçtehid Ebu Zehra'nın müntesip müçtehid olarak nitelediği gruba tekabül etmektedir.⁵⁶⁶

Mezhepte müçtehid kategorisine dahil olan ulema mezhepte hükmü bulunan meseleler hakkında mezhep imamını taklid etmesi bakımından mukallid safına dahil edilebilir. Ancak mezhepte hükmü bulunmayan meselelerle ilgili olarak mezhep imamının kuralları çerçevesinde içtihad etme ehliyetine de sahiptir. Zira imamının kurallarını, fikhını bina ettiği temelleri iyi bilmektedir. Dolayısıyla meydana gelen olaylarla ilgili mezhebin kurallarından ve imamının usulünden tahric yoluyla imamının kurallarıyla uyumlu olan hükümler verirler. Bu bakımdan mezhepte müçtehid olan kişi ortaya çıkan meseleler hakkında uzman kişiler arasındadırlar. İbnu'l-Hacib de (ö. 646) fetva vermeye ehil olanları ele aldığı meselede, müçtehid olmayan bir kişinin ancak taklid ettiği mutlak müçtehidin kaynaklarına muttali olduğu, imamının kavaidinden tefri' yapabildiği, icma, nazar, fark, münazara konularını bildiği takdirde fetva vermesinin caiz olacağını aksi halde fetva veremeyeceğini vurgulamıştır.⁵⁶⁷ İbnu'l-Hâcib'in özelliklerini ifade ettiği bu merteye diğer ulemanın "mezhepte müçtehid" diye beyan ettiği tabakaya mukabil gelmektedir. Mâlikîlerin mukayyed müçtehid olarak nitelediği bu kavram bazı usulcüler tarafından müntesip müçtehid⁵⁶⁸, müntesip müftî⁵⁶⁹, mukayyed müçtehid⁵⁷⁰ olarak da isimlendirilmiştir.

Mezhepte müçtehid olanlara ilişkin usulcülerin farklı farklı tasnifleri olsa da mezhep içinde içtihad edebilme yeteneklerine ve bu manadaki fikhi çalışmalarına göre biz üç kategoride ele almanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

3. 2. 2. 1. Tahricte müçtehid

Bu kısımda bulunanlar mezhep imamlarından hakkında herhangi bir görüş bulunmayan konularda istinbatta bulunurlar. Ancak bu merteye sahipleri imamlarının kuralları

⁵⁶⁶ Ebu Zehra, *Malik*, 471-472.

⁵⁶⁷ İbnu'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sûl*, II, 1260.

⁵⁶⁸ Hacvî, Muhammed b. El-Hasan, *el-Fikrû's-sâmî fi tarihi'l-fikhi'l-islâmî*, yy. 1416, IV, 497.

⁵⁶⁹ İbnu's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, 91.

⁵⁷⁰ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakka'in*, IV, 163.

çerçevesinde hareket sahasına sahiptirler. Usul ve furû'da bir imama tabi olup onlara aykırı davranmazlar. Mutlak müçtehidin dayanağı şer'î naslar iken, tahriç erbabının dayanağı imamının ibareleridir. Dolayısıyla dayanak olarak alınan görüşler, insan ürünü açıklamalardan müteşekkildir. Bu mertebe Şafililerin *vucuh ehli*, Hanbelilerin *vucuh ve turuk ehli*, Hanefilerin ise, *mezhepte müçtehid veya tahriç yapan müçtehid* olarak isimlendirdikleri müçtehid tabakasıdır.⁵⁷¹ Şınkıtî'nin *mezhepte müçtehid* olarak da isimlendirdiği bu tabakaya mensup olanlar imamının nas ve kavaidinden tahriç yapabilme kudretine haizdirler.⁵⁷² Vucuh ehli ise, yine imamının usulüyle sınırlıdır. Ancak müntesip müçtehid gibi furû'da imamına muhalif olamaz.

Bu grubun işlevi imamının hükmünün bilinmediği meselelerde furû' tahrictir. Bu işlem imamının metodunun bilinmesiyle onun usulüne dayanılarak olabileceği gibi, hükmü bilinen meselelere hükmü bilinmeyenleri kıyas ya da imamından nakledilen görüşler ve çeşitli rivayetlerinden bir kısmını tercih yoluyla yapılır. Bu nedenle bu tabaka bazıları tarafından tahriç ehli bazılarınca ise tercih ehli olarak kabul edilmiştir.⁵⁷³ Ancak bu iki sınıfı bir kategoride değerlendirmek isabetli görünmemektedir. Aşağıda da ifade edeceğimiz gibi tahriç ve tercih ehlinin işlevleri farklılık arzeder. Ebu Zehra da iki grup arasında bir ayırımın yapılmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Ancak tahriç ehlinin ihtiyaç duyduğu durumlarda tercih metodunu, tercih ehlinin de belli durumlarda tahrirci kullanabilmesi söz konusu olabilir. Nitekim Endülüs kadısı İbn Serrâc'ın (ö. 848) ne vazili ele aldığı *Fetâvâ* adlı eserinde gerekli durumlarda mezhep içi istidlal metodu olarak tercihi kullandığı, bazı durumlarda ise tahrice başvurduğu görülmektedir.⁵⁷⁴

Her mezhepte olduğu gibi İmam Mâlik'in mezhebinde de tahriç vuku bulmuştur. Zira Mâlikî kitaplarında Mâlik'e nispet edilen usul, tamamıyla onun açıklamalarına bina edilmemiş, onun fihhi meselelerinden tahriç edilmiştir.⁵⁷⁵ Ancak tahriç yapılırken dikkat

⁵⁷¹ Sönmez, Osman, *İslam Hukukunda Fetvâ Usûlü* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), O. M. Ü. S. B. E., Samsun 2002, s. 73.

⁵⁷² Lahmî, imamın kavaidine ait olmasa da kavaiden tahriç yapılabileceğini ileri sürmüştür. Ancak bu fikir, Mâlikîlerin tasvip etmeyip ayıpladığı bir kanaat olarak karşılık bulmuştur. Bkz. Makkarî, Muhammed b. Muhammed. B. Ahmed, *Kavâid* (nşr. Ahmed b. Abdullah b. Hamîd), Mekke ty., I, 350.

⁵⁷³ Ebu Zehra, *Malik*, s. 471-472.

⁵⁷⁴ İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 10.

⁵⁷⁵ Bâhuseyn, Yâ'kub b. Abdilvehhâb, *et-Tahrîç 'inde'l-fukahâ ve'l-'usûliyyîn*, Riyâd 1414, s. 28.

edilmesi gereken bir noktaya Mâlikî fukaha dikkat çekmişlerdir. Eğer tahriç ehli olan mukallid kadı ya da fakih mezhepte meşhur⁵⁷⁶ olan bir görüşü tesbit ederlerse o zaman o konuda tahrice başvuramazlar. İmam Mazerî'nin (ö. 536) müçtehid mertebesine ulaştığında dahi kesinlikle meşhur dışındaki bir görüşle fetvâ vermediği vurgulanmıştır. İki rivayet veya akvalden meşhur olan araştırılmaksızın da dilediğine göre hüküm verilmesi söz konusu değildir.⁵⁷⁷

Mâlikî mezhebinde Ebherî (ö. 395), İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö. 386) ve İbn Ebû Zemenî (ö. 399) tahriç ashabı arasında sayılmaktadır.

3. 2. 2. 2. Tercihle müçtehid

Fetvâda müçtehid olarak da isimlendirilen bu gruba dahil olanlar ise imamının mezhebi hakkında çok geniş bilgiye sahip olmalarının yanı sıra tercih etme konusunda da mâhir olarak nitelenmektedirler.⁵⁷⁸ Bu kategoride olanlar mezhep imamlarının görüşlerini ezbere bilip, delillerini kavrarlar. Müçtehid seviyesinde olmamalarına karşın, farklı görüşler arasında tercih yapabilme ehliyetine sahiptirler. Şinkitî'nin (ö. 1235) yapmış olduğu taksimatta bu tabaka fetvâda müçtehid olan ulemaya karşılık gelmektedir. İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi bu durumda olan birisinin kendi kabiliyetiyle fetva vermesi veya içtihad etmesi, daha önce hakkında nas olmayan veya imamının görüş beyan etmediği konularda hüküm beyan etme yeteneği mevcut değildir. Mazerî (ö. 536), İbn

⁵⁷⁶ Mezhepte müteahhirin ulemaya göre bu terimin işleviyle ilgili ihtilaflar mevcuttur. Bir kısım ulema meşhur kavramına, delili daha kuvvetli olan anlamını yüklerken, bir kısmı, söyleyeni çok olan anlamını vermiştir. Usûlcüler meşhur kavramının eşanlamlısı olarak müstefid kavramını da kullanmışlardır. İbn Huveyd Mendâd, İmam Mâlik'in ihtilaf olan konularda delili daha kuvvetli olanı gözettiğini ifade ederek, kavramın asıl anlamının bu olduğunu savunmuştur. Ancak ulemanın cumhuru meşhurun, söyleyeni çok olan anlamına geldiğini beyan etmişlerdir. İbn Ferhûn bu farklı görüşleri ifade ettikten sonra, meşhurun ancak içtihad vasfına sahip, ulemanın akvalinin delillerini ve usullerinin de kaynağını bilenler tarafından belirlenebileceği sonucuna varmıştır. Bu vasıfla muttasıf olmayanların ancak mezhep imamlarının meşhurlaştırdıklarının naklini yapabileceklerini vurgulamıştır. Daha geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. İbn Ferhûn, *Keşfu'n-nikâbi'l-hâcib min mustalah İbnü'l-Hâcib*, (nşr. Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm eş-Şerîf), Beyrut 1990, 62-67. Zâfirî ise, bu iki anlam dışında İbnü'l-Kâsım'ın *Müdevvene*'deki sözüdür şeklinde üçüncü bir anlam daha ilave etmiştir. Ayrıca meşhur kavramının racihle eş anlamlı olarak kullanıldığına dikkati çekmiştir. Bu görüşü benimsemeyenlerden Ahmed Racracî ise, "söyleyeni çok olan" şeklindeki anlamlandırmanın kelimenin luğavi anlamıyla da örtüşmesi bakımından doğru olarak kabul edilmesinin gerekliliğini belirtmiştir. Aksi halde kavramın racihle eşanlama sahip olacağını ancak ulema ve usûlcülerinin çoğunluğunun bu iki kavram arasında fark olduğunu belirttiklerini vurgulamaktadır. Bkz. Zâfirî, *Mustalah*, 202, 203. Zâfirî bu ifadeleriyle İbn Ferhûn'un tercih ettiği "delili daha kuvvetli olan" görüşüne aykırı olan bir düşüncüyü savunmuş olmaktadır.

⁵⁷⁷ İbn Ferhûn, *Tebziratu'l-hükkâm*, I, 57.

⁵⁷⁸ İbn Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 608-610.

Rüşd (ö. 520), Karâfi (ö. 684) ve Şatîbî (ö. 790) mezhepte tercih ehli kategorisinde değerlendirilmişlerdir. Ayrıca yine Mâlikî fakih İbn Huveyz Mendâd (ö. 390) üzerine çalışma yapan Ahmet Aydın, bu müellifin bazı tercihlerinin tespit edildiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁹ Tabakat kitaplarında İbn Huveyz “mezhep içi tercihlerde bulunan ve tevellere başvuran” vasfıyla nitelenmektedir. O’nun bazen Malik’in görüşlerine muhalif fikirler öne sürdüğü ve bir fıkhi mesele hakkında İmam Malik’in görüşleri ile ilgili farklı rivayetler arasında tercihte bulunduğu tespit edilmiş olması Mendad’ın da tercih ehli içerisinde zikredilebileceğini göstermektedir.

İbn Huveyz’in (ö. 390) tercih yanında mezhep birikimi üzerinden tahriç de yaptığını belirten Aydın bu düşüncesine hac farizasıyla ilgili ayette geçen emrin fevr mi, terahi mi ifade ettiği tartışmasıyla temellendirmiştir. Aydın, İbn Huveyz’in burada tahriç (tahsilü’l-mezheb) yoluyla terahi ifade ettiği sonucuna ulaştığını beyan etmektedir.⁵⁸⁰ Bu bilgiler ışığında diğer mezhepte yapılan kategoriler hakkında söylenebileceği gibi Mâlikî mezhebi içerisinde yapılan bu genel kategorik ayrımın net bir şekilde çizilemeyeceği yorumunu da ilave etmek gerekecektir. Zira Hanefi mezhebi içerisinde detaylı bir tasnif yapan İbn Kemal de bu anlamda eleştirilere maruz kalmıştır. Yapılan en ciddi eleştiri, bu taksimatın böyle kesin çizgilerle yapılmasının gerçekçi ve belirgin farklara dayanmamasıdır.⁵⁸¹ M. Ebu Zehra da bu görüşü destekleyerek, yeni bir konuda içtihat etmekle tahriç yapmanın birbirinden net çizgilerle ayrılmasının zorluğunu vurgulamıştır. Yine tercih ve tahriç ehli arasındaki farkın da pek açık olmadığı gerekçesiyle bu ayrıntılı taksimatı sınırlamanın gerekliliğini ifade etmiştir.⁵⁸²

Mezhepte müçtehidin söz konusu işlevi yerine getirmesi mertebelerinin farklılığıyla paralellik arz eder. Zira tahriç ve ona tabi olan tercih ehli kişiler, kendi zamanlarında o konuyla ilgili soru gelmediği için imamların sustuğu veya yeni olay olduğundan dolayı hakkında herhangi bir şey varid olmayan çeşitli cüz’i meselelerin hükmünü araştırıyorlar. Böyle bir durumda yani o konuyla ilgili mezhep imamı veya ashabından

⁵⁷⁹ Aydın, Ahmet, “İbn Rüşd Öncesinde Hanefilerin Umumu’l-Belvâ Telakkîsini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2007, 49-72, s. 60.

⁵⁸⁰ Aydın, a. g. m., s. 60.

⁵⁸¹ Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1964, s. 30; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1992, s. 315.

⁵⁸² Ebu Zehra, *Malik*, s. 472.

fetva gelmediği veya yeni bir olayla karşılaştıklarında ise tahriç yapmışlardır. Tahriç yapma işi öncelikle tahriç ehlinin işi olmakla beraber, yapılan bu tahricin mezhep imamının akvalinden racih, zahir veya mutemed olanlarının tercihiyle de desteklenmesi gerekir.⁵⁸³

3. 2. 2. 3. Mezhepte Hafız

Bu merteye sahipleri mezhebin görüşlerini ezberleme, anlama ve nakletme, açık ve müşkil konuları ayırt edebilme konularında mahir ancak, tahrir ve takrir konusunda zayıf olan bir özelliğe sahiptirler. Dolayla rivayetler arasında tercih yapabilme kabiliyetleri söz konusu değildir. Hanefilerin temyiz ashabi⁵⁸⁴, Mâlikîlerden Şinkitî'nin hafız⁵⁸⁵, Ebu Zehra'nın da fukahau'n-nefs olarak nitelediği kategoriye karşılık gelmektedir. Fukahau'n-nefs, tercih ve tahriç yapamayan fetva vermesi de tartışmalı olan bir grubu ifade eder. Dolayısıyla ulema bu kısımdakilerin ancak zaruret halinde fetva verip tahriç yapabileceğini kabul etmiştir.⁵⁸⁶ Görüldüğü gibi, bu tabakaya mensup kişi tahriç ve tercih ehli gibi içtihad yönü değil taklid yönü ağır basan bir özelliği barındırmaktadır. İctihad etme ehliyetine sahip olamayan bu grup mensupları mezhebteki açık, karmaşık/müşkil konuları anlayıp nakletme konusunda yetenekli, umum, husus, mutlak ve mukayyed konusunda da bilgi sahibi olma sıfatlarına mâliktirler.⁵⁸⁷ Ancak mezhep imamlarının görüşlerine ait delillerini çıkarma ve kıyas metodunu uygulama açısından eksiklikleri olan kişilerdir.

Yukarıda kategorik olarak ele aldığımız ve ulemanın fikhi hüküm çıkarmadaki işlevlerine göre yapmaya çalıştığımız tasnifte Mâlikî usülcülerden Şinkitî'nin tasnifini temel aldık. Şinkitî'nin yaptığı bu tasnifin kendisinden daha önce yaşamış olan Şâfi usulcü İbnu's-Salah'ın tasnifiyle benzerlik göstermesi ve Mâlikî usul eserlerinde Şâfi usulcülerin eserlerinin etkisinin açık bir şekilde kendisini göstermesinden, Şinkitî'nin İbnu's-Salah'ın tasnifatını temel aldığını söyleyebiliriz.

⁵⁸³ Bâhuseyn, *et-Tahrîç*, s. 188.

⁵⁸⁴ Karaman, *Usul*, s. 29.

⁵⁸⁵ İbn Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 610.

⁵⁸⁶ Ebu Zehra, *Malik*, s. 473.

⁵⁸⁷ İbn Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 608-610.

Yukarıda istidlâl yapan ulemayı belli bir çerçevede sunmaya çalıştık. Ancak İbn Rüşd (ö. 520), Karâfi (ö. 684) ve Şâtîbî (ö. 790) gibi müelliflerin de müftüyü merkeze alan farklı bir tasnifâtı esas aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda bir başka açıdan yapılan tasnifâtı da vermek istiyoruz. Mâlikî ulemadan İbn Rüşd (ö. 520) de mezhep dahilindeki müftüleri üç tabakaya ayırmış ve şunları kaydetmiştir: İlimlere meyleden ve avam tabakadan mefhumen ayrılan bu topluluk üç gruba ayrılır.

Birinci grup, delilsiz olarak ve takliden, İmam Malik'in mezhebinin doğruluğuna inanmış gruptur. Fıkıh meselelerinde İmam Malik'in ve ashabının akvalini ezberleyen ancak sahih olanı zayıftan ayırt edemeyen bir özelliğe sahiptirler. Dolayısıyla bunların ezberlediği veya bildiği ilimle fetva vermeleri caiz değildir. Zira ilim olmadan sadece taklid ehli olarak fetva verilemez.

İkinci gruptakiler de İmam Malik'in mezhebini doğrulayan, fıkhıta onun ve ashabının sözlerini (akvâlini) ezberleyen ve bunun yanı sıra sahih olanı zayıftan ayırt edebilme gücüne sahip olanları ifade etmektedir. Ancak bu henüz tahkik derecesine ulaşmamış kişilerin dahil olduğu bir mertebedir. Bu mertebede bulunanlar için İmam Malik ve ashabından sahih bir bilgi veya rivâyet biliyorlarsa fetva vermeleri caiz aksi halde değildir. Zira bunlar henüz içtihad edebilme yetisine erişememiş, kıyası, usulü furû'ya tatbik edebilecek derecede bilmeyen kişileri temsil etmektedir.

Üçüncü mertebedeki kişiler ise, fıkıh meselelerinde İmam Mâlik ve ashabının akvalini doğrulayan ve ezberleyen olmanın yanı sıra tefekkuh ehli olarak nitelendirilmiştir. Sahih olanı zayıftan ayırt edebilme yetisine sahip olan bu kişiler, usul üzerine furû' kıyasını bilme konusunda tahkik derecesine ulaşmışlardır. Kur'an ahkâmını bilen, nasih ve mensuh konusunda bilgi sahibi, mufassal, mücmel, umum husus konularına mâlik, sahabe, tabiun ve sonraki ulemanın sözlerini bilen, dil konusunda uzman olan bu grup için fetva vermek, içtihad etmek caizdir.⁵⁸⁸

İbn Rüşd'ün yapmış olduğu bu tasnifi kendisinden sonra gelmiş olan Karâfi⁵⁸⁹ ve Şâtîbî⁵⁹⁰ gibi usülcülerin de benzer şekilde devam ettirdikleri görülmektedir.

⁵⁸⁸ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, III, 1500-1503; Venşerisi, *el-Miyar*, X, 32; Karâfi, Şehâbeddîn, *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut 1998, II, 183.

⁵⁸⁹ Karâfi'nin yaptığı tasnif ise şöyledir: 1. Bu hal ile vasıflanan kişi mezhebinin muhtasarıyla meşgul olan, dolayısıyla ilmi yetersizliği sebebiyle fetva vermeye de ehliyeti olmayan kişidir. Ancak herhangi bir ziyade ve

Aynı şekilde İbn Ferhun'un Mâzerî'den aktardığına göre, fetvâ vermeye kalkışan bir kişi en azından mezhebin tüm rivayetlerini, mezhep büyüklerinin bu rivayetleri nasıl te'vil ettiklerini, ihtilafli rivayetlerde nasıl rehberlik ve yönlendirme yaptıklarını, zihinde birbirine uzak gibi görünen meselelerin, benzerlik ve yakınlıklarını nasıl ortaya koyduklarını, zihinde birbirine benzer ve yakın gibi görünen meseleler arasındaki ayrılıkları nasıl ortaya koyduklarını bilmek gibi mertebelerde derin bilgi sahibi olmalıdır.⁵⁹¹

3. 3. Fetvâ Kavramı ve Nevâzille İrtibatı

“Fetvâ” kelimesinin çoğulu olan bu kavram “eftâ” fiilinin mastarıdır. Sözlükte “genç olmak, delikanlılık çağında olmak” manasına gelir.⁵⁹²

Fıkıh literatüründe kavramın ıstılahi anlamı işlevselliğine göre farklılaşmıştır. Fetva işiyle meşgul olan müftî tarafından kullanımına göre nasıl tanımlandığı Karâfî'nin müftî tanımında görülebilir. Karâfî'ye göre müftî, *kendisine göre, delilin gerektirdiğini haber veren kişi, diğer bir yönüyle Allah'tan geleni açıklayan mütercim gibi bir kişilik*⁵⁹³ olarak tasvir edilmektedir. Karâfî, müftînin bu işlevinden yani haber veren, açıklayan bir kişilik olarak tasvir edilmesinden dolayı müftînin getirdiği delil kendisini ilzam ederken, soran kişi için mübahlık durumunun söz konusu olduğuna işaret etmektedir.⁵⁹⁴ Şâtîbî ise fetva konusuna müftüyü tanımlayarak giriş yapmış ve “*müftî Peygamber*

noksanlık olmaksızın nakil yapması caizdir. 2. Bu mertebedeki kişi muhtasar yerine artık şerhleriyle meşgul olmaya başlamış ve ilmîni genişletip derinleştirmiştir. Mutlak, mukayyed, umum, husus gibi konuları içeren geniş kitaplara vukufiyet sağlar. Ancak furû' alana dair temelleri imam ve ashabının ağzından dinleyip kavramadığından tam anlamıyla muttali olamamıştır. Bu mertebeye sahip olanların mezhebin kavil ve şartları çerçevesinde fetva vermesi caizdir. Ancak imamının delil, kıyas ve illetlerini bilmediğinden ezbere bilmediği konularda aralarındaki benzerlikten dolayı bir hükme varması caiz değildir. 3. Bu dereceye sahip olanlar tahrir ashabı olarak nitelenmektedir. Bu mertebede olan kişi kıyas, illeti bilmenin yanı sıra mezhebinin kurallarını da bilmeli, ihtilaf olan konuları ayırt edebilmelidir. Bu tarz işlevleri ancak fıkıh usulüne haiz olan yapabilir. Bu mertebede olan kişi bu ilimlere ulaşmada gayret sarf eder ve söz konusu ilme ulaşırsa tahric yapabilme kudretine de sahip olmuş olur. Karâfî, *Furûk*, II, 183-200.

⁵⁹⁰ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, IV, 283.

⁵⁹¹ İbn Ferhûn, *Tefsiratu'l-hükkâm*, I, 60; 'İliş, *Fethü'l-aliyyi'l-Malik fi'l-fetva ala mezhebi'l-İmam Malik*, Kahire 1959, I, 59.

⁵⁹² Firuzabadi, *el-Kâmusu'l-muhît*, IV, 375; *el-Mu'cemu'l-vasît*, II, 673.

⁵⁹³ Karâfî, *el-İhkâm fi'temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm* (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Kâhire 1995, s. 97.

⁵⁹⁴ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 32.

yerinedir” görüşünü ifade ederek, “*müftî, Peygamber gibi Allah’tan haber verendir*”⁵⁹⁵ şeklinde bir tanım yapmıştır. Mâlikî Kayrevan ulemasından Bürzülî “*Nevâzil*”⁵⁹⁶ inde fıkıh kitaplarında fakihin tanımı olarak zikredilen “*fakih istidlâl ile, şer’i fer’i hükümleri tafsilî delilleriyle birlikte bilendir*” şeklindeki tanımda, fakih kavramı yerine müftü kelimesini koyarak, müftüyü fakih yerine ikame etmiştir.⁵⁹⁶

Fetva işini yerine getiren kişi bakımından yapılan tanımlamalar yanında, fetva verme işi (iftâ) bakımından da tanımlamalar yapılmıştır. Mâlikî alimlerden Halîl’in (ö. 776) *Muhtasar*’ına *Mevâhibu’l-celîl* adlı şerh yazan Hattâb da eserinde iftâyı, “*bağlayıcı (ilzam edici) olmaksızın şeri bir hükmü haber vermektir*”⁵⁹⁷, şeklinde ifade etmiştir. Gerek müftinin işlevi gerekse de fetva verme işini yerine getirme bakımından yapılan bu tanımlamalarda fetva kavramının, “*bir işte şer’i bir delille Allah’ın hükmünü haber vermek ve açıklamak*” şeklindeki özelliğinin öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla fetva kavramı günümüzdeki pratiğine paralel olarak, insanların şer’i ahkâmı alakalı sordukları sorulara verilen cevapları kapsayan bir kavram olarak nitelenmiştir. Müsteftî ibadet ve muamelât alanında “*olmuş*” ve “*olası*” her türlü soruyu sorabilir.⁵⁹⁸ Bu veriler çerçevesinde fetvâ kavramını, *insanların ibadet, muamelat alanında olmuş ve olması muhtemel olayların şer’i hükmü hakkındaki sorularına bağlayıcı olmaksızın, şer’i bir delille verilen cevaplar ve açıklamalar*, şeklinde tanımlamak mümkündür. Diğer taraftan fetvâ verme işinin pratik uygulamasına bakıldığında özellikle bir müftî tarafından verilmesi şart olmadığı gibi daha önce mevcut olan bir bilginin herhangi bir akıl yürütmeye gerek duymaksızın aktarılması da fetvânın şumülünden kabul edilmiştir.

Uslucüler yukarıda da görüldüğü üzere fetvâ kavramının akıl yürütmeye gerek olmaksızın sadece hükmü haber verme özelliğine vurgu yapmışlardır. Biz de nevâzil teliflerini incelediğimizde fetvâ kavramının nevâzille eşanlı kullanıldığını gördük. Usulde bu şekilde anlamlandırılan fetvâ kavramının nevâzille neden aynı anlama sahip olarak kullanıldığını sorusu temel bir sorun olarak zihinlerimizi meşgul etmekteydi. Zirâ

⁵⁹⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 246-247.

⁵⁹⁶ Bürzülî, *Câmi’u mesâili’l-ahkâm*, I, 62.

⁵⁹⁷ Hattâb, *Mevâhibu’l-celîl*, I, 45; Şâtibî, *Fetâvâ* (Muhakkikin Girişi), s. 68.

⁵⁹⁸ Yahyâ Saîdî, “Huttatu’l-fetvâ fi’l-mezhebi’l-Mâlikî”, *Âmâlu’l-mülteka’l-vatanî*, 2007, III, 161-187, s. 168; Kahtânî, *Menhec*, s. 95.

nevâzil “müftî ya da fakihe getirilen fiili bir olay” şeklinde çok bariz bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda fetvânın da böyle bir yönünün bulunup bulunmadığının tespiti iki kavram arasındaki bu yakın ilişkiyi büyük ölçüde açıklayacaktır. Ancak ne usul ne furû’ ne de nevâzil teliflerinde bu yakınlığı veya ilişkiyi anlayabilecek ifadeler ve kullanımlarda bir netliğin olduğunu söylemek çok zordu.

Kaynaklardaki bu muğlaklığa açıklık getiren ifadeleri, Mâlikî mezhebi usul anlayışında da büyük bir çığır açan Şâtıbî’nin ifadelerinde görebiliyoruz. Zirâ o fetvâ kavramını içtihâdî bir faaliyet olmasından dolayı içtihâd teriminin bir uzantısı olarak kabul etmiş ve usulcülerin ortak kanaat olarak belirttikleri “bağlayıcı olmaksızın” tabirine de itiraz etmiştir. Bu çerçevede fetvâ kavramıyla alakalı meydana gelen özel bir durum hakkında müsteftîye şer’i hükmü ya nakletmek yahut istinbât etmek suretiyle şer’i açıdan bağlayıcı olacak şekilde bildirme konusuna vurgu yapmıştır.⁵⁹⁹ Böyle bir tanımla fetvâyı sadece “bildirme” işlevinden çıkararak genişletmiştir. Şâtıbî’nin fetvâ işini bu şekilde tavsif etmesi içtihâd kavramıyla yaklaşık aynı anlama sahip olması sonucunu doğurmuş gibi görünse de, Şâtıbî içtihâdın genel bir faaliyet, fetvânın ise özel bir faaliyet olması açısından ayrıldıklarını da beyan etmektedir. Şöyle ki, müçtehidin faaliyet alanı sadece bir takım olay ve yeni durumlarla sınırlı değilken, fetvâ, yaptığı tanımla da uygun olarak özel olaylara has kılınmıştır. Diğer bir ifadeyle fetvâ da bir içtihâddir, ancak bu içtihâd fetvâ isteyen birinin soru sormasına yani yeni bir olay meydana gelip de onunla ilgili bir soru sorulmasına bağlıdır. Böylece her fetvânın içtihâdî bir boyutu olduğu ancak her içtihâdın da fetvâ olmadığı ortaya çıkacaktır.

Fetvâ bir hükmü nakletme, bildirme veya istinbatta bulunarak üretme ya da söz konusu olaya hükmü uygulama şeklindeki nitelikleri yanında cevap verme anlamına da sahiptir. Fetvâ kavramının getirilen sorulara cevap niteliği söz konusu olunca nevâzil eserlerinin es’ile veya ecvibe şeklinde nitelenmelerinin aslında fetvâ kavramından kaynaklanan bir yakınlık sebebiyle mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Zira es’ile/soru’nun bir problemin ya da meydana gelen olayın formüle edilmiş şekli olduğunu ifade etmiştik.

⁵⁹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 259. Şâtıbî klasik usulcülerin “bağlayıcı olmaksızın” kaydının aksine “bağlayıcı olarak” ifadesini müftînin adil ve güvenilir olması bağlamında zikretmiştir. Bu durum muhtemelen usulcülerin fetvâ kavramını genellikle kaza kavramıyla birlikte ele almalarının bir ürünü olarak yorumlanabilir. Zira iki kavram arasındaki en temel fark bu ifade üzerindedir. Diğer yandan klasik Mâlikî usulcülerin “bağlayıcı olmama” kaydını kazai bağlamda, Şâtıbî’nin “bağlayıcı olma” kaydını ise şer’i bağlamda düşünürsek aralarında bir ölçüde uyum olduğunu da görebiliriz.

Böyle bir tespitten sonra fetvâ ve nevâzil arasındaki irtibatın açıklığa kavuşturulması konusu karşımızda durmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Doğu'da fetvâ olarak bilinen kavram Mağrib'de/Batı'da nevâzil olarak nitelenmiştir. Şâtıbî örnekliliğinde usul terminolojisini konu alan Ferîd el-Ensârî Şâtıbî'de fetvâ kavramının ıstılah anlamının kullanıldığı her yerde meydana gelen olayın hükmünü formüle etme bağlamında geldiğini ifade ederek, çıkarılan hükmün fetvâ olmasının ancak bir olaya uygulanması ile olabileceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda fetvâ ancak “olaylar” hakkında düşünülebilir bir işleve sahip olmaktadır. Bu işlev ise, ya olayın mahalline uygulanması ya da pratik bir ihtiyaca cevap vermesiyle işletilebilir. İşte bu yönüyle “fetvâ” ve “olaylar” paranın iki yüzü gibi birbiriyle irtibatlı olmuşlardır.⁶⁰⁰ Bu veriler ışığında söz konusu irtibatı şöyle ifadelendirebiliriz. “*Olay/nevâzil*”, *problem veya sorunu*, “*fetvâ*” ise *söz konusu bu soruna getirilen çözüm veya hükmü teşkil eder*. Bu formülasyon nevâzil kavramının hem fetvâ hem de kaza sahasına dahil olduğunu zımnen belirtmektedir. Zaten incelemiş olduğumuz nevâzil telifâtı da bu yorumumuzu desteklemektedir.

Endülüs Mâlikî fıkıh geleneğine has olmayan bu durum esasen Mâlikî mezhebinin genel özelliğidir. Diğer bir ifadeyle fetvâyı ancak olay meydana geldiğinde vermek mezheple özdeşleşen bir durumdur. Böylesi bir uygulama hiç şüphesiz yeni meydana gelen olaylar için söz konusu olmaktadır. Bu uygulama Şâtıbî'nin fetvânın anlamına yüklediği iki boyuttan biri olan istinbâtla ifadelendirilebilir. Fetvânın diğer boyutu olan bildirme veya nakletme işlevi ise tekrar eden ya da önceden olmuş olaylarla irtibatlandırılabilir. Her iki yönüne göre de fetvâ Şâtıbî'de içtihâd olarak daha doğrusu içtihâdın bir uzantısı/türü olarak algılanmıştır.

Şâtıbî fetvâyı içtihâdın şumulü içinde ve onun bir cüzü şeklinde konumlandırmıştır. Bu sebeple Ensârî bu içtihâdı “muayyen/belirli içtihâd” şeklinde isimlendirmiş, ancak içtihâdın görev alanından ayırma maksadıyla, fetvânın görev alanının *fikhu'n-nevâzil* olarak da yaygın olarak kullanılan “yeni meydana gelen olay” ile sınırlanabileceğini savunmuştur.⁶⁰¹ Burada “yeni meydana gelen olay” günümüz araştırmacılarının tanımladığı kadaya muasıra, fikhu'n-nevâzil, müsteceddât anlamında

⁶⁰⁰ Ensârî, *el-Mustalahu'l-usûli*, s. 422.

⁶⁰¹ Ensârî, *el-Mustalahu'l-usûli*, s. 436.

değerlendirilmemelidir. Zira Şâtıbî'nin zihninde hükmün uygulanacağı her bir durum yeni meydana gelmiş müstakil bir durumdur, bunun daha önce benzeri meydana gelmiş değildir. Gelmişse bile hükmü verecek kişinin başına ilk defa geldiği için inceleme yapma zorunluluğu yine mevcuttur.⁶⁰²

Yukarıda vermiş olduğumuz verilerin akabinde nevâzil ve fetvâ arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği sorusu gündeme gelmektedir. Özellikle Şâtıbî'nin söylemlerinde fetvâ kavramı içtihadla belli bir dercede kesişmekte iken, nevâzil kavramına da çok fazla yakınlştırılmıştır. Ancak bu kadar yakın olan bu iki kavram için kullanılan ifade paranın iki yüzü gibidirler şeklindedir. Bu ifade iki kavram arasında ince de olsa bir farkın olduğunu âşikar etmektedir. Her ne kadar daha önce de bazı araştırmacılar tarafından bu iki kavramın eşanlamlı olarak telakki edildiğini söylesek de eserler üzerinde de yapmış olduğumuz incelemelerde bu farklılığa delalet edecek verilerin olduğunu da ifade etmek istiyoruz. Şöyle ki, nevâzil teliflerinin ilk önce kaza sahasında başladığını tespit etmemiz, bizi nevâzil kavramının fetvâdan daha özel ve daha dar bir alanla sınırlandırılması gerektiği kanaatine götürmüştür. Kaza/ yargı alanı somut olayların kadınlara getirildiği yegâne müesseseler olarak tarihte yerini almıştır. Esasen yukarıda fetvâ kavramını yeni ve somut olaylara hasreden düşünce, aslında Mağrib ve Endülüs'te yaygın olarak fetvâ ve nevâzil kavramlarının eşanlamlı olarak kullanılmasının bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

Özet olarak söylemek gerekirse biz nevâzil kavramının geniş bir alana hitap ettiğini ancak farazî olma veya bilfiil vuku bulma bağlamında ise, fetvâdan daha özel bir bölüme tekâbül ettiği düşüncesindeyiz. Diğer bir ifadeyle fetvânın bizatihi vuku bulmuş olan olaylarla ilgili kısmı ve istinbât gerektiren bölümü nevâzile karşılık gelmektedir. Fetvânın diğer yönü olan farazî olma, bildirme ve nakletme ise, fetvâ kavramına has ve nevâzilden ayrı uygulama sahası olan bir durumu ifade etmektedir.⁶⁰³

⁶⁰² Ensârî, *el-Mustalahü'l-usûlî*, s. 426.

⁶⁰³ Muhammed Eşgar da selefîn fetvâ kavramı üzerine yaptığı genel tanıma ilaveler yapacağını beyan ederek kavramı “iftâ, olmuş (nâzil) bir işin hükmünü soran kişi için şer’i bir delil yoluyla (an delilin şeriyin) Allah’ın hükmünü haber vermektir” şeklinde bir tanım getirmiştir. Müellif klasik tanıma “olmuş bir iş” ilavesi yaparak kendisinin de ifadesiyle “nevâzil” mefhumundan bir alıntı yapmıştır. Eşgar, fetvâ ve soruya verilen cevap arasında fark olduğunu da Şâtıbî'nin fetva ve sorulan sorulara cevap verilmesi konularını iki ayrı başlık altında ele almasıyla delillendirmiştir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin zihninde bu iki kavramın müradif olmadığını vurgulamaya çalışarak fetvâ kavramını sorulan sorulara verilen cevaplar tanımından çıkarmaya gayret etmiştir. Müellif yaptığı tanımı temellendirme noktasında ise şunları dile getirmiştir: “Soru sorulmadan Allah’ın bir hükmünün verilmesi

3. 4. Mezhepte Hakkında Görüş Bulunan Meselelerde Hüküm Verme

Tezin önceki kısımlarında Mâlikî mezhebinin gerek Endülüs gerekse Mağrib bölgesinin tamamına hakim olduğunu beyan etmiştik. Diğer bir deyişle Mâlikî Mezhebi Endülüs'te idari anlamdaki hakimiyetini yaklaşık olarak VII asır boyunca devam ettirmiştir. İdari anlamdaki bu hakimiyet, fetvâ ve kaza sahasına da taalluk etmiştir. Dolayısıyla bölgede gerek fetvâ gerekse kazai muamelelerde Mâlikî mezhebinin görüşleri esas alınmıştır.⁶⁰⁴

Fetvâ ve nevâzil kitapları, fukahanın dayandığı kaynakların Mâlikî fıkıh kaynakları çerçevesi dışına çoğunlukla çıkmadığını göstermektedir. Bu durumu en iyi ifade eden uygulamalara, şura meclisine atanacak kişilerin seçiminde Yahyâ b. Yahyâ'nın (ö. 234) bu üyelerin Mâlikî mezhebine müntesip olmalarına özen göstermesi ve bunun dışındakileri atamamasını delil getirebiliriz.⁶⁰⁵ Kaynaklarda müşâvir meclisinde olup da mezhep dışı kanaat belirtenlerin şurâdan azledildiğine dair kayıtlar da mevcuttur. Meselâ, müşâvir fakihlerden biri olan Yahyâ b. Lübâbe (ö. 336) fetvâda mezhep dışı görüşleri seçtiğinden ve şûraya muhalif tavır sergilediğinden dolayı şurâdan çıkartılmıştır.⁶⁰⁶ Müşâvirin şahsi kanaat veya meylinin mezhep dışında olması onun bu görevde olmasına engel teşkil etmiyordu ancak vereceği fetvâyı Mâlikî mezhebine göre verme zorunluluğu vardı. İbn Ebî Düleym (ö. 351) Mâlikî tabakatında Kâsım b. Muhammed'in Şâfîî mezhebine meyletmesine ve çoğunlukla Mâlikî mezhebine muhalif olmasına rağmen fetvâyı Mâlikî mezhebine göre verdiğini nakletmektedir.⁶⁰⁷

Vermiş olduğumuz bilgiler ışığında Endülüs'te kaza ve fetvâyı elinde bulunduran fukahanın Mâlikî mezhebi orijinli bir içtihad faaliyeti yürüttüklerini ifade edebiliriz.

irşad, olay olmadan (fi gayri emrin nazilin) sorulardan dolayı Allah'ın hükmünün açıklanması ise ta'limdir". Müellif yaptığı tanımla fetva kavramını klasik tanımından çıkarıp farklılaştırmaya çalışmıştır. Ancak yapmış olduğu ilaveyi yukarıda ifadelendirdiğimiz tanımlardan da görüldüğü gibi ne fıkıh müdevvenatı ne de selefî tanımları desteklemektedir. Eşgar bu tanımla fetva kavramını cevaplardan ayırmaya çalışırken nevâzile yaklaştırmıştır. Bkz. Eşgar, Muhammed Süleymân, *el-Fütyâ ve menâhucu'l-iftâ*, Kuveyt 1976, s. 9.

⁶⁰⁴ Kadı İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, I, 27.

⁶⁰⁵ İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* (nşr. İhsân 'Abbâs), Beyrût 1987, II, 229; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 10; Humeydî, *Cüzvetu'l-muktebis*, II, 611; 'Alî b. Sa'îd, *el-Muğrib*, I, 164; İbrâhim 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, 35; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, II, 686.

⁶⁰⁶ Kâdi İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, I, 399; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 135.

⁶⁰⁷ Ezdî, *Târîhu'l-'ulemâi ve'r-ruvvâtî'l-'ilmi bi'l-Endelüs*, I, 398; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 122; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 130.

Diğer bir ifadeyle mezhepte görüş bulunan meselelerde mezhep birikiminin dikkate alınmasına özen gösterilmiştir. Bu amaçla, Mâlikî fukahâ mezhep içinde kendisine itimat edilen görüşlere delalet eden bir kısım alametler ihdas etmişlerdir. Böyle bir metodu ise, İmâm Mâlik ve ashabından gelen görüş ve rivâyetlerin ve bu görüşlerden birinin diğerinin önüne alınması durumunun fazlalığı ile temellendirmişlerdir. Bu durumda da İmâm bazen birinci görüşten ikinci görüşe dönerdi veya imamın sözünün anlaşılması hususunda ihtilafa düşerdi.⁶⁰⁸

Esasen bütün bu çabalar mezhepte müçtehid olanların kendisiyle fetvâ verilen görüşü beyan etme ve mezhebin usul ve kurallarını anlama ve imamlarına uyma çabası olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda mezhep içinde fetvâ vermede öncelikli olan görüşler arasında bir mekanizma oluşturmuşlardır. Söz konusu mekanizma ise mezhep eserlerinde *meşhurlaştırma alâmetleri* adı altında ifade edilmiştir. Meşhurlaştırma alâmetleri içinde kendisiyle öncelikli amel edilen görüşler, hakkında hiçbir ihtilafın olmadığı görüşlerdir. Müttefak aleyh ve'l-icmâ olarak isimlendirilen bu görüşler Endülüs ulemasının da öncelikli olarak itimat ettiği görüşlerdir. Daha sonra sırasıyla râcih ve meşhur görüşler arasında tercih durumu ortaya çıkacaktır. İşte biz bu bölümde mezhep içinde görüş bulunan meselelerde Endülüs ulemasının yönteminin nasıl olduğunu ele alacağız. Bunun yanında mezhepte görüş bulunmayan mevzularda da nasıl bir mekanizma işlettiklerini belli bir metodoloji içinde ele almaya çalışacağız.

3. 4. 1. Müttefakun Aleyh Olan Görüşün Alınması

İttifak Mâlikî istilahında sadece Mâlikî ulema arasındaki görüş birliğini ifade eden bir kavram olarak kullanılırken, *icmâ* kavramı diğer mezhepler arasında da bir görüş birliği olduğuna delalet etmektedir.⁶⁰⁹ Esasen mezhep fukahası arasında bu iki kavramın kullanımına dair farklı uygulamalar mevcuttur. Her iki kavramın birbiri yerine kullanımından söz edilmesi mümkündür. Söz konusu kullanımlara dair bir kısım örnekler verilebilir. Mesela istincâ için suyun yeterli olduğu hususunda ittifak olduğu icmâ bahsi altında ele alınırken, Bâcî (ö. 474) de icmâda ittifakın şart olduğunu

⁶⁰⁸ Zâfirî, *Mustalahât*, s. 200.

⁶⁰⁹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 114; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, I, 40.

belirtmiştir.⁶¹⁰ Bu kullanımlar mezhep içinde bu iki kavramın bazen eş bazen de farklı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Zafirî ittifak-icmâ kavramları arasındaki bu muğlaklığı mezhep nakilcilerinin eserlerinde hakkında ihtilaf olan meseleleri ittifak olduğu şeklinde nakletmesiyle ilişkilendirmiştir. Ve bu sebeple fukahanın İbn Rüşd'ün (ö. 520) ittifakları, İbn Abdilberr'in icmâları, Bâcî'nin ihtimalleri ve Lahmî'nin (ö. 478) ihtilafları hakkında kuşku duyduklarını ifade etmektedir.⁶¹¹

Mezhep içindeki bu şüphe ve kaygıyı “İmam Mâlik'in mezhebi dosdoğruyken, Bâcî (ö. 474) mezhebe “ihtimâl”ler soktu, sonra Lahmî (ö. 478) tüm bunları “hilâf” olarak algıladı” şeklindeki değerlendirme de açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶¹² Mezhep içi birikimin değerlendirilmesi bakımından kavramlar arasında bir belirsizlik söz konusu olmuş olsa da hakkında ittifak edilen görüşlerin ortaya çıkan meselelerde fetvâya kaynak olması bakımından en üst mertebede işlev gördüğünü de ifade etmeliyiz.

Endülüs nevâzil teliflerinde de mezhepte hakkında ittifak olan bir görüşle öncelikli amel edildiğini görmekteyiz. İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399) eseri söz konusu bu ittifakları nakletme bakımından göze çarpan ilk nevâzil telifleri arasındadır.⁶¹³ Müellif, başkasının elinde bir malı olduğunu iddia eden ve buna da delil getiren bir kişinin şahitliği hakkında, eğer söz konusu kişinin elinde bulundurduğu malı sattığı veya hibe ettiği bilinmiyorsa, kendisi lehinde yaptığı şahitliğinin kabul edileceği hususunda, İmâm Mâlik ve öğrencilerinin icmâ ettiğini nakletmektedir.

Mezhepte tercih ve tahriçleriyle maruf olan İbn Rüşd'ün (ö.520) *Mesâil*'inde söz konusu olan bu görüşlerle amel ettiğine dair örnek bulmak mümkündür. Mesela İbn Rüşd kendisine getirilen “ *bir adam bir kadınla evlendiğinde onu boşamayı şart koşsa ve nikah yaptıktan sonra şarttan dolayı kadın boşanmış olsa kadına tekrar ikinci nikah yaptığında yemini de tekrar eder mi?*” şeklindeki soruya “*yemin tekrar eder ve boşama gerekir, bu konuda bir ihtilaf yok benim bildiğim*” şeklinde cevap vermiştir.⁶¹⁴ Yine

⁶¹⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 114.

⁶¹¹ Venşerisî, *el-Mi'yâr*, XII, 31; Zâfirî, *Mustalahât*, s. 201; Makkarî, *el-Kavâid*, I, 70.

⁶¹² İbn Sâlih el-Halîfî, Abdulazîz, *İhtilâfu'l-fikhî fi'l-mezhebi'l-mâlikî*, yy. 1993, s. 170; Zâfirî, *Mustalahât*, s. 201.

⁶¹³ Örnek olarak bkz. İbn Ebî Zemenîn, *el-Müntehâb*, s. 129; Benzer bir örnek için bkz., İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, IX, 468, 469.

⁶¹⁴ İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 152.

aynı şekilde bir hayvanı sefer için kiralayan kişiye sefer bitmeden parasının nakit olarak ödenmesinin şart koşulması hususunda “ittifakla caiz değildir” ifadelerini kullanmıştır.⁶¹⁵ Özürsüz olarak namazını kasten terkeden, te’hîr eden ya da başka bir vakte bırakan bir kişi hakkında da Allah’a âsi olacağı hususunda ulemadan hiçbir kimse arasında bir ihtilafın olmadığını ifade etmektedir.⁶¹⁶

Venşerîsî de *el-Mi’yâr*’da, yanında başkasından olma bir çocukla evlenen bir kadın hakkında yöneltilen bir soruya mezhepte ittifak ve icmâ edilen bir görüşle hüküm vermiştir. Şöyle ki, “kadın adamla evlilik süresi içinde çocuğu için nafaka almıştır. Ancak daha sonra adam karısını boşamış iddet müddeti bitince de kendisiyle tekrar evlenmiştir. Bu durumda adam başka bir nikah yapmasından dolayı çocuğa nafaka vermek istememiştir.” Bu durum müellife getirildiğinde O, İbn Zerb ve onun dışındaki meşâyihın böyle bir durumda olan için yemek nafakasının olduğu ancak kisve/giyim nafakasının ise verilmeyeceği hususunda icma/ittifak ettiklerini belirtmiştir. Dolayısıyla Endülüs ulemasınca ittifak edilen bir görüşe göre hüküm vermiştir.⁶¹⁷ Burada şu duruma da temas etmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Endülüs uleması içinde ittifak, esasen hiçbir karşı görüşün olmadığı anlamından daha ziyade çoğunluğun ya da selefın bu kanaatte olduğunu ifade eden bir kavramdır. Zira biraz önceki meselede İbn Arefe, İbn Rüşd’ün mezhep meşâyihının aksine bir görüşü ifade ettiğini haber vermektedir. İbn Rüşd’ün muhalefetinin, diğer bir ifadeyle farklı bir görüşle hüküm vermesinin de belli sebepleri mevcuttur. İbn Rüşd, nafakanın hem taâm hem kisve için verilmesi kanaatini ifade etmekle beraber kisvenin zamanla bu yükümlülükten çıkarılmasının ise örften kaynaklandığını ifade etmektedir.⁶¹⁸ Her ne kadar farklı bir görüş bulunsa da Venşerîsî (ö. 914) burada ittifâk edilen görüşle amel etmiştir.

⁶¹⁵ İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 919. Müttefâkun aleyh olan bir görüşle amel edildiğine dair başka meseleler için bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 911; İbn Lüb, *Takrib*, I, 120.

⁶¹⁶ İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 127.

⁶¹⁷ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, III, 19.

⁶¹⁸ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, III, 20.

3. 4. 2. Tercih Metodu

Mezhepte üzerinde ittifâk edilen bir görüşün bulunmadığı durumlarda ise, mevcut görüşler arasında tercih yapma mekanizması geliştirilmiştir. Mâlikî ekolde tercih metodunun işlevselliği, delillerin çokluğu veya İmâm tarafından nakledilen görüşlerin fazlalığıyla paraleldir. Bütün bunlara ilave olarak da mezhepte dayanılan temel kaynakların fazlalığıyla da irtibatlandırılabilir. Özellikle Endülüs için böyle bir yorumun yapılabilme ihtimali bulunmaktadır. Zira onlarda tercih kıstasları arasında söz konusu temel kaynaklar da bulunmaktadır. Ancak tercihin mezhep içinde belirleyici olan esas yönü, mevcut deliller arasında amele konu olmasını sağlayan görüşü tercih etmektir.⁶¹⁹

Tercih uygulamalarında Endülüs ulemasının İmâm Mâlik'in görüşleri arasındaki tercihleri söz konusu olabileceği gibi mezhepte önde olan ashabın görüşleri arasında da bir tercih uygulaması vakidir. İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) bu manada Endülüs'te öncelenmesi bu uygulamayı ifade etmektedir. Bunların yanında fakih ya da müftînin kendisine getirilen bir meselenin hükmünü mezhepte ortaya atılmış görüşlerin oluşturduğu bir birikim içinden belli bir metod çerçevesinde tercih etmesi de söz konusu olmuştur. Bu durumda ise görüşler arasında daha ziyade râcih ve meşhur olan görüşlerle amel etme devreye girmiştir. Ancak belli ihtiyaçlara binaen ve belli durumlarda bu görüşlerin dışına çıkılarak zayıf olan rivayetlerle de amel edildiği olmuştur. Bu itibarla tercih başlığı altında Endülüs ulemasının İmâm Mâlik'in görüşleri arasındaki tercihleri, mezhep birikimi içindeki tercihleri ve bazen de gerekçeli olarak mezhep dışı ya da mezhepte mevcut olan görüşlere aykırı görüşleri tercihleri bu başlığın konusunu oluşturacaktır.

3. 4. 2. 1. İmâm Mâlik'in Görüşleri Arasındaki Tercih

Mezhep içinde kullanılan *rivâyât* kavramı İmâm Mâlik'in görüşlerine delalet ederken, *akvâl* kavramı ise İmâm Mâlik'in ashabı ve müetahhir ulema olarak ifade edilen İbn Rüşd, Mâzerî gibi sonraki ulemanın görüşlerine tekabül etmektedir.⁶²⁰ Mezhepte

⁶¹⁹ Karâfi, *ez-Zahîre*, I, 134-135.

⁶²⁰ Zâfirî, *Mustalahât*, s. 170; Hattâb, *Mevâhib*, I, 55. Mezhepte yerleşik olan bu kural İbnu'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı gibi bazı musannefâtta ise, tam tersi şekilde de ifade edilmiştir. Bazen akvâl kavramıyla İmâm Mâlik'in görüşleri de kastedilmiştir.

müçtehid olan imamdan bir mesele hakkında iki görüş vuku bulması halinde nasıl muamele edileceği fukaha arasında mülhaza edilmiş ve imamdan nakledilen görüşlerden biriyle amel edilebilir mi şeklinde sorular gündeme gelmiştir. Ulema imamın bir olay/nâzile hakkındaki durumuna dair üç görüş çerçevesinde ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan biri muakallidin imamın görüşünden dilediği ile amel etmesidir. Diğerleri mukallidin içtihad edip ve en iyi bildiği görüşle amel etmesidir. Üçüncüsü ise mukallidin söz konusu akval içinde en güçlü/eğlaz olanı alması gerektiğidir. Yine aynı şekilde imamın iki farklı görüşü birleştirme imkânı olmadığında ise tercih ehli olması şartıyla bu iki görüş arasında tercihte bulunmasına cevaz verilmiştir.⁶²¹

İbn Ferhûn imamdan iki farklı rivayet bulunması halinde rivayet tarihlerinin dikkate alınması ve müteahhir olanla fetvâ verilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶²² Zira İbnu'l-Hâc (ö. 737) imamdan aynı mecliste aynı mesele için farklı iki görüşün nakledilemeyeceğini ifade etmiştir.⁶²³ Dolayısıyla bu şekilde bir durumun vuku bulması halinde imamın görüşlerden birinden döndüğü veya birisini tercih ettiği kabul edilerek müteahhir olanla amel edilmiştir. Endülüs uleması ise İmâm Mâlik'in *Müdevvene*'deki sözünü öne almıştır. Söz konusu sıralama ise, *İmâm Malik'in Müdevvene'deki sözü, İbnu'l-Kâsım'ın Müdevvene'deki görüşüne nazaran daha evladır. İbnu'l-Kâsım'ın Müdevvene'deki sözü de Malik'in görüşünü en iyi bilen olması hasebiyle diğerlerinin Müdevvene'deki sözlerinden daha evladır. Diğerlerinin Müdevvenede'ki sözleri, Müdevvene'nin sıhhat bakımından önde olması hasebiyle İbnu'l-Kâsım'ın Müdevvene dışındaki eserlerde olan sözüne göre daha evladır*⁶²⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Ancak diğer bir kısım fukaha rivâyât arasındaki tercih metodunu farklı bir sıralamayla ifade etmişlerdir. Söz konusu tercih sıralaması, İmâm Mâlik'in *el-Muvattâ'*da bulunan görüşüyle fetva verilir. Şayet orada ilgili olay mevcut değilse o takdirde yine Mâlik'in *Müdevvene*'deki sözü esas alınır. Ancak *Müdevvene*'de Malik'in görüşü yoksa İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) aynı eserdeki görüşü alınır. İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) görüşü bulunmazsa o zaman O'nun başka bir telifteki görüşüne bakılır, şeklindedir. İlgili eserde

⁶²¹ İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 67-8.

⁶²² İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 68.

⁶²³ İbn Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 517.

⁶²⁴ İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 56; İbn Ferhûn, *Keşf*, 68; Ebu Zehra, *İmâm Malik*, 485; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XII, 23.

söz konusu görüş bulunmazsa o zaman da mezhep içindeki diğer kişilerin *Müdevvene*'deki görüşleri dikkate alınacağı bu görüşler de meseleyi çözmezse o takdirde mezhep ehlinin kavillerine bakılacağı belirtilmektedir.⁶²⁵

3. 4. 2. 2. Mezhep Ulemasının Görüşleri Arasındaki Tercih

İmâm Mâlik'in bir meseleyle ilgili herhangi bir görüşü bulunamazsa İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) bu konudaki rivayeti öne alınmıştır. Mâlikîlerin çoğunluğunun tercih ettiği metod bu şekildedir. Ancak söz konusu metodu özellikle Endülüslüler kullanmışlardır. Endülüs ehlinin bu uygulaması Kurtubâ'da kaza makamını üstlenecek olan kişilere İbnu'l-Kâsım'ın görüşlerinin dışına çıkmamalarının şart koşulması açık bir şekilde göstermektedir.⁶²⁶ Nevâzil eserleri Endülüs ulemasının İbnu'l-Kâsım'ın görüşlerini diğer ulemanın görüşlerine tercih ettiklerine dair örneklerin en yoğun bulunduğu teliflerdendir.⁶²⁷ İbn Rüşd, ekin bulunan bir arsanın kiralanması hususunda İbn Mâcişûn ve İbnu'l-Kâsım (ö. 191) arasındaki görüş farklılığını belirtmiş ve ardından kendisine getirilen soruda İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) görüşünü tercih ettiğini ifade etmiştir.⁶²⁸ Kâdı İyâd da Endülüs ulemasının İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) görüşlerini tercih etmeye meylettikleri bilgisini vermektedir.⁶²⁹

İlk dönem nevâzil teliflerinin ilk örnekleri arasında bulunan *el-İ'lâm*'da da söz konusu bu işleyişe şahit olmaktadır. Kurtuba kadılarından İbn Attâb kendisine verasetle ilgili getirilen bir akitle ilgili Esbağ'ın *el-Müstahrece*'deki görüşünü İbn Ebî Zeyd'in *en-Nevâdir*'deki görüşünü ve Sahnûn'un görüşünü zikrettikten sonra İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) Mâlik'den olan rivayetini son olarak belirterek fetvâsını İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) nakli temelinde vermiştir.⁶³⁰ Aynı şekilde şûraya getirilen nevâzil ve çözümlerini ele

⁶²⁵ Ebu Zehra, *İmam Malik*, 485.

⁶²⁶ İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 67. İbn Ferhûn İbnu'l-Kâsım'ın görüşlerinin tercihini kendisinin İmâm Mâlik'in yanında yirmi seneyi aşkın arkadaşlık yaptığı, ölünceye kadar da yanından ayrılmadığı ve ders halkasını özürsüz olarak hiç terk etmediği hususuyla temellendirmiştir.

⁶²⁷ İlgili örnekler için bkz. Şa'bi, *el-Ahkâm*, s. 80; İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm* (Muhakkikin Girişi), I, 56.

⁶²⁸ Söz konusu başka örnekler için bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 187, 951, 969, 1177, 1188; İbn Lüb, *Takrib*, I, 98.

⁶²⁹ Kâdı İyâd, *Tertibu'l-medârik*, VI, 85; Mâlikî, *Riyâdu'n-nifûs*, I, 477.

⁶³⁰ İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 484-6. İbn İtâb kendisine aynı manada getirilen başka bir mesele için Asbağ, Sahnûn, Eşheb gibi önde gelen Mâlikî ulemanın görüşünü zikrettikten sonra her ne kadar Eşheb'in görüşünün kıyas ve araştırmaya dayalı olsa da amelin İbnu'l-Kâsım'ın görüşüne göre olması münasebetiyle onunla hüküm vermiştir.

alan bu telifte ayrı ayrı şura üyelerinin cevapları bulunduğu gibi şura üyelerinin tamamının da bir meselede ortak görüş belirttikleri de görülmektedir. Söz konusu şuf'a ile ilgili böyle bir meseleyle alakalı şura üyelerinin ortak kanaatinin İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) görüşü temelinde gerçekleştiğini görmekteyiz.⁶³¹ İbnu'l-Kâsım'dan (ö. 191) sonraki müteahhir ulema içinde muasırları arasında görüşleri öncelenen, fetvâ ve kazada görüşlerine itibar edilen kişinin ise İbn Rüşd olduğunu görmekteyiz. İbn Rüşd'ün Endülüs uleması arasındaki bu öncül konumu ilminin derinliği, rivâyetler arasındaki farklılıklara vukufiyeti ve onları tahkike olan kabiliyeti ile ilişkilendirilebilir.⁶³² Ebû Mehdî Endülüs şuyûhunun nakli ve akvâlleri arasında bir tearuz bulunması halinde İbn Rüşd'ün öne alınacağını ifade etmiştir.⁶³³

3. 4. 2. 3. Râcih ve Meşhur Görüşü Tercih

Racih, “delili kuvvetli olan”⁶³⁴ veya “dillendireni çok olan”⁶³⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamıyla “meşhur” kavramına eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Mezhep ulemasının çoğunluğu “delili kuvvetli olan” tanımını doğru kabul etmişlerdir.⁶³⁶ Zaten racih terimi mezhepte “râcih”; “esahh”, “esvab”, “zâhir”, “müftâ bih”, ve “el-‘amel ‘alâ kezâ” şeklinde farklı terimler karşılığında kullanılmıştır.⁶³⁷ Bu iki kavram *delili kuvvetli olma ve söyleyeni çok olma* anlamında müşterektirler. Ancak *Raf'ul 'Itâb* yazarı “ acaba

Bu mesele, esasen Endülüs ehlinin Endülüs toplumunun uygulamaları/amel ve İbnu'l-Kâsım'ın nakillerini diğer ulemanın kıyas ve araştırmalarının önüne alındığına dair dikkat çekici bir örnektir. Benzer örnekler için bkz. İbn Sehl, *el-İlâm*, s. 511, 516, 531, 543, 548.

⁶³¹ İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 400, 536; Başka bir örnek için bkz. Şa'bi, *el-Ahkâm*, s. 80.

⁶³² İbn Ferhûn, *Keşfu'n-nikâb*, s. 71.

⁶³³ Riyâd, *a. g. e.*, s. 529.

⁶³⁴ Dusûkî, *Hâşiye*, I, 20; Kâdirî, Muhammed b. Kâsım, *Raf'u'l- 'Itâb ve'l-Melâm 'ammen kâle el- 'amelü bi'd-da'ifi ihtiyaran haramün*, yy. ty., s. 5.

⁶³⁵ Kâdirî, *Raf'u'l- 'itâb*, 5.

⁶³⁶ Kâdirî, *Raf'u'l- 'itâb*, 5. Venşerîsî ise meşhurla ilgili bilgi verirken kavramla ilgili farklı görüşlerin olduğuna vurgu yapmıştır. Meşhur için “delili kuvvetli olan görüştür” diyenlerin, İmam Malik'in “avı köpekler yemiş olsalar dahi ondan yemeye veya aslanların derisi üzerinde namaz kılmaya cevaz vermesi” gibi meselelerde cumhurun görüşüne muhalefette bulunmasını delil getirmişlerdir. Zira İmam Malik'in bu görüşü onun “dillendireni çok olan”ı değil “delil”i dikkate aldığına delalet eder. Bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XII, 37. Dolayısıyla meşhur kavramına “delili kuvvetli olandır” şeklinde mana vermenin isabetli olduğu belirtilmektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu görüş cumhur ulemanın hilafıdır.

⁶³⁷ Racrâcî, *Menâru's-sâlik*, s. 44.

meşhur ve racih muradif mi yoksa muteğayir mi?” sorusuyla eserine giriş yapmış ve aslında birbirinden farklı iki kavram olduğu cevabını vermiştir.⁶³⁸

Usülcüler râcih kavramını birbirine muarız olan iki delilden birinin tercih kurallarına göre kuvvetlendirilmesi suretiyle tercih edilmesi olarak tanımlamışlardır.⁶³⁹ Fukaha da birbirine çok yakın olarak kullanılan bu iki kavramı aralarında çok küçük bir fark olması nedeniyle ayırmışlardır. Söz konusu ayırımında hüküm çıkarma melekesine sahip olan mezhep ulemasının dereceleri itibara alınmıştır. Şöyle ki, racih delili müçtehidin ihtisas alanına girerken, meşhur mukallidin ihtiyarıyla ilgilidir. Zira mukallit müçtehid gibi delilin kuvvetli ya da zayıf olmasına bakmaksızın şöhretine göre delili kullanır.⁶⁴⁰ Çünkü içtihad seviyesine ulaşamayan birisinin böyle bir melekeye sahip olması beklenemez. Ancak müçtehid hangi sözün racih, meşhur veya kuvvetli olduğunu araştırma ve tespit etme melekesine sahiptir.

Bu bilgiler ışığında racihin “delili kuvvetli olan” anlamına daha uygun olduğu şeklinde bir sonuç ortaya çıkarabiliriz. Karafî de hâkimin müçtehid olması durumunda râcih olan görüşle hüküm veya fetva vermesi gerektiğine vurgu yapmış, ancak mukallid olması durumunda mezhepte meşhur olan görüşe göre fetva verebileceğini beyan etmiştir.⁶⁴¹ Esasen mezhepte râcih olan görüşle amel etme vucubiyetinin olduğu konusunda icmâ vardır.⁶⁴²

Meşhur kavramı ise, mezhepte çok çeşitli anlamları haiz olmuştur. Ancak mezhepte öne çıkan tanım, mezhep içinde “söyleyeni çok” ve “delili kuvvetli olan”⁶⁴³ sözdür. Özellikle Endülüs için bir tanım yapıldığında “İbnu’l-Kâsım’ın (ö. 191) *Müdevvene*’deki sözüdür” tanımına yer verilmiştir.⁶⁴⁴ Meşhur kavramının tanımına

⁶³⁸ Kâdirî, *Raf’ul-‘utâb*, s. 4.

⁶³⁹ İbnu’l-Hâc, *Neşru’l-bunûd*, II, 279.

⁶⁴⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 67; Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, XII, 13-26; Samedî, *Fıkhü’n-nevâzil*, 371.

⁶⁴¹ Karafî, *el-İhkam*, 92. Karafî’nin bu yorumu, yukarıda ifade etmiş olduğumuz racih ile meşhur arasındaki ayırımın, hüküm çıkaran veya nakleden ulemanın kıstas alınarak yapıldığını destekleyen başka bir ifadedir.

⁶⁴² İbnu’l-Hâc, *Neşru’l-bunûd*, II, 279.

⁶⁴³ Dusûkî, *Hâşiye*, I, 20.

⁶⁴⁴ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 62, 68; Dusûkî, *Hâşiye*, I, 20.

yönelik mezhepte bir birliktelik olmamakla beraber cumhur tarafından “dillendireni, söyleyeni çok olan” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴⁵

Kavramla alakalı farklı tanımlamaların bulunması her bir Mâlikî ekolün mezhep içinde serdedilen görüşler arasından belli görüşleri tercih etmeleriyle temellendirilebilir. Zira İbn Ferhun’un eserinde Ebu’l-Hasan et-Tanca’dan naklen meşhurun mertebeleriyle ilgili verdiği bilgiye göre, mezhep içinde genel meşhur sıralaması şu şekildedir: “*İmam Malik’in İmam-ı Azam olması hasebiyle Müdevvene’deki sözü, İbnu’l-Kâsım’ın Müdevvene’deki görüşüne nazaran daha evladır. İbnu’l-Kâsım’ın Müdevvene’deki sözü de Mâlik’in görüşünü en iyi bilen olması hasebiyle diğerlerinin Müdevvene’deki sözlerinden daha evladır. Diğerlerinin Müdevvenede’ki sözleri, Müdevvene’nin sıhhat bakımından önde olması hasebiyle İbn Kasım’ın Müdevvene dışındaki eserlerde olan sözüne göre daha evladır.*”⁶⁴⁶ Mezhepte itibar edilen sıralama bu şekilde olmasına rağmen Endülüs Mâlikî ekolü meşhuriyet bakımından İbnu’l-Kâsım’ı (ö. 191) tercih etmişlerdir. Hatta Ebu Bekir Tartuşi’nin Ebu’l-Velid el-Bâcî’den naklen verdiği beyana göre, Endülüs uleması fetva veya kaza görevini üstlenen bir kişiye İbnu’l-Kâsım’ın (ö. 191) sözü dışına çıkmaması hususunda şart koşarlardı.⁶⁴⁷ Dolayısıyla Endülüs uleması için meşhurluk *el-Müdevvene*’deki görüşler arasında tercih yapma olarak şuyu’ bulmuştur.⁶⁴⁸

Endülüs ulemasının görüşler arası tercih metodlarıyla ilgili farklı uygulama ve tercihler olmuşsa da kendilerine getirilen meselelerde hükmün dayanağı olarak meşhur görüşü kullanmışlardır.⁶⁴⁹ Bu manada ilk dönem nevâzil eseri yazarlarından İbn Ebî Zemenîn’in (ö. 399) ümmehât içinde zikredilen meselelerin en gözde (ع يون من الم سائل))

⁶⁴⁵ Meşhurun ıstılahen “dillendireni, söyleyeni çok olan görüş” anlamında kullanılmasının doğru olduğunu beyan eden görüşler için bkz. Kadiri, *Raf’ul-’itâb*, s. 4; Dusûkî, *Hâşiyetü ‘ale’ş-Şerhi’l-kebîr*, I, 20; *Menâru’s-sâlik*, 44. “Delili kuvvetli olan görüş” şeklindeki tanımın doğru olduğu iddiası için bkz. İbn Ferhun, *Tabsira*, I, 56.

⁶⁴⁶ İbn Ferhun, *Tabsira*, I, 56; İbn Ferhun, *Keşf*, 68; Ebu Zehra, *İmam Malik*, 485; Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, XII, 23.

⁶⁴⁷ İbn Ferhun, *Tabsira*, I, 52.

⁶⁴⁸ İliş, *Takrîrât alâ Haşiyeti’d-Dusûkî*, s. 241; İbn Ferhun, *Keşf*, 67; İbn Ferhûn, *Tabsira*, 56.

⁶⁴⁹ Meşhurun nevâzil eserlerinde hüküm kaynağı olarak kullanılması ile ilgili örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *Fetâvâ*, II, 1182; Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, I, 410.

olanlarını eserinde topladığını ifade etmesi⁶⁵⁰, müellifin mezhepte râcih olan görüşleri toplama gayretinde olduğunu göstermektedir.

Endülüs uleması içinde nevâzil alanında da önde olan fakihlerden Şâtîbî'nin fetvâlarında⁶⁵¹ bu uygulamayı görmenin imkânı bir tarafa bizatihi kendi ifadeleri de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Kendisini bir mukallid gibi takdim eden ifadelerinde, bir mesele hakkında iki farklı görüş bulunması halinde dilediğini tercih etmeyi helal görmediğini, aksine mezhepte meşhur olan görüşün ne olduğu hakkında bir araştırma sürecine girdiğine vurgu yapmıştır. Meşhur görüşün tespiti mümkün olursa söz konusu bu görüşle amel edeceğine değinen Şâtîbî, böyle bir görüşe tesadüf etmemesi durumunda ise tevakkuf edeceğini belirtmektedir.⁶⁵²

Şâtîbî'nin bu düşüncesi Endülüs ekolünün önde olan temsilcilerinden İmâm Mâzerî tarafından da dillendirilmektedir.⁶⁵³ O, meşhur görüş dışında bir görüşle fetvâ vermeye cevaz vermemiştir.⁶⁵⁴ Yine kendisinden nakledilen bir başka görüş de İmâm Mâzerî'nin yetmiş senedir meşayihından hiç birinin meşhur görüşten birisiyle fetvâ verdiği şahit

⁶⁵⁰ İbn Ebî Zemenîn, *el-Müntehabü'l-ahkâm*, I, 83.

⁶⁵¹ Söz konusu meşhur olan görüşle dayalı fetvâlarından bazı örnekler ve zayıf görüşler hakkındaki düşünceleri için bkz. Şâtîbî, *Fetâvâ*, s. 119, 127, 176.

⁶⁵² Şâtîbî, *Fetâvâ*, s.176. Şâtîbî'nin kendisini mukallid gibi ifade etmesi ve meşhur görüşle amel edeceğini belirtmiş olması esasen Karafî'nin râcih olanla ancak müctehidin fetvâ verebileceği, meşhur görüşle fetvâ vermenin ise mukallid olan birisi için söz konusu olabileceği ifadeleriyle de örtüşmektedir. Bkz. Karafî, *el-İhkâm*, s. 92.

⁶⁵³ Şâtîbî, *Fetâvâ*, 176. İmâm Mazerî de konuyla ilgili şunları zikretmiştir: “*Ben insanları İmâm Malik ve ashabının mezhebinde meşhur olarak bilinen görüş dışında şaz olanlara yöneltmem. Çünkü takva azaldı, hatta neredeyse kalmadı, kişinin diyanetine havale edilen konuların korunması da aynı şekilde zayıfladı, şehvetler arttı, ilim iddiasında bulunanlar çoğaldı ve bilgisizce fetvâya cüret edenler arttı. Eğer böyle bir ortamda mezhebe muhalefet konusunda bir kapı aralanacak olursa o zaman delik giderek büyüyecek ve yama imkanı kalmayacak, mezhebin heybeti çiğnenmiş olacaktır*”. Şâtîbî de konuyla bağlantılı olarak, “*bak, imamlığı hakkında ittifak bulunan el-Mazerî, mezhep içerisinde meşhur olan ve bilinen görüş dışında bir başkasıyla fetvâ verilmesini caiz görmemiştir. Bunu yaparken de zaruri maslahat kaidesine dayanmıştır. Zira ilim öğretmek ve fetvâ vermek için görevlendirilmiş kimselerin bir çoğunda takva azalmış ve diyanet duygusu zayıflamıştır. Eğer onlara böyle bir kapı açılacak olursa mezhebin hatta bütün mezheplerin şirazesi kopacak, işler çığırından çıkacaktır. Çünkü bir şey için gerekli olan onun benzeri için de gerekli olur*” şeklinde Mazerî'nin sözlerini destekleyen bir değerlendirmede bulunmuştur. (Şâtîbî, *el-Muvafakat*, IV, 146-147). Ömer Cîdî de mezhep içinde meşhur olmayan garip kitaptan fetvâ vermenin haram olduğunu nakletmiştir. Cîdî, Ömer, *Muhâdarât*, 102.

⁶⁵⁴ Şâtîbî, *el-Muvafakat*, IV, 146. Her ne kadar İmâm Mâzerî'nin meşhur görüşle fetvâ verme hususunda bir hassasiyetinin olduğu görülse de bazı meselelerde bizzat kendisinin meşhur görüşün dışına çıktığı ve toplumun şartları gerekçesiyle zayıf görüşlerle de fetvâ verdiğiyle alakalı bkz. Tez metni s. 187.

olmayışıdır.⁶⁵⁵ Sihatli olması durumunda, söz konusu böyle bir naklin selefin fetva vermede ve çoğunlukla meşhur görüşü esas aldığına delalet ettiğini söyleyebiliriz.

Nevâzil teliflerinde meşhur görüşle hüküm vermeye alakalı örnekler bulmak mümkündür. Mesela İbn Lüb namazda mesbûkun durumuyla alakalı olarak meşhurla hüküm vermiştir. “*Namazda imama son tahyiyatta iken yetişen birisinin kaçırmış olduğu farzları tamamlaması gerekir. Bu Utbiyye ve diğer eserlerde meşhur olan görüştür. Şayet cemaate yetişmiş durumda ise isterse onlarla birlikte namazını tekrar kılabilir.*”⁶⁵⁶ Yine İbn Serrâc (ö. 848), seferî olan birisinin mukim olan bir imam arkasında namaz kılmasının meşhur olan görüşe göre mekruh olduğuna vurgu yapmıştır. Ancak seferî olan bir kişinin bu şekilde namazını eda etmesi durumunda ise, namazını tamamlaması gerektiğini vakit içinde ya da başka bir vakitte namazın iadesine ise gerek olmadığını da ayrıca belirtmiştir.⁶⁵⁷ Aynı şekilde İbn Serrâc kendisine getirilmiş olan “*Kişi tek başına mescidde öğlen namazını kıyor. Ancak imam ikindi için kamet getiriyor. Bu kişinin ne yapması gerekir?*” şeklindeki soruya, “*İkindi namazına kamet getirildiğinde öğleni kılmak haramdır, namazı kılan kişi eğer imam birinci rekâtı bitirmeden namazını tamamlayacağını düşünüyorsa kılar ama birinci rekâtı kaçıracığından korkarsa o zaman namazını keser ve imama tabi olur namazını da iade eder, mezhepte meşhur olan görüş budur*” şeklinde meşhur görüşle hüküm vermiştir.⁶⁵⁸ Bir kişinin kurban etini fırında pişirirken hataen bir parçasını yemesi durumunda, bu etin kıymetini almanın cevazı hususunda yine mezhepte meşhur olan görüşün bunun cevazı yönünde olduğuna hükmetmiştir.⁶⁵⁹

Meşhur görüşle hüküm verilen bir mesele de İbn Rüşd’ün *Nevâzil*’inde şu şekilde geçmektedir. “*Sâni yaptığı malı verdiği iddia etmektedir. Ancak komisyoncu malın bir başka adama satıldığını iddia ediyor ancak söz konusu adam bunu inkar ediyor. İbn*

⁶⁵⁵ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, XI, 100.

⁶⁵⁶ İbn Lüb, *Takrîb*, I, 67. Burada meşhur olan görüş bu namazın mutlaka tamamlanması yönündedir. Mezhep içinde namazın kesileceğine veya kılınan namazın nafîle namaza dönüşeceğine dair hiçbir görüş nakledilmemiştir. Bkz. Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, I, 151.

⁶⁵⁷ İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 107. İbn Serrâc burada meşhur diye *el-Müdevvene*’de bulunan görüşü kastetmektedir.

⁶⁵⁸ İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 104.

⁶⁵⁹ İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 212. İbn Serrâc’ın meşhurla amel ettiği diğer meseleler için bkz. s. 105, 150, 156, 159, 175, 215.

Mâcişûn'a göre, saniin ödediğine dair şahit getirmesi halinde diğerleri burada bir zarar/kayıp olduğunu doğrulamasalar da söz saniindir. Mâlik bunu şöyle diyerek nefyetmiştir: Onlar bu davada ödemenin olduğunu doğrulamıyorlar. Ancak örfe göre olan sanatçının şahit getirmesi değildir. Zira burada aslolan güveninirliktir. Meşhur olan görüş de İmâm Mâlik ve bütün ashabının (İbnu'l-Kâsım ve diğerleri) görüşüdür.” Söz konusu bu meselede İbn Rüşd, İbnu'l-Mâcişûn'un görüşü yerine meşhur olan görüşle hüküm vermiştir. Bu tercih, aynı zamanda Endülüs uleması üzerinde İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) etkisinin açık bir göstergesi olduğu gibi Endülüs toplumunun yaşam biçiminin de dikkate alındığının bir ifadesidir.⁶⁶⁰

3. 4. 2. 4. Birbirine Denk Olan Görüşler Arasında Tercih

Ortaya çıkan görüşlerin gerek delil gerekse söyleyen kişi bakımından birbirine denk olması durumunu ifade eden bu kavram, mezhepte önemli miktarda görüşe şamildir.⁶⁶¹ Söz konusu bu durum, fetvâ verecek kişinin önünde birbirine denk iki farklı görüşün bulunması halinde kaynak veya dayanak hakkında hangi görüşe itibar edeceği sorusu etrafında şekillenmektedir. Karafî özellikle tercihten aciz olan bir kişi için fukahanın iki görüş öne sürdüğünü ifade etmektedir. Bunlardan biri, bu iki görüşle de amel edilemeyeceği diğeri ise, iki görüş arasında bir ihtiyara gidilip görüşlerden birinin fetvâyâ dayanak alınması gerektiğidir.⁶⁶² İkinci görüş fukaha arasında daha yaygın olarak kabul edilmiştir.⁶⁶³ Ancak bunların dışında bu görüşlerle amel edilmeyip tevakkuf yapılması gerektiğini savunan fukaha da mevcuttur.⁶⁶⁴

İbn Ferhûn böyle bir durumda rivâyet sahiplerinin vera sahibi olmaları, sika raviler olmaları gibi kişisel özelliklerinin dikkate alınması gerektiğine vurgu yapmıştır.⁶⁶⁵ Aynı

⁶⁶⁰ İbn Rüşd burada İbnu'l-Mâcişûn'un görüşünü verirken de zayıf olduğunu imâ eden “قيل” ifadesiyle vermiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 1182. Meşhur görüşle hüküm verilen başka örnekler için bkz. İbn Lübn, *Takrib*, II, 143, I, 87, 116, 120.

⁶⁶¹ Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 509; İbn Sâlih, *İhtilâfu'l-fikh*, s. 186; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 526.

⁶⁶² Karafî, *İhkâm*, s. 92.

⁶⁶³ Söz konusu görüşü destekleyenler arasında Lahmî ve İbn Ğâzî'yi zikredebiliriz. İbn Ğâzî uygulamanın da bu görüşe göre olduğunu vurgulamıştır. Bkz. İbn Sâlih, *İhtilâfu'l-fikh*, s. 194.

⁶⁶⁴ Karafî, *ez-Zehira* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrût 1994, I, 134.

⁶⁶⁵ Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, I, 51.

şekilde Tusûlî de iki rivâyetin esah olanı hakkında herhangi bir bilginin ulaşmaması durumunda bu rivâyetleri nakledenlerin vasıflarının itibara alınacağını ifade etmiştir.⁶⁶⁶

Lahmî iki eşit görüş arasında kalan kişinin nakilciye benzetildiğini ifade eden görüşlerin de bulunduğunu belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle böyle biri nakleden sıfatıyla müsteftîye söyleyenlerin hükümlerini haber verir, o da hangisini beğenirse onu taklid eder.⁶⁶⁷ Esasen fukahanın örfünde söz konusu haber eşitliğinde uygulanan metodların mevcudiyeti de dikkati çekmektedir. Mesela İbn Rüşd (ö. 520) kavlen ve naklen meşâyih tarafından öncelenen bir isimdir. Şeyh Senhûrî'nin İbn Rüşd'ün mezhebin direği/aslı/temeli olduğuna dair ifadesi bunu açık bir biçimde göstermektedir.⁶⁶⁸ Yine aynı şekilde İbn Rüşd'ün İbn Yûnus'a, İbn Yûnus'un ise Lahmî'ye takdîm edileceği⁶⁶⁹ ancak İbn Rüşd, Mâzerî ve Abdülvehhâb'ın ise müsâvî⁶⁷⁰ olduğu mezhepte dillendirilen görüşler arasındadır. Bu bilgiler ışığında mezhepteki müsâvî olan görüşler arasında tercih yapılması gerektiğinde mezhep içi içtihad ehliyetine haiz bazı isim ve sıfatlarının ölçü olarak işletildiği görülmektedir.

3. 4. 2. 5. Zayıf ve Şâz Görüşü Tercih

Fıkıh telifatı içerisinde kuvvetli olan görüşler yanında şaz, zayıf ya da metruk olup da amel edilmeyen görüşler de mevcuttur. Ancak söz konusu olan bu görüşlerle amel edilip edilemeyeceği, olaylardan hüküm çıkarma noktasında referans alınıp alınmayacakları hususu günümüzde dahi güncelliğini kaybetmemiş tartışmalardan birisidir. Biz burada Endülüs ulemasının nevâzil eserlerinde bu görüşlerle nasıl ve ne derece amel ettiklerini inceleyerek söz konusu görüşlerin Endülüs uleması tarafından ne sıklıkla veya hangi durumlarda kullanıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

Mâlikî mezhebinde zayıf terimi, “delilin kuvvet yönünden racih delil derecesine ulaşmadığı söz, görüş” olarak, şaz ise, “dillendireni çok olmayan, dillendirenin sayısı

⁶⁶⁶ Tusûlî, *el-Behçe fî şerhi't-Tuhfe*, I, 40.

⁶⁶⁷ İbn Furât meşâyih'in uygulamasının bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Sâlih, *İhtilâfu'l-fikh*, s. 194.

⁶⁶⁸ Adevî, *Hâşiye*, I, 421. Adevî eğer Lahmî ve İbn Rüşd'ün sözü söz konusu olursa İbn Rüşd'ün sözü racih olandır şeklinde bir ilavede bulunmuştur.

⁶⁶⁹ Tusûlî, *el-Behçe fî şerhi't-Tuhfe*, I, 40.

⁶⁷⁰ İbn Sâlih, *İhtilâfu'l-fikh*, s. 198.

bakımından meşhur derecesine ulaşmayan söz” olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamalara göre zayıf, râcih şaz ise meşhur mukabilinde kullanılmıştır. ⁶⁷¹ Zayıf teriminin biri, kendisi kuvvetli olsa dahi kendisine nisbetle başka bir görüşün delilinin daha kuvvetli olmasından dolayı zayıf olan görüş, diğeri ise bizatihi kendisindeki bir zayıflıktan dolayı icma, kavaid, nas ve celi kıyasa muhalif olan görüş⁶⁷² şeklinde iki türünden bahsedilmektedir. Mezhepte bu şekilde tanımlanıp çeşitlendirilen zayıf görüşün, hüküm çıkarmada kaynak olması durumu ulema tarafından caiz görülmemiştir. ⁶⁷³

Zayıf ve şaz olan görüşlerle fetva vermek caiz görülmemesine rağmen, Endülüs ulemasının bu görüşlerle amel ettiğini görüyoruz. Mesela Kardavî, Dusûkî'nin müftünün kendisi ve akrabaları için zayıf görüşle amel edebileceği sonucuna vardığını belirtmektedir. Zira müfti gerek kendisinin gerekse akrabalarının durumlarını yakından bilme imkânına sahiptir.⁶⁷⁴ Ancak, Dusûkî'nin müftünün gerek kendisi gerekse akrabaları için zayıf görüşle fetva veremeyeceği görüşünde olduğu tespit edilmiştir. Malikî ulema arasında bu konuyla ilgili farklı ve birbirinin mukabilinde görüşler mevcut olsa da, ancak zaruret halinde zayıf görüşle fetva verme cumhurun görüşüdür.⁶⁷⁵ Müteahhirîn ulemanın uygulaması da bunun cevazı yönündedir. Mesela, *bir kadının kocası tarafından çocuğunu emzirmesi için 2 yıl, nafaka ve giyim için de ayrıca 2 yıl zorunlu tutulması olayında, mezhepte meşhur olan görüş, kadının ancak 2 sene zorunlu tutulabileceğidir*. Bu cevap Abdullah b. Attâb, Ebu'l-Velîd b. Rüşd (ö. 520), Ebu'l-Esbağ b. Sehl (ö. 486), Bâcî (ö. 474), Ebu Bekir b. Zerb (ö. 381) ve Kâdı Ebu Bekir İbn Arabî (ö. 638) gibi Endülüs müteahhirîn uleması tarafından serdedilen bir görüştür. Dolayısıyla müteahhirîn bazı durumlarda meşhurla amel etmemişlerdir. Yine Lahmî ve çağdaşları da maslahat ve örfün gerekli kılmasından dolayı meşhur olan görüşle değil diğer akval ve rivayetle amel etmişlerdir.⁶⁷⁶

⁶⁷¹ Zafiri, *Mustalahât*, s. 204; Samedî, *Fıkhü'n-nevâzil*, s. 377; Riyâd, *Usulü'l-fetvâ*, s. 585.

⁶⁷² Zafiri, *Mustalahât*, s. 204; Karafi, *İhkâm*, s. 135.

⁶⁷³ Karafi, *Furûk*, II, 109; Şatbî, *Muvafakât*, IV, 172.

⁶⁷⁴ Kardâvî, *İslam Hukuku* (nşr. Yusuf Işıcık), Kuveyt 1989, s. 107.

⁶⁷⁵ Riyâd, *Usulü'l-fetvâ*, s. 546.

⁶⁷⁶ İbn Ferhun, *Keşf*, s. 66; İbn Ferhun, *Tabsira*, I, 57.

İfade etmek gerekir ki zayıf veya şaz olan görüşle amel etmek, bir kısım itiraz ve eleştiriyi de içinde barındırmaktadır. Bu eleştiri daha ziyade bu görüşlerle amel etmenin dayanağı noktasındadır. Zira ilgili dayanakta kişilerin heva ve heveslerinin veya farklı bir sebebin söz konusu olması ihtimal dahilindedir. Bu bağlamda bu görüşlerin ancak müçtehid ulema tarafından değerlendirilip amel edilebilirliğine göre karar vermesi durumunda değerinden bahsedilebilecektir. Diğer bir dikkate değer husus ise, bazı durumlarda zayıf olarak belirtilen görüşlerin aslında zayıf olmayıp günün ve dönemin şartlarına göre değerlendirildikleri görülür. Nitekim Mâlikî hukukçulardan İbn Arefe (ö. 803) eski kaynaklarda zayıf olarak nitelenen ve dolayısıyla kendileriyle hüküm verilmeyen görüşleri incelemiş ve öncekilerinin zayıf diye nitelediği bu görüşlerin delil vb. konularda daha kuvvetli olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁷⁷

Bazı nadir meseleler olsa da mezhep içinde temel olarak zayıf ve şaz görüşle fetva vermeye cevaz verilmemiştir. Zira yukarıda meşhurluk sıralamasında da görüleceği üzere fihhi hüküm çıkarmaya çalışan veya çıkarılmış hükmü nakleden kişinin mezhep içerisinde takip etmesi gereken bir hiyerarşi mevcuttur. Söz konusu hiyerarşi ise meşhuriyetle temellendirilmiştir. Dolayısıyla bu görevle iştigal eden kişinin mezhepte meşhur olan görüşleri aşmaması esastır. Böyle bir sınırlamanın getirilmiş olmasındaki temel gaye, heva ve hevese gidecek olan yönelimlerin önünü kesmek, özellikle de zayıf ve şaz olan görüşlerin meşhur ve racih görüşler mukabilinde tercih edilmesine kapı aralamamaktır.

Mezhepte tahriçleriyle meşhur olan İmam Mazerî de gerekli ve zorunlu sebepler olduğu durumlar haricinde meşhur dışındaki görüşlerden tahriç yapmamıştır.⁶⁷⁸ Bu uygulama esasen tahriç ve tercih yapma derecesine ulaşmayan mukallitler için bağlayıcı bir çerçeve sunması ve özellikle mezhep içindeki otoriteyi sağlaması amacıyla üretilmiş bir mekanizmadır. Zira yukarıda ifade ettiğimiz itimat edilen görüşlerin sıralaması dikkate alındığında bu kitap veya görüşler arasında bulunmayan bir meseleyle karşılaşıldığında başvuru kaynağı muharriçlerin tahriçleri veya akvalden bir görüşün tercihidir. Aksi

⁶⁷⁷ Kardâvî, *İslam Hukuku*, s. 103. Kardâvî, İbn Arefe'nin öğrencilerinin de fetvâ ve kazada bu tespit çerçevesinde hareket ettiklerini haber vermektedir.

⁶⁷⁸ Kadiri, *Raf'ul-'utâb*, s. 64; Ebu Zehra, *İmam Malik*, s. 584.

halde ise şaz olmayan meşhur görüşler devreye girecektir.⁶⁷⁹ Ortaya çıkan yeni bir meselenin çözümünde nihai kaynak tahriç, tercih erbabının görüşleri ya da bunlar dışındaki görüşler olduğunda mezhep içindeki bu meşhurluk sınırlaması daha iyi anlaşılacaktır.

Endülüs ulemasının genellikle meşhur görüşle hüküm vermiş olduklarını görüyoruz.⁶⁸⁰ Ancak özellikle Endülüslülerin bazı özel durumlarda zayıf ve şaz olan görüşleri de işlettikleri görülmektedir. Bunu belirtmek için “*fi’l-mezhep kavlin âhar*” ifadesini kullanmışlardır.⁶⁸¹ Tezin önceki bölümlerinde bu görüşlerin amelle direk bağlantılı olduklarına da vurgu yapmıştık. Burada nevâzil eserlerinden yola çıkarak zayıf ve şaz olan görüşlerin nasıl ve hangi durumlarda Endülüs uleması için kullanılabilir hale geldiğini de tahlil etmek istiyoruz. Zira bu tahlil ve tespit onların gerekli durumlarda toplumsal hayat şartlarına olan uyum çabalarının ve donuk bir fikhî hayat yerine dinamik bir fıkıh ortaya koyma çabalarının da bir göstergesi olmuş olacaktır. Nevâzil eserlerinin de fikhî hayata pratik manada dahil eden bir yönünün olduğu ortaya konmuş olacaktır.

Bir mesele hakkında hüküm verme konumunda olan müçtehid veya müftî karşılaşmış olduğu bazı özel durumlar veya zaruretler sebebiyle zaman zaman kuvvetli olan görüşten zayıf olan görüşe dönmüştür. Her ne kadar mezhebin genel tavrını meşhur olan görüşle amel etme şeklinde tasvir etsek de Endülüs fukahasının bu çabalarını yaşadıkları dönem, mekana uyum, makasid ve maslahatın gereğini ifa etme ya da mükelleften meşakkati giderme amacına matuf olan gayretler olarak yorumlayabiliriz.

Meşakkati giderme amacıyla meşhur görüşe mukabil zayıf görüşle amel edenler arasında yer alan Endülüs müteahhir ulemadan İbn Serrâc’ın (ö. 848) *Fetâvâ*’sında bazı misaller bulmak mümkündür. Mesela bir bir şey üzerine bir sene boyunca oruç tutmaya yemin eden bir kadının yemininden dönmesi halinde söz konusu olaya nasıl hüküm verileceği hakkında İbn Serrâc şöyle demiştir: “*Meşhur olan görüşe göre bu kadının*

⁶⁷⁹ Ebu Zehra, *İmam Malik*, s. 584.

⁶⁸⁰ Venşerîsî Eşheb’in mezhebin çoğunluğunun bu kanaatte olduklarını nakletmiş, ancak kendisi tamamının meşhurla amel etme görüşünde olduklarını belirtmiştir. Bkz. Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, XI, 103.

⁶⁸¹ Örnek olarak bkz. İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 127.

*peşpeşe olmaksızın bir sene oruç tutması gerekir. Ancak mezhepte bulunan diğer görüşe göre kadına yemin kefareti gerekir. Bu görüşü müteahhirinden bir grup dillendirmiştir.*⁶⁸² İbn Serrâc burada meşakkati gidermek amacıyla meşhur görüş yerine zayıf görüşle hüküm vermiştir.

Yine aynı şekilde bekâr bir kadının evlenme akdinden iki ay sonra bir çocuk getirmesi sonucu nikahın boşama olmaksızın fesholdüğü ancak adamın kadınla tekrar evlenme talebi olması halinde hükmün ne olacağı sorulmaktadır. İbn Serrâc “*meşhur olan görüş kadının kocasına ebediyyen helal olmayacağıdır.*⁶⁸³ *Mezhepte olan başka bir görüşe göre, istibrâdan sonra üç hayızla kadının adamla evlenmesi caizdir.*” İbn Serrâc burada meşhur görüş mukabilinde olan bu görüşle hüküm vermiştir.⁶⁸⁴ Mezhepte meşhur olan görüşe göre, gerek ezan gerekse de namaz için parayla birisini kiralamak caiz değildir.⁶⁸⁵ Ancak Endülüs ehli mezhepte yerleşik olan bu görüşün mukabilinde olan ve pek dillendirilmeyen İbn Abdilhakem’in (ö. 257) cevaz veren görüşüyle amel etmeyi tercih etmişlerdir.⁶⁸⁶

Bir kadının kocasından boşanmayı istemesi durumunda mezhepte meşhur olan görüşe göre, söz konusu bu *kadının kocasından kendisi için ve iki yıl emzirme süresinde de çocuğu için nafaka talep etmesi caizdir. Ancak emzirme süresi dışında üç ya da dört sene gibi belirli bir süre tayin ederse bu caiz değildir*⁶⁸⁷. Mezhebin temel metni olan *el-Müdevvene*’de geçen meşhur görüş böyle olmasına rağmen, Endülüs’te bu görüşe muhalif olan, *emzirme süresi dışında da nafakanın caiz olduğunu* savunan şâz görüş

⁶⁸² İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 127. Burada esasen müteahhir ulemanın dayandığı bir hadis de mevcuttur. Söz konusu hadis “Öfke anında adak yoktur, adağın kefareti yemin kefaretidir” şeklindedir. (Müslim, *Nezîr*, 5).

⁶⁸³ Söz konusu meşhur olan görüşün dayanağı bu olayın yani zina istibrâsında bulunan kadının bu durumunun iddet bekleyen bir kadının durumu gibi değerlendirilmiş olmasıdır. Zira Mâlikî mezhebinde iddet bekleyen bir kadınla nikâh kıyan bir adamın o kadınla derhal arası tefrik edilir ve kadın adama ebedî olarak haram olur. Bkz. İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrût 1982, II, 40; Dusûkî, *Hâşiye*, II, 118, 119.

⁶⁸⁴ İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 139. Başka bir örnek için bkz. İbn Serrâc, *Fetâvâ*, 128; İbn Lüb, *Takrîb*, I, 115.

⁶⁸⁵ Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, I, 455. Bu konuda özellikle İbn Habîb’in bu konudaki hassas tavrı dikkat çekmektedir. İbn Habîb’in Endülüs uleması tarafından çok önemli bir konumu olmasına rağmen fukaha bu meselede O’nun görüşleriyle de amel etmemiştir.

⁶⁸⁶ Söz konusu olay için bkz. Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, I, 130. Meşhur görüşe muhalif olarak alınan başka bir örnek mesele için bkz. İbn Ebî Zemenîn, *el-Müntehabü'l-ahkâm*, I, 290; İbn Rüşd, *el-Beyân*, X, 463.

⁶⁸⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 345.

uygulamada yerini almıştır.⁶⁸⁸ Endülüs ulemasından Yahyâ b. Lübâbe (ö. 336), Eyyüb b. Süleymân, Muhammed b. Velîd (ö. 309) ve Ubeydullâh b. Yahyâ (ö. 303) bu görüşle amel etmişlerdir.⁶⁸⁹

Sonuç olarak, Mâlikî mezhebi içinde bir olayın fihki hükmü belirlenirken çizilen çerçeve, fetva verilen görüşün mezhebe aidiyetinin kesinliği ve daha önceki ulemanın tercih ettiği görüşlerdir. Bu bağlamda mezhepte aslolan bu görüşlerle fetva verilmesidir. Özellikle Mısır ulemasına göre, zayıf ve şaz görüşlerden biriyle fetva vermek caiz değildir. Bu görüşlerden başkası mevcut değilse, diğer mezheplerin görüşleri alınır. Zira böyle bir durumda başka mezhebin görüşü kendi zayıf görüşünden daha kuvvetlidir.⁶⁹⁰ Ancak genel kanaat bu olsa da belli durumlarda zayıf ve şaz olan görüşlerle fetva verilebileceği de mezhepte kabul edilmiştir. Bunun anlamı şudur: Bazen meşhur ve racih görüşleri almak mükellef için zorluğa veya sıkıntıya sebep olabilir. İşte bu gibi durumlarda zayıf ve şaz olan görüşler alınır.⁶⁹¹

3. 4. 3. Mevcut Görüşlere Aykırı Hüküm Verme

Yukarıda Endülüs ulemasının ekseriyetle fetvâ ve kazada Mâlikî mezhebini esas aldıklarını ve içtihadî faaliyetlerini bu esasa göre yürüttüklerini ifade etmiştik. Ancak bazı durumlarda söz konusu bu faaliyetlerin istisnalarından da söz etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle Endülüslü fukahanın bazı fikhî meselelerde Mâlik'in görüşleri dışına çıktıkları ve müçtehid imamlardan diğerlerinin görüşleriyle fetvâ verdikleri aşağıda da ifade edeceğimiz gibi kaynaklarda sabittir. Hatta bu fetvâlar Endülüs'ün örfü ve ameli haline dönüşerek "*Kurtuba ameli*" olarak da mezhep terminolojisinde yerini almıştır.⁶⁹² Farklı görüşlerin mezhep içinde ıstılahlaşması Mâlikî mezhebinin yapısal olarak donukluğa ve taasuba karşı olduğu ve mezhebin kendi içinde bir dinamikliğe sahip

⁶⁸⁸ İbn Sehl, *el-I'lâm*, s. 231.

⁶⁸⁹ Söz konusu bu şaz görüş Medine Mâlikî ekolü mensubu ve İmâm Mâlik'in birinci tabakasına mensup olan ve O'ndan sonra Medîne'nin fakihi kabul edilen Muğîre b. Abdirrahmân b. Hars el-Mahzûmî'ye (ö. 188) aittir. Hayatına dair daha geniş bilgi için bkz. Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, III, 2.

⁶⁹⁰ Dusûkî, *Hâşiye*, I, 20. Bu görüş Mısırlıların tercihidir.

⁶⁹¹ Riyad, *Usulü'l-fetva*, 546. Bu düşünceyi mezhep şeyhlerinin çoğunluğu benimsemiştir. Müttekaddiminden İmam Esbağ, İbn Habîb ve Şeyh Bennânî, Senûsî, Zeyyatî bu grupta olan mezhep uleması içindedirler. Bunlar özellikle kişinin kendisi için zaruret durumunda zayıf görüşle amel edebileceği görüşündedirler.

⁶⁹² Herrûs, *el-Medresetü'l-Mâlikîyye*, s. 280.

olduğu şeklinde yorumlanabilir. Zira bazı kaynaklarda Endülüs'ün belli bir mezhebin odağında fihhi faaliyetlerini devam ettirdiği gerekçesiyle mutaasıp veçhesine vurgu yapılmıştır.⁶⁹³ Ancak Bâcî'nin Endülüs ehli için söylemiş olduğu şu söz bu yorum karşısında dikkate değerdir. “*Ben Mâlik'e muhalefet etme hususunda Endülüs ehlinden daha şiddetli bir topluluk bilmiyorum.*”⁶⁹⁴

Mâlikî tabakât eserlerinde farklı görüşlerle amel etme durumuna örnek olabilecek bir olay zikredilmektedir. Söz konusu olayda, dönemin yöneticisi, Kurtuba'da kendisine ait bahçenin karşısında bulunan bir vakfa ait araziye satın almak ister. Dönemin kadısı Ahmed b. Bakî ona, “vakıf malının statüsünün değişmeyeceği”ni söyler. Emir bu durumdan memnun kalmayınca, daha önce bu görevden azledilen Muhammed b. Yahyâ konu kendisine danışılacak olursa, çözüm üretebileceğini emire duyurur. Emir Nâsır, derhal kadı Ahmed b. Bakî'ye, Muhammed b. Yahyâ ile müşâvir olarak yeni bir istişârede bulunmasını emreder. Kâdı fukahayı toplar ancak fukahanın tamamı ‘vakıf malının statüsünün değiştirilemez olduğu’ yönünde verdikleri görüşlerini tekrar ederler. Oldukça sert tartışmaların yaşandığı müzakerede Muhammed b. Yahyâ b. Ömer b. Lübâbe⁶⁹⁵ söz alarak fikhî bir meselede gerekirse diğer mezheplerin görüşlerinden de faydalanılabileceğini söyler ve “siz hiç çözüm bulamadığınız bir meselede İmam Mâlik'in kavline aykırı bir hüküm vermediniz mi?” diye sorar. Müşavirlerin “elbette verdik” demeleri üzerine “O halde Mü'minlerin Emîri bu çözüme en lâıyk kişidir” diyerek farklı bir mezhebe uygun çözümün olabileceğini ifade eder.⁶⁹⁶

Endülüs fukahasını mezhebin dışına çıkmaya sevkeden başlıca sebep bölgenin şartları, toplumun yapısı ve müşkil olan durumlar olarak ifadelendirilebilir. Genel olarak bu şekilde ifade etsek de fetvâ ve nevâzil teliflerinde bu konuda malzeme bulunmaktadır. Zira bu eserler, doğası gereği fikhin dinamikliğini temsil eden ve daha ziyâde zor,

⁶⁹³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 177-178. Endülüs için mutaasıp yorumunun yapılması yanında farklı mezhep görüşlerinden istifade edilerek ortaya çıkarılmış ve işletilmiş olan Kurtubâ amelinin Endülüs'te delil olarak kullanılma vakiasının bulunması, bu tür iddiaların tenkit edilebilirliğini gündeme getirmektedir.

⁶⁹⁴ Makkarî, *Kavâid*, II, 351.

⁶⁹⁵ Lübâbe'nin nevâzil alanında telif etmiş olduğu *Fetâvâ* adlı bir eseri mevcuttur. Bkz. Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, V, 156.

⁶⁹⁶ Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, III, 399-402.

müşkil, içinden çıkılmaz meseleleri kayıt altına almıştır. Bazı fihhi meseleler hakkında mezhebin meşhur, râcih görüşüne karşı bireysel muhalefet vuku bulmuştur. Söz konusu muhaliflerden mezhepte en meşhur olan kişi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi'dir. Tabakat eserlerinde geçen şu olay bu konunun örnekleri arasında zikredilmektedir. Emîr Abdurrahman b. Hakem, Ramazan ayında bir cariyeye ile birlikte olmuştu. Danışmanlarını çağırttı ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi'ye bu günahının kefaretinin ne olduğunu sordu. Yahyâ b. Yahyâ, keffâretin ancak iki ay oruç tutmakla mümkün olacağını söyledi. Bu fetva verilirken Emîrin huzurunda susan fakihler dışarı çıktıklarında Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi'ye “neden kefaretin üç yolla mümkün olduğunu söylemedin” şeklindeki ifadelerine cevaben “eğer ben üçü arasında muhayyer bıraksaydım o, her gün aynı suçu işler ve her sabah bir köle azad ederdi, böylece bu günahı işlemekten vazgeçmezdi”⁶⁹⁷ diyerek mukabele bulunmuştur.

Bu şekilde içtihad faaliyeti gösterenler arasında Abdülmelik b. Habîb (ö. 238), İbn Abdilber, Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474), İbn Rüşd (ö. 520), Kâdı İyâd (ö. 544) gibi Endülüs fukahasının en meşhurları da bulunmaktadır.⁶⁹⁸ İbn Zeyd el-Kayravânî *er-Risâle*'sinde İmâm Mâlik'in cumanın geçerli olmasını belirli bir sayıya bağlamadığını belirtirken, Endülüs'ün fetvâ ve kaza sahasında meşhur imamı Abdülmelik b. Habîb (ö. 238) geçerlilik şartını yirmi kişi olarak belirlemiştir.⁶⁹⁹ Aynı şekilde ganimet malı olarak alınan cariyeye ile taksim olmadan ilişkiye girilmesi halinde had cezası gerekmeyeceğini savunan Abdülmelik b. Habîb (ö. 238), bu konuda İmâm Şâfi'nin görüşünü benimseyerek Mâlikî mezhebinin temel görüşüne muhalif bir tercihte bulunmuştur.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 11; Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, III, 247; İbn Mühenna, Ahmed b. Guneym b. Salim en-Nefravî, *el-Fevâkihu'd-devvânî şerhu alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, Beyrut t.y., II, 722; Dusûkî, *Hâşiye*, s.530. Söz konusu olayın mezhepteki cezasının köle azadı, iki ay peşpeşe oruç tutmak ve altmış fakiri doyurmak olduğu malumdur. Yahyâ'nın bu fetvâsını İmam Şâtîbî eleştirmiş ve icmânın bu görüşe muhalif olduğunu beyan etmiştir. Bkz. Şâtîbî, *el-I'tisâm*, II, 353.

⁶⁹⁸ Samedî, *Fıkhü'n-nevâzil*, s. 82.

⁶⁹⁹ Gumârî, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Siddîk İbnü's-Siddîk, *Mesâlikü'd-delâle fi şerhi Mesâilî'r-Risâle fi fihhi'l-İmâm Mâlik* (nşr. Azîz İğzîr), Beyrût 2002, s. 77.

⁷⁰⁰ Zirâ böyle bir durumda hem İmâm Mâlik hem de İbnü'l-Kâsım had gerekeceği konusunda ortak kanaat içindedirler. Bkz. Abderî, *et-Tâc*, III, 365; Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, III, 286.

Daha önce mezhep dışı görüşlerinden dolayı şurâdan çıkartılan Ömer b. Lübâbe de itikâfta oruç konusunda mezhebin meşhur görüşüne muhalif davranarak, itikâf için orucun şart olmadığını beyan etmiş, böylece İmâm Şâfi'nin görüşünü benimsemiştir.⁷⁰¹ Yine, bu ibadet için mescidin şart olmadığını da savunarak mezhep ulemasının ittifak ettiği bir konuda da farklı bir kanaat belirtmiştir.⁷⁰²

Endülüs ulemasının mezhepte mevcut olan görüşlere aykırı olarak hüküm verdikleri meselelere nevâzil teliflerinden de örnekler vermek istiyoruz. Söz konusu bu örneklerden biri “*mescidin bahçesine ağaç dikilip dikilemeyeceği*” meselesidir.⁷⁰³ Bu konuda mezhepte yerleşik olan görüş söz konusu uygulamanın caiz olmayacağıdır. Bunlar arasında bulunan İbn Sehl (ö. 486), mescidin ibadet mahalli olması hasebiyle bu uygulamaya cevaz verilemeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak Endülüs ulemasının mezhepte mevcut olan bu görüşe aykırı hüküm vererek, bu uygulamayı caiz gördüklerini müşahade ediyoruz.⁷⁰⁴

Diğer bir mesele de, “*arazinin sadece münbit olan parçasının kiralanması veya geminin yük taşımaya uygun olan cüz'ünün kiralanması*” durumudur. Mezhepte mevcut olan görüşe göre söz konusu böyle bir uygulama caiz değildir. Ancak Endülüs fukahası kendi memleketlerinde zaruret ve maslahata binaen böyle bir uygulamanın cevazı yönünde mezhebe aykırı bir şekilde hüküm vermişlerdir.⁷⁰⁵

⁷⁰¹ Dusûkî, *Hâşiyetu'l-Dusûkî*, I, 542; Adevî, *Hâşiye*, I, 584; 'Illîş, *Minehu'l-celîl*, II, 164.

⁷⁰² Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, III, 396; İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 316.

⁷⁰³ Herrûs, *el-Medresetü'l-Endelüsiyye*, s. 290. Söz konusu görüş aynı zamanda Endülüs'te Mâlikî mezhebinden önce hüküm süren Evzâî'nin de görüşüdür. Bkz. İbn Sâlih, *el-İhtilâfî'l-fikhî*, s. 148. Bu konuyla ilgili güncel çalışmalar da yapılmaktadır. Kâhire üniversitesinde Ahmed Yûsuf bütün bu ihtilâfların sekiz ferî meselede olduğunu ifade ederek bunları “*Mâ halefe el-Endelüsiyyûn fîhi mezhebe Mâlik*” isimli bir eserde bir araya getirmiştir. Yûsuf, Ahmed, *Mâ halefe el-Endelüsiyyûn fîhi mezhebe Mâlik*, Kâhire 1990.

⁷⁰⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 12.

⁷⁰⁵ İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 199.

Yine mezhepte meşhur olan görüşlerden birisi de *nikahta din ve hal*⁷⁰⁶ denkliğinin bulunmasıdır. Ancak Endülüs’de söz konusu bu denklik şartları mezhepteki görüşe muhalif olarak *mal ve hal denkliği* olarak kabul edilmiştir.⁷⁰⁷

3. 5. Mezhepte Hakkında Görüş Bulunmayan Meselelerde Hüküm Verme

Mezhepte görüş bulunan meseleler hakkında Endülüs ekolünde nasıl bir mekanizmanın kurulduğunu ifade etmiş olduk. Ancak bu mekanizmanın işletilemediği olayların varlığını ve bunların nevâzil teliflerinin bir yönünü oluşturduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Endülüs fukahası söz konusu bu durumlar için de mezhep içinde bir metod geliştirmek durumundadır. Esasen bu durum sadece Endülüs fukahasına özel olmaktan ziyâde toplum içinde yaşayan ve toplumun ihtiyaçlarına binaen ortaya çıkmış yeni meselelerle karşı karşıya kalan her bir fakih, müftî için elzemdir. Her ne kadar toplumun sorunlarını çözme bağlamında ortaya çıkan her mezhep için böyle bir metodun varlığı zaruri olsa da bu metodun işletilme sisteminin farklı olduğunu da ilave etmeliyiz. Biz bu başlık altında Endülüs fukahasının yeni ortaya çıkmış meseleler için hangi metodları nasıl işlevselleştirdikleri hususunu Endülüs nevâzil eserleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

3. 5. 1. Tahriç Metodu

Tahricin mezhep imamlarının belirli meseleler karşısında sukut etmeleri ya da değişen toplum içinde ortaya çıkan yeni problemler sonucu olarak doğduğu ifade edilebilir. Nevâzil eserleri bu sukut edilen meseleleri de ihtiva ettiğinden tahriç kavramının mezhepteki işlevi ve tahricle aynı amaca yönelik başka araçların olup olmadığı bu konunun ana başlıkları içindedir. Zira fıkhi hüküm çıkarmaya çalışan kişi, mezhep imamlarının görüşlerinin bulunmadığı konularda nevâzil türü eserleri referans alacaktır.

4. asrın girmesiyle birlikte müstakil içtihadın azalması, müçtehid imamların görüşlerini toplayan bundan sonra bu akval ve rivayetleri ezberlemeyle iştiğal eden bir tabaka ortaya çıkarmıştır. Karşılaşılan yeni meseleler karşısında mezhep müntesipleri imamının

⁷⁰⁶ Hal denkliğinde mezhepte meşhur olan görüş nikahta taraflara muhayyerlik hakkı veren delilik, cüzzam gibi hastalıklardan salim olmaktır. Zira bu tür problemlerin vuku bulması halinde nikah feshedilebilir. Bkz. Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, V, 145.

⁷⁰⁷ Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, V, 145.

akvaline tabi olma ve onun görüşlerinden usul ve kaideler istinbat etme faaliyeti çerçevesinde iki farklı yol benimsemişlerdir. Bunlardan birisi, imamının görüşünden tahric olarak da isimlendirilen, hakkında imamından bir görüş gelmiş olan olaya benzeterek bir hükme varmayı ifade eder. Diğeri ise, tafsili şer’i delillerden hüküm istinbatına gitmektir. Ancak buradaki bu istinbatın imamının kural ve usulüne de uygun düşmesi esastır.⁷⁰⁸ Mâlikî mezhebi bu problemi aşmak için bu şekilde çözüm üreten müçtehidin her çağda olması gerektiği kanaatine sahip olmuştur.⁷⁰⁹

Karafi nevâzil telifleri arasında da zikredilen *el-İhkâm* isimli eserinde bir meseleyi bu konuya tahsis etmiş ve “hakkında bir görüş bulunmayan/gayr-ı mansus bir mesele vuku bulur (تعقوب) ve müftî mezhebin kavâidinden söz konusu meselenin hükmünü tahrir etmek isterse, bu şekilde bir tahrir ancak mezhebinin kavaidini iyi derece üretebilen bir müftî için caizdir⁷¹⁰ şeklinde beyanda bulunmuştur. Bu yorum, mezhep içinde tahrir yapabilmenin belli şartlara bağlı olduğuna işaret etmektedir.

İbn Ferhun, Mâlikî mezhebinde de uygulanan tahricten şöyle bahsetmektedir. “*Hakkında nas/görüş olmayan bir meselenin hükmünü mansus/hakkında görüş bulunan başka bir meseleden çıkarmaktır*”. Bu ilk akla gelen ve Karafi’nin de yukarıda ifade ettiği tahrir tarzıdır. Bu tarza İbn Cellab’ın i’tikafla ilgili yaptığı şu tahrir örnek verilebilir. “*İtikaf yapmayı nezreden kişi nezrettiği gün hastalanırsa, bu durumda kişinin nezrettiği bu itikafı hastalığı sebebiyle yapmamasından dolayı kaza etmesi gerektiğine ya da kazasının yapılmasına gerek olmayacağına dair iki rivayet söz konusu olmaktadır.*” Bu iki görüş ise oruçtan tahrir yapılarak elde edilmiştir.⁷¹¹

Tahrir kavramı ıstılâhen bir kısım hadis, fıkıh ve usul erbabınca kullanılmıştır. Fıkıhta kavramla ilgili birbirlerine yakın kullanımlar olsa da tek bir manayı ifade etmek üzere kullanılmamıştır. Bazıları tahriri imamlardan nakledilen fıkhi meselelerle ilgili imamların hükümlerini bina ettikleri usul ve kurallarına ulaşmak olarak kullanmışlardır. Tahrir erbabı bu işlemi uygularken furû’ fıkıhı araştırıp, istikra yoluyla kendisini tatmin

⁷⁰⁸ Karafi, *Furûk*, I, 3; Karafi, *el-İhkâm*, s. 260-61; Bâhuseyn, *et-Tahrîç*, s. 6-7.

⁷⁰⁹ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 103; Ebû Zehrâ, *Usul*, 395.

⁷¹⁰ Karafi, *el-İhkâm*, s. 243.

⁷¹¹ İbn Ferhûn, *Keşf*, 104-105.

eden aslı bulur ve bu aslı imamına dayandırarak hüküm verir. Bir kısmı ise fihri ihtilafları usul kurallarına irca etmeyi tahrir olarak nitelemişlerdir. Zencanî ve İsnevî'nin kitapları bu türdendir. Tahrir kavramı fukaha tarafından çoğunlukla mukayyed istinbat için kullanılmıştır. Yani bu istinbat bağımsız bir hüküm çıkarımı değildir. Diğer bir ifadeyle imamından hakkında herhangi bir hüküm verilmemiş olan cüzi bir meseleyi onun görüş beyan ettiği bir meseleye katarak açıklamaya çalışmaktır. Bu çaba ise ya imamından rivayet olunan bir meseleye benzetip o meselenin hükmü altına sokmak ya da, onun kurallarından bir kuralına dahil etmek suretiyle vuku bulmuştur.⁷¹² Fukaha ve usulcüler tahrir bu türünü içtihad ve taklid bahislerinde ve tezimin konusunu da oluşturan ahkâm, nevâzil ve fetvâ kitaplarında mülâhaza etmişlerdir.

Tahrir diğeri bir anlamı ise ta'lîl olarak zikredilmiştir. Tahrîcu'l-menât olarak da isimlendirilen bu uygulamada istihrac, illetin istinbatı ve hükümleri imamın kaynaklarına izafe etme yoluyla imamlardan nakledilen görüşlerin tahsisi ve kaynaklarının açıklanmasıdır.⁷¹³ Dolayısıyla illet belirleme yollarından biri olarak kullanılarak kıyas işlevi görmüştür.

Mâlikî ulema arasında genel olarak olmasa da bu kavramı özel anlamda kullanan usulcüler de olmuştur. Mesela İbn Ferhûn tahrîç kavramını ittifak⁷¹⁴, ma'rif⁷¹⁵, mansus⁷¹⁶ ve bazen de istikra⁷¹⁷ kavramları karşılığında kullanmıştır.⁷¹⁸ Ancak maruf

⁷¹² Karafî'ye göre, bu iki farklı tahrir metodundan daha evla olan ahkâmın küllî usulî kavâidinden tahrir edilmesidir. Dolayısıyla belli münasebetler yoluyla cüzi olaylara izafe etmek ikincil derecede tercih edilebilecek bir tahrir metodu olmalıdır. Karafî, *el-İhkâm*, s. 90.

⁷¹³ Bâhuseyn, *et-Tahrîç*, s. 11.

⁷¹⁴ Mâlikî ulema bu kavramla sadece mezhep içindeki ulemanın ittifakını kabul ettiklerini beyan ederler. Dolayısıyla ittifak sadece Mâlikî ulemasına hasır. Bkz. Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, I, 40; Zafirî, *Mustalahât*, s. 200; İbn Ferhûn, *Keşf*, s.114.

⁷¹⁵ Kavram bir görüşün Malik ve talebelerine nispetinin inkarı olarak tanımlanan "münkir" kavramının mukabili olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, Malik ve talebelerine nispet edilen görüş anlamındadır.

⁷¹⁶ Mansus kavramının mezhepte kullanımını 39. dipnotta vermiştik.

⁷¹⁷ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 109.

⁷¹⁸ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 109, 110.

kavramı mezhep içinde bazı durumlarda tahricin zıddı olarak da kullanılmıştır. Şâtıbî tahric kavramı yerine kıyas içtihadı kavramını kullanmıştır.⁷¹⁹

Bu bilgiler ışığında, bütün mezheplerde uygulanan tahric kavramı, meydana gelen yeni olaylar için mezhebin ortaya koyduğu birikimden yeni çözümler elde etmek için kullanılan yöntemler olarak ifade edilebilir.⁷²⁰ Bu kavramı Mâlikî mezhebine özel olarak tanımlayacak olursak, “*bir mesele hakkında İmam Malik’ten herhangi bir görüş varid olmadığı durumlarda, mezhepte müçtehid olan kişinin karşılaştığı yeni meselelerde İmam Malik’in dayandığı nas, kaide ve usulü uygulayarak yeni bir hükme varmasıdır*”.

Bu tanım bağlamında mezhepte uygulanan tahriç türlerini aşağıdaki gibi ele alacağız. Ancak bu konulara geçmeden önce söz konusu bu uygulamalar arasındaki küçük farklılıklar olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır. Aşağıda ele alacağımız İmâm Mâlik’in usûlüne göre tahriç ve İmâm Mâlik’in görüşlerine göre tahriç işlemlerinde şu farklılığa dikkat çekmek istiyoruz. İmâmın usûlüne göre hüküm verme işleminde ortaya konulan bir kavâide göre hüküm verilir. Yani İmâm Mâlik’in bir konu hakkında mezhepte ortaya koyduğu “yeminlerde lafızlara itibar edilir”, “mal davalarında bir şahit ve yeminle hüküm verilir” gibi genel kaidelerinin esas alınması söz konusudur. Ancak İmâm Mâlik’in görüşlerinden tahriç işleminde İmâm Mâlik’in bir konuda vermiş olduğu bir hükmün illeti diğer meselede de bulunursa meseleler arası kıyas yöntemiyle aynı hükmün o meseleye de verilmesidir. Burada ise usul ve kâide değil bizzat hükmü verilmiş meselenin esas alınması söz konusudur. Dolayısıyla bu iki işlem arasında bu yönüyle bir farklılık bulunmaktadır.

İstikrâ, tahriç ve icrâ kavramları arasında da büyük bir benzerlik söz konusudur. Hatta istikrâ ve icrâ işlemi bir nevî tahriçtir. Ancak aralarında bazı küçük farkların olduğu da ifade edilmelidir. Bu bağlamda, istikrâ ve icrâ kavramlarının tahriç kavramının kapsamında dolayısıyla daha dar kapsamlı tahriç türleri oldukları anlaşılmaktadır. İcrâ şâz ve zayıf olan görüşler çerçevesinde işletilirken istikrâda daha ziyâde bir araştırma

⁷¹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 163-164.

⁷²⁰ Tahriç, mezhep birikimi kavramlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kaya, *Fıkhi İstidlal*, s. 35.

süreci devrededir. Tahric ise bunlardan daha kapsamlı ve geniş bir işlevi ifade etmektedir.

Biz bu bölümde öncelikle tahririn hükmünü ifade edip daha sonra yukarıda ifade ettiğimiz hususları ele alacağız.

3. 5. 1. 1. Tahririn Hükümü

Mezhep içi tahrir faaliyetiyle alakalı mezhep ehli arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle usulcüler arasında tahririn hükmü ve tahrir yapan kişinin sözünün mezhebe nispeti hususu tartışma başlıkları arasında yerini almaktadır. Bir kısım usulcüler mukallidin imamının kaidelerini gözetme şartıyla kıyas yapmasının caiz olduğu görüşündedirler. Mezhep içinde Afrikalılar ve Endülüslülerin çoğunluğu bu metodu benimsemişlerdir. İbn Rüşd, Mâzerî ve Tunûsî gibi alimler bu metodu uygulayan ulemaya örnek olarak verilebilirler.⁷²¹ Söz konusu metod İmâm Mâlik'den bir meseleyle ilgili herhangi bir görüşün bulunmamasıyla iritbatlıdır. Birebir o meseleyle ilgili bir görüş mevzubahis olmasa da benzer bir meselede imamın görüşü mevcuttur. Bu durumda muharric bu meseleden tahrir yaptığundan esasa bir farklılık yoktur. Mesela “*bina içinde bir parçada şufa sabittir*” denildiğinde “*dükkan için de böyledir*” şeklindeki tahrir bu uygulamaya örnek olarak verilebilir.⁷²²

Muharricin, imamının kaide ve kurallarına rağmen başkalarının kural ve usulü çerçevesinde kıyas yapması bazı usulcüler tarafından caiz görülmüştür. Lahmî'nin ihtiyârları mezhep içinde bu şekilde değerlendirilmiştir.⁷²³ Lahmî'nin ortaya çıkardığı ve öncülüğünü yaptığı söz konusu bu metod esasen mezhep birikimi içinde yer alan farklı görüşlerin ortaya çıkarılması esasına dayanmaktadır. Tahrircu'l-hilâf olarak da isimlendirilen bu metodla bazen mezhep birikimine muhalif olan görüşler de tercih edilmiştir.⁷²⁴ Lahmî'nin yaptığı bu uygulama yukarıda İbn Ferhûn'un tasnif ettiği tahrir türlerinden ikincisine tekabül etmektedir. Kayravân Mâlikî ekolüne mensup olan

⁷²¹ Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, VIII, 74.

⁷²² İbnu'l-Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 277.

⁷²³ İbnu'l-Hâc, *Neşru'l-bunûd*, II, 334.

⁷²⁴ Kayravân Mâlikî ekolünün temsilcilerinden olan Lahmî mezhep içi tercih metodlarının belirlenmesinde de etkili bir isimdir. Zira O ve öğrencilerinin rivayet ve tercih odaklı çalışmaları daha sonra mezhep içinde bir tercih sınıflamasının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 90.

Lahmî'nin uyguladığı bu metodun Endülüs uleması tarafından da uygulandığına daha önce biz de değinmiş hatta bu uygulamanın Endülüs ulemasının genel özellikleri arasında olduğuna dair de ayrıca bir bahis açmıştık. Lahmî'nin Kayravân'da ortaya çıkardığı bu metodun daha ziyade Tunus ve Endülüs'te yaygınlaşıp ilgi gördüğü⁷²⁵ düşüncesi de bizim ifadelerimizi doğrulamaktadır.

İmamından herhangi bir şey duymadığı halde tahrir yapan kişinin tahriri de mutlak manada reddedilmiştir. Ortaya çıkan bir mesele hakkında imamına dayalı bilgisi olmaksızın fetvâ verilemeyeceğini savunanlar arasında İbnu'l-Arabî, İbn Abdusselâm, Meyyâre, Karafî⁷²⁶ gibi usulcüler bulunmaktadır. Özellikle İbnu'l-Arabî'nin bu husustaki görüşü dikkat çekici niteliktedir. O, içtihad mekanizmasının dayanağının Allah (c.c.) veya Hz. Peygamber (a.s.) sözü olabileceğini diğer bir ifadeyle insan sözünün içtihadı dayanak olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla mezhep içinde tahric yoluyla fetvâ verilerek bu mesele İmâm Mâlik'in görüşünden tahric edilmiştir şeklinde bir ifadenin kullanılmayacağına vurgu yapmaktadır. O'na göre mesele, soruyu sorana mezhebî tahric esasına göre değil aslî deliller temelinde sunulmalıdır.⁷²⁷ İbnu'l-Arabî'nin bu ifadeleri Karafî, Şeyh Halîl ve İbnu'l-Arefe gibi Mâlikî fukahanın çoğunluğu tarafından desteklenmemiştir.⁷²⁸

Esasen İbnu'l-Arabî'nin savunduğu ve iddia ettiği bu düşünceyi mütekaddimînin uygulamaları da desteklememektedir. Zira Mâlikî fikhının önde gelen isimlerinden İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) görüşlerinin söz konusu tahrice dayalı olarak ve *el-Müdevvene*'deki görüşlerinin İmâm Mâlik'in görüşlerine kıyasen elde edildiği şuyu bulmuş bir durumdur. Aynı şekilde müteahhirînden Endülüs uleması başta olmak üzere

⁷²⁵ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 92.

⁷²⁶ Karafî, imamının usulünü, delillerini, kıyas, illet, mesâlih ve kaidlerin şartlarını tam olarak kavramış kişinin ancak tahric ehli olabileceğini belirtmiş ve bütün gayretini sarfederek tahric yoluyla fetvâ verebileceğini ifade etmiştir. Karafî, *el-Furûk*, II, 183.

⁷²⁷ İbnu'l-Arabî bu iddiasını "bilmediğiniz bir bilginin ardına düşmeyin" ayeti çerçevesinde ifade etmiştir. Dolayısıyla mezhep imamından bir bilginin bulunmadığı durumda hüküm vermeyi caiz görmemiştir. Bkz. İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 1212.

⁷²⁸ İbnu'l-Hâc, *Mevâhibu'l-celîl*, VIII, 92.

Lahmî, İbn Rüşd, Bâcî, Mâzerî⁷²⁹ gibi birçok mezhep ehlinin uygulaması da bu düşüncenin hilafına vuku bulmuştur.

3. 5. 1. 2. İmam Malik'in Usul ve Kaidelerinden Tahriç

Bu uygulamada fıkhi ihtilafların çözümlenebilmesi için imamın usul ve ilkelerine dönülmesi söz konusudur. Mezhepte açıkça hükmü bulunmayan meselelerin mezhep imamının koyduğu ilke ve prensipler referans alınarak çözülmesi işlemi “imamın usul ve kaidelerinden tahriç”⁷³⁰ terimiyle ifade edilebilir. Yani bu usul, mezhep imamlarının tespit ettiği illetler üzerinden hükmü verilmemiş meseleleri çözmek olarak işlev görmüştür. Şatıbî bu işlevi tahkiku’ul menat⁷³¹ tabiriyle ifadelendirmektedir. Burada olayı araştıran kişi için mezhep imamının belirlediği ilke ve usul esastır. Şayet ortaya çıkan mesele imamın usul ve kaidelerinden birinin hükmü altına girebilecek nitelikte ise hüküm ona göre verilir. Zira dinamik olan hayata uyum ancak böyle bir şartla söz konusu olabilir.

Mezhepte tahriçleriyle ön plana çıkan isim İbnu’l-Kâsım (ö. 191) iken Endülüs uleması arasında bu manada önde olan isimler İbn Rüşd (ö. 520), İbn Arabî (ö. 638), Karâfî (ö. 684) ve Şâtıbî (ö. 790)’dir. Biz tezimizle bağlantılı olmaları ve bu alanda eser vermeleri sebebiyle İbn Rüşd ve Şâtıbî’nin telifleri temelinde Endülüs ulemasının tahriç metodunu tespit etmeye ve imamlarının usul ve kaideleri çerçevesindeki tahriçlerini örnekler üzerinden vermeye çalışacağız.

Endülüs ulemasının İbn Rüşd’e (ö. 520) yönelttiği meselelerden birisi aşağıdaki gibidir:

Mesele: Bir adam evinin odasına karısıyla birlikte girmesi halinde, üç talaka yemin etti. Eşlerden birisi oraya girerse talak vuku bulur mu?

İbn Rüşd, İmam Mâlik’in usûlüne göre “yeminlerde mücerred lafızlar değil, mananın gözetilmesi esastır. Bu sebeple onlardan birisi evin kapısından girerse yemininden dönmüş olur. Zira onun yeminin manası budur” şeklinde hüküm vermiştir.

⁷²⁹ İbnu’-Hâc, *Mevâhibu’l-celîl*, VIII, 92.

⁷³⁰ Sönmez, *Fetva Usulü*, s. 129.

⁷³¹ Şatıbî, *el-Muvafakat*, IV, 164.

İbn Rüşd burada İmâm Mâlik'in yeminler konusunda koymuş olduğu genel ilkeden hareket ederek fetvâyı boşanmanın gerçekleştiği şeklinde vermiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün burada yaptığı imamının belirlediği ilke ve asla göre hüküm verme, diğer bir ifadeyle imamının ilkelerinden tahrir faaliyetidir.⁷³² Yine İbn Rüşd'e bazı Ceyyân fukahası tarafından yöneltilen sorulara mezhep usulü çerçevesinde cevap verilmiştir. İlgili mesele şöyledir:

Mesele: Bir adam bir kadınla evleniyor, kadın doğum yapıyor sonra adam onunla arasında süt, hısımlık, nesep sebebiyle haramlık bulunduğunu bilerek kabul ediyor. Bu durumda kadın bu adama helal ve nesep sabit olur mu?

İbn Rüşd, “bu meselede kadın adama haram olur ve nesep hadle birlikte sabit olur. Zira nesep nikah ve milkin gerçekleşmesiyle sabit olur, adamın kendi nefsi aleyhine ikrarda bulunması da haddi gerektirir⁷³³ şeklinde beyanda bulunmuştur.

Bu konuda mezhepte bulunan asıl ise şudur; her had ikrarı gerektirir ikrardan dönmekle de düşer, nesep ise hadle birlikte sabit olur.

Burada tahrir faaliyetiyle mezhepteki istidlâl metodları arasında yer alan tercih arasında da sıkı bir bağın olduğunu görüyoruz. Zira İbn Rüşd bir meselede görüşler arası tercihte bulunmuş ve tercihte bulunduğu görüş üzerinden de tahrir işlemini gerçekleştirmiştir. Bu tahrir işleminin kaynağı yine İmâm Mâlik'in usûlüdür.

Endülüs uleması içinde tahrir erbabı olarak zikredilen fakihlerden birisi de Şâtîbî'dir. Onun fetvâlarını ihtiva eden *Fetâvâ* adlı eseri ise söz konusu tahrirlerin bulunduğu ve nakledildiği eserler içindedir. Söz konusu nevâzil eserinde zikredilen şu durum yapılan tahrir faaliyetine örnek olarak verilebilecek niteliktedir.

Mesele: İnsanlar günümüzde satıcıya gelip bana bir kîrât yağ veya başka bir şey veriyorlar, bu akit ancak kabzdan sonra onu almasına kadar satış akdi olarak kurulmuş

⁷³² İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 1174. Bu meselede Irak ekolü yeminlerde aslolanın mana ve makasid yerine mücerred lafızlar olduğunu kabul etmelerinden dolayı boşanmanın ancak her ikisinin birlikte girmesi durumunda söz konusu olacağına hükmetmişlerdir. Bazı kadınların Irak ekolünün söz konusu esasına dayalı tahrir yaptığı da görülmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 1175.

⁷³³ İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 410.

sayılır mı? Yoksa bana şu kadar peynir sat deyip satıcı da sattım deyinceye kadar bu akit kurulmuş olmaz mı?

Şâtıbî, İmâm Mâlik'e göre "akitlerde lafızlara itibar edilmez". Satış için özel bir söz şart koşulmaz. Yine aynı şekilde şayet söz olmadan sadece fiille meydana gelse bu örfe göre anlaşılabilir bir akittir ve kurulmuştur⁷³⁴ şeklinde çözüm getirmiştir.

Şâtıbî burada iki kişi arasında akdin geçerli olabilmesi hususunda müşterinin bana şunu sat deyip satıcının da onunla meşgul olmasını akdin doğması için yeterli görmüştür. Dolayısıyla burada satıcının söz ile, sana sattım demesine gerek yoktur. Satıcının fiili, sözü yerine işletilmiştir. Şâtıbî bu hükmü, İmâm Mâlik'in ortaya koyduğu "akitlerde lafızlara itibar edilmez" usulü çerçevesinde vermiştir.

Yine Şâtıbî elbise sahibi ve elbiseyi yapan kişi arasında meydana gelen bir nizada sözün kime ait olacağıyla ilgili hükümde mezhebin usulünü esas almıştır. Söz konusu olayla ilgili mezhepteki kabul edilen asıl "söz yeminle beraber yapanındır (sâniindir)"⁷³⁵ şeklindedir.

3. 5. 1. 3. İmam Malik'in Görüşlerinden Tahriç

Meydana gelen olayların hükümleriyle ilgili müçtehid imamlardan nakledilen furû' fıkıh, içtihad ve fetvalarının, kendi dönemlerinde vuku bulmayan veya zamanın ve insanların ihtiyaçlarının değişmesiyle meydana gelen tüm olaylara şamil olması olağan dışıdır. Günümüzde karşılaşılan problemlili fıkıh meselelerinde olduğu gibi bazı sorular da cevapsız kalmıştır. Özellikle de İmam Malik'in şahsiyeti ve ilim yöntemi karşısında, Mâlikî mezhebinde cevapsız kalan soruların sayısı oldukça artmıştır. Bu durum çağının yeni meseleleriyle karşılaşan mezhep müntesiplerini imamlarının hüküm verdiği olaylar çerçevesinde onların görüşlerinden istinbat yapmaya yönlendirmiştir. Bu uygulama ise, benzer veya ortak bir illet tespitine dayandırılmıştır. Bu şekilde bir istinbat ise fukaha ve usulcüler nezdinde tahriç işlemi olarak nitelendirilmiştir.⁷³⁶

⁷³⁴ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 147.

⁷³⁵ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 152.

⁷³⁶ Kahtânî, *Menhec*, s. 538.

Tahriç kavramıyla ilgili mezhepte yapılan tanımlamalara bakıldığında kıyas kavramıyla anlam itibariyle iç içe kullanıldığı göze çarpacaktır. Bu kullanımı kıyas kavramının tanımında açık bir biçimde görmek mümkündür. Ancak her iki kavramın özel ıstılahi tanımları arasında işlevsellik bakımından farklılıklar mevcuttur. Zira fikhın temel kaynakları arasında zikredilen kıyas kavramında özne mutlak müçtehid, meselelerin istihraç edildiği kaynaklar ise Kur'an ve sünnet nasları iken, tahriç işleminde, özne müntesip müçtehid, kaynak ise mezhep imamının naslarıdır.⁷³⁷ Bu ayrı işlevlere rağmen fikh usulünde kıyas uygulamalarını bilmeyen bir kişi olayların hükmüne varabilmek için tahriç uygulamalarında zorlanacaktır.⁷³⁸ *Furû''dan tahriç* olarak da nitelenen bu tarz bir tahrici Bâhuseyn şu şekilde ifadelendirmiştir. Tahriç, hakkında bir nas bulunmayan fer'i meselelerde imamın görüşlerini bilmeyi sağlayan bir ilimdir. Bu uygulama aralarındaki illet birliğinden dolayı benzer hükmü ilgili meseleye vermekle olabileceği gibi, umumi kurallara dahil edilerek de yapılabilir. Bu iki uygulamaya ilaveten imamın fiil ve takrirleri de esas alınabilir.⁷³⁹ Son dönem araştırmacılarından olan Kahtani ise, "*imamların benzer fıkhi meselelere verdiği hükümler çerçevesinde, yeni meydana gelmiş olan olaylar hakkında, mezhep imamlarının görüşlerini bilmeyi sağlayan ilimdir*"⁷⁴⁰ şeklinde tanımlamıştır.

Bu tanımlama furû'dan tahriç uygulamasını ortaya koymaktadır. Hükmü bulunmayan bir meseleyle ilgilenen kişinin mezhep içinde hükmü verilmiş meseleleri referans alması yeni hükmün bağlayıcılığı bakımından da önemlidir. Zira mezhepte açıkça hükmü bulunmayan meseleler mezhep imamından nakledilen fetva ve görüşlere kıyasla verilmektedir. Bâhuseyn bu ilmi öğrenmenin, imamların kendi dönemlerinde soru gelmediği için sukut ettiği veya ortaya çıkan yeni olay/en-nevâzilu'l-cedîde ve vakıalar sebebiyle kendisinden bir şey vârid olmadığı durumlarda faydalı olacağını ifade etmektedir.⁷⁴¹

⁷³⁷ Karâfi, *Furûk*, II, 190.

⁷³⁸ Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 578.

⁷³⁹ Bâhuseyn, *et-Tahrîç*, s. 186.

⁷⁴⁰ Kahtânî, *Menhec*, s. 540.

⁷⁴¹ Bâhuseyn, *et-Tahrîç*, s. 188.

Endülüs uleması mezhepteki meselelere dayanarak tahric yapmışlar ve bu uygulamayla hükmü verilmemiş meselenin çözümünü sağlamaya çalışmışlardır. Kadınların şahitliği meselesinde Endülüs nevâzil eserleri arasında zikredilen *Muntehabu'l-ahkâm*'da yer alan ifadeler İmamın görüşlerinden tahric yapma fiiline örnek gösterilebilecek niteliktedir. “*Müdevvene'de Sahnun İbnu'l-Kâsım'a oruca başlama işareti olarak bilinen hilali görme konusunda kadınların şahitliğinin caiz olup olmadığı yönündeki soru karşısında, İbnu'l-Kâsım İmam Mâlik'in istihlal ve viladet hususunda iki kadının şahitliğinin caiz olduğu dolayısıyla kadınların şahitliğinin de caiz olduğuna dair bir görüşü olduğunu nakletmiştir*”. İbn Ebû Zemenîn bu görüşten yola çıkarak ölen kişinin malının üçte birini ev halkına bıraktığına dair kadınların şahitlik yapması halinde bunun caiz olacağı yönünde fikir beyan etmiştir.⁷⁴² Dolayısıyla İmam Malik'in hilali görme konusundaki görüşünden tahric yapmış ve mirasla ilgili bir meselenin hükmünü de bu görüşe dayanarak vermiştir.

İlk dönem nevâzil eserlerinden *Ahkâmu's-sûk*'da nakledilen bir olay da İmâm Mâlik'in görüşlerinden tahric işlemine uygun bir örnek olarak zikredilebilir. İmam Mâlik koyun ve inek sütünün bir birine karıştırılarak satılması hakkındaki bir soruya şu cevabı vermiştir: “*Bana göre satıcının bu durumu alıcıya açıklaması, satılan sütün koyun ve inek sütününün karışımı olduğunu belirtmelidir.*” Ancak, İmam Mâlik inek ve koyun sütlerinden elde edilen tereyağlarının kaliteleri birbirine yakın olduğu için bunların bir birine karıştırılarak satılması konusunda toleranslı davranmış, fakat yine de “*Fakat karıştırılmaması daha iyi olur*” diyerek görüşünü açıklamıştır. Onun bu görüşü birbiriyle karıştırılarak satılan mallar konusunda genel bir ilke olarak kabul edilebilir. Yahya İbn Ömer, “*Bir kasap besili hayvanların eti ile cılız hayvanların etini karıştırıp tek bir tartıda satsa ve alıcı bunu gördüğü halde besili hayvanın eti ile cılız hayvanın etinin hangi miktarlarda olduğunu bilmese hüküm ne olur?*” şeklindeki bir soruya İmâm Mâlik'in yukarıdaki görüşünden tahric yaparak hüküm vermiştir. Yahya İbn Ömer şöyle demektedir: “*Bana göre kasapların bu şekilde satış yapması yasaklanmalıdır. Ciğer, böbrek, yürek gibi hayvansal gıdaların ete karıştırılmasının hükmü de böyledir*”.⁷⁴³

⁷⁴² İbn Ebû Zemenîn, *Muntehab*, I,154.

⁷⁴³ Kinânî, *Ahkâmu's-sûk*, s. 30.

Aynı şekilde yine tahriç erbabı içinde zikredilen İbn Rüşd (ö. 520) *Fetâvâ* adlı eserinde kadınların vakıflarla ilgili şahit olabirlikleri ile ilgili kendisine sorulan soruya şu şekilde cevap vermiştir: “*İmam Malik ve ashabının bilinen ve meşhur olan görüşüne göre mallar hakkında kadınların şahitliği caizdir. Vakıflar da mallardandır ve dolayısıyla kadınların mallar hakkında şahitliklerinin caiz olması vakıflar hakkındaki şahitliklerinin de caiz olmasını gerektirir*”.⁷⁴⁴ Bu olayda da İmam Malik ve ashabının cüz’i bir mesele hakkındaki görüşlerine dayanarak yine bir cüz’i meselenin hükmü tahriç işlemi gerçekleştirilerek verilmiştir.

Cüz’i bir meselenin hükmünü cüz’i bir meseleden tahriç yapma işlemiyle çıkarılan meselelerden birisi de şöyle nakledilmiştir: “*İnsanlar peynir elde etmek için sütlerini karıştırmışlardır. Peynir elde etme işlemi sonucunda hangi süttten ne kadar peynir elde edileceği bilinmeksizin ortaya çıkan peynir taraflar arasında paylaşılmaktadır. Söz konusu bu durum caiz midir?*” Şâtıbî kendisine getirilen bu meseleyle ilgili daha önce bir görüş beyan edilmediğine vurgu yaparak *el-Utbiyye*’de bu duruma benzer bir olayın İbnu’l-Kâsım (ö. 191) tarafından nakledildiğini ifade etmiştir. “*İbnu’l-Kâsım İmâm Mâlik’e zeytin ve susamın birleştirilerek yağlarının çıkarıldığı ve daha sonra da taraflar arasında taksim edildiği hakkında bir soru sorulduğunu kaydetmektedir. İmâm Mâlik, bu uygulamada belirsizlik olmasından dolayı kerahatin söz konusu olduğu, ancak insanların ihtiyaçlarının ve kolaylaştırma ilkesinin bu durumu hafiflettiği ve bu sebeple de söz konusu uygulamada bir beis olmadığı*” yönünde hüküm vermiştir. Şâtıbî kendisine getirilen uygulamanın da bu duruma benzer olmasından yola çıkarak imamının görüşünden tahriç işlemini gerçekleştirmiş ve sütlerin karıştırılarak peynir yapılmasını bu olaya kıyas yaparak cevazı yönünde hüküm vermiştir.⁷⁴⁵ Şâtıbî’nin uyguladığı bu metod, farklı iki mesele hakkında benzerlik kurarak meseleden mesele tahrici yapmaktır.

Mezhepte daha önce mezhep imamlarının hakkında herhangi bir hüküm beyan etmedikleri olayların hükümlerini istinbat, diğer bir ifadeyle hüküm elde etme yöntemi

⁷⁴⁴ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 231. Aynı mesele için bk. Hattab, *Mevâhib*, VI, 181. Mezhep içinde aynı görüşlere dayanarak farklı tahriçlerde de bulunulmuştur. Yukarıda zikrettiğimiz olayla ilgili olarak İbn Macişun ve Sahnun caiz olmayacağı yönünde bir tahriçte bulunmuşlar ve caiz olma şartını da şahitlikle beraber yemin etmeye bağlamışlardır. Bürzülî, *Câmi’u mesâili’l-ahkâm*, IV, 194.

⁷⁴⁵ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 159.

olarak tahrir kavramının yanında istikra' ve icra' kavramları da Mâlikî mezhebine özel olarak kullanılan kavramlardır. Şimdi bu iki kavramın mezhepte nasıl işlev gördüğünü ve tahrirle olan bağlantılarını izah etmeye çalışacağız.

3. 5. 1. 4. İstikrâ Yoluyla Tahrir

Mezhepte hakkında hüküm bulunmayan meselelerin hükmünün tespit yollarından biri olarak kullanılan bu kavram, İbn Ferhûn'un tahrir kavramı yerine kullandığı bir ifadedir. Karafî ise müçtehidin kullandığı deliller ve mükellefin tasarrufları başlığı altında istikrâyı, “*hükümün zannı galiple cüzilerinde de araştırılmasıdır*” şeklinde tanımlamış ve farz hükmünün cüzilerinde istikra yoluyla çıkarılmasına şu misali getirmiştir. “*Farzlar binit üzerinde eda edilemez. Eğer vitr namazı farz olmuş olsaydı binit üzerinde eda edilmezdi*”. Karafî burada farz hükmünü cüz'i olan olaylarda incelemiş ve istikra metodunu kullanarak zannı galiple cüzide bulunan bu hükmü diğer meseleye de uygulamıştır. Diğer taraftan bu zannın fukaha ve kendisi nazarında hüccet olduğunu da vurgulamıştır.⁷⁴⁶

Yine İbn Ferhûn, Bâcî'nin *Muvatta'*dan öğlen ve ikindi namazlarıyla ilgili yaptığı istikrayı vermiştir. Söz konusu istikrâ *Muvatta'*da geçen bir hadise dayanarak İmâm Mâlik'in akşam ve yatsı namazlarının cem'i hakkında verdiği hüküm üzerinden yapılmıştır. “*Hz Peygamber öğlen ve ikindi ile akşam ve yatsı namazlarını hiçbir sefer ve korku yokken cemetti.*” Bu hadisle ilgili İmâm Mâlik “*bana göre bu uygulama yağmur yağması durumunda vuku bulmuştur. Dolayısıyla yağmur sebebiyle akşam ve yatsı namazlarını cemetmek caizdir*” demektedir.⁷⁴⁷ Bâcî İmâm Mâlik'in akşam ve yatsı namazları hakkında yağmur sebebiyle birleştirilmesine cevaz vermesi hususunun öğlen ve ikindi namazında da bulunup bulunmadığını araştırmış ve “*bana göre de bu olayda yağmur vardır*”⁷⁴⁸ diyerek İmâm Mâlik'i desteklemiş ancak aynı zamanda yağmur

⁷⁴⁶ Karafî, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusul fi ihtisâri 'l-Mahsûl fi 'l-usul*, Beyrut 2003, s. 352.

⁷⁴⁷ İmâm Mâlik Hz. Peygamber'den öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının korku ve sefer hali dışında da birleştirdiğine dair rivayeti Medine halkının uygulamalarına binaen tahsis ederek bu durumu sadece akşam ve yatsı namazlarının cem edilmesine has kılmıştır. Ancak Bâcî imamının korku ve sefer dışındaki durumu yağmur olarak nitelemesini kabul etmiş ve yağmurun cem etmeye meşakkatden dolayı sebep olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla yağmur halinde öğlen ve ikindi namazları için de aynı meşakkat söz konusu olabileceğini ifade ederek bu iki namazın da birleştirilebileceği yönünde hükme varmıştır. İmâm mâlik'in söz konusu düşüncesi için bkz. Ebû Zehrâ, *Mâlik*, s. 131.

⁷⁴⁸ İbn Ferhûn, *Keşf*, 109; Zafirî, *Mustalahât*, 184.

durumunun öğlen ve ikinci namazlarının birleştirilmesi hususuna sebep olacağını ifade etmiştir. Bâcî burada hakkında İmâm Mâlik'in görüşü bulunan bir meselenin cüzilerinde bir araştırma yapıp bu meselenin hükmünü cüzi olan diğer meseleye istikrâ yolunu kullanarak vermiştir.⁷⁴⁹ Bâcî'nin bu uygulamasında da gördüğümüz kadarıyla yapılan işlem bir tür kıyastır. Yani İmâm Mâlik'in bir konu hakkında vermiş olduğu hükmün ona benzer diğer bir meseleye de uygulayıp uygulanmayacağı hususunda bir araştırma yaparak şayet hükümde dayanılan illet söz konusu cüz'i meselede de bulunuyorsa ilgili meseleye de aynı hükmü vermektir. Bu uygulamanın yukarıda ele almış olduğumuz İmâm Mâlik'in görüşleri üzerinden tahric işlemiyle aynı uygulama olduğu ancak İbn Ferhûn'un literatüründe bu şekilde bir kavramla ifade edildiği muhtemeldir. Nitekim Bâcî'nin *İhkâm*'da “*fukahânın kıyası*” tabiriyle ilgili “*öncekilerin istikrâ olarak isimlendirdiği şeydir*” şeklindeki nitelemesi ve *fikhî kıyas* kavramını kullanması bunu destekleyen verilerdir.⁷⁵⁰

3. 5. 1. 5. İcrâ Yoluyla Tahric

Mâlikî mezhebine has olan bu kavramı İbn Ferhûn kıyas kabilinden bir uygulama olarak beyan ederek, icrâyı bir meselede, ihtilaf olan başka bir meseleye gitmeyi gerektiren bir kuralın bulunması olarak tanımlamıştır. Yani “*mansus olmayan yeni bir meseleye, mansus olan başka bir meseleden mezhebin usul ve kurallarıyla uyumlu olan bir hükmün verilmesidir*”. İcrâ kavramı mezhepte *esahh*⁷⁵¹ kavramı mukabilinde kullanılmaktadır.⁷⁵²

Endülüs fukahâsından İbn Ferhûn bu uygulamaya “*kuyu içinde bulunan az suyun temizliği*” konusunu örnek getirmiştir. Elinde necâset olan birisinin kuyunun içindeki az suya elini sokması halinde suyun temizliği hakkında, kuyuda bulunan az suyun içindeki necâsetin onu helal kılacağını belirtmiştir. İbn Ferhûn burada İbnu'l-Kâsım'a (ö. 191) bu konuyla ilgili bir soru sorulduğunu ve O'nun “*ben bunu bilmiyorum, burada az su*

⁷⁴⁹ İstikrâ kavramıyla alakalı daha ayrıntılı bir bilgi için bkz. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl* (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrût 1995, I, 80-88.

⁷⁵⁰ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 83, 84.

⁷⁵¹ *Esahh*, *sahih* kavramı karşılığında delili kuvvetli olan demektir. Ayrıca *şâz* teriminin de mukabili manasında kullanılmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 64.

⁷⁵² İbn Ferhûn, *Keşf*, 93; Zafirî, *Mustalahât*, 185.

hakkında onu temiz sayan akvâle icrâ edilir” şeklinde beyanda bulunduğunu nakletmektedir.⁷⁵³ Burada başka su bulunmamasından dolayı kuyudaki az su, içindeki necasete rağmen helal kabul edilmiştir. Bu durum Endülüs fukahasının belli sebeplere bağlı durumlarda mezhep içindeki zayıf ve şâz olan görüşlere dönmeleri şeklinde de anlaşılabilir.

3. 5. 2. Mezhebin Diğer Usulleri Çerçevesinde Hüküm Verme

Endülüs fukahasının meydana gelen bir meselenin hükmünü vermede tercih ve tahric uygulamaları dışınca işleme koydukları başkaca usulleri de söz konusudur. Bu usuller örf ve âdet, makâsıd ve maslahât, mâ cerâ bihi'l-amel, istihsân, sedd-i zerâî ve istishâb gibi bir kısmı mezhebe özel bir kısmı ise diğer mezhep müntesiplerinin de kullandığı deliller olarak ifade edilebilir. Biz burada bu delillerin tercih veya tahrir uygulamalarında işletilmeleri konusunu değil karşılaşılan bir meseleyle ilgili sadece söz konusu bu delillerle hüküm vermeyi kastetmekteyiz. Ayrıca kavramları, mezhepteki konumları bağlamında genişçe ele alma amacı da gütmemekteyiz. Zira bu deliller fıkıh usulünün konuları olmaları hasebiyle usulî bir incelemenin kapsamında ele alınacak kadar geniş bir çerçeveye sahiptirler. Bu bağlamda biz, Endülüs nevâzil teliflerinde söz konusu bu delillerin nasıl kullanıldığını örnekler üzerinden vermeye çalışarak Endülüs ulemasının bu anlamdaki metodlarını ortaya koymaya çalışacağız.

3. 5. 2. 1. Örf ve Âdet Yoluyla Hüküm Verme

Malîkî ve Hanefî ulema sosyal ve siyasal önemine binaen örf kavramına diğer mezheplere göre daha fazla önem vermişler ve bunun sonucunda Malîkî ulema hukukun kaynağı olarak örf ve adetleri kabul etmişlerdir. Örfü göre amel etmek esasen Mâlikîlerin diğer ekollere göre daha fazla kullanmış olduğu maslahat prensibinin türlerinden birisi olarak da ifade edilebileceği gibi amel kavramıyla da yakından ilişki içindedir. Zira örf, ihtiyaç, kamu yararı, kamu düzeni kavramları maslahatın mezhepte yerleşmesiyle birlikte mezhep içinde önemli bir uygulama alanı kazanmıştır.⁷⁵⁴ Mağrib'te ise ortaya çıkan amel kavramı bütün beldedeki örf ve adetleri kapsayacak

⁷⁵³ İbnu'l-Hâcib, Cemâlüddîn b. Ömer, *Câmi'u'l-Ümme'hât* (nşr. Ebû Abdurrahmân b. El-Ahdâr), Beyrût 2000, s. 63.

⁷⁵⁴ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, s. 526.

kadar geniş bir alana şamil olarak kullanılmıştır.⁷⁵⁵ Bu sebeple mezhep literatüründe örfe muradifen âdet, teamül ve amel⁷⁵⁶ kavramları da kullanılmıştır. İbn Ferhûn âdet kavramını “*manalardan bir mananın bütün beldelerde veya beldelerin bazısında galebe çalmasıdır*”⁷⁵⁷ şeklinde tanımlayarak, örfün hüküm çıkarma hususundaki belirleyici rolüne dikkat çeken örnekler vermiştir. İbn Ferhûn’a göre bir fakih yaşadığı beldede bir kavramın lugat manası ile toplumda yaygın olarak kullanılan manası arasında seçim yaparken toplumun yüklediği manaya öncelik vermelidir.⁷⁵⁸

Yine Endülüs Malîkî ulemadan Karâfî mezhep içinde bu delile en fazla önem verenler arasındadır ve hüküm çıkarma konumunda olanları bu delile itibar etmeye yönlendirmiştir. Dolayısıyla hükmü sorulan bir meseleye cevap verme konumunda olan bir kişinin soruyu soranın beldesindeki örfe göre hüküm vermesi gerektiğine vurgu yapmıştır.⁷⁵⁹ Karâfî’nin bu düşüncesini destekleyen İbn Ferhûn da hüküm çıkaran kişinin, farklı örf ve adetlerin hüküm sürdüğü bir beldeye giderse o beldenin âdet ve geleneklerini iyice öğrenmeden herhangi bir hukuki hükme varmaması gerektiğini savunmuştur.⁷⁶⁰ Diğer taraftan örfe binaen çıkarılan hükümlerin sürekliliği söz konusu değildir. Zira hükümler örfe bağlı olduğundan örfün değişmesiyle değişebilir. Dolayısıyla ne kadar yeni âdet ortaya çıkarsa hükümler de bu âdetlerin gözetilmesiyle değişmektedir.⁷⁶¹

İbn Ferhûn’un çağdaşı olan Şatîbî ise, örfü iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım şeri delillerin ortaya koyduğu veya yasakladığı uygulamalara şamildir. Dolayısıyla âdetten

⁷⁵⁵ Farukî, Muhammed Y., “*Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi*”, *İslamî Sosyal İlimler Dergisi*, yy. 1994, sy. 1, II, 47.

⁷⁵⁶ Şatîbî, *el-Muvâfakat*, II, 211; İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hükkâm*, II, 68.

⁷⁵⁷ İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hükkâm*, II, 68.

⁷⁵⁸ İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hükkâm*, II, 68.

⁷⁵⁹ Karâfî, *Furûk*, I, 176.

⁷⁶⁰ İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hükkâm*, II, 73.

⁷⁶¹ Karâfî, *İhkâm*, s. 111; İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hükkâm*, II, 74. Bu anlayışı destekleyen mezhep içindeki bir kuralı da burada zikretmek isabetli olacaktır. Makkarî *Kavâid* adlı eserinde şu kuralı vermektedir: “*Âdet üzerine terettüp eden her hüküm, âdetin değişmesiyle değişir. Muamelelerdeki değişen paralar, alışlagelmiş lafızlar, kusurlu mallardaki kusurların noksan ya da kemal sıfatları gibi konuların tümünde örfe itibar edilir. Örf değişirse, hüküm de değişir.*”bk. Makkari, *el-Kâide*, s.1037.

daha ziyade şer'î kaideler olarak algılanmıştır. Bağlayıcılık durumları şeriatle uyumuna bağlıdır. Mesela kişinin özel mülkünü koruma altına alması şeriatın onayladığı bir uygulama olmakla birlikte bölgeye ve yöreye göre değişkenlik göstermez. Ya da Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmek gibi şeriat tarafından yasaklanan ve çirkin görülen bir uygulama bu kısma örnek olarak zikredilebilir. İkinci kısım ise, mübahları barındıran dolayısıyla onay veya red olunduğu hakkında kesin hüküm bulunmayan uygulamalara hastır. Bu uygulamaların ilk kısımdan esaslı farkı, dikkate alınmış olmalarına rağmen bağlayıcı da olmamalarıdır. Şatbî kendi dönemindeki şapka giyme uygulamasını naklederek bu kısma bir örnek getirmiştir. Zira doğuda başı örtmenin, fazileti simgelediğini belirtirken batı bölgelerinde baş açmanın kişiliğe zarar vermemesi prensibinin benimsendiğini belirtmektedir.⁷⁶²

Görüldüğü gibi özellikle sonraki Malîkî ulema tarafından mezhep içinde delil olarak daha fazla önemsenen ve kullanılan bu aslın, Endülüs nevâzil eserlerindeki pratik uygulamalarına baktığımızda, bu delilin kullanıldığını görürüz.

İbn Lübn kendisine bir köy halkının aşağı ve yukarı kısmı arasındaki su hakkı hususunda getirilen bir meseleye, kadîm olan âdetin uygulanması gerektiğine binaen hüküm vermiştir.⁷⁶³ Yine “*bir adam başka birisinin zeytin bahçesini bir seneliğine kiralyor. Ancak ondan sonraki sene de başka bir adam aynı zeytinliği kiralyor. Zeytin bahçesi adeti gereği ilk sene bol mahsul verirken ikinci sene ilk seneden daha fazla mahsul veriyor. Bu durumda ilk sene bahçeyi kiralyayan adam diğerinin mahsülüne katılabilir mi*”? İbn Lübn her senenin kendine göre bir faydasının olduğunu bir senenin diğer seneye katılamayacağını ve bu durumun esasen mezhep usulünde yasak olduğunu ifade etmektedir. Zira bu olayda kiralamanın meçhul bir ücret karşılığında olduğunun vurgulamaktadır. Ancak bazı bölgelerde uygulanan kıraz ve musâkât akitlerinde olduğu gibi bu durumun da insanların örf ve ameline binaen zarureten caiz olduğuna hükmetmiştir.⁷⁶⁴

⁷⁶² Şatbî, *el-Muvafakat*, II, 284.

⁷⁶³ Söz konusu olan meselenin metni ve hükmü için bkz. İbn Lübn, *Takrîb*, I, 170. Örf'e dayalı hüküm verme hususunda başka örnekler için bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, s. 1182; İbn Lübn, *Takrîb*, I, 94; Şatbî, *Fetâvâ*, s. 137, 143, 168.

⁷⁶⁴ İbn Lübn, *Takrîb*, II, 143; Başka bir örnek için bkz. İbn Sehl, *el-İ'lâm*, s. 529.

Örfün delil olarak kullanıldığı bir olay da şöyle nakledilmektedir: “Endülüs’te bir adam bir kadınla hediyesiz olarak evlenmiş ancak kadın için bir ev yapacağını söylemiştir. Adam evi yapmış ancak kadın henüz evi ve eşyaları kullanmadan adam ölmüştür. Adamın bunları verdiğiine dair herhangi bir şahit de bulunmamaktadır. Böyle bir durumda kadın söz konusu bu malların mâliki olur mu?” Şâtibî ev eşyalarının kocanın mülkü olduğunu ve söz konusu bu malların kadına mülkedildiğine dair bir beyyine ve kocanın ikrarının sabit olmadığını ifade etmiştir. Diğer taraftan bu malın kadına mehir olarak verilmesi mevzubahis değildir. Mülkün kadının olduğuna dair bir delil olmadığı gibi kadına kocanın mülkünden harcanan bir tasarruf da söz konusu değildir. Halbu ki, maldan kadın için tasarrufta bulunma Endülüs’te karı koca arasındaki adettendir. Şâtibî bölgedeki uygulamaya dayanarak ev ve eşyalarının kadının mülkü olamayacağına hükmetmiştir.⁷⁶⁵ Hatta karı-koca ilişkisi içinde dahi koca, karısına mesken temin etmek zorundadır bu durum, kadının meskenin mâliki olacağı anlamını taşımaz.

Yine bir adam hakkında İbn Rüşd’e şu soruldu: “Adam karısının evin kapısından bir sene doluncaya kadar çıkmayacağı üzerinden boşamaya yemin ediyor.” İbn Rüşd toplumdaki yerleşik olan âdetin kadın evden bir sene dolmadan çıkarsa boşanmanın gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda da, “bu yemin bağlayıcıdır ve örfе göre adam yemininden dönerse boşama kesinleşir” şeklinde hükme varmıştır.⁷⁶⁶

Kâdî’l-cemâ’a olarak Endülüs Gırnâta’da fetvâ ve kazâ görevini üstlenmiş olan İbn Serrâc da nevâzili ele aldığı eserinde mesâlih, örf, maslahat, kavâid gibi mezhep içinde önem ifade eden dayanaklara göre hüküm vermiştir.⁷⁶⁷

3. 5. 2. 2. Makâsıd ve Maslahat İle Hüküm Verme

Endülüs fukahası vermiş oldukları fetvaların çoğunda ve karşılaştıkları yeni meselelerin hükmünü tespit etmede hükümlerin arka planında bulunan makâsıd ve gayeleri elde etmeye çalışmışlardır. Mezhep içinde bu ilkeyi müçtehid olma şartları arasında zikreden

⁷⁶⁵ Şâtibî, *Fetâvâ*, s. 140.

⁷⁶⁶ İbn Lübn, *Takrîb*, I, 94.

⁷⁶⁷ İbn Serrac, *Fetâvâ*, s. 10.

ilk kişi ise şatıbı'dır.⁷⁶⁸ O'na göre içtihad derecesine ulaşmanın ilk şartı “Şeriatın maksatlarını derinlemesine bilmek” diğeri ise, “makasid temelli hüküm çıkarma gücüne sahip olmak”tır.⁷⁶⁹ Her iki ilkenin de temelinin makâsıd olduğu açıkça görülmektedir. Nevâzil teliflerinin Endülüs toplumunun pratik sorunlarına cevaplar ve çözümler içeren eserler olduğu göz önüne alındığında toplumun ihtiyacından dolayı meşhur olan görüşü bırakıp şâz ile amel etme prensibi de makâsıd esaslı anlayışın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Şatıbı'den sonra kullanım alanı genişleyen bu kavram ondan önce de dillendirilmiştir. Zira Şatıbı'den önce yaşamış olan Karafî (ö.684) de mukallitte bulunması gereken şartları sıralarken “mukallit yeni bir meseleyle karşılaştığında ancak, imamının dayandığı kaynakları, delilleri bilip, kıyas yaparken dayandığı gerekçelerin zaruri, hâci veya tamamlayıcı maslahattan olup olmadığını ortaya koyabilecek ve dolayısıyla ilgili gerekçenin şer'i maslahatla olan ilişkisini bilebilecek yeteneğe sahip olduğunda kıyas yapabilir” ifadelerine yer vermiştir. Özellikle Karafî'nin “mukallit fakihin konumu, imamının Şari'nin naslarına bağlanma ve O'nun maksatları doğrultusunda hüküm çıkarma konusundaki konumu gibidir”⁷⁷⁰ ifadeleri makâsıd gözetmenin fakih olma şartlarından biri olduğunu zımnen içermektedir. Dolayısıyla makâsıd, Şatıbı'den önce de mezhepte dillendirilen ve fihhi hüküm çıkarmada ön şart olarak kabul edilen bir ilkedir. Biz burada bu ilkenin geniş izahatını ve kısımlarını vermek yerine Endülüs Nevâzil eserlerinde bu kavramın hüküm çıkarmada nasıl işlevselleştirildiğini örnekler üzerinden vermek istiyoruz. Zira Endülüs fukahası fetvâlarının çoğunda söz konusu olan bu prensibi gözeterek içtihad etmişlerdir. Böyle bir tespit ise, Endülüs toplumu örneği üzerinden söz konusu toplumun problemlerine makasid temelli pratik çözümleri sunarken fihhin dinamik hayatla olan birebir bağlantısının da bir göstergesi olacaktır.

Makâsıd hususunda Şatıbı'nin öncü konumu onun nevâzil eserinde bu esasın kullanımıyla ilgili örneklerin varlığıyla da desteklenmektedir. Müellifin kendi çağında Endülüs toplumunda kurbanla ilgili olan yeni bir uygulamada makâsıd ilkesinin

⁷⁶⁸ Reysûnî, Ahmet, “Makâsıd ve İctihâd: Şatıbî Merkezli Bir Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi* (Çev. Ahmet Yaman), sy. 3, 2003, s. 66.

⁷⁶⁹ Şatıbî, *el-Muwafakât*, IV, 105,106.

⁷⁷⁰ Karafî, *Furûk*, I, 78.

kullanıldığını görmekteyiz. Zira bu uygulamayla ilgili seleften herhangi bir görüşün nakledilmediğine de vurgu vardır. Söz konusu meselede Şâtıbî'ye kendi döneminde “*kurban edilecek hayvanların kurban kesilmeden önce tezyîn edilmelerinin şeriatta yeri olup olmadığına*” dair bir soru sorulmuştur. Şâtıbî bu konuyla ilgili seleften herhangi bir görüşün bulunmadığını ancak amellerin ruhunun makâsıd olduğunu vurgulamış ve havyanı süsleyen kişinin bu süslemeden maksadının övmek ve yüceltmek olması durumunda bunda bir beis ve sıkıntı olmadığına hükmetmiştir.⁷⁷¹

Şâtıbî süt ortaklığı yapan iki kişi hakkında kendisine yöneltilen bir soruya da maslahat gerekçesiyle hüküm vermiştir. Şâtıbî söz konusu meseleyle ilgili bu konuda hiçbir kimseden bir görüş bilmediğini beyan etmiştir. Mezhepte hakkında bir görüş bulunmayan hükme mezhepteki diğer delillerle ilgili müstakil fetvâ vermeye örnek olması bakımından meseleyi tam olarak aktarmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. “*İki kişi süt ortaklığı kuruyor. Birisi süttten belli bir kilo alıyor diğeri ise ona belli bir takdire göre ortak oluyor. Söz konusu süttten çıkan peynir taraflar arasında nasıl taksim edilir?*” Şâtıbî bu soruya şöyle cevap vermiştir: “*Usûl böyle bir durumun men'ine delalet etmektedir. Zira süttler balık gibi kendilerinden ne kadar peynir çıkacağı hususunda farklılık gösteririler. Süttler belli ölçülerde karıştırılsalar dahî hangi süttten ne kadar peynir çıkacağı tespit edilemez. Bu durum müzabenedir, müzâbene de kendisinden men edilen bir satıştır*”. Şâtıbî söz konusu olayın usule aykırı olduğunu ifade ederken kastettiği husus bu taksimatta bir belirsizliğin olmasıdır. Ancak daha sonra sözlerine devam eden müellif, bu iş için ruhsat isteyen insanlar için de ihtiyaca/maslahata binaen⁷⁷² caizdir hükmünü vermiştir.

İbn Lüb, “*ölünün yedinci gününde yapılan kıratıda yemek yemenin cevazı*” hususunda kendisine sorulan bir soruya da makâsıd prensibi çerçevesinde hüküm vermiştir. Söz konusu meselede ölünün yedinci okumasında bazı insanlar yemek yemenin yasak ve caiz olmadığını söylemişlerdir. İbn Lüb bu gibi olaylarda ölçünün Şerîat olduğunu ifade etmiş ve caiz olmadığını beyan eden insanların bunun bidat olduğu endişesini

⁷⁷¹ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 214.

⁷⁷² Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 157-8. İbn Serrâc da kendisine getirilen bu tarz bir soruya cevaben genel uygulamalara aykırı olsa da insanların ihtiyaçları sebebiyle caiz olduğu hükmünü vermiştir. İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 190. İhtiyaç ile ifade edilen şey ise bir kişinin tek başına süttten peynir elde etmesinin veya onu bir başkasına satmasının istenilen düzeyde fayda elde edilememesidir.

taşıdıklarını ifade etmiştir. Ancak amellerin niyetlere göre olduğu hadisi gereğince bu tür durumlarda maksadın ölüyle bir yakınlık kurma ve ona dua etme olduğunu ifade eden İbn Lübn maksadın güzel olmasından dolayı bu durumda bir beis olmayacağı hususunda makâsıdla hüküm vermiştir.⁷⁷³

3. 5. 2. 3. Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel İlkesiyle Hüküm Verme

Mezhep içinde hüküm elde etme metodu olarak kullanılan bu kavramla ilgili “Mâ cerâ bihi'l-'amel”, “el-'amelü bih” ya da ve “bihi'l-'amel” gibi ifadeler nevâzil edebiyatı içerisinde yer almaktadır. Tezin birinci bölümünde de ifade ettiğimiz gibi bu metod öncelikli olarak nevâzil edebiyatında ortaya çıkmış, ancak sonraları kendi literatürünü kazanmıştır.⁷⁷⁴ Kavramın çok farklı tanımları yapılsa da⁷⁷⁵ biz, son ve öncekilerini kapsayıcı bir çalışma olması bakımından çağdaş araştırmacılardan Ömer Cîdî'nin tanımını vermek istiyoruz: “*Mezhepte otorite olan kişinin bir meselenin hükmünü maslahat, mefsedet ya da örf sebebiyle “zayıf” ya da “şaz” olan görüşe göre vermesidir*”.⁷⁷⁶ Verilen tanımdan da anlaşıldığına göre amelle istidlâl yapmak mezhebi bir içtihad çeşidi olarak işlem görmüştür. Zira zayıf olan görüş meşhur ve racih olan görüşler arasından tercih metoduyla istidlal kaynağı olarak belirlenmiştir.⁷⁷⁷ Mezhebî içtihadın bir çeşidi olan bu uygulamanın mezhep içinde işletilmiş olması örfleri ve yeni ortaya çıkan gelenekleri gözetme ve söz konusu bu geleneklere uyum çabası olarak değerlendirilebilir.

Amel, mezhepte örf delili üzerine bina edilmesinden dolayı ilgili delille sıkı bir ilişki içindedir. Örfün de etkisiyle mezhepte meşhur olan ancak mesâlihi temin etme ve mefsedeti giderme ilkesine de muhalif olan meseleler mevcuttur. Gasp veya tecavüz sonucu ekilen bir yer ile ilgili olay bu meseleye örnek verilebilir. Mezhepte meşhur olan görüşe göre bu durumda ekin ekenidir. Ektiği yer için gasbı yapana misli kira vermek gerekir. Ancak mezhepte şaz olan görüşe göre ise, ekin yerin sahibine aittir. Mâzerî ve

⁷⁷³ İbn Lübn, *Takrib*, I, 81. Maslahata binaen başka bir mesele için bkz. İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 199.

⁷⁷⁴ Bk. Tezin birinci bölümü “Amel” kavramı s. 58.

⁷⁷⁵ İlgili tanımlar ve daha geniş bilgi için bk. Sönmez, *a. g. e.*, s. 47.

⁷⁷⁶ Cîdî, Ömer, *el-'Urf ve l-'amel fi l-mezhebi l-Mâlikî*, yy. 1984, 342; Racrâcî, *Menâri l-mesâlik*, s. 47.

⁷⁷⁷ Riyâd, *Usûlü l-fetvâ*, 513.

yanında bulunan bir grup fukahâ şâz olan bu görüşe göre fetvâ vermişlerdir. Söz konusu fetvâyı ise, gasp ve tecâvüzün çok fazla olması ve bu şekilde hüküm beyan edilmediği takdirde gasbı yapanın cesaretleneceği şeklinde ifade etmiş ve insanların mallarının korunması ilkesiyle temelendirmişlerdir.⁷⁷⁸ Aksi halde kişilere ait mallar kötü niyetli insanlar tarafından kullanıma açık hale gelecektir. Örnekte de görüldüğü gibi bu uygulama Mâlikî fikhının inceliklerini, tahrir ve tercih kurallarını bilen bir kişi hakkında imkan dahilindedir. Hacvî Endülüs ve Mağrib’de kaza makamını üstlenecek kişilere amelin gerektirdiği şekilde hüküm vermeleri hususunda şart koşulduğunu bildirmektedir. Müftî’nin Endülüs’de uygulanan amelin aksine bir hüküm vermesi durumunda ise, fetvâsının reddedildiğini de ilave etmektedir.⁷⁷⁹ Aynı şekilde amele göre hüküm vermeyen kadı da görevinden azledilmiş ve şurâdan çıkartılmıştır.⁷⁸⁰

İmam Mâlik’in amel anlayışıyla ilgili Chikago Üniversitesinde “Mâlik’s Concept of Amel” adıyla yapılan bir doktora çalışmasında Malik’in kanun yaparken bir milletin adetlerine önem verilmesi gerektiği fikrinde olduğu belirtilerek, diğer adetlerden farklı olan Medine amelinin de fukaha arasında uzlaştırma ölçütü olarak kullandığına vurgu yapılmıştır. Ancak onun amel ve örf anlayışı arasında farklılık olduğuna değinilmiştir. Mesela örf herhangi bir manevi yaptırım gerektirmezken, amel manevi yaptırım gücüne sahiptir ve bu yönüyle Mâlik tarafından nas olarak kabul edilmiştir.⁷⁸¹ Bu tespit İmam Malik’in mezhep içinde diğer ferî delillere göre ameli öne aldığına göstergesidir. Zira mezhepte kullanılan maslahat, mefsedet, örf, şâz ve metruk görüşle amel, muraâtü’l-hilâf, Endülüs, Fas, Kurtuba, Kayravan ve Medine ameli gibi uygulamaların tümünde aslında İmam Malik’in bu amel anlayışının bir etkisi ve uzantısı olduğu söylenebilir.

Nevâzil eserlerinde ilgili metodun pratize edilmesiyle alakalı misaller çok fazladır. Zira bu uygulamanın müstakil bir literatürü oluşmadan önce nevâzil edebiyatı içerisinde mevcut bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu sebeple nevâzil literatürü amel konusunda zengin muhtevaya sahiptir. Biz burada Endülüs nevâzil eserlerindeki amel

⁷⁷⁸ Bu şekilde örfte tabi olan amelleri ve buna benzer diğer meseleleri mezhep içindeki görüşlerde sıkça bulmak mümkündür. Bu ve buna benzer diğer meseleler için bkz. Hâlifî, *İhtilâfu’l-fikh*, s. 203.

⁷⁷⁹ Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmî*, III, 465.

⁷⁸⁰ Cîdî, *el-‘Urf*, s. 366.

⁷⁸¹ Fârukî, *Hülefâ-i râşidîn*, s. 48.

tatbikatına dair birkaç misal vererek nevâzil eserlerinin mezhebin tatbiki sahasına ne ölçüde katkı sağlayıp fikhî, hayatın içine ne ölçüde dahil ettiğine ışık tutmaya çalışacağız. Zira fikhînin hayattan kopuk olduğu iddialarının ciddi bir şekilde ortaya atıldığı ve tartışıldığı bir zeminde aksini ifade eden uygulamaların fikhînin sahası içerisinde bir vakıa olarak bulunduğu gösterilmesinin zaruri derece önemli olduğu inkar edilemez.

Endülüs fukahası vermiş oldukları fetvâlarda umumiyetle bu ilkeyi esas almışlardır. Bu durum Nevâzil eserlerinde söz konusu istidlâl metodunun sıkça kullanımını sonucunu doğurmuştur. Mesela İbn Lüb eserinde bu prensibe sıkça dayanan fukaha arasında zikredilebilir. Kendisine “iki adamın ivazlı bir akit yaptıkları ancak taraflardan brinin gabn iddiasıyla akdi bozmak istediği” şeklinde yöneltilen soruya verdiği cevap mâ cerâ bihi'l-amel ilkesiyle istidlâl örnek olabilecek niteliktedir. İbn Lüb bu durumda ancak karşılıklı rıza olması halinde akdin bozulabileceğine hükmetmiştir. Söz konusu hükmü ise, mezhebin meşhur görüşü ve uygulanan amelin bu şekilde olmasına bağlamıştır.⁷⁸²

Bir adamın evlilik akdinden sonra karısının mehrini artırıp artırmayacağı hususunda yine İbn Lüb'e sorulan bir meselede müellif yine toplumda olan uygulamaya binaen hüküm vermiştir. Söz konusu mesele şu şekildedir: *Adam karısının evlilik akdinden sonra ev üzerindeki hakkını dörtte bir arsa üzerindeki hakkını da yarı oranında artırmasına şahitlik yapıyor. Ancak evlilik akdinden yaklaşık olarak bir sene sonra adam vefat ediyor. Bu durumda kadının söz konusu mallar üzerinde sonradan bir artış yapması caiz midir?*

İbn Lüb burada meşhur olan görüşe göre, “adam hayatta iken veya sağlıklı iken kadının söz konusu bu arsayı teslim almaması halinde kocasının ölümünden sonra artırma yapması caiz değildir. Koca öldükten sonra eğer teslim söz konusu değilse kadının artırma hakkı düşer. Buna göre, kocanın arsaya dair olan hakkı ondan çıkarak kadına geçmesi koca hayatta iken sabit olursa koca ölümünden sonra bu haktan mahrum olur. Eve gelince kadın için artırma caiz olmaz. Zira kadın kabzetmedikçe kocasının

⁷⁸² İbn Lüb, *Takrîb*, II, 65. Buna benzer daha fazla istidlâl örneği için bkz. I, 156, 165; II, 23.

*sağlığında aynı evde oturma ile onu elde etmiş olmaz. Uygulama da bunun böyle olmasını gerektirir” şeklinde mâ cerâ bihi’l-amel merkezinde bir hükme varmıştır.*⁷⁸³

Aynı şekilde mezhepte tahric ehli olarak zikredilen İbn Rüşd’de nevâzil telifinde bu esasa dayalı hükümler vermiştir. Vakıfların kiralama süresiyle (tahsis süresi) ilgili kendisine getirilen bir mesele hakkında insanların uygulamalarının bu şekilde olduğu ve kadıların da bu uygulamalara göre görüş bildirdiğini ifade ederek fetvâ vermiştir. İbn Rüşd’ün mâ cerâ bihi’l-amelle nasıl istidlâl yaptığını anlamak maksadıyla cevabını metnen vermek istiyoruz.

*“Sorunuza vakıf oldum, şayet kira nakit/para olarak vuku bulduysa bu fasittir ve feshedilmesi gerekir. Geçerli olmasa da bu sürenin benzeri bir meselede ihtilaf edildi. Bununla ilgili iki görüş vardır. Bana göre bunlar arasındaki doğru görüş caiz olmadığını söyleyen görüştür. Bu görüşte senin bana sorduğun meseledeki gibi, kiralayanın ölümüyle kira feshedilir. Vakıflar, mescidler, meskenler ve buna benzer yerlere karşı inziva yerleridir. İşte bu yüzden onu üstlenen kişinin arsa ise dört, ev ise bir seneden daha fazla orayı kiralama hususunu dikkate almasına gerek yoktur. Zira bu, insanların uygulamalarıdır ve vakıfların kiralama husunda kadıların uygulamasının devam etmesi gerekir. Şayet orayı araştırmaya binaen bu süreden daha fazla kiralasa geçerlidir ve İbnü’l-Kâsım’ın görüşü ve İmâm Mâlik’den yaptığı rivâyete göre feshedilmez.”*⁷⁸⁴

Bizim söz konusu bu istidlâlden çıkardığımız şehir halkı uygulamasında arsa ise dört, ev ise bir yıl kiralama uygulama olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde vakıf malını kiralayan kimse süresini belirtmese de bu kadar süreyle onu kiralamış sayılır.

İbn Rüşd’e getirilen bir soru da şöyledir: *“Bir adam eşine nikah akdi gerçekleşirken belli bir kadınla üzerine evlenirse boş olacağına dair bir talak hakkı veriyor. Sonra o kadınla evlenip eşinden bu talak hakkından vazgeçmesini istemesi halinde hüküm nasıl olur”?* İbn Rüşd bu şekilde talakın geçersizliğine hükmetmiştir. Ancak cumhurun

⁷⁸³ İbn Lüüb, *Takrib*, II, 13.

⁷⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Fetâvâ*, I, 292. Diğer örnekler için bkz. Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, XI, 144; III, 47; Şâtûbî, *Fetâvâ*, 134.

görüşü talakın geçerli olduğu yönündedir. Zira bölgede uygulanan amel buna binaendir.⁷⁸⁵

3. 5. 2. 4. İstihsân İle Hüküm Verme

Mâlikî mezhebinde maslahatın kazanılması ve mefsedetın giderilmesi amacıyla bir hükümden başka bir hükme dönmeyi ifade eden delil olarak istihsân kavramı kullanılmıştır. Söz konusu bu delil, mezhebin genel karakteristiği olan örf ve adetlerin değişmesi ve ya yerleşik olan amelin dikkate alınmasıyla işletilmiştir. Şâtıbî de istihsânı *küllî delil mukâbilinde cüzi olan maslahatın* alınması şeklinde tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle mürsel istidlâlin kıyas (genel kural) üzerine takdimi ilkesini esas almaktır. Zirâ bazı meselelerde kıyasın gerektirdiği şekliyle hüküm vermek bir maslahatın ortadan kalkmasına veya bir mefsedetın ortaya çıkmasına sebep teşkil edebilir. İşte bu tarz durumlarda istihsân kaidesi gereğince genel kuralın dışına çıkılarak özel çözümlere başvurulması söz konusu olmaktadır.⁷⁸⁶ İstihsân delilini kullanmayı gerektiren diğer bir ifadeyle küllî olan delili terk etmeyi gerektiren örf, maslahat, Medine ehlinin icması, meşekkatin giderilmesi gibi bazı durumlar söz konusudur.⁷⁸⁷

Endülüs Mâlikî ekolü müntesipleri de bu prensibi kullanmaya meyletmişlerdir. İbn Ebû Zemenîn(ö. 399) meşâyihinin istihsânla hüküm verdiğini haber vermektedir.⁷⁸⁸ İbn Serrâc'ın (ö. 848) *Nevâzil'*inde yer alan ve Medine ehlinin ameline dayanan bir istihsânı örnek olarak vermek mümkündür. İbn Serrâc, İbn Lüb'e insanların yağmur duasında tek bir sesle istiğfarda bulunması mescid ve sokaklarda dolaşarak yüksek sesle dua ve zikir yapmalarının sünnette olup olmadığına dair yönelttikleri bir soruyu nakletmektedir. İbn Lüb Allah'a ihlasla birlikte namaz, dua, tazarru'nun yapılmasının meşru olduğunu vurgularken İbn Habîb'in (ö. 238) çocuk, kadın ve erkeklerin sokak ve mescidlerde dua ile bağırmasının mekruh olduğu kanaatini de belirtmektedir. İbn Lüb ilim ehlerinden hiç

⁷⁸⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IV, 100.

⁷⁸⁶ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, s. 206.

⁷⁸⁷ İbn Arabî örf sebebiyle delili terk etmeye yeminlerin örf'e havale edilmesini, maslahata binaen terke ecir-i müşterekin delile göre tazminle sorumlu olmaması gerekirken, tazminle sorumlu olmasını, meşakkatı kaldırmak ve kolaylığı sağlamak amacıyla delili terk etmeye aynı cinsten büyük miktarda yapılan ölçümlü alışverişlerde az miktardaki fazlalığın cevazı gibi konuları örnek olarak getirmektedir. İbn Arabî, *el-Mahsül*, s. 131.

⁷⁸⁸ İbn Ebû Zemenîn, *el-Müntehabü'l-ahkâm*, II, 300.

kimsenin farklı bir kanaati izhar etmediklerini ancak bazılarının bu durumun insanların kalplerini yumuşattığı şeklinde yorumladıklarını haber vermektedir.⁷⁸⁹ Hatta Medine ulemasından bir kısım âlimin bu durumu güzel gördüklerini de ilave etmektedir. İbn Lübn insanların kalplerinin kazanılması maslahatına ve bölge halkının ameline binaen bu durumun istihsânen caiz olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹⁰

İbn Rüşd mülâne çocuğunun mirası hakkında da yine istihsân delilini işletmiştir. Kıyasa göre lian ile boşama halinde çocuk, babanın nesebi reddetmesine binaen sadece anne tarafına mirasçı olabiliyor. Ancak İbn Rüşd böyle bir çocuğun istihsânen hem anne hem de baba tarafına mirasçı olacağını ifade etmiştir.⁷⁹¹

Yine İbn Rüşd'e “sizin görüşünüze göre, simsarın yanında telef olan malı tazmin etmesi gerekir mi? Bu konuda sizdeki uygulama (mâ cerâ bihi'l-amel) bu şekilde mi?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Müellif bu meseleye “ bizim beldemizde süregelen uygulama simsarın satmak üzere aldığı malı telef etmesi halinde tazminle yükümlü olmasıdır. Benim görüşüm de bu yöndedir. Burada asıl olan simsarların güvenilir işçiler olmalarından dolayı tazminle yükümlü olmamalarıdır. Ancak ben, bu belde yapılan uygulamalara dayanarak istihsân yoluyla tazminle yükümlü olduklarına dair fetvâ veriyorum”.⁷⁹²

İbn Rüşd (ö. 520) kıyasa aykırı olarak⁷⁹³ örf ve maslahat sebebiyle istihsân delili temelinde hüküm vermiştir. Zirâ söz konusu komisyoncuların yanlarında

⁷⁸⁹ Musâ b. Nusayr'ın Endülüs'ü fethettiğinde yağmur duası için halkı çağırdığı ve kadın, erkek, çocuk herkesin bu amaçla sokağa çıktıkları ve bu durumun Mağrib'de bir adet haline geldiği ve zamanla Endülüs'e de yayıldığı nakledilmektedir. Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, s. 457.

⁷⁹⁰ İbn Serrâc, *Fetâvâ*, s. 230. İstihsân deliline göre hüküm verilen başka meseleler için bkz. İbn Lübn, *Takrîb*, I, 78, 100; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, II, 99; İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 601.

⁷⁹¹ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 949. Hakkında daha önce hüküm bulunmayan bir meselede istihsân deliline göre hüküm verilen başka bir örnek için bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VII, 35.

⁷⁹² İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 618. Burada örfen söz konusu işçilerin tazminle yükümlü olamamaları güven temeline dayandırılmıştır. Dolayısıyla aslolan, bu kişilerin temelde güvenilir kabul edilmeleri ve kendi kasıtları bulunmaksızın yanlarında emanet hükmünde bulunan malın telef olması halinde tazmin etmemeleridir.

⁷⁹³ Söz konusu kıyas, ecîr-i hâssın emin oldukları kabul edildiklerinden dolayı tazminle yükümlü olmamalarına dayalı yapılan kıyastır. Aslolan ecîr-i müsterekın eğer dahli ve kusuru yoksa emanet hükümleri çerçevesinde ecîr-i hâssa kıyasla tazminle yükümlü olmamasıdır. Bkz. İbn Cellâb, Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Huseyn, *et-Tefrî'* (nşr. Huseyn b. Sâlim ed-Dehmânî, Beyrût 1987, s. 189.

bulundurdıkları mal telef olduğunda tazmin etmemeleri halinde, malı korumada hassas davranmayabilirler.

3. 5. 2. 5. Sedd-i Zerâî İle Hüküm Verme

İmâm Mâlik (ö. 179) sedd-i zerâî prensibini fıkıh bablarının çoğunda ve birçok içtihadında delil olarak işletmiştir. Söz konusu bu delil esasen *maslahat olan bir şeyi mefsedet olan bir şeye vesile edinmek* şeklinde ifade edilebilir.⁷⁹⁴ Caiz olanın caiz olmayana vesile olmaması için menedilmesi anlayışı, Mâlikî usulünün ayırt edici ana noktalarından birisidir.⁷⁹⁵ Daha önce de ifade etmiş olduğumuz Şevvâl orucunun İmâm Mâlik tarafından mekruh olarak kabul edilmesinde etken olan saik söz konusu olan bu prensiptir. Sedd-i zerâî, Mâlikîler nazarında önemli usul kaidelerinden ve en fazla kullanılan delillerdendir. Zira insanların maslahatını dikkate alma ve mesâlihle ile amel etme noktasında en çok ön plana çıkan mezhep olarak bilinmelerinden dolayı bu delille anılır olmuşlardır.⁷⁹⁶

Karafî bu delilin sadece bu mezhebe has olmadığına vurgu yaparak zeriayı üç kısma ayırmıştır. Birincisi, umumî yollara kuyu kazmak, yiyeceklere zehir katmak, Allah'a küfre sebep olacağını bildiği yerde putlara sövmek gibi ümmetin de icmâen muteber kabul ettiği sebeplerdir. İkincisi, üzüm bağı yetiştirmek gibi ümmetin de muteber olmadığı hususunda icmâ ettiği sebeplerdir. Karafî üçüncü kısmın ulema arasında itibar edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu ihtilafli konular arasında müddetli/sürelî satışları örnek olarak vermektedir. Mesela, İmâm Mâlik'e göre, bir kimsenin bir malı bir ay müddetle on dirheme satıp ay tamam olmadan onu beş dirheme geri alması, beş verip on dirhem almaya bir vesile olmasından dolayı menedilmesi gereklidir. Aynı şekilde yemek taşıyanların da ellerinin yemeğe uzanmasını engellemek maksadıyla tazmin etmeleri gerektiğine bu prensip çerçevesinde hükmedilmiştir. Karafî sedd-i zerâî prensibinin birçok Mâlikî'nin iddia ettiği gibi, İmam

⁷⁹⁴ Şâtübî, *el-Muvafakât*, IV, 199.

⁷⁹⁵ Kaya, *a. g. m.*, XXXIII, 526.

⁷⁹⁶ Tarizi, Şeyh Mustafa Kemâl, "*Seddü Zerai*", *Mecelletü Mecmeu'l- Fıkhi'l İslami*, c. III, sy. 9, 1996, s. 410.

Mâlik'e mahsus olmadığını ancak O'nun diğerlerinden daha çok kullandığını dile getirmektedir.⁷⁹⁷

Mâlikîlerin usul ve furû' kitaplarını inceleyenler, onların fesada götüren yolları sedd-i zerâi bağlamında kapatmaya yöneldiklerini görür. Çoğunlukla fesada götüren her şey yasaklanmıştır. Onlar bu hususta, o fesatla ilgili özel bir nassın olup olmamasına itibar etmemişlerdir. Vesilelerin haramlığı veya yasaklığı noktasında vesilenin neticesi esastır. Şâyet fesada götürüyorsa, onu menetmek vaciptir. Zira fesat memnudur ve aynı şekilde ona götüren yollar da memnudur. Eğer vesileler maslahata götürüyorsa, bunların işlenmesi gerektiğinden ona götüren vesilelerin de yapılması talep edilir.⁷⁹⁸

Mâlikî mezhebinin ayırtedici delili olan bu prensibin en bariz pratiğinin bulunduğu eserler olarak nevâzil telifleri devreye girmektedir. Endülüs nevâzil eserlerinde de meselelerin hükmünü vermede sedd-i zerâi delilinin kullanıldığını görmekteyiz. Mezhepte kullanılan ve özellikle Endülüs ulemasının dillendirdiği bu ilke maslahat ve makâsıd delillerini tekid ve takviye edici olarak işletilmiştir. Bu ulemadan olan Şâtıbî, "bir mescidde imamın namaz kaldırmasından sonra aynı vakit namazı için tekrar bir cemaat oluşturmanın cevazı" hususunda kendisine getirilen bir soruya söz konusu bu prensip çerçevesinde hüküm vermiştir. Zirâ Şâtıbî bu durumda cemaat arasında bir ayrılık ortaya çıkması korkusundan dolayı mekruh olduğu şeklinde hüküm vermiştir.⁷⁹⁹ Aynı şekilde terzi v.b. ecîr-i müşterekin tazminle yükümlü olması hükmü de istihsân ve örf delillerine göre olduğu gibi sedd-i zerâi prensibine göre de hüküm vermeye uygun hususlar arasındadır.⁸⁰⁰ Zira bu durumlarda özel maslahat gereği örfen müşterinin zarar görmesini engellemek amacıyla bu hükme varılmıştır. Aynı şekilde malların pazara

⁷⁹⁷ Karafî, *Furûk*, II, 33. Karafî sedd-i zerâiyi bu şekilde taksim ederken Şâtıbî de bir başkasına zarar içeren ve içermeyen temeline dayalı olarak sekiz farklı taksim yapmıştır. Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 349-67.

⁷⁹⁸ Tarizi, *a.g.m.*, s.410.

⁷⁹⁹ Şâtıbî, *Fetâvâ*, s. 126; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 29.

⁸⁰⁰ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 618; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 352. Daha önce de ifade edildiği gibi, bu kişiler esasen emin kimseler olmaları hasebiyle yanlarında bulunan müşteriye ait malların kusurları olmadan zayi olması durumunda tazmin etmemeleri esastır.

gelmeden kapatılması, şehirlinin köylü adına simsarlık yapması⁸⁰¹ gibi hususlar da kamu menfaati gereğince sedd-i zerâi ilkesinin işletildiği örnekler arasındadırlar.

3. 5. 2. 6. İstishâb İle Hüküm Verme

Karâfi'ye göre "istishâb", geçmişte veya hazırda olan bir şeyin şimdiki halde veya gelecekte de bulunmasını kabul etmektir. Diğer bir ifadeyle gâlip olan zanna göre mevcut olan hâlin devam etmesi onu değiştiren birşey olmadıkça asıldır.⁸⁰² Karâfi böyle bir tanım yapsa da Şâtübî'nin eserinde bu delile ait herhangi bir tanım ya da bilgiye rastlamamaktayız.⁸⁰³ Aynı şekilde Mâlikî ulemadan Bâcî'nin de bu delille hüküm verme hususuna ihtiyatlı bir tavır sergilemesi⁸⁰⁴ mezhep içinde istishâb deliliyle alakalı farklı kabul, görüş ve uygulamaların olduğunu göstermektedir.

İbn Arabî istishâbın "*istishâbu hâli 'l-fi 'l'*" diğeri ise "*istishâbu hâli 'l-icmâ'*" şeklinde iki türünden bahsediyor. İkinci türe örnek olarak teyemmümle namaz kılan birisinin namaz esnasında birden suyu görmesi halini örnek olarak veriyor. Bu durumda İbn Arabî İmâm Mâlik ve ashabının bu namazın devam etmesi gerektiğine hükmettiklerini ifade etmektedir. Mâlikî ulema böyle bir namazın sıhhati konusunda icmâ etmişler ve suyun görülmesinden dolayı namazın fâsid olduğunu iddia edenlerin de delil getirmesi gerektiğini söylemişlerdir. Diğer türe ise, bereâti zimmetin asıl olduğu ilkesi gereğince cünüplükten temizlenmede mazmaza ve istinşâkın vâcip olmadığına hükmedilmesini örnek getirmiştir.⁸⁰⁵ İlk defa istishâbın delil olduğu hakkında konuşan İbnu'l-Kassâr ise İmâm Mâlik'den bu konuda herhangi bir bilgi olmadığını ancak görüşlerinin onun bu delili kullandığına delalet ettiğini vurgulamıştır.⁸⁰⁶ Mâlikiler içinde farklı düşünceler olsa da istishâbın Mâlikî ekolde fer'i delil olarak kabul edildiği görülmektedir.

⁸⁰¹ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 618. Nevâzil eserlerinde Endülüs fukahasının sedd-i zerâi prensibini kullandığı başka örnekler için bkz. Venşerîsi, *el-Mi'yâr*, I, 313; XI, 111, 112, 113; Şâtübî, *Fetâvâ*, s. 211.

⁸⁰² Karâfi, *Şerhu Tenkîh*, II, 1177.

⁸⁰³ Şâtübî burada sedd-i zerâi, maslahat, istihsân gibi delillerle ilgili detaylı bilgilere yer vermiş ancak istishâbla alakalı isim dahi zikretmemiştir. Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 199-200.

⁸⁰⁴ Bâcî, *İhkâm*, II, 687.

⁸⁰⁵ İbn Arabî, *el-Mahsûl*, s. 130.

⁸⁰⁶ İbnu'l-Kassâr, *Mukaddime*, s. 315.

Endülüs nevâzil eserleri çerçevesinde istishâb delilinin kullanımına bakıldığında Endülüs ulemasının bu delille istidlâl yaptıklarını görmekteyiz. Mesela, İbn Sehl'in (ö. 486) *Nevâzil*'inde gâibin babası hakkındaki nafakası ile ilgili şöyle bir olay nakledilmektedir: *Bir adam kayboluyor ve arkasında ana babasını bırakıyor. Bu durumda hâkim babanın evladının malını satıp nafakasına harcayamayacağına hükmediyor. Çünkü ebeveynin nafakası evlatlarının kaybolmasıyla ondan düşer. Ancak ebeveynin kaybolması halinde böyle bir hüküm verilmez. Çocuk ebeveyninin malını satabilir, zira bu müddet içerisinde onlar ölmüş de olabilir. Ancak zevcenin nafakası böyle değildir. Aralarındaki fark şöyledir: Ebeveynin nafakası çocuğun yaşadığının bilinmesine kadar düşer. Zevcenin nafakası ise, adamın ölmesi sonucu nafakanın düştüğünün bilinmesine kadar adama vaciptir. Bu istishâbu'l-hâl babındadır. İstishâbu' hâl ise ahkâmın birçoğunun ona göre devam ettiği asıllardan bir asıldır.*⁸⁰⁷

İbn Sehl burada zevcenin nafakasıyla ilgili kocasının öldüğü haberi gelinceye kadar vacip olduğuna hükmederek kocanın önceden hayatta olmasının aksi bilininceye kadar devamına hükmetmiş olmaktadır. Bu hüküm ise “*istishâbu'l-hâl*” olarak bilinen usul delillerinden biri temelinde verilmiştir. Zira bu hükme göre aksi ispatlanıncaya kadar geçmişte sabit olan bir hükmün devamı esastır. Bu, İbn Arabî'nin “*istishâbu hâli'l-fi'l*” olarak ifadelendirdiği durumdur.

Endülüslülerin adetleri arasında önde gelenlerinin ölümleri halinde onlara ipek ve altından elbiselerin örtülmesi uygulanırdı. Bu şekilde kefenleme hususunda ulema arasında mübah, haram ve mekruh olduğu şeklinde farklı görüşler bildirilmiştir.⁸⁰⁸ Bu konuyla alakalı Endülüs şuyuhundan İbn Lüb'e *Nevâzil*'inde böyle bir kişi için namaz kıldırın bir imamın bu namazı kıldırımdan imtina etmesinin durumuyla ilgili bir soru sorulduğu nakledilmektedir. İbn Lüb bu durumda farklı görüşlerin olduğunu bazı fukahannın imamın söz konusu bu örtüyü çıkarttıktan sonra namazı kıldırabileceğine hükmettiklerini belirtmiştir. Ancak İbn Lüb “*eşyada aslolanın ibaha*” olduğu fikrinden

⁸⁰⁷ Kurtubî, *el-Müfîd*, IV, 41; İbn Rüşd, *Fetâvâ*, I, 599; a.mlf, *el-Beyân*, V, 459; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IV, 18.

⁸⁰⁸ Söz konusu ihtilafları İbn Şâs nakletmektedir. İmâm Mâlik'in bu hususu caiz görmediği buna karşılık İbn Vehb'in bu durumda herhangi bir kerahat görmediği belirtilmektedir. Endülüs ekolünün temsilcilerinden İbn Habîb ise, bu durumun kadınlar için olabileceğini ancak erkekler için haram olduğunu belirtmiştir. İbn Şâs, Celâlüddîn Abdullâh b. Necm, *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlemi'l-medîne* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Abdulhâfiz Mansûr), Cidde 1995, I, 258.

hareketle burada aslolanın mübah olması gerektiği düşüncesini belirterek bu durumun namaza mani olmayacağına hükmetmiştir.⁸⁰⁹

⁸⁰⁹ İbn Lübn, *Takrîb*, I, 78; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 317.

SONUÇ

Fıkıh ilminin biri teorik diğeri ise fikhın yaşama tekabül eden pratik yönü olmak üzere iki farklı yönünden bahsedilebilir. Fıkıh ilminin bu iki tarafının aynı tür edebiyat içerisinde değerlendirmenin mümkün olamayacağı açıktır. Bu bağlamda fikhın statik olmayan değişime açık ve yaşama uyumlu olan yönünü fark etmek fıkıh içinde ortaya çıkmış farklı bir tür edebiyatın tahliliyle imkan dahilindedir. Bu noktada ise devreye fıkıh-olay arasındaki irtibatı en iyi şekilde yansıtan fetvâ ve nevâzil telifleri girmektedir.

Nevâzil kavramının tanımı meselesi tanıma esas alınacak hususlara göre değişkenlik göstermektedir. Ancak eserlerin muhtevalarına dayanarak nevâzil kavramının terimsel manasını “*müteahhirinin kendi dönemleri bağlamında şeri hükmünü verdikleri bilfiil vuku bulmuş olaylar*” şeklinde ifade etmek mümkündür. Vuku bulma ve fiilen gerçekleşme nevâzilin en önemli unsuru olarak görülmektedir. Zira farazî ve bilfiil gerçekleşmemiş olan olayları nevâzil kapsamında değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Nevâzil teliflerinin ilk olarak yargıda ve davalar üzerinden başlamış olması bu düşünceye işaret etmektedir. Diğer bir önemli husus ise, söz konusu bu teliflerin daha ziyade müteahhir ulemanın faaliyetleri çerçevesinde şekillenmiş olmasıdır.

Söz konusu muhtevaya dayanarak ortaya çıkan diğer bir tespit ise fetvâ kavramının daha ziyade müftî tarafından sorulara verilen hukuki cevaplar olmasına mukabil, nevâzilin ortaya çıkan güncel/fiili hukuki durum/olgu/vakalar olduğudur. Dolayısıyla fikhın ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren süregelen nevâzil telifleri çoğunlukla toplumun yüzleştiği dini ve hukukî aktüel/güncel meseleler ve olaylar çerçevesinde vücut bulmuştur. Böylelikle nevâzil telifleri daha ziyade toplum gerçeklerine uygun olan sorun ve olayların çözümlenmesi etrafında şekillenmiştir.

Belli bir tarihi süreç içerisinde ve belli bir coğrafya özelinde ele aldığımız söz konusu nevâzil telifleri ise yoğunluklu olarak fikhın toplumla irtibatını gösteren verileri ihtiva etmektedir. Bu yönüyle fıkıh-olay arasındaki irtibatın en muhkem göstergelerine dayanak olarak kullanılabilecek bir muhteva ve işleve sahip olduklarını ifade edebiliriz. Bu, nevâzil eserlerinin klasik dönem müsteşriklerinin fıkıh ve toplum arasında canlı bir

ilişkinin olmadığı ve bu sebeple fıkıhın, yaşayan hayatla uyumunun olmadığı, statik olduğu şeklindeki değerlendirmelerinin aksine bir yönünün olduğunu gösterir.

Nevâzil telifleri telif edildiği bölgeye dair dini, kültürel, siyâsi, iktisâdî ve toplumsal olaylara teşmil olması bakımından ilgili dönemi araştıran kişi için geniş bir resim ortaya koyar. Söz konusu bu telifler muhtevâları gereği çok çeşitli alanların ilgisini çekmiştir. Bilhassa fıkıh ilmi özelinde bakıldığında hem ibadât hem muamelât sahasına dahil olan furû' fıkıhın her türlü konusunu ihtiva ettiği görülür. Zira *nevâzil* gerek uslup gerek bablandırma bakımından fıkıhla büyük oranda benzerlik gösterir. Bu alanın önde gelen eserleri tahâret ve ibâdetle başlayıp daha sonra yeminler, yiyecekler, nikâh, muamelât, akitler gibi fıkıhın geri kalan konularını ele alırlar. Eserlerin bu yönü nevâzil ilminin esasen fıkıhın bütününe ifade eden bir özelliğe sahip olduğunu da gösterir.

Nevâzil teliflerinden faydalanabilecek alanlar içinde özellikle tarih bilimi ilk sırada yerini alır. Genel anlamda toplum tarih bilimi ve özel olarak da fıkıh/hukuk tarihi araştırmaları bakımından yoğun bir malzeme sunan bu eserler, tarihin alt dallarından medeniyet tarihi, sosyoloji, siyaset, ekonomi, tasavvuf, mezhepler tarihi, kelim gibi ilimler için de başvuru kaynağı olma potansiyeline sahiptirler.

Nevâzil teliflerinin kaza ve fetvâ ahkâmına dair olan meseleleri ihtiva etmeleri ise bu eserlerin Endülüs fıkıh/hukuk sisteminde kadı ve fakihlerin başvuru kaynağı olarak işlevselleştirilmesini sağlayarak onların hukukun yürürlük kaynakları olma statüsünde olmalarını sağlamıştır. Zira kadılar söz konusu bu telifleri bir el kitabı olarak kullanmışlardır. Teliflerin bizzat müellifleri tarafından yazılma amaçlarının ifade edilmesi ve dönemin kadı ve müftülerinin kendilerinden önce bu alanda telif edilmiş olan kaynakları referans almış olmaları, bu durumu ortaya koymaktadır.

Nevâzilin doğası gereği olmuş olan fiili olayları nakletmesi, araştırmacıya gerçek olaylarla ilgili bir tasavvur vermesi ve örnek olay çerçevesinde fiili olan duruma hükmün nasıl uygulanacağını tatbikini göstermesi bu eserlerin diğer işlevi olarak görülebilir. Bu bağlamda, fukahanın istidlâl ve istinbât metodunu ve araçlarını sunması günümüzde dahi ihtiyacımız olan içtihat ve pratik fıkıhla ilgili verileri barındırması oldukça önemlidir.

Endülüs fukahasının mezhepiçi hüküm verme mekanizmalarını ele almaya çalıştığımız son bölümdeki en önemli tespitimiz, Endülüs ulemasının kendine has bazı mezhep içi hüküm çıkarma metodlarını işlettikleri hususudur. Bu duruma Endülüs'ün mezhepte muhalif bir damarı barındıran bir ekol olduğunu yansıtan verileri örnek verebiliriz. Diğer taraftan Endülüs fukahasının hüküm verirken, sosyo-kültürel veya ekonomik şartları dikkate almaları ve toplumun yapısına uygun hüküm verme çabaları da diğer bir örneği teşkil etmektedir.

Endülüs ulemasının hükmü verilmiş meselelerle alakalı, mezhep içi bir tercih hiyerarşisi oluşturdukları ve hükümlerini bu çerçevede verdikleri görülmektedir. Bu manada ön plana çıkan isim İbnu'l-Kâsım (ö. 191) eser ise *el-Müdevvene* ve *el-Utbiyye*'dir. Mezhebin temel kaynakları arasında yapılan bu sıralama Endülüs fukahası için de uygulanmıştır. Bu anlamda Endülüs'te öne çıkan isim ise İbn Rüşd'tür.

Endülüs ulemasının mezhep içi hüküm verme metodu olarak işlettikleri diğer bir aracın da tahriç olduğunu görüyoruz. Fukahanın hükmü verilmemiş bir mesele için, hükmü verilmiş bir meseleden yola çıkarak, kıyas ve benzetme ya da mezhepte ortaya çıkan kavâid altına dahil etme şeklinde uyguladıkları bu işlem, İmâm Mâlik'in usul ve ilkeleri yanında serdettiği görüşler bağlamında yürütülmüştür.

Hükmü verilmemiş meseleler için fukahanın dayandığı diğer delilleri ise örf ve âdet, makâsıd ve maslahat, mâ cerâ bihi'l-'amel, istihsân, sedd-i zerâî ve istishâb şeklinde sıralamak mümkündür. Söz konusu bu delillerin temel dayanağı ise "maslahat" olarak belirlenebilir. Endülüs fukahasının istidlâl metodunun daha özel, geniş ve ayrıntılı başka bir çalışmanın konusunu oluşturabileceğini de ayrıca belirtmek istiyoruz. Zira bizim araştırmamızın boyutlarını aşan bir yönünün bulunduğu kanaatindeyiz.

İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) söz konusu bu ekol üzerindeki etkisini açık bir şekilde gösterdiği dolayısıyla söz konusu bölgede İbnu'l-Kâsım (ö. 191) fikhının uygulandığı hususu da diğer bir dikkate değer konudur. İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191) reye meyleden bir fikhî anlayışın temsilcisi olması ise Endülüs fukahasının yapısı hakkında ipuçları vermektedir. Bu çerçevede Endülüs'ün tercihlerinde genel olarak meşhur görüşle amel ettikleri ancak bazı durumlarda zayıf ve şâz olan görüşleri de devreye soktukları hatta zaman zaman mezhebe muhalif bir tavır sergiledikleri de görülmektedir. Bu durum, bazı

kaynaklarda Endülüs ulehasının tutucu ve donuk bir fikhî yapıya sahip oldukları iddialarına ihtiyatla yaklaşıması gerektiğini göstermektedir.

Nevâzil eserlerinin en önemli işlevlerinden birisi de, telif edildiği dönemin fikhî görüşlerini mezcetmesidir. Bu manada bu eserler sadece Endülüs fukahasının değil mezhebin temel görüşlerini nakleden bir yapıya da sahiptirler. Bu manada geçmiş mezhep birikimini derli toplu bir şekilde bulabilme imkanını veren eserler olarak da nitelenebilirler.

Nevâzil teliflerinin Mâlikî fikhıyla ilgili ilmî kaynak kütüphanesini temsil etmesi ve özellikle fikhla hayat arasında canlı bir ilişkinin olduğuna dair verileri ihtiva etmesi ve kütüphanelerde oldukça yoğun bir edebiyata sahip olması bakımından daha fazla araştırılmaya değer eserler olduğunu belirtmeliyiz.

Son söz olarak, fikhî ve fikri sahada olan nevâzil eserleri çerçevesinde yapılan bu çalışma sonucunda Endülüs İslam toplumunun fikri etkileşim yerlerini açık bir şekilde ortaya koyan genel bir harita çıkarılmasına zemin hazırlanmıştır. Yine aynı şekilde ilgili olduğu bölgenin içtihadî, teşriî, fikri etkileşim bağlarını da görme imkanı söz konusudur. Bu çerçevede nevâzil eserlerinin içtihad alanında verimli eserler olarak kabul edilmesi, Müslüman toplumların geçmişlerine dönerek, günümüzle bağlantı kurmaları Müslüman kültürün dinamikliği noktasında büyük bir katkı olarak ifade edilebilir.

Nevâzil eserlerinin toplumun gereksinimleri ve pratik ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen ve fikhın kendi iç dinamiğini sağlamaya yardımcı olabilecek fikhi yorumları ihtiva eden bir literatür geliştirmiş olması, bu yorumların isabetini kuvvetlendirir.

KAYNAKÇA

- ABBÂSÎ, Ahmed b. Muhammed, *Nevâzilu'l-Abbâsî*, Câmi'atullah Suûd Kütüphanesi "Yazma Eserler Bölümü", No: 5226.
- ABDERÎ, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl*, 8 cilt, yy. 1994.
- ABDULAZÎZ B. ABDULLAH, *Ma'lemetü'l-fikhi'l-Mâlikî*, yy. 1983.
-, "el-Kadâu'l-Mağribiyye ve havâssuhû: el-Fetvâ ve'n-nevâzil ve'l-vesâik", *Mecelletu da'veti'l-hakki'l-Mağribiyye*, sy. 225, 1982.
- ABDU'L-HÂDÎ, Ahmed el-Huseysîn, *Mezâhiru'n-Nahdati'l-hadisiyye fî ahdi Ya'kûb el-Mansûr el-Muvahhidî*, 2 cilt, Tatvân 1983.
- ABDULFETTÂH MUHAMMED EL-HULUV, *Fehârisü'l-Beyân ve't-tahsîl*, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrût 1991.
- ABDULLATÎF HÎDÂYETULLÂH, "en-Nevâzilu'l-fikhiyye fî'l-'ameli'l-kadâi'l-Mağribî", *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fî'l-fetvâ ve'l-içtihâd*, Rabat 2001.
- AHMED B. MUHAMMED, *Şerhu Meyyâreti'l-Fâsî* (nşr. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân), 2 cilt, Beyrût 2000.
- AHMED B. ŞEKRÛN, *İlmu'n-nevâzil bi'l-Mağrib*, yy. 1984.
- ADEVÎ, Alî es-Saîdî el-Mâlikî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi kifâyeti't-tâlib er-rabbânî* (nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î), 2 cilt, Beyrût 1412.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, "İ'lâm", *DİA*, XXII, 72,73.
- ALÎ B. SAÎD, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib* (nşr. Şevkî Dayf), 2 cilt, Kâhire 1964.
- ALLÂL FÂSÎ, Muhmed, *Medhal fî'n-nazariyyeti'l-'âmmeti'd-dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî* (nşr. Abdurrahman Arabî Harîşî), Rabat 1985.
- APAYDIN, Yunus, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 288-92.
-, "İçtihad", *DİA*, XXII, 432.
-, "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", *İbn Rüşd*, Kayseri 1993, s. 147-63.

ATAR, Fahrettin, “Noter”, *DİA*, XXXIII, 212.

AYBAKAN, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul 2003.

AYDIN, Ahmet, “İbn Rüşd Öncesinde Hanefilerin Umumu'l-Belvâ Telakkîsini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2007, 49-72.

BÂCÎ, Ebu'l-Velîd, *Fusûlu'l-ahkâm fî mâ cerâ bihi 'amelü'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân), Beyrût 2002.

....., *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* (nşr. Abdulmecîd et-Türkî), 2 cilt, Beyrût 1995.

BÂHUSEYN, Yâ'kub b. Abdilvehhâb, *et-Tahrîç 'inde'l-fukahâ ve'l-'usûliyyîn*, Riyâd 1414.

BARDAKOĞLU, Ali, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX, 254-56.

BEDEVÎ, İsmail, *Mebdeü's-Şûrâ fî's-şeriatî'l-islâmiyye*, Kahire 1981.

BEDİR, Mürteza, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2004, 11-42.

BEKR, Ebû Zeyd, *Fıkhu'n-nevâzil kadâyâ fikhiyye mu'âsıra*, 2 cilt, Beyrût 2007.

BEREKÂT, İsmâîl, *ed-Dürerü'l-meknûne fî nevâzili Mâzûne*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), yy. 2010.

BEŞTAGİR, Ahmed b. Saîd, *Nevâzilu Ahmed b. Saîd b. Beştagîr* (nşr. Kutub er-Reysûnî), Beyrût 2008.

BÜRZÜLÎ, Ebu'l-Kâsım *Câmi'u mesâili'l-ahkâm limâ nezele mine'l-kadâyâ bi'l-müftiyyîn ve'l-hükkâm* (nşr. Muhammed el-Habib el-Hîle), Beyrut 2002.

CEVHERÎ, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Dâru'l-'ilmi'l-melâyîn, Beyrût 1990.

CÎDÎ, Ömer, *Muhâdarât fî târih'l-mezhebi'l-Mâlikî fî ğarbi'l-islâmî*, Rabat 1987.

....., *el-'Urf ve'l-'amel fî'l-mezhebi'l-Mâlikî*, yy. 1984.

- CÎZÂNÎ, Muhammed b. Huseyn, “Menhecü’s-selef fi’teâmüli mea’n-nevâzili”, *Mecelletu usûl ve’n-nevâzil*, sy. 1, Cidde 2009.
-, Cîzânî, *Fıkhu’n-nevâzil: Dirâse tatbikiyye te’sîliyye*, I-IV, Suûdî Arabistân 2006.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü* (III.-V./ IX.-XI. Yy.) (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2004.
-, “Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi”, *İslâmiyât*, sy. 3, s. 59-74.
-, “el-Müdevvenetü'l-kübrâ”, *DİA*, XXXI, 470-72.
- DABBÎ, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs* (nşr. İbrâhîm Ebyârî), 2 cilt, Beyrût 1989.
- DUSÛKÎ, *Hâşiyetu'-Dusûkî 'alâ's-Şerhi'l-kebîr* (nşr. Muhammed 'Illîş), Beyrût ty..
- DÖNMEZ, İ. Kâfi, “el-Beyân ve't-tahsîl”, *DİA*, VI, 29-30.
-, “Amel-i Fâsî” ve “Amel-i Ehl-i Medîne”, *DİA*, III.
- EBU'L-BASAL, Abdunnâsır, “el-Medhal ilâ fıkhu'n-nevâzil”, *en-Nevâzilu'l-fıkhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihâd*, Rabad 2001.
-, “Modern İktîsâdî İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (Çev. İsmail Cebeci), sy. 16, 2010, 347-374.
- EBU'L-ECFÂN, Muhammed, “Nevâzilu Kâdî'l-cemâ'a Ebi'l-Kâsım b. Serrâc el-Endelüsî”, *en-Nevâzilu'l-fıkhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihâd*, Rabat 2001.
-, *Vesâik fi ahkâmi'l-kadâi'l-cinâi müstahrece mine'l-Ahkâmi'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Hallâf), Kuveyt 1983.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Mâlik hayâtuhu ve asruhû arâehu ve fikhuhu*, yy. 1952.
- EMİN, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, 4 cilt, Kahire 1966.
- ENDELÛSÎ, Muhammed b. Muhammed er-Râî, *İntîsâru'l-fakîri's-sâlik li tercîhi mezhebi İmâm Mâlik* (nşr. Muhammed Ebi'l-Ecfân), Beyrût 1981.

- ENDELÜSÎ, Muhammed b. Muhammed, *el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbar ve'l-asari'l-Endelüsiyye* (nşr. Muhammed el-Habib Hîle), 3 cilt, Beyrut 1985.
- ENSÂRÎ, Ferîd, *Usul Terminolojisi: Şâtibî Örneği* (Trc. Soner Duman, Osman Güman), İstanbul 2012.
- EŞGAR, Ömer Süleymân, *el-Fütyâ ve menâhucu'l-iftâ*, Kuveyt, 1976.
-, *Müsteceddâtun fikhiiyyetun fi kadâya 'z-zevâc ve 'talâk*, Ürdün, 2000.
- EZDÎ, Ebu'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yunûs, *Târîhu'l-'ulemâi ve 'r-ruvvâti'l-'ilmi bi'l-Endelüs* (nşr. 'İzzet el-Attâr el-Huseynî), 3 Cilt, Kâhire 1988.
-, *Tenbîhu'l-hükkâm 'alâ meâhizu'l-ahkâm* (nşr. Abdulhâfiz Mansûr), Tunus 1988.
- FARUKÎ, Muhammed Y., "Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi", *İslamî Sosyal İlimler Dergisi*, yy. 1994, sy. 1.
- FÎLÂLÎ, Hasan Zeyn, "en-Nevâzilu'l-fikhiiyye Gıymetuhâ et-teşrî'iyye ve'l-fikriyye", *en-Nevâzilu'l-fikhiiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihâd*, Rabat 2001, 55-59.
-, "en-Nevâzilu'l-Mağribiyye ve devruhâ fi hıfzi fetâvâ e'lâmi'l-mezhebi'l-mâlikî bi'l-Kayrevân", *Muhâdarât mültekâ el-Kayrevân merkezi 'ilmî mâlikî beyne'l-meşriki ve'l-Mağrib hattâ nihâyeti'l-karni'l-hâmis li'l-hicrî*, yy. 1995.
- FİRUZABÂDÎ, b. Yâkub, *el-Kâmusu'l-muhît*, Müesseset'l-rîsâle, Beyrût 2005.
- GUMÂRÎ, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk İbnü's-Sıddîk, *Mesâlikü'd-delâle fi şerhi mesâili'r-Rîsâle fi fikhî'l-İmâm Mâlik* (nşr. Azîz İğzîr), Beyrût 2002.
- GÜNAY, H. Mehmet, "İbnü'l-Mâcişûn", *DİA*, XXI, s. 122-123.
- GÖRGÜN, Tahsin, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, XIX, 511.
- ĞURÂB, Saîd, *Kütubu'l-fetâvâ ve kıymetuhâ'l-içtimâiyye: Nevâzilu'l-Burzulî*, Tunus 1978.
- HACCÎ, Muhammed, *Nazarât fi'n-nevâzili'l-fikhiiyye*, yy. 1999.

-, *et-Târîhu 'l-Endelûsî mine 'l-fethi 'l-islâmî hattâ sukûti Gîrnâtâ*, Beyrût 1981.
-, “el-Mezhebu'l-Mâlikî fi'l-ğarbi'l-islâmî ve mevsûatuhu'l-kübrâ Mi'yâru'l-Veşerîsî”, *Îmâm Mâlik Sempozyumu*, Fâs 1980.
- HACVÎ, Muhammed b. el-Hasan, *el-Fikrû's-sâmî fi tarihi 'l-fikhi 'l-islâmî*, Beyrût 1995.
- HALLÂF, Muhammed Abdülvehhâb, *Târîhu 'l-kadâ fi 'l-Endelüs*, Kahire 1992.
- HALEF, Sâlim b. Abdullâh, *Nazmu hukmi'l-Emeviyyîn ve rusûmihim fi 'l-Endelüs*, Cidde 2003.
- HÂLİD B. ABDİLLAH, *Dirâsetün tadbikiyyetün şer'iyetün li'te'âmüli me'a mesâili'n-nevâzili ve 'l müsteceddât*, Riyâd t. y..
- HALÎFÎ, Abdulazîz b. Sâlih, *İhtilâfu 'l-fikhî fi 'l-mezhebi 'l-mâlikî*, yy. 1993.
- HAMÂDE, Muhammed Mâhir, *el-Vesâiku's-siyâsiyye ve 'l-idâriyye fi 'l-Endelüs ve şimâlî Ifrikiyye*, Beyrût 1986.
- HAMMÂDÎ, Ömer, “Min meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve 'z-zurûfu'l-letî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî”, *Dirâsât Endülüsiyye*, sy. 25, Tunus 2001.
- HATTÂB, Berakât b. Muhammed b. Abdirrahmân, *Mevâhibu 'l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl*, Beyrut 2003.
- HENTÂTÎ, Necmeddîn, *el-Mezhebu 'l-Mâlikî bi 'l-Ğarbi 'l-islâmî ilâ muntasafi 'l-karni 'l-hâmisi 'l-hicrî*, Tunus 2004.
- HERRÛS, Mustafa, *el-Medresetü 'l-Mâlikiyyeti 'l-Endüliyye ilâ nihâyeti 'l-karni 's-sâlisi 'l-hicrî*, Rabât 1997.
- HUDÂRÎ BEY, *Târîhu 't-teşrii 'l-islâmî*, Kâhire 1980.
- HUMEYDÎ, *Cüzvetu 'l-muktebis fi târihi 'ulemâi fi 'l-Endelüs* (nşr. İbrâhîm Ebyârî), 2 cilt, Beyrût 1989.
-, *Cüzvetü 'l-muktebis fi zikri vilâti Endelüs*, yy. 1966.
- HUSEYN MU'NİS, *Fethu 'l-'arab li 'l-Mağrib*, Kâhire ty..

- HUŞENÎ, *Usûlü'l-fütyâ 'alâ mezhebi Mâlik* (nşr. Muhammed el-Mecdûb- Muhammed Ebu'l-Ecfân- Osmanel-Bittîh), Tunus 1985.
-, *Kudâtu Kurtubâ ve 'ulemâu Ifrikiyye* (nşr. İzzet el-Attâr Huseynî), 2 cilt, Kâhire 1994.
- ILLÎŞ, Muhammed b. Ahmed, *Munahu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*, 9 cilt, Beyrût 1989.
-, *Fethü'l-aliiyi'l-Malik fi'l-fetva ala mezhebi'l-İmam Malik*, Kahire 1959.
- ÎSÂ B. SEHL, Ebu'l-Esbağ, *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm ve kîtrin min siyeri'l-hükkâm* (nşr. Yahyâ Murâd), Kâhire 2007.
- IYÂD, KÂDI, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti e'lâmi mezhebi Mâlik*, 5 cilt , Rabât ty..
-, *Mezâhibu'l-hükkâm fî nevâzili'l-ahkâm* (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrût 1990.
- İBN ÂBİDÎN, *Mecmû'atü resâil*, 2 cilt yy. ty..
- İBN ABDURREFÎ, Ebû İshak İbrâhim b. Hasan b. Ali et-Tunusi, *Muînü'l-hükkâm ale'l-kadâyâ ve'l-ahkâm* (nşr. Muhammed b. Kâsım b. Ayyâd), 2 cilt, Beyrut 1989.
- İBN ABDİLBER, *Câmi'u beyani'l- 'ilmi ve fadlihî* (nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri), 2 cilt, ty. yy..
-, *et-Temhîd limâ fil'l-Muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd* (nşr. Muhammed Fellâh), 35 Cilt, Rabât 1980.
- İBN ARABÎ, el-Kâdı Ebî Bekr, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (nşr. Hüseyin Alî el-Yedrî), Beyrût 1999.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *el-Muhâdarâtü'l-Mağribiyyât* (nşr. 'Abdülkerim Muhammed), Tunus ty..
- İBN BEŞKUVÂL, *Kitâbu's-Sıla fî târihi ulemâi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim Ebyârî), 3 cilt, Beyrût 1989.

- İBN CELLÂB, Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Huseyn, *et-Tefrî'* (nşr. Huseyn b. Sâlim ed-Dehmânî, 2 cilt, Beyrût 1987.
- İBN EBÎ ZEMENÎN, *Müntehabu'l-ahkâm*, (nşr. Abdullah b. 'Atiyye el-Ğâmidî), 2 cilt, Mekke 1318.
- İBNÜ'L-FARADÎ, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs* (nşr. Muhammed Ebyârî), Beyrût 1989.
- İBN FERHÛN, el-Mâlikî, *ed-Dîbâcu'l-müzheb fî ma'rifeti e'yânî 'ulemâi'l-mezheb*, 2 cilt, Kâhire 2005.
-, *Tabsiratu'l-hükkâm fî usuli'l-akdiyeti ve menâhici'l-ahkâm* (nşr. Cemâl Mar'aşlı), Riyâd 2003, I, 52.
-, *Keşfu'n-nikâbi'l-hâcib min mustalah İbnü'l-Hâcib*, (nşr. Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm eş-Şerîf), Beyrut 1990.
- İBN HABÎB, Abdümelîk, *Kitâbu Edebi'n-nîsâ el-mevsûm bi Kitâbi'l-Ğâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrût 1992.
- İBN HÂC, İbrâhim el-'Alevî, *Neşru'l-bunûd şerhu Merâki's-suûd* (nşr. Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed), yy. 2005.
- İBNU'L-HÂCİB, Muhtasaru *münteha's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (nşr. Nezîr Hamâdû), Beyrut, 2006.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*, Beyrût 1983.
- İBN HAYYÂN, Ebû Mervan b. Halef b. Hüseyin el-Ümevî el-Kurtubî, *el-Muktebes min enba'i ehli'-Endelüs* (nşr. Mahmut Ali Mekkî), Kâhire 1994.
- İBN HAYR EL-İŞBİLÎ, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhîm Ebyârî), 2 cilt, Beyrût 1989.
- İBN HAZM, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsi* (nşr. İhsân 'Abbâs), 4 cilt, Beyrût 1987.
-, *el-Muhallâ* (nşr. Muhammed Munîr ed-Dimeşkî), 11 cilt, Mısır 1352.
- İBN KAYYÎM, Şemseddîn Ebî Abdullâh Muhammed b Ebûbekîr, *I'lâmu'l-muvakkîin 'an rabbi'l-'âlemîn* (nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasân), 7 cilt, Riyâd 1423.
- İBN KÛTİYYE, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Kâhire 1989.

- İBN LÜB, *Takrîbu 'l-emeli 'l-baîd fî nevâzili 'l-Ebî Saîd* (nşr. Hüseyin Muhtar, Hişâm er-Râmî), Beyrût 2004.
- İBN MÜHENNA, Ahmed b. Guneym b. Salim en-Nefravî, *el-Fevâkihu 'd-dîvanî şerhi alâ risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, Beyrut t.y..
- İBN RÜŞD EL-HAFÎD, Ebu'l-Velîd Muahmmmed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü 'l-müçtehîd ve nihâyetü 'l-muktesid*, 2 cilt, Beyrût 1982.
-, *el-Beyân ve 't-tahsîl ve 'ş-şerh ve 't-tevcîh ve 't-ta 'lîl fî mesâili 'l-Müstahrece* (nşr. Muhammed Haccî), 20 cilt, Beyrût 1988.
-, *Fetâvâ*, (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telîlî), 3 cilt, Beyrût 1987.
-, *Mesâil*, (nşr. Muhammed Habîb et-Tickânî), 3 cilt, Beyrût 1993.
- İBN SAHNÛN, Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd Tenûhî Kayrevânî, *Âdâbü'l-mu'allimîn* (nşr. Muhammed el-Arûsîel-Matvî), Tunus 1972.
-, *Fetâvâ İbn Sahnûn* (nşr. Mustafa Mahmud el-Ezheri), Kahire 2011.
- İBN SERRAC, *Fetâvâ Kâdı 'l-cemâ'a Ebî 'l-Kâsım b. Serrâc el-Endülüsî* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân), Mekke 2002.
- İBN ŞÂS, Celâlüddîn Abdullâh b. Necm, *Ikdu 'l-cevâhiri 's-semîne fî mezhebi âlemi 'l-medîne* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Abdulhâfiz Mansûr), 3 Cilt, Cidde 1995.
- İBN VERD, *el-Ecvibe* (nşr. Muhammed Buhbeze, Bedr el-Imrânî), Rabat 2009.
- İMAM ŞÂFÎÎ, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut ty..
- İLHAN, Sinan, *Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler: (711-1091)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A. Ü. S. B. E., Ankara 2006.
- KÂDİRÎ, Muhammed b. Kâsım, *Raf'u 'l- 'Îtâb ve 'l-Melâm 'ammen kâle el- 'amelü bi 'd-da 'îfi ihtiyaran haramün*, yy. ty..

- KAHTÂNÎ, Ali b. Muhammed, *Menhecu İstinbâti Ahkâmi'n-nevâzili'l-fikhiyyeti'l-muâsıra*, Cidde 2003.
- KALLEK, Cengiz, "Bidâyetü'l-müçtehîd", *DİA*, VI, 133-34.
- KARAFÎ, *ez-Zehîra* (nşr. Muhammed Haccî), 14 cilt, Beyrût 1994.
-, *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut 1998.
-, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm* (nşr. Ebû Bekr Abdirrezzâk), Kâhire 1989.
-, *Şerhu tenkîhi'l-fusul fî ihtîsâri'l-Mahsûl fî'l-usul*, Beyrut 2003.
- KARAMAN, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996.
- KARDÂVÎ, *İslam Hukuku* (nşr. Yusuf Işıcık), Kuveyt 1989.
- KAYA, E. Sait, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXXVII, 519.
-, Kaya, "Nevâzil", *DİA*, XXXIII, 34, 35.
-, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996.
- KAYRAVÂNÎ, İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min ğayrihâ mine'l-ümmehâti* (nşr. Muhammed Haccî), 15 cilt, Beyrût 1999.
- KEMALLEDDİN EBÛ MUSTAFÂ, *Cevâ nib mine'l-hayâti'l-ictimâ'iyye ve'liktîsâdiyye ve'd-dîniyye ve'l-'ilmiyye fî'l-Mağribi'l-İslâmî min hilâli nevâzili ve fetâvâ'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî*, yy. 1996.
- KETTÂNÎ, Ebû'l-Meza, Muhammed İbrâhim b. Ahmed b. Cafer, *el-İctihâd ve'l-Müçtehîd bi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, yy. ty..
- KILIÇ, Muharrem, *Endülüs Emevi Devletinde Yargı ve İşleyişi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 1995.
-, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005.

-, “Osmanlı Fetvâ Literatüründe Gayr-i Müslimlere Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü: Fetâvây-i Ali Efendi Örnekleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, 2009, ss. 63-82.
- KİNÂNÎ, Ömer b. Yûsuf, *Ahkâmu's-sûk*, (nşr. Celâl Ali Âmir), Hollanda 1422.
- KONTBAY, Hacer, *Endülüs'te Şurût (Belgeleme) İlmi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2009.
- KÖSE, Saffet, “İbn Ebû Zemenîn”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 449.
- KUDÂH, Mustafâ, “Hukmü ğarasi e'dâi'l-insâni ve'l-istifâdetu min eczâihi”, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihâd*, Rabad 2001.
- KURT, Ali Vasfi, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998.
- KURTUBÎ, Ebû Bekîr, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an* (nşr. Abdullah b. Hasan et-Türkî), 24 cilt, Beyrût 2006.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Vaddâh, *el-Bid' ve'n-nehyi anhâ* (nşr. Muhammed Ahmed Rehmân), Kâhire 1990.
- KURTUBÎ, Ebu'l-Velid, *el-Mufîd li'l-hükkâm fî mâ yu'ridu lehum min nevâzili'l-ahkâm* (nşr. Süleyman b. Abdullah b. Hammud Eba'l-Hayl), 5 cilt, Riyâd 2012.
- MAHLÛF, Muhammed b. Muhammed, *Şeceretu'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (nşr. Ali Ömer), 3 cilt, Kâhire 2007.
- MAKKARÎ, Ahmed et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb fî ğusni'l-Endelûsi'r-râtib* (nşr. İhsân 'Abbâs), 8 cilt, Beyrût 1988.
-, *el-Kavâ'id*, (nşr. Ahmed b. Abdullah b. Hamîd), Mektebetü Ümmü'l-Kurâ, 2 cilt, yy., ty..
- MAKRİZÎ, Takiyüddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-itibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 2 cilt, Beyrût ty..
- MÂLİKÎ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *Kitâbu riyâdi'n-nufûs fî tabakâti ulemâi'l-Kayravân ve İfrîkiyye ve zuhhâdihim ve nussâkihim ve siyer min ahbârihim ve*

- fedâilîhim ve evsâfîhim* (nşr. Beşîr el-Bakkûş ve Muhammed el-Arûsî el-Matvî), 3 cilt Beyrût 1994.
- MÂZÛNE, *ed-Düreru 'l-meknûne fî nevâzilu 'l-Mâzûne* (nşr. Berekât İsmâîl), yy. 2010.
- MENÛNÎ, Muhammed, *el-Mesâdiru 'l-arabiyye litârîhi 'l-Mağrib*, Rabât 1983.
- MERRÂKUŞÎ, İbn 'Izârî, *Kitâbu 'l-beyâni 'l-muğrib fî ahbâri 'l-Endelüs ve 'l-Mağrib* (nşr. G.S. Colin ve E. Levi Provençal), 4 cilt, Leiden 1948.
- MESÛD, Muhammed Hâlîd, “Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış” (nşr. Muhammed Tayyib Kılıç), *İSTEM*, sy. 14, Konya 2009, 403-433.
-, *İslam Hukuk Teorisi* (Çev. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997.
- MEZÎN, Ahmet, “et-Târîhu 'l-Mağribî ve müşkilü 'l-mesâdir. Nemûzec: en-Nevâzilü 'l-fikhiyye”, *Mecelletü külliyyeti 'l-êdâbi ve 'l-ulûmi 'l-insâniyyeti*, sy. 2, Fas 1985, 97-125.
- Mu'cemu lugati 'l-fukahâ* (nşr. Muhammed Ravâs, Hamîd Sâdık), Beyrût 1985.
- el-Mu'cemu 'l-vasît*, Mektebetü 'ş-şurûki 'd-düveliyye, Kâhire, 2004.
- MUHAMMED ABDULLÂH, *Devletü 'l-islâm fî 'l-Endelüs*, 5 cilt, Kâhire 1997.
- MUHAMMED İBRÂHÎM 'ALÎ, *Istîlâhu 'l-mezheb 'inde 'l-Mâlikiyye*, Mekke 2000.
- MURANYÎ, Miklos, *Dirâsât fî mesâdiri 'l-fikhi 'l-Mâlikî* (nşr. Mahmûd Reşâd Hanefî), Beyrût 1988.
- MUHAMMED SELLÂM MEDKÛR, *el-Medhal li 'l-fikhi 'l-islâmî*, Kâhire, 1966.
- NÛBÂHÎ, Ebu'l-Hasan b. Abdillâh, *Târîhu kudâti 'l-Endelüs* (nşr. Lecnetü ihyâi 'l-turâsi 'l-arabî), Beyrût 1983
- ÖZEL, Ahmet, “Bâcî”, *DİA*, IV, 414-15.
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, Ankara 2012.
-, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, Ankara 2012.

- ÖZKAN, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2006.
- PALENCIA, Târîhu'l-fikr, Palencia, Angel Gonzales, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (nşr. Hüseyin Mu'nis), yy. ty..
- R. STEPHEN, Humphreys, "İslam Hukuku ve İslam Toplumu" (Çev. Mürteza Bedir), *Sakarya Üniversitesi Dergisi*, sy. 4, 2001.
- REYSÛNÎ, Ahmet, "Makâsîd ve İctihâd: Şatîbî Merkezli Bir Bakış" (Çev. Ahmet Yaman), *Diyanet İlmî Dergi* sy. 3, 2003.
- RİYÂD, Muhammed, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, yy., 1998.
- SAMEDÎ, Mustafâ, *Fıkhu'n-nevâzil 'inde'l-Mâlikiyye târihen ve menhecen*, Riyâd 2007.
- SCHACHT, Joseph, *An Introduction Islamic Law*, New York 1982.
- SERRANO, Delfina, "Legal Practice İn An Andalusî ve Maghribî Source From the Twelfth Century Ce: The Madhâhib Al-Hukkâm Fî Nawâzil El-Ahkâm", *Islamic Law And Society* 7.2, Leiden 2000.
- SEYYİD MUHAMED MURTAZA, *Tâcu'l-Arûs* (nşr. Ahmed Muhtâr Ömer), et-Turâsi'l-arabî, Kuveyt1998.
- SİNHÂCÎ, Ebu's-Şita b. el-Hasen el-Gazi el-Hüseyinî, *et-Tedrîb 'ale'l vesâiki'l-adliyye* (nşr. Ahmed el-Gazi el-Hüseyinî), Rabat 1964.
- SÖNMEZ, Osman, *Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlâl Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel Kavramı*, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul 2008.
- ŞABAN, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fikh* (nşr. İbrâhim Kâfi Dönmez), Ankara 2003.
- ŞABÎ, Ebu'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Kâsım *el-Ahkâm* (nşr. es-Sâdik Halevî), Beyrût 1992.

- ŞAHİN, Melek, *Endülüs Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Meclis Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2010.
- SÖNMEZ, Osman, *İslam Hukukunda Fetvâ Usûlü* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), O. M. Ü. S. B. E., Samsun 2002.
- ŞÂTIBÎ, *el-Muvâfakât* (nşr. Mehmet Erdoğan), 4 cilt, İstanbul 2003.
-, *Fetâvâ* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân), Tunus 1985.
- TARİZÎ, Şeyh Mustafa Kemal, "Seddü Zerai", *Mecelletü Mecmeu'l- Fıkhi'l İslami*, c. III, sy. 9, 1996.
- TÂŞKÖPRÜZÂDE, Ahmet Efendi, *Mevzû'âtü'l- 'ulûm* (nşr. Taşköprüzâde Kemalüddîn Mehmet Efendi), yy. 1313.
- TEMÎMÎ, Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm, *Kitâbu tabakâti ulemâi Ifrikiyye*, Beyrut ty..
- TEYMÛR, Ahmed, *Nazratun târihiyyetun fî hudûsi'l-mezâhibi'l-fıkhiyyeti'l-erbe'a*, Beyrût 1990.
- TİNBUKTÎ, Ahmet Baba, *Neylu'l-ibtihâ.c bi tadrîzi'd-dîbâc*, Tarablûs 1989.
- TUSÛLÎ, Ebu'l-Hasan, *el-Behçe fî şerhi't-Tuhfe* (nşr. Muhammed 'Abdul-Kâdir Şâhîn), Beyrût 1998.
- UBEYDÎ, Hammâdî, *eş-Şâtîbî ve makâsıdu's-şerîa*, Beyrût 1992.
- VENŞERÎSÎ, Ahmed b. Yahyâ, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmiu'l-Mağrib an fetâvâ ehl-i Ifrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. Muhammed Haccî), 13 cilt, Beyrût 1981.
- VEZZÂNÎ, Ebû 'Îsâ el-Mehdî, *Hâşiye 'ale's-şerhi't-Tâvedî li Lâmiyeti'z-Zekkâk*, Fas, t.y..
- YAHYÂ SAÎDÎ, "Huttatu'l-fetvâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî", *'Âmâlu'l-mülteka'l-vatanî*, yy., 2007.

YAŞAROĞLU, Kâmil, “İsâ b. Dînâr”, *DİA*, XXII, 479-80.

YÛSUF, Ahmed, *Mâ hâlefe el-Endelüsiyyûn fîhi mezhebe Mâlik*, Kâhire 1990.

ZAFİRÎ, Müreym Muhammed Sâlih, *Mustalahâtü'l-mezâbi'l-fikhiyye ve esrâru'l-fikhi'l-mermûz fi'l-i'lâm ve'lil-kütüb ve'l-ârâ ve't-tercîhât*, Beyrût 2002.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *Sübülü'l-istifâde mine'n-nevâzili ve'l-fetâvâ ve'l-'ameli'l-fikhî fi't-tatbikâti'l-mu'âsıra*, Suriye 2001.

<http://www.nwazel.com/>

ÖZGEÇMİŞ

19.06.1979 tarihinde Erzurum'un Hınıs ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Hınıs 100. Yıl İlköğretim Okulu'nda, ortaöğrenimini ise Bursa Gemlik İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 2000/2001 eğitim öğretim yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladığı lisans eğitimini, "*Ahzab Sûresi'nin Hukuki Açıdan İncelenmesi*" konulu lisans teziyle 2004 yılında tamamladı. Aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı Kocaeli İl Müftülüğüne merkez vaizesi olarak atandı. 2007-08 eğitim öğretim yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Hukuku Bilim Dalı'nda "*Nuh b. Mustafa Ve el-Kelimâtü's-Şerîfe Fî Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil Ve Tahkîki*" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2008'de ise aynı fakültede doktora hakkını elde etti. Halen bu bölümde doktora eğitimine devam etmektedir. Evli ve bir çocuk annesidir.