

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ENDÜLÜS MÂLİKÎ HUKUK GELENEĞİNDE
MEZHEP İÇİ İSTİDLAL YÖNTEMİ OLARAK
MÂ CERÂ BİHÎ'L-‘AMEL KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Osman YILMAZ

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

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muharrem KILIÇ

AĞUSTOS 2008

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.

Osman YILMAZ

ÖNSÖZ

“Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bih'l-‘Amel Kavramı” adlı konu, Türkiye İslam Hukuku çalışmaları açısından üzerinde az çalışmanın yapıldığı bir coğrafyada gelişen hukuksal düşüncenin anlaşılması açısından gün yüzüne çıkmıştır. Ülkemiz ve dünyada mezhepsel düşünce üzerindeki araştırma eğiliminin artmasıyla da farklı bölgelerde gelişen hukûkî akıl yapılarının analiz ve mukayesesi için bu tür çalışmalara gereksinim doğmuştur. Çalışma için seçilen konu, kavram itibariyle Türkiye’de muallaklığını korumaktadır.

Belirli bir hukuk düşüncesi içinde gelişen sistematığe bağlı kalarak hukûkî hükümler oluşturulması, İslam Hukuku açısından ilk dönemlerden itibaren varlığı ortada olan bir vakıadır. Mâlikî mezhebi açısından amel telakkisinin de mezhepsel düşünce kadar eski olduğu söylenebilir. Amel telakkisi, zamanla yeni formlarla ifade edilerek, farklı coğrafyalarda değişik biçilerde hukûkî hükümler için bir veri, hiyerarşik bir mertebe ve fikhî istidlal biçimi olarak anlaşılmıştır.

Bu çalışma, özellikle Batı Mâlikî çevrelerinde hayatiyet bulan amelin, neliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu amaca ulaşmak için mezhepsel düşünme ve ilgili mezhebin kaynaklarından yararlanılarak çalışma tamamlanmıştır.

Bu çalışmanın konu olarak ortaya çıkmasında ve bundan sonraki evrelerinde görüş, yönlendirme ve tavsiyeleriyle yardımlarını esirgemeyen kıymetli danışman Hocam Doç. Dr. Muharrem KILIÇ Bey’e teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca, gerek Mâlikîlik gerekse diğer hususlarda kıymetli mesailerini ayıran değerli Hocalarım Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU ve Eyüp Said KAYA Beyler’e de teşekkürü bir borç bilirim. Huzurlu, rahat, nezih ve ilmî verilere kolayca ulaşılmasını sağlayan İSAM’ın güler yüzlü yetkili ve çalışanlarına özellikle fotokopi bölümüne teşekkürlerimi takdim ederim. Kestanepazarı Eğitim Kurumlarına ve İYC’ye teşekkür ederim. Son olarak, sevgili aileme ve çalışmanın her aşamasında yanımda olan, hiçbir yardımı esirgemeyen ve vaktinden çalmama müsaade eden kıymetli eşim Rahile Hanımefendi’ye şükranlarımı takdim ederim.

Osman YILMAZ

18.08.2008 Üsküdar

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: TARİHİ ARKA PLAN VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
1.1. Mâlikî Mezhebi	5
1.1.1. Mâlikî Mezhebi'nin Yayılışı	8
1.1.2. Endülüs Mâlikî Ekolü	12
1.2. İstidlâl ve Mezhep İçi İstidlâl.....	15
1.3. Mâlikî Mezhebi'nde Mezhep İçi Fıkhî İstidlâlin Kaynakları	22
1.3.1. Tercih	22
1.3.2. Mâlikî Mezhebi İçinde Tercihe Konu Kavramlar	24
1.3.3. Görüşler Arası Tercih Hiyerarşisi	36
1.3.4. Tercihden Aciz Kişinin Durumu	38
1.3.5. Nass Bulunmayan Meselelerin Hükmünün Tespiti ve Tahric	39
BÖLÜM 2: MÂ CERÂ BİHÎ'L-'AMEL	42
2.1. Amelin Ortaya Çıkışı	42
2.2. Tanımı	47
2.3. Şartları	50

2.3.1. Amelin Kaynağının Tespiti	52
2.3.2. Amelin Belirli Bir Şer‘î Asla Uygunluğunun Tespiti	57
2.3.3. Amelin Sınırlarının Tespiti	60
2.4. Amelin Kısımları.....	65
2.4.1. Mahallî Amel	65
2.4.2. Mutlak Amel	70
2.4.3. Kurtuba ve Endülüs Ameli.....	71
2.4.4. Fas ve Mağrib Ameli.....	75
2.5. Amelin Kaynakları	76
2.6. Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Amel.....	78
BÖLÜM 3: EL-Mİ‘YÂR ADLI ESER ÇERÇEVESİNDE MÂ CERÂ BİHİ’L-	
‘AMEL’İN ÖRNEKLENDİRİLMESİ.....	82
3.1. el-Mi‘yar İsimli Eser ve Özellikleri	82
3.2. el-Miyâr’da Yer Alan Mâ Cerâ Bihi’l-‘Amel Örnekleri.....	91
SONUÇ.....	102
KAYNAKÇA	107

KISALTMALAR

b.	: Bin (Oğul)
Bkz;	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
drl.	: Derleyen
M.Ü.S.B.E. :	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Nşr	: Neşreden
öl.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
t.y.	: Tarihsiz
thk.	: Tahkik eden
vd.	: Ve devamı
y.y.	: Basım yeri yok

Tezin Başlığı: Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel Kavramı	
Tezin Yazarı: Osman YILMAZ	Danışman: Doç. Dr. Muharrem KILIÇ
Kabul Tarihi: 15.08.2008	Sayfa Sayısı: V(ön kısım) +117 (tez)
Anabilimdalı: Temel İslam Bilimleri	Bilimdalı: İslam Hukuku
<p>“Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel” Endülüs Mâlikî coğrafyasında gelişmiş bir tercih yöntemidir. Mâlikî hukuk düşüncesinin temelleri arasında yer alan amel kavramıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan kavram zamanla temel bir yöntem haline gelmiştir. İlgili kavramın içeriği ve işleyişi hakkında yeterli oranda çalışma bulunmamaktadır.</p> <p>Bu çalışmanın temel hareket noktası Maliki hukuk düşüncesi içerisinde ilgili kavramın ne anlama geldiğinin tespit edilmeye çalışılmasıdır. Bu doğrultuda ulaşılmak istenilen hedefler şu şekilde sıralanabilir:</p> <ol style="list-style-type: none">ilgili kavram tarihsel bağlamda nasıl oluştuğu.Kavramın mezhebi hukuk düşüncesi ile benzerliği.Kavramın işlevselliği. <p>Çalışma yapılırken kavramla ilgili literatür taramasına ek olarak, gerek ortaya çıkışı ve gerekse de işleme konulması bakımından kavramın ilgili olduğu farklı kaynaklar da araştırmaya dahil edilmiştir. Buna ek olarak konunun teorik kısmı yanın da daha iyi anlaşılıp anlatılabilmesi adına Endülüs Mâlikî hukuk geleneği için oldukça önemli olan el-Mi'yâru'l-Mu'rib adlı eserden de örnekler sunulmaya çalışılmıştır.</p> <p>Araştırma sonucunda ilgili kavramın kavram olarak ortaya çıktığı dördüncü asırdan daha önce zihni ve fiili olarak var olduğu, mezhebin genel karakteristik özelliğine uygunluk arz ettiği, çıkış noktasından daha fazla yerde işlevsel olduğu ve hukuk tarihi açısından hukuksal kaosun oluşmasını engellemek adına yöresel etmenlerden yararlanarak bir birlikteliğin sağlanmış olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İlgili bulgularla hukuki alanda topluma hızlı bir adaptasyonun olduğu da anlaşılmıştır.</p>	
Anahtar kelimeler: Amel, Mâlikî Mezhebi, Mâ cerâ bihi'l-'Amel, Endülüs. İstidlâl, İslam Hukuku.	

Title of Thesis: “The Concept of ‘ <i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i> ’ in the Tradition of Andalusian Maliki Law as a Deduction Method in Maliki Legal School”	
Author: Osman YILMAZ	Supervisor: Associate. Prof. Dr. Muharrem KILIÇ
Date: 15.08.2008	Nu. of pages: V (pre text) + 117 (main body)
Department: Fundamental Islamic Sciences Subfield: Islamic Law	
<p>“<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” it is a preference method which was developed in al-Andalus Maliki geography. This concept was appeared firstly as a term of ‘<i>amal</i>’ which is located in the roots of Maliki jurisprudential thought. But as the time passed, this concept became a basic method. However, there does not exist sufficient study about the concept of “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” and its contents and its functions. The starting point of this thesis is to determine the nature of “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” in the thought of Maliki jurisprudence. In this respect, the aims of this thesis can be stated as: “How did the concept of “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” come on the scene and become different in the historical concept?”; “What is the relation of the concept “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” with the thought of Maliki jurisprudence?”; What are the functions of the concept of “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” in Maliki school of law ?</p> <p>In order to answer these questions, in <i>Madhab</i> in addition to a literature review, different information which is about contents and functions of this concept is included in thesis. Besides this information, in order to be understood theoretical part of this concept, Wansharisi’s <i>al-Mi‘yâr al-mu‘rib</i> that is a vast compilation of Andalusian and North African fatwas from the 3rd/9th to the 9th/15th centuries researched as case study. The basic reason of this very preference is that this <i>al-Mi‘yâr al-mu‘rib</i>. This book is very important in the history of Maliki jurisprudence.</p> <p>Within this framework, the results of the study show that this concept was existed actually and intellectually before 4th century when it came on the scene. Likewise, the concept of “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” is suitable with the general characteristic of Maliki <i>Madhab</i> and it is more functional in a great many events than when it was appeared. On top of that, the concept of “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” is a barrier in front of the legal chaos in order to provide legal unity in the law history. Finally, the concept of “<i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>” played a great role in adaption of law to social changes.</p>	
<p>Keywords: <i>Mâ Jerâ Bihi al-‘Amal</i>, <i>Amal</i> (Act/Practice), <i>Maliki Madhab</i> (Maliki school of Law), <i>Deduction</i>, <i>Islamic Law</i>.</p>	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Çalışma konusu itibariyle, Endülüs coğrafyası ve Mâlikîliğin burada nasıl anlaşıldığını ve mezhep içi istidlal anlayışıyla gelişen ve mezhebin ilgili coğrafyada ortaya çıkan yeni bir mezhep içi istidlal anlayışı konumundaki ameli içermektedir.

Mâlikî mezhebinin yayılımından sonra belli başlı ekoller oluşmuştur. Endülüs Mâlikî ekolü de bunlar arasındadır. Her ne kadar Mâlikî mezhebi tarihi itibariyle Hicaz bölgesinde ortaya çıkmış olsa da ilerleyen dönemlerde Mezhebin genel karakteristiğini yansıtan anlayış Endülüs Mâlikî ekolü olmuştur. Bu sebeple ilgili bölgenin Mâlikî anlayışı önem kazanmıştır. Modern dönemde hukûkî kaynaklık ifade eden amelin de ilk defa güçlü bir sesle ortaya konduğu ve işlevsellik kazandığı yer yine Endülüs coğrafyasıdır. Bu husus Endülüs'e daha da fazla önem katmış olmaktadır.

Endülüs coğrafyasının siyasî ve ilmî üstünlüğü sebebiyle diğer coğrafyalara etkisi oldukça barizdir. Bu üstünlüğün bir yansıması olarak Endülüs'te temellenen amel anlayışı farklı coğrafyalarda değişik biçimleriyle tezahür etmişse de yine de Endülüs amelinden etkilenmiştir. Hatta belli bir dönem kimi bölgeler Endülüs amelini taklit ederek hukûkî mekanizmalarını devam ettirmişlerdir. Bu bakımdan amel bir yandan siyasî gücü, bir yandan ilmî üstünlüğü ifade etmektedir.

Mâlikî mezhebinin temel unsurları arasında olan örf, maslahat ve zararın engellenmesi anlayışına bina edilerek ortaya çıkan amel, zamanla ilgili coğrafyada mezhebin vazgeçilemezleri arasına girmiştir. Böylelikle amel mezhep içinde hüküm kaynağı konumuna yükselmiştir. İşte yapılan bu çalışmada amelin ortaya çıktığı mezhebî birikim ve anlayışla, mezhebe bağlı kalınmak kaydıyla, sosyal değişimle paralellik arz eden hukûkî yapının bir nüvesi incelenmiştir.

Çalışmanın Amacı

Tezin ana amacı mezhep içi istidlal yöntemlerinden birisi olan amelin ve yeni formuyla “*mâ cerâ bihi*’l-‘*amel*”in Batı Mâlikîlerince nasıl anlaşıldığının tespit edilmeye çalışılmasıdır. Bu işlem yapılırken amelin ortaya çıktığı coğrafyanın, amelin mezhebin

karakteristiği ile olan ilişkisinin, tanımlanmasının, tarih içindeki değişiminin, sınıflanmasının ve şartlarının tespiti hedeflenmiştir.

Tezin ana amacı yanında amelin resmedilmesine zemin hazırlayacak olan mezhep, mezhep içi istidlal, Mâlikî mezhebinin diğer istidlal yöntemleri, ilgili yöntemlerin anlaşılması ve işlevlerinin neler olduğu Batı Mâlikîliği açısından tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın Önemi

Yapılan bu çalışma Mâlikî mezhebinin yayılımla oluşan ve mezhebin iç dinamiklerini koruyan bir unsur olan amelin neliğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca ilgili bölge hakkında Türkiye’de İslam Hukuku alanında oldukça az çalışma yapılması kapalı kalan konuların ortaya çıkarılması açısından önemli görülmektedir.

Amel konusu gerek ilk dönemde olsun ferekse modern dönemde hayatiyetini korumaktadır. Lahey Adalet Divanı’nın ameli hukûkî bir kaynak olarak kabul etmesi ve kimi ülkelerin hukuklarında işlevde olması hasebiyle amelin önemi gün geçtikçe artmaktadır.

İlgili konu hakkında Türkiyede sadece *DİA* maddeleri arasında amel-i Fâsî maddesi maddesi olarak ve Mâlikî Mezhebi maddesine de bir başlık olarak yer almakta ayrıca sadece bir tercüme eserde de ictihadî tartışma olarak yer almaktadır. Bu sebeple amelin çalışılması ülkemiz açısından önemli görülmektedir.

Çalışmanın Yöntem ve Kaynakları

Yapılan çalışma bir tespit çalışması olduğundan dolayı ana ve yan hedeflere ulaştıracak eserlerin taranmasıyla işe başlanmış, veriler oluşturulan taslağa göre tasnif edilmiştir. Ayrıca tahlil, tenkit ve mukayese usullerine göre yürütölen çalışma örneklem, tespit, değerlendirme ve önerilerle sona ermiştir.

Tez konusu itibariyle tarih, usul, furû ve amel literatürüne müracaatı gerektirdiğinden ilgili alanlarda temel bazı eserlerden yararlanılmıştır.

Tarihî bağlam irdelenirken Mâlikîliğin temel tabakât eseri olan *Tertîbü’l-medârik*’ten hareketle bazı bilgilere yer verilmiştir. Bununla beraber *Nefhu’t-tîb* adlı eserden de

faydalanılsa da amelle ilgili temel bilgileri sistematik ve net bir şekilde inceleyen *el-Fikru's-sâmî* adlı eserden mümkün olduğunca istifade edilmiştir. Amel hakkında *amelıyyat* literatüründen faydalanılmıştır. Ayrıca teşrî tarihi ile ilgili farklı eserlerden de yararlanıldığı belirtilebilir.

Usûl bakımından yararlanılan pek çok eser olmakla birlikte temel olarak Mâlikî mezhebinin usûl anlayışını yansıtan bazı eserler tezin fikirsel temellendirmesinde oldukça büyük yer tutmaktadır. İbnü'l-Kassâr'ın *Mukaddime'si*, *Nefâisü'l-usûl*, *Neşru'l-bunûd*, muhtasar geleneğinin zirvesinde olan *Muhtasaru Müntehâ*, Haraşî ve 'Adevî'nin *Müntehâ* şerhleri, Bannânî'nin ve 'Attâr'ın *Cem'u'l-cevâmi'* şerhleri yararlanılan başlıca usul eserleridir. Bunlar dışında elbette çok sayıda eserden faydalanılmıştır. Ancak tezin genel yapısını şekillendirmesi bakımından ilgili eserler birincil kaynaklar arasında yer almıştır.

Usul olarak yararlanılan kaynaklar yukarıdaki paragrafta yer almaktadır. Ancak bununla birlikte Batı Mâlikîlerinin usul bakımından sergiledikleri genel tavır usul bilgilerinin furû içinde anlatılması ya da kısa manzum eserlerde verilmesi şeklinde gerçekleştiği için bazı furû eserlerinden de usul bakımından yararlanılmıştır. Bunlar arasında *Mevâhibü'l-celîl* ilk sıradadır. Ayrıca edebü'l-kâdî literatüründe yer alan *Tabsira* da yararlanılan eserler arasındadır.

İlgili bölümde de görüleceği gibi amel literatürünün işlendiği alan da genel itibariyle nevazil edebiyatı, özelde ise edebü'l-kâdî literatürüne dahil edilebilecek amelıyyât literatürüdür. İlgili meseleler işlenirken bu eserlere referansta bulunulmuştur. Ayrıca amel literatürü için bir de liste sunulmuştur.

Çalışmada yararlanılan bu eserler yanında çalışma için temel bazı bilgileri içeren kimi kitaplara ise ulaşılamamıştır. Ulaşılamayan kitaplar arasında usulle ilgili olanlar bulunsa da ağırlıkta olan kesim amel literatürüyle ilişkilidir. Ancak şerh ve haşiye kültürünün gelişmiş olmasına ek olarak, ulaşılamayan kitapların ilgili meselelerine referansın bolluğunun oluşabilecek bilgi eksikliğini engellediği düşünülmektedir.

Çalışmada temel alınan ifade biçimi üçüncü bölüm hariç tutulursa, ilgili konularda kaynaklarda yer alan bilgilerin sunulması ve değerlendirilmesi şeklindedir. Ancak

üçüncü bölümde sadece örneklem olarak ele alınan meseleler verilmiş ve bir yorum yapılmamıştır.

BÖLÜM 1: TARİHİ ARKA PLAN ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Mâlikî Mezhebi

“Mezheb”, sözlükte "gitmek" anlamındaki “zehâb” kökünden hem mastar hem de "gidecek yer ve yol" mânasında mekân ismi olarak yer almaktadır.¹ Kavramsal olarak genel geçer bir mezhep tanımı ortaya koymak oldukça güçtür. Her ne kadar mezhepsel ihtilaflar ilk dönemden bu yana konu edilmiş olsa da² “mezheb”in neliğinin ele alınıp ortaya konması daha geç bir döneme rastlamaktadır.³ Ancak, şu kadar var ki “mezheb”in, kendilerine mezhep intisabı yapılan *İmam*’lar nezdinde bu günkü anlamda bir karşılığının bulunmadığı ifade edilebilir.⁴

Kavramsal bir tanım oluşmamakla birlikte akla, ilk dönemde “mezheb” teriminin hangi manada kullanıldığı sorusu gelmektedir. Temel itibariyle kavramlaşma öncesinde “mezheb” kelimesi sözlük anlamıyla kullanıldığı gibi aynı zamanda bir alimin takip ettiği metodun, alim-talebe ilişkisi içinde gelişen tercih esasının ve genel kaide ve görüşlerden elde edilen bilginin karşılanması için de kullanılmıştır.⁵

“Mezheb” kavramı Mâlikîlerce de değişik anlamlarda kullanılmıştır. Bir müctehidin takip ettiği hükümleri ya da ona atfedilen hükümlere binaen tabiiyelerinin ortaya koyduğu

¹ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Muhammed, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1984, s. 210.

² Bu bağlamda reddiyeler ve hilâf eserleri birer örneklik teşkil etmektedir.

³ Örnek olarak bkz; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, thk; Abdülfettâh Ebü Ğudde, Haleb, 1967, s. 200.

⁴ Geniş bilgi ve tartışmalar için bkz; Karâfî, *el-İhkâm*, s. 200; Desûkî, Ebü Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe, *el-İctihâd ve't-taklîd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Katar, t.y., s. 219; Hallâf, Abdülvehhâb, *Hulâsâtü't-târihi't-teşri'l-İslâmî*, Kuveyt, 1982, s. 39-95; el-Cîdî, Ömer, *Muhâdarât fî târihi'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Rabat, t.y., s. 5-21; Kılıç, Yusuf, *İslâm Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, İstanbul, 1997, s. 287-304; Kaya, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2001, s. 2, 19-29; Koca, Ferhat, “Mezheb”, *DİA*, XXIX, 537.

⁵ “Mezheb” kelimesinin ilk dönemdeki karşılıkları için bkz; Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk; Ahmed Bekr Mahmûd, Beyrut, 1967, I, 25-40, 205 vd.; İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhâneddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed, *Keşfu'n-nekâbi'l-hâcib min mustalah İbnü'l-Hâcib*, thk; Hamza Ebü Fâris ve Abdüsselâm eş-Şerîf, Beyrut, 1990, s.117-118; Hattâb, Ebü Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Mağribî, *Mevâhibü'l-celîl li Şerhi Muhtasari Halîl*, Beyrut, 2003, I, 34; Meyyâra, Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu ale't-Tuhfeti'l-hukkâm fî nüketi'l-ukûdü ve'l-ahkâm*, Beyrut, 2000; Huleyfî, Abdülazîz b. Sâlih, *el-İhtilâfü'l-fikhî fi'l-mezhebi'l-Mâlikî mustalahâtüh ve esbâbüh*, y.y., 1993, s. 42-43.

metodu ifade etmek için kullanılışı bunlardan sadece birisidir.⁶ Anlaşılabilirliği gibi Mâlik'in "mezheb"inden kastedilen O'nun benimsediği icthâdî hükümlerdir. Özellikle icthâdî kaydının konulmasıyla doğrudan nasslardan anlaşılan emir ve yasaklar konu dışı bırakılmış olmaktadır.⁷ Bu anlamı dışında "mezheb", Mâlikîler tarafından müteahhirîn döneminde "mu'temed" olan görüşü karşılamak için de kullanılmıştır.⁸

Her ne kadar geçmişte farklı anlamlarda kullanılsa da her dönemde kavramsal bir tanımlama yapılmıştır. Bu günkü anlamıyla "mezheb" in tanımlanabilmesi için de üç unsurun tanıma taşınması gerekecektir. Birincisi ilmi birikimdir. Bu ilmi birikim de ilki, kendisine "mezheb" in nispet edildiği kişinin tevarüs ettiği ilmî miras, diğeri kendi usûl ve anlayışlarından başlayarak içinde yaşanılan ana kadar mezheb içinde yer alan ehil kişilerin birikimleri şeklinde iki kısımda değerlendirilebilir. Tanımın ikinci unsuru, mevcut birikimi hareketli kılacak olan müntesipleridir. Tanımlamada ihtiyaç duyulan son unsur ise, bahsedilen birikimle, ilgili birikimi hareketli kılacak olan müntesiplerin birleşiminden ibaret olan mezheb içinde gerçekleşen fikhî istidlâldir.⁹

Kavramın terimsel olarak anlamının tespit edilebilmesi için, "mezheb" in her bir parçasını merkeze alarak yapılan tanımlamalar yerine,¹⁰ yukarıdaki bağlamda mezheb, biri dar diğeri geniş olarak iki aşamalı şekilde tanımlanabilir.¹¹ Her ne kadar tartışmaya açık olsa ve nihayetinde sadece bir tarihi bağlam olarak ortaya konsa da burada "mezheb" in tanımlanması için tercih edilen görüş: "Fikhî mesâî, mezheb içi istidlâl ve

⁶ Huleyfi, *el-İhtilâfü'l-fikhî*, s. 43.

⁷ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 118 vd.

⁸ 'Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerrmillâh es-Sa'îdî, *Hâşiye ale'l-Haraşî*, Mısır, 1900 (ofset baskı), I, 35. Ayrıca bu anlamların ötesinde farklı ancak yukarıdaki anlamlarla aynı minvalde daha başka manalarda da kullanımı gerçekleşmiştir. (Bkz; İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 118 vd.) İlk dönemde "mezheb" daha sonra anlaşıldığı tarzdan farklı bir şekilde anlamlandırılmış ve ilgili müctehidin şahsına izafe edilmiştir. Mesela "Mâlik'in mezhebi" ya da "Sahnûn'un mezhebi" denilmiştir. Bu özellik sadece Mâlikîler için geçerli değildir. İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhâneddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed, *Tabsiratü'l-hukkâm fî usûli'l-ekdiyeti ve menâhici'l-ahkâm*, Beyrut, 1883 (ofset baskı), s. 5-9, 44-55.

⁹ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 42-44.

¹⁰ Bu parçacı tanımlamalar hakkında geniş bilgi için bkz; Karâfi, *el-İhkâm*, s. 200; 'Adevî, *Hâşiye ale'l-Haraşî*, I, 35; Hattâb, *Mevahib*, I, 24; Hacvî, Muhammed b. Hasan b. Arabi es-Se'âlibî el-Filâlî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, thk; Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kârî, Medîne, 1977, I, 335 vd.; Ali, Muhammed İbrâhîm Ahmed, *İstulâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikiyye*, Dübey, 2000, s. 22-25; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 20-29.

¹¹ Dar olarak yapılabilecek tanımlama "istidlâl, mesâî ve müntesipten müteşekkil fikhî tarihidir" şeklindedir. Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 45.

bu ikisi çerçevesinde gerçekleşen ilmî ilişki ağı açısından devamlılık arz eden fıkıh tarihidir.”¹² şeklinde yapılan geniş tanımlamadır.

“*Mezheb*” için tercih edilen bu tanımlamanın ardından, Mâlikî Mezhebi’nin tanımının yapılması da kolaylaşmıştır. Buna göre Mâlikîlik tanımlanırken; İmam Mâlik’ten bu güne dek Mâlik’in tevarüs ettiği ilmî birikim de dahil olmak üzere tüm fikhî mesâî, bu dönem içinde gerçekleşen ortak düşünme biçimi olan mezhep içi istidlâl anlayışı ve bunu gerçekleştiren müntesiplerin yer aldığı bir tanımlama yapılmalıdır¹³.

Değınilen bilgilerden hareketle Mâlikî Mezhebi için bir tanımlama yapılması mümkündür. Buna göre; Mâlikî Mezhebi, İmam Mâlik ve O’nun icthad yöntemini benimseyen bu güne kadarki tüm fukahânın mevcut bilgi birikimiyle ortaya koydukları fikhın ortak istidlâl anlayışıyla işlenerek müntesiplerince yaşandığı anlayış biçimidir.

Mâlikî Mezhebi’nin tanımlanmaya çalışılmasını takiben, ileride bahsi geçecek kavramların ve özellikle “*mâ cerâ bihi*’l-*amel*”in oluşum seyrinin takip edilebilmesi için Mâlikî Mezhebi’nin gelişiminin dönemlere ayrıldığı da belirtilmelidir. Bahse konu

¹² Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 45. Bu tanımlamanın yapılmış olması veya burada tercih edilmesi tanımın kusursuz ve “*mezheb*”i tam olarak ifade ettiği anlamına gelmediği gibi, yapılan her “*mezheb*” tanımlaması da bir olgu olarak “*mezheb*”in geriye doğru okunmasından ibarettir.

¹³ Bu unsurlar daha somut ve mufassal sıralanışı için bkz; Venşerîsî, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Abdülvâhid b. Ali, *el-Mi’yâru’l-mu’rib ve’l-câmi’u’l-muğrib ‘an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, Beyrut, 1981, VI, 375; Riyâd, Muhammed, *Usûlü’l-fetvâ ve’l-kadâ fi’l-mezhebi’l-Mâlikî*, Merakiş, 1998, s. 98-99; 519; Özel, Ahmet, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, XXVII, 508, Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmî*, I, 453-454

ayırım mezhepsel gelişim açısından değerlendirildiğinde, tarihi itibarıyla; “teşekkül”,¹⁴ “gelişim”¹⁵ ve “istikrar”¹⁶ dönemleri şeklinde sıralanmaktadır.

Buraya kadar, “mezheb” kavramı ve tanımlanmasına, elde edilen tanımlamaya Mâlikîliğin uyarlanmasına çalışılmıştır. Aşağıda Mâlikîliğin ekolleşmesi hakkında kısaca bilgiler verilecek ve daha sonra Endülüs Mâlikî Ekolü’ne geçilecektir.

1.1.1. Mâlikî Mezhebi’nin Yayılışı

Mescid-i Nebvî’deki ders halkası sayesinde İslâm dünyasının her bölgesinden Mâlik b. Enes’ten ders halkasına katılmak için gelen talebeler, İmam Mâlik’in etrafında,

¹⁴ İmam Mâlik ve halkasının meydana getirdiği birikimin bir fıkıh “mezheb”i haline dönüştüğü sürece “teşekkül dönemi” denir. (Bkz; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 519.) Bu dönem, İmam Mâlik ile başlayan usûl ve kaynakların oluşturulduğu, İmam Mâlik’ten gelen rivâyet ve bilgilerin derlendiği ve güvenilir eserlerde tanzim edildiği bir zaman dilimidir. Mezhep içi ekolleşmenin gerçekleştiği evre de bu dönem içindedir. (Bkz; Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 24 vd., III, 85, 122, 262.) Teşekkül dönemi, *Mebûsût* müellifi Iraklı âlim İsmail b. İshak’ın (öl. 282) varlığıyla dikkat çeken III. asrın sonlarına kadar olan evreyi kapsar. (Ali, *Istılâhu’l-mezheb*, s. 33-34.) İlgili dönem Mezhep içi etkileşimin az ve her biri belirli mezhep birikiminde yoğunlaşan Mâlikî ekollerinin hüküm sürdüğü bir özelliğe de sahiptir. (Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 520-521.) Bu dönem kendi içinde; ilki, Mâlikî Mezhebi’nin temelini oluşturan usûl yapısının tespit edildiği ve İmam Mâlik’in eserlerinin ortaya çıktığı evre, ikincisi de İmam Mâlik’in usûlüne uygun olarak yeni meselelerin hükümleri ile ilgili değerlendirmelerin yapılarak mezhebin bu tarzda ilk eserlerinin verildiği (tefî’î) evre olarak ikiye ayrılabilir. Bkz; Racrâcî, es-Sibâ’î, Ahmed, *Kitâb Menâri’s-sâlik ilâ mezhebi’l-imâm Mâlik*, Fas, t.y., s. 66.

¹⁵ Teşekkül döneminin aksine mezhep içi iletişimin hızlandığı, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (öl. 386) ile mütekaddimûn- muteahhirûn ayrımının başladığı, (‘Adevî, *Hâşiye ‘ale’l-Horaşî*, I, 46-47; Desûkî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiye ale’ş-Şerhi’l-kebîr*, Mısır, t.y., ‘Uleyş, *Takrîrât alâ Haşiyetü’l-Desûkî* ile birlikte, I, 25-26.) İbnü’l-Kâsım’ın (öl. 181) mezhepte ikinci adam konumuna geldiği (Bkz; İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 67-69.) ve *Ümmehât* arasında yer alan tek bir kaynak ve belirli bir muhiti temsil etmek yerine daha çok ortak ürün olarak değerlendirilebilecek ve mezhep içi ekoller arasında yakınlaşma emarelerinin görüldüğü eserlerin verilmeye başlandığı döneme de “gelişim dönemi” denmektedir. (Ali, *Istılâhu’l-mezheb*, s. 34-35, 128; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 520-521.) Hicrî IV. asrın başlangıcından VII. asrın başlangıçları, diğer bir deyişle Mâlikî fikhında en meşhur muhtasar yazarı Halil b. İshak’ın (öl. 767) kendisine kaynak olarak gördüğü dört kişiden dördüncüsü olan İbn Şâs’ın (öl. 610) vefatına kadar geçen süreye tekabül eden dönemdir. Eserler müdellel olmaya ve tercih yöntemleri açıkça yerleşmeye başlamıştır. Dönemin karakteristik özelliği eserlerde görülen bu delillendirme ve usûlde de gelişimine işaret edilen ilişkidir. Ali, *Istılâhu’l-mezheb*, s. 34-35.

¹⁶ Takriben hicrî VII. yüzyılın başından, başka bir ifadeyle İbnü’l-Hâcib’in (öl. 646) *Câmiu’l-Ümmehât* diye bilinen muhtasarından itibaren günümüze kadar devam eden dönem içeren evreye de “istikrar dönemi” denir. (Ali, *Istılâhu’l-mezheb*, s. 35.) Mâlikî çevreler arasında teşekkül dönemindeki uzaklığın, gelişme dönemiyle azalması ve yakınlaşmanın başlamasının ardından mezhep içindeki ayrışmanın neredeyse yok denecek hale geldiği bu evreye “klasik dönem” de denilmektedir. (Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 521.) Mezhep âlimlerine ihtisar, şerh veya görüş seçimi dışında geçmiş mezhep ulemâsının icthâdlarının terk edilmemesi yönünde bir kanaat hasıl olmasıyla, istikrar dönemi şerh, ihtisar, haşiye ve talikler dönemi olarak bilinir olmuştur. Ali, *Istılâhu’l-mezheb*, s. 35.

zamansal ve sayısal olarak farklılık arz etse de halkalar oluşturmuşlardır. Bunun için binlerle ifade edilen öğrencilerinden sadece belli başlıları vesilesiyle mezhep gelişmiş ve aktarılmıştır.¹⁷ İmam Mâlik hayattayken kendisine bu denli farklı yerleşim bölgelerinden gelen talebelerinin olması, Mâlik'in anlayışının da aynı ölçü de farklı bölgelerde yayılmasına yardımcı olmuştur. Ancak İmam Mâlik'e öğrencilik yapmış olan kişilerin ve onların yetiştirdiği talebelerinin ölümleri yanı sıra, siyasi oluşumlar ve ilgili bölgelerdeki diğer ilmî şahsiyetlerin etkileri sebebiyle İmam Mâlik'in anlayışı ya da ilerideki adıyla “mezheb”i, sayılan etmenlerin görüldüğü doğu coğrafyasından çok, özellikle İslâm dünyasının batısında etkili olmuştur.¹⁸ Hatta bu hususta, gelen öğrencilerin anlayış farklılıklarının da eklenmesi yanlış olmasa gerek. Zira gelen öğrencilerin kişisel yetenek ve algıları, tercih ve ihtiyaçları onların Mâlik'ten alacaklarına ve O'na olan yaklaşımlarına etki etmiştir. İmam Mâlik'ten öğrendiklerini anlatırken belki de her birisi mevcut birikimini farklı Mâlik algısıyla ortaya koymuştur. Bu farklı Mâlik algısı sadece değişik bölgeler için değil aynı zamanda tek bir bölge içinden İmam Mâlik'e öğrencilik yapmış olan talebeler için de geçerlidir. Fakat zamanla her bir bölgeden belirli öğrencilerin algısı tebarüz etmiş ve o bölgenin Mâlikîliğini yansıtır hale gelmiştir.¹⁹ Tüm farklılaşmaya rağmen İmam Mâlik'in anlayışı kendisine İslâm coğrafyasında oldukça geniş bir yer bulmuştur. Bunun sağlanmasında hüküm çıkarma noktasında mezhebin sahip olduğu zengin yöntem sayesinde furûnun oldukça gelişmiş ve hukuk uygulamalarında farklılığa yer verebilen örf telakkisinin oldukça kuvvetli olması büyük bir etken olarak sayılabilir.²⁰

Teoride mümkün olan bu yayılma pratikte nasıl bir seyir izlemiştir diye bir soru sorulduğunda, mezhebin mevcut eserler arasında en önemli ve bilinen ilk tabakât eseri olarak kabul edilen Kâdı İyâz'ın (öl. 544) *Tertib*'inde anlatıldığına göre yayılımın seyri kısaca şöyledir:

¹⁷ Kâdı İyâz, *Tertib*, I, 256-257.

¹⁸ Bkz; Kâdı İyâz, *Tertib*, I, 25-27; Cîdî, *Muhâdarât*, s. 13-16, 18; Huleyfî, *el-İhtilâfû'l-fikhî*, s. 100-101.

¹⁹ Bkz; Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. S.B.E., İstanbul, 2004, s. 11-12.

²⁰ Şekerci, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, İstanbul 1999, s. 103.

“Mâlik’in mezhebi Hicaz, Basra, Mısır, özellikle Afrika, Endülüs, Sicilya ve Uzak Mağrib’den (Fas) Sudan’a kadar günümüze değin pek çok şehre yayılmıştır. Bağdat’ta oldukça güçlü olarak ortaya çıkmış, ancak dört yüzyıl sonra zayıflamış ve oluşumundan beş yüz yıl sonra da Basra’da gücünü yitirmiştir. Horasan şehirlerinden Kazveyn ve Ebher’de üstünlük kazanmıştır. Nisabur’da da belirginlik kazanan mezhebin, burada ve başka mekanlarda pek çok imam ve müderrisi olmuştur. Farisî şehirlerde de kendini gösteren mezhep, Yemen ve pek çok Şam beldesinde de yayılmıştır.”²¹

Mâlikîliğin yayılmasında etken olan unsurlar, temel olarak, Mâlik’in şahsı, mezhebin karakteristiği, yöneticilerin nüfûzu, talebelerin çabaları ve ulemânın tesiri başlıklarında incelenmektedir.²² İmam Mâlik’ten aktarılan hadis ve mesâille ilgili rivâyet farklılıkları bu âmiller arasındadır. Zira her bir talebe aynı zamanda aynı sayıda hadis ve mesâil işitmediği için rivâyette bulunacağı hususlar da farklılık arz edecektir.²³ Kaldı ki İmam Mâlik, eseri *Muvatta*’yı on bin ya da kırk bin hadis içerir şekilde yazmış ve her yıl kontrol etmek kaydıyla son şekline dönüştürmüştür.²⁴ Ayrıca bu çalışmasının kırk yıl kadar sürdüğü de rivâyet edilmiştir.²⁵ Durum böyle olunca ilgili rivâyetlerin farklı olması ve değişmesi de pek tabii doğaldır. Hadis rivâyetleri için belirtilen bu hususun mesâilde de geçerli olacağı hatta bunun örf ve maslahatı temel prensipler olarak gören bir anlayışta daha da belirgin şekilde görüleceği tabidir.

Mezhebin farklı bölgelere yayılmasındaki bir diğer amil ise, fikhî anlayış ve istidlâl farklılıklarıdır. Mâlik’in öğrencileri; “ehl-i hadis Mâlikîleri” diye isimlendirilen, hocalarından aldıkları hadis birikimiyle yetinen ve fikhî meselelerde re’yden kaçınanların birincisini; hocalarından aldıkları hadisleri ve bunun yanında fikhî bilgileri de rivâyet ettikleri gibi karşılaşılan yeni meselelerde re’y ve ictihada yer veren “ehl-i re’y Mâlikîleri”lerinin diğerini oluşturdukları iki grupta değerlendirilebilir. Bu grupların içinde de kısmen yine birbirinin anlayışıyla hareket edenler bulunabilmektedir. İşte

²¹ Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 79-80.

²² Cîdî, *Muhâdarât*, s. 18-38; Herrûs, Mustafa, *el-Medresetü’l-Mâlikîyyetü’l-Endelûsiyye ilâ nihâyeti’l-karni’s-sâlis el-hicrî neş’e ve hasâis*, Rabat, 1997, s. 62-88; Huleyfî, *el-İhtilâfû’l-fikhî*, s. 100-105.

²³ Bkz; Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, ilim meclisi; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 12-13.

²⁴ Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 193.

²⁵ Kandemir, Yaşar, “*el-Muvatta*”, *DİA*, XXXI, 416. Ayrıca bu konuda farklı seneler de rivâyet edilmiştir, değerlendirmeler için bkz; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 12.

böyle bir ayrışmanın olması da mezhepsel anlayışta metot, tavır ve görüş farklılaşmasının oluşmasında etkili bir unsurdur.²⁶

Mâlikîlik içinde, Mâlikî ekolleşmesinin alt yapısını oluşturacak ve yukarıda değinilen yayılım amillerinin sistematik halde işlenmesini sağlayacak bazı tasnifler söz konusudur. Bu tasnifler; Iraklılar, Endülüs'lüler gibi Mâlik'in ders halkasına katılan öğrencilerin coğrafi dağılımlarını esas alan tasnif; usûl eksenli çalışanlar-furû (mesâil) eksenli çalışanlar²⁷ ve “ehl-i hadis”-“ehl-i re'y” Mâlikîleri²⁸ gibi fikhî telif ve usûl bakımından yapılan tasnif şeklinde iki ana başlıkta değerlendirilmiştir. Bu tasnifler “mezheb”i anlayıp yorumlamakta etken olan düşünce yapılarını ve tercihleri barındırmaktadır. Ayrıca Mâlikîlik açısından müntesiplerinin ilgili mezhebi nasıl algıladıkları hususunda da ip uçları vermektedir.

Tarihi ve anlayış olarak ekolleşmenin alt yapısını oluşturacak bilgilerin aktarılmasından sonra, Mâlikî Mezhebi'nin yayılmış olduğu alanlar somut olarak belirtilebilir. Mâlikî Mezhebi başlıca şu bölgelerde yayılmıştır: Hicaz/Medine, Irak, ve Mısır.²⁹

Bunlar dışında Irak'ın doğusunda bulunan Rey, Yemen, İran, Horasan, Ahvaz, Nisabur, Kazvin ve Ebher şehirlerinde Mâlikîlik görülmüş olsa da kalıcı bir tesiri olmamıştır.³⁰ Batı'da ise, Tunus, Sicilya, Kuzey Afrika, Endülüs ve Batı Afrika'da yayılmıştır.³¹ Kuzey Afrika sathında mezhebin yayıldığı üç ana bölüm vardır: Tunus, Kayrevân ve Fas. Genel itibariyle bu üç bölge birbiri içinde değerlendirilirken zamanla kendi

²⁶ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 13-14; Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Endülüste Rey-Hadis Mücadelesi”, *İslâmiyât*, VII (2004), sayı:3, s. 59-74.

²⁷ Geniş bilgi için bkz; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 16-18, 19-22.

²⁸ Geniş bilgi için bkz; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 22-23; Çavuşoğlu, “Endülüste Rey-Hadis Mücadelesi”, s. 59-74

²⁹ Bkz; Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 22-25; Ebû Zehre, Muhammed, *Mâlik hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, y.y., 1951, s. 383; Cîdî, *Muhâdarât*, s. 19; Huleyfi, *el-İhtilâfû'l-fikhî*, s. 10, 105-108; Ali, *Islâhu'l-mezheb*, s. 65,70; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*.

³⁰ Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 25, 254; Huleyfi, *el-İhtilâfû'l-fikhî*, s. 109; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 522.

³¹ Huleyfi, *el-İhtilâfû'l-fikhî*, s. 105-114. Mezhebin yayılım seyrinin daha başlangıçta nasıl bir seyir izlediği Mâlik'in talebelerinden anlaşılabilir bir durumdur. Listeler için bkz; Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru e'lâmi'n- Nübelâ*, thk; Şuayb Arnavut ve Hüseyin Esat, Beyrut, 1985, VIII, 52-55.

başlarına da araştırma konusu haline gelmişlerdir.³² Haddi zatında mezhebin yayılım coğrafyası Mısır'dan sonra doğrudan Endülüs ile bağlantılı olduğu gibi Mağrib'in ve ekollere zemin olan bölgelerin Mâlikîleşme sürecinde de etken olan asıl amiller arasında ilk sıralarda Endülüs Mâlikîliği yer almaktadır.³³

1.1.2. Endülüs Mâlikî Ekolü

Mâlikî Mezhebi çeşitli coğrafyalarda yayıldığı gibi Endülüs'te de yaygınlık kazanmıştır. Araştırma konusunun Endülüs ile ilişkisi de göz önüne alınınca ilgili bölgenin ayrı ve ayrıntılı şekilde anlatılması ihtiyacı hasıl olmuştur.

I. Yusuf'un (öl. 755) 750 senesinde Endülüs'ün ilk medresesi olarak bilinen Gırnata'da yaptırdığı medreseye kadar dini ilimler camilerde okutulmuş; bu medresenin ardından pek çok medrese inşa edilmiş ve Endülüs medreselerinden dinî, felsefî ve pozitif bilimler alanında pek çok bilgin yetişmiştir.³⁴ Bu medreselerin yetiştirdiği pek çok alim ve medrese üstatları Endülüs'ün ilmî şeklinin belirlenmesinde etken olmaları ve bölgesel Mâlikî şekillenme ile halkın Mâlikîleşmesinde etkili olmaları muhtemeldir. Ancak ilgili bölgede Mâlikîlik'ten önce de farklı fikhî yaklaşımların mevcut olduğu da ayrı bir vakiadır.

Mâlikîlikten önce Endülüs'te belli bir mezhebin varlığı hakkında sadece Evzâîlik'ten bahsedilebilir.³⁵ Bunda, Evzâî'nin (öl.157) talebesi olduğu düşünülen,³⁶ Endülüs müftüsü ve Kurtuba hatibi Sa'saa b. Selâm el-Endelûsî'nin (öl. 180) çabaları ve Evzâîlik'in Şam'da ortaya çıkıp Endülüs Emevîleri'nin burayla olan tarihi bağlarının etkisi muhtemeldir.³⁷ Buna mukabil, Mâlikîliğin yayılmasında da İmam Mâlik'in

³² Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 25. Bu hususta gerçekleşen ihtilaflar ve sebepleri için bkz; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 65-68; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 522.

³³ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 522.

³⁴ Yiğit, İsmail, "Nasriler", *DİA*, XXXII, 422-423; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, XXX, 289.

³⁵ Venşerîsi, *el-Mi'yâr*, VI, 356; Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ ve Abdülkadir Şener, Ankara 1986, s. 75; Öğüt, Salim, "Evzâî", *DİA*, XI, 546; Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, 221; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 101. Eyyüp Said Kaya, bu rivâyetlerle ilgili olarak ihtiyatlı yaklaşım gerektiğini belirtmektedir. Bkz; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 522.

³⁶ Kâdı İyâz, *Tertîb*, III, 20.

³⁷ Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 25; Öğüt, "Evzâî", *DİA*, XI, 546.

Endülüs Emevî hükümdarlarıyla ilişkisinin olduğu bilgisi de dikkat çekicidir.³⁸ Zira, fıkıh bilginlerinin siyasî alandaki etkin konumları, hem Mâlikî ekolünün bölgedeki tarihçesinin gelişim seyrinde en önemli etken olmuş hem de genel siyasi tavırların oluşmasında etkili olmuştur.³⁹

Mâlikîliğin Batı İslam dünyasında yaygınlık kazanmasının sebepleri; Mâlik'in bizzat şahsiyetinin etken olması,⁴⁰ mezhebin bu coğrafyanın insanlarına uygun olması,⁴¹ mezhep müntesiplerinin çektiği sıkıntılar,⁴² hükümdarların nüfûzuyla ilişkili olarak gelişmesi,⁴³ Endülüs'ün yapı itibariyle Hicaz'la örtüşmesi ve hâlâ burada bedeviliğin⁴⁴ tebarüz etmesi,⁴⁵ İbn Haldûn'un; batı İslam dünyasındakilerce hac yolculuğunun ayrıca bir ilim yolculuğu olarak algılanışı ve güzergâhları üzerinde Irak'ın değil Medine'nin bulunması şeklindeki değerlendirmesi⁴⁶ ve son olarak, Mâlikilerin Hâricîler'le mücadelesi⁴⁷ şeklinde özetlenebilir.

Mezhebin gelişim ve yayılımıyla ilgili olarak verilen bu bilgilerden sonra mezhebin ilk defa kim tarafından bu bölgeye getirildiğine değinilebilir. Mâlikîlik'in Endülüs'e ne zaman girdiği, resmi mezhep haline ne zaman geldiği ile ilgili olarak farklı yaklaşımlar

³⁸ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 523.

³⁹ Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi -Tarihi, Siyasal, Hukuksal ve Felsefî Bağlamda Bir Analiz-* İstanbul, 2005, s. 99.

⁴⁰ Bkz; Herrûs, *el-Medresetü'l-Mâlikîyye*, s. 62-77. Ayrıca şahıs bazında örnekler için bkz; Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 68, 77, 158.

⁴¹ Herrûs, *el-Medresetü'l-Mâlikîyye*, s. 77-82.

⁴² Bkz; Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 86.

⁴³ Bkz; Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 26; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VI, 356; Herrûs, *el-Medresetü'l-Mâlikîyye*, s. 85-90; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 458; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, 104.

⁴⁴ "İbn Haldûn'un (öl. 808) bahsettiği bedevilik, Hicâzlıların kendi Arap adetlerine bağlı kalıp yeni kültürlerle kapalı bir yapıya sahip olmalarıdır. Yoksa bedevilikten sert mizaçlı ve kaba saba olmak anlamı anlaşılmalıdır. Kaldı ki özellikle Emevîler döneminde Hicâzdakilerin hepsi de bedevi değildi. Ayrıca Endülüs de ne fetihten önce ne de sonra tam anlamıyla bedevilik içinde değildi. Bilakis, medeniyetin ve gelişimin adreslerindendi. Ayrıca şayet dediği doğru olsaydı Mâlikîliğin sadece Hicâzla sınırlı kalması gerekirdi." Cîdî, *Muhâdarât*, s. 37.

⁴⁵ Bkz; İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, thk; Derviş Cüveydî, Beyrut, 1995, s. 420. Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 458; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 93-94.

⁴⁶ Bkz; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 420; Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 93-94.

⁴⁷ Bkz; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VI, 357; Cîdî, *Muhâdarât*, s. 37.

bulunmakta ve aslında bu sorunun cevabı “mezhebin Endülüs’e girmesinden” ne kastedildiğinin altında yatmaktadır.⁴⁸

Mezhebin öğrenilip aktarılmasında; ilki, *Muvatta*’ın ezberlenip aktarılması⁴⁹; diğeri ise İmam Mâlik’in fikhî görüşlerinin öğrenilip aktarılması (mesâil fikhî)⁵⁰ şeklinde iki yöntem benimsenmiştir.⁵¹

Belirtilen yöntemler bir arada değerlendirilerek Endülüs ile Mâlikîliğin girişi hakkında itiraza açık bir şekilde, özetle şunlar söylenebilir: Şebtûn (öl. 193) Mâlik’in fikhî görüş ve fetvalarını rivâyet eden ve derleyip öğrencilerine okutan ilk Endülüs’lü fakihidir.⁵² *Muvatta*’ı ilk defa bu bölgeye getiren kişi ihtilâflı olmak kaydıyla Gâzi b. Kays (öl. 199), tamamlanmış olarak son halinde ilk defa getiren de Leysî’ dir (öl. 234).⁵³ I. Abdurrahman (öl. 172) Mâlikî Mezhebi’ni tasvib ve tavsiye ederken⁵⁴ oğlu I. Hişâm (öl. 180) kaza ve fetvada Mâlikî Mezhebi’nin esas alınmasını sağlamıştır.⁵⁵ Mâlik’in Endülüs’lü öğrencileri arasından ilk defa Kurtuba kadılığı yapan da Muhammed b. Beşîr’dir (öl.198).⁵⁶

Endülüs, Mâlikî Mezhebi’nin kalesi haline gelmiş ve yıkılıncaya kadar Mâlikîlik bu coğrafyada devam etmiştir.⁵⁷ Bu gün; Tunus, Cezair Merakiş Nijerya ve başka ülkelerde

⁴⁸ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 101.

⁴⁹ Bkz; Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 202-203, II, 347-349; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 103.

⁵⁰ Bkz; Venşerîsi, *el-Mi’yar*, VI, 356; Ebu Zehre, *Mâlik*, s. 249; Huleyfî, *el-İhtilâfî’l-fikhî*, s. 113; Kılıç, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, s. 106; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 104. Ali, *Istîlâhu’l-mezheb*, s. 79-80.

⁵¹ Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 248-249; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 101. Ayrıca bkz; Özdemir, “Endülüs”, *DİA*, XI, 221.

⁵² Ali, *Istîlâhu’l-mezheb*, s. 79-80; Kılıç, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, s. 106; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 105; Kaya, “Mâlikî Mezhebi” *DİA*, XXVII, 523.

⁵³ Bkz; Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 202-203, II, 347-349; Venşerîsi, *el-Mi’yar*, VI, 356; Herrûs, *el-Medresetü’l-Mâlikîyye*, s. 36; Huleyfî, *el-İhtilâfî’l-fikhî*, s. 113. Ali, *Istîlâhu’l-mezheb*, s. 79-80; Kılıç, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, s. 106; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 103; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 523.

⁵⁴ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 523.

⁵⁵ Venşerîsi, *el-Mi’yar*, VI, 356; Kılıç, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, s. 108; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 523.

⁵⁶ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 102.

⁵⁷ Bkz; Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 25; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 475; Kılıç, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, s. 46-52; Özdemir, “Endülüs”, *DİA*, XI, 213-214; Yiğit, “Murâbitlar”, *DİA*, XXXI, 154-155; Özdemir, Mehmet, “Muvahhidler”, *DİA*, XXXI, 410-412; Özdemir, “Mülûkü’t-tavâif”, *DİA*, XXXI, 554-555.

hala yaşamaya devam eden Mâlikî Mezhebi'nin yaklaşık yüz milyon müntesibi bulunmaktadır.⁵⁸

1.2. İstidlâl ve Mezhep İçi İstidlâl

İstidlâl, sözlükte; delilin delâletini talep etmek anlamındadır.

Siğası gereği “*d-l-p*” maddelerinden türeyen bu kelimeye, “istif`âl” babının “*sîn*” ve “*tâ*” harfleri talep anlamını katmışlardır.⁵⁹ İstidlâl “bir delilin rehberliğini istemek”,⁶⁰ “istenilen şeye ulaştırılan yol”⁶¹ ve daha çok usûlcülerin yüklediği sözlük anlamıyla “istenilen/hedeflenen şeye ulaş(tırıl)ma isteği” anlamındadır.⁶² Bunun dışında sözlüklerde değişik ibare, anlam ve açıklamalar mevcuttur.

Usûl alimlerinin istidlâl için verdikleri tanımlar üç başlık halinde gruplanabilir.

Birinci grup usûlcüler, istidlâlî genel olarak sözlükteki anlamıyla paralel olarak tanımlamışlardır: Cessâs (öl. 370),⁶³ Bâkillânî (öl. 403),⁶⁴ İbn Hazm ez-Zâhirî (öl. 456),⁶⁵ Şîrâzî (öl. 476)⁶⁶ ve Cüveynî (öl. 478)⁶⁷ bu gruba dahil olanlar arasındadırlar.

⁵⁸ Ğânim, Ğâlib, *el-Kavânîn ve'n-Nuzum 'abra't-târîh*, Beyrut, 1991, s. 328.

⁵⁹ Geniş bilgi ve örnekler için bkz; İbnü's-Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâdir, *Raf'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib* thk; Ali Muhammed Mu'avvez, Beyrut, 1999, IV, 480-481.

⁶⁰ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, t.y., I, 248.

⁶¹ Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hâmevî, *el-Misbâhu'lmünîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, Beyrut, 1987, I, 119; Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, *Muhtârü's-Sihah = Mu'cemü'r- Râzî*, Dimeşk, 1898, s. 209.

⁶² Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzî, *el-Fusûl ve'l-usûl*, Kuveyt, 1984, IV, 9; Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Rukneddîn Abdülmelik, *el-Kâfiye fî'l-Cedel*, thk; Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kâhire, 1979, s. 47; İbn-Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd Dâvud ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk; Ahmed Mahmûd Şâkir, Kâhire, 1970, II, 678; Şinkîti, Abdullâh b. İbrâhîm el-'Ulvâ, *Neşru'l-bünûd 'alâ Merâki's-su'ûd*, Rabat, t.y., II, 255.

⁶³ “Medlûl hakkındaki bilgiye ulaşmak için delaletin araştırılması ve hakkında kafa yorulmasıdır.” Tanım için bkz; Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, IV, 9.

⁶⁴ “Delil hakkında akıl yürütmek, hakkında akıl yürütülenin gerçekliği ile ilgili delille ulaşılmak istenilen bilgi hususunda dikkatle incelemelerde bulunmak anlamına geldiği gibi delil hakkında sorgulama ve delil isteme anlamlarına da karşılık gelmektedir.” Tanım için bkz; Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, thk; Abdülhamîd Ebû Zenîd, Beyrut, 1993, I, 208.

⁶⁵ “Aklın beceri/bilgi ve (bu bilgi/becerilerin) neticeleri(ürünleri) veya bilen insan tarafından ortaya konulan delilin araştırılması işlemdir.” Tanım için bkz; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 37.

Sadece yapılan bu sözlüksel tanımlama ile istidlâl teriminin İslâm fihhında kazandığı anlamı büsbütün örtüşürmek zordur.

İkinci grup usûlcüler ise terimi, sadece istidlâlin bir çeşidi ile tanımlamaktadırlar. Bu alimlerin yaptıkları tanımlamada temel olan mantîkî kıyasın esas alınmasıdır: “Sağlam/düzgün bir şekilde yapıldığında istenilen/araştırılanın da ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde bilinen durumların sıralanmasıdır.”(Matlubun teslimiyle, teslimleri gereken, bilinen durumların sıralanmasıdır). Bu ortak paydada tanımlama yapan alimler arasında; Ebü'l-Huseyn (öl. 436),⁶⁸ Bâcî (öl. 474),⁶⁹ Bağdâdî (öl. 739)⁷⁰ sayılabilir.

Bu alimlerin yaptıkları tanımlamada esas olan mantiki kıyasın ifade edilmiş olmasıdır. Her ne kadar Ebü'l-Huseyn (öl. 436) ve Bâcî'nin (öl. 474) tanımları Bağdâdî'ninki (öl. 739) gibi mantîkî kıyasla benzeşme de aynı minvaldedir. Doğal olarak bu tanımlamalar da istidlâl için yeterli bir anlam ifade etmemektedir.⁷¹

Üçüncü grup ulemâ de istidlâli örfî olarak (delilin kullanımındaki şekline göre) iki kısımda değerlendirerek tanımlamıştır. Her ne kadar çoğu zaman bir arada değerlendiriliyor olsa da istidlâlin usûlcüler nezdinde bu bağlamda birisi genel diğeri dar olarak iki anlamı bulunmaktadır: Genel ve özel anlamda istidlâl.

⁶⁶ Tanım için bkz; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Şerhu'l-Lüm'a*, thk; Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut, 1988, I, 156.

⁶⁷ Bkz; Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Rukneddîn Abdülmelik, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk; Abdullâh en-Nibâlî ve Şebîr el-'Umrî, y.y., 1996, I, 119; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 48; Cüveynî, *el-Varâkât*, Kâhire, 1977, s. 5.

⁶⁸ “Bir görüş veya zanla ortaya konulmuş olan herhangi bir şeyin gerçekliğinin araştırılması için zan veya görüşlerin sıralanmasıdır.” Tanım için bkz; Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Beyrut, t.y., I, 6.

⁶⁹ “Şayet zanla elde edilebilen hususlardansa zannı galibin değilse hakkında araştırma yapılanın ne olduğu ile ilgili bilginin elde edilebilmesi için kendisi ile ilgili kafa yorulanın durumu hakkında bir fikirdir.” Tanım için bkz; Bâcî, Ebu'l-Velîd, Süleyman b. Halef b. Sa'îd et-Tücîbî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk; Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut, 1986, I, 47; Bâcî, Ebu'l-Velîd, Süleyman b. Halef b. Sa'îd et-Tücîbî, *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-usûl*, thk; Neziyye Hammâd, Kâhire, 2000, s. 41.

⁷⁰ Tanım için bkz; Bağdâdî, Abdülmü'min, *Kavâ'idü'l-usûl ve mekâ'idü'l-fusûl*, thk; Ahmed Tahâvî, Kâhire, 1997, s. 113.

⁷¹ Kefrâvî, Es'ad Seyyidî Abdülğani, *el-İstidlâl 'inde'l-usûliyyîn*, Kâhire, 2002, s. 36-38.

Genel/geniş anlamda istidlâl: Delilin delaletini yahut delalet istemektir. Delalet, kendisiyle herhangi bir şeyin bilgisine ulaşılan şeydir.⁷² Nass, icma ve kıyas gibi herhangi bir delil zikretmek olarak istidlâli tanımlayanlar bu manada bir yaklaşım sergilemişlerdir⁷³.

Bir delil ortaya koymak, bilinmeyenin ne olduğunu araştırıp kapalılıkların giderilmesi işlemidir. Bu işlem, aklın geçmiş bilgilerinden yola çıkarak doğrulanabilir ve yeni bir bilgi elde etme yolunda sarf ettiği çabadır.⁷⁴ Bu bazen delil hakkında araştırma ve düşünme olabileceği gibi gerçekliğini sorgulama tarzında da olabilir.⁷⁵ Bu, istidlâlin bir hükme ulaşıncaya kadar belirli bir delille hareket edilmesi anlamındadır.⁷⁶ Böylelikle ulaşılan sonucun sağlam ve doğru olduğundan şüphe izale edilmiş olmaktadır.⁷⁷

Burada temel husus bir delil belirtmektir. Bu delilin nereden ve nasıl getirileceği ile ilgili bir sınırlama bulunmadığı için genel denilmiştir. Kısacası bu tarz kullanımda istidlâlin anlamı mutlak manada delil ortaya koymaktır.

Dar/özel anlamında ise istidlâl, özel/başlı başına bir delildir. Bu anlamda kullananlar tanımlamasını yaparken farklı görüşler beyan etseler de genel tercih: herhangi bir nass, icma ve şerî kıyas olmayan başlı başına ayrı bir delildir.⁷⁸

İstidlâli bazı Mâlikîler, nass, icma, kıyas ile değil sadece kaideler bakımından şer'î bir hükme ulaştırılan delilin talebi şeklinde anlamışlardır.⁷⁹ Bu anlamıyla istidlâl zihni bir

⁷² Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredat fî ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Kâhire, 1970, s. 192.

⁷³ Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kâhire, 1914, IV, 104 vd.; İbnü'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer, *Muhtasarü Müntehe's-sü'li ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk; Nezir Hamâdu, Beyrut, 2006, II, 1169.

⁷⁴ Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *el-İnsâf*, thk; Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire, 1963, s. 25.

⁷⁵ Bâcî, *İhkâm*, s. 171-172; Bâcî, s. *el-Hudûd*, 41.

⁷⁶ Bâcî, *el-Hudûd*, s. 41.

⁷⁷ Cüveyni, *el-Kâfiye*, s. 47.

⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe*, II, 1169 vd.

⁷⁹ Karâfî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî 'htisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, Kâhire, 1993, s. 450.

örgüyü gerektirecektir. Zira istidlâl bu meyanda, her bir müctehidin kendi ictihad anlayışına binaen oluşturduğu bir delillendirme mekanizmasıdır.⁸⁰

Bu dar anlamıyla istidlâl, hüküm elde etmek için kullanılan yöntemlerden birisi olarak ele alınmıştır. Bunun için de edile-i şer'iyeye'den sonra ayrı bir delil olarak sıralanmıştır.⁸¹

Dar anlamındaki anlama farklılıkları iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi Cüveynî'nin (öl. 478) "maslahatı mürsele"yi ifade etmekte yaptığı gibi sadece belli bir delil için istidlâli kullananlar,⁸² ikincisi, Kitâb, Sünnet, icma ve kıyas dışındaki delillerden bir kaçını için kullananlar.⁸³ Bunlar dışında bu meyanda kıyasın çeşitleri arasında görenler olduğu gibi,⁸⁴ kıyasla istidlâli eşdeğer hatta aynı görenler dahi vardır.⁸⁵ Bu gruba dahil alimler arasında; Âmidî (öl. 631),⁸⁶ İbnü'l-Hâcib (öl. 646),⁸⁷ Şinkîti⁸⁸ sayılabilir.

Üçüncü grup alimin yapmış oldukları bu tanımlamanın her bir kısmını yani özel ya da genel tarafını alarak sadece bu kısımlardan birisiyle tanımlama yapanlar da olmuştur.⁸⁹

Yapılan tanımlamalarda ortak olan husus, bir delil ortaya konmasının istenmesidir. Buna ek olarak konulacak delilin ittifak edilmiş olan deliller arasında olmaması da

⁸⁰ Bkz; Bennânî, Abdurrahmân b. Cadullâh, *Hâşiye 'ale'-ş-Şerhi'l-Muhallâ li Cem'i'l-cevâmi', Kâhire, t.y., II, 359.* İşaret edilen bu husus aslında mezhep içi istidlâlde daha net bir şekilde kendisini gösterecektir. Zira ilgili husus müctehidin nasslara bakış açısıyla değerlendirilecektir.

⁸¹ Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 450-451, İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehâ*, II, 1169.

⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1119-1120.

⁸³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehâ*, II, 1169-1170.

⁸⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehâ*, II, 1169 vd.

⁸⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüm'a*, II, 815.

⁸⁶ "Fukahânın terminolojisinde, bazen nass, icma, kıyas ya da diğer başka delillerden olsun her hangi bir delil ortaya koymak/belirtmek anlamına geldiği gibi bazen de başlı başına özel bir delil olarak da kullanılmıştır. Bu da ne nass ne icma ne de kıyas olmayan başlı başına bir delilden ibarettir." Tanım için bkz; Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kâhire, t.y., IV, 104.

⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, Ebü 'Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut, 1985, s. 202; İcî, Ebu'l-Fazl Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülğaffâr, *Şerhu'l-'Adud alâ Muhtasari Münteha'l-usûl*, thk; Fâdî Vâsîf, Târik Yahyâ, Beyrut, 2000, II, 280.

⁸⁸ "Örftte; nass, icma ya da bunlar dışından mutlak manada bir delil ortaya koymak anlamında kullanıldığı gibi özel bir delil ve sadece bir delil belirtme anlamlarında da kullanılmıştır.", "İstidlâl, Kitâb ve Sünnet'in nassı, ümmetin bütün müctehidlerinin icması ve şerf kıyas diye isimlendirilen temsil kıyası dışında bir delildir." Tanım için bkz; Şinkîti, *Neşru'l-bunûd*, II, 255.

⁸⁹ Bennânî, *Hâşiye*, II, 359; Şinkîti, *Neşru'l-bunûd*, II, 255. İstidlâl ile ilgili tanımlama ve değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bkz; Kefrâvî, *el-İstidlâl 'inde'l-usûliyyîn*, s. 36-44.

ikinci kayıttır. Ayrıca akli bir yöntem olması ve cüzi delillerden çok külli ifadesinin ve anlamının kullanılması da bunlara ilave edilebilir. İstenilen sonuç ise şerî bir hükmün elde edilmesidir. Bu kayıtlara binaen istidlâl için ortaya konacak tanımlamada bu beş unsurun da yer alması gerekecektir.⁹⁰

En geniş anlamıyla delil getirme ve zihnî bir düşünme eylemi olan istidlâl, fıkıh usûlü açısından “bir şer’î hükmün, tafsîlî delile bakılmaksızın sadece külli manaya göre verilmesidir.”⁹¹ Ya da bir başka açıdan “tafsîlî delile bakılmaksızın gerçekleşen fıkıh yapma yöntemleri, bu yöntemlerle istidlâlin sahit olmasını sağlayan şartlar ve müctehidden ibaret olan bütündür.”⁹² şeklinde tanımlanabilir.

Bu başlık altında yapılan açıklamalardan sonra; anlaşılacağı üzere, istidlâlin bir yöntem oluşunda ortak kanat oluşsa da diğer delillere nazaran konumu ve kendisiyle delil getirilip getirilemeyeceği hakkında anlaşmazlığın bulunduğu, ulemânın eserlerinde edille i şeriyye’yi sıralayıp, istidlâlin bu delillerden birisi ya da bir kaçıyla delil getirmek mi yoksa bunlardan başka bir delil mi olduğunda ayrıştıkları ifade edilebilir.

“*Mezheb*” ve “*istidlâl*” tanımlamalarından sonra mezheb içi istidlâl daha rahat anlatılabilecektir. Kısaca mezheb içi istidlâl, “kaynakları arasında ‘*mezheb*’ birikiminin de yer aldığı fikhî bilgi elde etme sürecidir.”⁹³ Ancak bu istidlâl biçimi “*mezheb*” algısı oluşmadan önce de kendisini göstermiş olabilir. Zira İbnü'l-Kâsım'ın (öl. 191) müctehidliği hakkında yapılan tartışmalar buna imkan tanımaktadır.⁹⁴ Kaldı ki mezhepte müctehidin tanımlamaları yapılırken ilgili müntesip müctehidin intisap ettiği müctehidin usulüne uygun biçimde bir metot takip etmesinden bahsedilmektedir. Bu da ilk dönem için dahi vuku bulmuş bir hadisedir.⁹⁵ Sadece bu kayıt mezheb içinde

⁹⁰ Bkz; Racrâcî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Talha eş-Şavşâvî, *Raf'u'n-nikâb 'an Tenkîhi'ş-Şihâb*, thk; Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cibrîn, (Yayımlanmış Mastır Tezi, Muhammed İbn Saûd Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1981), Riyad, 2004, III, 1229

⁹¹ Kefrâvî, *el-İstidlâl 'inde'l-usûliyyîn*, s. 49.

⁹² Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıhk*, thk. Taha Cabir, Beyrut, 1992, I, 94.

⁹³ Kavramın geniş olarak irdelenmesi ve içeriğinin tespiti için bkz; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, s. 29-31.

⁹⁴ İbnü'l-Kâsım'ın (öl. 191) mukallit mi mutlak müctehid mi oluşu ile ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bkz; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 373-386.

⁹⁵ Bu bağlamda “tesis” dönemi Mâlikîlerinin gerçekleştirdikleri “*tahrîc*” işlemleri örnek olarak gösterilebilir.

gerçekleşen istidlâlin tanımlanmasında yeterli olmayacaktır. Çünkü mezhep içi istidlâlin oluşmasında yalnızca “imâm” olarak kabul edilen müctehidin görüşü yer almamaktadır. Kaldı ki mezhep içi istidlâl, sadece usûlî bakımdan bir metot benimseme şeklinde gerçekleşmemiştir. Mezhep içi istidlâli anlatmada kullanılacak argümanlar mezhebin tanımlanmasında faydalanılan mezhebî birikim ve müntesip fakihlerdir.⁹⁶ Yani mezhebî birikimden bir hareket sahası oluşacaktır. Müntesip müctehidin gerçekleştirdiği istidlâl işlemi mezhebî karakteristikle de yakından alakalıdır. Aşağıda mezhebin karakteristiği ve buna ek olarak mezhebin mezhep içi istidlâl anlayışı ortaya konmaya çalışılacak; ancak mezhep içi istidlâl yöntemlerine sadece ismen değinilip ilerleyen başlıklarda yeri geldiğinde işlenecektir.

İstidlâli gerçekleştiren kişinin mezhepteki konumuna göre gerçekleşen istidlâl de değişken bir mertebeye sahiptir. İntisap edilen müctehidin gerçekleştirdiği istidlâl ile müntesip müctehidin gerçekleştirdiği istidlâl aynı seviyede olmayacaktır. Zira intisap edilen müctehid gerçekleştirdiği istidlâlde kendi ictihâdî anlayışını ortaya koyarken müntesip müctehidin ortaya koyduğu istidlâl faaliyeti intisap ettiği müctehidin genel ictihâd anlayışıyla başka bir ifadeyle “İmam”ının tercih ettiği yöntemler doğrultusunda ve geçmiş birikim yardımıyla işleyen bir istidlâldir.⁹⁷

Mezhep içi istidlâl anlayışına göre bir müctehidin herhangi bir bilgi ortaya koymasında temel husus mezhebin birikiminden faydalanmasıdır.⁹⁸ Ancak bu işlem gerçekleştirirken iki şekilde cereyan edecektir. Birincisi mezhebe müntesip olan fakihin dönemine kadar ortaya çıkan mezhebî birikimin verilerinden faydalanarak karşılaşılan yeni mesele ile ilgili hükmün bu furû birikimden ortaya konması⁹⁹ diğeri ise genel kaide ve mezhebin karakteristiğine binaen bir hükme ulaşılmasıdır.¹⁰⁰ Bahsedilen karakteristik de furû birikim de aslında mezhebin ictihâd anlayışı, başka bir deyişle mezhep içindeki ehil

⁹⁶ Kullanılan argümanların tespit ve değerlendirmeleri için bkz; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, s. 29-33.

⁹⁷ Sâvî, *Hâşiye*, IX, 295; Şinkîti, *Neşru'l-bunûd*, II, 315-323. Bu işlemi gerçekleştirenlere müctehid dendiği gibi fakih de denilmektedir. Yani ictihâd ya da istidlâli sergileyen kişi müctehid anlamında fakihdir. Bkz; Bennânî, *Hâşiye*, I, 33-34, II, 397-400; Şinkîti, *Neşru'l-bunûd*, II, 315.

⁹⁸ Huleyfi, *İhtilâfî'l-fikhî*, s. 121 vd. Ayrıca geniş inceleme ve değerlendirmeler için bkz; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, s. 29-31.

⁹⁹ İleride görülecek olan “tercih”, “tahrîc”, “icra” kavramları ve diğer tercih esasları bu hususu aydınlatıcı unsurlardır.

¹⁰⁰ Bkz; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 445-454.

kişilerin yeni meseleler karşısında hüküm tespitindeki yaklaşım biçimi olarak belirtilebilir. Ancak şu da var ki mezhebin karakterini ortaya koyacak usûlî argümanlar direkt olarak Mâlik'in ifadeleri değil O'na atfen belirtilen hususlardır.¹⁰¹ Haddi zatında mezhep söyleminin gelişmesinin de bir unsuru olan bu husus, usûlî takip edilen bir imam portresini zedeler gibi görünse de mezhebin sadece bir parçasını oluşturan bu argümanla bütün bir değerlendirmede bulunmanın da doğru bir sonuca ulaştırmayacağını göstermektedir.

Her mezhebin kendi ictihâd anlayışına göre ayrı birer istidlâl yaklaşımları olduğu gibi mezhep içindeki ehil kişilerin de kendilerince bir istidlâl anlayışlarının olması gayet doğal bir durumdur. Bu şekilde bir gelişim mezhebî ve ictihâdî karakterden kaynaklanmaktadır.¹⁰² Mâliki mezhebinin genel karakteristiğinin de usul eserlerinden tespit edilmesi için edile bahislerinde istidlâl başlığında işlenen konunun irdelenmesi yardımcı olacaktır.¹⁰³ Mâliki mezhebinin yaklaşım tarzının maslahata binaen olduğu doğru olarak kabul edilirse genel karakteristiğini buna indirgemek yanlış bir çıkarım olmasa gerek.

Mezhebi karakteristiğın mezhep içi istidlâl ile olan bağına gelince; Mâliki düşünce biçiminde yaklaşım tarzı maslahata binaen olduğu için mezhep içi istidlâlin de maslahat merkezli olduğu söylenebilir. İleride “*mâ cerâ bihi'l-'amel*” ele alınırken de görülebileceği gibi başlangıçta ne usûl ne furû eserlerinde yer alan bir konunun sırf maslahat gâilesiyle, her ne kadar eserlerde az yer etse de işlev olarak ne denli önemli bir konuma geldiğine şahit olunacaktır.

Mezhebe müntesip olan fakihlerce gerçekleştirilecek mezhep içi istidlâl,¹⁰⁴ mezhebi birikimin genişliğince hareket sahası sunacaktır. Başka bir ifade ile mezhep içinde oluşan birikimin sağladığı farklı görüşler arasında kendisince en uygun olanı ortaya koyacak olan fakih, olaylar karşısında bir dizi bilgiyle karşı karşıyadır. Bu bilgi birikimi, örneğin bir Mâlikî için o ana kadar mezhep dairesinde ehil kişilerce üretilmiş

¹⁰¹ Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 455-456.

¹⁰² Bkz; Bennânî, *Hâşiye*, II, 359.

¹⁰³ İstidlâl başlığı altında incelenen konular için bkz; Şinkî, *Neşru'l-bunûd*, II, 255-273. ayrıca Mâlikîliğin istidlâli maslahata indirgeme değerlendirmesi için bkz; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 456-457.

¹⁰⁴ Sâvî, *Hâşiye*, IX, 295.

olan bilgi ve değerlendirmelerdir. Hatta bunlar arasında tahricen ulaşılmış olan konular dahi yer alacaktır.¹⁰⁵ Yani temel olarak müntesip müctehidin ürettiği bilgi temelde Mâlikî akıl yapısına göre düşünmek ve üretmek olacaktır.

Mâlikî mezhebi içinde oluşan her bir ekol temelde kendi yaklaşımını yani kendi istidlâl anlayışını sergilemeye başlarken sonraları bu farklı ictihâd ve istidlâl telakkileri birleşmeye doğru gitmiştir. Nihayetinde Endülüs'ün mirası olarak batı İslam dünyasında ortaya çıkan Mâlikîlik anlayışı kendini ortaya koymuş ve Mâlikîliğin hakim ve yaşayan rengi haline gelmiştir. Zira diğer ekollerin ortaya koydukları ürünler de mevcut olmakla birlikte yaşayan ve Mâlikî bilginin aktif olarak işlendi fıkıh birikimi batı İslam dünyasında kendisini göstermiştir.

1.3. Mâlikî Mezhebi'nde Mezheb İçi Fıkıh İstidlâlin Kaynakları

Mezheb içi istidlâl belli bir mezhebi birikimi gerektirdiği için ilgili birikimin gerek elde edilmiş bakımından gerekse mevcut materyalin istidlâl açısından değerlendirilmesi için mezheb içinde kimi yöntem ve bazı hiyerarşiler mevcuttur. Aşağıda bu yöntem ve hiyerarşilere değinilecektir. Ele alınan mezhebî birikim ve hiyerarşi ifadeleri tekrardan kaçınmak açısından bir arada verilmiştir. Ayrıca, görüleceği üzere “*tercih*”, “*tahrîc*” ve “*tercih*”e konu olan kavramlar arasında kimileri daha geniş anlatılmıştır. Bunun temel sebebi ilgili kavramların mezheb içi istidlâli yansıtan esas unsurlar arasında olmasıdır. Konunun bu bakış açısıyla değerlendirilmesi anlatım karmaşasını da giderecektir.

1.3.1. Tercih

Sözlükte, ‘ağırlık, meyil, takviye ve tafdil’ anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca, kelimenin ‘taraf olmak, ölçmek ve ağırlık kazanmak’ anlamlarında kullanımları da mevcuttur.¹⁰⁷ Sözlükte yüklenen bu anlamlara ek olarak usûl eserlerinde de dilsel bazı tanımlamalara yer verilmiştir. Örneğin kimi eserlerde bir şeyi üstün tutma/yapma

¹⁰⁵ İlerleyen başlıklarda buna değinilecektir.

¹⁰⁶ Râzî, *Muhtâr*, I, 364; Mecme‘u‘l-Luğa‘l-‘Arabîyye, *el-Mu‘cemü‘l-vasît*, Kâhire, 1962, I, 329.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, I, 1125-1126.

anlamlarında karşılık bulan kelime,¹⁰⁸ bazı eserlerde de “iki zıtlıktan birisinin üstünlüğünü ortaya koyma” ya da “bir şeyi ‘*râcih*’ durumuna getirme” olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁹

Farklı yaklaşımlar ve çeşitli itirazlar gündeme gelse de genel bir çerçeveye terim olarak “*tercih*”, mezhep içinde yer alan bir bilginin istidlâl kaynağı olarak belirlenmesi işlemi şeklinde tanımlanabilir.¹¹⁰ Mâlikîler açısından genel olarak “*tercih*”, delillerin çokluğu ile gerçekleşen bir işlemdir. Tearuz halindeki her bir delilin amele konu olması bakımından diğerinde olmayan bir özelliği ile tercihe şayan olma vasfı bulunmaktadır. Tearuz halindeki her delilin bir yönüyle tercih edilme ihtimali bulunmaktadır. Belirleyici olan husus ise “*tercih*”in delil çokluğuna binaen gerçekleşmesidir. Yani mevcut deliller arasında amele konu olmasını sağlayacak delilleri fazla olan tercih edilecektir.¹¹¹

Ele alınan konu ile ilgili olan kısmı itibariyle mezhep içinde gerçekleşen “*tercih*”in bir hüküm doğurması gerekmektedir. Zira yapılan işlem sonucunda buna müteallık gelişen hüküm belirlemektedir. “*Tercih*” bir hüküm elde etme yöntemi olarak değerlendirildiğine göre bu işlem gelişi güzel yapılamayacaktır. Gerek “*tercih*”i yapacak kişiler gerekse de “*tercih*”e konu olan unsurlar bakımından mezhep içerisinde çeşitli isimlendirmelerle gerçekleşen bir hiyerarşi mevcuttur. Yapılacak bir “*tercih*”te kaynak olarak kullanılacak verinin hangi katmanda bulunduğu ve bunların neler ifade ettikleri de önem taşımaktadır.¹¹² “*Tercih*”in fikhî bir ihtiyacın ürünü olduğu ifade edilebilir.¹¹³

¹⁰⁸ İsnævî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnævî, *Nihâyetü's-Sûl fî şerhi Minhâci'l-Vusûl*, Beyrut, t.y., IV, 445; Heyto, Muhammed Hasan, *el-Vecîz fî usûli't-teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut, 1990, s. 473.

¹⁰⁹ İcî, *Şerhu'l-'Adud*, II, 309; San'ânî, *İcâbetü's-sâil*, s. 418; Racrâcî, *Menâri's-sâlik*, s. 63.

¹¹⁰ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 39.

¹¹¹ Karâfi, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm, *ez-Zahîre*, thk; Muhammed Haccî, Beyrut, 1994, I, 134-135.

¹¹² Karâfi, *Zahîre*, I, 135 vd.

¹¹³ Mâlikî fakihler kaynak olarak alınan görüşü belirten çeşitli nitelermeler kullanırlar. Bu da gerek İmam Mâlik'ten ve gerekse O'nun talebelerinden gelen pek çok farklı rivâyetin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Rivâyetlerin bu denli çok olması da ilgili görüşler arasında birinin diğerlerine öncelenmesini gerektirmektedir. Bazen imam birinci görüşünden ikinci görüşüne dönmüş olabilir. Ya da talebelerin imamın sözünü farklı anlamış olmalarından dolayı da bu gerçekleşebilir. Bu sebepten dolayı; mezhepte müctehid olanlar, *İmam*'larına ve onun talebelerine bağlı olmalarına, mütekaddim ve müteahhir olan görüşü, mezhebin usûl ve kavaidini bilmelerine ve insanlara daha

1.3.2. Mâlikî Mezhebi İçinde Tercihe Konu Kavramlar

Mâlikî Mezhebi içinde bulunan görüşlerin derecelendirilmesine geçmeden önce “rivâyât”, “akvâl”, “mansûs” ve “turuk” sözlerinden ne kastedildiğine değinilmesi yerinde olacaktır. Zira yapılan “tercih” işlemlerinin ve oluşan hiyerarşinin temelini oluşturan unsurlar bu kavramların içeriklerinden elde edilen bilgilere binaen tebarüz etmiştir.

“*Rivâyât*”, İmam Mâlik’in söz ve görüşleri; “*akvâl*” ise Mâlik’in ashabının ve daha sonrakilerin görüşlerini karşılamak için kullanılmaktadır. Bu genel yaklaşım yanında, “*Rivâyât*”ın sadece Mâlik için geçerliyken, “*akvâl*”ın hem Mâlik hem diğerleri için geçerli olduğuna dair değerlendirmeler de mevcuttur.¹¹⁴ Ancak bu sınıflama her yerde aynı şekilde anlaşılmamış kimi zaman tam ters şekilde de kullanılmıştır.¹¹⁵

Yukarıdaki iki terimle aynı bağlamda bir de “*mansûs*” terimi vardır. Bu tabirle Mâlik’in ve mütekaddimîn ashabının kavilleri ve bazen de müteahhirîn ulemânın kavilleri kastedilmektedir. İlgili terim, çoğunlukla mütekaddimîn ulemâsının hakkında bir nass belirttiği durumlar için, nadir de olsa müteahhirîn ulemâsının görüşleri için kullanılmıştır.¹¹⁶

Burada esas olan nokta, ilk iki terimin görüşü beyan edenlerle olan bağlantısının direkt olarak gerçekleşmesi, “*mansûs*”ta ise bir görüşün imamlarla ilişkilendirilmesi yani sonradan onlara atfedilmesidir.

“*Turuk*” ifadesi ise Mâlikî Mezhebi’nin aktarımını ifade etmektedir. Mâlikî Mezhebi İmam Mâlikten itibaren Mâlik’in ashâbı ve mezhebin “*Şeyh*”leri tarafından nakledilmiştir. “*Turuk*” bu naklin nicelik ve niteliğini ifade eder. Yani mezhebe ait bir

uygun olacak şekilde örf ve adetleri gözetmelerine binaen, Mâlik’e nisbet edilen tüm görüşleri kendisiyle fetva verilen görüşün tam olarak açıklık kazanabilmesi için yeniden şekillendirdikleri sonucuna ulaşmıştır. Doğal olarak bu alimler; kendileriyle fetva vermenin doğruluk ve uygunluğunu göstermek için, mevcut fetva ve hükümlere meşhurluk göstergelerinden birisiyle isimlendirmişlerdir. Meşhurluk göstergeleri için bkz; Zafîrî, Müreym Muhammed Sâlih, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fikhiyye ve esrâru’l-fikhi’l-mermûz fi’l-e’lâm ve’l-kütüb ve’l-ârâ ve’t-tercîhât*, Beyrut, 2002, s. 200.

¹¹⁴ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 128-129; Adevî, *Hâşiye ale’l-Haraşi*, I, 48.

¹¹⁵ Hattâb, *Mevâhib*, I, 55.

¹¹⁶ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 99-103.

görüş acaba sadece bir yoldan mı yoksa daha fazla yoldan mı aktarılmıştır? sorusunun cevabını teşkil eder. Bir tarikten gelenle birden fazla tarikle gelen bir görüş arasında ayırım yapılmış, hatta tariklerdeki artış güvenilirliğin de kaynağı haline gelmiştir.¹¹⁷

Aşağıda, Mâlikî Mezhebi içinde çeşitli tariklerle gelen kimi “*akvâl*” ve “*rivayât*” ve bazı “*mansûs*” görüşler arasında gerçekleştirilen hiyerarşiye temel olan kavramlar ele alınacaktır. İşlenen başlıkların temel özelliği ilgili kavramların furû kavramları olmasıdır. Yani mezhep içinde fetvanın icra edilebilmesinde mevcut nasslardan yararlanmada nasıl bir hiyerarşinin var olduğunu ortaya koymak için geçerlidir. Bunlar bir istidlâl çeşidi şeklinde değil sadece istidlâl için temel olan mezhep birikimi olarak düşünülmüş ve bu ön bilgiyle aşağıya alınacaktır.

el-Müttefak ‘Aleyh Ve’l-İcmâ’ Terimi

“*el-Müttefak ‘aleyh*”, bu terimin sadece Mâlikîlere has olduğunda mezhep alimleri arasında bir ittifak vardır.¹¹⁸ Bunu, “*el-Hukmu kezâ ittifâkan*” ya da “*bi ittifâkin*” sözleriyle ifade ederler. Kavram, sadece Mâlikî alimler arasında bir ittifakın varlığını gösterir.¹¹⁹ Kimi zaman “*ittifâk*”, müteahhirîn ulemâsı tarafından bir meselenin hükmünün başka bir meselede “*icrâ*”sını ifade etmek için de kullanılmaktadır. “*İcma*”ya gelince, bu da Mâlikî olsun olmasın tüm alimlerin ittifakıdır.¹²⁰ Bu kavram mezhebin genelini ifade ettiği için “*mezheb*” terimiyle ifade edilmiştir.¹²¹

Mâlikîler “*icma*”yı “*ittifâk*” anlamında kullandıkları gibi bazen de “*ittifâk*”ı “*icma*” yerine kullanmaktadırlar. Her ne kadar “*icma*”, “*ittifâk*” anlamında kullanılsa da bu hususta tam olarak sınırları çizilmiş kesin bir kaide bulunmamaktadır.¹²² Bu sebepten dolayı mümkün olduğunca fetva veya hüküm verirken terimin hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesi gerekir. Bu da ancak mezhebin temel kitaplarının iyice

¹¹⁷ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 147.

¹¹⁸ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 114; Hattâb, *Mevâhib*, I, 40.

¹¹⁹ Bkz; İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 116-117; Huleyfî, *el-İhtilaf*, s. 170.

¹²⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 114, 116-117.

¹²¹ Kâdirî, Muhammed b. Kâsım, *Raf‘u’l-‘Îtâb ve’l-Melâm ‘ammen kâle el-‘amelü bi’d-da’ifi ihtiyaran haramün*, thk; Muhammed Mu‘tasim billâh Bağdâdî, Beyrut, 1985, s. 19.

¹²² İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 114-115.

hazmedilmesiyle anlaşılabilir.¹²³ Zira temel kaynaklardan elde edilecek birikimle gerçekten bir “*ittifâk*” ya da “*icma*”nın varlığından bahsedilebilecektir.

Yukarıda belirtilen “*icma-ittifâk*” karmaşası, mezhep birikimi içinde yer alan bazı görüşlerin her ne kadar hakkında “*icma*” veya “*ittifâk*” olmasa dahi kimi yazarlar tarafından ilgili terimle karşılanmasından kaynaklanmaktadır. Hatta bu durum yazılı halde kaydedilmiş ve fukahânın İbn Rüşd’ün (öl. 520) “*ittifâk*”larından, İbn Abdilber’in (öl. 463) “*icma*”larından, el-Bâcî’nin (öl. 474) “*ihtimal*”lerinden ve el-Lahmî’nin (öl. 478) “*ihtilâf*”ından kuşkulandıkları dile getirilmiştir. Bunun da ötesinde; “İmam Mâlik’in mezhebi dosdoğruyken, el-Bâcî (öl. 474) mezhebe “*ihtimal*”ler soktu, sonra el-Lahmî (öl. 478) tüm bunları “*hilâf*” olarak algıladı.” şeklinde değerlendirmelerde de bulunulmuştur.¹²⁴

Kavramlar arası yaşanan terimsel anlam tartışmaları hakkında ve tarihi birikim ile ilgili yorum ve değerlendirmeler olsa da “*el-kavlü ’l-müttefak aleyh fi ’l-mezheb*”, fetva için bir kaynaktır.

Râcih

Kelime olarak ‘güç, kuvvet, tercih edilen, artış, tartan, ölçen ve değerlendiren’ gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁵

Mâlikî terminolojisinde genel kabul gören görüşe göre “*râcih*”, delili kuvvetli olandır.¹²⁶ Dillendireni çok olan da denilmiştir.¹²⁷ Bu takdirde “*meşhur*”la ya da “*meşhur*”un çeşitlerinden birisiyle eş anlamlı olacaktır. Genel olarak kabul edilen görüş delili kuvvetli olan yönündedir. Bu da sözlük anlamına daha uygundur. Ayrıca “*râcih*” ve “*meşhur*”la delili bilinsin ya da bilinmesin kuvvetli olsun ya da olmasın hakkında ittifak olduğu bilinsin bilinmesin amel etmek gereklidir/zorunludur. Zira bunlar birer huccettir.¹²⁸ Burada ictihad seviyesine ulaşan kişiyle ulaşamayan kişi arasında bir ayırım

¹²³ Riyâd, *Usûlü ’l-fetvâ*, s. 472.

¹²⁴ Hattâb, *Mevâhib*, I, 40; Venşerîsî, *el-Mi ’yâr*, XII, 31.

¹²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü ’l-’Arab*, II, 445.

¹²⁶ Desûkî, *Hâşiye*, I, 20; Kâdirî, *Raf’u ’l-’itâb*, s. 19.

¹²⁷ Kâdirî, *Raf’u ’l-’itâb*, s. 19.

¹²⁸ Kâdirî, *Raf’u ’l-’itâb*, s. 32, 80-81.

olduğu gibi müctehidler arasında da mutlak ve mezhepte müctehid kişiler arasında da bir ayırım söz konusudur.¹²⁹ Zira ictihad seviyesine ulaşmış kişiler ve mukallit kişiler için “*râcih*” farklılık arz etmektedir. İctihad seviyesine ulaşmış alimlerin görüş ve delilleri hakkında bilgi sahibi olan kişinin neyin “*meşhûr*” neyin “*râcih*” olduğunu ayırma melekesi gelişmiştir. Böyle kişiler kendilerince “*râcih*” olanla amel ederler. Ancak ilmî birikimi sadece temel kaynaklardaki bilgilerden ibaret olanların böyle bir hakları yoktur. Bu kişiler sadece temel kaynaklarda belirtilen “*râcih*” görüşlere göre amel edebilirler.¹³⁰ Mutlak müctehid olan kişiler için geçerli olan “*râcih*”in kendi görüşleri doğrultusunda oluşu kendi usûl ve kaidelerinin varlığı sebebiyle ictihadı doğrultusunda hareket etmesinden kaynaklanmaktayken, mezhepte müctehid olanlar için “*râcih*”in kendi görüşleri doğrultusunda oluşu ise mezhebi birikimin değerlendirilmesi ile ilgilidir. Bu da birincisi, daha önce “*râcih*” olarak tercih edilenle amel edilmesi; ikincisi de “*meşhûr*”a göre amel edilmesi şeklinde iki türlü gerçekleşir.¹³¹

Burada aynı sadette değerlendirilebilecek bir hususa daha yer verilerek “*meşhûr*”a geçilecektir. Yukarıdaki bilgiler, “*râcih*”in sınıflanmasını göstermektedir. Bu sınıflama daha çok bilgi bakımındandır. Bilginin yetersiz olduğu durumlarda devreye şöyle bir husus girmektedir: Şayet; Lahmî, İbn Muhriz (öl. 450 lerde), İbn Ebû Zeyd (öl. 386), İbnü'l-Lübâd (öl. 333), İbn Abdü'l-Berr en-Nemerî (öl. 463), İbn Rüşd (öl. 520), İbnü'l-Ârâbî, Kâdı İyâz (öl. 544) ve Mısır'dan Kâdı Sind (öl. 541) gibi özelde Endülüs genelde batı Mâlikî dünyasında meşhurlaştırma yapan yazarlar arasında bir meşhur ile ilgili olarak herhangi bir ihtilaf çıkarsa işte bu, fakihin ictihad alanına giren bir meseledir. Eğer, delile binaen “*tercih*” yapamayan bir talebe “*esahh*” bir durumla karşı karşıya kalır ve bu kişi delile binaen “*tercih*” yapamayacak birisi ise bu takdirde ilgili görüş sahiplerine olan güveni sağlayan hususlardan birisine göre “*tercih*”te bulunur. Dolayısıyla tıpkı tearuz eden hadisler arasında yapılacak “*tercih*”in râvisinde aranan sıfatlar gibi ilgili görüş sahipleri arasında en alim, takva sahibi ve belirtilen görüşlerinden en çok benimseneni “*tercih*” edilir. Burada asl olan, alim olan takvalı bir kişinin değil, takvalı olan bir alimin görüşünün benimsenmesidir. Dikkat çekilen husus

¹²⁹ Bkz; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XII, 13-26.

¹³⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 67; Bkz; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XII, 13-26.

¹³¹ Bkz; Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XII, 13-26; Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 477.

ise yapılacak tercihin biçiminin hadis tercihi için kullanılan yöntemle özdeşleştirilmesidir.¹³²

Mezhep eserlerinde “*râcih*”; “*esahh*”, “*esvab*”, “*zâhir*”, “*müftâ bih*”, ve “*el-‘amel ‘alâ kezâ*” şeklindeki tabirlerle karşılanmaktadır.¹³³

Burada “*râcih*”in zıddını ifade eden “*zayıf*” kavramına da değinilmelidir.

“*Zayıf*” sözlükte, kuvvetin ve kuvvetlinin zıddıdır. Görüş ve beden zayıflığını ifade etmek için kullanılır.¹³⁴ Mâlikî terminolojisinde ise delili kuvvetli olmayandır.¹³⁵

“*Zayıf*” iki çeşittir:

- a) Kendisi kuvvetli bile olsa karşılaştırıldığı diğer görüşün deliline göre “*zayıf*” olandır.
- b) Bizzat kendisinde bulunan bir vasıfla “*zayıf*” olandır. İcma, kavâid, nass veya kıyası celiye muhalefet gibi.¹³⁶

Meşhûr

Sözlükte; insanların kendisini ayan beyan tanıyacağı bir şekilde bir şeyin ortaya çıkmasıdır.¹³⁷

Mâlikî fihri açısından “*meşhûr*”un neliği tartışma konusu olmuştur. Bu hususta; delili kuvvetli olan¹³⁸, dillendireni çok olan ve İbnü’l-Kâsım’ın (öl. 191) *el-Müdevvene*’deki sözüdür, şeklinde üç görüş ortaya çıkmıştır.¹³⁹

¹³² Bkz; İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 69-70.

¹³³ Racrâcî, *Menâru’s-sâlik*, s. 44.

¹³⁴ İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, II, 535.

¹³⁵ Racrâcî, *Menâru’s-sâlik*, s. 45.

¹³⁶ Kâdirî, *Raf’u’l-‘itâb*, s. 20; Racrâcî, *Menâru’s-sâlik*, s. 45.

¹³⁷ İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, II, 376.

¹³⁸ Bu görüşün aslı İbn Huveyz Mendâd’a dayandırılmaktadır. Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, XII, 37.

¹³⁹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 62, 68; Desûkî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-kebir*, I, 20. “*Meşhûr*” için yapılan bu tanımlamalardan ilkinin “*râcih*” terimiyle aynı olması sonucuna ulaştıracaktır. Halbuki usûl ve fikhî alimlerinin çoğuna göre aralarında böyle bir birliktelik bulunmamaktadır. Kaldı ki farklı tabirler için kullanılan iki terimin tek bir tabir için kullanılması da abes karşılanmaktadır. Ayrıca “*meşhûr*” ve “*râcih*” kavramları için verilen tanımlamalarda delil ya da dillendirme problemi tartışılmakta ve salt bir kişiye indirgeme görülmemektedir. Bu takdirde üçüncü şıkta devre dışı kalacaktır. Sonuç olarak cumhur bu terimi, ikinci seçeneği yani dillendireni çok olan görüşü ifade etmek için kullanmışlardır.

“Meşhûr” aslen cumhura göre dillendireni çok olma özelliğine sahipken bazı yazarlar “meşhûr” olmayan bir meseleyi meşhurlaştırmışlardır.¹⁴⁰ Ancak bunu gerçekleştirebilecek kişileri de ictihad seviyesine ulaşmış olanlarla sınırlamışlardır.¹⁴¹ Bahsedilen bu işlem “mâ cerâ bihi’l-‘amel”dir. Bu kavram ileride işlenecektir.

Meşhurun neliği hakkında gerçekleşen bu farklılaşmanın temelinde; her bir Mâlikî ekolün yukarıda değinilen “rivâyât” ve “akvâl” içinden kendisine bazı görüşleri “tercih” etmelerinden ve bu tercihleri meşhurlaştırmalarından kaynaklandığı, bunun da daha ilk dönem denilen “te’sîs dönemi”nde gerçekleştiği, daha sonraki dönemlerde tüm Mâlikî ekollerinin kendilerine meşhur kabul ettiği eser ya da görüşler bir arada değerlendirilirken daha genel geçer ancak aynı isimde bir meşhurlaştırma tanımına gidilmesi gerektiğinin yattığı kanaati hasıl olmuştur.

Bu açıklamadan sonra Endülüs Mâlikîliği için meşhurun karşılığı nedir diye bir soru yöneltildiğinde; “rivâyât” ve “akvâl” terimleri arasında yapılan “teşhir”/meşhurlaştırma işleminin, aslında Müdevvene’de yer alan görüşleri “tercih”ten ibaret bir hale geldiği, yani, meşhurlaştırmanın, Müdevvene’de yer alan görüşlerin “tercih”inden ibaret olduğu cevabıyla karşı karşıya kalınmaktadır.¹⁴² Aslında sonraki dönemlerde, tartışmalı olmak kaydıyla, Endülüs’ün bu meşhurlaştırmalarının Iraklılar’a “tercih”i benimsenmiştir.¹⁴³

Bazı durumlarda iki meşhur birden bulunabilir. Bu takdirde bu ikilemden kurtulmayı sağlayan yeni bir terim devreye girmektedir. Bu yeni terim, her iki görüşün de meşhur olduğunu ancak “tercih”e daha meşhur olan diğer görüşün layık olduğunu gösteren “eşher” terimidir.

Bkz; Racrâci, *Menâru’s-sâlik*, s. 44; Kâdirî, *Raf’u’l-‘itâb*, s. 18; Abdül’âl, İsmail Sâlim, *el-Bahsü’l-fikhî tabî’atühû-hasâisuhû-usûlühû-mesâdiruhû me’a’l-mustalahâti’l-fikhîyye fi’l-mezâhibi’l-erbe’a*, Kâhire, 1992, s. 207.

¹⁴⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 79.

¹⁴¹ İbn Ferhûn burada yaptığı değerlendirmesinde, ictihâd seviyesine ulaşamayan ya da fıkıh bakımından bilgisi sadece Müdevvene’den ibaret olan kişiler için ancak yerlerinde oturup ellerindekiyle yetinmelerini tavsiye etmektedir. Bkz; İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 67.

¹⁴² İbn Ferhûn, *Tabsira*, s. 50; ‘Uleyş, *Takrîrât alâ Haşiyetü’d-Desûkî*, s. 241.

¹⁴³ İbn Ferhûn, *Tabsira*, s. 67-68.

el-Kavlü'l-Müsâvî li-Mukâbilih

Terim, klasik eserlerde; bazen “hakkin tek olması” ve “fakihin aynı anda aynı mesele ile ilgili birden fazla görüşü benimseyip uygulayamayacağı” hakkında bilgilendirme yapılırken kullanılır. Bazen de “*tercih*” bahislerinde “eşitliğin sağlandığı iki delil arasında “*tercih*” yapma işlemi” olarak işlenen bir konudur.¹⁴⁴ Terim, tipik bir “*tercih*” tartışması olarak ele alındığı için gerek mezhep içinde gerekse diğer mezheplerde tartışma konusu olmuş bir esastır. Bu esas, mevcut bilgi birikimi içinde ortaya çıkabilecek bir deliller arası eşitlikten bahsettiği için ilk dönemden itibaren işlevsel bir konuma sahiptir.¹⁴⁵ İleriki dönemlerde oluşacak terimleştirmede kendisine ayrı bir yer verilen bu kavramın başlangıçta sadece bir mesele olarak tartışılması sebebiyle, bu kavramın terimsel anlamı da tam olarak, daha sonraki devirlerde yerleşmiştir.

Kavramı bir delil olarak işleme ya da mezhep içi istidlâl yöntemi olarak sunmaktan maksat, mezhep içinde ortaya çıkan bilgi birikimiyle düşünmenin verdiği bir özellik taşınmasındandır. Ayrıca gerek ilk dönemde gerekse daha sonraki dönemlerde kavrama uygun bir durum söz konusu olduğunda üstat, ekol, bilgi birikimi ve bölge bakımından bir tercihin yapılması da buna eklenebilir.

“Kendilerini destekleyen delillerin birbirine denk olduğu görüşlerden her biri”¹⁴⁶ şeklinde Türkçeleştirilebilecek olan kavramın ismi, mezhep içi istidlâl yöntemi olarak: “Başlangıçta “*tercih*” etmeyi gerektirecek herhangi bir unsurun ortaya çıkmadığı, delilleri ve dillendirenleri arasında eşitliğin oluştuğu görüşlerin oluşturduğu merteye” şeklinde tanımlanabilir.¹⁴⁷

Kaynaklarda yer alan tartışmalar genel itibariyle ilgili kavramın işleyişi hakkındadır. Kısaca belirtmek gerekirse kavramın işleyişi hakkında üç görüş ileriye sürülmüştür. İlki, tevakkuf edileceği yönündedir; ikincisi, görüşlerin birbirlerini ortadan kaldıracığı

¹⁴⁴ Karâfi, Ebu'l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm, *Nefâisü'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk; ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu‘avvid, Riyad, 1995, VIII, 381 vd., Karâfi, *el-İhkâm*, s.78 vd.;Hattâb, *Mevâhib*, I, 49-52.

¹⁴⁵ Herhangi bir rivâyetin tercih edilebilmesi için ravide ve rivâyette bazı şartlar aranmaktadır. Aynı özellikler daha sonraları müctehidlerin görüşleri içi de değerlendirilmiştir. Bu hususta usûl kaynaklarında haberlerin eşitliği durumları ile ilgili meselelere bakılabilir. Ayrıca işleyişi için bkz; Karâfi, *Zahîre*, I, 134 vd.

¹⁴⁶ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 527.

¹⁴⁷ Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 509.

şeklinde; sonuncusu, bu durumda fakihin muhakkak birisini “*tercih*” etmesi gerektiğidir.¹⁴⁸ Genel kabul edilen görüş ise sonuncusudur. Ancak; ilk iki görüşte, görüşler arası hiyerarşide imamların mertebesinde bir “*tercih*” edememezlik oluştuğunda başka bir mezhepte uygulanan görüşe muvafık bir amelin icra edilmesi hususuna benzerlik göze çarpmaktadır. Burada temel amaç kişinin muhakkak bir bilen ve ehil kişiye tabi olmasını sağlamaktır.¹⁴⁹

Esahh ve Sahih

“*Sahih*” terim anlamı itibariyle delili kuvvetli olanı ifade etmektedir.¹⁵⁰ “*Esahh*” ise “*sahih*” teriminin karşılığında kullanılan ve delili kuvvetli olan demektir. İki görüşten birisine sahih değerine ise daha sahih (*esahh minhü*) denilir.¹⁵¹ “Aslında iki görüşün ikisi de delili kuvvetli olan görüşlerdir; ancak biri değerine nazaran “*tercih*” unsurları bakımından “*tercih*”e layık olandır.”¹⁵²

“*Esahh*” terimi bazen “*meşhûr*”un bazen “*tahrîc*”in bazen de hakkında nass bulunmayan bir meselede mezhebin genel kaideleri yönünde işletilen akılla varılan sonuç karşılığında da kullanılmaktadır. Bazen de “*şâz*” karşısında bulunan görüşleri ifade etmek için kullanılır. “*Sahih*” görüşün zıddı ise “*fâsid*” görüş yani, delili “*fâsid*” olandır. “*Sahih*”, “*meşhûr*” karşılığında da kullanılmaktadır.¹⁵³

Zâhir

Hakkında nass bulunmayan görüş demektir. Bununla delil bakımından veya mezhep bakımından “*zâhir*” (anlamı açık) olduğu kastedilir.¹⁵⁴ Hükmü hakkında nass bulunmayan bir meselede, delil ya da meseleye delalet eden mezhebin usûl ve kaideleri

¹⁴⁸ Aslında muhayyerlikten bahsedilen bu son şıkta zorunluluktan bahsedilmesi, müctehidin karşılaştığı meseleleri cevapsız bırakmama özellik ve vazifesi sebebiyle, muhayyerliğin ilgili görüşlerden birisinin illaki seçilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmasından dolayı olsa gerek. Bkz; İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fi'l-usûl: dirâsât ve nusûs fi usûli'l-fikhi'l-Mâlikî*, Beyrut, 1996, s. 109-117; Karâfi, *Zahîre*, I, 133 vd.

¹⁴⁹ Geniş bilgi ve tartışmalar için bkz; Karâfi, *Nefâis*, VIII, 381 vd.; İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 71-73.

¹⁵⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 90.

¹⁵¹ Adevî, *Hâşiye ale'l-Haraşî*, I, 46.

¹⁵² İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 64.

¹⁵³ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 91-95.

¹⁵⁴ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 96-97.

araştırılır. Delilin ya da mezhebin “zâhir”i neye ulaştırdıysa bir nass olmadığı için hüküm buna göre oluşur. Yani hakkında nass bulunmayan bir meselede delil veya mezhep farklı manalar ortaya çıkarabilir; “tercih” edilen mana zahirdir.¹⁵⁵ Burada esas olan husus karşılaşılan yeni meselede herhangi bir nassa binaen söz söylemek değil, yapılan araştırmalar akabinde ortaya çıkan görüşlerden birisinin direkt “tercih” edilmesidir. Yani mezhebin genelinde kabul gören bir durum ve mezhep içinde kullanılan bir delil ile direkt olarak örtüşen ve hakkında bir nass bulunmayan meselenin delil araştırması yapılmaya ihtiyaç kalmayacak derecede açık olduğuna delalet eden bir terimdir.

Bazen iki “zâhir” aynı anda bulunabilir. Bu durumda “ezhar” iki “zâhir” arasında bir “tercih”i gösterir. “Ezhar”; bir görüşe göre, ‘delili açık olan öğlen vaktinde güneşin barizliği gibi hakkında delil bakımından herhangi bir şüphenin bulunmayacağı derecede açıklığa sahip olan anlamında’; diğer bir görüşe göre ise delilinin açıklığından dolayı İmam Mâlik’in öğrencileri arasında şöhret bulup talebelerin ilgili görüşü “ezhar” olan delille delillendirilmiş bir görüş olarak isimlendirdikleri görüş demektir. Birinci açıklamada “eşher” ve “ezhar” arasında bir ayırım yapmak mümkün iken ikinci açıklamada aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.¹⁵⁶

Mezheb

Sözlükte “gitmek” anlamındadır. “Gidilmek için tutulan yol” manasına da gelir. Bir başka anlamı ise “kişinin kanaati”dir.¹⁵⁷

İstılahta ise, İmam Mâlik’in ve ondan sonrakilerin ictihâdî görüşleri anlamındadır. Müteahhirin ulemâsınca “mezheb”, bir şeyin cüzüne binaen yapılan genelleştirme kabilinden değerlendirilmiş ve kendisiyle fetva verilen görüş anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁸

“Mezheb”, bir hükmün, İmam Mâlik’ten gelen bir nassla sabit olduğunu yahut mezhebin meşhur olan görüşü veya “tahrîc” olduğunu gösteren bir kavram şeklinde

¹⁵⁵ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 96; Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhib*, s. 205, 206.

¹⁵⁶ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 97.

¹⁵⁷ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, II, 1071.

¹⁵⁸ Desûkî, *Hâşiye*, I, 19; Hattâb, *Mevahib*, I, 34; İbn Ferhûn, *Keşf*, s.117-118.

algılanmış olsa da “*tahrîc*” noktasında ittifak bulunmamaktadır. Bir mesele hakkında mezhebe göre hüküm belirtilip kavramsal anlamda değerlendirildiğinde ilgili görüş hakkında ittifak zorunlu değildir.¹⁵⁹

el-Mu‘temed

Mâlikîlere göre; ister “*tercih*” edilirliliğinden istese de şöhretinden dolayı olsun bir görüşün kuvvetli olması anlamındadır.¹⁶⁰ Kendisiyle fetva verilen ve kendisine dayanılan görüş ya “*râcih*”dir ya “*meşhûr*”. Eğer bir fikhî hükmün delili kuvvetli ise veya dillendireni çoksa Mâlikîler bunu ifade etmek için görüşler arasında kendisine dayanılan anlamında mutemedi kullanırlar.¹⁶¹ Bu terim direkt olarak belirli bir meselenin hükmüyle ilgili olmaktan çok fetva vermek için kullanılan görüşlerin ortak adıdır. Zira bazen bu terim “*meşhûr*”u, bazen “*râcih*”i bazen de “*ameli*” karşılayabilir. Genel olarak, fetvaya kaynaklık teşkil eden görüşün belirtilmesi için kullanılır.

Ma‘rûf

Mâlikîlerce “*marûf*”; Mâlik ya da talebelerinden birisinden sadır olan görüş anlamındadır. Bu da Mâlik veya talebelerinden birisine nisbet edilmesi vaki olmayan “*münker*”in zıddıdır. Burada kastedilen “*münker*”, bir görüşün mezhepte varlığını inkar için değil, sadece ilgili görüşün Mâlik ya da talebelerinden birisine ait olduğunu inkar içindir.¹⁶² Her ne kadar temel görüş olmasa da bazı durumlarda “*marûf*”, “*tahrîc*”in zıddı olarak da değerlendirilmiştir. Bu takdirde “*marûf*”un, “*münker*”in ve “*tahrîcen*” elde edilen “*mansûs*” görüşün zıttı olması tartışmalı hale gelir denilmiştir. İbn Ferhûn (öl. 799) bu durumu “*marûf*” ve “*tahrîc*”le elde edilmiş görüşlerin zıtlıkları arasında bir uyumsuzluk değil bilakis bir benzeşmenin varlığından bahsederek, temelde şu argümanla görüşünü ispatlamaya çalışır: “Bir mesele hakkında “*ğarîb*” bir görüş bulunabilir. Daha sonra da buna benzer maruf olan görüşe muhalif, “*ğarîb*” mesele ya

¹⁵⁹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 118-119.

¹⁶⁰ Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî, *Bülğatü’s-Sâlik li ekrabi’l-Mesâlik ilâ mezhebi’l-imâm Mâlik*, Kâhire, 1952, I, 15.

¹⁶¹ Derdîr, Ebu’l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu’l-kebîr ‘alâ Muhtasari Halîl*, 2006, I, 410; Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhib*, s. 209.

¹⁶² İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 110-112.

da meseleler ortaya çıkabilir.” Yani bu bir tutarsızlık değildir. Buna örnek olarak Lahmî'nin (öl. 478) “*tahrîc*”leri verilebilir. Zira bu “*tercih*”ler “*marûf*”a aykırıdır.¹⁶³

el-Müftâ bih ya da Mâ bihî'l-Fetvâ

Bu terim “*râcih*” ya da “*meşhûr*” anlamındadır. Fetva ancak “*râcih*” ya da “*meşhur*”a binaen verilir. “*Şâzz*”, “*mercûh*” ya da “*zayıf*” bir görüşe binaen fetva verilmez. Bu durumda Mâlikîler dışındakilerin sahih kabul ettikleri görüşlerle amel öncelenir.¹⁶⁴ Bu kavramlar arasında, Hanefilerde “*ve aleyhi'l-‘amel*” ve “*ve bihi'l-fetvâ*” ayrımı¹⁶⁵ gibi bir ayrıma değinilmemiştir. Kaldı ki Hanefilerde bahsedilen ayrım dilsel olarak da mümkünken, Mâlikîlerde bunu ortaya koyacak bir ibare, bu kavramlarda mevcut değildir.

ellezî Cerâ ‘aleyhi'l-‘Amel

Mâlikî terminolojisinde; müteahhirîn dönemi mezhep alimlerinden birisinin “*meşhûr*” veya “*râcih*” olmayan bir görüşü sahih kabul edip, bununla fetva vermesi ve amel etmesi, bundan sonraki hükümlerde de bu görüşün sahih olduğuna binaen işlem yapılmasıdır. Bu bazen örfün bazen genel maslahatın gözetilmesinden dolayı bazı zamanlarda da bu görüşün “*tercih*” edilmesinin insanlara daha uygun olması yahut bir zararı gidermesinden dolayı gerçekleşir.¹⁶⁶ Bu kavram özel olarak işlenecektir.

Yukarıda işlenen kavramlar dışında kısa da olsa değinilmesi gereken bazı kavramlar bulunmaktadır. Bunlar. “*Ahsen*”, “*Evlâ*”, “*Eşbeh*”, “*Muhtâr*”, “*Savâb*”, “*Hakk*” ve “*İstihsan*” kavramlarıdır.

“*Ahsen*”:Bu terimle kastedilen mana bir görüşün İmam Mâlik tarafından güzel olarak nitelenmesidir.¹⁶⁷ “*Evlâ*”, “*ahsen*” anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁸

¹⁶³ İbn Ferhûn, *Kesf*, s. 113.

¹⁶⁴ Desûkî, *Hâşiye*, I, 20; Hattâb, *Mevâhib*, I, 45.

¹⁶⁵ İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiye Reddi'l-Muhtâr ‘ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-‘Ebsâr*, Beyrut, 1995, I, 78.

¹⁶⁶ Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 517.

¹⁶⁷ İbn Ferhûn, *Kesf*, s. 122; Desûkî, *Hâşiye*, I, 244.

¹⁶⁸ İbn Ferhûn, *Kesf*, s. 122.

“*Eşbeh*”: Muarız görüşler arasında kaynaklarla daha yakın ve benzer olmasından dolayı kıyasa en uygun ve doğru olan görüş için kullanılmaktadır.¹⁶⁹

Bu durumda bir mesele hakkında kıyas sonucu ortaya çıkmış iki görüş var demektir. Ancak bunlardan bir tanesi kıyasın kendisine yapıldığı asla daha fazla benzemektedir. İşte bu doğru olan görüştür ve bu, iki kuvvetli delilden asla daha yakın olanın “*tercih*” edilmesi hasebiyle “*istihsan*” kabilindedir.¹⁷⁰

“*Muhtâr*”: Bazı imamların kimi “*tercih*” sebeplerinden dolayı seçtikleri görüştür. Bu bazen “*meşhûr*” bazen de ona muhalif olabilir.¹⁷¹

“*Savâb*”: “*Hata*”nın zıddıdır. Bununla bazı müteahhirîn dönemi alimlerinin yaptıkları seçim kastedilir. “*Esvab*”ın karşılığında kullanılır.¹⁷² “*Esvab*” lafzı; iki “*savâb*” görüş bulunduğunu ancak bunlardan birisinin daha doğru olduğunu gösterir.

“*Hakk*”: Müteahhirîn dönemi alimleri bunu bir mesele hakkında takip edilen doğrunun gerçekliği ve takyidi için kullanırlar. “*Hakk*”ın zıddı “*vehim*”dir.¹⁷³

Bir meselede pek çok görüş bulunursa bir alim ilgili görüşler arasından birisini kendi icthâdî araştırması sonucunda sahih görürse “*hakk*” lafzını kullanır.¹⁷⁴

“*İstihsan*”: İmam Mâlik’e göre bu kavram; iki delilden kuvvetli olanına binaen “*tercih*” edilen görüştür. Bu terim; hükmü araştırılan bir meselenin iki asla birden benzeyip, ilgili meselenin bu iki asıldan birisine daha yakın ve benzer, diğerine ise uzak olduğu; ancak açık kıyas, yürürlükte olan örf, herhangi bir maslahatın korunması, bir mefsedetten korkulması ya da bir zarar veya özürden dolayı yakın olan aslın gözetilmeden uzak olan asla binaen oluşan kıyasın “*tercih*” edilmesiyle gerçekleşir.¹⁷⁵

¹⁶⁹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 33.

¹⁷⁰ Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhib*, s. 214.

¹⁷¹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 134.

¹⁷² İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 124.

¹⁷³ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 125.

¹⁷⁴ Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhib*, s. 215.

¹⁷⁵ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 125.

1.3.3. Görüşler Arası Tercih Hiyerarşisi

Mâlikî Mezhebi birikimi içinde oluşan pek çok farklı görüş arasında bir “*tercih*”in yapılabilesi de bazı kaidelere bağlanmıştır.¹⁷⁶ Burada ele alınan “*tercih*” esasları daha çok meşhurlaştırma ve râcihleştirmenin nasıl yapıldığını anlatan tarzdadır. Aşağıda da görüleceği gibi bir görüşün öncelenmesi, yukarıda ifade edilen mevcut terimler ile değil daha çok kişinin kendi çabasına binaen oluşmaktadır. Bu “*tercih*” yöntemleri de birkaç değişik grulamada sunulabilir.

İlk olarak *Müdevvene*'de yer alan görüşler arasında bir sıralama yapılacak olursa; İmam Mâlik'in *Müdevvene*'deki sözü İbnü'l-Kâsım'inkinden (öl. 191) daha önce gelir, zira Mâlik mezhep imamıdır. İbnü'l-Kâsım'ın (öl. 191) *Müdevvene*'de yer alan görüşü ise diğerlerinin *Müdevvene*'deki görüşlerinden önde gelir. Zira O, Mâlik'in mezhebini en iyi bilendir. Başkalarının *Müdevvene*'deki sözü İbnü'l-Kâsım'ın (öl. 191) *Müdevvene*'de yer almayan görüşlerinden daha önce gelir. Zira *Müdevvene*'de yer alan görüşler daha sahihtir.¹⁷⁷

Yapılan bu sıralama mezhebin meşhur sıralamasıdır. Ancak bunun dışında da sırlamalar mevcuttur. Diğer sırlamalarda esas olan nokta Mâlik'in *Muvatta*'daki görüşlerinin diğerlerine öncelenmesini temel alır.¹⁷⁸

İmam Mâlik ve bir Mâlikî alimin birden fazla görüşünün olduğu durumlarda ikinci bir “*tercih*” unsuru devreye girer. Mezhep içinde aynı mesele ile ilgili olarak birden fazla görüşü olan kişilerin bu görüşleri arasında öncelikle tarih esaslı bir ayırım yapılır. Öncelik sonralık ilişkisi içinde olan bu görüşler, birbirleriyle nâsih-mensûh ilişkisi içindedirler. Buna göre sonraki görüş “*tercih*” edilir. İkinci olarak, bu tarihlendirme işlemi ile ilgili bilgisi olmayan ve fakat ilmî birikimi bulunan bir kişinin yapacağı işlem yer almaktadır. Böyle bir kişi de fütyâ ehlinden kabul edilmiş ve mezhebin kaide ve usûlüne uygun olarak kendisinin bir tespitinde bulunması esası benimsenmiştir. Ancak burada İmam Mâlik'in görüşlerinin teaddüdü konusunda bir istisna bulunmaktadır.

¹⁷⁶ Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhib*, s. 216.

¹⁷⁷ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 68; İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 108.

¹⁷⁸ Hattâb, *el-Mevâhib*, I, 34.

Şayet talebeleri Mâlik'in görüşlerinden bir tanesini seçmişlerse bu takdirde öncelik sonralık ilişkisi devreden çıkmaktadır.¹⁷⁹

Yapılan bu temel kaynaklarda yer alan görüşler arasındaki “*tercih*” yöntemleri dışında bir de üçüncü olarak Mâlikî ekolleri arasında “*tercih*” hiyerarşisi gelişmiştir.

Mezhebin ekolleri arasında gerçekleşen hiyerarşinin işleyişi özetle şu şekildedir. Iraklılarla Mağribliler arasında bir ihtilafa düşülürse genel olarak amel Mağriblilerin görüşüne uygun olmalıdır. Medineliler ve Mısırlıların görüşleri arasında bir ihtilaf yaşanırse genelde Mısırlılarınki öncelenir. Mağribliler ve Medinelilerinki hakkında bir ihtilaf yaşanırse da Medinelilerin görüşü esas alınır.¹⁸⁰

Mısır Medine ihtilafında genelde Mısır, Mağrib Irak ihtilafında da çoğunlukla Mağrib görüşleri öncelenir. Mısırlıların diğerlerine öncelenmesinin sebebi gayet açıktır. Zira Mısırlılar mezhebin alimleridir. Medinelilerin de Mağriblilere öncelenmesinin sebebi de “*ehavân*”nın¹⁸¹ Medine'den olmasıdır. Mağriblilerin Iraklılara öncelenmesi ise “*şeyhân*”ın¹⁸² onlardan olmasıdır.¹⁸³ Yapılan sıralama nihayetinde şu şekildedir: Mısır, Medine, Mağrib, Irak.

Dördüncü ve son “*tercih*” biçimi ise, mezhep içinde yetişmiş Müctehid İmamlar arasında oluşan “*tercih*” hiyerarşisidir. Burada kast edilen müctehid imamlar mezhepler arası çağrışım sağlasa da durum sadece mezhep içinde değerlendirilen bir “*tercih*” işlemidir. Maddeler halinde değinilecek olursa bu ilişki dört maddede toplanabilir.

1) Eğer şahıs görüşler arasında “*tercih*” yapmaya ehil bir kişiye; sonraki görüşün önceki görüşü nesh etmesi sebebiyle kişi önceki ve sonraki görüşleri bildiği için mezhebin kaidelerine göre ictihâd eder ve kendi bulduğu görüşe göre de amel eder.¹⁸⁴

¹⁷⁹ İbn Ferhûn. *Tabsira*, I, 58-59.

¹⁸⁰ ‘Adevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Horaşî*, I, 49. İbn Ferhûn bunun sebebini Mağrib ve Mısırlıların *Müdevvene*’yi tercih etmeleri ve “Şeyhayn”ın Mağribli olmalarıyla açıklar. Bkz; İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 67; İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 102.

¹⁸¹ Bu tabirle, Mutraf b. Abdullâl ve Abdülmelik b. Mâcişûn’u kastedilmektedir. Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 588.

¹⁸² Bu tabirle belirtilen kişiler, Ebû Zeyd el-Kayrevânî ve İbnü'l-Kâbisî diye meşhur olan Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed'dir. Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 589.

¹⁸³ ‘Adevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Horaşî*, I, 49.

¹⁸⁴ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 70.

Mâlik, “Rasulüllâh’ın ashâbı arasında gerçekleşen ihtilaf hakkında hata da olabilir doğru da olabilir. Senin ictihâdda bulunman gerekir.” der. Yani sahabenin görüşleri arasında da ictihâdda bulunulabilir.¹⁸⁵

2) Kişi “*tercih*”e ehil değilse, zıt görüş beyan eden şahısların vasıflarına bakar, daha takvalı ve daha bilgili olanı veya çoğunluğun sözünü aktaranı “*tercih*” eder.¹⁸⁶

3) Görüşler arasında biri diğerine nazaran insanlara daha uygun, örf ve adetin gözetildiği bir görüş olmasına nazaran yapılan özel “*tercih*”: Mâlikî tarihinde bazı kişiler fetva ve kazada kimi “*şâz*” görüşleri “*meşhûr*” karşısında öne çıkarmışlar ve bunlarla amel etmişlerdir. Doğal olarak bu görüşler meşhur seviyesine yükselmiş ve “*tercih*” edilirliliği bakımından da “*râcih*” ve hatta “*ercâh*” mertebesine ulaşmıştır. Manası “*ercâh*” olan bir görüş kendisiyle fetva vermeye diğer görüşlere nazaran daha uygun olduğu için artık aslen “*zayıf*” ya da “*şâz*” olan görüş “*râcih*” gibi değerlendirilir.¹⁸⁷

4) İki zıt görüşten birisinin “*tercih*” edilmesi. Mezhep içerisinde bir meseleyle ilgili zıt karakterli iki görüş bulunur ve “*tercih*” yapmayı sağlayacak bir husus da bulunmazsa; ilgili görüşlerden hangisinin başka bir mezhepte uygulamasının olduğu araştırılır ve buna göre amel edilir. Burada Ebû Hanîfe ve mezhebi lehine pozitif bir ayrımcılık oluşmuş; mezhep içindeki iki zıt karakterli görüşten Ebû Hanîfe ve mezhebinde uygulanan görüşün “*tercih*”i dile getirilmiştir.¹⁸⁸

1.3.4. Tercihden Aciz Kişinin Durumu

Kişinin hevâ ve hevesine uygun olan görüşü “*tercih*” etmesi helal olarak kabul edilmemektedir. Bir seçimin yapılması zikri geçen “*tercih*” kaidelerinden birisiyle sınırlandırılmıştır. “*Tercih*” de ancak şeran muteber şekillerde gerçekleşebilmektedir. Bu konuda ulemâ arasında bir ittifak bulunmaktadır. Araştırmacı olmayan veya manasız

¹⁸⁵ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 70.

¹⁸⁶ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 70. Mezhep imamları arasında iki görüşten “*esahh*” olan hakkında, ihtilaf oluştuğunu gören ve delile binaen tercih yapmaya da ehil olmayan bir kişi, ilgili kişilerin görüş ve güvenilirliklerini arttıran vasıflar hakkında bir tercih yapmaya koyulur. Daha fazla kişinin belirttiği görüş veya daha alim ve daha takvalı kişinin görüşüyle amel eder. Onlardan biri diğerinden bir sıfatıyla daha ileri geçerse o zaman onun bu vasfından dolayı ilgili imamın görüşünü diğerlerine önceler. İbn Ferhûn, *Tabsira*, I, 112; İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 69-70.

¹⁸⁷ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 66-67.

¹⁸⁸ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 71.

“*tercih*”ler yapan birisinin görüşünü taklit eden bir kişinin mezheple olan bağı kopardığı ve meşru olmayan bir esasa dayandığı dile getirilmiştir.¹⁸⁹

Kişi, geçen kaideleri uygulayamayacak birisi ise, Mâlikî alimlerinden birisinin görüşünü alması¹⁹⁰ ve kendisine uyulacak olan kişiyi de seçerken ehil kişilerin olmasına dikkat etmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.¹⁹¹

1.3.5. Nass Bulunmayan Meselelerin Hükümünün Tespiti ve Tahrîc

Buraya kadar bahsedilen “*tercih*”le ilgili tüm başlıklarda hakkında ister direkt isterse de aşağıda anlatılacak kavramlar sayesinde olsun hakkında bir nass bulunan durumlar incelenmiştir. Mâlikîlik’te de hakkında nass bulunmayan meselelerin çözümü için bazı işlevler bulunmaktadır.

Mâlikî Mezhebi’nde de hükmü hakkında nass bulunmayan meselelerle ilgili olarak gerçekleştirilen bazı işlemler, Mâlikîlerin imamlarından tevarüs ettiği “*tahrîc*”, “*icrâ*” ve “*istikrâ*”dır.¹⁹² “*Tahrîc*” anlatılmadan önce diğer iki kavram değinilecek ardından “*tahrîc*” ele alınacak, ve son olarak bu üç unsur birlikte değerlendirilecektir.

“*İcrâ*”: “Bir mesele hakkında bir nassa binaen değil sadece mezhebin kaidelerine binaen söylenen sözün uygulanmasıdır.”, “*esahh*” terimine zıt olarak kullanılır.¹⁹³ Bu, kıyas kabilinden bir işlemdir. Bir mesele hakkında ortada nassa binaen söylenen bir görüş/hüküm ve mezhebin kaidelerine binaen söylenen nassın belirttiği görüşe muhalif bir görüş/hüküm bulunabilir. Yeni bir meseleyle karşılaşıldığında mezhep kaideleri, şayet ilk meselede ortaya çıkan hilafın gereğinin yerine getirilmesini gerektiriyorsa bu takdirde “*icrâ*” meydana gelmiş olur.¹⁹⁴ “*İcrâ*” sonuç olarak şöyle tanımlanabilir: “*Mansûs* olmayan yeni bir meseleye, “*mansûs*” bir başka meseleden mezhebin usûl ve kaidelerine uygun şekilde bir hüküm verilmesidir.”¹⁹⁵

¹⁸⁹ Geniş açıklama için bkz; Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, XII, 11-41; Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhib*, s. 219.

¹⁹⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 71; Desûkî, *Hâşiye*, I, 23.

¹⁹¹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 69-70, 74.

¹⁹² Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhib*, s. 281.

¹⁹³ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 93.

¹⁹⁴ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 108-109.

¹⁹⁵ Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhib*, s. 185.

“*İstikrâ*”, “*tahrîc*” anlamında kullanılmıştır.¹⁹⁶ Yapılan bir başka tanımlamaya göre kavram, “bir hükmün zannı galiple cüzilerinde de araştırılması”dır.¹⁹⁷ Burada yapılan işlem mevcut bir hükmün aynı hükmü içeren unsurların hepsinde varlığını ortaya koymaya çalışmaktır.

Bu iki kavramdan sonra mezhep içinde yeni meselelerin hükme bağlanabilmesi için yukarıdaki kavramlardan farklı olarak nass bulunmadan bir hüküm elde edilmesi için geliştirilen bir yöntem olan “*tahrîc*”, konunun son unsurunu oluşturmaktadır.

Tahrîc

“*Tahrîc*”, “hakkında mezhep imamlarının bir nass oluşturmadıkları halde (*mansûs*), mezhep usûlünün varlığına delalet ettiği, bazen meşhurdan bazen de “*şâz*”dan elde edilen hükümden ibarettir.” Zayıf “*tahrîc*”e de “*zann*” denilmektedir.¹⁹⁸ “*Tahrîc*” üç şekilde gerçekleşir:

Birincisi, hakkında “*mansûs*” bir hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, “*mansûs*” olan bir meseleden “*istihrâc*” etmektir.¹⁹⁹

İkincisi, bir mesele hakkında “*mansûs*” bir hüküm varken, aynı mesele hakkında başka bir meseleden, ilk hükmün hilafına yeni bir görüşün “*tahrîc*” edilmesidir.” Bir meselenin hükmüne muhalif olarak elde edilen ikinci görüş bazen nassa binaen de elde edilebilir. Ancak aynı muhalif görüş nassa birlikte aynı zamanda usûl bakımından da elde edilebilir.²⁰⁰

Üçüncüsü, musannifin önünde bir meseleden (“*tahrîc*”le) elde edilmiş olan hüküm ve aynı hükmü gösteren, bu meseleye benzer başka bir mesele hakkında bulunan bir de nass bulunursa (*mansûs* bir hüküm), bu ikisi arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu takdirde musannifin iki meseleden bir tanensini nakledip diğeri hakkında bir “*tahrîc*”te

¹⁹⁶ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 109.

¹⁹⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîihu 'l-Fusûl*, s. 448.

¹⁹⁸ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 99, 106.

¹⁹⁹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 104.

²⁰⁰ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 104-105.

bulunması işlemidir. Bu durumda mevcut iki görüşün birisi “mansûs” diğeri ise “tahrîcen” elde edilmiş görüşlerdir.²⁰¹

“Tahrîc”le elde edilmiş olan görüşlerin, görüşlerinden “tahrîc” yapılan kişiye isnadı belirli bir görüş üzerinde bağlayıcılık ifade edileceği zaman geçerli değildir. Ancak bunun dışındaki durumlarda görüş beyanında kullanılabilir.²⁰²

“Tahrîc” işlemi kıyas kabilinden bir işlem olmakla birlikte yapılan işlem kıyastan farklı olarak mezhepte müctehid olan kişi tarafından gerçekleştirildiği için kıyasla eşdeğer değildir.²⁰³ Kıyasta olduğu gibi mezhepte müctehid olan kişi tüm yolları denedikten sonra herhangi bir sonuca ulaşamadığı takdirde “tahrîc”e başvurabilmektedir.²⁰⁴ “Tahrîc”i kimin yapacağı ile ilgili verilen bilgilerde başlangıçta tek geçerli şart mezhebin usûl ve birikimini bilmek olarak kabul edilmiş olsa da daha sonraları “furûk” gibi alt disiplinlerin veya mezhebin temel kitaplarının bilinmesi şeklinde bazı şartlar daha ilâve edilmiştir.²⁰⁵

Bu başlık altında incelenen üç terim mezhep içerisindeki görüşlerden hareketle hükümsüz olan yeni meseleler hakkında hükümler elde etmenin farklı biçimleridir. Mezhep içinde düşünmenin örgüsünü ortaya koyan bu işlemler mutlak ictihad ehli olmayan kişilerce gerçekleştirilmektedir. Geçen paragraflardan anlaşıldığı gibi, aralarında tipik bazı benzerlikler olduğu gibi ayrıştıkları noktalar da bulunmaktadır.

Bu üç unsur, kıyas kabilinden olmaları, mezhepte müctehid olanlar tarafından gerçekleştirilebilmesi, mezhep birikiminden hareketle yeni hükümsüz bir meselenin hükmünün tespiti bakımından benzeşirlerken; “icrâ”nın zayıf görüşler çerçevesinde hareket sahasının olması, “istikrâ”nın daha çok kontrol esasına dayanması, üç terim arasında “tahrîc”in diğerlerine nazaran daha kapsamlı olması, “icrâ”nın genel olarak mezhebî birikimi yansıtan bir karakter taşıması ve “istikrâ”nın dedüktif bir esasının olması bakımından da ayrışmaktadırlar.

²⁰¹ İbn Ferhûn, *Keşf*, s. 105.

²⁰² İbnü'l-‘Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Me‘âfirî, *Ahkâmu'l-Kur‘ân*, nşr; Ali Muhammed Bicâvî, Kâhire, 1974, III, 1212.

²⁰³ ‘Ulvî, Hafîz, *el-‘Azbu’s-selsebil fi halli elfâzi Halîl*, Fas, s. 55.

²⁰⁴ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 260.

²⁰⁵ Senûsî, Muhammed b. Ali, *Buğyetü'l-mekâsıd*, Libya, 1968, s. 59-60.

BÖLÜM 2: MÂ CERÂ BİHİ'L-'AMEL

Mâlikî Mezhebi içindeki farklı görüş ve rivayetler arasında bir tercih esası olarak “*mâ cerâ bihi'l-'amel*” kavramının tanımı, tarihi seyri, kökenleri, farklı Mâlikî coğrafyalarında algılanışı, işlevi, mezhep içi deliller hiyerarşisindeki yeri konuları bu bölümde ele alınacaktır.

2.1. Amelin Ortaya Çıkışı

Batı menşeli müteahhirîn Mâlikî Mezhebi kaynaklarında “*ve bihi'l-'amel*”, “*ve aleyhi'l-'amel*”, “*el-'amelü kezâ*”, “*istekarra'l-'amelü alâ kezâ*”, “*istekarra'l-'amel*” “*aleyhi'l-kadâ*”, “*ve bihi'l-kadâ*”, “*ve bihi'l-fetvâ*”, “*ve aleyhi'l-fetvâ*”, “*el-'amelü kezâ*”, “*mâ cerâ aleyhi'l-'amel*”, “*cerâ aleyhi'l-'amel*”, “*ellezî cerâ bihi'l-'amel*”, “*ellezî cerâ aleyhi'l-'amel*”, “*cerâ bihi'l-'amel*”, “*amelü Endülüs*”, “*amelü Kurtuba*”, “*amelü Fâs*”, “*amelü Sûs*” ve buna benzer ibarelerde karşılık bulan kavram “*Mâ cerâ bihi'l-'amel*”dir.

Tâbiîn dönemi alimlerinden bazı kişilerin Medine ehlinin, İmam Şâfi'înin (öl. 204) Mekke ehlinin ve Hanefilerin de Kûfe ehlinin amellerini dile getirmeleri dışında, amel telakkisi bakımından meşhur olan İmam Mâlik açısından ameli ehli Medine, bir hüküm tespit kaynağıdır.²⁰⁶ Özellikle delillerin tearuz ettiği durumlarda amelin, tearuz sorununu ortadan kaldıracak yardımcı bir etmen olduğu da ayrıca söylenebilir. “*Ameli ehli Medine*” anlayışı, İmam Mâlik açısından mutlak ictihad anlamı taşımaktadır. İmam Mâlik'in bu amel algısı Mâlikî Mezhebi'nin yayılımından sonra, “*amelü'l-emsâr*” kavramı dışında,²⁰⁷ Batı Mâlikî coğrafyalarında farklı bir anlamda anlaşılmiş ve başlangıçta “*ameli ehli Medine*”ye benzese de sonraları bu anlayıştan uzaklaşarak ve kendi formunu oluşturarak farklı bölgelerde yerel amel anlayışları oluşmuştur.²⁰⁸

Mâlikî Mezhebi'nin rivayet ve görüşlerinin tedvin edilmesinden sonra, mezhebe müntesip alimler geçmiş mezhebî birikim karşısında, İmam Mâlik'in nasslar

²⁰⁶ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226.

²⁰⁷ Kenûn, Abdullâh, “*Kâ'idetü'l-'amel huccetün fi mezhebi Mâlik*”, *Mecelletü'l-'Arabîyyi'l-Kuveytîyye*, sy. 152, s. 22.

²⁰⁸ 'Irâkî, Hammâd, *Muhâdarât fi Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, y.y., 1958, s. 132; Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 342.

karşısındaki konumuna gelmiştir. Böylelikle mezhebî birikimin verdiği bir ictihâdî saha oluşmuştur. Bu saha içinde kimi rivayet ve görüşlerin diğerlerinden farklı şekilde üstünlükleri olduğu gibi bazen de Doğu Mâlikî coğrafyalarında ilgili bölgelerin örflerine binaen İmam Mâlik'in görüşlerinden “*tahricen*” elde edilen bazı görüşler Batı Mâlikî coğrafyalarında maslahat, örf, zararın izalesi ve fitne endişesi gereği mevzu bahis mekanlardaki alimlerce yeni alanlarındaki formlarıyla değiştirilmiştir. İşte bu işlemi gerçekleştirirken de “*ameli ehli Medine*” anlayışından etkilenerek bölgesel amel anlayışını ortaya çıkarmışlardır.²⁰⁹ Amelin bu formatta ortaya çıkışındaki etkenlerden birisi siyasi ve ekonomik zayıflama olarak değerlendirilebilir. Zira toplum ve devletin zayıflamasıyla İslâm coğrafyalarında ictihad anlayışı sarsılmış ve taklit anlayışıyla karşılaşılacak yeni meselelerde geçmiş birikim içinde yer alan “*zayıf*” görüşler ön plana çıkartılarak çözümlere ulaşılmaya çalışılmıştır.²¹⁰ Anlaşılacağı gibi, bu anlayışa göre amel, fikhın tükenme noktasına gelmesinin bir ürünüdür. Yahut amel fikhın tükenmesini sağlamıştır.²¹¹ Halbuki amel, fikhî donukluk sonucu ortaya çıkmış bir mesele değildir.²¹² Daha çok maslahat ve örf eksenli fikhî bakış açısıyla oluşan, zamansal ve mekansal değişime binaen yeni hükümlerin üretilmesi esasıyla hareket edilmesinden kaynaklanan bir yorum ve hüküm biçimi olarak gelişmiştir denilebilir. Ancak burada belirtilmesi gereken husus amelin hukûkî kararlar anlamında kullanıldığıdır.

“*Ameli ehli Medine*” anlayışından hareketle kendi şehirlerinde ilk defa amel telakkisinde bulunanlar Kayrevânlılardır.²¹³ Bu kullanımlardan sonra mukallit kadıların oluşması ve farklı görüş ve eserlerin ortaya çıkmasıyla mezhebî bir birliktelik için Kurtubalılar Kayrevânlılardan aldıkları amel anlayışıyla İbnü'l-Kâsım'ın (öl. 191) sözüne göre

²⁰⁹ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226; 'Îrâkî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 131-133. Burada her ne kadar ameli ehli Medine'yle olan bir mukayeseye yer verilse de prensip olarak ortaya çıkışı bakımından uyuşsa da bir çok özelliği bakımından ayrıştıkları ayrıca belirtilmelidir. Bkz; Dönmez, İbrahim Kafi, “Amel-i Fâsî”, *DİA*, III, 25.

²¹⁰ Hacvî, *El-Fikru's-sâmî*, IV, 226; Züneybir, Ebû Bekir, “Yete'alleku bi'l-'amel fi ahkâmî'l-fukahâi'l-müteahhirîn”, *Ceridetü'l-Mağribiyye li's-sekâfeti'l-Mağribiyye*, sy. 2, s. 20.

²¹¹ Hacvî, *El-Fikru's-sâmî*, IV, 227.

²¹² 'Îrâkî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 129.

²¹³ Hacvî, *El-Fikru's-sâmî*, IV, 226; İbn Abdullah, Abdülaziz, “el-Fikhu'l-Mâlikî ve'l-vahdetü'l-mezhebiyye beyne'l-Mağrib ve sahrâihî”, *Mecelletü Dâri'l-hadîsi'l-Haseniyye*, Mağrib 1981, sy. 2, s. 132-135.

hüküm verilmesini kararlaştırmışlardır.²¹⁴ Yani Kurtuba'nın ameli (hükümleri) *Müdevvene*'ye göre düzenlenecektir. Bu kararlar daha önce de değinildiği gibi *Müdevvene* "meşhûr"laştırılmış diğer eserler de "zayıf" ve "şâz" olarak kabul edilmiştir. Doğal olarak Kurtuba'da "meşhûr"laştırılan *Müdevvene* amel için de olmazsa olmaz hale gelmiş, ahkam için "râcih" konumuna yükselmiştir. Kurtubalıların yaptıkları bu işlem sadece bir tespitten ibaret de kalmamış, kadıların ve müftülerin kadılık ve müftülükleri de bu kurala uymalarıyla onanmış,²¹⁵ fetva ve hükümde *Müdevvene* dışındaki görüşlerin kullanılması yasaklandığı²¹⁶ gibi böyle bir işlem gerçekleştiren de fetva ve yargıdan uzaklaştırılmıştır.²¹⁷ Kurtubalıların bu işlemi mezhebî birliktelik için yaptıkları belirtilmişti. Bu birlikteliğin devamlılığının sağlanabilmesi için Kurtuba yöresine ait olan bazı özellikler sebebiyle Kurtubalılar Mâlik ve İbnü'-Kâsım'a (öl. 191) muhalefette bulunmuşlardır. "Şâz" da olsa bazı görüşleri amel platformuna taşımışlar, özel olarak bu işleme "*Mâ cerâ bihi'l-'amel*" adını vermişlerdir. Her ne kadar Mâlikîliğin Hakem zamanında resmî mezhep haline gelmesiyle Endülüs'te "râcih" ve

²¹⁴ Hacvî, *El-Fikru's-sâmî*, IV, 226.

²¹⁵ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, II, 212.

²¹⁶ Belirli bir kaynak, görüş ya da şahsa göre fetva verilmesinin zorunluluğu hususunda İbnü'l-Hâcib Bâcî ve Tartûşî gibi böyle bir bağlayıcılığın olmayacağı yönünde görüş beyan edenler varsa da Mâzerî maslahat ve ilgili bölgenin geleneği gereğince bunun mümkün olabileceğinden bahseder ve bu hususta Sahnûn'un aynı doğrultudaki görüş ve uygulamasını örnek gösterir. Ancak Sahnûn'un ilgili uygulaması yani belli bölgenin uygulamalarına uygun biçimde hüküm oluşturulması işlemi İbn Rüşd tarafından "ilgili beldenin görüşleriyle" tazyit edilmiştir. Haddi zatında Tartûşî'nin Bâcî'den aktardığına göre Bâcî doğrunun bir hususla sınırlandırılmayacağını ifade eder tarzda bu şekilde bir uygulamanın Kurtubalıların cehaletinden kaynaklandığını belirtmektedir. Müctehid bir kadıyı icthadı, meşhurdan tarafa dahi meylettirse Kurtuba'da kadılık yapan bir kişinin amelin hilafına görüş bildirmesi kabul edilebilecek bir husus değildir. Her ne kadar usul olarak müctehid bir kadının icthadı doğrultusunda hareket etmesini gerekse de siyasetin gereğiyle amel etmek de bu şekilde davranmayı gerektirmektedir. (Bkz: el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, VIII, 79-80.) Aynı mesele aynı kişiden naklen *Nefhu't-tib*'de farklı biçimde yer almaktadır. Makkarî meseleyi şu şekilde özetler: Kadının belli bir mezhep dairesinde hüküm vermesinin zorunlu tutulması hakkında üç görüş bulunmaktadır. Birincisi sahih olması yönündedir. Bâcî, Kurtuba ehlinin ameli ve Sahnûn'un kadıyı görevlendiren kişinin belde halkının ameline uygun olarak hüküm vermesi yönünde ortaya koyduğu şartı doğrultusunda böyle bir husus sahihtir. İkincisi, böyle bir durum gerçekleşemez, gerçekleşse de batıldır. Hatta Tartûşî Kurtubalıların şartları ile ilgili olarak bunun büyük bir cehalet olduğunu da belirtmiştir. Üçüncüsü ise görevlendirmenin sahih ancak şartın batıl olacağı yönündedir. (Bkz; Makkarî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelusi'r-râtib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb = Urfu't-tib fi't-ta'rif bi'l-vezir İbni'l-Hatîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1968, I, 556.) İki yazar da meseleyi aynı kişilerden nakletseler de aralarında oldukça farklılık bulunduğu açıktır. Ancak ortak olarak belirttikleri husus bu konuda üç görüşün oluştuğudur.

²¹⁷ Fâsî, Ömer, *Şerh alâ Lâmiyeti Zekkâk*, Fas, t.y., s. 293.

“meşhûr” görüşlerle amel esas olsa da zamanla bu, Kurtuba fakihlerinin karar kıldıkları “şâz” ve “zayıf” görüşle amele dönüşmüştür.²¹⁸

Yapılan bu açıklamalardan da anlaşılabilceği gibi “şâz” ve “zayıf” görüşle amel, müteahhirîn dönemi mezhep alimlerinin “tercih” ve bazı görüşlerle rivayetleri “sahih”leştirmelerine dayanmaktadır.²¹⁹ Zira mukallit kadılar ve tercih esaslarının yerleştiği dönem mütekaddimîn evresidir.²²⁰ Bu manada Batı Mâlikî coğrafyalarında dönemsel ve mekansal olarak tedricen ortaya çıkan ve gelişen amelin ilk defa ne zaman başladığına dair herhangi bir kesin kayıt bulunmamaktadır. Mevcut eserler arasında sadece *el-Fikru's-sâmî* adlı eserde hicrî üçüncü asrın bitişi ile dördüncü asrın başlarından itibaren Fâs'ta Kurtuba amelinin etkisiyle işleyen bir amelin varlığından bahsedilmektedir. Hatta ilk iki asırda “*ameli ehli Medine*”nin varlığına değinildikten sonra ilgili açıklamalar yapılır ve amelin Kayrevan'dan Endülüs'e oradan da Fas'a geçtiğine değinilir. Ancak Fas'ın müstakil amel telakkisine geç dönemde ulaşabildiğini de ayrıca vurgu yapılır.²²¹ Bununla birlikte mevcut veriler ışığında Ömer el-Cîdî'nin yaptığı bir değerlendirmeye göre de amel, hicrî dördüncü asrın ilk yarısında başlamıştır. Cîdî'nin bu çıkarımı kendisinden sonra yazılan eserlerde amel için tercih edilen başlama tarihi olarak ele alınmıştır.²²² Bu çıkarım; birincisi, Emevîlerin dördüncü asırdan önce “meşhûr” ve “râcih” olan görüşler doğrultusunda amel edilmesine ilişkin tavırları değişinceye kadar “zayıf” görüşlerle amel meselesinin gündeme gelmemesi; ikincisi, başlangıçta Endülüs'e uygun karakterde işleyen Mâlikî hukukunun zamanla kitaplarda olduğu gibi tatbik edilemeyecek derecede Endülüs'ün gerçeklerine muhalif olmaya başlaması ve bunun da ister istemez “zayıf” ya da “şâz” görüşlere meyli ortaya çıkarmış

²¹⁸ ‘Aserî, Abdüsselâm, *Nazariyyetü'l-ehz bimâ cerâ bihi'l-'amel fi'l-Mağrib fi itâri'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Rabat, 1996, s. 116-117; 124-125. Amel karakter olarak mezhep içinde düşünebilmeyi garanti altına alan bir husustur. Karşılaşılan yeni meselelerin çözümü için mezhebin dışındaki hususların ele alınıp incelenmesinden mezhep içinde yer alan “şâz” ya da “zayıf” görüşlerin hükme kaynaklık teşkil etmesinin sağlanmasıdır. Kaldı ki “şâz” ya da “zayıf” olarak addedilen görüşler başka bir coğrafyada “meşhur” ve “râcih” konumundadır. Örneğin, Endülüs Mâlikîleri *Müdevvene* dışındaki başka bir temel eserden faydalansa bu takdirde “zayıf” bir görüşten kaynaklanan yeni bir amel oluşmuş demektir.

²¹⁹ Hilâlî, Ahmed es-Sicilmâsî, *Nûru'l-basar Şerhi Hutbeti'l-Muhtasar*, Fas, t.y., s. 164.

²²⁰ Bu konuyla ilgili olarak ilk bölümde mezhebin dönemleri hakkında dip notlarda geniş bilgiler verilmiştir.

²²¹ Hacvî, *El-Fikru's-sâmî*, IV, 226-227.

²²² Bkz; Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 517.

olması; üçüncüsü, amelleşmenin ilk nüvelerinin dördüncü asırda yaşayan alimlerden kimilerinin ibarelerinden anlaşılması²²³ şeklinde sıralanabilecek üç unsura dayandırılmaktadır.

Bahsi geçen üç unsura binaen amelin dördüncü asırda başlamış olduğu tahminleri yapılırken ameli gerektiren unsurlar da kaynaklarda yerini almıştır. Yukarıda da değinildiği gibi amel “*maslahat*”, “*seddi zerâ’î*” ve “*örf*”e binaen oluşmaktadır. Bunlar da zaman ve mekanlara göre değişiklik arz etmektedir. Kaldı ki bu kavramlar hükümlerin varlık veya yokluğuyla doğrudan ilişkilidir. Bundan dolayı da mekansal olarak farklı alanlarda farklı ameller oluşabileceği gibi zamansal olarak da aynı mekanda farklı ameller de oluşabilir.²²⁴

Anlatılan etmen ve kaynaklardan hareketle amelin başlaması hususunda üçüncü ya da dördüncü asır tahmini yapılmasına karşın ilerlemesi ve Mâlikî fıkıh sistematüğinde yer edinmesi kısa bir süre içinde gerçekleşmiştir. Dördüncü asrın ilk yarısında ibare olarak “*mâ cerâ bihi’l-‘amel*” fukahânın kullandığı bir tabir haline gelse de asıl yaygınlığını beşinci asırda kazanmıştır. Dördüncü asrın bitiminde fukahânın dilinde ve yazdıkları eserlerinde “*mâ cerâ bihi’l-‘amel*” kavramı kendisine oldukça büyük bir yer edinmiştir. Sonra çok geçmeden beşinci asırda bu kavramın hızlı bir yayılım gösterdiğine şehit olunur. Neredeyse bu dönemden sonraki pek çok eserin konusunu bu kavram oluşturur hale gelmiştir.²²⁵ Ebu’l-Velîd İbn Hişâm el-Ğırnâtî’nin (öl. 530) anlattığına göre amel,

²²³ Züneybir, Ebû Bekir, “Yete’alleku bi’l-‘amel fi ahkâmi’l-fukahâi’l-müteahhirîn”, s. 20.

²²⁴ Vezzânî, Ebû ‘Îsâ el-Mehdî, *Haşiyetü ‘alâ Şerhi Tuhfeti İbn Asım*, Fas t. yok., s. 263. Amelin başlaması için verilen tarih Hacvî tarafından fikhın yok olma dönemi olarak ele alınmaktadır. Bkz; Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 226.

²²⁵ Cîdî, Ömer, “Tetavvuru’t-teşri’i’l-Mağribî min hilêli mâ cerâ bihi’l-‘amel”, *Felsefetü’t-teşri’i’l-İslâmî*, Fas, t.y., s. 114. Beşinci asırdan itibaren Bâcî’nin (*Menâhicü’l-Ahkâm*) kitabında olduğu gibi fukahânın eserlerinde oldukça yer etti. Bunun dışında kadı Abdülvehhâb ve Müşâvir ‘Îsâ b. Sehl en-Nevâzilî (öl. 486) gibi yazarlara, amel meselelerinden pek çoğunu başlatan İbn ‘Âsım (öl. 829) ve *el-Müfîd* adlı kitabın yazarı Ebû’l-Velîd Ahmed b. Hişâm el-Ğırnâtî’nin anlattığı (öl. 530) ve Endülüs ameli haline gelen kendi döneminde İmam Mâlikî’nin mezhebine muhalif işlenen yirmi iki ameli *Lâmiye* adlı eserinde iktibas eden Ali b. Kâsım ez-Zekkâk’a (öl. 912) kadar pek çok yazarın eserine konu olmuştur. Daha sonra Ahmed b. el-Kâdî (öl. 1025) *Neylü’l-emel fimâ bihibeyne’l-eimmeti cera’l-‘amel* adlı eserini kaleme aldı. Onun ardından el-‘Arabıyyü’l-Fâsî (öl. 1052) leffî şahitliği ile ilgili küçük bir risale yazdı. Bundan sonra şeyh Meyyâra (öl. 1072) *Tuhfetü’l-eshâb ve’r-rafka bi ba’di mesêili’s-safka* adlı risalesini oluşturdu. Bunun arkasından oldukça fazla eser verildi. Şeyh Abdurrahman el-Fâsî Fas’ta uygulanan yaklaşık üç yüz ameli içeren manzumesini yazdı. Bunlardan başka ameli daha genel inceleyen ve hatta fıkıh dışında da amelin gerçekleşeceğini söyleyen eserler telif edildi. Muhammed b Ebu’l-Kâsım el-Feylâlî es-Sicilmâsî (öl. 1214) mutlak amelle ilgili bir eser telif etti bunu bizzat kendisi şerh etti. (Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 228-229)

kendi dönemindeyken Mağriblilerin, hakkında Mâlik ve İbnü'l-Kâsım'a (öl. 191) muhalefet ettikleri yirmi iki meselede işlemdeydi. Bunlardan dördü Mâlik'e muhalefet edilen hususlardı. Daha sonra bu o kadar büyük bir genişlik kazandı ki fikhin her babına yansdı, bu başlıkta kitaplar yazıldı hatta artık teşri için bir kaynak halini aldı. Bu sadece muamelat alanıyla da sınırlı kalmadı. Müftü ve kadılar ibadet alanlarında da hatta kırâat ve diğer ilimlerle ilgili bile uygulanır oldu.²²⁶ Daha sonra bunun iyice artıp kabullenildiğine ve bir birlerine karşı üstünlük meselesi haline geldiğine şahit olundu. İşte bu amelin asıl yayılma sebebidir. Böylelikle her bölgenin bir amelî oldu. Hatta her ilim dalına özgü bir amel oluştu. Onları buna iten “*tahric*” ve “*istinbat*” istekleridir. Bir yandan zamansal diğer yandan amelin kendisine bina edildiği örfî değişime binaen ameller de değişti. Zamanla her bölgenin ayrı bir amelî olduğu gibi aynı şehir de bile örf, zaman, alim ve fakihlerinin değişmesine binaen farklı ameller oluştu.²²⁷

2.2. Tanımı

Amel oluşumunu uzun bir sürede tamamlamıştır. Hatta hala bu oluşumun devam ettiği de söylenebilir. Yukarıda amelin nasıl oluştuğu ve tarihi ile ilgili de kısaca bilgi verilmeye çalışılmıştır. Ancak, bu bilgiler dahi son dönem eserlerde ele alınmış başlangıçta yazılan eserlerde bu tarz bilgilere yer verilmemiştir. Görüldüğü gibi kaynak olarak kullanılan eserler de istikrar dönemi eserleridir. Amelin tanım ve tarihi hakkında mevcut eserlerden yararlanıldığında tarihi için belli bir seyir takip edilebilirken tanımlaması için aynı durum söz konusu değildir. Zira, farklı amel telakkileri ile farklı tanımlamalar elde edilebilecektir. Kaldı ki zamansal olarak ileri gidildikçe de amelin tanımlanma işlemine eklemeler olacaktır. Ancak mevcut eserlerden yola çıkarak her ne kadar bazı kaynaklarda tanımlamaya rastlanmasa da şartları ve icrası ile ilgili verilen

Abdurrahman el-Cüştemî Sûs amelî ile ilgili bir eser oluşturdu. Manzume olan bu eser fıkıh bablarına göredir. Bu eserde Amel muamelattan ibadetlere ve kırata kadar her alanda görünmektedir. (Benabdallah, Abdülazîz İbn Bâz, *Ma'lemetü'l-fikhi'l-Mâlikî*, Beyrut, 1983, s. 274-275.) Bunlar dışında, Ahmed b. Muhammed el-Abbâsî (öl. 1152) de Sûs amelî hakkında bir eser oluşturmuştur. Ayrıca Fas ve çevresi ile ilgili bu eserler dışında Endülüslü müellif Muhammed et-Temmak (öl. 1151) de *İzâletü'd-delse an ahkâmi'l-celse* adlı bir risale kaleme almıştır. (‘Aserî, *Nazariyyetü'l-ehz*, s. 132.) Amel konusunda Fas amelini içermesi bakımından öne çaksa da sadece amelleri içermediği için “*amelîyât*” literatürüne dahil olmayan önemli bir eser de Vezzânî'nin *Nevâzil* adlı eseridir.

²²⁶ Bunlar arasında Ebu'l-Kâsım es-Sicilmâsî'nin *Amelü'l-Mutlak* adlı eseri ile Sûs amelî hakkında yazılan eserler örnek olarak verilebilir.

²²⁷ Cîdî, “Tetavvuru't-teşri'i'l-Mağribî min hilâlî mâ cerâ bihi'l-'amel”, s. 115.

bilgilerden bazı tanımlamalara ulaşmak mümkündür. Ne var ki bu tanımlamalardan da ortak tek bir tanıma ulaşamamaktadır.

Başlangıçta verilen amelle ilgili ibareler, Mâlikî eserlerde, kavramın tanımlanması için yardımcı olabilecek farklı şekillerde kullanılmaktadır. Bu kullanımlar arasında; her birisi kendi içinde farklı şekilde gruplanacak biçimde ikili bir tasnif yapılabilir. Birinci ayırım, amelin kuvvetli ya da “*zayıf*” görüşe göre gerçekleşmesine; ikinci ayırım da amelin genel ya da özel olduğuna binaendir.

Amelin kuvvetli ya da “*zayıf*” görüşe göre ayırımı dikkate alındığında; amel ya kuvvetli ya da “*zayıf*” bir görüşe binaen oluşmuştur. Şayet amel, “*şâz*” olan görüşlere binaen oluşmuşsa amel ya ilgili amelin gerçekleştiği yerdeki süregelen örften ya da belirli bir zaruret veya maslahattan yahut da bunlar dışında ameli icra sahasına dahil eden alimin herhangi bir gerekçesinden dolayı kaynaklanmış demektir. Bu tarz bir ameli ifade etmek için genelde “*Mâ cerâ bihi*’l-’*amel*”, “*el-’amelü bih*” ya da “*ve bihi*’l-’*amel*” ibareleri kullanılmaktadır. Hemen hemen zayıf karakterli bir görüşten hareketle elde edilmiş olan ameller nevazil edebiyatında bu ibarelerle belirtilmektedir. Buna mukabil olarak, şayet amel “*râcih*” veya “*meşhûr*” gibi kuvvetli karaktere sahip olan bir görüşe binaen oluşmuşsa bu takdirde ilgili amel, ameli ortaya koyan tarafından herhangi bir maslahat ya da mefsetet algısından dolayı değil sadece ilgili görüşün kendisince “*râcih*” olmasından kaynaklanmış demektir. Bu kabil amel örneklerine de muhtasar tarzı ve daha çok Batı Mâlikî coğrafyasını yansıtan nazım türü fikhî eserlerde rastlanmaktadır. Bu kullanım tarzında ilgili amelin bağlayıcılığı hakkında bir tartışma bulunmamaktadır. Amelin bu çeşidi mutlak olarak amel bağlamında zikredilir ve genelde “*umile bih*”, “*bihî ’amel*” ve “*bihî ’umile*” şeklinde karşılık bulur. Bu ibarelerle karşılanan amelin ikinci biçiminin elde edilme tarzı da örneğin Halil b. İshâk’ın Muhtasar’ında muhayyerliğin bulunduğu görüşlerde ihtiyar edilerek, zahiren anlaşılan, istihsanen ve tercihen gerçekleşmektedir. Bahse konu ikinci amel, fakihin kendi fikhî mesaisi içinde değerlendirilmiş, ortaya konan ürün de bu fikhî mesainin ürünü olarak kabul edilmiş doğal olarak bu amel bağlayıcı bir hal almış ve eserlerde mutlak olarak “*amel*” ile ifade edilmiştir.

Yukarıda verilen iki ayırım amelin oluşumu ile ilgilidir. Bu amellerin ele alındığı eserleri, amellerin ele alınmadığı ya da nadiren kullanılan ve sayı olarak az amel içeren

diğer eserlerden ayırmak için bir adlandırma yapılmıştır. Bahse konu adlandırma genel itibariyle mahkemelerin uygulamaya koydukları amelleyen kaideleri içeren eserler anlamında “*amelîyyât*”tır.²²⁸ Bu tarz eserler arasında Zekkâk’ın *Lâmiye*’si ve İbn Ferhûn’un *Tabsira*’sı ve bunlara yazılan şerhler sayılabilir.

İkinci ayırım ise amelin uygulama sahası ile ilgilidir. Amel uygulandığı alana bakılarak tüm coğrafyalar için geçerli olması ya da yerel bir alan için geçerli olması bakımından ikiye ayrılmaktadır. Bu da mutlak ve özel/yerel amel diye isimlendirilmektedir. Bu ayırma ileride değinilecektir.

Yukarıda değinilen taksimden sonra amelin tanımlanmasına geçilebilir. “*Mâ cerâ bihi’l-‘amel*”in ne olduğu ile ilgili bir tanımlamaya ilk dönemlerde rastlanmazken “*istikrar dönemi*”nde kavrama belli bir tanım yüklenmeye başlanmıştır. Başlangıçta tanımlama yapılmaması hakkında tartışmaya girmeden önce kavram için verilen tanımlamalar ele alınacaktır. İlgili kavram için farklı tanımlamalar ortaya konmuştur.

- a. Mutlak manada kadıların verdikleri hükümdür.²²⁹
- b. Doğruluklarına ek olarak; ehil ve meseleleri ilgili oldukları naslarla değerlendirebilme hususunda bilgi, deneyim, kapasite ve zeka bakımından meşhur olan kadıların kendisiyle hüküm verdikleri görüştür.²³⁰
- c. Kendisine uyulan bir ehil kişi tarafından mezhep içindeki farklı görüşler arasından birisinin “*zayıf*” ya da “*şâz*” da olsa, bir maslahat, mefsedet veya örf sebebiyle, ilgili meselenin hükmü için tespit edilip kendisi dışında başka kadı, hakim ve müftülerin aynı şartlar devam ettiği sürece bu görüşle amel etmeleridir.²³¹
- d. Maslahat ve toplumsal koşulların gerektirmesinden dolayı, bazı meselelerde “*râcih*” ve “*meşhûr*” görüşlerden “*zayıf*” görüşe dönmektir.²³²

²²⁸ Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 226-227.

²²⁹ ‘Allâl Fâsî, *Medhal fi’n-nazariyyeti’l-‘âmme li dirâseti’l-fikhi’l-İslâmî ve mukârenetühû bi’l-fikhi’l-ecnebi*, Rabat, 1985, s. 210.

²³⁰ ‘Allâl Fâsî, *et-Takrîb Şerhu Müdevveneti’l-ahvâli’s-şahsiyye*, y.y., 1986, s. 7; Meyyâra, *Şerh alâ Lâmiye Zekkâk*, s. 3-5.

²³¹ Cîdî, *el-‘Urf ve’l-‘amel*, s.342.

²³² Vezzânî, Ebû ‘Îsâ el-Mehdî, *Hâşiye ale Şerhi’t-Tâvedî li Lâmiyeti’z-Zekkâk*, Fas, t.y., s. 263.

e. Kadının verdiği tüm fetvaları kapsamamak kaydıyla, kadıların belli bir görüşe binaen hüküm verip bu hususta ittifak etmeleridir.²³³

f. “Zayıf” bir görüşün seçilip hüküm ve fetvanın seçilen görüşe göre verilmesi; ilgili “zayıf” görüşün amelleşmesi yönünde gerçekleşen tercihten sonra hakim ve müftülerin gerekli kılacak bir sebepten dolayı ilgili görüşle hüküm vermeleridir.²³⁴

2.3. Şartları

Amelin işleyebilmesi için belirli şartlara haiz olması gerekmektedir. Ancak şu da belirtilmeli ki amel için belirlenen şartlarda da bir ittifak olmadığı gibi belirtilen şartlar ve içerikleri de farklılık arz etmektedir. Hatta ilk dönem için şarttan bahsedilmemektedir. Amelle ilgili yazılan eserlere yapılan şerh ve haşiyelerde bu şartlar ele alınmaktadır. Başlangıçta amel hem “râcih” hem de “zayıf” görüşlere göre olduğundan dolayı amel hakkında genel şartlar dışında bir şart ileri sürülmesi zaten gerekmemektedir. Haddi zatında amel için ileri sürülen şartlar da amelin oluşmasını sağlayan usûlî kaynaklardır. Ve bu usûlî yöntemler için gerekli olan şartlar amel için gereklidir. Zaten ileri sürülen şartların da bu usûlî kaynakların şartlarıyla paralellik arz etmesi bundan kaynaklanmış olabilir. Her ne kadar şartları incelenirken pek de şartların asılları ile ilgili bir şey söylenmese de genel olarak bakıldığında usûlî kaynakların şartlarının istendiği görülmektedir. Aşağıda ilgili şartlar ve bunların açıklamasına yer verilecektir.

Amelle ilgili şartlar, biri diğerinin tafsili halinde gerçekleşen iki şekilde ortaya konmuştur. Bunlardan ilki Meyyâra'nın (öl. 1072) özetlediği ve diğer pek çok alimin katıldığı üç unsurdur.

1. Amel kendilerine uyulan âlimlerden kaynaklanmalı. (Amelin kaynağına ilişkin).
2. Mesail hakkında oldukça dikkatli olan âdil şahitlerin şahitliğiyle kesinlik kazanmış olmalı/sabit olmalı. (Kaynağı belli olan amelin varlığının ve sürekliliğinin kesinliğine ilişkin).

²³³ Vezzânî, *Tuhfetü ekyâsi'n-nâs bi Şerhi Ameliyyâti Fâs*, takdim Hâşim 'Alevî Kâsımî, Rabat, 2001, s. 43.

²³⁴ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 342.

3. “Şaz” da olsa şer‘î kanunlara binaen işlerliğini sürdürmeli. (İlk iki şartı haiz amelin İslâm’a aykırı olmamasına ilişkin).²³⁵

Bahsedilen bu üç şart incelendiğinde ilk ikisinin şahıs bazında olduğu belirmektedir. Ancak sonuncusunun ilgili amelin kendisiyle alakalı olduğu anlaşılrsa da son şart da aslında amelin kendisi ya da uygulaması ile ilgili değil sadece görüşün temel esaslara muhalif olmaması bakımından ortaya konmuştur. Bahsedilen şartlar ne amelin nasıl olduğunu ortaya koyması ne de amelin uygulaması hakkında ortaya bir bilgi sunmamaktadır.²³⁶

Bu üç unsurlu şartların tafsîlî olarak incelendiği ve Hilâlî’nin (öl. 1175) ortaya koyduğu amel şartları da beş unsuru içermektedir.

1. Amelin yürürlükte olmasının ilgili (Amel olarak nitelenen)sözle gerçekleştiğinin belirlenmesi gerekir. (Amelin varlığının kesinliğine ilişkin).
2. Amelin geçerlilik sınırlarının mekân olarak bilinmesi gerekir. Genel mi olacak yoksa belirli beldelerde mi uygulanacak açıklık kazandırılmalıdır. (Amelin sınırlarına ilişkin).
3. Amelin zamanın bilinmesi gerekir. (Amelin sınırlarına ilişkin).
4. Tercih konusunda kendisine uyulan kişiler arasından, bu ameli kimin işler hale getirdiğinin bilinmesi gerekir. (Amelin kaynağına ilişkin).
5. “*Meşhûr*”dan mukabiline dönmeyi gerektiren sebebin bilinmesi gerekir. (Önceki şartları haiz amelin İslâm’a aykırı olmamasına ilişkin).²³⁷

²³⁵ Meyyâra, Ebû Abdullah Meyyare Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Fasi, *Şerh alâ Lâmiyeti’z-Zekkâk fi’l-kadâ*, Fas, t.y., s. 3; Hevârî, Abdüsselâm, *Hâşiye alâ Şerhi’t-Tâvedî alâ Lâmiye*, Mağrib, t.y., s. 42; Vezzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’t-Tâvedî alâ Lâmiye*, s. 337; Vezzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’t-Tâvedî alâ Tuhfeti İbn ‘Asım*, I, 5.

²³⁶ İlgili şartların burada ele alınmasının sebebi ise müellifin dile getirmedığı şartların şerh yazarı tarafından eklenmesi ve daha sonra aynı esere yazılan onlarca şerh ve haşiyenin de bunu dillendirmesidir. Zira ilgili Zekkâk’a ait olan ilgili metin revaçta olan bir metindir. Alanında en fazla hakkında çalışma yapılan eserler arasında sayılmaktadır. Bu da amelin anlaşılmasında olan etkisini ortaya koymaktadır.

²³⁷ Hilâlî, *Nûru’l-basar*, s. 131.

Bahsedilen bu unsurlar yukarıda belirtilen unsurlara nazaran daha ayrıntılı olduğu gibi amelin tanımlanması, uygulanması, gerçekleşmesi, kaynağı ve sınırlandırılması açısından aydınlatıcı bilgiler içermektedir. Her iki yaklaşım da birbiriyle örtüşür tarzda şartlar ileri sürmüştür ancak temelde aynı minval üzerinde gerçekleşen bu yaklaşım nüanslarda farklılaşmıştır. Aşağıda, amelin şartları yukarıdaki iki yaklaşımın da ileri sürdükleri hususların bir arada değerlendirilmesiyle işlenecektir.

Amelin şartlarıyla ilgili olarak yukarıda belirtilen hususlar bir arada değerlendirildiğinde ilgi şartlar hakkında gerçekleşen tartışmaların geçtiği yerler göz önüne alınarak; birincisi amelin kaynağının tespiti, ikincisi amelin belirli bir şer'î asla uygunluğunun tespiti ve üçüncüsü amelin sınırlarının belirlenmesi şeklinde üç başlık altında incelenecektir.

2.3.1. Amelin Kaynağının Tespiti

Bir hususta amelin varlığından bahsedilebilmesi için ilgili mesele hakkında amel diye nitelenen bir görüşün bulunması bu görüşün amel olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bu da amelin kaynaklarının bilinmesiyle mümkündür. Yukarıda sayılan şartlardan ilgili başlık altında incelenen hususlar aşağıda birlikte ele alınacaktır.

Amelin gerçekleşebilmesinin şartlarından ilki; amelin yürürlükte olmasının ilgili (amel olarak nitelenen) sözle gerçekleştiğinin belirlenmesinin gerekliliğidir. Bunun anlamı, bir kişinin bir mesele hakkında amel var demesi üzerine şer'î bir hükmün bina edileceği bir alan oluşturacağından bunun sahih bir nakille ispatlanması gerekir ki ilgili husus “*râcih*” ve “*meşhûr*” hüviyetini kazansın.²³⁸ Ulemanın “*zayıf*” görüşle amel etmesinin sebebi, hiçbir şüpheye meydan vermeyecek şekilde sahih bir nakille aktarılmış olmasıdır. Zira şayet “*meşhûr*” karşısında ulemanın amelinin olup olmadığında bir şüphe meydana gelirse “*meşhûr*”la amel etmek gerekmektedir.²³⁹ Zira bu, şer'î bir hükmün kendisine bina edildiği ve varlığının da sahih bir nakille bilinmesi gereken naklî bir meseledir.²⁴⁰ Şeyh Meyyara (öl. 1072);

²³⁸ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 360.

²³⁹ Kâdirî, *Raf'u'l-'itâb*, s. 23-25.

²⁴⁰ Hilâlî, *Nûru'l-basar*, s. 132; Kâdirî, *Raf'u'l-'itâb*, s. 23-25.

“Günümüzde gördüğümüz şekilde; “*mâ cerâ bihi’l-’amel*”in manası bir tarafa, daha “*meşhûr*” ve “*şâz*”zın manası hakkında bir bilgisi bulunmayan, kendisine bu amelle hüküm veya fetva veren kim diye sorduğunda durup tökezleyecek sıradan bazı âdil kişilerin demesiyle amel meydana gelmez. Bu şekilde şer‘î bir hüküm değil hatta kesin bir haber dahi ispat edilmiş olmayacağı gibi bir defa bir hükmün verilmesiyle de amel meydana gelmiş olmaz.”²⁴¹

İfadesiyle, amelin yürürlükte olup olmadığı hususundaki tespit için, mesail konusunda ince eleyip sık dokuyan âdil kişilerin şahitliğiyle tamamlanabilecek bir yöntem öne sürer ve amel için en azından birden fazla aynı hükme değinilmesi gerektiğine vurgu yapar. Anlaşıldığı gibi bu âdil kişiler genel itibariyle bilgi sahibi olanlardır. Vezzani’nin (öl. 1342) naklettiğine göre Hilâlî (öl. 1175), bir âlimin güvenilir bir nassına binaen de amelin yürürlükte olmasının ispatlanabileceğini dile getirir. Burada Hilâlî (öl. 1175), şeyh Meyyara’nın (öl. 1072) belirttiği ayrıca bir şahitlik üzerinde durmaz. Ayrıca amelin bir ya da daha fazla alimce en azından üç defa hükme konu olması şartını ileri sürer.²⁴² Ki bu da ilgili hüküm hakkında rivayet bakımından “*meşhûr*” hüviyetine geçmiş olmayı sağlar. Bu iki yaklaşımın dışında her iki görüşü de birleştirenler olmuştur. Buna göre “*Mâ cerâ bihi’l-’amel*”in varlığı hem âdillerin şahitliğiyle hem de bir âlimin güvenilir nassıyla ispatlanabilir.”²⁴³

Yukarıdan da anlaşılacağı gibi amel için öne sürülen bu ilk şart amelin varlığını gösteren ilgili ibarenin gerçekliğinin araştırılmasına binaen oluşturulmuş ve bu gerçeklik de amelin senesinde aranmıştır. Aranan bu özellik naklî kabul edilen diğer görüşlere muhalefette problemin ortadan kaldırılması için de oluşturulmuş olabilir.

Amelin illaki ilmi birikimine güvenilir kişilerin ya da şahitlerin varlığıyla sabit olması amele daha çok mevcut birikimin garantörlüğü vazifesini de yüklemiş olmaktadır. Zira senet aranan bir hususta akla gelecek ilk unsur “*meşhûriyet*”tir. Ayrıca bu hususun Batı Mâlikî coğrafyalarınca ortaya konmuş olması hususunda ilgili coğrafyanın furû ve hadis anlayışıyla da paralellik arz ettiği düşünülmektedir.

²⁴¹ Tusûlî, Ebü’l-Hasan Ali b. Abdüsselâm, *el-Behce fî Şerhi’t-Tuhfe*, thk; Muhammed Abdülkâdir Şâhîn, Beyrut, 1998, I, 41.

²⁴² Vezzânî, *Şerh alâ Şerhi’t-Tâvedî*, s. 121, 338.

²⁴³ ‘Ulvî, *el-‘Azbu’s-selsebil*, s. 60.

Yukarıda belirtilen iki sorgulama biçimi ve bu ikisini birleştirilmesiyle elde edilen üçüncü yöntem ile yapılan işlem aslında her halukarda amelin varlığını ortaya koyabilecek kaynağın elde edilmesine yönelik bir unsurdur. Amelin ortaya konması için aranan hükmün amele konu olması ile ilgili sayı hususunda yaşanan tartışma bir tarafa bırakılırsa ister güvenilir kaynaklarda yer alan alimlerin ibarelerine bağlı olarak isterse de direkt ehil alimlerin ortaya koydukları hükümlerden yola çıkarak amelin varlığı ispatlanabilecektir.

Burada değinilmesi gereken diğer bir husus da sukut edilen bir hükmün de amele kaynaklık teşkil edip etmeyeceğidir. Bu ancak Mâlikî çevrelerce sukutun hüküm doğurup doğurmayacağı ile ilgili bilgiyle tespit edilebilecek bir husustur. Mâlikîlerce iptale yönelmemek kaydıyla sükut hüküm ifade eden bir husustur. Amel için de aynı hususun geçerli olduğu söylenebilir. Zira bir hususta amelin varlığına itiraz etmeyen ehil kişilerin bulunması da amelin varlığını ortaya koyabilecek bir husus olarak değerlendirilebilir.²⁴⁴

Amelin şartları arasında amelin kaynağına ilişkin beşli grupta dördüncü sırada yer alan şarta göre de tercih konusunda kendisine uyulan kişiler arasından, bu ameli kimin işler hale getirdiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bu şart ilk şartın mütemmimi şeklinde değerlendirilebilir. Zira yukarıda ifade edilen meseleleri ortaya koyacak olan kişinin kimliği hususunda bir bilgi ortaya koymaktadır. Ayrıca kaynaklarda yer alan amellerin geçerliliğinin sorgulanması hususunda da yardımcı olan bir şarttır. Bu da zamanla ehil olmayan kişilerin de amele müdahale etmesinden türemiş olabilir.²⁴⁵

“*Mâ cerâ bihi 'l- 'amel*”i taklit eden açısından amel, ilgili ameli uygulamaya koyan kişiyi taklit etmektir. Kimim uygulamaya koyduğu bilinmediği zaman ehliyeti de yok demektir. Genelde bazı kadılar, şer‘î bir gereksinim olduğu için değil de ameli kimin uygulamaya koyduğunu bilmeden veya baskıdan dolayı “*mercu*h”la amel etmekte, kendisinden sonrakiler de buna benzer şekilde ona tabi olmaktadır. Ve doğal olarak

²⁴⁴ Hattâb, *Mevâhib*, VIII, 288.

²⁴⁵ Cîdî, *el- 'Urf ve 'l- 'amel*, s. 361.

da ‘amel böyle uygulanıyor’ denilmektedir. Halbuki bilgi eksikliği ve baskıyla taklit caiz değildir.²⁴⁶

“Kadâ ehlinden kimilerinin, bazı meselelerde kaynak olarak aldıkları uygulama sahasındaki amellerinin, nass olmadan uygulandığının anlaşılması ve bunları araştırdığımda herhangi bir dayanak bulamamamla ilgili olarak, hala görevde olan bir kadıya soru yönelttim. Şaz bile olsa bir cevap bulamadı. Onu ilk defa kimin yürürlüğe koyduğunu bilemedi. Buna benzer bir soruyu bir başkasına sordum, durum yine aynıydı.”²⁴⁷

Şeklinde açıklamalarda bulunan Hilâlî (öl. 1175), aslında durumu özetler gibidir. Zira istenilen husus amelin kimden sadır olduğunun bilinmesidir. Birinci şartta senet diye nitelendirilen bu talep, dördüncü şartta yeni bir daralma yaşamaktadır. Yani sadece kimden sadır olduğu yetmemekte ayrıca buna bir de kendisine uyulan kişilerden olma eklenmektedir. Bu vasıf bir nevi kişilerin gerçek birer müftî olup olmadığının denetiminin sağlanması ve amelin kontrol altında tutulmasını kolaylaştırılması için bir yardımcı unsurdur. Üçlü tanımlamada da açıkça yer alan bu unsur amelde otoriteyi sağlamaktadır. Zira amel iddia edilen bir husus hakkında amelin izafe edildiği kişi amelin kabulünde etkendir. Yani bir amel kendisine izafe edilen kişi yüzünden reddedilebilir.

Kaynağı örf olan amel hususunda müctehid ve mukallit arasında herhangi bir fark gözetilmemektedir. Zira “örf” açık bir sebeptir. “Maslahat”, “*seddi zerâ’î*” ve diğer delillerle yapılan tercihlere gelindiğinde ise mukallit bunu yapamaz. Çünkü bu, mezhepte müctehitlerin işidir.²⁴⁸

Halkın kendi arasında oluşturduğu ameller hukûkî bazda bağlayıcılık ifade etmeyecektir. Hatta meşrû olmayan örflere binaen kendisine uyulan bir kişi, bir amel oluştuğunu söylese bu da reddedilecektir.²⁴⁹ Burada vasıflı kişilerce oluşturulan bir amel aranmaktadır.

²⁴⁶ Makkarî, *Nefhu ’t-tîb*, I, 555-556; Hacvî, *el-Fükru ’s-sâmî*, IV, 227-228.

²⁴⁷ Hilâlî, *Nûru ’l-basar*, s. 133.

²⁴⁸ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 42-45.

²⁴⁹ Venşerîsî, *el-Mi ’yâr*, X, 32-33.

Amelin kimden kaynaklandığının tespitinin sağlanması için istenilen bu şart uygulama bakımından iki şekilde tezahür etmektedir. Birincisi ameli ortaya koyan kişinin isminin zikredilmesi, ikincisi sadece amelin zikredilmesidir. Ameli icra eden kişinin zikredilme işlemi bazen uygulanmış bazen de uygulanmamıştır. Ancak gelenek olarak amelin ne olduğu birinci şartın kendisini oluşturan ibare şeklinde ifadesi ise her zaman söylenmiştir.²⁵⁰ Bu iki husus birinci şartın anlaşılma biçimindeki farklılıktan kaynaklanmıştır. Aslında amelin kimin tarafından icra edildiği hususu temel bir şartken sadece amelle yetinilmesi, güvenilir kaynaklarda bulunan ibarelerden elde edilen amellerin de icra sahasına girmesini sağlamıştır. Ayrıca bu tarz amellerde genel itibariyle şehirlere izafe edilerek isimlendirme mevcuttur. Bu şekilde oluşan amellerde de genel itibariyle amelin kime ait olduğu sorgulanmamaktadır.²⁵¹ Amelin icra sahasına kimin tarafından dahil edildiğinin sorgulanmasının gerekmediğini savunanların akıl yürütmeleri İmam Mâlik'in "*ameli ehli Medine*" hususunda ameli kimin icra ettiğini belirtmeden direkt olarak amelden bahsetmesine dayanmaktadır.²⁵²

Amelin kimin tarafından icra edildiğinin gerekliliği ile ilgili olarak amel hakkında doktora tezi hazırlayan 'Aserî'nin iki mülâhazası bulunmaktadır. Birinci mülâhaza; amele konu olan meselenin "şâz" da olsa mezhep içindeki eserlerde yer aldığı ve nihayetinde bunu kimin icra alanına dahil ettiğinin pek de öneminin bulunmadığı yönündedir. Bu hususta ifade ettiği ikinci bir argümanda da zaten müteahhirîn Mağrib fukahâsının "*zayıf*", "*şâz*", "*râcih*" veya "*meşhûr*" luğa göre değil kendilerince ilmen ve dinen bilinen alimlerin söylediklerine göre amel telakkisinin olduğudur.

Ortay konulan bu mülâhaza üzerinde düşünmek gerekmektedir. Bu iki argüman birbirini desteklediği gibi birbirini çürüte de bilir. Zira amelin kitaplardaki varlıklarına binaen yeterlilik kabul edilirken şahısların dillendirdikleri amellerle yetinmek başlangıçta uygun olabilir. Ancak uyuşmadığı bir husus vardır. Şahısların bilinmesindeki temel amaç kendisinin de ifade ettiği gibi dinen ve ilmen kendisine güvenilir kişilerin

²⁵⁰ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 26.

²⁵¹ Vezzânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tâvedî*, s. 387; Vezzânî, Ebû Îsâ el-Mehdî, *en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ fî mâ li ehli Fâs ve ğayrihim mine'l-bedv ve'l-kurâ el-müsemmatü bi "el-Mi'yâru'l-cedîd el-câmi'u'l-muğrib 'an fetâva'l-müteahhirîne min 'ulemâi'l-Mağrib*, nşr, Ömer 'Abbâd, Mağrib, 1998, VI, 124; 'Aserî, *Nazariyyetü'l-ehz*, s. 163.

²⁵² 'Aserî, *Nazariyyetü'l-ehz*, s. 163-164.

icralarının kabul edilmesidir. Ancak kullanılan argümanlara bakıldığında ameli ilk defa kimin icra alanına dahil ettiğinin bilinmemesi ve Mağrib'in güvendiği kişilerin amel ifadelerinin bağlayıcı olacağı üzerinde durulmaktadır. Burada atlanan basamak ilk icra edenin bilinmesiyle sağlanacak olan güvenlidir. Zira her ne kadar ilgili amel, kitaplarda yer alıyor olsa da ilk icra edenin bahse konu hükmü amel sahasına koyarken keyfi ve hevâ ve hevesle yapıp yamadığı hakkında bilgilere yer verilmemektedir. Bu da ancak ilk kişi hakkında bilgiyle mümkündür. Buna rağmen dile getirilen bu mülâhazanın tarihi olarak amelin icrası için Mağrib'teki gelişim seyri hakkında bilgi vermesi bakımından da amel tarihi açısından önemi ortadadır.

'Aserî'nin dile getirdiği ikinci mülâhaza; amel karşıtlarının, "*istikrâr dönemi*" fakihlerinin salt mukallit olmaları hasebiyle ilgili hüküm hakkında istidlâlî ve kavâid bakımından hiçbir mesailerinin olamayacağı yaklaşımını ilgili dönemdeki fukahânın isim ve vasıflarını sayarak karşı çıkmasından ibarettir²⁵³ ki buna katılmamak mümkün değildir.

Tüm bu tartışma ve açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla amel için muhakkak bir kaynak aranmaktadır. Ancak kaynağın neliği ve çerçevesi hususunda ihtilaf bulunmaktadır.

2.3.2. Amelin Belirli Bir Şer'î Asla Uygunluğunun Tespiti

Amelin geçerliliği için aranan beşinci ve son şart "*meşhûr*"dan mukabiline dönmeyi gerektiren sebebin bilinmesinin gerekliliğidir. Ya da şer'î bir kanuna uygun olmasının istenmesidir. Daha önce de belirtildiği gibi amelin bina edildiği hususlar bellidir. Amel ya "*örf*"e ya "*maslahat*"a ya "*seddi zerâ'i*"ye bina edilir. Ortada bir amel varsa bunun irca edileceği bir asıl muhakkak var demektir. Bu da ilgili sebebin bilinmesini gerektirir. Haddi zatında bu sebebin bilinmesi de zaman ve mekanın değişmesiyle ortaya çıkabilecek farklılaşmalardan dolayı sebebin de değişmesine binaen amelin değişmesine ve bazen de ortadan kalkmasına sebebiyet verecektir.

Amel hususunda temel prensip ilgili sebebin ortadan kalkmasıyla hükmün yeniden "*meşhûr*" ya da "*râcih*" olan görüşe göre düzenlenmesidir.²⁵⁴ "*Maslahat*" ya da "*örf*"e binaen oluşan hükümlerde temel olan husus farklı örf ve maslahatlara göre de hükmün

²⁵³ 'Aserî, *Nazariyyetü'l-ehz*, s. 164-165.

²⁵⁴ Racrâcî, *Memâru's-sâlik*, s. 48; Kâdirî, *Raf'u'l-'itâb*, s. 24.

yeniden şekilleneceği yönündedir. Şayet ilgili hükmün terettüb ettiği maslahat ya da örf bilinmezse bu takdirde hükmün değişkenliğinden bahsedilemeyecektir. Aynı durum amel için de geçerlidir. Amelin sebebi yani kuvvetli olan görüşe metruk olanın tercihini gerektiren sebebin bilinmemesi amelin de zaman ve mekan olarak değişikliğe kapanması anlamını taşıyacaktır ki bu düşünülemez. Zira değişken olan unsurlar üzerine bina dilen bir yapının değişmezliğinden bahsetmek fikhî bir donuklukla karşı karşıya getirecek bir sonuç doğurur. Böyle bir husus da amel için daha ilk başta aklen ve naklen ortaya konabilecek, sebebin ortadan kalkmasıyla hükmün de kuvvetli görüşe göre oluşacağı unsurunu temelden yıkacaktır. Çünkü amelden elde edilmek istenen husus sadece belirli bir hükmün belirli bir alanda baki ve sınırlı kılınması değil gerektiğinde amelin feshedilebilmesi ve başka mekanlara da uygulanabilirliğinin sağlanmasıdır. Ki bu da ancak metrukun tercihini gerektirecek etken sebebin bilinmesiyle sağlanabilir. Zira ancak bu vesileyle başka mekan ve zamanlarda şartların uygunluğunun tespiti ile amel icra edilebilir.²⁵⁵

Şartlar sıralanırken hem üçlü tasnifte hem de beşli tasnifte amelin kendine irca edileceği bir asıl ya da delil belirtilmemektedir. Genel olarak üçlü tasnifte üçüncü, beşli tasnifte de temelde beşinci, ferî olarsa iki ve üçüncü şartlar bir sınır çizmekte ancak bu sınır da şeriatın ruhuna aykırı olmama ya da sebep telakkisiyle belirlenmektedir.²⁵⁶ Bu genel kayıtlarla herhangi bir nass ya da daha üst bir maslahatla çatışmama ile ifade edilse de Hilâlî (öl. 1175) buna kendisine eş olan delile de muhalefet etmeme şartını eklemiştir.²⁵⁷

Amelin şer'î bir asıla dahil olması ya da şer'î bir asla muhalif olmaması ancak amelin varlığıyla ortaya çıkacak bir husustur. Yukarıda bununla ilgili olarak çeşitli açıklamalar yapılmış ancak burada zikredilmesi uygun olacağı için amelin varlığının “mansûs”lukla örtüşüp örtüşmeyeceği hususuna değinilmemiştir. Bazı yazarlar amelin illaki aslen mütekaddimîn ya da müteahhirîn ulemasınca “mansûs” olmasını dile getirirken bazılarının göre bu gerekmemektedir.²⁵⁸ Amelin “mansûs” olmasının gerekmemesi yönünde yapılan açıklamalarla kastedilen, amelin şer'î bir asla irca edilebilirliğidir.

²⁵⁵ Hilâlî, *Nûru'l-basar*, s. 133.

²⁵⁶ 'Allâl Fâsî, *et-Takrib*, s. 32.

²⁵⁷ Hilâlî, *Nûru'l-basar*, s. 5.

²⁵⁸ Sicilmâsî, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım, *Şerh alâ Ameli Fâsî*, Fas, t.y., s. 34.

Yani amel hiçbir zaman “zayıf” bir delile binaen oluşmuş olmayacaktır. Burada “zayıf” kavramına yüklenen anlam üzerinde düşünmek olayın anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Birinci bölümde “zayıf” için verilen tanımlamada “zayıf”ın iki şekilde gerçekleştiği belirtilmiştir. Bu ikili “zayıf” anlayışına göre zaten tercih edilen husus “mecruh”a nazaran her zaman kuvvetlidir. “Mercuh” ise “zayıf”tır. Örneğin iki “râcih” görüş arasından birisinin amelleştirilmesi ile amele konu olmayan diğer “râcih” görüş “zayıf” olarak nitelenmiş olacaktır. Bu da aslında ‘Aserî’nin dile getirdiği gibi göreceli bir “zayıf” anlayışdır.²⁵⁹

Karşılaşılan yeni olayların amele konu olup olmadığı ya da amele konu olması muhtemel hususların veyahut da amel diye belirtilen unsurların değerlendirilmesi ve hükme konu olabilmesi için müftî ve kadının yapması gereken husus ‘Aserî’nin dilinden şu şekilde özetlenebilir:

“Kaideler ve küllî anlam ifade eden esaslar ortadadır. Bir müftî ya da kadının yapması gereken husus, yeni çıkan vakıa ve cüzî meselelerin “mansûs” ahkama irtibatının kurulup kurulamayacağını ya da mevcut kaide ve hükümlerin ilgili vakıa ve cüzî meselelere uygulanıp uygulanamayacağını araştırmasını yapmaktır. Zira ameli ilgilendiren çoğu husus hakkında nass bulunmayan meseleler çerçevesinde gerçekleşmektedir.”²⁶⁰

Hükmü ortaya koyacak kişinin yapması gereken bu husus amelin kontrolünü sağlamayı ifade eder. Bu sayede amel denetlenmiş ve ilgili saha ve zamanda ilgili konuya tatbik edilmiş olacaktır.

Amelin şer‘î bir asla muhalefet etmemesi, bu başlık altında anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi, birincisi amelin altında yatan etken sebeple yani amelin kaynağıyla doğrudan ilgili olan ikincisi de genel olarak şeriata ters olmamasıyla bağlantılı iki biçimde irdelenebilir. Amelin, üzerine bina edildiği “örf”, “maslahat” veya “meşedet” anlayışlarıyla uyuşup uyuşmadığının tespit edilmesi ilgili amelin daha üst bir maslahat ya da değişen şart, zemin veya zamanla ilgili olarak uygulanma olasılığının olup olmayacağını da bilinmesini sağlayacaktır. Ve şayet üzerine bina edildiği hususlarda bir değişiklik varsa amel şeran muteber sayılmayacaktır. Bu kısımda bir sorun görünmemektedir. Ancak ikinci irdelemeye gelindiğinde ise genel olarak şeriata

²⁵⁹ ‘Aserî’nin bu değerlendirmesi için bkz; ‘Aserî, *Nazariyyetü’l-ehz*, s. 178.

²⁶⁰ ‘Aserî, *Nazariyyetü’l-ehz*, s. 178.

muhalefet edip etmediğinin tespiti gündeme gelecektir. Bunun tespiti için ise genel olarak şeriatın kastedilene ne olduğu hususunun belirlenmesi gerekecektir. Bu husus daha sonra amelin mezhep içi istidlal yöntemi olup olmaması ile ilgili tartışmada ele alınacaktır.

Bu başlık altında ele alınan hususlarla amelin şeran muteber olması incelenmiştir. Her ne kadar yukarıda incelendiği gibi karşıt görüş beyan edenler olsa da anlaşıldığı kadarıyla amel, ister “*zayıf*” ister “*kuvvetli*” olsun muhakkak şeran muteber bir görüşe göre olmalıdır.

2.3.3. Amelin Sınırlarının Tespiti

Bilindiği gibi toplumsal değişim olmazsa olmaz, insanlık için sünnetullâh olan bir husustur.²⁶¹ Bu nedenle zaman ve mekan olarak aynı mesele ile ilgili farklı yorumlar yapılabilir ve hüküm farklı doğrultuda olabilir. Hatta bu husus Mâlikîler açısından hakkında hilafın olmadığı bir husustur.²⁶² Bu durumda ilgili hüküm hakkında mezhebin müteahhirîn uleması mütekaddimîn ulemasına muhalif davranmış olmamakta bilakis kulların ve dinin maslahatı gözetilerek mezhep içinde gerçekleşecek hareketlilik sağlanmış olmaktadır. Zira sınırsız vakıanın hükmünün tespit edilmesi için sınırlı sayıdaki nassdan yararlanılacak ve zaman ve mekana göre farklı anlayışlarla karşılaşılabilecektir. Yeni meseleler hakkında mevcut değişir ya da değişmez kural ya da nasslar devreye girecek ve bunlara göre hüküm verilecektir. Zaman ve mekana göre ya da maslahatın değişmesine binaen verilen hükümler aslında bir değişim olarak algılanmaya da bilir.²⁶³ Zira haddi zatında değişen olaylar karşısında değişmeyen nasslardan yeni hükümler elde etmek ilgili ahkâmın geçmiş olay için aynı hükmün devamını ancak yeni olay ve şartlar dahilinde ilgili olayın ilgili nasslar ve anlayışlar çerçevesinde yeniden yorumu ve hükme bağlanması olarak düşünülebilir.

Değişen ve değişmeyen asıl, kaide ve hükümler, kendileriyle ilişkili olan maslahat, örf ve zerâ'îye göre zaman ve mekan açısından değişkenlik arz edecektir. Amel de buna bağlı olarak farklılaşacak, kimi zaman ve zeminlerde sürekli ve genel olacak

²⁶¹ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 20.

²⁶² Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VIII, 278, 292.

²⁶³ Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevhî'l-cedîd: el-medhalü'l-fıkhîyyi'l-âmm*, Dimeşk, 1962, II, 919; Fâsî, *et-Takrîb*, s. 32-33.

kimilerinde de süreli ve dar/özel olacaktır.²⁶⁴ Bu bağlamda tarihi seyir içinde kazandığı anlamla amel Mâlikîliğin zaman ve mekana bağlı olarak hükümlerin değişeceği yöndeki kabulünün de ayrıca bir göstergesi olarak delil teşkil etmektedir.

Zaman ve mekan bilgisi ilgili amelin içeriğinin uygulama süre ve alanının tespitinde yardımcı olacaktır.²⁶⁵ Bu başlıkta anlatılan bu hususlarla ilgili olan ve beşli tasnifte yer alan ikinci ve üçüncü şartlar ele alınacak, zaman ve zemin olarak amelin değişkenliğinden bahsedilecektir.

Amel için aranan ikinci şart, amelin geçerlilik sınırlarının mekân olarak bilinmesi, genel mi yoksa belirli beldelerde mi uygulanacağını açıklık kazandırılmasıyla ilgilidir. Bununla, “*râcih*” ve “*meşhûr*” karşısında tercih edilen amelin uygulanacağı mekân kastedilir. Zira mekân ve bölgelerin değişmesi örf ve başka delillere dayalı oluşan hükümlerin de değişmesi sonucunu doğurur. Dahası, “*mâ cerâ bihi’l-‘amel*”in kendisine bina edildiği hususun da değişmesine götürür. Bunun için şeyh Hilâlî (öl. 1175) şöyle der:

“Amelin kendisinde uygulanacağı mekân veya zamanın bilinmemesi hükmün uygulanmak istendiği yerde ilgili hükmün uygulanmasını durdurur. Zira farklı mekânlar için kendilerine has özellikler olduğu gibi farklı zamanlar için de kendine has özellikler vardır.”²⁶⁶

İşte bundan dolayı örflerin, maslahatların ve diğer esasların değişmesi sebebiyle bir beldeden başka bir beldeye “*mâ cerâ bihi’l-‘amel*” de değişiklik arz eder. Amelin değişikliğinin sebebi amelin temel aldığı hususa göre olmaktadır. Amel için ortaya konan mekan belirlemesi şartı da aslında amelin işlevi ve kendisine yüklenen anlamı belirlemede faydalıdır. Zira amelin sınırlandırılabilmesi bilgisi ya da amelin mekan olarak farklı alanlarda farklı olabileceği bilgisi örf ve maslahat anlayışlarıyla da örtüşmektedir. Amelin örf ve maslahata bina edilmesiyle mekansal olarak kimi hususlarda birliktelik ve kimi hususlarda da farklılığın oluşabileceği ortadadır. Buradan da amelle ilgili olarak amelin kısımlarının oluşacağı genel ve özel amel anlayışı çıkmaktadır. Buna özel olarak değinilecektir. Ayrıca mekansal olarak bir belirlemenin

²⁶⁴ Racrâcî, *Menâru’s-sâlik*, s. 48; Vezzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’t-Tâvedî*, s. 124; Sicilmâsî, Muhammed b. Ebi’l-Kâsım, *Şerhu’l-‘Ameli’l-mutlak: Fethu’l-celîli’s-samed fî Şerhi’t-Tekmil ve’l-Mu’temed*, Fas, t.y., s. 5-7.

²⁶⁵ Cîdî, *el-‘Urf ve’l-‘amel*, s. 361.

²⁶⁶ Hilâlî, *Nûru’l-basar*, s. 132.

sağlanması Batı Mâlikî çevreleri arasında oluşan “nevâzil” yazışmaları arasında da kendisini göstermektedir. Örneğin bir mekana has olan amelle ilgili olarak diğer mekanlardaki alimlerle istişareler olmakta yöneltilen sorularda durum anlatıldıktan sonra ilgili beldedeki amel de kaydedilmektedir. Verilen cevapta her ne kadar uzun uzadıya mesele irdelense de sonuç itibariyle hüküm amel yönünde gerçekleşmektedir.²⁶⁷ Kaldı ki amelleşme olmasa dahi bir müffinin, örneğin talak konusunda, sorunun geldiği beldenin bu konudaki örfünü bilmeden fetva vermesinin helal olmayacağı ile ilgili ulemanın nassı bulunmaktadır. Alış verişte kullanılan para ve sikkeler, kira akitlerindeki menfaatler, yeminler, vasiyetler ve adaklar gibi hükümlerin kendilerine binaen oluştuğu adetlerin yani örfün tamamını bilmeden fetva vermeleri de bu meyardır.²⁶⁸

Burada düşündürücü olan diğer bir husus da “nevâzil” edebiyatında yer alan amel yazışmalarının daha üst amel mekanlarıyla gerçekleşmesidir. Bu da amelin mekansal ayrımının mertebeli olduğunu ortaya koymaktadır. Yani amel önce mekansal olarak ayrılıyor sonra da bunlar arasında hiyerarşik bir sıralama meydana geliyor. Bu sıralama ise genel itibariyle alimlerin çokluğuna, başkent olmaya, yerleşim unsurlarına ve hoca talebe ilişkisine göre oluyor denilebilir.²⁶⁹

Üçüncü şart da mekana benzeyen açılardan incelenecek olan amelin zamanının bilinmesidir. Her zamanın kendine has örf adet ve taklitlerinin bulunması gibi her zamanın ayrı ayrı toplum, olay ve durumları vardır.²⁷⁰ Bazen amel, belirli bir zaman için geçerli olur, bazen de tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde genel olur. Çünkü bazı maslahatlar zamandan zamana değişiklik arz edebildiği gibi tüm zamanlar için geçerliliğini koruyan maslahatlar da olabilir.²⁷¹ Bu da müftî, fakih ve kadının, içinde bulunduğu zamanın özelliklerini de dikkate almalarını gerektirmektedir.²⁷² Şeyh Hilâlî (öl. 1175) bunun bilinmemesi ile ilgili olarak şöyle bir örnek verir:

²⁶⁷ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, X, 35.

²⁶⁸ Sanhâcî, Ebü's-Şitâ, *Mevâhibü'l-hallâk alâ Şerhi't-Tâvedî*, Rabat, 1955, II, 329.

²⁶⁹ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, X, 36, Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 556-557; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 227.

²⁷⁰ Âli 'İmrân 3/140.

²⁷¹ Racrâcî, *Menaru's-sâlik*, s. 18; Kâdirî, *Raf'u'l-'itâb*, s. 24.

²⁷² Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, II, 329.

“Bir kadı'nın Sicilmâs'ta, emzirme ücretinin gerekli miktarının tespitinde, Kurtuba amelini delil getirdiğini gördüm. Hatta hatasına, kendilerindeki dinarın bizdeki altının bir miskaline eşit olduğu yanlışlığını da ekledi. Ben de ona zaman, mekân ve örfün değişik olması hasebiyle vermiş olduğu bu fetvanın yanlış olduğunu açıkladım. Zira onların kullandıkları dinar kendi dirhemleriyle sekiz dirheme tekabül etmektedir ki bu da şer'î miktarın altındadır. Bu tarz hatalar birçok talebede çokça görülen yanlışlıklardır.”²⁷³

İlgili mesele hakkında Şeyh Vezzanî (öl. 1342), “Bazen kimi örflerin değiştiğini ve bunlarla beraber sonuca bağlanan hükümlerin de aynı şekilde onların değişmesiyle farklılaştıklarını gördüm.”²⁷⁴ der ve bunu zamansal olarak örf, adet ve amellerin değişmesine indirger.²⁷⁵

Bu ve benzer sebeplerden dolayı müffî ve kadı'nın maslahatların farklılaşmasına ve örflerin değişmesine binaen oluşan yürürlükteki amelin değişmesini de dikkate alması gerekeceği gibi amelin de zaman ve mekan açısından gözden geçirmeleri şarttır. Zira geçmiş bir amelin hala uygulanıp uygulanmayacağı temel bir sorun oluşturmaktadır. Zamansal olarak amelin sürekliliği düşüncesi amele fikhî donukluk vasfının verilmesine sebep olabilir.

“*Mâ cerâ bihi'l-'amel*”in oluşumunda fikhî hareketliliğin sağlanması ve farklı mekan ve zamanlarda farklı maslahat ve örf sebepleriyle temel olarak değişik hükümlerin oluşabileceği anlayışıyla hareket edilmiştir. Aynı uygulama ve ictihad anlayışının amele de uygulanıp uygulanmaması meselesi bir muamma olarak müphemliğini korumaktadır.

Belirtilen tüm bu şartlar bir arada değerlendirilebilir. Ancak daha önce şartların oluşumu hakkında bir akıl yürütmesi yapılabilir. Şartlar, daha önce de belirtildiği gibi amelin ortaya çıkışı için belirtilen tarihlerden çok sonraları ortaya çıkmıştır. Halbuki amelle ilgili olarak pek çok eserde atıf ve niteleme varken hatta beşinci asırdan itibaren sadece ameli ele alan eserler kaleme alınmışken ne amelin neliğinden ne de işlev ve şartlarından bahsedilmiştir.

Amelin ortaya çıkışı hicri üç ya da dördüncü asırdan itibaren başlatılırsa bu tarihten itibaren daha önce de belirtildiği gibi hicri dördüncü asır içinde ulemanın dilinde amel

²⁷³ Hilâlî, *Nûru'l-basar*, s. 133.

²⁷⁴ Vezzanî, *Tuhfe*, s. 42.

²⁷⁵ Vezzanî, *Tuhfe*, s. 42-44.

oldukça yaygındı. Ancak hala eserlerde yer etmiş değildi. Hicri beşinci asırda tamamen amel içerikli eserler telif edilmiştir. Buna rağmen oluşturulan eserler sadece uygulamada olan amelleri ele almıştır. İlk şart ifadeleri hicri dokuzuncu yüzyılın tahminen ilk yarısında meydana gelmiş ve bu ana kadar varsa da şart ibarelerine atıfta bulunulmamıştır. Bu iki husustan kaynaklanmış olabilir. İlki zaten mana ve muhteva açısından bilinen ve kabul edilen bir anlama sahiptir. Diğer ise henüz tanımlama ihtiyacı oluşmamıştır. Bahsedilen bu ikinci ihtimal yukarıda değinildiği gibi amelin ehil olmayan kişilerden sadır olmasını engellemek üzere ortaya konmuş olması ihtimaline binaen dile getirilmiştir. Zira amelin şartlarından bahsedilirken tamamen ameli koruyucu ve doğru amelin tespiti için şartlar beyan edilmiştir.

Yukarıda anlatılan bağlamda şartlar yeniden değerlendirildiğinde durum daha da aydınlanmış olacaktır. İlk şartta amelin ibaresinin doğruluğu istenmekte ve diğerleri elenmektedir. Böylelikle oluşabilecek lafzî bazı amel tartışmaları ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İkinci şartta mekan esası dile getirilerek bölgeler arası oluşabilecek amel karmaşasının önüne geçilmeye çalışılmış, bir bölge içinde sadece kendi amelinin uygulanması diğerlerinin engellenmesi hedeflenmiştir. Genellik ve özellik kaydıyla da dar alanı kapsayan amelin genişletilmesinin önüne geçilmiş olmaktadır. Üçüncü şartta zaman değerlendirilmesi yapılmakta ve oluşan bir amelin sürekliliği engellenmektedir. Aslında iki ve üçüncü şartların bir arada değerlendirilmesiyle amelin birleştirilmesi engellenmiş olmakta ve tüm alanların sadece belli bir amel altında birleştirilmesinin önüne geçilmektedir. Bu sayede mezhebin temel karakteristiğini yansıtan unsurlar arasında değerlendirilen maslahat, mefsetet ve örf anlayışlarının da devamı ve uygulama alanında icrası sağlanmış olmaktadır. Dördüncü şartla amelin kimler tarafından oluşturulabileceği hususuna açıklık getirilmiştir. Tam anlamıyla müftî vasfını haiz kişilerden kaynaklanması kaydı oluşturularak hukuki amelin geçerliliği ve muhafazası sağlanmıştır. Son şartta ise sebep telakkisi ile sadece amel ibaresinin yeterli olmayacağı ifade edilmeye çalışarak amelin kötüye kullanılmasından korunmaya çalışılmıştır. Aslında son iki şart bir arada değerlendirildiğinde sırf amel var diyerek ortaya atılacak meselelerin önüne geçilmiştir. Tüm bu şartlar yukarıda verilen Hilâlî (öl. 1175)'nin örneğinde olduğu gibi tecrübelerle zamanla oturmuştur. Karşılaşılan olumsuzluklardan kurtulabilmek ve amelin mesnedi konumunda olan hususların genel şartlarını da işletebilmek adına bu şartlar amel tarihinde yerini almıştır demekle hata

yapılmış olunmasa gerek. Zira amele mesnet olan örf, maslahat ya da mefsebetten her birinin işleme konması için kendilerine has bazı şartlar bulunmaktadır. Yukarıda değinildiği gibi amel bu esaslardan hangisine binaen oluşmuşsa ilgili esasın da şartlarını taşımalıdır ki amel işlerliğini kazanıp sürdürebilsin.

2.4. Amelin Kısımları

Amel başlığı altında oluşturulan eserler iki şekilde kaleme alınmıştır. Birincisi belirli bölgelerin amellerini içeren eserler şeklinde ele alınmış ve bu eseler ilgili bölgelerin isimleriyle birlikte değerlendirilmiştir.²⁷⁶ Bu tarz amel eserlerinin oluşturduğu gruba mahallî/özel amel üst başlığı verilmiştir.²⁷⁷ Buna mukabil belirli bir alanla sınırlandırılmayan ve mutlak manada mezhebin amelini içeren eserlere de mutlak amel ismi verilmiştir.²⁷⁸

2.4.1. Mahallî Amel

Belirli bir mekan için geçerli olan mahallî amel, ilgili mekanın sosyal şartlarına ve ihtiyaçlarına göre mezhebin gerektirdiği ve normal durumlarda tercihte ilk sırayı oluşturan “*râcih*” ve “*meşhûr*” görüşler yerine sadece ilgili muhitteki “*örfü hâss*”a, maslahata veya bir zararın izalesine binaen bahse konu hususlar lehine yine mezhep içinde kalmak kaydıyla “*şâz*” ya da “*zayıf*” görüşlere dayanılarak oluşturulan hükümden ibarettir. Mahallî bir amel sadece ilgili mahalde ve ilgili vasıflarda geçerli olan bir hükmün amelleşmesidir. Belirtilen özelliği sebebiyle de aynı mekanda aynı mesele ile ilgili farklı amellerin oluşması da muhtemeldir. Mahalli bir amel bir başka mekan veya zamanda ancak aynı vasıflar meydana geldiğinde işletilebilir. Ve ilgili vasıflar yok olunca da “*meşhûr*” olan görüşle amel edilir.²⁷⁹

Mahallî amelin ortaya çıkışı mezhebin temel karakteristiği arasında yer alan örf, maslahat ve mefsedet anlayışlarına riayet prensibinden hareketle oluşmuştur. Buna göre özel örf binaen oluşan bir amel ilgili örfün varlığınca devam edecektir. Her bölgenin yerleşmiş olan bazı işlevleri bulunmaktadır. Bahse konu yerleşmiş hususların mezhep

²⁷⁶ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 227.

²⁷⁷ Benabdallah, *Ma'leme*, s. 275.

²⁷⁸ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 227.

²⁷⁹ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-227.

çerçevesinde değerlendirilip sonuçlandırılmasını ifade eden mahallî amel, ilgili mekanda oluşan geçmiş kada birikimine uygun hareket etmenin²⁸⁰ ve sosyal düzenin korunmasının farklı bir çeşidi gibi de görünmektedir.²⁸¹

Amelin oluşmasında etken olan unsurlar arasında belirtilen örf, temel olarak farklı amellerin oluşmasında devreye giren bir husustur. Maslahat ve mefsedet anlayışı da amelin oluşmasında etken olan hususlardandır. Ayrıca bunlar mesnet olarak incelenecektir. Ancak burada amelin oluşmasında başka etkenlerden de bahsedilebilir. Bu etkenler siyasi, ilmi ve kültürel başlıklarıyla sıralanabilir.

Siyasi etken daha çok amelin siyasi bağımsızlıkla birlikte düşünülmesinden dolayı belirlenmiş bir husustur. Zira bölgesel amellerde bir bölgenin amelinden bahsedebilmek için önce kendi siyasi bağımsızlık, güç ve otoritesini kazanmış belli bir bölgenin varlığının ortaya konması gerekecektir. Çünkü siyasi olarak başka bir bölgenin kontrolü altında olan bir alanın kendi ameli denilecek hususlar dahi kendisine hükümler olan bölgenin ameline muvafık olacaktır. Bu sebeple Fas amelinin oluşumu hakkında oldukça geç bir tarih verilmektedir. Daha ilk asırlardan itibaren belli bir amel işleyen Fas'ta isim olarak *el-'amelü'l-Fâsî* şeklinde bir amel oluşumu²⁸² belirtilen tarihlendirmelere göre en erken hicrî yedinci asra indirgenebilmektedir.²⁸³ Bunun sebebi Fas'ın Kurtuba amelinin aşamayıp kendi amelinin oluşturamamasıdır. Zira Kurtuba siyaseten ve (diğer başlıkta incelenecek olan) ilmen Fas'a üstünlük sağlamıştır. Siyasi etkene başka bir açıdan da bakılabilir. Faslıların amellerini taklit etmek için seçtikleri mekan Endülüs ve Kurtuba'dır. Halbuki aynı zamanda Kayrevân'da da bir mahallî amel bulunmaktadır. Fas ameli anlatılırken de değinileceği gibi Kurtuba lehine karar verilmesinin sebepleri arasında siyasi yumuşaklık ve îtikâdî anlayışın siyasete yansımaları (Sünnîlik-Şi'îlik) da bulunmaktadır. Ancak bu husus ilmî etken açısından da değerlendirilebilecek bir husus olduğu gibi ayrıca bir îtikâdî etken başlığı altında da değerlendirilebilir.

²⁸⁰ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226.

²⁸¹ Bkz; Tusûlî, *el-Behce*, I, 42.

²⁸² Bkz; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-227.

²⁸³ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 350-351.

İlmî bakımdan ortaya konacak etken ise, kendisine has bir amel oluşturulacak bölgenin ilmî birikime sahip olan ulemasının olması gerekliliğidir. Özellikle Kurtuba'dan etkilenerak kendi amelinin oluşturulan ve çevresinde de farklı amelleşmelerin oluşmasında tetikleyici rol oynayan Fas ameli'nin oluşmasında etken olan unsurlardan birisi de budur. Haddi zatında Kurtuba amelinin varlığının bağlandığı sebepler arasında Kurtuba ulemasının ilmî birikim ve üstünlüğüne hatta diğer bölgelere nazaran Mâlikî mezhebinin sırlarına daha çok vakıf olmaları da yer almaktadır. Kaldı ki amelin tanımlanmasında da görüldüğü gibi amelin oluşmasının temelinde yatan etkenlerden birisi de kendisine uyulabilecek vasfı haiz olan kişilerin varlığıdır. Örneğin Kurtuba amelinin oluşmasında ulemanın etkisinin olduğu gibi Fas amelinin oluşmasında da Kurtuba'dan gelen ulemanın etkili olduğu yani ulema kadrosunun kuvvetlenmesiyle amelleşmenin doğrudan etkisinin olduğu değerlendirilmeleri yapılmıştır. Doğal olarak ilmi güç ve birikim elde edilmeden de mahallî bir amelin oluşmasından bahsedilemeyecektir.²⁸⁴

Etkenler arasında belirtilen diğer husus kültürel ekendir. Bu da daha çok örfle birlikte düşünülebilecek bir husustur. Zira ilgili mahallin sosyal şart ve ihtiyaçları amelin oluşmasının en önemli hususlarındadır. Şayet kendi örf ve farklı ihtiyaçları olmayan bir mahalden bahsetmek mümkün olursa ya da kendi örfünü ortaya koyabilecek derecede gücü olmayan bir mahalden bahsedilirse bu takdirde yeni bir amel oluşumu da düşünülemez. Bunun tam zıddı düşünülürse, yani böyle bir durumun vuku bulma ihtimali olamaz denilirse birincisini amelin kısımlandırılmasının ikinci başlığını oluşturulan mutlak amelin, ikincisini Fas amelinin müstakilleşme sürecinin oluşturduğu tarihi seyir de ifade edilemez. Zira mutlak amel değişmezlik ve ortak örfü baz alan bir amel tarzıdır. Fas amelinin müstakilleşme süreci ise en azından dört yüzyıl sürmüş ve bu arada Kurtuba ameli taklit edilmiştir. Doğal olarak mahallî amelin oluşmasında müstakil bir yerellikten de bahsedilecektir.²⁸⁵

Üç başlık halinde verilen bu ve buna benzer etkenler sebebiyle bölgesel amelleşmeden bahsedilmektedir. Başlangıçta da dile getirildiği gibi mahallî amel, ilk defa Mısır'ın

²⁸⁴ Bkz; Hilâlî, *Nûru'l-basar*, s. 134-135; Zekkâk, *Lâmiye*, 11. fasıl; Meyyâra, *Şerh alâ Lâmiye*, s. 3; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 556; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-229.

²⁸⁵ Bkz; Hilâlî, *Nûru'l-basar*, 132; Racrâcî, *Menâru's-sâlik*, s. 18; Kâdirî, *Raf'u'l-'itâb*, s. 24; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-227.

amelinden etkilenecek kurulan yeni şehir²⁸⁶ Kayrevân ameliyle başlamıştır. Afrika'da yaygınlık kazanan bu amel anlayışı zamanla Kurtuba'ya oradan da Fas'a geçmiştir.²⁸⁷ Fas ameliyle Mağrib'te başlayan amel anlayışı zamanla Mağrib'in farklı şehirlerinde de ortaya çıkmış ve neredeyse her şehrin ve hatta her köyün dahi bir ameli olmuştur.²⁸⁸ Mahallî amel kanunlaştırmaya kadar devam etmiş ancak amelin tanım ve işleyişiyle zıt yönde işleyen bir amel birleştirmesiyle tüm Mağrib'in ameli sadece ahvâlî şahsiyye, miras ve vakıflar hukuku ile sınırlı kalacak şekilde Fas ameline endeksenerek hayatiyetini sürdüren Mahallî amel sınırlandırılmıştır. Ancak şu kadar var ki Mağrib'te gerçekleştirilen bu amelî birliktelik temel itibariyle ana hatlarda işlemektedir. Hüküm boşluklarının bulunduğu hususlarda hakime ilgili mekanın ameline bağlı kalmak kaydıyla takdir yetkisi verilmiştir.²⁸⁹

Fas ameli üzerinde bu kadar durulmasının sebebi hala yürürlükte olması sebebiyledir. Yoksa daha önce de belirtildiği gibi sadece Fas ameli bulunmamaktadır. Bölgesel/mahallî ameller arasında en fazla yaygınlık kazanan, Kurtuba, Fas ve Kayrevân amelleridir. Bu ameller dışında da farklı ameller olduğu gibi Mağrib sınırları içinde de değişik ameller oluşmuştur. Oluşan bu ameller kimi zaman kabul görmüş kimi zaman da sadece bir iki örneği bulunduğu halde amelinden bahsedilen veya kişisel amellerin ilgili mahallere izafe edilmesinden dolayı kimi mekanlar hakkında da eleştiri konusu olmuştur. Örneğin Sûs ameli bu tarzda eleştiri alan bir ameldir.²⁹⁰ Ancak tarihi seyir içinde belli bir dönemde eleştiri alan bir mekanın ameli olmayacak denilemez. Amelin işlevselliği bakımından her ne kadar tarihte en meşhur ve önemli amel dahi olsa artık kitaplarda bilgi birikimi sağlaması dışında bir etkisi olmayan Kurtuba ameli yürürlükten kalktığı gibi zamanında eleştirilen Sûs ameli pozitif hukuk açısından dahi önemini korumaktadır. Ancak bu hususta belirtilmesi gereken bir diğer husus Kurtuba amelinin Kurtuba açısından yürürlükten kalktığıdır. Yoksa hala Mağrib'te Kurtuba ameli lehine kararlar alınması prensip olarak muhtemeldir. Aynı şart

²⁸⁶ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 556.

²⁸⁷ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226.

²⁸⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 557; Benabdallah, *Ma'leme*, 276.

²⁸⁹ 'Aserî, *Nazariyyetü'l-ehz*, s. 10-11, 169. Ayrıca ahvalî şahsiyyedeki etkileri için Fâsî'nin *et-Takrîb* adlı Müdevvene şerhinin mukaddimesine ve boşamayla ilgili kanunların şerhlerine bakılabilir.

²⁹⁰ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 377-378.

ve vasıflar oluştuğunda ilgili amele referans yapılarak hüküm verilmesi uygun görünmektedir.

Mahallî amelle ilgili olarak söylenecek diğer bir husus mahallî amelin zaman, zemin ve şartlara bağlı olarak hızla artmasıdır. Yeni mekanlar yeni zamanlar farklı amellerin oluşmasını sağlayacaktır. Aynı mahalde oluşan bir amel zamanla yerini yenisine bırakacak ve daha sonra belki şartların gerektirmesi sebebiyle terk edilen amel yeniden devreye girecektir. Ancak bahsedilen bu iki amelin yani birisi eskiden var olan diğeri de yeni oluşacak amelin işleme girme süreci farklı olacaktır. Eskiden var olup sonra yeni bir amelle ilğa edilen bir amel tekrar kendisine müracaat edileceğinde direkt olarak referans gösterilebilecektir.²⁹¹ Ancak yeni bir amel ortaya çıktığında iki durumla karşı karşıya kalınacaktır. Birincisi yeni oluşan amel hakkında eskiden oluşmuş bir amel bulunmaması, ikincisi de eskiden var olan bir amele rağmen yeni bir amelin oluşması. Birinci durumda amelin ortaya konması için gereken hususlar amelin şartlarında değinilen kıstaslardır. İkinci durumda ise önce ilk amelin ilğası tamamlanacak ardından yeni amel işlemleri başlayacaktır.²⁹² Ancak bu o kadar da kolay olmamaktadır. İlgili zorluk sadece avamın alışkanlıklarını bırakamaması ile ilgili değil aynı zamanda ulemanın da alışkanlık ve ön kabullerini aşamamalarıyla da ilişkilidir.²⁹³ Tüm bunlara rağmen mahallî amel gün geçtikçe kemiyet bakımından artışını sürdürecektir.

Mahallî amelle ilgili bir hiyerarşinin varlığından da bahsedilebilir. Bu hiyerarşi amelin kaynaklandığı şehrin siyasî, ilmî ve kültürel otorite, güç ve üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Kurtuba ameli karşısında Endülüs'te ikinci bir amel çıksa da diğer bölgeleri etkileyen ve diğer bölgelerce taklit edilen amel Kurtuba'nınki olmuştur. Mağrib'te bulunan ameller arasında da Fas amelinin yeri diğerlerine göre daha üsttedir. Zaten amel bakımından ortaya konan meşhurlukta da sıralamada ilk üç sıra Kurtuba, Fas ve Kayrevân'ındır. Bunun dışında bir de yine aynı şartlara bağlı kalmak kaydıyla belli coğrafyalarda kimi şehirler tebarüz etmiş ve aynı coğrafyadaki bir çok amel arasında ilgili tebarüz eden şehirlerin amelleri diğerlerini şekillendirecek şekilde gelişmiştir. Bu şehirlerin amelleri diğerlerinininkine nazaran daha kapsamlıdır. Örneğin

²⁹¹ Tusûlî, *el-Behce*, I, 41.

²⁹² Tusûlî, *el-Behce*, I, 41-42.

²⁹³ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 556-558; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-228; <http://İslâm-marac.gov.ma/ar/detail.aspx?ID=2136&s=52>.08.08.2008

bir Sûs ameli sadece Sûs bölgesini bağlarken Fas ameli tüm Mağrib'te ağırlığını hissettirdiği gibi uygulama alanı da bulmuştur. Aynı durum Endülüs coğrafyasında Kurtuba, Kuzey Afrika sathında da Kayrevân için geçerli denilebilir.²⁹⁴

Mahallî amel hakkında söylenebilecek son husus mahallî amelin bağlayıcılığı ile ilgilidir. Mahallî amelin başka mahallerde ancak aynı şartlar altında işlevsellik kazanacağı belirtilmişti. Başka bir mekanda bağlayıcılığı da ancak şartların uyuşmasıyla olabilecektir. Aynı mekanda ise aynı şartlar dahilinde sürekli olarak işlevsel olabilecek bir amel tarzıdır. Bu nedenle ilgili bölgede kadılık veya müftülük yapanların bahse konu mahallî amelleri bilmeleri gerekir.²⁹⁵

2.4.2. Mutlak Amel

Mahallî amelin zıddına “*örfü ‘âmm*”a ya da “maslahat” veya “*seddi zerî‘a*” anlayışına binaen oluşan ve belirli bir zaman ve zeminle sınırlanamayacak, genel geçer ve sosyal şartların müdahalesiyle değişikliğe uğramayacak, “*şâz*” da olsa mezhep içindeki bir görüşe göre oluşan ve tüm muhataplarını bağlayan amel tarzına mutlak amel denilmektedir.²⁹⁶

Mutlak amelin ortaya çıkışı mahallî amele göre daha geç bir zaman dilimindedir. Bu amelin ortaya çıkması da temelde mahallî amelden kaynaklanmıştır. Endülüs hakimiyetinin bitmesinden sonra Endülüs'teki Müslümanların ve özellikle ulemanın Fas ve genel olarak Mağrib'in farklı şehirlerine gelmeleriyle ilgili şehirlerde birincisini yerli halka ait olan örf, adet ve amellerin; ikincisini mülteci halka ait örf, adet ve amellerin oluşturduğu iki türlü sosyal yaşam biçimi ortaya çıkmıştır. Zamanla bu ikili yapıdan da yeni bir sosyal yapı belirmiş bu da üçüncü bir anlayışı ortaya koymuştur. Bu duruma bir de farklı farklı şehirlerden iltica eden kişilerin aynı şehre yerleşmeleri eklenince sosyal ve hukuki bir istikrarsızlık ortamı oluşmuştur. İşte bu istikrarsızlıktan kurtulmanın bir yöntemi olarak mahallî amelden daha üstte ve bağlayıcı olan genel bir amel tarzı ortaya çıkmıştır. Bu da herhangi bir kayıt ve sınır barındırmadığı için mutlak amel adıyla anılmıştır. Amelin bu çeşidinin ortaya çıktığı zaman dilimi hemen hemen Gırnata

²⁹⁴ Bkz; Vezzânî, *Tuhfe*, s. 42-43; Cidî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 375-377.

²⁹⁵ Bkz; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-227.

²⁹⁶ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 228.

kalesinin düşmesini takip eden göç dalgalarının Mağrib şehirlerine iltica etmeleriyle tarihlendirilmekte ve bu da yaklaşık olarak hicrî onuncu asrın ilk çeyreğine tekabül etmektedir.²⁹⁷

Mezhebin temel karakteristiği arasında sayılan örf, maslahat ve mefsedet anlayışıyla doğrudan ilgili olan bu amel biçiminin bağlayıcılığı ve değişmezliği geneldir.²⁹⁸ Ancak genelliğin belirli şehirleri kapsayan coğrafyalarda mı yoksa tüm İslâm aleminde mi olduğu hususu kapalıdır. Hatta değişmez dense de genel maslahat ve mefsedet değişimiyle değişebileceği²⁹⁹ bilgisi de buna eklenince her ne kadar tüm İslâm coğrafyalarını kapsayacağı yönünde bilgiler mevcut olsa da genellik ve değişmezliğin ilgili coğrafyayla sınırlı olduğu akla gelmektedir. İlgili şehirler hakkında genel ve değişmezliği hususunda bir sorun olmaması muhtemel gibi görünse de amelin şartlarından olan, amelin üzerine bina edildiği aslın şartlarını da taşıması anlayışına dayanarak bunun da sorgulanmaya açık olduğu düşünülmektedir. Fakat her şeye rağmen kaynaklarda tüm bölge ve zamanlar için geçerli olan bir amel biçimi olarak tanımlanmaktadır.

Kemiyet açısından mutlak amel, mahallî amel gibi bir artış göstermemekte aksine neredeyse sabit denecek kadar az bir hareketliliğe sahiptir. Bu genel ve değişmezliğin bir ürünüdür. Bu bakımdan mutlak amel, hüküm verecek kişiler tarafından muhakkak bilmesi gereken bir husustur. Zira mutlak amel bilinmediği takdirde buna muhalefet edilecek ve nihayetinde dokunulmaması gereken sınırlar aşılmış, mezhebin genel yapısı zedelenmiş olacaktır. Bu nedenle mutlak amel az sayıda olduğu gibi artması da pek muhtemel değildir.³⁰⁰

2.4.3. Kurtuba ve Endülüs Ameli

Amelin ortaya çıkışında da anlatıldığı gibi ilk defa başlı başına bölgesel amel anlayışı Kayrevân üzerinden Kurtuba'ya geçmiş ve amel asıl hüviyetini Kurtuba'da kazanmıştır.

²⁹⁷ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 11-13.

²⁹⁸ Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ*, s. 519.

²⁹⁹ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 13-14.

³⁰⁰ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 227.

Gerek Endülüs'ün siyasi olarak tarihte kalması gerekse ilgili bölge alimlerinin siyasi sonla yeni şehirlere göçmesi ve gerekse de bölgesel amel anlayışının bir gereği olarak Kurtuba ve Endülüs ameli ortadan kalkmıştır. Bu nedenle Kurtuba ameli sadece meşhuriyeti ve tarihsel önemi yanında bir de bilgi birikimi olarak *nevâzil* eserleri arasında yerini almış; ancak ilgili amel hakkında eserlerde açıklama ya da bir bilgi yer almamıştır. Zira işlevsel olmayan bir amel pek de konu olmak için kayda değer görülmemiş olsa gerek. Ancak tüm bunlara rağmen tarihi açıdan incelendiğinde Kurtuba ameli hakkında birkaç bilgiye de rastlanmaktadır.

Kurtuba'da amel, belirli görüşlerin bağlayıcılığı ile ortaya çıkmış, bu bağlayıcılık *Müdevvene* olarak tespit edilmiş, atamalarda bu husus yazılı taahhülle teyid edilmiştir.³⁰¹ Yaşanan bu amelleşmeden sonra Kurtuba ilmî ve siyâsî bakımdan gücünü ortaya koydukça artık Kurtuba'nın bu ameli kendi sınırları dışında da benimsenir olmuştur.³⁰² Kurtuba amelinin ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra takriben beşinci yüzyılda hızlı bir şekilde amel yayılımı görülmektedir. Kurtuba'nın amel anlayışı sadece Endülüs'le de sınırlı kalmamış, Mağrib'e de geçmiştir. Siyasi istiklal ve istikrarını yitirinceye kadar hem Endülüs'te hem de Mağrib'te hakim amel Kurtuba ameli olmuştur.³⁰³ İlerleyen dönemlerde Endülüs İslâm hakimiyetinden çıkınca Kurtuba ve Endülüs ameli tarihteki yerini almıştır.

Kurtuba amelinin ne zaman ortaya çıktığı hususunda kesin bir tarih vermek oldukça güçtür. Hicri ilk iki asırdan sonra üçüncü asırdan itibaren Endülüs'te yeni bir amel başlamıştır. Yani Endülüs'te amel hicri üçüncü asırda başlamıştır denilebilir.³⁰⁴ Bunun ötesinde Endülüs'ün amelinin ne zaman başladığı hakkında kesin bir tarih vermek için yeterli bilginin olmadığı söylenebilir. Buna rağmen yapılan tahminlere göre ilgili amelin başlangıç tarihi hicri dördüncü asrın başları olarak değerlendirilmiştir.³⁰⁵ Özelde Kurtuba genelde Endülüs için verilen bu tarihe kaynak olarak kullanılan bazı ip uçları siyasi-sosyal ve ilmî olarak değerlendirilebilir.

³⁰¹ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 556-557; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, II, 212; el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, VIII, 79-80.

³⁰² Zekkâk, *Lâmiye*, 11. fasıl; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226.

³⁰³ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-227.

³⁰⁴ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226.

³⁰⁵ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 344, 346.

Siyasi ve sosyal açıdan bakıldığında ilmî açıdan bakışın da kısmen kaynağı olan devletin kuvvetlilik ve zayıflığı ön plana çıkacaktır. Zira fıkıh sosyal hareketlilikle doğrudan ilişkili bir bilimdir. Devletle de sosyal yapı aynı ilişkiye sahiptir. Devletin zayıflaması sosyal yapının da zayıflamasına sebebiyet verecek, bu durum ulemaya tesir edeceği için fıkıhta da aynı şekilde bir değişiklik oluşacaktır.³⁰⁶

Bahse konu olan bu durum Endülüs'e uyarlanırsa karşılaşılabilecek manzara bu durumu güçlendirecektir. Zira Endülüs İslâm fethiyle birlikte daha başlangıç döneminde Mâlikîlikle tanışmış, güçlü olduğu dönemlerde mezhebin “*râcih*” ve “*meşhûr*” görüşlerine göre ameli sağlamıştır. Hatta bu bağlamda daha önce de değinildiği gibi mezhebî bir birlikteliğin sağlanabilmesi için müdevvene “*meşhûrlaştırılmış*” yani ilgili bölge için *Müdevvene*'nin içeriği “*meşhûr*” doğal olarak kuvvetli ve güçlü görüşler olarak kabul edilmiş ve bu yönde bağlayıcı tedbirler alınmıştır. Bağlayıcılık kada teşkilatı ve şûrâ heyeti atamalarını dahi etkilemiştir. Ancak bu durum ilerleyen ve Endülüs'te İslâm hakimiyetinin zayıfladığı dönemlerde aynı şekilde işle(tile)memiştir. İdaredeki zayıflama tebaya da yansımış ve bu da bağlayıcılık ifade eden amelden sapsmalara kapı aralamıştır. Çünkü siyasi otoritesini kullanarak belli bir görüş ya da anlayışı bağlayıcı kılan devletin gücünün zayıflaması aynı şekilde bir otorite sağlamasını engellemiştir. Bu otorite zayıflığı ulemanın zamanla “*meşhûr*” olan görüşlerden “*zayıf*” olanlara kaymasına sebebiyet vermiştir. Böylelikle Endülüs coğrafyasında işlevde olan amele ek olarak “*şâz*” görüşlere binaen oluşan bazı ameller de meydana gelmiştir. Bu da Emevîlerin zayıflamalarıyla başlayan bir süreci içerir ki ilgili zaman dilimi dördüncü asrı kapsamaktadır.³⁰⁷

İlmî açıdan ele alınırsa, amelin ortaya çıkış tarihi için ulemanın ibarelerinde bir takım emarelere rastlanmaktadır. “*Mâ cerâ bihi*’l-‘amel” ibaresi dördüncü asrın ilk yarısında ulemanın kayıtlarına geçmiştir. Bundan dolayı ilgili amel anlayışının bu dönemde oluştuğunu söylemek daha da kolaylaşmıştır.³⁰⁸

³⁰⁶ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 227; Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 345.

³⁰⁷ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-227; Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 343-345; ‘Aserî, *Nazariyyetü'l-ehz*, s. 123.

³⁰⁸ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 345-346.

Kurtuba amelinin varlığı amel tarihi bakımından oldukça erken bir dönemdir. Bu tarih amel kavramının sistematik olarak inceleme alanına girmediği bir evredir. Zira amelin neliği, tanımlama aşaması, şartları ve örnekleri açısından çok az hatta sayılan esaslardan kimileri hakkında hiçbir bilginin olmadığı dönemdir. İlk tanımlama, şartlara bağlama dönemi genel ve kaba bir tarihlendirmeye hicrî dokuz ve onuncu yüzyıllara tekabül etmektedir. Zira şartlar hususunda ilk eserlerde bir açıklamaya rastlanmazken belirtilen tarihten itibaren şartlar ileri sürüldüğü gibi ilgili tarihten itibaren beş yüzyıl gibi bir süre zarfında şartlar arttırılmış, değiştirilmiş ve zamanla oturmuştur denilebilir. Bu sebepten dolayı Kurtuba'nın amel bakımından önemi sistematikleşmesinde değil tarihi olarak en güçlü şekilde ilk defa dillendirmesi ve uygulamasında olabilir.

Endülüs coğrafyasında Kurtuba amelinin ön plana çıkması veya başka bir şehir değil de Kurtuba'nın amel anlayışının Endülüs ameline hakim olup bu bölgenin amelinin yansıtması, Kurtuba'nın siyasi bakımdan dönemin ve bölgenin en önemli şehri, ilmi bakımdan da “ulemanın kiblesi” olması hasebiyle önem taşımasından kaynaklanmaktadır. Hatta diğer bölgelerin amellerinin oluşmasında da büyük etki eden ve günümüzde Mağrib hukukunda bir kaynak olan Fas amelinin oluşmasında ve ferdîleşmesinde dahi etken Kurtuba'nın bu özelliğidir denilebilir.³⁰⁹

Kurtuba ameli hakkında söylenebilecek son husus oluşan amel oranı ile ilgilidir. Zira böylesi bir kavramı karşılayan durumun tarihi açısından bu denli önem taşıyan bir bölgenin ilgili konuda oldukça fazla örneğe sahip olması akla ilk gelen hususlardandır. Çünkü yeni bir kavram için hele hele mezhep içinde istidlal anlayışına dahil edilen bir kavram olunca, bu daha da kendisini gösteren bir düşünce ve istek olmaktadır. Kavramsal anlamıyla amelin ilk defa hicri üçüncü yüzyılda ortaya çıktığı ve bu tarihten kısa bir süre sonra hicri dördüncü yüzyılda kavram olarak kitaplarda ilgili kavrama yer verildiğine değinilmişti. Bahsedilen süre içinde başlangıçta dört veya altı³¹⁰ olarak belirtilen ameller örneğin Bâcî'nin (öl. 530) döneminde belirttiğine göre yirmi iki meselede gerçekleşmiştir.³¹¹ Buradan iki sonuca ulaşılabilir. Birincisi ulemanın

³⁰⁹ Zekkâk, *Lâmiye*, 11. fasıl; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 556; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226-229.

³¹⁰ Meyyâra, Abdullah Meyyare Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Fasi, *Şerhu alâ Tuhfeti'l-hükkâm fî nüketi'l-'ukûd ve'l-ahkâm: el-İtkân ve'l-ihkâm fî şerhi Tuhfeti'l-hükkâm*, Beyrut, 2000, I, 35.

³¹¹ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 34.

numunelik dahi olsa var olan bilgi ve belgeyi değerlendirdiği ve ihmal etmediği; ikicisi bu kadar az sayıdaki örnekle bile kavramsallaşmaya gidildiğidir.

2.4.4. Fas ve Mağrib Ameli

Siyasi olarak Endülüs ve Kurtuba'nın varlığından etkilenen ve dönemin ilim merkezi olan ilgili muhitlerin birikiminden soyutlanamayan, ancak önemini de hiç yitirmeyen şehirlerden birisi de Fas'tır. Fas şehrinin de başlı başına bir ameli vardır.³¹² Başlangıçta da belirtildiği gibi Fas ameli Endülüs amelinden etkilenilerek ortaya çıkmış bir ameldir.

Başlangıçta Kurtuba ve Endülüs amellerinden kimilerinin de uygulandığı ilgili şehir, özellikle siyasi istiklal ve istikrarın sağlandığı dönemlerde kendi hukuksal uygulamalarını ortaya koyabilme bakımından bağımsızlaşmış ve bu dönem artık başlı başına şehrin kendisiyle anılan bir amelin oluşmasına yardımcı olmuştur.³¹³ Kurtuba ve Endülüs amelleri ilgili bölgelerin İslâm hakimiyetinden çıkmasıyla birlikte tarih sayfalarındaki yerini alırken, Fas ameli zamanla daha da gelişmiş, ilgili şehrin ameli olmaktan öteye tüm Mağrib'i etkileyen bir amel haline gelmiştir. Hatta modern dönemde pozitif hukukun kaynakları arasında olan Fas ameli, artık tüm Mağrib'in ortak, daha doğrusu tek ameli haline gelmiştir.³¹⁴

Fas amelinin ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili olarak farklı görüşler ortaya konmaktadır. Başlangıçta Fas'ta Kurtuba ve Endülüs amelleri işleme konuluyorken, müstakil olarak amelin ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili kesin bir söz söylemek mümkün görünmemektedir. Buna rağmen yine Cîdî'nin belirttiğine göre hicrî onuncu asırdan önce ortaya çıktığına kesin gözüyle bakılmakla birlikte, özellikle leff şahitliği örneğinin varlığı ile sekizinci asırda varlığından söz etmek de mümkündür.³¹⁵ Ancak belirtilen bu tarihin Fas'ın kendi amelinin ortaya koyması için olduğu söylenebilir. Zira amel Fas'ta daha erken bir vakitte Muvahhidîlerden daha önce varlığını göstermektedir. Ancak “el-

³¹² Fas'ın kendine has amelinin varlığına ilk işaret edenlerden birisi de *Lâmiye* yazarı Zekkâk'tır. Zekkâk eserinde on birinci fasıla Endülüs'ün ameli olduğu gibi Fas'ın da vardır diyerek başlar ve devam eder. İlgili eser Ezher Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümünde yedi varak olarak 313210 numarada yanlışlıkla *el-Menhecü'l-müntehab ilâ usûli ğaribi'l-Mezheb* adıyla kaydedilmiştir.

³¹³ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, IV, 226.

³¹⁴ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 351, 515-522.

³¹⁵ Cîdî, *el-'Urf ve'l-'amel*, s. 350.

Amelü'l-Fâsî” şeklinde bir isimlendirmeye ortaya konacak amel daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir.³¹⁶

Amelin ortaya çıkışında anlatılan salt amelle ilgili eserlerin kaleme alınmaya başlaması da hemen hemen Fas’la ilişkili bir husus denilebilir. Zira mevcut eserler ele alındığında daha önce bahsedildiği şekliyle genel itibariyle Fas merkezli yazarlarca kaleme alındığı görülecektir.

Fas ameli incelenirken yapılan tartışmalarda ele alınan konulardan birisi Faslıların neden amelin bir başka yer değil de Kurtuba ve Endülüs amelini aldıkları sorusudur. Bu soruya verilen cevaplar, ilmî, coğrafi ve itikadî olarak cevaplanmıştır. İlmî bakımdan Endülüs’ün Kayrevân’a nazaran daha fazla alim barındırdığı ve Kurtuba’nın Mağrib üzerindeki otoritesinin Kayrevân’dan daha fazla olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Coğrafi olarak ise, Endülüs-Fas yakınlığı ve buna bağlı olarak hüküm birliği üzerinde durulmuştur. İtikadî açıdan yapılan değerlendirmede Endülüslülerin Sünnîliğinden Kayrevân’lıların ise Şî‘îliklerinden bahsedilmiştir.³¹⁷

Gün geçtikçe yenisi eklenen amellerle Fas ameli hakkında oldukça büyük bir koleksiyon oluşmuştur. Yakın döneme gelinceye kadar devam eden amel anlayışı Fas’ta kanunlaştırmada da kendini göstermiş Mağrib ameli Fas amaline göre düzenlenerek Mağrib şahıs hukukunda direkt nass bulunmayan meselelerde amele göre düzenlemeler yapılmıştır.³¹⁸

2.5. Amelin Kaynakları

Kaynakları bahsinde incelenecek olan husus amelin üzerine bina edildiği temellerdir. Amel oluşan bir meselenin, amel olabilmesi için öncelikle ilgili amele bir mesnet bulunması gerekecektir. Zira hevâdan ya da mesnetsiz bir şekilde amel iddiasında bulunmak ve ya “*meşhûr*” yahut “*râcih*” olan görüşten dönmek haramdır. Bu nedenle de amel işlevsel hale gelmeden önce amel için bir mesnet bulunması gerekecektir.³¹⁹

³¹⁶ Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 226-227.

³¹⁷ Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 226-227.

³¹⁸ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 20; ‘Allâl Fâsî, *et-Takrîb*, s. 32-37; ‘Allâl Fâsî, Muhammed, *Medhal fi’n-nazariyyeti’l-‘âmmeti’d-derâseti’l-fikhi’l-İslâmî*, thk; Abdurrahman Arabî Harîşî, Rabat, 1985, s. 156, 170 vd.

³¹⁹ Tusûlî, *el-Behce*, I, 41.

İstenilen mesnet aslında amelin, mezhebin temel karakteristiğini sergileyen örf, maslahat ve mefsedet anlayışları üzerine bina edilmesini sağlamaktır. Böylelikle amel oluşumunun mezhep dairesi içinde kalınarak gerçekleştirilmesi de garanti altına alınmış olmaktadır.

Kaynak ya da mesnet anlayışı, oluşturulacak amelin bir nevi meşruiyetini de sağlayacaktır. Zira bir amel oluştuğunda ortaya üç husus çıkacaktır. Birincisi amelin örf, ikincisi maslahata ve üçüncüsü de mefsedet izalesine binaen oluşmasıdır. Amelin bu şekilde temellendirilmesi oluşacak amelin salt bir amel olarak değerlendirilmesinden çok mezhebin İmam Mâlik'e nisbet ettirilen temel delillerine irca edilmesini sağlamış olacaktır. Böylelikle mezhep içinde düşünülmüş ve yeni bir delil olan amele farklı bir biçim kazandırılmış olacaktır.³²⁰

Örf amel için bir kaynak olduğunda örfün hass ya da âmm olmasına göre amel değişecektir. Ayrıca amelin örf göre olması değişimin seyri için de farklı bir düzeneği gerektirecektir. Örf binaen oluşan bir amelle maslahat ya da mefsedet anlayışına göre meydana gelmiş bir amel arasında oluşum, gelişim ve işlev sahası bakımından farklılıkların olması gayet doğal bir husustur. Örf temelli bir amel zaman ve zemine bağlı olarak örfün değişmesiyle oldukça farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Yani örfi amel hızlı farklılaşan ve sınırlı bir ameldir.

Örfe dayalı amel genel itibariyle mahallî amelin kaynaklığını teşkil eder. Mutlak amel olabilmesi için de örf kaynaklık teşkil edebilmektedir. Ancak bu takdirde de örfün âmm olması şarttır. Farklı sosyal toplulukların bir aradalıklarıyla örf birleştirmenin zorluğuna ve bu sebeple mutlak amelin az sayıda gerçekleştiğine daha önce değinilmişti. Buradan da anlaşılacağı gibi örfü âmma binaen oluşabilecek bir amel oldukça güç, ancak oluşuktan sonra ise hüküm merci olarak bilinmesi zorunlu olacaktır. Aşağıda değinilecek olan maslahat ve mefsedet hiyerarşisi gibi bir hiyerarşi örf için kaynaklarda yer almayan bir husustur. Yani örflerin birbirine üstünlüğünün olup olmayacağı kaynaklarda amel bağlamında ele alınan bir husus değildir. Bu konuyla ilgili mutlak amelle mahallî amelin karşılaşmasında mutlak amelin önceleneceği bilgisinden hareketle örfü âmmın örfü hassa tercih edileceği söylenebilirse de maslahat gereği örfü

³²⁰ Bkz; Hacvî, *el-Fikru 's-sâmî*, IV, 227-229.

hassın tercihinin gerekeceği de ön görülebilir. Mesnet olarak örf belirlendiğinde ilgili örfün değişimi ya da ortan kalkmasıyla hükmün “*meşhûr*” veya “*râcih*” görüşe göre terettüb edeceği belirtilmelidir. Son olarak örfün üzerinde bu kadar durulmasının sebebinin ortaya konması gerekirse amel literatüründe çoğunluğu oluşturan mahallî amelin ekserisinin; literatürün azınlığını oluşturan mutlak amelin de bir kısmının mesnedinin örf olması şeklinde özetlenebilir.³²¹

Bu başlık altında değinilecek son mesele amele kaynaklık yapan örflerin kaynakları hakkında olacaktır. Buna ayrıca değinilmesinin sebebi özellikle Kurtuba ameline İmam Mâlik’e muhalefet edilen görüşlerden ikisinin “*murââtü’l-hilâf*”a uygun şekilde gerçekleşmesidir. Kurtuba’da oluşan bu amellerden birisi Evzâ’î’nin görüşüne uygun diğeri ise Şâfi’î’nin görüşüne uygun olarak gelişmiş örflere binaen gerçekleşmiş amellerdir.³²²

Maslahat ya da mefsedetın izalesi, amelin mesnedi olduğunda da hass ya da âmm olmalarına göre farklılık arz edecek olsa da amel örfe nazaran daha az değişken olacak ve süregenliği de buna nispeten gerçekleşecektir. Bir “*maslahat*”tan dolayı oluşan amelin daha üst bir “*maslahat*”a ters olmaması gerekmektedir. Aynı husus “*seddi zerî’a*” temelli bir amel için de geçerlidir. Amelin mesnedi olan “*maslahat*” ya da “*seddi zerî’a*” ortadan kalktığında ilgili amel “*meşhûr*” ya da “*râcih*” lehine irca edecektir. İlgili iki mesnet üzerine bina edilen amel türü genelde mutlak amel türüdür.³²³

2.6. Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Amel

Bu başlık altında amelin, mezhep içinde oluşan görüşler hiyerarşisinde nerede olduğunun başka bir deyişle fetvaya kaynak olarak alınışının tespiti yapıldıktan sonra mezhep içi istidlal kaynağı olarak karşılığı belirlenmeye çalışılacaktır. Zira amel sadece bir yöntem olarak değerlendirilmemektedir. Amel ayrıca, bir veri kaynağıdır.

Kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılırken “*Mâ cerâ bihi’l-‘amel*” kısaca verilerek geçilmiştir. İlgili yerinde işlenmiş olsaydı amelin kazanacağı anlam fetva vermede kaynaklık ifade etmesi bakımından tercihe konu olan bir kavram olarak işlenmesi

³²¹ Vezzânî, *Tuhfe*, 10-22, 42-47.

³²² ‘Aserî, *Nazariyyetü’l-ehz*, s. 126-127.

³²³ Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 227-229.

gerekecekti. Zira aslında mezhep içi istidlal yöntemi olarak görülen beş unsur da birer kaynaklık görevi üstlenmişlerdir. Şimdi diğer unsurlar hariç tutularak amelin ilgili vasıfları inlenecektir.

Amel belli bir bilgi birikimini gerektirmektedir. Bu bilgi birikimi mezhebin bilgi birikimidir. Ayrıca ilgili bilgi birikimini hareketli kılacak yine mezhep içinde gelişmiş olan bir de ortak usul anlayışı olması ve bu ikisi arasında akli bağı kuracak bir ehil kişinin varlığı aranacaktır. Bu üç unsur bir arada değerlendirildiğinde mezhep içinde gerçekleşen bir fikhî istidlal oluşacaktır.

Amelin oluşumu incelendiğinde öncelikle bir “*tahrîc*” faaliyeti olduğu göze çarpmaktadır. Bir mesele hakkında uygun bir görüşün belirlenmesi işlemi olarak değerlendirilebilirse de hakkında nass bulunmayan bir mesele ile ilgili olarak mevcut birikim içinden bir meselenin hükmünün amele konu olan hususla arasındaki bağı kurulması ancak illetsel bir tespitle mümkün olacaktır. Bu da “*tahrîc*”in fonksiyonudur. Bununla birlikte amelin tespitinden sonraki aşamada karşılaşılan manzara ise bunun aksine mevcut verilerden birisi olan amelin yeniden devreye sokulmasını ifade edecek olan bir “*tercih*”tir.

Amel mezhebî birikim içinden üretilecek olan yeni bir mezhebî üründür. Bu özelliğiyle tercihe konu olan kavramlar arasında yer almaktadır. İşte bu birinci bölümde işlenen özelliğidir. Zira amel diye kayıt altına alınan hükümler ilgili edebiyatta yerini almış ve bahse konu olan mevzu hakkında hüküm verecek olan kişinin önünde diğer görüşlerle birlikte tercih unsurları arasında değerlendirilecek her hangi bir görüştür. Bu şekliyle amel bir bilgiyi ifade etmektedir. Zira bu anlamıyla amel, mezhepte “*râcih*” ya da “*meşhûr*” olan görüş karşısında “*şâz*” ya da “*zayıf*” görüşün tercih edilmesine binaen oluşan hükmü belirten bir ifadedir. Yani amel aslında mezhebi birikim içinde yerini aldığı halde hükme konu olması bakımından tercihe layık görülmeyen bir unsurun yeniden değerlendirilmesi ve bir mesnet ve şartlara uygunluk kaydıyla tercihe liyakat kazandırılması başka bir ifadeyle “*zayıf*”ın “*râcih*leştirilmesi”, “*şâz*”zın “*meşhûr*laştırılması”yla oluşan bir veri birikimini sağlamaktadır. Bu da fetva için kaynaklık sağlayacak yeni bir veri demektir.

Amel, amel karşısındaki kişiye göre değer ve görev kazanmaktadır. Zira amel bir müctehid için bağlayıcı olmazken bir müffî için karşı konulmaz bir hüküm kaynağı

vasfına sahip olacaktır. Çünkü müctehidin karşılaştığı meselelerde kendisine göre “*râcih*” görüşle hüküm vermesi gerekecektir. Fakat bir müftî için aynı husus söz konusu değildir. İşte bu anlamıyla da amel bir istidlal yöntemi olarak belirmektedir.³²⁴

Mezhep içi istidlalde aranan üç şartın amele uyarlaması mümkündür. Amel bir mezhebi bilgi birikiminden istidlalen elde edilmiş yeni bir veridir. Bu yönüyle mezhebi bilgi birikimi şartı sağlanmış olmaktadır. İkincisi bir yöntem olarak mezhebin kendine has ve ortak usulünün işlendiği ve işlevselliğini gösterdiği bir işlem olarak değerlendirilmesidir ki amel bu anlamıyla da icra safhasındadır. Zira “*mâ cerâ bihi*’l-‘amel” üçüncü şart olan ilk iki şartı etkileşim haline getirecek müntesip kadı, müftî veya müctehidin bir istidlal biçimidir. Ancak sadece Mâlikîliğe has olması bakımından mezhebin içinde değerlendirilen bir istidlal yöntemidir.

Amelin bu başlık altındaki özellikleri irdelendiğinde amel, öncelikle ameli ilk defa ortaya koyan kişi bakımından mezhep birikiminden “*tahricen*” elde edilmiş ve mezhebi birikime eklenmiş yeni bir hükümdür. İkinci olarak amel, ameli fetvasında kullanacak mukallitler açısından tercih unsurlarından birisidir. Üçüncü olarak amel, amelin “*tahric*” ya da “*tercih*” edilmesi ile ilgili meseleye tatbikinin bir ehil kişi tarafından gerçekleştirilmesiyle istidlaldır. Bu istidlal mezhebi birikim içinden ve mezhebe müntesip bir kişi tarafından gerçekleştirildiği için de mezhep içi istidlal yöntemi olarak değerlendirilebilir.³²⁵

Amel diğer mezhep içi istidlal yöntemleriyle kıyaslanabilir. Bu sayede amelin hem hiyerarşik olarak mezhep içi istidlal yöntemleri arasındaki sıralaması ortaya çıkar hem de aralarındaki bağ kurulabilir.

Diğer mezhep içi istidlal yöntemleri olan, “*el-kavlü’l-müttefak aleyh*”, “*râcih*”, “*meşhûr*” ve “*el-kavlü’l-müsâvî li mukâbilih*” karşısında amelin durumuna bakıldığında farklı durumlarla karşılaşılacaktır. Bir mesele hakkında hem “*râcih*” hem “*meşhûr*” hem “*müttefak aleyh*” hem de amel bulunabileceği gibi bu delillerden her biri diğerine delilsel olarak eşit de olabilir. Birinci bölümde değinildiği gibi³²⁶ bu kavramlar bir

³²⁴ Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 226-229; Tusûlî, *el-Behce*, I, 33-36, 40-42.

³²⁵ Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 226-229; Tusûlî, *el-Behce*, I, 41.

³²⁶ Bu kavramlara birinci bölümde değinilirken sadece bir görüş olarak yer verilmiştir. Ancak aynı kavramlar aynı zamanda hem bir metodu hem de bir hükmü karşılamaktadırlar. Tıpkı amel

hüküm ifadesi için yani mezhebi birikim içinde yer alan bir görüşü ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu bakımdan amelle diğerleri arasında bir fark gözetmek için herhangi bir etken bulunmamaktadır. Ancak fetvaya konu olması bakımından ilgili birikim arasında tercih yapılacağına hangisinin tercihe konu olması gerektiği hususunda bir hiyerarşi mevcuttur. Normal sıralama “*el-müttefak aleyh*”, “*râcih*”, “*meşhûr*” ve amel şeklinde devam edecektir. Ancak yöntem olarak ilgili kavramlar ele alındığında durum değişecektir. Zira “*el-müttefak aleyh*” terimi sadece Mâlikîlere has ve ortak bir görüşü beyan ediyor olması bakımından diğerlerine öncelenmektedir. “*Râcih*” müctehidin kendine göre bir sebepten dolayı bir görüşü kuvvetli görmesi şeklinde tanımlanabilecekken ortak usul anlayışında genel olarak delilin kuvvetliliğine indirgenen bir manaya sahiptir.

Bununla birlikte “*meşhûr*” da yaygınlık kazanmış bir görüşün karşılanması için kullanılmaktadır. “*El-kavlü ’l-müsâvî li mukâbilih*” iki “*râcih*” ve iki “*meşhûr*” arasında olabileceği gibi “*râcih*”-“*meşhûr*” veya “*râcih*”-“*zayıf*” yahut da mezhebi birikimi ifade eden diğer terimler arasında gerçekleşebilecek olan iki görüşün denkliliğini ifade etmektedir. Ancak bir mezhebi bilgi birikimi olmasından öte burada direkt olarak hükme tesiri önem arz etmektedir. Mezhebe müntesip bir müftî bir mesele hakkında hüküm vereceğinde ilgili mesele hakkında mevcut görüşlerden birini tercih etmekle yüz yüze geldiğinde ilgili beş terimle ifade edilen görüşler müftî istese de istemese de direkt olarak devreye girecek olan görüşlerdir. Böyle olsa da müftî karşılaştığı bu beş görüşten amel yönünde karar vermek zorundadır. Çünkü zaten amel oluşan bir konuda zamanında ameli ilk icra eden tarafından bir “*tahric*” ve “*tercih*” yapılmıştır. Yapılan bu işlemler muhakkak gerekli bir sebebe dayandığı gibi mesnedi de mecburen bulunacaktır. Böyle bir durumda halkın da ilgili amel yönünde uygulaması bulunacağı için amel lehine tercihte bulunması gerekecektir. Hatta tercihle karşılaşan müctehid olsa bile fesat ve kargaşa çıkmaması için amel lehine tercihte bulunacaktır.³²⁷

kavramında olduğu gibi. Burada incelenirken amelde anlatıldığı şekliyle her birinin de üç anlamı var olarak kabul edilip o şekilde işlenmiştir.

³²⁷ Vezzânî, *Tuhfe*, s. 42-45; Makkarî, *Nefhu’-t-tib*, I, 556-558; Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, IV, 226-229; Cîdî, *el-’Urf ve’l-’amel*, s. 393-423.

BÖLÜM 3: el-Mi‘YÂR ADLI ESER ÇERÇEVESİNDE MÂ CERÂ BİHÎ'L-‘AMEL’İN ÖRNEKLENDİRİLMESİ

Örnekleme bölümünde konumuz için dönemseller ve kişisel olarak önem taşıyan Venşerîsî'nin Mâlikî hukuku açısından önemli bir kaynağı olan el-Mi‘yâr adlı eserinden faydalanılacaktır.

3.1. el-Mi‘yar İsimli Eser ve Özellikleri

Tam adı *el-Mi‘yâru ‘l-mu‘rib ve ‘l-câmi‘u ‘l-muğrib ‘an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve ‘l-Endelüs ve ‘l-Mağrib* olan eser nevâzil edebiyatı açısından vazgeçilmezler arasında olduğu gibi Mâlikî mezhebi eserleri arasında önemli bir yere sahiptir.³²⁸ Buna ek olarak müellifin en önemli eseri olduğu yönünde de fikir beyan edilmiştir.³²⁹

Müellif, eserini ne zaman yazmaya başladığına dair herhangi bir belirlemede bulunmayıp³³⁰ başlama tarihi hakkında herhangi bir bilgi vermese de yazar, eserini bitirdiği tarihi şöyle kaydetmiştir: “Birçok meşguliyet arasında ve değişen şartlara rağmen kitabın yazımı 28 Şevval 901’de Pazar günü bitmiştir.”³³¹

Verilen bu kayıt, eserin belki de ana metninin oluşması ve eldeki rivâyetlere binaen yaptığı derlemenin sona ermesini ifade etmektedir. Zira daha sonra kimi eklemeler ve ayıklamalarda bulunduğunu kendisi de belirtmektedir. Bu eklemelerden bazılarını 911’de yaptığını da kaydetmiştir. Bu açıklamalardan yola çıkarak ve eserin de hacmine bakarak bu eserin takriben çeyrek asırlık bir sürede oluştuğu söylenilebilir.³³²

Bu eser Mâlikî mezhebinde benzerine az rastlanan bir fıkıh ansiklopedisi olarak da değerlendirilebilir.³³³ İçinde bulunulan ortamdan kaynaklanan içtihat hareketliliği sayesinde ilgili eser farazî fıkıh ürünlerinden çok, karşılaşılan yeni meselelerle ilgili

³²⁸ Hammâdî Ömer, “Min Meşâkili kitâbi ‘l-Mi‘yâr li ‘l-Venşerîsî: Nisbetü ‘l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve ‘z-zurûfu ‘l-letî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî”, *Dirâsât Endelûsiyye*, sy. 25, Tunus, 2001, s.67.

³²⁹ Venşerîsî, *‘Uddetü ‘l-burûk*, mukaddime 42.

³³⁰ Bkz: Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, I, 1.

³³¹ Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, XIII, 395.

³³² Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, I, mukaddime z, h.

³³³ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 533.

olarak, geleneğin getirilerinden faydalanıp aynı metotları, yorum ve farklı yaklaşımları ve tüme varım yöntemini kullanarak üretilen cevapları içermektedir.³³⁴

Eserde yer alan görüşlerin sahipleri İmam Mâlik'in Endülüslü talebelerinden itibaren kendi dönemine kadar Mağrib ve Endülüs coğrafyasında yaşamış kimi mutlak ictihat seviyesine ulaşmış, kimisi mezhepte ictihad ehli kişilerden oluşan gerek mütekaddimîn ve gerekse de müteahhirîn³³⁵ dönemi alimleridir.³³⁶

Eserin diğer bir özelliği de Venşerîsî'nin ilmî kişiliğini yansıtan bir yönünün olmasıdır. Zira yazar eserinde sadece bir nakilde bulunmamış kimi yerde tercihlerini kimi yerde mukayeselerini ve bazen de eleştirilerini belirttiği gibi yeri geldiğinde kendi görüşlerini de serd etmiş, Eserde hiç de azımsanmayacak ölçüde kendi görüşlerine yer vermiştir.³³⁷

Nevâzil edebiyatına dair bir eser olması hasebiyle eserden sadece fikhî alanda yararlanılacağını söylemek esere bir haksızlık olsa gerek. Zira eser, hukûkî konuları verdiği kadar, dönemin ve yörenin yaşamını da yansıtmaktadır.³³⁸ Yazar, eserini oluştururken ilgili meseleler hakkında bir zihnî bütünleştirme yapmaktan öte, ictibas esasını takip etmiştir. Ne sorulan soruya ne de verilen cevaba herhangi bir şekilde müdahalede bulunmamış hatta yerel örf ve adetlerle ilgili anlatımları da anlaşılması ya da tanımlanması açısından bir değişikliğe tabi tutmamıştır. Bu sebeple fıkıh açısından önemli olduğu kadar tarih ve alt dalları,³³⁹ özellikle medeniyet tarihi,³⁴⁰ sosyoloji, iktisat, ekonomi, kelam, mezhepler tarihi, tasavvuf,³⁴¹ diğer dinî fırkalar³⁴² siyâsî ve

³³⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, v, z.

³³⁵ Karâfî sadece müteahhirin dönemi ulehasının görüşlerine değindiğini söylemektedir. Bkz. Karâfî, *Tevşihu'd-Dîbâc*, s. 65.

³³⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 1.

³³⁷ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, h.

³³⁸ "Venşerisi", *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, XX, 12152.

³³⁹ Hammâdî, "Min Meşâkiki kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Venşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve'z-zurûfu'l-letfî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî", s. 65-66.

³⁴⁰ el-Cem'iyetü'l-Mağribiyyetü li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr (1984), "el-Mi'yâr ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib", sy. 2, s. 48.

³⁴¹ Ebû Mustafâ, Kemaleddîn, *Cevâhib mine'l-hayâti'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye ve'd-dîniyye ve'l-ilmîyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî min hilâlinevâzili ve fetâvâ'l-Mi'yâr li'l-Venşerîsî*, mukaddime.

³⁴² Menûnî, *el-Mesâdiru'l-'Arabîyye*, 128.

îtikâdî arařtırmalar³⁴³, tıp, hadis ıstılahları, tasavvuf, mûsikî ve coğrafya, için de bilgiler sunabilecek bir özelliğe sahiptir.³⁴⁴ Zira bazen bir hadis metninin nasıl anlaşılacağına dair soru gelebildiği gibi kimi zaman da ıstılah karmaşası ile ilgili de sorular gelebilmektedir.³⁴⁵ Kimi yerlerde mutasavvıfların tavır ve davranışlarıyla ilgili bilgiler verilirken bazen farklı fırka ve düşünce ekolleri hakkında bilgi ve eleştirilere de yer verilmektedir.³⁴⁶ Dönem içinde kullanılan paralar, alış veriş terimleri, giyim kuşam bilgileri³⁴⁷ coğrafi bölgeler, yaşayan kabileler, seyahat esasları, ilaç yapımı, tedavi yöntemleri ile ilgili olarak yer alan bilgiler de bulunmaktadır. Ve asıl bu bilgileri önemli hale getirense ilgili aktarımlara müdahale olmadan yapılan bir aktarım usûlünün tercih edilmiş olmasıdır.³⁴⁸ Eserin fıkıh dışındaki diğer ilim dallarında kullanılmaya başlanması erken dönem için söylenecek bir husus değildir. Zira ancak modern dönem çalışmalarında esere ilgi gösterilmiştir.³⁴⁹

Yazarın yeni meseleler hakkında yaptığı bu çalışma bize, esere konu olan bölgelerde oluşan fikhî yaklaşım ve arayış hakkında da malumat verecektir. Zira gelen soruların tahlilleri, tasnîfi, dağılım ağırlıkları dönemin beklentilerini yansıtması açısından da bilgi verebilecek özelliktedir. Hatta 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 mümkün olduğu gibi, dönemsel, konusal, mekansal ve ekol bakımından değişme, gelişme ve dönüşümlerle ilgili veriler elde etmek de mümkündür.

Venşerîsî ortaya çıkardığı bu eserinde kendi küçük eserlerine yer vermekle kalmamış o dönemde bulunup bu gün yok olmuş bazı küçük eserleri de olduğu gibi aktarmıştır.³⁵⁰

³⁴³ el-Cem'ıyyetü'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", *el-Kitâbü'l-Mağribî*, sy. 4, Mağrib, s. 78.

³⁴⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XIII, mukaddime ve temhid.

³⁴⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime z, h, t.

³⁴⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XIII, mukaddime ve temhid.

³⁴⁷ el-Cem'ıyyetü'l-Mağribiyyetü li't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr (1984), "el-Mi'yâr ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrıkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib", s. 48.

³⁴⁸ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime z, h, t.

³⁴⁹ Menûnî, *el-Mesâdiru'l-'Arabiyye*, s. 128. Ayrıca, Hammâdî, "Min Meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Venşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve'z-zurûfu'l-lefî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî", 65-66. sayfalardaki dip notlara bakılabilir.

³⁵⁰ Menûnî, *el-Mesâdiru'l-'Arabiyye*, s. 128.

Bu sebeple eser kayıp bazı risale ve eserleri de içermesiyle bir başka açıdan değer kazanmaktadır.³⁵¹ Ayrıca adları kaybolmuş pek çok ilim adamı, kabile ve müftünün de isimlerini içeren bir kaynak olduğu da unutulmamalıdır.³⁵²

Eserde geçen yazarın bazı eserleri; *Nazmü'd-düreri'l-mensûra*, *Tenbîhü't-tâlibi'd-derrâk*, *Esne'l-metâcir*, *Tenbîhü'l-hâzik* şeklinde sıralanabilir.³⁵³

Eserin bütün bu özellikleri kendisinden sonraki fıkıh çalışmaları için bir kaynak olmasını sağlamış, neredeyse daha sonraki çalışmaların çoğunluğunda kendisine atıflarda bulunulmuştur.³⁵⁴ Eser büyük bir otoriteye sahip olduğu gibi kendisiyle de otorite kazanılabilecek bir eser halini almıştır. Hatta daha sonraki dönemlerde oluşan Nevâzil eserlerinden bazıları “*Yeni Mi'yâr*”³⁵⁵ ismini almıştır.

Mi'yâr'ın bu denli etkin olması, kazanmış olduğu hukûkî otoriteden kaynaklanıyor olabilir. Yazar kendisi Fas kadılığı yapmış, kendisinden sonra oğlu ve diğer talebeleri bu görevi yürütmüşlerdir. Bölgede etkili olan tasavvuf erbabıyla yakın temas kurmuş, eserinde kendilerine yer vermiş bazen onları kendi içinde değerlendirmek gerekeceğine dair verdiği görüş beyanlarıyla da onlar arasında ayrı bir yer kazanmıştır.³⁵⁶ Sosyal olarak kazandığı bu itibarın yanına bir de kazâî olarak kazanmış olduğu güç eklenince eserin kabul görmesi ve yayılması da gayet kolay olmuştur. Ayrıca yapmış olduğu bu çalışmasında uygulama alanına dair bir metot geliştirmesi de eserin okunurluk ve uygulanırlılığını daha da arttırmıştır. Bir mesele hakkında geçmişten günümüze kadar gelen rivâyetleri ve kendi döneminde uygulananı belirtmesi ile müracat kaynağı olma vasfı daha güçlenmiştir.

Mezhebin usûl ve furûna hakim olması hasebiyle eser sadece furû meselelerden de ibaret değildir. Kimi zaman usûlle ilgili konularda oldukça geniş anlatımlara da sahiptir.

³⁵¹ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, t.

³⁵² Menûnî, *el-Mesâdiru'l-'Arabîyye*, s. 128.

³⁵³ Ali, *Istılâhu'l-mezheb*, s. 491-492.

³⁵⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, v, z.

³⁵⁵ *Mi'yâru'l-Cedîd*

³⁵⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 37.

Eser o denli meşhur olmuştur ki sahibinin adı ikinci planda kalmış, kimi yerlerde sahibi esere atfen tanınır olmuş ve kendisine “Sâhibü’l-Mi’yâr” denilmiştir.³⁵⁷

Müellif hangi meseleyle ilgileniyorsa o hadise ile ilgili olarak fakihlerin verdiği cevapları belirttikten sonra genel itibariyle kendi görüşünü de kaydeder.³⁵⁸ Tüm bunları yaparken tereddüt geçirdiği her hangi bir görüş varsa ilk kaynaklara müracaat eder ve akabinde sırasıyla müteahhirîn fakihlerinin görüşlerine, müftü ve kadıların fetva ve hükümlerine uygun şekilde oluşan uygulamayı tespit etmeye gayret eder.³⁵⁹

İncelenen konu hakkında daha önce kim ne söylemişse sırasıyla onları kaydeder. Bu işlemi yaparken soru soran ve cevap veren kişilerin isimlerini kaydettiği gibi soru ve cevabın da metinlerini olduğu gibi aktarır. Ayrıca bazen o kadar ayrıntıya girer ki verdiği bilgilerle sanki o anı resmeder. Soru metnini bulamadığı zamanlarda cevaptan yola çıkarak kendisi sorunun metnini oluşturmaya çalışır ve bunu da “cevaptan anlaşıldığına göre falan alime bir mesele veya meseleler sorulmuştur” şeklinde de belirtir. Bazen de soru var olduğu halde cevabı bulunmayan meseleler vardır. Bu takdirde de ilgili soruya verilen başka cevapları peş peşe zikreder. İlmî güvenilirliğinin bir gerekçesi olarak özellikle yöresel veya özel anlamlar içeren kelime ve tabirlere dokunmaz. Örf ve adetleri aktarırken de titizliğinden taviz vermez. Bu sebeple eserde sık sık, “karşılıksız, bedava” anlamında “bâtıl”, “bulmak, karşılaşmak” anlamında “isabet”, “ana çizgiden uzaklaşmak” anlamında “teavvüc” ve “eşlerin arasını düzeltmek” anlamında “tehdînü’ş-şer‘ beyne’z-zevceyn” gibi ifadelerle rastlamak mümkündür.³⁶⁰

Yapılan bu çalışmada bazen aynı fetvanın tekrarlandığı görülebilir. Yazar bunu iki sebebe bağlamaktadır. İlki ilgili mesele aynı fetvanın tekrarlanmasını gerektirmiştir. Diğeri ise hataen olmuştur. Bazen de bir fetva ilgili olduğu konudan sonraki başlıkta

³⁵⁷ Venşerîsî, *‘Uddetü’l-burûk*, mukaddime 42.

³⁵⁸ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, I, mukaddime, h.

³⁵⁹ Khaldi, Smain, “el-Venşerîsî ve el-Mi’yârü’l-Mu‘rib Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, 2006, s. 364.

³⁶⁰ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, I, mukaddime, z.

işlenmektedir. Yazar bunu da yine ilgili yerde işlemeyi unuttuğunu ancak hatırlayıp belirtilmesi gerektiğini açıklayarak daha sonraki konuda serd eder.³⁶¹

Kitabın yazılması için kullanılan kaynaklar da ismi ile irtibatlıdır. Zira eser Afrika, Endülüs ve Mağrib bölgelerini içeren bir çalışmadır.³⁶² Fakat bu sadece ilgili bölgelerdeki eserlerden yararlandığı ve ilgili bölgelere değindiği anlamına gelmemektedir.³⁶³

Venşerîsî'nin, Tilimsân'ı bırakıp Fas'a gelirken, evinin yakılıp talan edilmesi sebebiyle, yanına tüm kitaplarını alamadığı düşüncesi oluşmuştur. Bu düşünce, Fas'a "kaçan" yazarın kitaplarının ciltli olmamasına ve Fas'ta öğrenci okuttuğu Muallak mescidinin yanında küçük bir yerde kaldığına dair gelen rivâyetlerden kaynaklanmıştır. Ayrıca Fas'taki öğrencilerinin kütüphanesinden faydalanması ve satın aldığı özel bir alanda çalışma yapmak için her gün gidip geldiği de bu düşüncelere eklenince oluşan kanaat daha da kuvvetlenmiştir.³⁶⁴

Eserini belirli bölgelerle sınırlayan Venşerîsî, çalışmalarını yaparken pek çok kaynak kullanmıştır. Endülüs ve Fas bölgelerinde gerçekleşen yeni hadiselerin tespiti ve kitabının oluşumunda kaynak olarak kullanılması için, ilmi bir geleneğe sahip Ğardîs sülalesinden olan talebesi Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Ğardîs et-Tağlibî sayesinde Ğardîs ailesinin kütüphanesinden yararlanmıştır. Zira bu sülalenin kütüphanesinde Mâikî mezhebine ait usûl ve fûrû'da yazılmış muhtasarlar, şerhler, haşiye ve talikler, Nevâzil ve kavâidle ilgili pek çok eser bulunmaktadır. Ayrıca Endülüs için İbn Rüşd, İbnü'l-Hâc, İbn Lübâbe, İbn Sehl, İbn Sîrâc, el-Haffâr ve eş-Şâtîbî'nin fetvalarından da yararlanmıştır. Cezair, Tunus, Afrika ve Tilimsân bölgeleriyle ilgili fetvalarda ise; Ebu'l-Kâsım b. Ahmed el-Kayrevânî'nin (öl. 844/1440) *Nevâzîlû'l-Berzelî*, Yahya b. Ebî 'İmrân el-Muğaylî'nin (öl. 833/1478) *ed-Dürretü'l-Meknûne fî Nevâzîli'l-Mâzûne* gibi eserlerden yararlandığı gibi Tunus için ayrıca Sahnûn, el-Kâbisû, İbn Ebî Zeyd ve

³⁶¹ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, z.

³⁶² Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, v.

³⁶³ el-Cem'iyetü'l-Mağribiyyetü li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr (1984), "*el-Mi'yâr* ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib", s. 48;

³⁶⁴ Venşerîsî, *'Uddetü'l-bürûk*, s. 41.

İbn Arafe'nin fetvaları da yazar için kaynaklık teşkil etmiştir.³⁶⁵ Eserde yaklaşık beş yüz beş (505) kitap ismi geçmektedir. Ayrıca en fazla referans aldığı eser de *el-'Utbiyye*'dir. Kendisine en fazla referansta bulunulan kişiler de Başta Eşheb, Ebû Abdullah İbn 'Îtâb el-Kurtubî, İbnü'l-Hâc, ve Ebû Muhammed Abdullah İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî olmak üzere, Ebû Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, Kâdı 'ÿyâz, Abdülmelik ibnü'l-Habîb, Ebu'l-Esbağ 'Îsâ b. Sehl, Ebû Abdullah b. Abdüsselam, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-'Arabî, Muhammed İbnü'l-Mevvâz, Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Ahmed el'Acîsî, Abdülmelik b. Abdülazîz İbn Mâcişûn, Ebû Sa'îd Ferec b. Kâsım İbn Lüb el-Ğirnâtî, Muhammed b. Yahyâ b. Ömer, İbn Lübâbe şeklinde sıralanabilir. Bunların dışında Halife Ömer ve mezhep imamlarına da referansta bulunulduğu belirtilebilir.

el-Mi'yâr içerisinde geçen konuların tasnifi fıkıh bablarına göredir.³⁶⁶ Taharettten başlayan kitap onuncu cilde kadar fıkhi tasnif sistemini esas alarak tasnif edilmiştir. Ancak son iki ciltte farklı başlıklar altında meseleler irdelenmiş ayrıca Nevâzille doğrudan ilgisi olmayan örneğin tefsir, hadis usûlü ve tasavufî meselelerle alakalı konulara da yer verilmiştir.³⁶⁷ Eserin bâb isimleri orjinalinden gelmekteyken elimizdeki nüshada bulunan her bir soru grubu için verilen soru başlıkları ise daha sonra eklenmiştir.

Venşerîsî'den sonra eserin altı³⁶⁸ ve dokuz³⁶⁹ cilt olarak bulunduğu hakkında rivâyetler mevcuttur. Elimizdeki şekliyle basımı ise ilk defa; dil, hat ve tashih bilgileri bakımından iyi donanımlı sekiz kişilik bir heyet gözetiminde 1314/1897 yılında Fas'ta Haceriyye Matbasında on iki cilt olarak basılmıştır.³⁷⁰ Eserin ikinci baskısı ise Beyrut'ta 1401/1981 yılında Dr. Muhammed Hâci başkanlığındaki bir komisyonun tahriri ile Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî tarafından basılmıştır.³⁷¹ Bundan bir yıl sonra da eser için;

³⁶⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, he, v.

³⁶⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 1.

³⁶⁷ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 5.

³⁶⁸ Karâfî, *Tevşihu'd-Dîbâc*, 65.

³⁶⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 205.

³⁷⁰ Hamza Ebû Fâris, Venşerîsî'nin tercümesine değinen herkezin eseri on iki cilt olarak tavsif ettiğini belirtmektedir. Halbuki yukarıda farklı ciltler halinde bulunduğuna değinmiştik. Ebû Fâris'in görüşü için bkz: Venşerîsî, *'Uddetü'l-burûk*, mukaddime s. 42.

³⁷¹ Hammâdî, "Min Meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Venşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve'z-zurûfu'l-letî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî", s. 66.

Nevâzilleri, içerisindeki isim, mekan, kabile, kitap ve doğru yanlış cetvellerini içeren beş yüz elli sahifelik harf sırasına göre tanzim edilmiş geniş bir fihriste piyasaya sürülmüştür.³⁷² On bir ve on ikinci ciltlere içerdikleri konular hasebiyle “Câm‘i’l-Mi‘yâr” denilmiştir.³⁷³ Eser için üçüncü baskı hala yapılmamış, diğer birçok kitap gibi elektronik ortama taşınmıştır. Ancak eser kimi eserler de olduğu gibi elektronik ortama geçirilirken lisanslı bir program halinde veya genel arama esaslı hazırlanmış programlar gibi bulunmayıp bir özel vakfın hazırladığı, internet destekli pdf formatında elektronik bir kütüphanede yer almaktadır.

Kitap değerlendirilmeye alınırken kimi yanlış anlaşılmalara da karşılaşılmıştır. Tek bir kitap olmasına karşın kimi yazarlar, yazarın farklı eserlerini de içerdığı için kitabı iki veya üç farklı kitap olarak değerlendirmişlerdir.³⁷⁴

Yapılan baskılardan ilki kullanışlı olmadığı gibi bazı sıkıntıları da beraberinde getirmekteydi. Zira sadece beş temel nüshaya binaen yapılan tahkik işlemi tamamlandıktan sonra diğer nüshaların kontrol edilmesi ihtiyacı ortadan kalkmış hatta ikinci baskı için çalışmayı yürütenler de tahkiki yapılan eserin içeriğine herhangi bir müdahalede bulunmaksızın sadece eldeki nüshanın yazım yanlışları ve eserin şekilsel unsurlarıyla ilgilenip modern basım yöntemleri ile basılmasını sağlamışlardır.³⁷⁵ Bu da son yüz on yıl içinde sadece iki baskısı yapılan eserde oluşabilecek hataların kanıksanmasına ve kabullenilmesine yol açmış olabilir.

Venşerîsî’nin bu eseri bazı eleştiriler de almıştır. el-Misnâvî³⁷⁶ ve el-Hilâlî gibi bazı nevâzil yazarları eseri, zayıf rivâyetleri de içermesi, yapılmış olan rivâyet aktarımlarında hiçbir ayrıma gidilmeden hepsinin de esere alınmış olması ve ilgili soru ve cevaplardan sonra bir açıklama yapılmaması yönüyle eleştirilerde bulunmuşlardır.³⁷⁷

³⁷² El-Cem‘iyyetü’l-Mağribiyyetü li’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr (1984), “*el-Mi‘yâr ve’l-câmi‘u’l-muğrib ‘an fetâvâ ehli İfrîkıyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*”, sy. 2, s. 48; Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, XIII, mukaddime ve temhid.

³⁷³ El-Cem‘iyyetü’l-Mağribiyyetü li’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr (1984), “*el-Mi‘yâr ve’l-câmi‘u’l-muğrib ‘an fetâvâ ehli İfrîkıyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*”, s. 48;

³⁷⁴ Geniş bilgi ve farklı anlamalarla ilgili bkz: Venşerîsî, *‘Uddetü’l-burûk*, mukaddime, s. 42-43.

³⁷⁵ Hammâdî, “Min Meşâkiki kitâbi’l-Mi‘yâr li’l-Venşerîsî: Nisbetü’l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve’z-zurûfu’l-lefî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî”, s. 66.

³⁷⁶ Venşerîsî, *‘Uddetü’l-burûk*, mukaddime, s. 42, 4. dipnot.

³⁷⁷ Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, I, mukaddime, h; Khaldî, “Venşerîsî Ve *el-Mi‘yâr* Adlı Eseri”, 365.

Prof. Ömer Hammâdî de eserde yer alan bazı soru ve cevapların aidiyetliği ile ilgili kimi eleştiriler getirmiş ve bazı cevapların kime ait olduğunun anlaşılmasını, bazılarının da yanlış kişilere isnad edilmesi ile ilgili olarak İbn Rüşd özelinde bir araştırma ve ispatlama çalışması yapmıştır.³⁷⁸

Eser üzerinde metinsel değişikliklerle yapılan bazı çalışmalar aşağıda sıralanmıştır:

Ahmed b. Sa'îd el-Meclîdî el-Fâsî (öl. 1094/1683) *el-Î'lâm bimâ fi'l-Mi'yâr min fetâva'l-e'lâm* adlı eserinde *Mi'yâr*'ı tek bir ciltte özetlemeye çalışmış, soru ve cevapların ana temasını çıkarıp geçtiği yerlere değinip tekrarlarında sadece işaret ederek eserin hacmini küçültmek için gayret etmiştir.³⁷⁹

Fransız müsteşrik Prof. Emile Amar eserin belirli bölümlerini Fransızca'ya tercüme etmiş ve söz konusu eseri iki cilt olarak 1908'de Paris'te yayınlamıştır.³⁸⁰

Fransız Prof. Lagardere Vincent de eserdeki bazı önemli fetvaları Fransızcaya çevirmiş ancak eserin bablandırmasından farklı olarak daha çok tarihçilerin kullanımına yönelik bir bablandırmada bulunmuştur.³⁸¹

Eserin kendi metni üzerinde yapılan bu çalışmaların dışında eserle ilgili olarak pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan en geç dönemli olanlarına örnek olarak aşağıdaki çalışmalar verilebilir:

Ömer Hammâdî, “Min Meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve'z-zurûfu'l-letî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî”, adıyla arka arkaya iki sayıda Tunus'ta yayınlanan *Dirâsât Endelûsiyye* dergisinde (yıl 2001, sy. 25, s. 65-84; sy. 26, s. 91-108) tarihle ilgili olarak bir çalışma yapmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi çalışmasında bir eleştirisi ve bunun örneklemini bulunmaktadır.

³⁷⁸ Hammâdî, “Min Meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve'z-zurûfu'l-letî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî”, s. 65-84.

³⁷⁹ Khaldî, “Veşerîsî Ve *el-Mi'yâr* Adlı Eseri”, s. 365; Veşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, mukaddime, h.

³⁸⁰ Bu hususta Khaldî ilgili makalesinde eserin bir seçme değil şerh olduğunu söylerken (bkz: Khaldî, “Veşerîsî ve *el-Mi'yâr* Adlı Eseri”, s. 365); Hammâdî dipnotta aktardığı bilgide oluşturulan eserin bir fetva tercih işlemi olduğunu belirtmekte, ilgili çalışmanın adını tam olarak zikretmektedir (bkz: Hammâdî, “Min Meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve'z-zurûfu'l-letî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî”, s. 65).

³⁸¹ Hammâdî, “Min Meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihâ ve'z-zurûfu'l-letî haffet bi incâzihî ve zuhûrihî”, 66.

Kemaleddîn Ebû Mustafâ tarafından, *Cevâhib mine'l-hayâti'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye ve'd-dîniyye ve'l-ilmîyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî min hilâlinevâzili ve fetâvâ'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî* adında yapılan çalışmadır. Adından da anlaşıldığı gibi Nevâzillerden yararlanarak bir İslam tarih sosyolojisi yapmaya çalışmıştır.

Muhammed Mezîn, *et-Târîhu'l-Mağribî ve müşkilü'l-mesâdir nemûzec: en-Nevâzili'l-fikhîyye* başlığında 1985 yılında Mağrib'de bir çalışma yapmıştır. Bu eserde nevâzil edebiyatının genel ve özelde Mağrib için toplumsal değişim ve gelişimi nasıl yansıttığı ve ilgili verilerin tarihî değerleri ile ilgili bir çalışma yapılmaya gayret edilmiştir. Eser sadece *el-Mi'yâr*'dan yola çıkılarak hazırlanmıştır.³⁸²

Erken dönemde eser üzerine yapılan çalışmalar olması muhtemeldir. Ancak kaynaklarda buna dair bir ipucu bulunmamaktadır. Sadece Ahmed Baba et-Tinbüktî'nin *Tertîbü'l-Câmi'* adlı eseri Venşerîsî'nin eseri üzerinde yapılmış erken dönem çalışmalarından birisidir.³⁸³

3.2. el-Miyâr'da Yer Alan Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel Örnekleri

Yapılacak olan örneklemede Fas şehri ile ilgili örnekler ele alınacaktır.

Fas Karavin beldesinde Cuma namazı kılınabilir mi?³⁸⁴ İlgili soruya verilen cevaplardan birinde şu şekilde geçer:

Bu konuda üç görüş bulunmaktadır. Birincisi, küçük şehirlerde kılınamayacağı yönündedir. İkincisi; Mısır ve Kudüs gibi büyük şehirlerde ihtiyaç hasıl olduğunda kılınmasının caiz olmasıdır. Bu, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasen ve Yahya b. Ömer'in sözüdür. Muhammed b. Abdilhakem bu görüşü şöyle gerekçelendirerek seçmiştir: “Bu şekilde uygulanmıştır. Pek çok insan bulunmasına rağmen hiç kimse bunu inkar etmemiştir.” Aynı görüşü Lahmî de şöyle diyerek tercih etmiştir: “İnsanların

³⁸² el-Cem'iyetü'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-fikhîyye”, s. 78.

³⁸³ Kaya, “Mâlikî mezhebi”, 533. Ahmed Baba'nın yazmış olduğu bu eserle ilgili olarak Mâlikî mezhebi maddesinde yer alan bu bilgiyi ilgili yazar hakkında yazılan *DİA* maddesinden sağlama yapmaya çalışıldığında eser yazarın yapıtları arasında gözükmemektedir. Belki bu Ahmed Baba maddesinin erken bir tarihte yazılmış olmasından kaynaklanabilir. Karşılaştırma için bkz: Gurâb, Sa'd, “Ahmed Baba et-Tinbüktî”, *DİA*, II, 45-46.

³⁸⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, I, 240.

kalabalıklaşp caminin dışında bahçede namaza durmalarındansa ikinci bir mescit evladır. Zira bahçede kalanların namazları tam manasıyla yerine gelmiş olmaz. Çünkü bazen imam secdedeyken onlar rükuda oluyorlar.” Bu dönemlerde Udveteyn’de bu görüşe binaen bir amel oluşmuştur. Diğer bölge ve şehirlerde de amel böyledir. Bu görüşü İbn Vehb de Mâlik’ten rivâyet etmiştir.” Der ve arkasından Şam’da Dımeşk’te de bunun amelleştiğini anlatarak Endülüs şeyhlerinin yaklaşımlarını da belirterek ikinci görüşü anlatmayı sürdürür.

Bu hususta üçüncü bilgi ise: “Aralarında köprü olmayan Vasıt ve Bağdat gibi iki tarafı bulunan bir belde olduğunda da caizdir. Bu, Ebherî, İbnülkassâr ve Ebu Yusuf’un görüşüdür. Lahmî meseleyi, böyle bir durumun oluşmasıyla beldenin iki şehir hüviyetini almış olacağı şeklinde yorumlar. Ahmed b. Hanbel’in ikinci görüşüne göre de şehir büyük olunca insanların bir mekanda toplanmalarının zor olacağı yönündedir. Hz. Ömer (r.a.) Ebu Hureyre’ye “Nerede bulunuyorsanız orada Cuma kılınız.” şeklinde bir mektup yazmıştır. İbn Abdilhakemin “Uygulama bu yöndedir ve buna pek çok insan da şahittir.” sözünden açık bir şekilde anlaşılan O’nun icma ile delil getirdiğidir. Anlattıklarımızı bellediğin, sunduğumuz hususları iyice düşündüğünde Fas şehrinin Karavin imalarının işlettikleri amelin ilk dönemki insanlarca işletilen amel olduğunu göreceksin.” der ve cevaba devam eder.³⁸⁵

Namaz bitiminde dua için ellerin kaldırılması ve ellerle yüzün mesh edilmesi hakkındaki bir soruya verilen cevabın ilk paragrafında genel amelle ilgili olarak: “İbn Zerkuk duanın bitiminde ellerle yüzü mesh etmeyle ilgili olarak bir haber (rivâyet) var. İnsanların ve alimlerin ameli de bunu destekliyor şeklinde görüş beyan eder. İbn Rüşd, İmam Mâlik’in avuç içleriyle yüzü mesh etmeyi inkar etmesini, hakkında bir eserin(rivâyet) bulunmamasına bağlar. İmam Mâlik’in görüşünü Hz. Ömer tarikiyle gelen bir hadisle Hz. Peygamber’in davranışından edindiğini söyler.” diyerek paragrafı tamamlar. Daha sonra ikinci paragrafı açar ve sözlerini şöyle sürdürür:

Derim ki: Dua sonlandırılınca ellerle yüzü mesh etmenin caiz olduğunu söyleyenler vardır. Bunlardan; Ebû Sa’îd ibn Lübb, Ebû Abdullah b. Allân ve Ebulkâsım b. Sirâc, Gırnata’nın müteahhirîn imamlarındandır. İbn Arafe, Berzelî ve Ğibrinî de Tunus

³⁸⁵ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, I, 237-241.

imamlarındandır. Seyyid Ebû Yahyâ eş-Şerîf ve Ebulfazl el-‘İgâbî Tilimsan imamlarındandır. Fas imamları da buna göre ameli işletmişlerdir.³⁸⁶

Bir başkasının sözüne binaen Mağrib beldelerinin pek çoğunda geçerli amelin dışında bir amelin tercihi ile ilgili:

Çöl saraylarında (badiyedeki yerleşim birimlerinde) yapılan havraların durumu ile ilgili olarak sahradaki talebeler arasında ihtilaf çıkar. İki grup teşekkül eder. Birincisi, fitne çıkmasını muhtemel görür ve havraların yıkılmasına hüküm verir. İkincisi, bunların sabit kalmaları yönünde karar verir. Bunu Mağrib beldelerinden pek çoğunda geçerli amelin aksine bir söze binaen ulaşıır. Aralarındaki bu husumeti ikinci gruptan birisi Fas ve Tilimsan fukahâsına taşır. Ve çeşitli cevaplar verilir.³⁸⁷

Aynı soruya, Fas fakihî ve müftisi Ebu Mehdi İsa b. Ahmed el-Mâvesî de cevap verenler arasındadır. Cevabı şu şekildedir:

“Çöl saraylarından olan Tüvâb ve diğerlerinin tamamı İslam diyarı konumundadır. Kafirlerin kiliselerinin orada bulunmasına müsamaha gösterilmesi gerekmez. Her ne kadar bunun olabileceğini söyleyen bir grup alim olsa bile. Böyle bir durumun varlığı ancak cizye akitlerinde onların lehine bir şart koşulmuşsa kendilerine verilen söz tutulur. Bu görüş İbn Kâsım’ın sözüdür. *Müdevvene*’nin mezhebi olan bu görüşle amel edilir ve bunda bir belirsizlik de yoktur. Bu görüşün açık netliği ortadayken ilgili görüşten dönüp başka bir hüküm vermek hiç de hoş olmaz. Ancak fetvayı veren (soruda havraların bekası yönünde fetva veren) müftî hükmünü, İslam beldelerinin çoğunda geçerli olan ameldeki gibi, Yahudilerin cizye akdi esnasında kendilerine tanınmış bir şart olarak ilgili havraların oluşmasına binaen verdiyse fütüyâsı sahîh ve kararı meşhûr olan görüşe uygun olduğu için kararı da hoştur/güzeldir.” der ve cevaba devam eder.³⁸⁸

Cuma hutbesinden önce sessiz olup hutbenin dinlenilmesi için bir çağrıda bulunma bidati, Tilimsan’da gerçekleşen bir bidattir, Fas’ta böyle bir şey söz konusu değildir.

³⁸⁶ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, I, 282.

³⁸⁷ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, II, 214.

³⁸⁸ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, II, 225.

Hatip hutbeye çıktığında, hatip konuşmaya başlayacak diye bir hatırlatma yapılmasının ihdas edilip, bazıların; “İmam Mâlik–Ebizzinâd-E‘rec-Ebû Hureyre tarikiyle Hz. Peygamber’in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: ‘Cuma günü imam hutbe veriyorken arkadaşına dinle dersin hata yapmış olursun.’ O halde kulak kesilin, dinleyin ki Allah size merhamet etsin” diye söylemesi de akli devre dışı bırakan körü körüne taklit ifade eden bidatler arasındadır. İbn el-Hac: “Doğrusu Mâlik’in (r.a.) ameli ehli Medine’yi delil kabul etmesini inkar edip, bu fiili istihsanla kabul eden ve bu fiilin sıhhati için de Şam ehlinin amelini ve devam edegelen adetlerini delil olarak öne sürenlere şaşıyorum” der. Mesele burada sona ermiştir. Tilimsan ameli, bu eserin (hadis) rivâyetine binaen devam etmektedir. Fas ameli ise, bu hadis rivâyetinin terki üzerine bina edilmiştir. Sanırım doğrusu da Fas amelidir.³⁸⁹

Yetim sabi bir kızın kaçırılıp kendisiyle evlilik gerçekleştikten sonra buna zorlandığını (ikrah) iddia etmesi ile ilgili bir sorudur. Soruda iki alimin bu konu hakkındaki görüşlerini beyan ederken ortaya koydukları tavır anlatılıyor. İki de kendi sözlerine binaen adetin terettüp ettiği kişiler. Ancak bu konunun bir özelliği var zira ikisi de bu konuda kendi görüşlerinin amel haline gelmesini istiyor ve kendilerini destekleyecek deliller getiriyorlar.³⁹⁰

Erkek kardeşi olan bir yetim kız, mehrin adı konulup o bölgenin gerekli adetleri yerine getirildikten sonra aralarında nikah kıyılmadan sadece nişan gerçekleşiyor. Adam daha sonra savaşa gidiyor ve geri gelmiyor. Adamın esir düştüğü söylendiği gibi, insanlar kızı bir başkasıyla evlendirmek istediklerini de dile getiriyorlar. Şeriatın bu hususta emrettiği nedir? Nasıl hüküm verirsiniz? Kız yeni adamla mı evlenecek yoksa ilk nişanlısını mı bekleyecek?

Yanlış yapmaktan Allah’a sığınırım ancak, bu hususta sizin ameliniz işletildiği takdirde karşılaşılabilecek olan sonuç, ilk kişiyle aralarında bir nikahın olmamasıdır.³⁹¹

Batı topraklarında Müslümanların ağır yenilgisinden sonra bir yıldan beri kayıp olan kişi hakkında bir sorudur. Orada, sağ mı ölü mü oldukları araştırılamayan/bilinmeyen

³⁸⁹ Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, II, 485.

³⁹⁰ Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, III, 82.

³⁹¹ Venşerîsî, *el-Mi‘yâr*, III, 337-338

birçok kayıp insan vardır. Onların eşleri kadından nikahın iptalini istiyorlar. Bu dava hakkındaki amel nedir?

Bu konuda Endülüs'te yürürlükte olan amel şöyledir: Kâdı'nın kayıp kişi hakkında savaş saflarında yer aldığına dair bir tespitte bulunması gerekir. Kanaatine göre tespit yapılabildiyse ilgili meselenin hükmünü vermek için bir yıl bekler. Sene dolunca hala bir ses seda çıkmazsa eşi iddet bekler ve malı olayın gerçekleştiği gün var olan varisleri arasında paylaşırılır. Savaşta olduğu tespit edilemezse, savaş dışında şirk topraklarında kayıp kişi olarak hükmolunur. Eşi ve malı bekletilir. Sadece malı bekletilir diyenler de olmuştur. Kâdı bu kişi için eşi hakkında tıpkı İslam topraklarında kayıp kişinin durumu gibi dört yıl bekleme süresi tayin eder.³⁹²

Bir adam eşine nikah akdi gerçekleşirken belli bir kadınla üzerine evlenirse boş olacağına dair bir talak hakkı verse ve sonra o kadınla evlenip eşinden bu talak hakkından vazgeçmesine dair talepte bulunsa bunun hali ne olur?

Her ne kadar İbn Rüşd (el-Cedd), talak geçersizdir dese de cumhurun görüşüne göre talak geçerlidir. Ve amel buna binaendir.³⁹³

“Baba, çocuğunun malını rızası olmadan satışa çıkarırsa bu reddedilir” diye bir başlığın ardından gelen ikinci bir başlıkta şöyle yer almaktadır. “Vekil ancak maslahata uygun hareket edebilir.” İlgili konunun kaidesi şöyledir: Şeriat babayı oğluna vekil kılmıştır. Vekil de maslahata aykırı davranamaz. Aksi halde yaptığı kabul olunmaz. Zira artık müvekkiline vekalet edemez. Babanın ne için bunu yaptığının tespiti (maslahata riayet edip etmediği) ancak olay vuku bulduğu zaman anlaşılabilir. Zira standart bir bakış açısı (ölçüt) yoktur. Bakış açıları/ölçütler; zaman, zemin ve satım akdinin gerçekleştiği gün aldatma hakkında oluşan kanaate göre farklılık arz eder. Zaten akitten sonra bile o konuda bir karara varılmışsa (tetkikler sonucunda maslahatın ihlali tespit edilmişse) genellikle akdin akdiyeti gerçekleşmez/oluşmaz. Bu hususta amelleşen anlayış, aldatmanın karıştığı bir alış verişin fesh olunmasıdır. Hatta müşteri kıymetine

³⁹² Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, III, 338.

³⁹³ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IV, 100.

denkleştirecek şekilde gerekli olan meblağı verse bile geçerli olmaz. Bunun hakkında üç görüş bulunmaktadır.³⁹⁴

Bir kişiden, kendisine ait olmayan ve hakkında hak talebi bulunulan bir taşınmaz malı satın alan, ücreti tazmin eder mi? Mahsul kime aittir? Bunun ardından ikinci bir soru gelir, bu da kişinin eşine (zevcesine) sadakası hakkındadır.

Birinci soruya cevap yoktur.

İbn Kâsım'ın mezhebine göre sadaka fesh olunur; Sahnûn'un mezhebine göre ise sadaka geçerlidir. Bugün Fas'ta hükümde uygulanan İbn Kâsım'ın sözüdür.³⁹⁵

Çalışmak kaydıyla bir vakıftan alınanların iadesi ile ilgili bir soruya verilen cevaplardan sonra³⁹⁶ şöyle son nokta konulur:

Mesele senin de gördüğün gibi oldukça ihtilaflıdır. Allah'a danış/dayan ve ulemanın seçtiği ve doğru olarak kabul ettiği görüşe binaen hüküm ver. Ben de buna binaen saray ve Fas ehline fetva verdim ve burada hüküm buna göre gerçekleşti.³⁹⁷

Vakıf yapan kişinin birinci ve ikinci kuşaktaki kız ve erkeklere diye söylemesi hakkında yapılan tartışmayla ilgilidir. Bu soruda uzun uzadıya bir vâkıfın vakfından faydalanacakları kaydederken kullandığı lafız irdelenmektedir. Vakfi yapanlardan sonrakiler ve onlardan sonrakiler içindeki kız ve erkeler diye söylenmiştir. İşte bu cümle irdelenirken hangi kuşağa kimler dahil, bu cümle ne kadarlık bir zaman ifade eder gibi soruların cevapları aranır. Ardından:

Kız çocuklarının birinci tabakaya dahil olacağı ile ilgili bir görüş de beyan edilmiştir ve amel çoğunlukla bu şekilde işlemiştir. Durum gerçekten böyleyse bu mesele hakkında bir amel varken nasıl olur da amelin zıddına mahkemeye taşınabilir bu olay? Zaten kadılar hüküm verirken yürürlükteki hükme göre davranacaklar. Râcih-mercûh, sahîh-fâsîd, kuvvetli-zayıf ilişkisini tespit etmek için bir soruşturma/araştırma yapmak (tespit

³⁹⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VI, 129.

³⁹⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VI, 458-459

³⁹⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VII, 1-15.

³⁹⁷ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VII, 15.

etmek için göz gezdirmek/dönüp yeniden değerlendirmek) dışında bir şey yapmak da sahih değildir.³⁹⁸

Vakıf yapılırken torunların da çocuklar zümresine dahil olup olamayacağı ile ilgili bir soru soruluyor. Hakkında amel var denilen bir konuda münakaşa yaşanması hasebiyle dikkat çekicidir.

Soruda, vakıf yapılırken sadece çocukların zikredildiği ve kastın da sadece çocuklar olduğu ifade edilerek, torunların talebi üzerine kendilerinin de bu vakıftan faydalanmalarının sağlanıp sağlanamayacağı tartışılıyor. Zira kullanılan lafzın siğası gereği mezhep içerisindeki yerleşik kurallara göre torunların da vakıftan yararlanabileceği görüşü elde edilebileceği gibi yararlanamayacağı görüşüne de ulaşılabilir. Torunlar bu arayışa, ulemanın genel olarak benimsediği amcanın da bu vakıftan faydalanabilme görüşünden dolayı giriyorlar. İbnü'l-Ah' bu hususta torunlarla çocukların siğa dolayısıyla eşitlenmesinin tercih edilmesini tartışırken, İbn Rüşd'ün *Ecvibe* adlı eserinde 'amel buna binaendir' diye belirtmesinden dolayı bunun ulema arasında tercih edilmiş olduğuna karar kılmıştır. Lahmî de bunu benimsemiştir...³⁹⁹ Devamında bu görüşün yanlışlığı ve sebepleri anlatılarak sorunun cevabı istenmiştir.

Bu soruya verilen cevaplardan birisi şöyledir:

Her ne kadar İbn Kattân'ın dayanak noktasında (lafzın değerlendirilmesinde) muhalefet etse de İbn İ'tab'ın sözü ve fetvalarına binaen oluşan amele göre torunların bir şey almamaları gerekir. Bu bakımdan doğru bir çıkarım olarak görülen bu görüşün yanında bir de (destekler mahiyette) Muğire ve başkalarının, eşitlemeye yönelik ve ilk neslin sonrakilere bir ikramının söz konusu olmayacağı yönünde oluşan amelin hükmü de vardır. Bu ameli uygulayan/kabul eden bir topluluk da bulunmaktadır... Cevabın devamında tesviyeyi ifade etmek için İbn Rüşd'ün sözlerine yer verilir: "Yürürlükteki amel bu tarz bir vakıf işleminde taksimin zengin fakir eşlemesine dikkat edilerek gerçekleşmesidir." diyen İbn Rüşd, ayrıca aile vakıflarında ihtiyaç sahiplerinin zenginlere tercih edileceğinin de meşhuriyetini ifade etmiştir... Devamında bir de vakıf

³⁹⁸ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VII, 165-170.

³⁹⁹ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VII, 248-249.

arazisinin üzerindeki mülk ve dikili alanın varislere mi ait olacağı yoksa vakıf olarak mı kalacağı sorusu gelmiş, bunda da tartışmanın olduğu söylenerek en sonunda: “Aksine bir husus zikredilmedikçe az çok hiçbir şey varislerin değildir. Bu İbn Kâsım’ın *Müdevvene*’deki mezhebi olduğu gibi fetva da buna göre verilir. Amel de buna binaen oluşmuştur.” denilerek soruyla ilgili kısım biter.⁴⁰⁰

Vakıf yaparken bazı çocukların vakfin dışında bırakılması caiz mi?⁴⁰¹

Bu sorunun cevabında usûl yönünden haklı görülen bir eleştiri olmasına karşın sonuç değişmemiştir. Verilen bir cevap içerdiği ifadeler bakımından önemlidir ve şu şekildedir: “Meşhur olan görüşe göre böyle bir vakıf geçerli değildir. Fütüya buna göre cevaplanır ve amel de buna binaen sürdürülür.”⁴⁰²

Fas vadisinin sınırlarındaki ekim dikim hakkında oluşan polemik:⁴⁰³

Bu konuda pek çok şey uzun uzadıya eldeki vesikalı kayıtlarla ifade edildikten sonra bu meseleyle ilgili olarak Ebu’r-Rebi‘ de bir cevap verir ve cevabını şu kayıtla sonlandırır:

“Hamd Allah içindir. Efendim Allah sizden razı olsun, size uzun ömürler versin. Belgelerin ve cevap nüshalarının üst taraflarını/başlangıçlarını tekrar bir gözden geçirin, bu belgelerde ilgili meseleyle alakalı nasıl bir amel oluştuğuna, Müzdeğanlıların Ercan/Ezkanlılarla birlikte suda hakları mı var yoksa sadece Ercanlıların bir cömertliğinden dolayı mı sudan faydalanıyorlar bakın.”⁴⁰⁴

Venşerîsî ortak çoban hakkında fetvasını verince bazı Faslılar pek de araştırmadan direkt olarak itiraza koyuldular. Elleri her hangi bir delil ve dayanak yoktu. Delil ve dayanak olarak ancak şu söylenebilir: Onlara göre Venşerîsî Fas şeyhlerinin vermiş olduğu fetvaya aykırı bir fetva vermişti. Zira Fas uleması ortak çobanın zaiyatını tazmin etmekle mükellef tutmuşlardı ve Venşerîsî’nin içinde yaşadığı dönemde Fas diyarında

⁴⁰⁰ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, VII, 255.

⁴⁰¹ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, VII, 281.

⁴⁰² Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, VII, 284.

⁴⁰³ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, VIII, 5.

⁴⁰⁴ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, VIII, 14-15.

yürürlükteki hüküm de onların fetvalarıydı. Kimsenin onlara muhalefet etmesi caiz değildi.⁴⁰⁵

Kâdı Miknâs İbn Ebî Rumâne'nin, hakkındaki hicr kararı yenilenen bir mahcûrla ilgili problemiği:⁴⁰⁶

Bu meseleye benzer bir konu hakkında şöyle cevap verildi: Kısıtlanmış kişi, velayete ulaşabilecek kadar bir reşidin tasarruflarını bile sergilese yine de mezhebin meşhur olan görüşüne göre mahcur olmasına hükmedilir. İbn Kâsım'ın meşhur olan sözü ve mezhebine (anlayışı, benimsediği, tercih ettiğine) göre velayetin varlığının rüştün bilinmesiyle bir ilgisi olmadığı gibi velayetin ortadan kalkmasının da sefihliğin bilinmesiyle bir alakası yoktur. Burada değerlendirmeye konu olan husus, velayet değil ancak içinde bulunulan durumdur. Kayrevanlı olsun olmasın mutekaddimîn ve muteahhirîn muhakkik ulema, İbn Kâsım'ın bu görüşünü tercih ettikleri gibi bunu amel olarak da benimsemişlerdir. Ve bugün Fas'ta da hüküm bu görüşe göre verilmektedir (davalar bu görüş çerçevesinde değerlendirilmektedir). Özellikle, bu meselede olduğu gibi, vasiyet sayesinde şahitliğin iptal edilmesini tercih etmeyi gerektirecek bir ihtimalin bulunduğu herhangi bir vesika ortadayken insanların mallarını talan etme hilelerinin çoğaldığı şu dönemde bu daha da barizdir. Mesele oldukça meşhur olduğu için burada metinlere yer verme ihtiyacı görmüyoruz; ancak şu da bilinmeli ki onlar hakkında verilen hüküm her ikisinin de reşid oldukları yönündedir. Ve ikisinin de alışverişleri uyarılmaları kaydıyla geçerlidir. İkisi hakkında reşit kişiler gibi davranıyor diye şehadette bulunanların da ikisine (yaptıklarına) karşı bir savunma hakları kalmamaktadır.⁴⁰⁷

Buna benzer bir konu hakkında Ebü'l-Kâsım et-Tâziğderî Efendi de şöyle cevap vermektedir: Devam ede gelen bir amel olarak mezhebin meşhur görüşüne göre böyle bir kişinin hüküm itibariyle velayetinin bulunması gerekir ve kişi bu velayetten ancak yine bir (başka) hüküm ile düşürülebilir. Bu görüşe göre, rüştü ve özgüveni sabit olsa bile rüşdüne itibar edilmez ve ilgili kişinin tüm fiilleri reddedilir. Diğer bir görüşe göre böyle bir kişinin rüşt ve özgüvenine itibar edilir. Eğer reşitse tüm fiilleri geçerli, değilse

⁴⁰⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, VIII, 342.

⁴⁰⁶ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IX, 428-429.

⁴⁰⁷ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IX, 430.

fiilleri de reddedilir. Velayetine itibar edilmeyeceği gibi beraber değerlendirilen iki söze (söylenilen iki sözün birlikte ele alınmasına) binaen kişiye boşama zorunluluğu da yoktur. Şayet soruda bahsedilen husus, kadının anneye olan beraberliğinin şart koşulmuş olması ise bu vuku bulmamıştır. (yukarıda bahsedilen iki söz birlikte değerlendirilememiştir). Zira boşamanın ancak bir şartla gerçekleşeceği durumlarda şart meydana gelmemişse o zaman boşama da meydana gelmez.⁴⁰⁸

İki beldenin (Fas ve Sebte şehirlerinin) fakihlerinin mahcûr kişiler hakkındaki uygulamaları arasında gerçekleşen tartışmayı ifade den uzun bir anlatımın⁴⁰⁹ sonunda Fas alimlerinden gelen itiraz yer almakta ve burada gösterilen gerekçe de “Fas’ta fikhın öyle kısa vadede oluşmamasına” yani köklü bir fikh birikiminin olması ve burada gerçekleşen amelin de uzun soluklu olmasına dayandırılmaktadır.⁴¹⁰

Babanın ölmeden önce sattığı ve resmen temellük edilmeyen bir mekanın, her ne kadar erkek kardeşini kendisine vekil tayin etse de kızın ve ananın pederin ölümünden sonra miras kaldı diye satımı fiilen gerçekleşen mekanda hak talep etmeleri ile ilgili bir soruya verilen cevap.⁴¹¹

“...Kızın adına kızın erkek kardeşinin yapmış olduğu satış caiz, geçerli, tamamlanmıştır. Zira erkek kardeşin kız kardeş üzerinden yapmış olduğu bu satışta erkeğin, kızın yerine vekaleten satış yaptığı düşünülür. Tıpkı babanın ve vasinin konumu gibi. Utbiyye’den ve başka kitaplardan naklen, baba veya vasî velisi buldukları kişinin mülkünü velisi oldukları kişinin adını belirtmeden satsalar bunu kendileri adına sattıklarına dair açık olarak bir beyanda bulunmadıkları sürece bu satışın kendileri için olmadığı anlaşılır. Bu durum, erkek kardeşin kız kardeş üzerinden satış yapıp kızın da adı geçen sürede bu konuda sessiz kalmadığı zaman olur. Eğer böyle bir durum olursa, lehine bir vekalet olmasa bile erkeğin yapmış olduğu satım, satımdan haberi olduğu halde bir yıl sessiz kalmasından dolayı kızın üzerinden gerçekleşmiş olur. Annenin teslimine gelince, çocuğunun satımı ile ilgili olarak bir teslimatta bulunan anne bu teslim anında reşit davranışları sergiliyorsa satım anne için bağlayıcıdır... İtibar edilecek olanın velayet değil de sadece rüşün bulunması olduğunu ifade eden görüşe göre bu satım, anne üzerinden gerçekleşmiş olur. Bu doğru bir görüştür.

⁴⁰⁸ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, IX, 431.

⁴⁰⁹ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, IX, 458-462.

⁴¹⁰ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, IX, 462.

⁴¹¹ Venşerîsî, *el-Mi’yâr*, IX, 497-498.

Ve bu görüş mütekaddimun ve müteahhirun ulemanın tercih ettiği ve bugün Fas'ta yargı kaynağı olan görüştür...»⁴¹²

Ebû Salih'e, şahitlik yapan iki şahit hakkında bir soru geldi. Bu iki kişi Said b. Müzin'in Sukeym köyünde bir malının bulunduğunu bildikleri gibi o köyü de yakinen tanımaktadırlar. Ayrıca o ikisi Said'in ilgili malını ele geçirmeye çalışmadıklarını da bildirmektedirler. Said'in mülkünde olan bu malı ölünce varislerine miras olarak bıraktığını da söylemekte. Bu ikisi hakkında ne buyurursunuz?⁴¹³

Utbiyye'de Mâlik'ten aktarılan bir bilgiye göre kazalarda (taşra) yatsı namazının geciktirilme şekliyle ilgili bölümde şöyle geçer: Eğer onlar güvenilir emin kişilerse onların şahitliklerine binaen mülkiyetin varlığı tespit edilmiş olur. Buna uygun işleyen nice davalara iştirak ettim. İbn Mâlik birçok şahidin, adamın satın aldığına dair şahitlik ettiği kalkanla ilgili soruda şöyle fetva verdi: Evet doğrudur; ancak onlar kalkanı bilmiyorlar veya o kalkanı bilen/tanyan/ayırt edebilen kişi de başkasıdır. Kalkan hakkında bilgisi olanlar o kalkanla ilgili bilgilerini hakim huzurunda anlatırlar. Bildikleri/kalkanın vasıfları hakkında hakimin önünde şahitlik ederler. Daha sonra kalkan onların olur. Burada iki akit(işlem) oluşmuştur: Kalkanın vasıfları ile ilgili akit ve de kalkanı üzerlerine aldıkları akit. İbn Mâlik; bu, bana göre oldukça güzel bir işlem, (ayrıca) bu şekilde uygulandığını da (amel) gördüm dedi. İbn Sehl: "Bu, uygulanılışının nasıl yapıldığı hakkında bilgisi olmayan pek çok kadı ve hakimin pek de hoş görmediği bir alandır." dedi.⁴¹⁴

Ben (Venşerîsî) de derim ki: Buna benzer bir soru da dostlarımız Tilimsanlı Benî Abdilaziz'e de geldi. Fas'ta, halifenin huzurunda 379 yılının başlarında bazı ulemadan müteşekkil meclis, bir amel işletti.⁴¹⁵

⁴¹² Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, IX, 498-499.

⁴¹³ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, X, 87-88.

⁴¹⁴ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, X, 88.

⁴¹⁵ Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, X, 88.

SONUÇ

Mâlikî mezhebinin karakteristiğini yansıtan örf, maslahat ve mefedet anlayışlarına bina edilerek elde edilen amel, mezhep içinde düşünme biçimlerinden birisidir. Zaman ve mekan farklılıklarının ortaya çıkardığı yeni koşullar karşısında hükme konu olan hususların hükümsüz bırakılamayacağı bir hakikattir. Ancak bu yeni hükümlendirmede kaynak olacak husus önem arz etmektedir. Amel yerel ihtiyaç, örf ve kabullerin de göz önünde bulundurularak ilgili meselelerin hükümlerinin tespitini sağlamaktadır. Yapılan çalışmanın ana gayesi Mâlikî mezhebi içinde oluşan istidlal metotları arasında yer alan amelin Batı Mâlikîleri tarafından ne anlama geldiğinin ortaya konması olarak belirlenmişti. Nihayette bu gayeye ulaşılabildiği söylenebilir. Çalışma süresince ulaşılan bazı sonuç ve değerlendirmeler aşağıda belirtilecek ve bir takım önerilerle de sonuca nokta konulacaktır.

Amelin ortaya çıkış tarihi ile ilgili olarak net tarihlendirme yapılmamakla birlikte bazı bulgulara binaen amelin üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarında ortaya çıktığı kanaatine ulaşılmıştır. Bahsedilen bu amel şâz görüşlere bina edilen ameldir. Racih ya da meşhura binaen oluşan amel ise haddi zatında varlığını kesintisiz bir şekilde sürdürmeye devam etmiştir.

Görüldüğü kadarıyla, erken döneme kadar götürülen amel, modern dönemde dahi önemini yitirmemiştir. Ancak buna rağmen amelin neliği ve diğer vasıfları ile ilgili olarak ne ittifak edilmiş ne de net olarak bir tanımlama yapılmıştır. Tanımlaması oldukça uzun ve farklı coğrafyalarda gerçekleşen amel için farklı bölgelerde farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bu gün kullanımda olan amel tanımlaması genel itibarıyla Fas amelini yansıtmaktadır.

Elde edilen bulgulara göre amel, her ne kadar Endülüs adıyla bilinir olsa da başlangıcının Mısır amelinden esinlenerek Kayrevân'da olduğu saptanmıştır. Ancak burada amelin *râcih* ve *meşhûr* görüşe göre hüküm karşılığında kullanıldığı unutulmamalıdır. Endülüs'te amel yeni bir formata dönüşmüş, Fas'ta ise kısımlandırılmıştır. Kayrevân bu hususta önemli bir yer tutmaktadır. Zira ilgili bölgede Şi'îler'in varlığı dikkat çekmektedir. Amelin kökeninde bunun etkisi tez esnasında irdelenmemiş olmakla birlikte Kayrevân ve Tunus asıllı olup doğuya göç eden Şi'îler ve

yine aynı mekandan Doğu'ya göç eden Mâlikîlerde de amel anlayışının varlığı dikkat çekicidir. Ayrıca yine aynı başlık altında değerlendirilebilecek bir husus daha vardır: İbâzî ameli. Aynı coğrafyanın insanların bu gün farklı yerlerde dahi olsa ortak olarak bir amel anlayışı benimsemeleri düşündürücü olduğu kadar ilginçtir. Hatta bu gün sadece Mağrib'de değil aynı zamanda Orta Doğuda da amel ve özelde mâcuriyyatla ilgili yargısal bağlamda çalışmalar yapılmaktadır.

Amelin şartları ile ilgili olarak ortaya konan hususların Fas merkezli amel anlayışının zamanla geliştirdiği şartlar olabileceği kanaati hasıl olmuştur.

Amelin kısımlandırılmasına iki ana unsur olan mutlak ve mahalli amel anlayışının oluşumu Endülüs sonrasında meydana gelmiştir. Ancak mahalli amellerin çokluğu anlayışı ise daha önceden beri mevcut olan bir ayrımdır.

Amelin kaynağı, mezhebin temel karakteristiğini ortaya koyan örf, maslahat ve mefsetet olarak belirtilmiştir. Amele kaynak olarak belirtilmese de işlevde olan amellere bakıldığında *muraatü'l-hilâfa* binaen de amelleşme gerçekleştiği görülmektedir. Hatta *şâz* görüşlere göre oluşan Endülüs amelinin ilk örnekleri bu kurala binaen gerçekleşmiştir. Amellerden birisi, Mâlikîlik'ten önce Endülüs'te mevcut mezheb olan Evzâ'îliğe uygun diğeri ise İmâm Şâfiye uygun gelişmiştir.

Amel, hem mezhep içi istidlal yöntemi hem mezhep içi istidlal yöntemine bir kaynak hem de mezhebî bir veridir. Mezhep içi istidlal yöntemi olarak amel, mezhebe müntesip alimlerin istidlallerinde bağlayıcılık ifade eder. Mezhep içinde oluşan diğer istidlal usulleri karşısında amelin konumu ilk sıradadır. Mezhep içi istidlale kaynaklık bakımından amel, zaman ve zemine göre değişime binaen ilgili zaman ve zeminde oluşan ameller bir mesele hakkında kendisiyle istidlal yapılan bir unsurdur. Bu açıdan amel *râcih* ve *meşhûr* arasında yine ilk sırada yer almaktadır. Mezhebî bir veri olması hasebiyle amel, mezhebin fikhî ürünleri arasındadır. İster yürürlükte olsun ister olmasın amel, fıkıh külliyatlarında yeri almıştır. Bu bakımdan amel, *râcih* ve *meşhûr* verilerinden sonra üçüncü sırada yer almaktadır.

Amel, yer aldığı kaynaklar bakımından incelenmese de konuyla irtibatı bulunduğu için belirtmekte yararı olacağından değinilebilir. Amel başlangıçta ne vazil edebiyatında ortaya çıkmış, daha sonra sadece amelleri içeren eserler oluşturulmuştur. Sadece

amelleri içeren eserler genelde Fas merkezli eserler olmuştur. Ayrıca bu eserler genel itibarıyla nazım türünde yazılmıştır. Yapılan bu çalışmada ilgili eserlerden Zekkâk'ın *Lâmiye* adlı eserinin Ezher Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümünde yedi varak olarak 313210 numarada yanlışlıkla *el-Menhecü'l-müntehab ilâ usûli ğaribi'l-Mezheb* adıyla kaydedildiği de tespit edilmiştir.

Tarihi seyirinde amel hukuki çoğulculuğu ifade etmiş gibi görünse de yakın tarihte Mağrib kanunlaştırmasıyla amelin bu özelliği zedelenmiştir. Ancak her ne kadar zedelenen bir yapıda olsa da hala işlevsel olması bakımından önemini korumaktadır. Mağrib dışında Doğu ülkelerinden kimilerinin de amelleşme yönünde yaptıkları çalışmalar da göz önüne alınırsa yakın dönem İslam coğrafyalarında amelin kabul gördüğü ve hukûkî açıdan alternatif ve bağlayıcılığını sürdürdüğü söylenebilir.

Örf, zaman ve mekan değişikliğine bağlı olarak ahkâmın da değişeceği fikrinin somut ve yerleşmiş bir örneği olan amel anlayışına binaen oluşan ameliyyât ile mezhebin nasları ve *Muvatta*'ın muhtevasının mukayesesini mezhep içinde nasıl bir dönüşümün yaşandığını da orataya koyacaktır.

Amelin mezhep düşüncesini desteklemesi ayrı bir mevzu olarak durmaktadır. Zira amelleşme mantığı altında içinde bulunulan zaman ve mekanın şartları göz önüne alınarak mezhebin görüşleri çerçesinde değerlendirmeler yapılması ve çözümler üretilmesi yatmaktadır. Bu da mezhep taassubu ile arasında bir bağ kurulmasını sağlamaktadır ki bu hususta veriler olsa da hakkında değerlendirmeler yapılmamıştır.

Amelin toplum üzerindeki etkisi de düşündürücüdür. Görülebildiği kadarıyla amel başlangıçta toplumdan hareketle ortaya çıkmış olsa da son dönemlerde bu tersi yönde işlemeye başlamıştır. Oluşan amel ilgili toplumu şekillendirmiştir.

Amelin kavramsal anlamının ortaya çıkması ve tanımlanması arasında oldukça uzun bir süre vardır. Bu da kavramın değişim sürecinin izlenerek ilgili coğrafyada ortaya konmuş hukukun değişimini görmeyi sağlamaktadır. Ayrıca ilgili coğrafyadan yaşanan göçlerle amel fikri arasında farklı bir bağ vardır. Bu da aslında amelin tek bir mezhebe aidiyetinden çok, belli bir mezhepte başlayan anlayışın aynı coğrafyayı paylaşan farklı mezhepler tarafından işletilmesini gündeme getirmektedir.

Çalışmaya amelin ictihadı engellmediğine değinilerek başlanmıştır. Varılan sonuç, amelin kavram olarak ictihadı engellmediği hatta mezhebe bağlı olarak gerçekeleşecek ictihadın destekeleyicisi olduğudur. Bununla beraber işlevde olan amelinse tam aksine ictihadı engellediği sonucuna varılmıştır.

Hala işlevde olması ve modern hukukta hüküm kaynağı olarak kullanılmasıyla hayatiyetini, işlevselliğini ve önemini koruyan amel hakkında bu çalışmayla varılabilecek en net sonuç, amelin Batı Mâlikîlerince hala tam olarak tanımlanamadığı ve üzerinde geçmişteki bilgilere dayanarak yorum yapmaktan öte bir hususun gerçekeleşmediğidir.

Bu çalışma amacı itibariyle sadece amelin Batı Mâlikîliğince neliğini ortaya koyabilmeyi hedeflemiştir. Ancak yapılan çalışmada görülen bazı hususlar amelin anlaşılması için fayda sağlayacağı kanaatiyle burada belirtilmesinde fayda mülâhaza edilmiştir.

Geçmişe doğru bir okuma yapıldığında örneğin bir şuf'a konusunda yüzlerce amel oluşmuştur. Bu rakam nikah meselesinde daha da artacaktır. İlgili konu veya diğer konulardan birisi hakkında sadece bir örnek üzerinden yapılacak bir araştırma tarihi seyir itibariyle bölgesel ve zamansal olarak gerek mezhep içinde gerekse mezhepler arası fikhî hareketliliği gösterecektir. Ayrıca bu ve benzer bilgiler sadece fıkıh alanı için değil özellikle sosyoloji çalışmaları için de değerli veriler sunacaktır.

Mevcut ameliyat ile *Muvatta*'ın ve *Müdevvene*'nin nuhtevası arasında bir mukayese mezhebî dönüşüm ve ilgili mekan ve zamanın hukûkî haritasının çıkartılmasında ilginç veriler sunacaktır.

Ulemanın gerçekleştirdiği göçlerle amel arasında bir bağ kurulması da muhtemeldir. Bu aslında sadece ulema için geçerli değildir. Ancak ulemanın amelin oluşum ve değişiminde hızlandırıcı ve güçlü bir etken olması hasebiyle farklı bir konumdadır. Halkın göçleriyle örfî amelin değişmesi mümkün iken ulemanın göçleriyle genel bir amel değişimi ve geçmişi öteleyici bir sonuç elde edilebilmektedir. Bu da göçlerin amel ve fikhî değişim açısından incelenebilirliğini sağlamaktadır. Buna Yemen'den Kayrevân'a; Kayrevân ve Tunus'tan Orta Doğu, İran ve Endülüs'e; Endülüs'ten Fas'a yapılan göçler örnek verilebilir.

Bu göç hareketiyle ilgili mekanlarda benzer amelleşmelerin yaşandığı görülebileceği gibi aynı meselelerle ilgili olarak aynı ulema tarafından tam anlamıyla zıt karakterli amellerin oluştuğuna da şahit olunacaktır.

KAYNAKÇA

- ABDÜL'ÂL, İsmail Sâlim, *el-Bahsü'l-fikhî tabî'atühû-hasâisuhû-usûlühû-mesâdiruhû me'a'l-mustalahâti'l-fikhîyye fî'l-mezâhibi'l-erbe'a*, Kâhire, 1992.
- ADEVÎ, Ali b. Ahmed b. Mükerrremillâh es-Sa'îdî, *Hâşiye ale'l-Haraşî*, Mısır, 1900 (ofset baskı).
- ALÎ, Muhammed İbrâhîm Ahmed, *Istılâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikiyye*, Dübey, 2000.
- ALLÂL FÂSÎ, *et-Takrîb Şerhu Müdevveneti'l-ahvâli's-şahsiyye*, y.y., 1986.
-, *Medhal fî'n-nazariyyeti'l-'âmme li dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî ve mukârenetühû bi'l-fikhi'l-ecnebî*, Rabat, 1985.
- ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kâhire, 1914.
-, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kâhire, t.y.
- ASERÎ, Abdüsselâm, *Nazariyyetü'l-ehz bimâ cerâ bihi'l-'amel fî'l-Mağrib fî itâri'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Rabat, 1996.
- BÂCÎ, Ebu'l-Velîd, Süleyman b. Halef b. Sa'îd et-Tücîbî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk; Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut, 1986.
-, *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-usûl*, thk; Neziyye Hammâd, Kâhire, 2000.
- BAĞDÂDÎ, Abdülmü'min, *Kavâ'idü'l-usûl ve mekâ'idü'l-fusûl*, thk; Ahmed Tahâvî, Kâhire, 1997.
- BÂKİLLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *el-İnsâf*, thk; Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire, 1963.
-, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, thk; Abdülhamîd Ebû Zenîd, Beyrut, 1993.
- BASRÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Beyrut, t.y.
- BENABDALLAH, Abdülazîz İbn Bâz, *Ma'lemetü'l-fikhi'l-Mâlikî*, Beyrut, 1983.

- BENNÂNÎ, Abdurrahmân b. Cadullâh, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-Muhallâ li Cem'i'l-cevâmi'*, Kâhire, t.y.
- el-Cem'iyetü'l-Mağribiyyetü li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr (1984), “*el-Mi'yâr ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*”, sy. 2, s. 48.
- el-Cem'iyetü'l-Mağribiyyetü li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr (1986), “*et-Târîhu'l-Mağribî ve müşkilü'l-mesâdir. Nemûzec: En-Nevâzili'l-fıkhıyye*”, *El-Kitâbü'l-Mağribî*, sy. 4, Mağrib.
- CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzî, *el-Fusûl ve'l-usûl*, Kuveyt, 1984.
- CÎDÎ, Ömer, “*Tetavvuru't-teşri'i'l-Mağribî min hilêli mâ cerâ bihi'l-'amel*”, *Felsefetü't-teşri'i'l-İslâmî*, Fas, t.y.
-, *Muhâdarât fi târîhi'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Rabat, t.y.
- CÜVEYNÎ, Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Rukneddin Abdülmelik, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, thk; Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kâhire, 1979.
-, *et-Telhîs fi usûli'l-fıkh*, thk; Abdullâh en-Nibâlî ve Şebîr el-'Umrî, y.y., 1996.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*, (basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. S.B.E., İstanbul, 2004.
-, “*Endülüste Rey-Hadis Mücadelesi*”, *İslâmiyât*, VII (2004), sayı:3, s. 59-74.
- DESÛKÎ, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe, *el-İctihâd ve't-taklîd fi's-şer'i'l-İslâmiyye*, Katar, t.y.
-, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*, Mısır, t.y., ‘Uleyş, *Takrîrât alâ Haşiyetü'd-Desûkî* ile birlikte.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, “*Amel-i Fâsî*”, *DİA*, III, 25-27.
- EBÛ ZEHRE, Muhammed, *Mâlik hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fıkhuhû*, y.y., 1951.
- FÂSÎ, Ömer, *Şerh alâ Lâmiyeti Zekkâk*, Fas, t.y.
- FEYYÛMÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hâmevî, *el-Misbâhu 'lmünîr fi ğaribi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, Beyrut, 1987, I, 119.

GURÂB, Sa'd, "Ahmed Baba et-Tinbüktî", *DİA*, II, 45-46.

ĞÂNİM, Ğâlib, *el-Kavânîn ve 'n-Nuzum 'abra 't-târîh*, Beyrut, 1991.

HACVÎ, Muhammed b. Hasan b. Arabi es-Se'âlibî el-Filâlî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, thk; Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kâriî, Medîne, 1977.

HALLÂF, Abdülvehhâb, *Hulâsatü 't-târîhi 't-teşrî'l-İslâmî*, Kuveyt, 1982.

HAMMÂDÎ, Ömer, "Min Mess'ekili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihê ve'z-zurûfu'l-letî haffet bi incêzihî ve zuhûrihî", *Dirâsât Endelûsiyye*, sy. 25, Tunus, 2001.

....., "Min Meşâkili kitâbi'l-Mi'yâr li'l-Veşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ eshâbihê ve'z-zurûfu'l-letî haffet bi incêzihî ve zuhûrihî", *Dirâsât Endelûsiyye*, sy. 26, Tunus, 2001.

HATTÂB, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Mağribî, *Mevâhibü'l-celîl li Şerhi Muhtasari Halîl*, Beyrut, 2003.

HERRÛS, Mustafa, *el-Medresetü'l-Mâlikîyyetü'l-Endelûsiyye ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî neş'e ve hasâis*, Rabat, 1997.

HEVÂRÎ, Abdüsselâm, *Hâşiye alâ Şerhi 't-Tâvedî alâ Lâmiye*, Mağrib, t.y.

HİLÂLÎ, Ahmed es-Sicilmâsî, *Nûru'l-basar Şerhi Hutbeti'l-Muhtasar*, Fas, t.y.

HULEYFÎ, Abdülazîz b. Sâlih, *el-İhtilâfü'l-fikhî fî'l-mezhebi'l-Mâlikî mustalahâtüh ve esbâbüh*, y.y., 1993.

İBN 'ÂBİDÎN, Muhammed Emin, *Hâşiye Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-epsâr*, Beyrut, 1995.

İBN ABDULLAH, Abdülaziz, "el-Fıkhü'l-Mâlikî ve'l-vahdetü'l-mezhebiyye beyne'l-Mağrib ve sahrâihî", *Mecelletü Dâri'l-hadîsi'l-Haseniyye*, sy. 2, Mağrib 1981.

İBN FERHÛN, Ebü'l-Vefâ Burhâneddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed, *Keşfu'n-nekâbi'l-hâcib min mustalah İbnü'l-Hâcib*, thk; Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm eş-Şerîf, Beyrut, 1990.

-, *Tabsiratü'l-hukkâm fî usûli'l-ekdiyeti ve menâhici'l-ahkâm*, Beyrut, 1883 (ofset baskı).
- İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, thk; Derviş Cüveydî, Beyrut, 1995.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, t.y.
- İBN-HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd Dâvud ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk; Ahmed Mahmûd Şâkir, Kâhire, 1970.
- İBNÛ'L-'ARABÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Me'âfirî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr; Ali Muhammed Bicâvî, Kâhire, 1974.
- İBNÛ'L-HÂCİB, Ebû 'Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer, *Muhtasaru Müntehe's-sü'li ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk; Nezir Hamâdu, Beyrut, 2006.
-, *Müntehe'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut, 1985.
- İBNÛ'L-KASSÂR, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fî'l-usûl: dirâsât ve nusûs fî usûli'l-fikhi'l-Mâlikî*, Beyrut, 1996.
- İBNÛ'S-SÛBKÎ, Ebû Nasr Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâdir, *Raf'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib* thk; Ali Muhammed Mu'avvez, Beyrut, 1999.
- ÎCÎ, Ebu'l-Fazl Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülğaffâr, *Şerhu'l-'Adud alâ Muhtasari Müntehe'l-usûl*, thk; Fâdı Vâsıf, Târik Yahyâ, Beyrut, 2000.
- İRÂKÎ, Hammâd, *Muhâdarât fî Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, y.y., 1958.
- İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fî şerhi Minhâci'l-Vusûl*, Beyrut, t.y. Heyto, Muhammed Hasan, *el-Vecîz fî usûli't-teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut, 1990.
- KÂDİ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk; Ahmed Bekr Mahmûd, Beyrut, 1967.

- KÂDİRÎ, Muhammed b. Kâsım, *Raf'û'l- 'Îtâb ve'l-Melâm 'ammen kâle el-'amelü bi'd-da'îfi ihtiyaran haramün*, thk; Muhammed Mu'tasim billâh Bağdâdî, Beyrut, 1985.
- KANDEMİR, Yaşar, “*el-Muvatta*”, *DİA*, XXXI, 416-418.
- KARÂFÎ, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-'ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, thk; Abdülfettâh Ebû Ğudde, Haleb, 1967.
-, *ez-Zahîre*, thk; Muhammed Haccî, Beyrut, 1994.
-, *Nefâisü'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk; 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvid, Riyad, 1995.
-, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî htisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, Kâhire, 1993.
- KAYA, Eyüp Said, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2001.
-, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 519-535.
- KEFRÂVÎ, Es'ad Seyyidî Abdülġani, *el-İstidlâl 'inde'l-usûliyyîn*, Kâhire, 2002 Râġıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredat fî ġarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Kâhire, 1970.
- KENÛN, Abdullâh, “Kâ'idetü'l-'amel hucetün fî mezhebi Mâlik”, *Mecelletü'l-'Arabîyyi'l-Kuveytiyye*, sy. 152, Kuveyt, 1958.
- KHALDÎ, Smain, “el-Venşerîsî ve el-Mi'yâru'l-Mu'rib Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, 2006.
- KILIÇ, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi -Tarihi, Siyasal, Hukuksal ve Felsefi Bağlamda Bir Analiz-* İstanbul, 2005.
- KILIÇ, Yusuf, *İslâm Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, İstanbul, 1997
- KOCA, Ferhat, “Mezheb”, *DİA*, XXIX, 526-542.

MAKKARÎ, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelusi'r-râtib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb = Urfü't-tib fi't-ta'rif bi'l-vezir İbni'l-Hatîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1968.

Mecme'u'l-Luğa'l-'Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vasît*, Kâhire, 1962.

MEYYÂRA, Abdullah Meyyare Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Fasi, *Şerhu alâ Tuhfeti'l-hükkâm fi nüketi'l-'ukûd ve'l-ahkâm: el-İtkân ve'l-ihkâm fi şerhi Tuhfeti'l-hükkâm*, Beyrut, 2000.

....., *Şerh alâ Lâmiyeti'z-Zekkâk fi'l-kadâ'*, Fas, t.y.

....., *Şerhu ale't-Tuhfeti'l-hukkâm fi nüketi'l-'ukûdü ve'l-ahkâm*, Beyrut, 2000.

ÖĞÜT, Salim, "Evzâi", *DİA*, XI, 546-548.

ÖZDEMİR, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, 211-232.

....., "Moriskolar", *DİA*, XXX, 288-291.

....., "Muvahhidler", *DİA*, XXXI, 410-412.

....., "Mülûkü't-tavâif", *DİA*, XXXI, 533-556.

ÖZEL, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *DİA*, XXVII, 506-513.

RACRÂCÎ, Ebü Ali Hüseyin b. Ali b. Talha eş-Şavşavî, *Raf'u'n-nikâb 'an Tenkîhi's-Şihâb*, thk; Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cibrîn, (Yayımlanmış Mastır Tezi, Muhammed İbn Saûd Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1981), Riyad, 2004.

....., *Kitâb Menâri's-sâlik ilâ mezhebi'l-imâm Mâlik*, Fas, t.y.

RÂZÎ, Ebü Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fihk*, thk. Taha Cabir, Beyrut, 1992.

RÂZÎ, Ebü Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, *Muhtâru's-Sihah = Mu'cemü'r- Râzî*, Dımeşk, 1898.

RİYÂD, Muhammed, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Merakiş, 1998.

SANHÂCÎ, Ebü's-Şitâ, *Mevâhibü'l-hallâk alâ Şerhi't-Tâvedî*, Rabat, t.y.

- SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî, *Bülğatü's-Sâlik li ekrabi'l-Mesâlik ilâ mezhebi'l-imâm Mâlik*, Kâhire, 1952 Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasari Halîl*, 2006.
- SCHACHT, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ ve Abdülkadir Şener, Ankara 1986.
- SENÛSÎ, Muhammed b. Ali, *Buğyetü'l-mekâsîd*, Libya, 1968.
- SİCİLMÂSÎ, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım, *Şerh alâ Ameli Fâsî*, Fas, t.y.
-, *Şerhu'l-'Ameli'l-mutlak: Fethu'l-celîli's-samed fî Şerhi't-Tekmîl ve'l-Mu'temed*, Fas, t.y.
- ŞEKERCİ, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, İstanbul 1999.
- ŞİNKÎTÎ, Abdullâh b. İbrâhîm el-'Ulvâ, *Neşru'l-bünûd 'alâ Merâki's-su'ûd*, Rabat, t.y.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Şerhu'l-Lüm'a*, thk; Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut, 1988.
- TUSÛLÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm, *el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe*, thk; Muhammed Abdülkâdir Şâhîn, Beyrut, 1998.
- ULVÎ, Hafız, *el-'Azbu's-selsebîl fî halli elfâzi Halîl*, Fas, t.y.
- VENŞERÎSÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Abdülvâhid b. Ali, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Beyrut, 1981.
- “Venşerisi”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, XX, 12152.
- VEZZÂNÎ, Ebû 'Îsâ el-Mehdî, *Hâşiyeye ale Şerhi't-Tâvedî li Lâmiyeti'z-Zekkâk*, Fas, t.y.
-, *Haşiyetü 'alâ Şerhi Tuhfeti İbn Asım*, Fas t.y.
-, *en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ fîmâ li ehli Fâs ve ğayrihim mine'l-bedv ve'l-kurâ el-müsemmâtü bi "el-Mi'yâru'l-cedîd el-câmi'u'l-muğrib 'an fetâva'l-müteahhirîne min 'ulemâi'l-Mağrib*, nşr, Ömer 'Abbâd, Mağrib, 1998.

....., *Tuhfetü ekyâsi'n-nâs bi Şerhi Ameliyyâti Fâs*, takdim Hâşim 'Alevî Kâsimî, Rabat, 2001.

YİĞİT, İsmail, "Nasriler", *DİA*, XXXII, 420-424.

ZAFÎRÎ, Müreym Muhammed Sâlih, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhîyye ve esrâru'l-fikhi'l-mermûz fi'l-e'lâm ve'l-kütüb ve'l-ârâ ve't-tercîhât*, Beyrut, 2002.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru e'lâmi'n-Nübelâ*, thk; Şuayb Arnavut ve Hüseyin Esat, Beyrut, 1985.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Muhammed, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1984.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, *el-Fikhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd: el-medhalü'l-fikhiyyi'l-âmm*, Dimeşk, 1962.

ZÜNEYBİR, Ebû Bekir, "Yete'alleku bi'l-'amel fî ahkâmi'l-fukahâi'l-müteahhirîn", *Cerîdetü'l-Mağribiyye li's-sekâfeti'l-Mağribiyye*, sy. 2.

<http://İslâm-marac.gov.ma/ar/detail.aspx?ID=2136&s=52.08.08.2008>

ÖZGEÇMİŞ

Osman YILMAZ, 1982’de Isparta ili Sütçüler ilçesinde doğdu. İlk öğrenimini çeşitli okullarda tamamladı. Orta okulu açıktan, liseyi örgün olarak İzmir İmam Hatip’te okudu. 2001 yılında liseden mezun oldu ve aynı yıl Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyet Fakültesine başladı. İlk öğreniminden itibaren üniversite ikinci sınıfa kadar İzmir Kestanepazarı Eğitim Kurumlarında bulundu. 2006 yılında yüksek öğrenimini tamamlayarak aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde İslam Hukukunda yüksek lisansa başladı. Yarı yılda Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünce yatay geçişi kabul edildi. Evli olan YILMAZ halen İslam Hukuku alanında çalışmalarına devam etmektedir.