

NEVEVÎ'NİN TAHÂRET KONULARINDA KABUL GÖRMİYEN TERCİHLERİ*

Yusuf KAĞANARSLAN**

E-mail: yusufkaganarslan@yyu.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2112-7655>

Citation/©: Kağanarslan, Y. (2024). Nevevî'nin tahâret konularında kabul görmeyen tercihleri. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 171-195.

DOI Number: <https://doi.org/10.53112/tudear.1373377>

Öz

İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) sonra mezhebin gelişmesine ve istikrar kazanmasına katkı sunan âlimlerden birisi de hiç şüphesiz Ebû Zekerîyya en-Nevevî'dir (ö. 676/1277). Şâfiî'den sonra mezhep içi tercihlerin çoğalmasıyla birlikte zayıf olan görüşü sahih olanından ayırmak oldukça zorlaşmıştır. Şâfiî mezhebinde Nevevî öncesi başlayıp olgunlaşan tenkîh (ayıklama) çalışmaları kendisiyle birlikte en üst seviyeye varmıştır. Şâfiî mezhebinde önde gelen fakihlerden biri olan Nevevî'nin tercihleri, mezhepte mutemed kabul edilmekle birlikte az da olsa kabul görmeyen ve tartışma konusu olan tercihleri de olmuştur. Ayrıca Nevevî bazen bir konuda iki farklı tercihte bulunabilmiştir. Böyle bir durumda Nevevî'nin görüşleri arasında hangisinin kabul edileceği tespit edilmeye, mezhep içi istikrarın sağlanması açısından da araştırılmaya muhtaçtır. Bu çalışmada, Nevevî'nin tahâret konularında kabul görmeyen tercihleri ele alınacaktır. Bahsi geçen farklı tercihlerin tespiti hem mezhepte öncelikli olan görüşün belirlenmesine hem de mezhebin istikrarına katkı sunacağından konu araştırılmayı hak etmektedir. Nevevî'nin kabul görmeyen görüşlerinin tespitinde müteahhirûn (geç dönem) Şâfiî âlimlerinin görüşlerine başvurulacaktır. Bunlardan bilhassa İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Şemsuddîn er-Remlî'nin (1004/1596) görüşleri müteahhirûn

* Bu çalışma, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmış olan *Nevevî'nin Şâfiî Fukahâsı Tarafından Kabul Görmeyen Tercihleri* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Aynı zamanda bu çalışma, 3-5 Nisan 2020 tarihleri arasında Gaziantep'te düzenlenen 5. Uluslararası GAP Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Arş. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Şâfiî âlimleri tarafından mezhepte mutemed kabul edilmiştir. Çünkü bunlar ikinci tahrîr/tenkîh çalışmalarında bulunarak mezhepte “Şeyhân” olarak isimlendirilen Nevevî ve Râfiî'nin (ö. 623/1226) görüşlerini yeniden araştırmaya tabi tutarak değerlendirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Müteahhirûn, Nevevî, Tercih, Mutemed, Sahîh.

UNRECOGNIZED PREFERENCE OF AL-NAWAWÎ ON THE SUBJECT OF CLEANLINESS

Abstract

One of the scholars who contributed to the development and stabilization of the sect after Imam al-Shafi (d. 204/820) is undoubtedly Abu Zakariyya al-Nawawi (d. 676/1277). With the proliferation of intra-sect preferences after al-Shafi, it became very difficult to distinguish the weak opinion from the authentic one. The work of tanqîh (sorting), which started and matured before al-Nawawi, reached the highest level with him. One cannot deny al-Nawawi's efforts in criticism and the stabilization of the madhhab. As one of the leading scholars in the Shafi madhhab, al-Nawawi's preferences were accepted as accepted in the madhhab, but he also had a few preferences that were not accepted and were the subject of debate. In addition, al-Nawawi sometimes had two different preferences on a subject. In such a case, it is necessary to determine which of al-Nawawi's views is to be preferred and to be researched in order to ensure stability within the sect. In this study, al-Nawawi's unaccepted preferences on tahârah issues are discussed. Since the determination of these different preferences will contribute both to the determination of the preferred view in the sect and to the stability of the sect, this study is necessary. In determining al-Nawawi's unaccepted views, the opinions of the late Shafi scholars were consulted. In particular, the views of Ibn Hajar al-Haytamî (d. 974/1567) and al-Ramlî (1004/1596) were accepted as accepted in the sect by the later Shafi scholars. Because this is carried out tahrîr/al-tanqîh studies and evaluated the views of al-Nawawî and al-Râfiî (d. 623/1226) who were called “shaikhân” in the madhhab, by subjecting them to re-investigation.

Keywords: Islamic law, Muteahhirûn, Nawawi preference, Mutamad, Sahîh.

Giriş

Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) Şâfiî mezhebindeki konumu, dolaylı olarak görüşlerinin önemli olduğunu göstermektedir. Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine (Hafnâvî, 2009, s. 139; Şirvânî, 1996, s. 43) göre mezhepte fetvada öncelikli olan Şeyhân'ın (Nevevî ve Râfiî'nin) ittifak ettikleri görüştür. İbn Hacer el-Heytemî, Şeyhân'a ait tercihlerin mezhepte belirleyici olmasını şöyle izah etmektedir: *“Şeyhân'dan önce yazılan eserlerde çok fazla görüşün olmasından dolayı titiz bir şekilde araştırma ve inceleme yapmaksızın mezhep görüşünün belirlenmesi zordur. Fakat Şeyhân'ın yoğun faaliyetleri sonucunda ulaştıkları tercihler sayesinde mezhepte fetvaya esas olan görüşün belirlenmesi kolaylaşmıştır.”* (İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 39) Şeyhân'ın sıkı çalışmaları sayesinde mezhep tahrîr (ayıklama) dönemine girmiş (Kavâsimî, 2003, s. 374) ve bu sayede Şeyhân müteahhirûn Şâfiî âlimlerinin mesnedi olmuşlardır (Medenî, 2011, s. 37).

Şeyhân'ın tercihleri arasında teâruz (çatışma) olması durumunda ise çoğunlukla Nevevî'nin görüşü Râfiî'nin görüşüne tercih edilmiştir. Nevevî'nin tercihleri mezhepte mutemed olmakla birlikte kendisinden sonra gelen ve kitaplarına şerh ya da haşiyeye yazan müteahhirûn Şâfiî fakihleri tarafından tartışılan ve mezhepte kabul görmeyen tercihleri de bulunmaktadır. Bu çalışmada Nevevî'nin tahâret konusunda kendisinden sonra gelen Şâfiî fakihleri tarafından kabul görmeyen tercihlerin tespiti hedeflenmiştir.

Daha önce yapılan çalışmalarda, Nevevî ve öncesi âlimler arasındaki görüş farklılıkları ele alınmaktadır. Çalışmamızı özgün kılan ise Nevevî ve kendisinden sonrakiler arasındaki tercih farklılıklarının yanı sıra Nevevî'nin kitaplarında yaptığı tercih farklılığını da ele almaktadır. Bu açıdan çalışmamız daha önce ülkemizde yapılan çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Nevevî'nin yaptığı tercihlere geçmeden önce tercih kelimesinin sözlükte ve ıstılahta hangi anlamlarda kullanıldığına bakmak gerekir.

Tercih kelimesi tef'îl babında masdar olup, galip getirmek, meylettirmek, terazinin bir kefesini ağır çektirmek, bir şeyi başka bir şeye yeğlemek ve üstün tutmak gibi manalara gelmektedir (Fîrûzâbâdî, t.y., s. 220; İbn Fâris, 1399, s. 489; İbn Manzûr, 1119, s. 1586; Mutçalı, 1995, s. 309).

Şâfiîler, tercih kavramına ilişkin birçok tanım yapmışlardır. Cüveynî (ö. 478/1085) tercihi, *“Bir takım zannî delilleri diğerlerine zann yoluyla yeğlemek”* (Cüveynî, 1399, s. 1161), Gazzâlî, (ö. 505/1111) *“Tahminen zannî delillerden birini diğerine üstün kılmak”* (Gazzâlî, t.y., s. 426), Râzî, (ö. 606/1209) *“Delillerden birini diğerine yeğlemek ve güçlü olan delille amel edip, zayıf olanını da terk etmek”* (Hasan, 1998, s. 58; Râzî, t.y., s. 397), Seyfüddîn Âmidî, (ö. 631/1233) *“Matluba delalet etmesi için çatışan delillerden birinin kullanılmasını diğerinin devre dışı bırakılmasını zorunlu kılan bir özellik ile birlikte bir delil zikretmek”* (Amidî, 2003, s. 291), Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *“Zahir olmayan bir özellik ya da güç ile zannî delillerden birini diğerine yeğlemek”* (Zerkeşî, 1992, s. 130) şeklinde tarif etmişlerdir.

Tercih, fıkıh usulünde çelişen delillerden, birini diğerine yeğlemek manasında kullanılırken, fıkhıta ise ispat vasıtalarından birini diğerinden yeğlemek manasında kullanılmaktadır. (Özen, 2011, s. 484) Mezhep literatüründe yaygın bir biçimde kullanılan kavramlar arasında yer alan “*tercih, birbiriyle çatışan kavi, vecih, tarik veya rivayetleri belli esaslar çerçevesinde inceleyip tercihe şayan olanını tespit etmek demektir.*” (Aybakan, 2000, s. 243).

1. Nevevî'nin Tahâret Konularında Kabul Görmeyen Tercihleri

Nevevî'nin tahâret konularında müteahhirûn Şâfiî âlimleri tarafında kabul görmeyen tercihleri, mezhepte zayıf görülsede Nevevî'nin “*Bunlar delil açısından güçlü*” olduğunu düşünerek tercih ettiği görüşlerdir. İhtiyârâtü'n-Nevevî olarak bilinen bu içtihadlar, (Ehdel, 2005, s. 651) müteahhirûn Şâfiî âlimlerinin bazen karşı yönde görüş bildirdiği bazen de tartışıp eleştirdiği görüşlerdir.¹

1.1. Güneşte Isıtılmış Suyun Beden Üzerinde Kullanılmasının Hükümü

Güneşte ısıtılmış (müşemmes) suyun, beden üzerinde kullanılması hususu İslâm âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. (Nevevî, t.y.-a, s. 133; Ş. M. Remlî, t.y., s. 9) Konuya dair rivâyetlerin farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi ihtilaf sebepleri arasında zikredilmektedir. Konuyla ilgili rivâyetlerin birinde Hz. Peygamber'in, suyu güneşte ısıtan Hz. Aişe'ye: “*Ey Humeyra! Bunu yapma. Zira bu alaca hastalığına sebep olur.*” dediği nakledilmektedir. Keza İmam Şâfiî'nin Hz. Ömer'e dayandırdığı rivâyette “*O güneşte ısıtılmış suyu (beden üzerinde) kullanmayı mekruh görürdü. Bunun baras (alaca) hastalığına neden olur dediği*” (Beyhakî, 2003a, s. 11) aktarılmaktadır.

Rivâyetlerle ilgili olarak Nevevî birinci rivâyetin muhaddislerin ittifakıyla zayıf olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Nevevî, Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) ilgili rivâyetin birçok varyantlarını zikrettikten sonra bunları zayıf gördüğünü, bazılarının ise ilgili rivâyet için mevzu dediklerini aktarmaktadır. Nevevî ikinci rivâyetin ise aynı şekilde zayıf olduğunu çünkü râvileri arasında İbrahim b. Muhammed el-Esemî (ö. 184/800) olduğunu, Şâfiî dışındaki muhaddislerin tamamının bu şahsı cerh ettiklerini ve hadisi zayıf gördüklerini söylemektedir (Nevevî, t.y.-a, s. 133; Eşit, 2019, s. 326).

Konuya dair ihtilaf sebepleri arasında bahsi geçen rivâyetler dışında bir de tıbbî açıdan güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanılmasından dolayı baras (alaca) hastalığına sebep olup olamayacağı zikredilmektedir. Mezkûr suyun kullanılması durumunda baras hastalığına sebep olup bedene zarar vereceği ihtimalini göz önünde bulunduranlar, bunun

¹ Bu çalışmada ele aldığımız meseleler Nevevî'nin tahâret konularında Şâfiî fakihleri tarafından kabul görmeyen tercihlerinden bir kısmını oluşturmaktadır. Nevevî'nin tahâret konuları dışında ibâdât, muâmelât ve ukubât konularında da kabul görmeyen tercihleri bulunmaktadır. Bkz., Kağanarslan, (2018).

mekruh olduğunu; Nevevî gibi aksini düşünenler ise mekruh olmadığını belirtirler (Nevevî, t.y.-a, s. 133).

Nevevî *el-Mecmû'*da "Güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanımı mekruh değildir. Delil açısından tercih edilen görüş de budur. Çünkü mezkûr suyun mekruh olmasını gerektirecek kuvvetli bir delil olmadığı gibi tıbbî açıdan doktorlar tarafından da tespit edilmiş bir sakıncası da bulunmamaktadır." şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır (Nevevî, t.y.-a, s. 133). Nevevî, aynı görüşü *er-Ravdâ*, *Tashîhu't-Tenbîh* ve *et-Tahkîk* adlı eserlerinde de savunmaktadır (Nevevî, 1992, s. 34, 1996, s. 67, 2003, s. 120). Yalnızca *el-Minhâc'*da Râfiî'nin görüşüne katılarak mekruh olduğunu söylemektedir (Nevevî, 2005, s. 67).

Sonuç olarak Nevevî'ye göre güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanımı mekruh değildir (Nevevî, 2003, s. 120). Çünkü güneşte ısıtılmış suyun mekruh olduğuna dair elimizde sağlam bir rivâyet olmadığı gibi doktorlardan da bu hususta herhangi bir şey sabit değildir. Fakat Nevevî, tıbbî açıdan zararlı olduğu ihtimalinin tespiti halinde mekruh olduğunu kabul etmektedir. Nevevî'nin bu tercihi, Şâfiî âlimleri tarafından zayıf görülse de aslında söyledikleri Şâfiî'nin *el-Ümm'*de: "Tıbben sakınca teşkil etmesi dışında güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanılmasını mekruh görmem." (Şâfiî, t.y.-a, s. 7) şeklindeki ifadeleriyle örtüşmektedir.

Müteahhirûn Şâfiî fâkihlerine göre güneşte ısıtılmış suyun mekruh olması için Hicaz gibi sıcak yerlerde cevheri saf olan gümüş ve altın haricinde çekiçle dövülmüş demir ya da benzeri kaplarda ısıtılmış ve sıcak iken beden üzerinde kullanılması gibi birtakım şartları taşıması gerekir. Mezhepte tercih edilen görüş de budur (Bâcûrî, 1999, s. 1; Erdebilî, 2006, s. 15; Ğamrâvî, 1987, s. 8; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., ss. 74-75, 2005, ss. 22-23; İbnü'l-Mukrî, 2013, s. 24; İsnevî, 2009, ss. 24-25; Kalyûbî, 1956, s. 19; Kûheci, t.y., s. 19; Mahallî, 2013, s. 19; M. Medenî, t.y., s. 15; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 69; Şirbînî, 1997, s. 47; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 9).

Müteahhirûn Şâfiî fâkihleri bahsi geçen şartları taşıyan suyun mekruh olmadığını savunanların ileri sürdüğü delillere karşı: Hz. Ömer'den gelen rivâyetin zayıf olmadığını *sahih* bir isnadla Darekutnî tarafından rivâyet edildiğini belirtirler (Dârekutnî, 2004a, s. 51; İsnevî, 2009, ss. 24-25; Ş. M. Remlî, t.y., s. 10; Şirbînî, 1997, s. 47; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 8). Müteahhirûn Şâfiî fâkihleri Hz. Aişe'den gelen hadis zayıf (Beyhakî, 1991, s. 234; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 9) olsa da Hz. Ömer'den gelen rivâyetle desteklendiğini (Bâcûrî, 1999, s. 56; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 69) ve iddia edildiğinin aksine el-Eslemî'nin Şâfiî dışında İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn Adî (ö. 365/976) ve diğerlerince de güvenilir olduğunu söylerler (İsnevî, 2009, ss. 24-25; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 9).

Güneşte ısıtılmış ve mezkûr şartları taşıyan suyun tıbbî açıdan sakıncalı olup olmadığı mevzuu günümüzde ulaşılan bilgiyle çok kolay tespit edilebilir. Bununla birlikte geçmişte sebep olacağı zararların tespit edilmediği iddiası da tartışmalıdır. Nitekim Nevevî'yle aynı

dönemde yaşamış bir doktor olan İbn Nefis'ten (ö. 687/1288) aktarıldığına göre güneşte ısıtılmış su, yukarıdaki şartlar dâhilinde alaca hastalığına sebep olabilir. Zira çekiçle dövülmüş cevher, kibrit (kükürt) ve zibekten (civadan) mürekkeptir. Bu maddelerden oluşan kaplarda ısıtılmış suyun özelliği civayı su üstünde tutmasıdır. Su cilde temas ettiğinde içindeki bu etken madde cildin gözeneklerini tıkar ve civadaki zehrin etkisi artar. Böylece baras hastalığına sebep olabilir. Fakat dövülmüş demir kapların aksine hızlı çözülmeyip mukavemet gösterdiğinden altın gümüş gibi kaplarda güneşte ısıtılmış suyun civa parçacıklarını su üstünde tutma özelliği zayıflamaktadır. İbn Nefis, güneşte ısıtılmış suyun mezkûr şartlar dâhilinde baras hastalığına yol açmasını nadir vakalar arasında kabul etmekle birlikte: "Baras hastalığına sebep olamaz da diyemiyorum." dediği aktarılmaktadır. Dolayısıyla mezkûr şartları taşıyan kabın içindeki suyun ısınmasıyla içine zehirli parçacıkların karışması ve beden üzerinde etki yaratması mümkün olduğundan mekruh görülmüştür (M. Medenî, t.y., ss. 14-15).

Sonuç olarak Nevevî ve müteahhirûn Şâfiî fakihleri güneşte ısıtılmış suyun mekruh olup olmadığı ile ilgili nakli deliller üzerinde uzlaşa sağlamasalar da tıbben beden üzerinde olumsuz etki yapabileceği ihtimalinin tespiti durumunda mekruh olacağı fikri öne çıkmaktadır.

1.2. Oruçlunun Öğleden Sonra Misvak Kullanmasının Hükümü

Şâfiî mezhebinde öğleden sonra oruçlunun misvak kullanması meşhur olan görüşe göre mekruhtur. Nevevî, aralarında Mücâhid b. Cebre (ö. 103/721), Ebû Sevr (ö. 240/854), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) olduğu birçok âlimin bu görüşte olduklarını İbnü'l-Münzir'den (ö. 318/930 [?]), nakleder. Ayrıca Nevevî İbn Ömer (ö. 73/693), Ezraî (ö. 783/1381), Muhammed b. Hasan'ın (ö. 189/805) bulunduğu birçok âlimin de aynı görüşte olduklarını İbnü's-Sabbâğ'dan (ö.477/1084) aktarmaktadır. Nevevî bu görüşler karşısında aralarında Nehaî (ö. 96/714), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Sîrîn (ö. 110/729), İmam Malik (ö. 179/795) ve aralarında rey ehlinin de bulunduğu birçok âlimin ise öğleden sonra söz konusu kişinin misvak kullanmasını mekruh görmediklerini belirtmektedir (Nevevî, t.y.-a, s. 332).

Nevevî birçok kitabında oruçlunun zevalden sonra misvak kullanmasının mekruh olduğunu zikretmektedir (Nevevî, 1926a, s. 30, 2003, s. 178, 2005, s. 74). Fakat el-*Mecmû'* da mezhepte meşhur olan görüşün aksine mekruh olmadığını savunur. Nevevî bu görüşte tek olmadığını İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu Ebû İsa'nın (Tirmizî) (ö. 279/892) el-*Câmi'*de ki aktarımına dayandırmaktadır (Nevevî, t.y.-a, s. 330).

Öğleden sonra oruçlunun misvak kullanmasını mekruh görmeyenler, görüşlerini şu delillere dayandırmaktadırlar:

a) "*Müminlere sıkıntı vermeyeceğimi bilseydim namazdan hemen önce mutlaka misvak kullanmalarını isterdim.*" (Buhârî, t.y.-a, s. 283). Hadiste misvak kullanımı öğleden önce ya

da sonra şekilde zamansal bir kısıtlama olmaksızın teşvik edilmektedir. Hadisin genel olmasından hareketle misvak kullanımının mekruh olmadığı savunulmuştur.

b) Ebû İshak İbrahim b. Baytâr (ö. ?), Âsım el-Ahvel'e (ö. 142/759), "Oruçlu kişinin misvak kullanıp kullanamayacağını, misvakın ıslak ya da kuru olması, zevalden önce ya da sonra kullanılması arasında fark olup olmadığını sorduğunu" bunun üzerine onun da bütün bu durumlarda misvak kullanabilir yanıtını verdiğini söyler. Ebû İshak ona bu hadisi kimden aldığını da sorduğunu Âsım el-Ahvel de sahâbeden Enes b. Malik'ten dediğini onun da Hz. Peygamber'den cevabını verdiğini belirtir. Beyhakî Ebû İshak'ın mezkûr rivâyette tek kaldığını Asım el-Ahvel'in münker hadis rivâyet eden biri olduğunu Harezmi kadısı İbrahim b. Abdurrahman'ın bu yüzden onun delil olamayacağını dediğini nakleder. Beyhakî Ebû İshak'tan gelen diğer bir rivâyette ise; *öğle öncesi ve sonrası* gibi bir ifadesinin olmadığını söyler (Beyhakî, 2003b, s. 453). Beyhakî dışında Darekutnî ve Elbânî de Ebû İshak el-Harezmi'nin zayıf olduğu kanaatindedirler (Dârekutnî, 2004b, s. 189; Elbânî, 2004, s. 780).

c) Bu görüşün dayandırıldığı bir diğer delil ise Âmir b. Rebîa'nın (ö. 35/656) babasından naklettiği şu rivâyettir: "Hz. Peygamber oruçlu olduğu vakit çok kez misvak kullanırdı." Tirmizî hadis için "hasendir" der (Dârekutnî, 2004b, s. 189; Tirmizî, t.y., s. 180). Oruçlu kişinin zevalden sonra misvak kullanımını mekruh saymayanlar, yukarıdaki hadislerin *sahih* olduğunu, misvakın her zaman kullanılabileceğini çünkü hadislerde misvakın öğleden sonra kullanılmayacağıyla ilgili herhangi bir ifadenin olmadığını belirtirler (Nevevî, t.y.-a, s. 332).

Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre misvak kullanmak her hâlükârda müstahaptır. Yalnızca oruçlunun öğleden sonra kullanması mekruhtur (Demirî, 2004, s. 134; Erdebilî, 2006, s. 50; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 222; İbnü'l-Mukrî, 2013, s. 39; İsnevî, 2009, ss. 154-157; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 182; Şirbînî, 1997, s. 98; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 35). Oruçlunun zevalden sonra misvak kullanmasını mekruh görenler, görüşlerini şu delillere dayandırır: "Allah katında oruçlunun ağız kokusu, misk kokusundan daha sevimsidir." (Buhârî, t.y.-b, s. 29). Bunlara göre ağız kokusuyla öğleden sonra oluşan koku kastedilmiştir. Ayrıca başka bir rivâyette, "Oruç ayında ümmetime beş şey verilmiştir. Bunlardan birisi de yukarıdaki hadiste ifade edilen durumdur." (Hanbel, 1998, s. 22). Dolayısıyla ağız kokusu izale edilmeden olduğu gibi bırakılır. İzale edilmesi ise mekruhtur. Kerâhetin öğleden sonra ile kayıtlanması, oruçlunun ağız kokusunun bilhassa öğleden sonra fark edilmesindedir (Şirbînî, 1997, s. 97). Bunlara göre misvakın kullanılmasını teşvik eden ve umûm ifade eden hadisler, tahsise uğramıştır (Nevevî, t.y.-a, s. 333).

Bu görüşün dayandırıldığı delillerden birisi de kıyastır. Öğleden sonra oluşan ağız kokusu şehidin kanına kıyas edilmektedir. Şöyle ki şehidin kanı temiz olduğundan ve kendi lehine kıyamet günü şahitlik yapacağından dolayı vacip olan yıkama dahi yapılmamaktadır. Şehidin tayyib olduğuna tanıklık eden kanın muhafaza edilmesi için vacip terk ediliyorsa

oruçlunun tayyib olduğuna tanıklık eden ağız kokusunun da aynı şekilde korunabilmesi için gerekli olmayan sivakın terki daha önceliklidir (Nevevî, 1926a, s. 30).

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Neden oruçlunun zevalden sonra abdest alırken ağza su vermesi mekruh değil de misvak kullanması mekruhtur? Halbuki ağız kokusunu izale etmede su misvaktan daha etkili ve işlevseldir. Malum olduğu üzere istinca bahsinde taş yerine suyun seçilme nedeni, suyun necasetin aynı ile birlikte eserini de ortadan kaldırması gösterilmektedir (Cemel, t.y., s. 119). Bu soruya şöyle bir yanıt verilmeye çalışılmıştır: Misvak su ya da tükürükle buluştuğunda ağız kokusunu izale etmede abdest esnasında ağza verilen sudan daha etkili olabilmektedir (Cemel, t.y., s. 74). Fakat bu yanıt tatmin edici görünmüyor. Çünkü bahsi geçen mevzuda suyun misvak kadar olmasa da ağız kokusunu izale etmede etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak oruçlunun zevalden sonra misvak kullanması âlimler arasında tartışmalı bir meseledir. Şâfiî mezhebinde meşhur ve yaygın olan görüşe göre oruçlunun zevalden sonra misvak kullanması mekruh olsa da Nevevî, gördüğü delillerin daha sahîh olduğunu düşünerek oruçlu olsun ya da olmasın misvak kullanımı genel olarak teşvik edildiğinden dolayı mekruh olmadığı görüşündedir. Müteahhirûn Şâfiî fakihleri ise karşı delilleri daha sahîh bulmakta ve misvak kullanımını teşvik eden hadislerin amm olup tahsis edildiği görüşündedirler. Onlar bu hususta mezhepte meşhur olan “oruçlu kişinin öğleden sonra misvak kullanımı mekruhtur.” görüşünü tercih ederler. Kanaatimizce Hz. Peygamber, ağız ve diş sağlığını korumayı hedefleyerek misvak kullanmayı teşvik etmiştir. Misvakın temizlik aracı olarak görülmesi ve Nevevî'nin ifade ettiği üzere misvak kullanımının öğleden önce ya da sonra herhangi bir vakitle açık bir şekilde sınırlandırılmamış olması ve oruç ibadetine bir hâlel getiremeyeceğinden mekruh görülmemesi daha uygundur.

1.3. Deve Eti Yemenin Abdesti Bozma Durumu

Nevevî'nin Şâfiî fukahâsı tarafından kabul görmeyen ve tartışılan tercihlerinden biri de deve eti yemenin abdesti bozup bozmadığıdır. Nevevî birçok kitabında deve eti yemenin abdesti bozduğunu savunur (Nevevî, t.y.-b, s. 66, 1926b, ss. 48-49, 2003, s. 183). *el-Minhâc*'da ise konuya değinmezken *et-Tahkîk*'de böyle bir durumda abdest almanın sünnet olduğunu zikreder. Ayrıca Nevevî mezkûr durumdan dolayı abdest almak vacib olmasa da en azından sünnet olacağını söyler (Nevevî, 1992, s. 69). Nevevî *el-Mecmû*'da konuya dair iki görüş zikreder. Cedid ve yaygın olan görüşe göre bozulmaz. Bu görüş fakihlerce de sahîh görülmüştür. Kadim görüşe göre ise, bozulur. Nevevî'ye göre son görüş fakihler tarafından zayıf görüle de delil açısından güçlü ve sahihtir (Nevevî, t.y.-b, s. 66).

Nevevî'nin naklettiğine göre İbn Ömer, Zeyd b. Sabit, Ebû Hüreyre, Ebû Talha ve Hz. Aişe'nin yer aldığı bazı sahâbe ile aralarında İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbnü'l-Münzir ve Beyhakî'nin de bulunduğu âlimlere göre böyle bir durumda abdest bozulur.

Deve etini yemenin abdesti bozduğunu savunanlar görüşlerini şu rivâyetlere dayandırmaktadırlar: (Nevevî, t.y.-b, s. 66, 1926b, ss. 48-49) Birincisi Cabir b. Semüre'den gelen rivâyettir. Buna göre bir sahâbî gelip koyun eti yemenin abdesti bozup bozmadığını sorması üzerine; Hz. Peygamber onu abdest alıp almama noktasında serbest bırakır. Aynı kişi yine deve eti yemenin abdesti bozup bozmadığını sorması üzerine Hz. Peygamber, "Abdest alman gerekir." yanıtını vermektedir (Müslim, 1998, s. 158).

İkincisi ise Berra b. Azıb'dan gelen rivâyettir. Buna göre de Hz. Peygamber'e: "Deve ve koyun eti yemekten dolayı abdest almak icab eder mi?" denildiğinde "O da: "Deve etinden dolayı abdest alınız, koyun eti yemekten dolayı ise abdest gerekmez." yanıtını verir. (Tirmizî, t.y., s. 30).

Nevevî'nin aktardığına göre deve etini yemenin abdesti bozmayacağını savunanlar başta dört halife Übey b. Ka'b, İbn Mes'ud, İbn Abbas, Ebû Talha, Ebû Derda, Ebû Ümame, Amir b. Rebi' gibi sahâbe ve tabiinlerin çoğunluğudur. Ayrıca Ebû Hanîfe, İmam Malik, İmam Şâfiî ve diğer âlimlerin kahir ekseriyeti de bu görüşü savunur (Nevevî, 1926b, s. 48). Şâfiî'lerin bu konuda dayandıkları deliller şunlardır:

a) Şâfiiler rivâyetlerdeki abdest ifadesini sözlükteki el ve ağız temizleme manasına hamlederler. Onlara göre deve etinin yağlı olması sebebiyle akrep ve diğer hayvanlara davetiye çıkaracağı kaygısıyla abdestin sözlük manası olan el ve ağız temizliği tavsiye edilmiştir (Nevevî, t.y.-b, s. 69; Remlî, 2002, s. 236).

b) Cabir b. Abdullah'ın aktardığına göre Hz. Peygamber'in, ateşin temas ettiği yiyeceklerden dolayı yaptığı en son şey abdest almayı terk etmesi olmuştur. (Nesâî, t.y., s. 38) Âlimlerin kahir ekseriyetine göre bu son rivâyet, Berra b. Azıb ve Cabir b. Semüre'den gelen iki rivâyeti de nesh etmiştir. Fakat Nevevî verilen her iki yanıtın da zayıf olduğunu söyler. Ona göre abdestin şer'î manası varken sözlük manasına hamledilmesi usûl kaideleri bakımından tartışmalıdır. Zira şer'î mana lügavî manaya öncelenir. Nesih iddiasına gelince nasih olduğu söylenen son rivâyet âmmdır. Ancak ilk iki rivâyet hâsıdır. Böyle bir durumda hâs olan, âmma takdim edilir. Hâs olan rivâyetin âmmdan önce ya da sonra varit olması bir şey ifade etmez. Dolayısıyla Nevevî nesih iddiasını da makbul görmez. Nevevî, âlimlerin yanıtlarını zayıf görmekle beraber başta dört halife ve sahâbenin çoğunun bu görüşte olmasının bu görüşü güçlendirdiği kanaatindedir. (Nevevî, t.y.-b, s. 69) Ancak Nevevî'ye göre *sahih* rivâyetler varken ve karşıdan sadra şifa olacak bir yanıt da gelmediğinden deve etini yemenin abdesti bozduğu görüşünü delil açısından güçlü bulduğunu ve tercih ettiğini söyler (Nevevî, 2003, s. 183).

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri de aynı gerekçelerle çoğunluğun benimsediği görüşü savunmuşlardır. Onlara göre deve etinin yenilmesinden dolayı abdest gerekli değil ancak abdestin yenilenmesi mendubtur (Büceyrimî, 1996, ss. 295-296; Cemal, t.y., s. 106; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 110; Şirbînî, 1997, s. 64).

Sonuç olarak Nevevî'nin de ifade ettiği üzere deve etinin yenilmesinden dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşünü destekleyen en önemli husus, dört halife ve sahâbenin çoğunluğunun bu görüşte olmasıdır. Sahâbe Hz. Peygamber'e yakın ve onunla sürekli temasta olmalarından dolayı sünneti layıkıyla bilen kişilerdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da yıllarca sahâbenin hayatında deve etinin yenildiği bir gerçektir. Denildiği gibi deve etinin yenilmesi sebebiyle abdest almak gerekseydi bahsi geçen sahâbenin bundan habersiz kalması düşünülemezdi. Fakat Nevevî sahih gördüğü ve delil açısından güçlü bulduğu rivâyetleri dört halife ve sahâbenin çoğunluğu tarafından uygulana gelen bir fiilî uygulamaya tercih etmektedir. Nevevî'nin bu uygulama karşısında sahih gördüğü rivâyetleri tercih etmesi, onun hadisçi kimliğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

1.4. Adet Dönemindeki Kadının Göbek ve Diz Kapağı Arasındaki Bölümden Yararlanmanın /İstimta'ın Hükümü

Nevevî, bu hususta da mezhebin görüşüne muhalif tercihte bulunmuştur. Nevevî, *el-Minhâc* ve *Ravdatü't-Tâlibîn*'de göbek ile diz kapağı arasındaki bölümden cinsel ilişki dışında istimta'da bulunma hususunda âlimler arasında ihtilaf olduğunu *mansus* ve *esahh* olanın ise haram olduğunu söyler (Nevevî, 2003, s. 249, 2005, s. 87). Nevevî, *el-Mecmû'*, *Şerhu Sahîhi Müslim el-Minhâc* ve *et-Tahkik*'de ise cinsel ilişki dışında kalan istimta'ın haram olmadığını bu görüşün delil açısından da güçlü ve tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir (Nevevî, t.y.-b, s. 393, 1926c, s. 205, 1992, s. 118).

Nevevî'nin bu hususta dayandığı delil "*Nikâh (cinsel ilişki) dışında her şeyi yapabilirsiniz.*" (Müslim, 1998, s. 142) rivâyetidir. Nevevî, bu rivâyetten hareketle şehvet olsun ya da olmasın cinsel ilişki dışında göbek ve diz kapağı arasındaki bölümde de dâhil kadın aybaşında iken ona yakınlaşmanın caiz olduğunu savunur (Nevevî, t.y.-b, s. 393, 1926c, s. 205, 1992, s. 118). Bu hadisle çatışan diğer hadisleri ise mubaha hamlederek bir nevi delilleri uzlaştırma yoluna gider (Nevevî, t.y.-b, s. 393).

Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre ise kadın adet döneminde iken kadının göbek ve diz kapağı arasındaki bölgeye yaklaşmak haramdır (Bâcûrî, 1999, s. 179; Erdebilî, 2006, s. 89; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., ss. 389-390; E. A. Ş. Remlî, 2002, ss. 330-331; Şirbînî, 1997, s. 173; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 100; Husnî, 2001, ss. 121-122). Fakat göbek ve diz kapağının arasındaki bölgenin bir örtüyle kapatılma ve sonu cinsel ilişkiye ulaşacak bir yakınlaşma vesile olmaması kaydıyla caizdir (Remlî, 2002, s. 331).

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri "*Sana kadınların aybaşı durumlarını soruyorlar. De ki: O, rahatsız eden bir şeydir. Bu nedenle adet günlerinde olan kadınlardan uzak durun. Temizlenmedikçe onlara yaklaşmayın. Temizlendiklerinde onlara Allah'ın size buyurduğu şekilde yaklaşın*" olmalı. (*Kur'ân Yolu Meâli*, 2016, s. Bakara, 2/222) mealindeki ayeti bu hususta delil gösterdikleri gibi şu rivâyetleri de delil olarak zikrederler: Hz. Aişe'nin aktardığına göre "*Eşlerinden biri aybaşını gördüğünde Hz. Peygamber mübâşeretle bulunmak istediğinde (göbek ve diz arasını örtten) bir örtü ile örtünmesini isterdi.*" (Müslim,

1998, s. 140). Yine Hz. Meymune'nin aktardığına göre Hz. Peygamber, eşleri aybaşı halinde iken izarın (Nevevî, 1926c, s. 203, 1988, s. 95) üzerinden onlarla mübaşeret ederdi (Müslim, 1998, s. 140). Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre iddia edildiği gibi kadın aybaşında iken göbük ile diz kapağı arasındaki bölümden yararlanmak caiz olsaydı örtüye gerek duyulmazdı. Halbuki hadislerden de anlaşıldığı üzere istimta'/mübaşeret ancak örtü üstlerinde var iken gerçekleşmektedir. Hz. Peygamber gibi kendi nefsine hâkim olan biri dahi örtü olduğu halde eşleriyle mübaşerette bulunuyorsa bir başkasının hem nefsini koruma hem de Hz. Peygamber'e uyma hususunda bunu yapması daha da gereklidir (Askalâni, t.y., s. 404).

Bu hususta ileri sürülen rivâyetlerden birisi de Hz. Peygamber'e erkeğin aybaşında olan eş ile neleri yapmasının mubah olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber: "*Cimâ' olmaksızın ve kadın elbisesi üzerinde iken istimta' yapabilir.*" (Ebû Davûd, 1997a, s. 108) şeklinde cevap vermiştir. Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre hadisin mefhum-ı muhalifi olan elbisenin çıkarılarak mübaşerette bulunulmasının haram olması, Nevevî'nin delil olarak zikrettiği, "*Nikâh dışında her şeyi yapabilirsiniz.*" hadisinin genel ifadesini tahsîs etmektedir. Ancak Nevevî tam tersini iddia ederek kendisinin delil olarak zikrettiği hadisin bahsi geçen hadisin mefhum-i muhalifini tahsîs ettiği görüşündedir (Şirbînî, 1997, s. 173).

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri, göbükle diz arası bölgenin örtülü olmaması durumunda mübaşerette bulunmanın cinsel ilişkiye davetiye çıkaracağı düşüncesiyle örtü olmadan göbükle diz arası bölgeye yaklaşmanın haram olacağı görüşündedirler. Nitekim Hz. Peygamber, "*Helal da haram da bellidir. Aralarında insanın vakıf olmadığı pek çok şüpheli alan bulunmaktadır. Kim bunlardan uzak durursa dinini ve şerefini koruma altına almış olur. Şüpheli alanlara girenin durumu koruluğun etrafında hayvan otlatan çobanın durumuna benzer. Zira hayvanları her an koruluğa girebilir.*" (Buhârî, t.y.-a, s. 34) buyurmaktadır.

Sonuç olarak yukarıdaki ayette zikredilen *mahid* kelimesi müşterek bir lafız ve iki manaya gelmektedir. Birincisi hayız manasında masdar, ikincisi ise hayız yeri manasına gelen ism-i mekândır. *Mahid* birinci manada kullanılsa ayet, "*Aybaşında kadınlardan uzak durun.*" manasına gelir. Başka bir ifadeyle hiçbir şekilde kadınlara yaklaşmayın manasına gelir. Ancak ikinci manada kullanılsa o vakit de ayet, "*Kadınlardan hayız yerinden uzak durun.*" manasına gelir.²

Mahîd kelimesi mezkûr manalardan hangisine gelse de müteahhirûn Şâfiî âlimlerinin tercih etmiş olduğu, "*Kadın aybaşındayken şehvetle olsun veya olmasın göbük ve diz kapağı arasından faydalanmak haramdır*" görüşünü desteklemediği açıktır. Ancak *mahîd*, ikinci manada kullanılsa Nevevî'nin kabul ettiği: "*Şehvet olsun ya da olmasın kadın*

² Mahid, kelimesi zaman, mekân ve bizzat hayız anlamını ifade eden bir lafızdır. Zaman anlamında kullanıldığında hayız döneminde kadınlardan uzak durun manasında ismi zamandır. Bk., Kurtubî, (1985, s. 81; Zühaylî, 2012, s. 192).

aybaşındayken cima' dışında göbek ve diz kapağı arasındaki bölge de dâhil olmak üzere bedeninden yararlanmak mubahtır" görüşünü desteklediğini söylemek mümkündür.

Nevevî ile müteahhirûn Şâfiî fakihlerinin savunduğu görüşleri mukayese ettiğimizde müteahhirûn Şâfiî fakihlerinin görüşü ihtiyat ve sedd-i zerîa ilkesi gereğince fetvaya daha uygun olduğu söylenebilir.

1.5. Ellerin Teyemmümdeki Mesih Miktarı

Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim, et-Tahkîk, el-Minhâc* ve *Ravdatü't-Tâlibîn*'de teyemmüm alınırken ellerin dirseklere kadar meshedilmesini savunan görüşü tercih etmektedir (Nevevî, 1926b, s. 61, 1992, s. 98, 2003, s. 125). Ancak Nevevî *el-Mecmû'* da İmam Şâfiî'nin *kadîm* görüşü olan ellerin dirseklere kadar değil bileklere kadar meshedilmesini tercih eder (Demirî, 2004, s. 468; Nevevî, t.y.-b, s. 243; Şirbînî, 1997, s. 158). Nevevî bu görüşünü şu rivâyete dayandırmaktadır: "Hz. Ömer'e cünûp olduğunu fakat su bulamadığını söyleyen şahsa Hz. Ammâr: Ya Emire'l-Mü'minin! Hatırlarsan bir vakit askeri harekatta yer alırken cünûp olmuş fakat su bulamamıştık. O vakit namaz kılmamıştın. Ben ise toprak üstünde yuvarlandıktan sonra namaz kılmıştım. Bilahere bu durumu Hz. Peygamber'e iletiğimizde O şöyle buyurdu: Şöyle yapman kâfidir deyip ellerini yere vurup onlara üfledikten sonra yüzünü ve avuçlarını onlarla meshetti." (Buhârî, t.y.-a, s. 127; Müslim, 1998, s. 161; Nevevî, 1926b, s. 61).

Ellerin bileklere kadar meshedilmesi, İmam Şâfiî'nin *kavl-i kadîmi* olsa da bu görüşün dayandığı hadis Müslim ve Buhârî tarafından aktarılmış *sahih* bir hadistir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin: "*Sahih hadis varsa o benim mezhebimdir.*" (Nevevî, t.y.-a, ss. 104-105) demesi, bu görüşün bazıları için tercih gerekçesi olduğu ifade edilmiştir (Husnî, 2001, s. 94).

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: *Kavl-i kadîm* yani İmam Şâfiî'nin eski görüşü kendisine nisbet edilebilir mi ya da mezhebi kabul edilip ona göre fetva verilebilir mi? Bu hususta Nevevî şu değerlendirmede bulunur: Mezhepte ictihad ehli olanlar *kadîm* görüşe göre fetvâ verdiklerinde, ictihadları delili daha açık olduğundan onları *kadîm* görüşe sevketmiş ve ona göre fetvâ vermişlerdir. Bu durumda *kavl-i kadîm*'in İmam Şâfiî'ye isnad edilmesi gerekmez. *Kavl-i kadîm*, sâhîh hadisle desteklenmediğinde İmam Şâfiî'ye isnad edilmez. Ancak imam Şâfiî'nin *kadîm* görüşü mu'arızı bulunmayan *sahih* bir hadisle destek bulur ve tercih sahiplerinin zann-ı galibine göre onun bu hadise muttali olmadığı ya da hadisin sıhhatine vakıf olmadığı durumlarda *kavl-i kadîm*; Şâfiî'ye isnad edilir ve mezhebi olarak kabul edilir. İmam Şâfiî'nin, *kavl-i kadîm* için "*Benden aktarana hakkımı helal etmem.*" ve Cüveynî'nin, "*Kavl-i kadîmin mezhepten kabul edilmesi uygun olmaz.*" şeklindeki ifadeleri hiçbir şekilde *kavl-i kadîm*in İmam Şâfiî'nin mezhebi sayılamayacağı bilinen zahir anlamıyla değil, onun genellikle böyle olmasındandır (Nevevî, t.y.-a, ss. 109-110). Nevevî'ye göre ise bu konuda olduğu gibi *kavl-i kadîm*, bahsi geçen şartları barındırdığında İmam Şâfiî'ye nisbet edilebilir.

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri ise teyemmümde ellerin dirseklere kadar meshedilmesini yani İmam Şâfiî'nin *kavl-i cedîd* olan görüşünü tercih etmektedirler (Bâcûrî, 1999, s. 180; Buceyrimî, 1996, s. 427; Demirî, 2004, s. 468; Erdebilî, 2006, s. 81; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 362; İbnü'l-Mukrî, 2013, s. 71; Kalyûbî, 1956, s. 91; Mahallî, 2013, s. 91; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 300; Şirbînî, 1997, s. 158; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 86; M. b. A. Zekeriyâ el-Ensârî, 1998, s. 46). Şirbînî ellerin bileklere kadar meshedilmesinin Nevevî'nin tercihi olduğunu ancak mezhepte fatvâya esas olan görüşün bu olmadığını söyler (Şirbînî, 1997, s. 158).

Şâfiî âlimlerine göre Allah, abdest ayetinde ellerin dirseklerle birlikte yıkanmasını, teyemmüm ayetinin sonunda ise, *"Su bulamadığınız takdirde temiz olan bir toprakla yüzünüzü ve ellerinizi mesh edin,"* (Kur'ân Yolu Meâlî, 2016, s. Mâide, 5/6) buyurmaktadır. Dolayısıyla onlara göre teyemmümde mutlak olarak geçen el (yed) ifadesi ayetin hemen başında abdest aldığınızda "dirseklere kadar" kaydıyla sınırlandırılmış yed ifadesiyle de aynı mana kastedilmiştir. İmam Şâfiî'nin, "Eğer abdestteki uzuvlar (ın yıkanacağı yer) ile teyemmümdeki uzuvlar (üzerine mesh edilecek yer) biri diğerinden farklı olsaydı Allah bunu açıklardı." (Nevevî, t.y.-b, s. 144, 1926b, s. 61; Şirbînî, 1997, s. 158) sözü de bu son yaklaşımı destekler mahiyettedir. Dolayısıyla Şâfiî âlimlerine göre abdest alınırken ellerin yıkanma sınırı nereye kadarsa teyemmüm abdestin bedeli olduğu için teyemmümde de ellerin aynı yere kadar mesh edilmesi gerekir. Tıpkı abdestte tertibin farz olup da teyemmümde de farz olması gibi. Çünkü bedel konumunda olan teyemmüm, mübeddelün minhunun konumunda olan abdestin hükmünü alır (İbn Hacer el-Heytemî, t.y., ss. 362-363). Fakat teyemmüm ve abdestle ilgili ayeti usul kaideleri çerçevesinde değerlendirdiğimizde burada ulaşılmak istenen sonuç çıkmamaktadır. Şöyle ki; mutlakın mukayyede hamli konusunda usûlcüler hükümlerin farklı sebebin bir olması halinde mutlak olan mukayyede hamledilemez hususunda hemfikirdirler. Abdest ve teyemmümü ele aldığımızda yukarıdaki ayette geçtiği üzere Allah abdest hususunda mü'minlere namaza kalkacakları vakit yüzlerini ve ellerini dirseklerle birlikte yıkamalarını teyemmümde ise, su bulamadıkları zaman temiz bir toprakla yüzlerini ve ellerini mesh etmelerini istemektedir. Abdest konusunda eller dirseklere kadar kaydıyla mukayyed iken, teyemmümde ise eller mutlak geçmektedir. Burada abdest ve teyemmüme dair hüküm farklıdır. Abdestte yıkamak teyemmümde ise meshetmek farzdır. Hükümün sebebi ise ikisinde de namaz kılma iradesi ve hazırlığıdır. Dolayısıyla sebep birdir. Böyle bir durumda usûlcüler mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Buna göre teyemmüm ayetindeki mutlak olan el olduğu gibi kabul edilir ve amel edilir (Şabân, t.y., ss. 307-308; Zeydan, 2006, s. 287). Teyemmümde ellerin dirseklere kadar meshini savunanlar ayetlerin dışında rivâyetlerden hareketle ayette mutlak olan el (yed) ifadesini takyid ederler. Nitekim İbn Simme'nin aktardığına göre: *"Hz. Peygamber teyemmüm aldığı anda yüzünü ve kollarını mesh ederdi."* Bu rivâyete göre kişinin teyemmüm yaparken ellerini dirseklere kadar mesh etmemesi uygun değildir (Şâfiî, t.y.-b, ss. 102-103). *Teyemmüm, yüz*

için bir, dirseklerle birlikte kollar için ise bir vuruş olmak üzere toplam iki vuruştan ibarettir (Tirmizî, t.y., s. 46).

İmam Şâfiî Kur'ân'a, ihtiyatlı davranmaya ve kıyasa daha uygun olduğu gerekçesiyle İbn Sîmm'e'nin rivâyetini Ammâr'ın rivâyetine takdim etmiştir (Şâfiî, t.y.-c, ss. 74-75).

1.6. Domuzdan Dolayı Necis olan Eşyanın Hükümü

İslâm âlimleri domuz etinin necis ve haram (Bk., *Kur'ân Yolu Meâli*, 2016, s. Mâide, 5/3; *Kur'ân Yolu Meâli*, 2016, s. En'âm, 6/145) olduğu hususunda hemfikirdirler. Fakat domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın temizlenme keyfiyeti konusunda âlimler arasında bir ittifaktan söz edilemez. Bu ihtilafın nedeni ise domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın, köpeğin yalamasından dolayı necis olan eşyaya kıyasla aynı temizleme işlemine tabi tutulup tutulmayacağı meselesidir.

Nevevî, *el-Minhâc*'da domuzun tıpkı köpek gibi necis olduğunu, *Ravdatü't-Tâlibîn*'de bu görüşün aynı zamanda İmâm Şâfiî'nin iki görüşünden biri olan *kavl-i cedîd* görüşü olduğunu, *Kavl-i kadîme* göre ise sair necasetlerdeki gibi bir kere yıkanmasının kâfi olduğunu belirtir. Nevevî domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın bir kere toprak, altı kere de suyla toplamda yedi kere yıkanması gerektiğini belirtir (Nevevî, 2003, ss. 141-142). Fakat *el-Mecmû*'da diğer eserlerinde savunduğu görüşün aksini savunur. Ona göre domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın topraksız olarak bir kere suyla yıkanması kafidir. Ayrıca Nevevî, domuzun necis olduğunu kabul eden âlimlerin kahir ekseriyetinin de bu görüşte olduklarını ve kendisinin de bunu tercihe şayan gördüğünü belirtir. Çünkü, (eşyada) temel olan yaklaşım Şâri tarafından bir hüküm konulmadığı sürece vücûb hükmünün (eşya üzerine) konulmamasıdır. Bilhassa mezkûr mesele gibi taabbüdî olan meselelerde durum böyledir (Nevevî, t.y.-b, s. 604). Nevevî buradaki görüşünü *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*'de delil açısından daha güçlü olduğunu tekrar ifade eder (Nevevî, 1926c, s. 186).

Nevevî'nin sözlerinden anlaşıldığı üzere necis olan eşyada asıl olan bir defa yıkanıp necasetinin giderilmesidir. Necis olan eşyanın yıkanmasını defaten gerektirecek özel bir nass/delil varsa mesela köpek yalamasında olduğu gibi o vakit durum farklı olur. Halbuki domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın bir kere toprak altı kere de suyla toplamda yedi kere olacak şekilde yıkanacağını bildiren özel bir emir yoktur. Nevevî'ye göre mesele taabbüdidir. Bu gibi taabbüdi meselelerde ise kıyas caiz değildir (Nevevî, t.y.-b, s. 604).

Müteahhirün Şâfiî âlimlerinden Kalyûbî de Nevevî gibi bahsi geçen meselede eşyanın bir kere toprak yedi kere de suyla yıkanmasının taabbüdî bir mesele olduğunu ve bu gibi meselelerde ise kıyasa yer olmadığını belirtir (Kalyûbî, 1956, ss. 73-74). Çünkü kıyasın yapılabilmesi için asla ait hükmün, akılla ulaşılabılır bir illete sahip olması gerekir. İlet ise kıyasın temelini oluşturur. İletin akıl tarafından ulaşılabılır olması sayesinde asilla

aralarında illet birliği olan olaylara da aslın hükmü tatbik edilir. Ancak taabbüdf meselelerde hükmün ortaya konuluş gerekçesi olan illet bilinmediği vakit kıyasa başvurulmaz. Taabbüdf meselelerde hükmün gerekçesini sadece Şâri bilmektedir (Şabân, t.y., s. 129; Zeydan, 2006, s. 198; Zühaylî, 2012, s. 68). Şunu belirtmek gerekir ki Şâfilere göre mana/illet akılla idrak edilebildiği sürece kıyas İbâdetler, kefâretler ve hadler olmak üzere bütün şer'î hükümlerde uygulanabilir (Eşit, 2020, s. 74).

Nevevî'nin görüşünü destekleyen delillerden biri de şu hadistir: Hz. Peygamber'e, "*Kitap ehlinin kaplarında domuz pişirdikleri, içki içtikleri ve Müslümanların onlarla birlikte yaşadıkları bu hususta nasıl davranmaları gerektiğini sorunca Hz. Peygamber, mezkûr kapların dışında varsa o kaplarda yeme ve içmelerini yoksa suyla yıkandıktan sonra bahsi geçen kaplarda yiyip içebileceklerini*" (Beyhakî, 2003a, ss. 53-54; Ebû Davûd, 1997b, s. 114) buyurmaktadır. Hz. Peygamber'in söz konusu kapları sadece *suyla yıkayın demesinden* domuzun yaladığı kabın bir kere suyla yıkanmasının kâfi olduğu anlaşılmaktadır.

Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre domuzun durumu tıpkı köpeğin durumu gibidir. Zira domuz köpekten daha kütüdür (Erdebilî, 2006, s. 24; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 290; Mahallî, 2013, s. 69; Şirbînî, 1997, s. 137; M. b. A. Zekeriyâ el-Ensârî, 1998, s. 37). Çünkü köpeği koruma, av, çobanlık, beçlilik gibi işler için elde bulundurmanın dinen bir sakıncası yok iken domuzu söz konusu durumlar için elde bulundurmak uygun değildir (Remlî, 2002, s. 237; Şirbînî, 1997, s. 129). Ayrıca domuzun mutlak olarak öldürülmesi caiz görülmüş ve haram olması nasla (Dimyâtî, 1995, s. 163) sabittir (M. Medenî, t.y., s. 117; Şirvânî, 1996, s. 290).

Bu meselede domuzun köpeğe kıyas edilmesini uygun görenlere göre eşyada temel yaklaşım (ta'lîl değil) taabbüdiliktir. Yıkama işlemi necaset ve hadesin bulunması durumunda gerekli olur. Mezkûr kabın yıkanma sebebi hades ve tekrim olmadığına göre necis olmasından kaynaklıdır (Remlî, 2002, s. 237; Şirbînî, 1997, ss. 128-129). Ayrıca İbn Abbas'a atfedilen "*Köpeğin yaladığı kabın yıkanması, necis olduğundandır.*" şeklindeki ifade ve sahâbenin karşı çıkmaması, öte yandan Hz. Peygamber'in davet edildiği bir eve "*Orada köpek vardı necis olduğundan icabet etmedim.*" demesi bütün bunların kıyasın illetine birer işaret olarak görülmektedir (Remlî, 2002, s. 237).

Domuzun durumunu köpeğin durumuna kıyas edenler birçok yönden domuzu köpekten de öte gördüklerinden olsa gerek domuzu bu meselede köpeğe kıyas ettikleri söylenebilir. Söz gelimi köpeğin necis olması hadise domuzun necis olması ise ayete dayanmaktadır. Köpeğin çobanlık, koruma gibi durumlarda elde bulundurulması sakınca teşkil etmezken, domuzun hiçbir surette elde bulundurulmasına müsaade edilmez. Meseleye bu şekilde yaklaşanlar domuzu köpeğe kıyas ederler. Tabi bunun için de öncelikle meselenin taabbüdf değil kıyas yapılmaya elverişli olduğunu savunurlar. İki arasında ortak illetin ise necaset olduğu hatta bunun domuzda daha belirgin olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Hükümler açısından bakıldığında âlimlerin kahir ekseriyetine göre ahkâmda temel olan yaklaşım ta'lîf olmasıdır (Özdemir, 2016, s. 355). Fakat bir hükmün ta'lîf mi taabbüdü mi olduğuna âlimler karar vermektedir. Hükümlerin illetleri hususunda âlimler arasında bir uzlaşma olmadığı gibi bir âlimin gerekçelendiremediği bir hükmü diğeri gerekçelendirebilmektedir. Dolayısıyla hükmün ta'lîf ya da taabbüdü olduğu hususunda ihtilaf söz konusu olabilmektedir. Hükümlerin gerekçelendirilmesinde mezhep imamlarının fetva ve icthadlarının da etkisi bulunmaktadır. Nitekim âlimler fikhî hükümleri mezhep imamlarından aktarılan görüşlerinden hareketle gerekçelendirebilmekte ya da gerekçelendirilememektedir (Haçkalı, 2010, ss. 121-122).

Sonuç olarak domuzun necis ve etinin de haram olduğu hususunda nass (*Kur'ân Yolu Meâli*, 2016, s. Mâide, 5/3; *Kur'ân Yolu Meâli*, 2016, s. En'âm, 6/145) bulunmaktadır. Fakat beyana ihtiyaç duyan bir mesele olmasına rağmen domuzun yalamasından dolayı kabın yedi defa yıkanmasına dair herhangi bir beyanın gelmemiş olması Nevevî'nin görüşünü destekler mahiyette olduğu söylenebilir. Çünkü bir meselede hükmün varlığını gerektirecek sebepler varsa ve sükût edilmişse onun olduğu durum üzere kabul edildiğini gösterir (Erdoğan, 2011, s. 42).

Sonuç

Şâfiî mezhebinde fetvâda esas kabul edilen görüşe ulaşabilmek için Nevevî'nin tercihleri büyük bir önemi haizdir. Geç dönem Şâfiî âlimleri, mezhepte müftâ bih olanın, Râfiî' ve Nevevî'nin ittifak ettiği görüş olduğu konusunda hemfikirdirler. Nevevî'nin görüşleri genel olarak Şâfiî âlimleri tarafından mezhepte mutamed kabul edilmektedir. Bununla birlikte Nevevî'nin Şâfiî âlimlerince kabul görmeyen görüşlerinin de bulunduğu görülmüştür.

Bu çalışmada Nevevî'nin farklı kitaplarında müteahhirun Şâfiî fakihleri tarafından taharet konuları özelinde kabul görmeyen tercihlerinin neler olduğu ele alındı. Bu kapsamda ulaşılan sonuçlar: Nevevî'nin kabul görmeyen tercihleri çoğunlukla mezhebin müftâ bih olan görüşüne muhalif tercihleridir. Mez-kûr tercihler Şâfiî âlimleri tarafından ihtiyârâtü'n-Nevevî olarak da tabir edilen bireysel icthadları olarak görülmektedir.

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri, mezhepte meşhur ve *kavl-i cedîd* olan görüşle Nevevî'nin buna aykırı yaptığı tercihler arasında kaldıklarında mezhepte meşhur olan tercihi referans almışlardır.

Nevevî'nin eserleri arasında birçok tercih farklılığı olduğundan eserlerinin sıkı bir şekilde araştırılması gerekir. Nevevî'ye ait eserlerin tamamına bakılmadan ya da emin olunmadan sadece bir eserindeki tercihi referans almanın her zaman isabetli olmayacağı gibi mezhebin istikrarı açısından da uygun olmayacağı anlaşılmaktadır.

Nevevî'nin Şâfiî mezhebinde yaygın olan ve fetvâda esas alınan görüşün dışında farklı bir tercihte bulunmasının sebepleri arasında onun muhaddis kimliğinin baskın geldiği anlaşılmaktadır.

Nevevî'nin mezhepte meşhur olmuş ya da *kavl-i cedîd* olan görüşler karşısında ileri sürdüğü görüşleri bazılarına göre mezhebe muhalif sayılsa da aslında Nevevî'nin bu gibi tercihlerinin tamamı için söylenmese de sahih gördüğü hadise dayanarak yaptığı tercihlerdir. Onun bu tercihlerini İmam Şâfiî'nin usulü doğrultusunda ileri sürdüğünü söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Amidî, S. (2003). *El-İhkâm fi-usûli'l-ahkâm* (C. 4). Dâru's-Samî'î.
- Askalâni, Ş. (t.y.). *Fethu'l-Bârî şerhu's-Sahîhi'l-Buhârî* (C. 1). Dâru'l-Ma'rife.
- Aybakan, B. (2000). Şâfiî Mezhebi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 38, ss. 233-247). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bâcûrî, İ. (1999). *Hâşiyetu Bâcûrî alâ şerhi İbn-i Kasım alâ metni Ebî Şücâ'* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Beyhakî, E. B. (1991). *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr* (C. 1). Dâru Kuteybe.
- Beyhakî, E. B. (2003a). *es-Sünenü'l-kübrâ* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Beyhakî, E. B. (2003b). *es-Sünenü'l-kübrâ* (C. 4). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Buhârî, E. A. (t.y.-a). *el-Câmi'u's-sâhîh, el-müsned min hadîsi Resulilahi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyâmihî* (C. 1). Mektebetu's-Selefiyye.
- Buhârî, E. A. (t.y.-b). *el-Câmi'u's-sâhîh, el-müsned min hadîsi Resulilahi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyâmihî* (C. 2). Mektebetu's-Selefiyye.
- Büceyrimî, S. (1996). *Haşiyetu Büceyrimî alâ'l-Hatîb* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Cemel, S. (t.y.). *Hâşiyetu Cemel alâ şerhi'l-Menheci't-tullâb* (C. 1). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Cüveynî, İ.-H. (1399). *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh* (C. 2).
- Dârekutnî, A. (2004a). *Sünenu Dârekutnî* (C. 1). Müessesu'r-Risâle.
- Dârekutnî, A. (2004b). *Sünenu Dârekutnî* (C. 3). Müessesu'r-Risâle.
- Demirî, K. (2004). *en-Necmu'l-vahhâc fi şerhi'l-Minhâc* (C. 1). Dâru'l-Minhâc.
- Dimyâtî, E. B. (1995). *Hâşiyetu İ'antü-t-tâlibîn alâ Fethi'l-mü'in li şerhi Kurretu'l-ayn* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ebû Davûd, S. (1997a). *Sunenu Ebî Davûd* (C. 1). Dâru İbn Hazm.
- Ebû Davûd, S. (1997b). *Sunenu Ebî Davûd* (C. 4). Dâru İbn Hazm.
- Ebû Ğudde, A. (2014). *Kiyemetü'z-zemen inde'l-ulemâ*. Dâru'l-Beşâirü'l-İslamiyye.

- Ehdel, A. M. (2005). *Süllemü'l-mute'alimi'l-muhtâc*. Dâru'l-Minhâc.
- Elbânî, M. N. (2004). *Silsiletü'l-ahâdisi'd-daiyeti ve'l-mavduati, ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme'ti* (C. 8). Mektebetü'l-Ma'ârif.
- Erdebilî, Y. (2006). *Envâr li a'mâli'l-ebrâr* (C. 1). Dâru'd-Diyâ.
- Erdoğan, M. (2011). *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Eşit, D. (2019). *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Eşit, D. (2020). *Molla Gûrânî'nin Kıyâs Anlayışı*. Fecr Yayınları.
- Fîrûzâbâdî, M. M. (t.y.). *el-Kamusü'l-mühit* (C. 1). Matbaatu'l-Eseriyye.
- Gazzâlî, E. H. M. (t.y.). *el-Menhul min ta'likati'l-usûl*.
- Ğamrâvî, M. Z. (1987). *es-Sirâcü'l-vahhâc şerhu alâ metni'l-Minhâc*. Dâru'l-Ceyl.
- Haçkalı, A. (2010). *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü (Makâsıdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları)*. Rağbet Yayınları.
- Hafnâvî, M. İ. (2009). *Mustalahâtü'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Dâru's-Selâm.
- Hanbel, A. b. (1998). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (C. 2). Müessesetü'r-Risâle.
- Hasan, H. R. (1998). *Mu'cemu usûli'l-fıkıh*. Dâru'r-Ravdatü't-Tâlibîn.
- Husnî, T. (2001). *Kifâyetü'l-ahyâr*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Fâris, E.-H. A. (1399). *Mu'cemeü mekâyisi'l-luga* (C. 2). Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer el-Heytemî, E.-A. Ş. (t.y.). *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (C. 1). Matba'atu, Mustafa.
- İbn Hacer el-Heytemî, E.-A. Ş. (2005). *Fethu'l-cevâd bi şerhi'l-irşâd alâ metni'l-irşâd* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, E.-F. C. (1119). *Lisanü'l-Arap* (C. 18). Dâru'l-Ma'ârif.
- İbnü'l-Mukrî, Ş. (2013). *Ravdü't-tâlib* (C. 1). Dâru'd-Diyâ.
- İsnevî, C. A. (2009). *El-Muhimmât fî şerhi'r-Ravdatü't-tâlibîn ve'r-Râfiî* (C. 2). Dâru ibn Hazm.
- Kağanarslan, Y. (2018). *Nevevî'nin Şâfiî Fukahâsı Tarafından Kabul Görmeyen Tercihleri* [Yayınlanmamış Yüksek lisans]. Van yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kahya, E. (2000). İbnü'n-Nefis. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 173-176). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Kalyûbî, Ş. A. (1956). *Hâşiyetu Kâlyûbî alâ şerhi Celeleddîn el-Mahallî alâ Minhâcü't-tâlibîn* (C. 1). Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Kavâsimî, E. Y. Ö. (2003). *El-Medhal ilâ mezhebi'l-İmamî'ş-Şâfiî*. Dâru'n-Nefâis.
- Kûheci, A. (t.y.). *Zâdü'l-muhtâç bi şerhi'l-Minhâc* (C. 1). eş-Şuûnü'd-Diniyye.
- Kur'ân Yolu Meâlî* (H. Karaman, M. Çağrıçı, İ. K. Dönmez, & S. Gümüş, Çev.; 5. bs). (2016). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurtubî, E. A. (1985). *El-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (C. 2). Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî.
- Mahallî, M. (2013). *Kenzü'r-râğibîn şerhu Minhâcü't-tâlibîn* (C. 1). Dâru'l-Minhâc.
- Medenî, M. (t.y.). *el-Havaşi'l-medeniyye ala 'l-mihacu'l-kavim li İbn Hacer el-Heytemi şerhi'l-mukaddimetü'l-hadremiyye* (C. 1). Matbatu Mustafa.
- Medenî, M. b. S. (2011). *el-Fevâidu'l-medeniyye fî men yüftâ bi kavlihi min eimmeti'ş-şâfiyye*. Dâru'n Nuri's-Sabbâh.
- Mutçalı, S. (1995). *el-Mu'cemü'l-arabiyyü'l-hadîs, (Arapça Türkçe sözlük)*. Dağarcık yayınları.
- Müslim, b. H. (1998). *Sahîhu Müslim*. Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye.
- Nesâî, E. A. (t.y.). *Sunenu Nesâî*. Mektebetü'l-Ma'arif.
- Nevevî, E. Z. (t.y.-a). *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (C. 1). Mektebetü'l-İrşâd.
- Nevevî, E. Z. (t.y.-b). *el-Mecmû'şerhu'l-Muhezzeb* (C. 2). Mektebetü'l-İrşâd.
- Nevevî, E. Z. (1926a). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim* (C. 8). el-Matba'atu'l-Mısriyye.
- Nevevî, E. Z. (1926b). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim* (C. 4). el-Matba'atu'l-Mısriyye.
- Nevevî, E. Z. (1926c). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim* (C. 3). el-Matba'atu'l-Mısriyye.
- Nevevî, E. Z. (1988). *Tehrîru elfâzi't-tenbîh ev lugatu'l-fıkhi*. Dâru'l-Kalem.
- Nevevî, E. Z. (1992). *Kitabu't-tahkîk*. Dâru'l-Cîl.
- Nevevî, E. Z. (1996). *Tashîhu't-tenbîh*. Müessesetü'r-Risâle.
- Nevevî, E. Z. (2003). *Ravdatü't-tâlibîn* (C. 1). Dâru'l-Alemi'l-Kutub.
- Nevevî, E. Z. (2005). *Minhâcü't-tâlibîn*. Dâru'l-Minhâc.
- Özdemir, İ. (2016). *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. Rağbet Yayınları.
- Özen, Ş. (2011). Tercih. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 484-487). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Râzî, F. M. (t.y.). *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh* (C. 5). Müessesetü'r-Risâle.

- Remlî, E. A. Ş. (2002). *Nihayetü'-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, (Haşiyetü Şibrâmilisî ve Reşidî ile beraber)* (C. 1). Daru'l-kutubi'l-İlmiyye.
- Remlî, Ş. M. (t.y.). *Fetâvâ* (C. 1). y.y.
- Şabân, Z. (t.y.). *Usûlu'l-fikhî'l-İslâmî*. el-Mektebetu'l-Henîfiyye.
- Şâfiî, M. (t.y.-a). *el-Umm* (C. 1). Dâru'l-Vefâ.
- Şâfiî, M. (t.y.-b). *el-Umm* (C. 2). Dâru'l-Vefâ.
- Şâfiî, M. (t.y.-c). *el-Umm* (C. 10). Dâru'l-Vefâ.
- Şirbînî, H. (1997). *Muğni'l-muhtaç* (C. 1). Dâru'l-Ma'rife.
- Şirvânî, A. (1996). *Hâşiyetu Şirvânî alâ Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Tirmizî, E. İ. (t.y.). *el-Cami'u's-sahîh (Sunenu Tirmizî)*,. Mektebetu'l-Ma'arif.
- Zekeriyâ el-Ensârî, M. (t.y.). *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravdü't-tâlib* (C. 1). y.y.
- Zekeriyâ el-Ensârî, M. b. A. (1998). *Fethu'l-vahhâb bi şerhi'l-Menheci't-tullâb* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Zerkeşî, B. (1992). *el-Behrü'l-mühit fi usûli'l-fikh* (C. 6). Dâru's-Safve.
- Zeydan, A. (2006). *el-Veciz fî usûli'l-fikh*. Müessesetü'r-Risâle.
- Zühaylî, M. (2012). *el-Veciz fî usûli'l-fikh*. Dâru'l-Fikr.



Unrecognized Preference of al-Nawawî on The Subject of Cleanliness

Yusuf Kağanarslan

Extended Abstract

The preferences of al-Nawawî (d. 676/1277) have an important place in determining the opinion based on fatwa in the Shafi'i madhhab. This is because al-Nawawî revised the previous fiqh accumulation of the sect, eliminated the weak opinions within the sect, and presented the authentic ones. Although al-Nawawî's preferences are generally accepted within the sect, there are also some of his preferences that were not accepted and discussed by the muteahhirûn (late Shâfiî jurists). These unaccepted preferences of al-Nawawî are generally seen as contrary to the mftâ bih of the madhhab. Nawawî's related preferences are also accepted as his individual preferences known as ihtiyârât al-Nawawî.

In the determination of al-Nawawî's preferences that were not accepted in the sect, the Shafi'i jurists who came after him, such as Ibn Hajar al-Haytemî (d. 974/1567), al-Ramlî (d. 1004/1596) Khatib al-Shirbinî (d. 977/1570), and Zakariya al-Ansârî (d. 926/4520), among others. 926/4520), because their preferences, especially Ibn Hajar al-Haythamî and al-Ramlî's opinion, are accepted by the late Shâfiî jurists as authoritative in the sect. This is because they carried out the second tenkîh (weeding out) and re-examined and evaluated the preferences of the Shaykhân (al-Nawawî and al-Râfi'î). Therefore, the preferences of the jurists who engaged in the second tahrîr are as important in determining the mufta bih opinion in the sect as the preferences of Shakyân.

After Imam Shafi'i, there were many scholars who contributed to the development, spread and stabilization of the madhhab. One of these scholars is al-Nawawî. With the activity of tahrîr, which reached its peak with him, the sect entered a period of stability and the period of uncertainty and instability, in which it was difficult to determine the sect's view due to different opinions and wajihs, almost ended. From this point of view, al-Nawawî's role in the activities of tahrîr and the stabilization of the sect is an undeniable fact. With al-Nawawî, his preferences became the preferences of the madhhab.

However, al-Nawawī could make more than one preference on the same issue. In other words, contrary to what he considers to be the correct view on any issue, he may have a different preference in another work. In such a case, which of al-Nawawī's preferences should be taken as the basis needs research and explanation. Determining the preference to be taken as the basis is of great importance in determining the opinion that is muftā bih in the sect. At this point, the preferences of the late Shāfi'ī jurists, who subjected the preferences of Shaykhān (al-Nawawī and al-Rāfi'ī) to re-examination by engaging in the second tahrīr activity, are of great importance in determining the opinion that is muftā bih in the sect.

It is known that al-Nawawī was an important jurist in the Shafi'i madhhab and influenced the course of the Shafi'i madhhab. Nawawī presented the most authentic views of the sect in his works such as al-Majmū, Revdat al-Talibin, al-Minhāj, etc. Especially his work al-Minhāj attracted so much attention that it almost became the sect's bedside book. For this reason, dozens of commentaries and glosses were written on this work by the Shafi'i jurists after al-Nawawī. In addition to being explanatory, these commentaries also assumed the role of solving the problems of their own periods. In addition, these commentaries also played the role of arbitrators in resolving the conflict between the views of al-Nawawī and his predecessors and the views of al-Nawawī in his different books. In particular, Shafi'i jurists such as Zakariya al-Ansarī, Ibn Hajar al-Haythamī al-Shirbinī, and al-Ramlī, the commentators of al-Minhāj, re-examined and evaluated al-Nawawī's preferences. This study was needed because identifying the preferences that were not accepted by these scholars, who we can call al-Nawawī's commentators, and determining the opinion that constitutes the basis for fatwa in the sect on these issues will contribute to the stability of the sect.

We tried to identify al-Nawawī's preferences that were not accepted by the late Shāfi'ī jurists in his different books as much as we could reach. However, due to the limitations of the study, we have limited ourselves to include only the issues of taharah. While dealing with these issues, we first gave the text and approach expressing al-Nawawī's opinion on the subject. Then we touched upon the opinions and approaches of the late Shāfi'ī jurists against it. We also included al-Nawawī's opinions and preferences in his different books on the subject.

Al-Nawawī represents a turning point in the Shafi'i madhhab. With him, the tahrīr activity in the sect, which had been carried out by his predecessor al-Rāfi'ī, reached its peak. Al-Nawawī had a decisive role in redesigning the madhhab by filtering the works of his predecessors, and in presenting the view that would be accepted as the basis of the madhhab in the following periods. Along with al-Nawawī Rāfi'ī, who was considered an authority in the eyes of the jurists who came after him, he was given the title of Shaykhān (one of the two sheikhs), and he was also given the nickname of muharrir because of his tahrīr activities in the sect. Shaykhān's influence on the jurists who came after him is

evident. When we look at the works of the late Shâfiî jurists, we see that they generally concentrated on two points: understanding and commenting on Shaykhân's works or resolving new issues that they did not touch upon.

Sulayman al-Kurdî (d. 1194/1780) says the following about the position of the Shaykhân in the sect: "They are the pillars of the leading scholars and God's judgment on people. Likewise, they are the flagbearers of the Shafi'i madhhab, the ones who find solutions to the problems in the madhhab and resolve the incomprehensible expressions from beginning to end. Thanks to their hard work, they have reached the highest rank."

Nawawî's position in the Shafi'i madhhab indirectly shows that his preferences are important. The Shâfiî jurists agree that the opinion that is the basis for fatwa in the sect is the one in which al-Nawawî and al-Râfiî agree. The reason why the opinion of the Shaykhân was decisive in the sect was that before them, there were many wajîhs and shazî' opinions on any given issue. This made it difficult to determine the consensus view in the sect. However, al-Shaykhân's tahrîr activity was decisive in revealing the consensus view in the sect. Ibn Hajar al-Haythamî expresses this point as follows: "Due to the large number of opinions contained in the works written before al-Shaykhân, it was very difficult to determine the sectarian view without subjecting it to rigorous research and examination. However, thanks to the preferences they arrived at as a result of the intense efforts of al-Shaykhân, the view of the sect was easily revealed." Thanks to the meticulous work of al-Shaykhân, the sect entered a period of tenkîh (clarification), which is why al-Shaykhân became the basis for the muteahhirûn scholars.

The mutaahhirûn (late Shâfiî jurists) also agree that if the Shaykhân have different preferences, it is al-Nawawî's opinion that takes precedence in fatwa. The most important reason for al-Nawawî's preference for al-Râfiî, apart from the agreement of the mutaahhirûn jurists, is that al-Nawawî had the opportunity to study al-Râfiî's preferences. As a matter of fact, al-Nawawî's al-Rawdat al-Tâlibîn is a summary of al-Râfiî's al-Azîz fî Sharh al-Wajîz, and al-Nawawî's Minhâj al-Tâlibîn is the muhrasar of al-Râfiî's al-Muharrar. In addition, he not only summarized them, but also corrected them and made necessary additions to them, thus becoming aware of matters that al-Râfiî was not aware of. It should be noted that, contrary to popular belief, al-Nawawî's priority over al-Râfiî is not a rule that applies at all times, but a rule based on the principle of aplebiyyah. Although Nawawî's opinion is mostly preferred, in some cases Râfiî's opinion is also preferred. Although Shaykhân's position and preferences, especially al-Nawawî's, were important in the sect, some of his preferences were objected to by the late Shâfiî jurists.

In addition to the books that al-Nawawî completed while he was still alive, he has many books that remain incomplete because his life was not enough. There may be different preferences in these books. That is to say, Nawawî may have a different preference in another work contrary to what he considers to be the authentic view on a matter. In such

a case, which of al-Nawawī's preferences should be taken as a basis needs research and explanation. The reasons for his different preferences in his books can be listed as follows: The lack of an exact temporal order between his books, that is, he wrote more than one book at the same time. The fact that he wrote many of his books while he was still a student. The fact that he packed so many books into his short life but did not have the opportunity to revise his works.

Suleiman al-Kurdī draws attention to these differences of preference in different books of al-Nawawī as follows: "Since there are many disagreements among al-Nawawī's books, they should be carefully researched. It would not be right for a person to act on any issue by referring to a preference he sees in one of his books without looking at all or most of his books." In such a situation, there are many solutions that can be resorted to. Ibn Hajar says that when there is a conflict between al-Nawawī's books, the order of priority in terms of fatwa is: al-Taḥqīq, al-Majmu, al-Tanqīh, al-Rawḍā, al-Minhāj, al-Fatawā, al-Minhāj Sharḥ Muslim, Teshīhu al-Tanbīh, and Nukāt, although the order of priority is not definite. However, he also states that this is not a universal rule that can be applied at all times, but a general rule.

There are also those who say that in matters where there are differences of preference in different books of al-Nawawī, the latest opinion is preferred. This is because, according to the principle, the last opinion abrogates the previous opinion. Therefore, the last opinion is preferred. However, it is very difficult to apply this principle to al-Nawawī's books. Because there is no complete temporal order among al-Nawawī's books. He would not finish one book before moving on to another. In other words, he could write more than one book at the same time. For example, al-Nawawī completed his work Ravdat al-Tālibīn on Sunday, the 15th of Rabī'u'l-awwal in the year 669, started writing Sharḥ al-Muḥazzab (al-Majmū) on Thursday in Sha'ban 662, and began writing it on Ashūrā in the year 673. In the month of Ashūrā in 673, it is reported that he finished the book al-janaiz section of this work and started the book al-zakāt section on the same day. When he reached the chapter on interest, it is stated that he passed away before he could finish the work. He completed his work al-Minhāj on Thursday in the month of Ramadan in 669.

The fact that al-Nawawī mentions in al-Rawdat al-Tālibīn that he gave extensive information on the subject in Sharḥ al-Muḥazzab when discussing the issue of najāsa' and that camel meat invalidates ablution, and that he died before completing many works such as al-Majmū, al-Taḥqīq, al-Tenkih, etc., shows that al-Nawawī wrote more than one book at the same time. In such a case, there are those who say that in order to resolve the conflict, the opinions of the late Shafi'i jurists, whose words are trusted, should be consulted. These include Ibn Hajar al-Haythamī and al-Ramlī, the authors of "Tuhfa" and "Nihaye", as well as late Shafi'i jurists such as al-Shirbinī and Zakariya al-Ansārī. If these four jurists agree on a ruling, their opinions are considered reliable. In particular, the preferences of Ibn Hajar al-Haytemī and al-Ramlī were regarded as umma in the sect by

the late Shāfi'ī jurists. This is because they engaged in second criticism and evaluated the preferences of Shaykhān by subjecting them to re-examination. The preferences of Ibn Hajar al-Haytrmī, al-Ramlī, Zakariyya al-Ansārī, and al-Shirbinī, who are the commentators of al-Nawawī, are important in determining the mufta bih view in the sect, as well as the approaches of late Shāfi'ī jurists such as Kalyūbī Shirwānī and al-Bujayrimī, who wrote glosses on al-Nawawī's works, are important in determining the mufta bih view.

Some of the issues we deal with in this study are the preferences that al-Nawawī expresses as "muhtar", which means "this view is stronger in terms of evidence, even if it is weak in the sect", and they are in the category of individual ijtihad/preferences, also known as ihtiyārāt al-Nawawī. Some of them are the preferences of late Shafi'i jurists in which the late Shafi'i jurists expressed a contrary opinion, discussed, and sometimes criticized Nawawī's preference of "kīla", "fī kavlin", "asahh", or "sahih", "ezhar", or "Kultü Allah'u 'Alam" on a matter.