



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Nature of Istihşân According to Imam Shafi'i: Arbitrariness or Methodology?

*İmam Şâfiî'ye Göre İstihsânın Mahiyeti: Keyfilik mi Yöntem mi?**

Hasan Güler**

Abstract: Living during a period when two distinct legal systems—one adhering to the ehl-i re'y approach and the other to the ehl-i hadith approach—held dominant positions, Imam Shafi'i put forward a new conception of sources that diverged entirely from these two schools of thought. It can be said that the most significant difference between this new conception and the others lies in its emphasis on the status of the Sunnah and on analogy (qiyas). Believing that his predecessors had abandoned the tradition of narration, Shafi'i sought to render isolated reports (haber-i vâhid) functional by referring to their value as sources. Thus, he devoted significant scholarly effort to restoring the Sunnah to its rightful place. In the field of ijtihad, observing that ijtihad based on personal opinion (re'y) had become overwhelmingly dominant, Shafi'i began to harbor concerns that the process of rationalization in legal rulings was increasing. Perceiving this situation as a departure from the texts (nass), Shafi'i sought to centralize analogy (qiyas) by defining its boundaries. In this sense, Shafi'i's first action was to define the framework of analogy and then to regulate the practice of ijtihad through analogy. As a reflection of this, Shafi'i established the Quran, Sunnah, ijma', and analogy as the foundation of his legal understanding, deeming anything outside of these as invalid. The first and most important method that al-Shafi'i regarded as unnecessary and invalid is istihsan. According to al-Shafi'i, istihsan—which is sometimes accepted as an alternative to analogy or even as an exception to it, particularly by the Hanafis—lacks any foundational basis and possesses an arbitrary nature. In contrast, since analogy is grounded in a foundational principle, there is no arbitrariness in analogy.

Keywords: Islamic Law, Principles of Jurisprudence, Imam Shafi'i, Analogy, Judicial Discretion.

Öz: Biri ehl-i re'y diğeri ehl-i hadis anlayışına sahip iki farklı hukuk sisteminin hâkim konumda olduğu bir süreçte yaşayan İmam Şâfiî, söz konusu iki anlayıştan tamamen farklılaşacak yeni bir kaynak telakkisi ortaya koymuştur. Bu yeni telakkinin diğerlerinden en önemli farkı Sünnet'in konumuna ve kıyasa yapılan vurgu olduğu söylenebilir. Seleflerinin rivayetleri terk ettiği kanaatini taşıyan Şâfiî, haber-i vâhidlerin kaynak değerine atıfta bulunarak bunları işlevsel hale getirme uğraşında olmuştur. Böylece Sünnet'i hak ettiği konuma yerleştirmek için büyük bir ilmi mesai harcamıştır. İctihad sahasında, re'y ictihadının çok fazla baskın hale geldiğini gören Şâfiî buna bağlı olarak şer'î hükümlerde aklileşme sürecinin arttığı kaygısını taşımaya

* Bu makale, *İmam Şâfiî'nin er-Risâle ve el-Ümm Adlı Eserlerinde İstihsân Anlayışı* isimli Yüksek Lisans tezimizden bazı değişiklikler yapılarak hazırlanmıştır.

** Asst. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Islamic Law Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0226-2656>

hasan_safii@hotmail.com

Cite as/ Atıf: Güler, H., (2026). The Nature of Istihşân according to Imam Shafi'i: Arbitrariness or methodology? / İmam Şâfiî'ye göre İstihsânın mahiyeti: Keyfilik mi yöntem mi?. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 21(Ö1), 995-1038. [Special Issues Dedicated to Prof. Dr. Mahmut Özer]. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.94307>

Received/Geliş: 05 July/Temmuz 2026

Accepted/Kabul: 15 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 20 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



başlamıştır. Bu durumu naslardan uzaklaşma olarak telakki eden Şâfiî kıyasın sınırlarını çizerek kıyası merkeze alma uğraşında olmuştur. Bu anlamda Şâfiî'nin ilk icraatı kıyasın çerçevesini çizdikten sonra icihad faaliyetini kıyasla kayıtlandırmak olmuştur. Bu durumun bir yansıması olarak hukuk anlayışının zeminine Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyası yerleştiren Şâfiî, bunların dışında kalanları geçersiz saymıştır. Şâfiî'nin geçersiz olarak gördüğü ilk ve en önemli yöntem ise istihsandır. Şâfiî'ye göre özellikle Hanefiler tarafından kıyasın bir alternatifi bazen de istisnası şeklinde kabul edilerek kullanılan istihsan herhangi bir asla dayanmayıp keyfi bir mahiyete sahiptir. Oysa kıyas bir asla dayandığından kıyasta keyfi bir tutumdan söz edilemez. Zikredilen hususlar göz önünde bulundurularak bu çalışmada Şâfiî'nin istihsana yaklaşımı ayrıntılarıyla incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, İmam Şâfiî, Kıyas, İstihsan.

Structured Abstract:

In the second century of the Islamic calendar, when the development of the science of fiqh was complete, the dominant schools of jurisprudence were, on the one hand, the Hanafi school, which adhered to the “people of reason” (ahl al-ra’y) approach, and, on the other hand, the Maliki school, which was characterized by the “people of hadith” (ahl al-hadith) approach. Al-Shafi’i, who developed a critical discourse against these schools of jurisprudence, thereby established a new legal system. Shafi’i, with his new understanding of law and approach to sources, reacted against certain methods that reflected the legal perspectives of both fiqh circles. Among the methods Shafi’i objected to, istihsan stands out as the foremost.

It can be said that the most significant difference between the new approach put forward by Shafi’i and those of others lies in the emphasis placed on the status of the Sunnah and on analogy. Believing that his predecessors had abandoned the use of hadiths, Shafi’i sought to render isolated hadiths (haber-i vâhid) functional by referring to their value as sources. Otherwise, from Shafi’i’s perspective, there was a dangerous risk that ahad reports might be lost. Consequently, Shafi’i reopened the discussion on the source value of ahad reports, drawing attention to this aspect. In this context, Shafi’i, who attached great importance to the value of narrations, thus devoted significant scholarly effort to placing the Sunnah in the position it deserved.

Observing that the practice of ijtiḥad based on personal opinion (re’y) had become overwhelmingly dominant in the field of ijtiḥad, al-Shafi’i began to express concern that this was leading to an increasing rationalization of legal rulings. Viewing this situation as a departure from the textual sources (nass), al-Shafi’i proposed qiyas as a solution. According to al-Shafi’i, after the Quran, the Sunnah, and ijma’ (consensus), qiyas must follow as a source of legal rulings. Furthermore, qiyas should occupy the fourth and final position among these sources. Thus, al-Shafi’i established these four sources as the foundation of his legal system. Consequently, from al-Shafi’i’s perspective, no other evidence or method beyond these four can be considered. In other words, methods outside of these would open the door to arbitrariness. Since al-Shafi’i limited legal norms to these four, analogy—as a form of ijtiḥad—naturally attained a distinct position among them.

As a natural consequence of this legal philosophy, al-Shafi’i defined the boundaries of analogy (qiyas) and sought to place analogy at the center of ijtiḥad. In this sense, al-Shafi’i’s first step was to define the framework of analogy and then to subordinate the practice of ijtiḥad to analogy. Ultimately, in Shafi’i’s system, ijtiḥad is synonymous with qiyas. As a reflection of this, Shafi’i established the Quran, Sunnah, ijma’, and qiyas as the foundation of his legal philosophy, deeming everything else invalid. The first and most important method that Shafi’i regarded as unnecessary and invalid was istihsan. According to al-Shafi’i, istihsan—which is sometimes accepted by the Hanafis as an alternative to analogy or even as an exception to it—lacks any foundational basis and is of an arbitrary nature. In contrast, since analogy is grounded in a foundational principle, there can be no question of arbitrariness in analogy. The foundational principle upon which analogy rests is the Qur’an, the Sunnah, or ijma’.

Since Shafi’i established the foundational principles of legal thought by grounding it in the Qur’an, the Sunnah, ijma’, and qiyas, he harbored concerns that excessive reliance on ijtiḥad based on personal opinion (re’y) would lead to arbitrariness in the field of law. By limiting ijtiḥad to qiyas, Shafi’i, acting on the premise that qiyas is based on a definitive principle, concluded that istihsan—which the Hanafis used as an alternative to qiyas—did not rest on such a definitive principle. Thus, from Shafi’i’s perspective, istihsan, which lacks a definitive basis, amounts to nothing more than arbitrariness.

It is generally accepted that istihsan, as a source of legal rulings, was first employed by the Hanafis. Furthermore, istihsan has become a method synonymous with the Hanafi school. In this sense, just as the Hanafis were the primary audience for Shafi’i—and the ones who utilized istihsan the most—the Hanafis were also the main target of his criticisms regarding istihsan. The Hanafis, who remained the target of Shafi’i’s criticisms, began to devote significant scholarly effort to defining the nature of istihsan in order to develop new ideas in response to Shafi’i’s thought. This became one of the most significant concerns for later Hanafi legal theorists. Within this framework, Hanafi legal scholars first proposed various definitions of istihsan to clarify what they meant by it. This served as the first step toward refuting Shafi’i’s claim that istihsan was arbitrary. Furthermore, in practice, they sought to prove that when issuing rulings based on istihsan through examples, they always relied on evidence and thus did not act arbitrarily. In summary, Hanafi legal theorists, having developed a defense mechanism against Shafi’i’s criticisms in this vein, subsequently advanced new claims against Shafi’i. According to them, although Shafi’i used the term “istihsan” literally to express his rejection

of it, in practice he actually employed istihsan and issued rulings based on it in subsidiary matters. In other words, Shafi'i opposed istihsan not in its technical sense, but in its literal sense.

There has been considerable debate regarding whom al-Shafi'i targeted in his criticism of istihsan, whether the istihsan he referred to was the same as that employed by his opponents, and whether the parties understood each other's positions as they should have. Similarly, there has been debate over whether Shafi'i ruled based on istihsan in the branches of fiqh, and his opponents have frequently claimed that he did indeed employ istihsan.

Setting aside these debates, when one considers that Shafi'i built his legal philosophy upon the concepts of the Qur'an, the Sunnah, ijma', and qiyas—and, by insisting on the importance of qiyas, regarded it as the first and only method of ijtihad—it becomes clear that he opposed the use of istihsan as a method of ijtihad outside of these. Indeed, as a reflection of this understanding, istihsan in al-Shafi'i's system signifies arbitrariness and yielding to whim and desire. Consequently, it can be readily stated that al-Shafi'i targeted istihsan not in its literal sense but in its technical meaning. As a result, the claim that he ruled according to istihsan in the branches of fiqh also appears unfounded.

Keywords: Islamic Law, Principles of Jurisprudence, Imam Shafi'i, Analogy, Judicial Discretion.

ملخص منظم:

في القرن الثاني من الهجرة، عندما اكتمل تطور علم الفقه، كانت المذاهب الفقهية السائدة هي، من جهة، المذهب الحنفي الذي اتبع نهج «أهل الرأي»، ومن جهة أخرى، المذهب المالكي الذي اتسم بنهج «أهل الحديث». أما الشافعي، فقد طور خطاباً نقدياً ضد هاتين المدرستين الفقهيتين، وبذلك أسس نظاماً فقهياً جديداً. وقد رد الشافعي، بفهمه الجديد للشريعة ونهجه في التعامل مع المصادر، على بعض المنهجيات التي عكست وجهات النظر الفقهية لكلا المدرستين. ومن بين المنهجيات التي اعترض عليها الشافعي، يبرز «الاستحسان» باعتباره الأبرز.

ويمكن القول إن الفرق الأهم بين النهج الجديد الذي طرحه الشافعي ونهج الآخرين يكمن في التركيز على مكانة السنة والقياس. وإذا كان الشافعي يعتقد أن أسلافه قد تخلوا عن استخدام الأحاديث، سعى إلى إضفاء الطابع العملي على الأحاديث المنفردة (haber-i vâhid) من خلال الإشارة إلى قيمتها كمصادر. وإلا، فمن وجهة نظر الشافعي، كان هناك خطر كبير من ضياع الأحاديث. ونتيجة لذلك، أعاد الشافعي فتح النقاش حول القيمة المرجعية للأحاديث، موجهاً الانتباه إلى هذا الجانب. وفي هذا السياق، كرس الشافعي، الذي أولى أهمية كبيرة لقيمة الروايات، جهداً علمياً كبيراً للموضع السنة في المكانة التي تستحقها.

ولما لاحظ الشافعي أن ممارسة الاجتهاد القائم على الرأي الشخصي (الرأي) أصبحت مهيمنة بشكل ساحق في مجال الاجتهاد، بدأ يعرب عن قلقه من أن يؤدي ذلك إلى تزايد التبرير العقلاني للأحكام الفقهية. ونظراً إلى أن الشافعي اعتبر هذه الحالة خروجاً عن النصوص (النص)، فقد اقترح القياس كحل. ووفقاً للشافعي، يجب أن يأتي القياس كمصدر للأحكام الفقهية بعد القرآن والسنة والإجماع. علاوة على ذلك، ينبغي أن يحتل القياس المرتبة الرابعة والأخيرة بين هذه المصادر. وهكذا، أرسى الشافعي هذه المصادر الأربعة كأساس لنظامه الفقهي. وبالتالي، من وجهة نظر الشافعي، لا يمكن أخذ أي دليل أو منهج آخر غير هذه المصادر الأربعة في الاعتبار. وبعبارة أخرى، فإن أي مناهج خارج نطاق هذه المصادر ستفتح الباب أمام التعسف. وبما أن الشافعي حصر القواعد الفقهية في هذه المصادر الأربعة، فقد احتل القياس —باعتباره شكلاً من أشكال الاجتهاد— مكانة متميزة بينها بطبيعة الحال.

وكنيجة طبيعية لهذه الفلسفة الفقهية، حدد الشافعي حدود القياس وسعى إلى وضعه في صميم الاجتهاد. وبهذا المعنى، كانت الخطوة الأولى للشافعي هي تحديد إطار القياس، ثم إخضاع ممارسة الاجتهاد للقياس. وفي نهاية المطاف، يُعتبر الاجتهاد في نظام الشافعي مرادفاً للقياس. وانعكاساً لذلك، أرسى الشافعي القرآن والسنة والإجماع والقياس كأساس لفلسفته الفقهية، معتبراً كل ما عدا ذلك باطلاً. وكانت الطريقة الأولى والأهم التي اعتبرها الشافعي غير ضرورية وباطلة هي الاستحسان. ووفقاً للشافعي، فإن الاستحسان —الذي يقبله الحنفية أحياناً كبديل عن القياس أو حتى كاستثناء منه— يفتقر إلى أي أساس راسخ ويتميز بطابع تعسفي. في المقابل، وبما أن القياس يركز على مبدأ أساسي، فلا مجال للتعسف فيه. والمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه القياس هو القرآن والسنة والإجماع.

وبما أن الشافعي أرسى المبادئ الأساسية للفكر الفقهي بتأسيسه على القرآن والسنة والإجماع والقياس، فقد كان يساوره القلق من أن يؤدي الاعتماد المفرط على الاجتهاد القائم على الرأي الشخصي (الرأي) (إلى التعسف في مجال الفقه. وبتقييد الاجتهاد بالقياس، استنتج الشافعي —انطلاقاً من فرضية أن القياس يستند إلى مبدأ قاطع— أن الاستحسان —الذي استخدمه الحنفية كبديل عن القياس— لا يستند إلى مثل هذا المبدأ القاطع. وهكذا، من وجهة نظر الشافعي، فإن الاستحسان، الذي يفتقر إلى أساس قاطع، لا يعدو كونه تعسفاً.

من المقبول عموماً أن «الاستحسان» كمصدر للأحكام الفقهية، استخدمه الحنفية لأول مرة. علاوة على ذلك، أصبح «الاستحسان» منهجاً مرادفاً للمدرسة الحنفية. وبهذا المعنى، فمثلاً كان الحنفية هم الجمهور الرئيسي للشافعي —والذين استخدموا «الاستحسان» أكثر من غيرهم— فقد كانوا أيضاً الهدف الرئيسي لانتقاداته المتعلقة بـ«الاستحسان». «وبدا الحنفية، الذين ظلوا هدفاً لانتقادات الشافعي، في تركيز جهود علمية كبيرة لتعريف طبيعة «الاستحسان» من أجل تطوير أفكار جديدة ردّاً على فكر الشافعي. وأصبح هذا أحد أهم اهتمامات منظري الفقه الحنفيين في وقت لاحق. وفي هذا الإطار، اقترح فقهاء الحنفية أولاً تعريفات متنوعة لـ«الاستحسان» (لتوضيح ما يقصدونه به. وكان هذا بمثابة الخطوة الأولى نحو دحض ادعاء الشافعي بأن «الاستحسان» هو أمر تعسفي. علاوة على ذلك، سعى الفقهيون الحنفية عملياً إلى إثبات أنهم، عند إصدار الأحكام القائمة على «الاستحسان» (من خلال الأمثلة، كانوا يعتمدون دائماً على الأدلة، وبالتالي لم يتصرفوا بشكل تعسفي. باختصار، بعد

أن طور علماء الفقه الحنفية آلية دفاعية ضد انتقادات الشافعي في هذا السياق، تقدموا لاحقاً بادعاءات جديدة ضد الشافعي. ووفقاً لهم، على الرغم من أن الشافعي استخدم مصطلح «الاستحسان» بالمعنى الحرفي للتعبير عن رفضه له، إلا أنه في الممارسة العملية كان يستخدم الاستحسان بالفعل ويصدر أحكاماً استناداً إليه في المسائل الثانوية. بعبارة أخرى، لم يعارض الشافعي الاستحسان بمعناه الفني، بل بمعناه الحرفي.

وقد دار جدل كبير حول من كان الشافعي يستهدفه في انتقاده للاستحسان، وما إذا كان الاستحسان الذي أشار إليه هو نفسه الذي استخدمه خصومه، وما إذا كانت الأطراف قد فهمت مواقف بعضها البعض كما ينبغي. وبالمثل، دار جدل حول ما إذا كان الشافعي قد أصدر أحكاماً بناءً على الاستحسان في فروع الفقه، وقد ادعى خصومه مراراً وتكراراً أنه استخدم الاستحسان بالفعل.

وبغض النظر عن هذه الجدالات، فعندما نأخذ في الاعتبار أن الشافعي بنى فلسفته الفقهية على مفاهيم القرآن والسنة والإجماع والقياس — وأنه، بإصراره على أهمية القياس، اعتبره الطريقة الأولى والوحيدة للاجتهاد — يتضح أنه عارض استخدام الاستحسان كطريقة للاجتهاد خارج نطاق هذه المفاهيم. وبالفعل، وانعكاساً لهذا الفهم، فإن الاستحسان في منهج الشافعي يعني التعسف والاستسلام للأهواء والرغبات. وبالتالي، يمكن القول بسهولة إن الشافعي استهدف الاستحسان ليس بمعناه الحرفي بل بمعناه الفني. ونتيجة لذلك، فإن الادعاء بأنه كان يحكم بالاستحسان في فروع الفقه يبدو أيضاً ادعاءً لا أساس له.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، مبادئ الفقه، الإمام الشافعي، القياس، السلطة التقديرية القضائية.

Résumé Structuré:

Au II^e siècle de l'ère islamique, alors que le développement de la science du fiqh était achevé, les écoles de jurisprudence dominantes étaient, d'une part, l'école hanafite, qui adhérerait à l'approche des « gens de la raison » (ahl al-ra'y), et, d'autre part, l'école malikite, qui se caractérisait par l'approche des « gens du hadith » (ahl al-hadith). Al-Shafi'i, qui a développé un discours critique à l'encontre de ces écoles de jurisprudence, a ainsi établi un nouveau système juridique. Shafi'i, avec sa nouvelle conception du droit et son approche des sources, s'est opposé à certaines méthodes qui reflétaient les perspectives juridiques des deux courants du fiqh. Parmi les méthodes auxquelles Shafi'i s'opposait, l'istihsan occupe une place prépondérante.

On peut affirmer que la différence la plus significative entre la nouvelle approche proposée par al-Shafi'i et celles des autres réside dans l'importance accordée au statut de la Sunna et à l'analogie. Estimant que ses prédécesseurs avaient délaissé l'utilisation des hadiths, al-Shafi'i s'est efforcé de rendre les hadiths isolés (haber-i vâhid) fonctionnels en mettant en avant leur valeur en tant que sources. Sinon, du point de vue de al-Shafi'i, il existait un risque sérieux que les récits ahad ne se perdent. Par conséquent, al-Shafi'i a relancé le débat sur la valeur des récits ahad en tant que sources, en attirant l'attention sur cet aspect. Dans ce contexte, al-Shafi'i, qui accordait une grande importance à la valeur des récits, a ainsi consacré un effort savant considérable à replacer la Sunna à la place qu'elle méritait.

Constatant que la pratique de l'ijtihād fondée sur l'opinion personnelle (re'y) était devenue largement dominante dans le domaine de l'ijtihād, al-Shafi'i a commencé à exprimer sa crainte que cela ne conduise à une rationalisation croissante des décisions juridiques. Considérant cette situation comme un écart par rapport aux sources textuelles (nass), al-Shafi'i proposa le qiyas comme solution. Selon lui, après le Coran, la Sunna et l'ijma' (consensus), le qiyas devait suivre en tant que source des décisions juridiques. De plus, le qiyas devait occuper la quatrième et dernière place parmi ces sources. Ainsi, al-Shafi'i a établi ces quatre sources comme fondement de son système juridique. Par conséquent, du point de vue d'al-Shafi'i, aucune autre preuve ni méthode au-delà de ces quatre ne peut être prise en considération. En d'autres termes, des méthodes extérieures à celles-ci ouvriraient la porte à l'arbitraire. Puisqu'al-Shafi'i a limité les normes juridiques à ces quatre sources, l'analogie — en tant que forme d'ijtihād — a naturellement acquis une place distincte parmi elles.

Conséquence naturelle de cette philosophie juridique, al-Shafi'i a défini les limites de l'analogie (qiyas) et s'est efforcé de placer l'analogie au cœur de l'ijtihād. En ce sens, la première étape d'al-Shafi'i a consisté à définir le cadre de l'analogie, puis à subordonner la pratique de l'ijtihād à celle-ci. En fin de compte, dans le système de al-Shafi'i, l'ijtihād est synonyme de qiyas. En conséquence, al-Shafi'i a établi le Coran, la Sunna, l'ijma' et le qiyas comme fondements de sa philosophie juridique, jugeant tout le reste invalide. La première et plus importante méthode qu'al-Shafi'i considérait comme superflue et invalide était l'istihsan. Selon al-Shafi'i, l'istihsan — qui est parfois accepté par les Hanafites comme une alternative à l'analogie, voire comme une exception à celle-ci — est dépourvu de tout fondement et revêt un caractère arbitraire. En revanche, l'analogie étant fondée sur un principe fondamental, il ne saurait être question d'arbitraire dans ce cadre. Le principe fondamental sur lequel repose l'analogie est le Coran, la Sunna ou l'ijma'.

Comme al-Shafi'i avait établi les principes fondamentaux de la pensée juridique en l'ancrant dans le Coran, la Sunna, l'*ijma'* et le *qiyas*, il craignait qu'un recours excessif à l'*ijtihad* fondé sur l'opinion personnelle (*rey*) ne conduise à l'arbitraire dans le domaine du droit. En limitant l'*ijtihad* au *qiyas*, al-Shafi'i, partant du principe que le *qiyas* repose sur un principe définitif, en a conclu que l'*istihsan* — que les Hanafites utilisaient comme alternative au *qiyas* — ne reposait pas sur un tel principe définitif. Ainsi, du point de vue d'al-Shafi'i, l'*istihsan*, qui manque de fondement définitif, ne constitue rien d'autre qu'une forme d'arbitraire.

Il est généralement admis que l'*istihsan*, en tant que source de décisions juridiques, a d'abord été employé par les Hanafites. De plus, l'*istihsan* est devenu une méthode indissociable de l'école hanafite. En ce sens, tout comme les Hanafites constituaient le public principal de Chafi'i — et ceux qui recouraient le plus à l'*istihsan* —, ils étaient également la cible principale de ses critiques concernant l'*istihsan*. Les Hanafites, qui restaient la cible des critiques de Chafi'i, ont commencé à consacrer d'importants efforts savants à la définition de la nature de l'*istihsan* afin de développer de nouvelles idées en réponse à la pensée de Chafi'i. Cela est devenu l'une des préoccupations majeures des théoriciens juridiques hanafites ultérieurs. Dans ce cadre, les jurisconsultes hanafites ont d'abord proposé diverses définitions de l'*istihsan* afin de clarifier ce qu'ils entendaient par ce terme. Cela a constitué la première étape pour réfuter l'affirmation de Shafi'i selon laquelle l'*istihsan* était arbitraire. De plus, dans la pratique, ils ont cherché à prouver que, lorsqu'ils rendaient des décisions fondées sur l'*istihsan* à l'aide d'exemples, ils s'appuyaient toujours sur des preuves et n'agissaient donc pas de manière arbitraire. En résumé, les théoriciens juridiques hanafites, après avoir développé un mécanisme de défense contre les critiques de Shafi'i dans ce sens, ont par la suite avancé de nouvelles arguments contre Shafi'i. Selon eux, bien que Shafi'i ait utilisé le terme « *istihsan* » au sens littéral pour exprimer son rejet de ce principe, dans la pratique, il recourait en réalité à l'*istihsan* et rendait des décisions fondées sur celui-ci dans des questions secondaires. En d'autres termes, Shafi'i s'opposait à l'*istihsan* non pas dans son sens technique, mais dans son sens littéral.

Un débat considérable a eu lieu pour savoir qui al-Chafi'i visait dans sa critique de l'*istihsan*, si l'*istihsan* auquel il faisait référence était le même que celui employé par ses adversaires, et si les parties comprenaient bien les positions de chacune comme elles auraient dû le faire. De même, la question de savoir si Chafi'i rendait des décisions fondées sur l'*istihsan* dans les branches du *fiqh* a fait l'objet de débats, et ses adversaires ont fréquemment affirmé qu'il recourait bel et bien à l'*istihsan*.

Au-delà de ces débats, lorsqu'on considère que al-Shafi'i a fondé sa philosophie juridique sur les concepts du Coran, de la Sunna, de l'*ijma'* et du *qiyas* — et qu'en insistant sur l'importance du *qiyas*, il le considérait comme la première et unique méthode d'*ijtihad* —, il apparaît clairement qu'il s'opposait à l'utilisation de l'*istihsan* comme méthode d'*ijtihad* en dehors de ces cadres. En effet, le reflet de cette conception est que, dans le système d'al-Shafi'i, l'*istihsan* est synonyme d'arbitraire et de soumission aux caprices et aux désirs. Par conséquent, on peut affirmer sans hésitation qu'al-Shafi'i visait l'*istihsan* non pas dans son sens littéral, mais dans son sens technique. Il s'ensuit que l'affirmation selon laquelle il aurait statué selon l'*istihsan* dans les branches du *fiqh* apparaît également sans fondement.

Mots-clés : droit islamique, principes de jurisprudence, imam al-Chafi'i, analogie, pouvoir discrétionnaire judiciaire.

Resumen Estructurado:

En el segundo siglo del calendario islámico, cuando se completó el desarrollo de la ciencia del *fiqh*, las escuelas de jurisprudencia dominantes eran, por un lado, la escuela hanafi, que se adhería al enfoque de los «gente de la razón» (*ahl al-ra'y*), y, por otro lado, la escuela malikí, que se caracterizaba por el enfoque de los «gente del hadiz» (*ahl al-hadiz*). Al-Shafi'i, quien desarrolló un discurso crítico contra estas escuelas de jurisprudencia, estableció así un nuevo sistema jurídico. Shafi'i, con su nueva interpretación del derecho y su enfoque de las fuentes, reaccionó contra ciertos métodos que reflejaban las perspectivas jurídicas de ambos círculos de *fiqh*. Entre los métodos a los que Shafi'i se opuso, destaca el *istihsan* como el más importante.

Cabe decir que la diferencia más significativa entre el nuevo enfoque propuesto por Shafi'i y los otros radica en el énfasis puesto en el estatus de la Sunna y en la analogía. Al considerar que sus predecesores habían abandonado el uso de los hadices, Shafi'i trató de dotar de funcionalidad a los hadices aislados (*haber-i vâhid*) haciendo referencia a su valor como fuentes. De lo contrario, desde la perspectiva de Shafi'i, existía

un grave riesgo de que se perdieran los relatos ahad. En consecuencia, Shafi'i reabrió el debate sobre el valor de los relatos ahad como fuentes, llamando la atención sobre este aspecto. En este contexto, Shafi'i, que concedía gran importancia al valor de las narraciones, dedicó un importante esfuerzo académico a situar a la Sunna en el lugar que le correspondía.

Al observar que la práctica del ijtiḥad basada en la opinión personal (re'y) se había vuelto abrumadoramente dominante en el ámbito del ijtiḥad, al-Shafi'i comenzó a expresar su preocupación por que esto condujera a una creciente racionalización de las resoluciones jurídicas. Al considerar esta situación como una desviación de las fuentes textuales (nass), al-Shafi'i propuso el qiyas como solución. Según al-Shafi'i, tras el Corán, la Sunna y el ijma' (consenso), el qiyas debe seguir como fuente de las resoluciones jurídicas. Además, el qiyas debe ocupar la cuarta y última posición entre estas fuentes. Así, al-Shafi'i estableció estas cuatro fuentes como fundamento de su sistema jurídico. Por consiguiente, desde la perspectiva de al-Shafi'i, no puede tenerse en cuenta ninguna otra prueba o método más allá de estas cuatro. En otras palabras, los métodos ajenos a ellas abrirían la puerta a la arbitrariedad. Dado que al-Shafi'i limitó las normas jurídicas a estas cuatro, la analogía —como forma de ijtiḥad— alcanzó naturalmente una posición distintiva entre ellas.

Como consecuencia natural de esta filosofía jurídica, al-Shafi'i definió los límites de la analogía (qiyas) y trató de situarla en el centro del ijtiḥad. En este sentido, el primer paso de al-Shafi'i fue definir el marco de la analogía y, a continuación, subordinar la práctica del ijtiḥad a la misma. En última instancia, en el sistema de al-Shafi'i, el ijtiḥad es sinónimo de qiyas. Como reflejo de ello, al-Shafi'i estableció el Corán, la Sunna, el ijma' y el qiyas como los cimientos de su filosofía jurídica, considerando inválido todo lo demás. El primer y más importante método que al-Shafi'i consideró innecesario e inválido fue el istihsan. Según al-Shafi'i, el istihsan —que en ocasiones es aceptado por los hanafíes como alternativa a la analogía o incluso como excepción a la misma— carece de fundamento y es de naturaleza arbitraria. Por el contrario, dado que la analogía se basa en un principio fundamental, no cabe hablar de arbitrariedad en ella. El principio fundamental sobre el que se sustenta la analogía es el Corán, la Sunna o el ijma'.

Dado que Shafi'i estableció los principios fundamentales del pensamiento jurídico basándolo en el Corán, la Sunna, el ijma' y el qiyas, le preocupaba que una dependencia excesiva del ijtiḥad basado en la opinión personal (rey) condujera a la arbitrariedad en el ámbito del derecho. Al limitar el ijtiḥad al qiyas, Shafi'i, partiendo de la premisa de que el qiyas se basa en un principio definitivo, llegó a la conclusión de que el istihsan —que los hanafíes utilizaban como alternativa al qiyas— no se apoyaba en tal principio definitivo. Así pues, desde la perspectiva de Shafi'i, el istihsan, que carece de una base definitiva, no es más que arbitrariedad.

Se acepta generalmente que el istihsan, como fuente de resoluciones jurídicas, fue empleado por primera vez por los hanafíes. Además, el istihsan se ha convertido en un método sinónimo de la escuela hanafí. En este sentido, del mismo modo que los hanafíes eran el público principal de Shafi'i —y quienes más utilizaban el istihsan—, también eran el blanco principal de sus críticas respecto al istihsan. Los hanafíes, que siguieron siendo el blanco de las críticas de Shafi'i, comenzaron a dedicar un importante esfuerzo académico a definir la naturaleza del istihsan con el fin de desarrollar nuevas ideas en respuesta al pensamiento de Shafi'i. Esto se convirtió en una de las preocupaciones más importantes para los posteriores teóricos jurídicos hanafíes. En este marco, los juristas hanafíes propusieron en primer lugar diversas definiciones de istihsan para aclarar qué entendían por este concepto. Esto sirvió como primer paso para refutar la afirmación de Shafi'i de que el istihsan era arbitrario. Además, en la práctica, trataron de demostrar que, al emitir dictámenes basados en el istihsan mediante ejemplos, siempre se basaban en pruebas y, por lo tanto, no actuaban de forma arbitraria. En resumen, los teóricos jurídicos hanafíes, tras haber desarrollado un mecanismo de defensa contra las críticas de Shafi'i en este sentido, plantearon posteriormente nuevas argumentaciones contra Shafi'i. Según ellos, aunque al-Shafi'i utilizaba el término «istihsan» de forma literal para expresar su rechazo al mismo, en la práctica sí empleaba el istihsan y dictaba resoluciones basadas en él en cuestiones secundarias. En otras palabras, al-Shafi'i se oponía al istihsan no en su sentido técnico, sino en su sentido literal.

Ha habido un debate considerable sobre a quién se dirigía al-Shafi'i en su crítica al istihsan, si el istihsan al que se refería era el mismo que empleaban sus oponentes y si las partes entendían las posiciones de las demás como debían. Del mismo modo, se ha debatido si Shafi'i dictaba sentencias basadas en el istihsan en las ramas del fiqh, y sus oponentes han afirmado con frecuencia que, efectivamente, sí empleaba el istihsan.

Dejando a un lado estos debates, si se tiene en cuenta que al-Shafi'i construyó su filosofía jurídica sobre los conceptos del Corán, la Sunna, el *ijma'* y el *qiyas* —y que, al insistir en la importancia del *qiyas*, lo consideraba el primer y único método de *ijtihad*—, queda claro que se oponía al uso del *istihsan* como método de *ijtihad* al margen de estos. De hecho, como reflejo de esta interpretación, el *istihsan* en el sistema de al-Shafi'i significa arbitrariedad y ceder al capricho y al deseo. Por consiguiente, puede afirmarse sin dudar que al-Shafi'i se opuso al *istihsan* no en su sentido literal, sino en su significado técnico. En consecuencia, la afirmación de que dictaba sentencias según el *istihsan* en las ramas del *fiqh* también parece infundada.

Palabras clave: Derecho islámico, Principios de la jurisprudencia, Imán Shafi'i, Analogía, Discrecionalidad judicial.

结构化摘要：

在伊斯兰历第二世纪，当教法学（*fiqh*）的发展日趋成熟时，当时占主导地位的法学派别一方面是哈乃斐学派，该学派秉持“理性派”（*ahl al-ra'y*）的学说；另一方面是马立克学派，其特点则是“圣训派”（*ahl al-hadith*）的学说。沙斐仪针对这些法学学派展开了批判性论述，从而建立了一套新的法律体系。沙斐仪凭借其对法律的新理解及对法源的新方法，对反映两大法学圈法律观点的某些方法提出了反对。在沙斐仪反对的方法中，“宜见法”（*istihsan*）尤为突出。

可以说，沙斐仪提出的新方法与其他学派的最显著区别，在于其对圣行地位及类比法的强调。沙斐仪认为其前辈们已放弃了对圣训的运用，因此试图通过强调孤传圣训（*haber-i vâhid*）作为法源的价值，使其发挥实际作用。否则，在沙斐仪看来，单传圣训（*ahad*）可能会面临失传的危险。因此，沙斐仪重新开启了关于单传圣训作为法源价值的讨论，并引起了人们对此方面的关注。在此背景下，沙斐仪极为重视传述的价值，因而投入了大量学术精力，致力于让圣行占据其应有的地位。

注意到基于个人见解（*re'y*）的伊智提哈德实践已在伊智提哈德领域占据压倒性主导地位，沙斐仪开始表达担忧，认为这正导致教法裁决日益理性化。沙斐仪认为这种状况偏离了文本依据（*naṣṣ*），因此提出了类比（*qiyas*）作为解决方案。据沙斐仪所述，在《古兰经》、圣行和伊吉玛（共识）之后，类比必须作为法律裁决的来源紧随其后。此外，类比应在这些来源中占据第四位，也是最后一位。因此，沙斐仪将这四种法源确立为其法学体系的基础。由此可见，从沙斐仪的视角来看，除这四种法源之外，任何其他证据或方法均不予采纳。换言之，超出这四种法源范围的方法将为武断之门大开。由于沙斐仪将法律规范限定于这四种法源之内，类比——作为一种“伊智提哈德”（*ijtihad*）的形式——自然在其中占据了独特的地位。

作为这一法理学的自然结果，沙斐仪界定了类比（*qiyas*）的边界，并致力于将类比置于伊智提哈德的中心地位。从这个意义上说，沙斐仪的第一步是界定类比的框架，然后将伊智提哈德的实践从属于类比。最终，在沙斐仪的体系中，“伊智提哈德”与“类推”成为同义词。正因如此，沙斐仪确立了《古兰经》、圣行、伊吉玛和类推作为其法理学的基石，并将其他一切方法视为无效。沙斐仪认为首当其冲且最为重要的、既无必要又无效的方法便是“伊思提哈桑”。据沙斐仪所言，“伊思提哈桑”——尽管哈乃斐学派有时将其视为类比的替代方案，甚至视为类比的例外——既缺乏根本依据，又具有任意性。相比之下，由于类比植根于根本原则，因此类比中绝不存在任意性问题。类比所依据的根本原则是《古兰经》、圣行或伊吉玛。

由于沙斐仪将法学思想建立在《古兰经》、圣行、伊吉玛和类推这四大基础原则之上，他担心过度依赖基于个人见解（*re'y*）的伊智提哈德会导致法学领域的任意性。沙斐仪将伊智提哈德限定于类推（*qiyas*），并基于“类推以明确原则为依据”这一前提，得出结论：哈乃斐学派作为类推替代方案所使用的“宜法”（*istihsan*）并未建立在这样的明确原则之上。因此，从沙斐仪的视角来看，缺乏明确依据的“宜法”无异于任意而为。

普遍认为，伊思提哈桑作为法律裁决的来源，最早是由哈乃斐学派运用的。此外，伊思提哈桑已成为与哈乃斐学派同义的方法。从这个意义上说，正如哈乃斐学派是沙斐仪的主要受众——也

是最频繁运用伊思提哈桑的学派——哈乃斐学派同样也是他针对伊思提哈桑所提出批评的主要对象。作为沙斐仪批评对象的哈乃斐学派，开始投入大量学术精力来界定“伊思提哈桑”的本质，以便针对沙斐仪的思想提出新的见解。这成为了后来哈乃斐法理学家最关注的问题之一。在此框架下，哈乃斐法学家首先提出了关于“伊思提哈桑”的各种定义，以阐明他们对这一概念的理解。这是反驳沙斐仪“伊思提哈桑是武断的”这一主张的第一步。此外，在实践中，他们试图通过案例证明：当依据伊思提哈桑作出裁决时，他们始终以证据为依据，因此并非武断行事。总而言之，哈乃斐法学家在针对沙斐仪此类批评构建了防御机制后，随即提出了针对沙斐仪的新论点。据他们所言，尽管沙斐仪从字面意义上使用“伊斯特哈桑”一词来表达对其的反对，但在实践中，他实际上仍在次要事务中运用伊斯特哈桑并据此作出裁决。换言之，沙斐仪反对的并非“伊斯特哈桑”在技术层面的含义，而是其字面意义。

关于沙斐仪批评“伊思提哈桑”时针对的是谁、他所指的“伊思提哈桑”是否与对手所用的相同，以及各方是否如应有的那样理解了彼此的立场，一直存在相当大的争议。同样，关于沙斐仪是否在教法分支中依据“伊思提哈桑”作出裁决也存在争议，而他的反对者经常声称他确实运用了“伊思提哈桑”。

暂且搁置这些争论，若考虑到沙斐仪将其法理学建立在《古兰经》、圣行、伊吉玛（ijma'）和类比（qiyas）的概念之上——并且，由于他坚持类比的重要性，将其视为伊智提哈德（ijtihad）的首要且唯一方法——那么很明显，他反对在这些方法之外将“伊思提哈桑”作为伊智提哈德的方法。事实上，正因这种理解，在沙斐仪的体系中，“伊思提哈桑”意味着武断，意味着屈从于个人意愿和欲望。因此，可以明确指出，沙斐仪所批判的“伊思提哈桑”并非其字面意义，而是其技术性含义。由此可见，关于他在教法分支中依据“伊思提哈桑”作出裁决的说法，似乎也缺乏依据。

关键词：伊斯兰法、法学原理、伊玛目·沙菲仪、类比、司法裁量权。

Структурированное Резюме:

Во II веке по исламскому календарю, когда развитие науки о фикхе было завершено, доминирующими школами юриспруденции были, с одной стороны, ханафитская школа, придерживавшаяся подхода «людей разума» (ахль аль-ра'й), а с другой — маликитская школа, для которой был характерен подход «людей хадиса» (ахль аль-хадис). Аль-Шафии, разработавший критический дискурс в отношении этих школ правоведения, тем самым создал новую правовую систему. Шафии, с его новым пониманием права и подходом к источникам, выступил против определённых методов, отражавших правовые взгляды обоих кругов фикха. Среди методов, против которых выступал Шафии, на первом месте стоит «истихсан».

Можно сказать, что наиболее существенное различие между новым подходом, предложенным Шафии, и подходами других заключается в акценте, сделанном на статусе Сунны и на аналогии. Считая, что его предшественники отказались от использования хадисов, Шафии стремился придать изолированным хадисам («хабер-и вахид») функциональное значение, ссылаясь на их ценность в качестве источников. В противном случае, с точки зрения Шафии, существовала серьезная опасность утраты ахадских преданий. Вследствие этого Шафии вновь открыл дискуссию о ценности ахадских преданий в качестве источников, обратив внимание на этот аспект. В этом контексте Шафии, придававший огромное значение ценности преданий, посвятил значительные научные усилия тому, чтобы возвести Сунну на достойное ей место.

Заметив, что практика иджтихада, основанная на личном мнении (рей), стала подавляюще доминирующей в области иджтихада, аль-Шафии начал выражать озабоченность тем, что это приводит к все большей рационализации правовых постановлений. Рассматривая эту ситуацию как отход от текстовых источников (насс), аль-Шафии предложил в качестве решения кияс. По мнению аль-Шафии, после Корана, Сунны и иджма' (консенсуса) кияс должен следовать в качестве источника правовых постановлений. Более того, кияс должен занимать четвертое и последнее место среди этих источников. Таким образом, аль-Шафии заложил эти четыре источника в основу своей правовой системы. Следовательно, с точки зрения аль-Шафии, никакие другие доказательства или методы, выходящие за

рамки этих четырёх, не могут приниматься во внимание. Иными словами, методы, выходящие за эти рамки, открыли бы путь к произволу. Поскольку аль-Шафии ограничил правовые нормы этими четырьмя источниками, аналогия — как форма иджтихада — естественным образом заняла особое место среди них.

Как естественное следствие этой правовой философии, аль-Шафии определил границы аналогии (кийас) и стремился поставить аналогию в центр иджтихада. В этом смысле первым шагом аль-Шафии было определение рамок аналогии, а затем подчинение практики иджтихада аналогии. В конечном итоге в системе аш-Шафии иджтихад является синонимом кияса. Отражением этого стало то, что аш-Шафии установил Коран, Сунну, иджма' и кияс в качестве основы своей правовой философии, считая всё остальное недействительным. Первым и наиболее важным методом, который аш-Шафии считал ненужным и недействительным, был истихсан. По мнению аль-Шафии, истихсан — который иногда принимается ханафитами в качестве альтернативы аналогии или даже исключения из неё — лишён каких-либо основополагающих принципов и носит произвольный характер. Напротив, поскольку аналогия основана на основополагающем принципе, о произволе в ней не может быть и речи. Основопологающим принципом, на котором держится аналогия, является Коран, Сунна или иджма'.

Поскольку Шафии установил основополагающие принципы правового мышления, обосновав его на Коране, Сунне, иджма' и киясе, он опасался, что чрезмерная опора на иджтихад, основанный на личном мнении (рей), приведет к произволу в области права. Ограничив иджтихад киясом, Шафии, исходя из того, что кияс основан на определённом принципе, пришёл к выводу, что истихсан — который ханафиты использовали в качестве альтернативы киясу — не опирался на такой определённый принцип. Таким образом, с точки зрения Шафии, истихсан, лишенный определённого основания, сводится к не более чем произволу.

Общепризнанно, что истихсан как источник правовых решений впервые был применен ханафитами. Более того, истихсан стал методом, синонимичным ханафитской школе. В этом смысле, так же как ханафиты были основной аудиторией Шафии — и теми, кто наиболее активно использовал истихсан, — ханафиты также стали главной мишенью его критики в отношении истихсана. Ханафиты, остававшиеся объектом критики Шафии, начали прилагать значительные научные усилия к определению сущности «истихсана», чтобы разработать новые идеи в ответ на учение Шафии. Это стало одной из важнейших задач для последующих ханафитских правоведов. В этих рамках ханафитские правоведы сначала предложили различные определения «истихсана», чтобы прояснить, что они под ним подразумевают. Это послужило первым шагом к опровержению утверждения Шафии о том, что «истихсан» является произвольным. Кроме того, на практике они стремились доказать, что, вынося постановления на основе «истихсана» с помощью примеров, они всегда опирались на доказательства и, таким образом, не действовали произвольно. Подводя итог, можно сказать, что ханафитские правоведы, разработав механизм защиты от критики Шафии в этом ключе, впоследствии выдвинули новые аргументы против него. По их мнению, хотя Шафии использовал термин «истихсан» в буквальном смысле, чтобы выразить своё неприятие этого подхода, на практике он фактически применял истихсан и выносил на его основе постановления по второстепенным вопросам. Иными словами, Шафии выступал против истихсана не в его техническом смысле, а в буквальном.

Велись активные споры о том, против кого именно был направлен критический выпад аль-Шафии в отношении «истихсана», был ли «истихсан», о котором он говорил, тем же самым, что использовали его оппоненты, и правильно ли стороны понимали позиции друг друга. Аналогичным образом велись споры о том, выносил ли Шафии постановления на основе «истихсана» в отдельных разделах фикха, и его оппоненты часто утверждали, что он действительно использовал «истихсан».

Оставляя в стороне эти споры, если учесть, что Шафии построил свою правовую философию на концепциях Корана, Сунны, иджма' и кияса — и, настаивая на важности кияса, считал его первым и единственным методом иджтихада, — становится ясно, что он выступал против использования истихсана в качестве метода иджтихада вне рамок этих концепций. Действительно, в соответствии с этим пониманием, «истихсан» в системе аль-Шафии означает произвол и поддавание прихотям и желаниям. Следовательно, можно с уверенностью утверждать, что аль-Шафии критиковал «истихсан» не в его буквальном смысле, а в его техническом значении. В результате утверждение о том, что он выносил решения в соответствии с «истихсаном» в отдельных разделах фикха, также представляется необоснованным.

Ключевые слова: исламское право, принципы юриспруденции, имам Шафии, аналогия, судебное усмотрение.

संरचित सारांश:

इस्लामी कैलेंडर की दूसरी शताब्दी में, जब फिक्रह के विज्ञान का विकास पूरा हो चुका था, न्यायशास्त्र के प्रमुख संप्रदाय थे, एक ओर, हनफी संप्रदाय, जो "तर्क के लोगों" (अहल अल-र'य) की पद्धति का पालन करता था, और दूसरी ओर, मालिकी संप्रदाय, जिसकी विशेषता "हदीस के लोगों" (अहल अल-हदीस) की पद्धति थी। अल-शafi'ई, जिन्होंने इन फिक्रह के स्कूलों के विरुद्ध एक आलोचनात्मक विमर्श विकसित किया, ने इस प्रकार एक नई कानूनी प्रणाली की स्थापना की। शafi'ई ने कानून की अपनी नई समझ और स्रोतों के प्रति अपने दृष्टिकोण के साथ, उन कुछ तरीकों के खिलाफ प्रतिक्रिया व्यक्त की जो फिक्रह के दोनों दायरों के कानूनी दृष्टिकोण को दर्शाते थे। जिन तरीकों पर शafi'ई ने आपत्ति जताई, उनमें इस्तिहसान सबसे प्रमुख है।

यह कहा जा सकता है कि शाफीई द्वारा प्रस्तुत नए दृष्टिकोण और दूसरों के दृष्टिकोण के बीच सबसे महत्वपूर्ण अंतर सुन्नत की स्थिति और उपमा पर दिए गए जोर में निहित है। यह मानते हुए कि उनके पूर्ववर्तियों ने हदीसों के उपयोग को छोड़ दिया था, शाफीई ने स्रोतों के रूप में उनके मूल्य का हवाला देकर अलग-थलग हदीसों (हबर-ए-वाहिद) को कार्यात्मक बनाने का प्रयास किया। अन्यथा, शफीई के दृष्टिकोण से, एक खतरनाक जोखिम था कि अहद रिवायतें खो सकती थीं। परिणामस्वरूप, शफीई ने अहद रिवायतों के स्रोत मूल्य पर चर्चा को फिर से शुरू किया, और इस पहलू पर ध्यान आकर्षित किया। इस संदर्भ में, शफीई, जो रिवायतों के मूल्य को बहुत महत्व देते थे, ने सुन्नाह को उसकी योग्य स्थिति में स्थापित करने के लिए महत्वपूर्ण विद्वतापूर्ण प्रयास किया।

यह देखते हुए कि व्यक्तिगत राय (राय) पर आधारित इजतिहाद की प्रथा इजतिहाद के क्षेत्र में अत्यधिक हावी हो गई थी, अल-शफीई ने चिंता व्यक्त करना शुरू कर दिया कि यह कानूनी फैसलों के बढ़ते तर्कसंगतकरण की ओर ले जा रहा था। इस स्थिति को पाठ्य स्रोतों (नस) से विचलन के रूप में देखते हुए, अल-शफीई ने कयास को एक समाधान के रूप में प्रस्तावित किया। अल-शफीई के अनुसार, कुरान, सुन्नाह और इजमा (सहमति) के बाद, कयास को कानूनी निर्णयों के स्रोत के रूप में पालन करना चाहिए। इसके अलावा, कयास को इन स्रोतों में चौथा और अंतिम स्थान प्राप्त करना चाहिए। इस प्रकार, अल-शाफीई ने इन चार स्रोतों को अपनी कानूनी प्रणाली की नींव के रूप में स्थापित किया। परिणामस्वरूप, अल-शाफीई के दृष्टिकोण से, इन चार के अलावा किसी अन्य प्रमाण या विधि पर विचार नहीं किया जा सकता। दूसरे शब्दों में, इनके बाहर की विधियाँ मनमानी का दरवाजा खोल देंगी। चूंकि अल-शाफीई ने कानूनी मानदंडों को इन्हीं चार तक सीमित कर दिया, इसलिए उपमा—इजतिहाद के एक रूप के रूप में—स्वाभाविक रूप से इनमें एक विशिष्ट स्थान प्राप्त कर गई।

इस कानूनी दर्शन के एक स्वाभाविक परिणाम के रूप में, अल-शफीई ने उपमा (कियास) की सीमाओं को परिभाषित किया और उपमा को इजतिहाद के केंद्र में रखने का प्रयास किया। इस अर्थ में, अल-शफीई का पहला कदम उपमा के ढांचे को परिभाषित करना और फिर इजतिहाद के अभ्यास को उपमा के अधीन करना था। अंततः, शफीई की प्रणाली में, इजतिहाद का अर्थ कयास ही है। इसके प्रतिबिंब के रूप में, शफीई ने कुरान, सुन्नत, इजमा और कयास को अपने कानूनी दर्शन का आधार बनाया, और बाकी सब कुछ अमान्य माना। पहला और सबसे महत्वपूर्ण तरीका जिसे शफीई ने अनावश्यक और अमान्य माना, वह इस्तिहसान था। अल-शफीई के अनुसार, इस्तिहसान—जिसे कभी-कभी हनफी लोग उपमा का विकल्प या यहां तक कि इसके अपवाद के रूप में स्वीकार करते हैं—इसका कोई मौलिक आधार नहीं है और यह मनमाना है। इसके विपरीत, चूंकि उपमा एक मौलिक सिद्धांत पर आधारित है, इसलिए उपमा में मनमानी का कोई सवाल नहीं हो सकता। जिस मौलिक सिद्धांत पर उपमा टिकी है, वह कुरान, सुन्नत या इजमा है।

चूंकि शफीई ने कुरान, सुन्नाह, इजमा और कियास को आधार बनाकर कानूनी विचार के मौलिक सिद्धांतों की स्थापना की, इसलिए उन्हें इस बात की चिंता थी कि व्यक्तिगत राय (राय) पर आधारित इजतिहाद पर अत्यधिक निर्भरता कानून के क्षेत्र में मनमानी का कारण बनेगी। कियास तक इजतिहाद को सीमित करके, शफीई ने इस आधार पर कि कियास एक निश्चित सिद्धांत पर आधारित है, यह निष्कर्ष निकाला कि इस्तिहसान—जिसे हनफी कियास के विकल्प के रूप में उपयोग करते थे—ऐसे किसी निश्चित सिद्धांत पर आधारित नहीं था। इस प्रकार, शफीई के दृष्टिकोण से, इस्तिहसान, जिसमें एक निश्चित आधार का अभाव है, मनमानी के अलावा और कुछ नहीं है।

यह आम तौर पर स्वीकार किया जाता है कि इस्तिहसान को कानूनी फतवों के स्रोत के रूप में सबसे पहले हनफी लोगों ने अपनाया था। इसके अलावा, इस्तिहसान एक ऐसी विधि बन गया है जो हनफी संप्रदाय का पर्याय बन गई है। इस

अर्थ में, जिस प्रकार हनफी लोग शफीई के मुख्य श्रोता थे—और वे ही थे जिन्होंने इस्तिहसान का सबसे अधिक उपयोग किया—उसी प्रकार हनफी लोग इस्तिहसान के संबंध में उनकी आलोचनाओं के मुख्य लक्ष्य भी थे। हनाफी, जो शफीई की आलोचनाओं का लक्ष्य बने रहे, ने शफीई के विचारों के जवाब में नए विचार विकसित करने के लिए इस्तिहसान की प्रकृति को परिभाषित करने हेतु महत्वपूर्ण विद्वतापूर्ण प्रयास करना शुरू कर दिया। यह बाद के हनाफी कानूनी सिद्धांतकारों के लिए सबसे महत्वपूर्ण चिंताओं में से एक बन गया। इस ढांचे के भीतर, हनाफी कानूनी विद्वानों ने सबसे पहले इस्तिहसान की विभिन्न परिभाषाएं प्रस्तावित कीं ताकि यह स्पष्ट किया जा सके कि उनका इससे क्या मतलब था। यह शफीई के इस दावे का खंडन करने की दिशा में पहला कदम था कि इस्तिहसान मनमाना था। इसके अलावा, व्यवहार में, उन्होंने उदाहरणों के माध्यम से इस्तिहसान पर आधारित निर्णय देते हुए यह साबित करने की कोशिश की कि वे हमेशा सबूतों पर निर्भर थे और इस प्रकार मनमाने ढंग से काम नहीं करते थे। संक्षेप में, हनफी कानूनी सिद्धांतकारों ने इस मोर्चे पर शफीई की आलोचनाओं के खिलाफ एक रक्षा तंत्र विकसित करने के बाद, बाद में शफीई के खिलाफ नए दावे पेश किए। उनके अनुसार, यद्यपि शफीई ने "इस्तीहसान" शब्द का प्रयोग इसके प्रति अपने अस्वीकार को व्यक्त करने के लिए शाब्दिक रूप से किया, व्यवहार में उन्होंने वास्तव में इस्तीहसान का उपयोग किया और गौण मामलों में इसके आधार पर निर्णय दिए। दूसरे शब्दों में, शफीई ने इस्तीहसान का विरोध इसके तकनीकी अर्थ में नहीं, बल्कि इसके शाब्दिक अर्थ में किया।

इस बात पर काफी बहस रही है कि अल-शाफ़िई ने istihsan की अपनी आलोचना में किसका निशाना बनाया, क्या जिस istihsan का उन्होंने उल्लेख किया वह वही था जिसका उपयोग उनके विरोधियों द्वारा किया जाता था, और क्या दोनों पक्षों ने एक-दूसरे के पदों को वैसे ही समझा जैसा उन्हें समझना चाहिए था। इसी तरह, इस बात पर भी बहस रही है कि क्या शाफ़िई ने फ़िक्ह की शाखाओं में istihsan के आधार पर फैसले दिए, और उनके विरोधियों ने अक्सर दावा किया है कि उन्होंने वास्तव में istihsan का उपयोग किया था।

इन बहसों को एक तरफ रखकर, जब यह विचार किया जाता है कि शफीई ने अपने कानूनी दर्शन का निर्माण कुरान, सुन्नाह, इजमा और कयास की अवधारणाओं पर किया था—और, कयास के महत्व पर जोर देकर, इसे इजतिहाद की पहली और एकमात्र विधि माना था—तो यह स्पष्ट हो जाता है कि उन्होंने इनके बाहर इस्तिहसान को इजतिहाद की एक विधि के रूप में उपयोग करने का विरोध किया। वास्तव में, इस समझ के प्रतिबिंब के रूप में, अल-शाफ़िई की प्रणाली में इस्तिहसान का अर्थ मनमानी और इच्छा तथा वासना के आगे झुकना है। परिणामस्वरूप, यह स्पष्ट रूप से कहा जा सकता है कि अल-शाफ़िई ने इस्तिहसान को उसके शाब्दिक अर्थ में नहीं बल्कि उसके तकनीकी अर्थ में निशाना बनाया। परिणामस्वरूप, यह दावा भी निराधार प्रतीत होता है कि उन्होंने फ़िक्ह की शाखाओं में इस्तिहसान के अनुसार निर्णय दिया।

कीवर्ड: इस्लामी कानून, فقه के सिद्धांत, इमाम शफीई, उपमा, न्यायिक विवेक।

Yapılandırılmış Özet:

Fıkıh ilminin oluşum sürecinin tamamlandığı hicrî ikinci yüzyılda, bir yanda ehl-i re'y anlayışına sahip Hanefilik diğer yanda ise ehl-i hadis karakterli Mâlikîlik hâkim fıkıh çevreleriydi. Mezkûr fıkıh çevrelerine karşı eleştirel bir söylem geliştiren Şâfiî böylece yeni bir hukuk sistematigi de ortaya koymuştur. Şâfiî, yeni bir hukuk anlayışı ve kaynak telakkisiyle her iki fıkıh çevresinin de hukuk anlayışını yansıtan birtakım yöntemlere tepki göstermiştir. Şâfiî'nin tepki gösterdiği yöntemlerin başında ise istihsan gelmektedir.

Şâfiî'nin ortaya koyduğu yeni telakkinin diğerlerinden en önemli farkı Sünnet'in konumuna ve kıyası yapılan vurgu olduğu söylenebilir. Seleflerinin rivayetleri terk ettiği kanaatini taşıyan Şâfiî, haber-i vâhidlerin kaynak değerine atıfta bulunarak bunları işlevsel hale getirme uğraşında olmuştur. Aksi takdirde Şâfiî açısından haber-i vâhidlerin zayıf olmak gibi tehlikeli bir durum söz konusuydu. Bu doğrultuda Şâfiî âhâd haberlerinin kaynak değerini yeniden tartışmaya açarak dikkatleri bu yöne çekmiştir. Bu kapsamda rivayetlerin değerine büyük bir önem atfeden Şâfiî bu yolla Sünnet'i hak ettiği konuma yerleştirmek için büyük bir ilmi mesai harcamıştır.

İctihad sahasında, re'y ictihadının çok fazla baskın hale geldiğini gören Şâfiî buna bağlı olarak şer'î hükümlerde aklileşme sürecinin arttığı kaygısını taşımaya başlamıştır. Bu durumu naslardan uzaklaşma olarak telakki eden Şâfiî çözüm olarak kıyası öne sürmüştür. Şâfiî'ye göre hüküm verme kaynağı olarak Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra kıyasın gelmesi gerekmektedir. Dahası söz konusu delillerden sonra dördüncü ve son kaynak olarak kıyas yer almalıdır. Böylece Şâfiî hukuk sisteminin temeline mezkûr dört kaynağı yerleştirmiştir. Buna bağlı olarak Şâfiî açısından dört delilin dışında kalan herhangi bir delil veya yöntemden söz edilemez. Başka

bir deyişle bunların dışındaki yöntemler keyfiliğin önünü açacaktır. Şâfiî, hukuk normlarını dört tane ile sınırlayınca haliyle bunların içinden icihadın bir türü olarak kıyas ayrı bir konum elde etmiştir.

Söz konusu hukuk anlayışının doğal bir sonucu olarak Şâfiî, kıyasın sınırlarını çizmiş ve kıyası icihadın merkezine alma uğraşında olmuştur. Bu anlamda Şâfiî'nin ilk icraatı kıyasın çerçevesini çizdikten sonra icihad faaliyetini kıyasla kayıtlandırmak olmuştur. Netice itibarıyla Şâfiî'nin sisteminde icihad eşittir kıyas demektir. Bu durumun bir yansıması olarak hukuk anlayışının zeminine Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyası yerleştiren Şâfiî, bunların dışında kalanları geçersiz saymıştır. Şâfiî'nin gereksiz ve de geçersiz olarak gördüğü ilk ve en önemli yöntem ise istihşandır. Şâfiî'ye göre özellikle Hanefiler tarafından kıyasın bir alternatifi bazen de istisnası şeklinde kabul edilerek kullanılan istihşan, herhangi bir asla dayanmayıp keyfi bir mahiyete sahiptir. Oysa kıyas bir asla dayandığından kıyasta keyfi bir tutumdan söz edilemez. Kıyasın dayandığı söz konusu asıl ise Kitap, Sünnet veya icmâdır.

Şâfiî, hukuk düşüncesinin temeline Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyası yerleştirerek temel hareket noktasını belirlediğinden özellikle rey icihadının çok fazla kullanılmasının hukuk alanında keyfiliğe yol açacağı kaygısını taşımıştır. İctihadi kıyasla sınırlayan Şâfiî, kıyasın bir asla dayandığı düşüncesiyle hareket ettiğinden Hanefiler tarafından kıyasa alternatif olarak kullanılan istihşanın söz konusu bir asla dayanmadığı kanaatine varmıştır. Öyleyse bir asla dayanmayan istihşan Şâfiî açısından keyfilikten başka bir şey ifade etmemektedir.

Hüküm verme kaynağı şeklindeki istihşanın ilk olarak Hanefiler tarafından kullanıldığı hususu genel bir kabuldür. Dahası istihşan, Hanefî mezhebiyle özdeşleşen bir yöntem haline gelmiştir. Bu anlamda Şâfiî'nin ilk muhatapları istihşanı en fazla kullanan Hanefiler olduğu gibi istihşana yönelik eleştirilerinde de asıl hedef yine Hanefiler olmuştur. Şâfiî'nin eleştirilerinin hedefinde kalan Hanefiler Şâfiî'nin düşüncesine karşı yeni fikirler geliştirmek üzere istihşanın mahiyetine dair büyük bir ilmî mesai harcamaya başlamışlardır. Özellikle sonraki Hanefî usulcülerin en önemli uğraşlarından birisi bu konu olmuştur. Hanefî usul âlimleri bu kapsamda ilk olarak istihşandan neyi kastettiklerini beyan etmek üzere istihşan için çeşitli tanımlar getirmişlerdir. Bu da Şâfiî'nin istihşana yönelik keyfilik iddiasını çürütmek için ilk adım niteliği taşımaktadır. Bunun yanı sıra uygulamada da örnekler üzerinden istihşana göre hüküm verirken mutlaka bir delile dayandıklarını ve dolayısıyla keyfi hareket etmediklerini ispat etmeye çalışmışlardır. Özetle bu minvalde Şâfiî'nin eleştirilerine karşı savunma mekanizması geliştiren Hanefî usulcüler bu savunmadan sonra Şâfiî'ye karşı yeni iddialarda bulunmuşlardır. Onlara göre Şâfiî, her ne kadar lafzen istihşan kelimesini kullanarak istihşanı reddettiğini ifade etse de esasında uygulamada istihşanı kullanmış ve fer'î meselelerde istihşana göre hüküm vermiştir. Diğer bir ifadeyle Şâfiî terim anlamıyla değil, lafzî anlamıyla istihşana karşı çıkmıştır.

Şâfiî'nin istihşanı eleştirirken hedefinde kimlerin olduğu, kastettiği istihşan ile karşıt görüştekilerin kullandığı istihşanın aynı olup olmadığı, tarafların birbirini olması gerektiği şekilde anlayıp anlamadığı vb. hususlar oldukça fazla tartışma konusu olmuştur. Aynı şekilde Şâfiî'nin fîrû-i fıkıhta istihşana göre hükmedip etmediği tartışılmış ve sıklıkla muarızları tarafından istihşanı kullandığı iddia edilmiştir.

Söz konusu tartışmalar bir yana bırakılacak olursa hukuk düşüncesini Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas mefhumu üzerine inşa ettiği ve ısrarla kıyasa vurguda bulunarak kıyası ilk ve tek icihad yöntemi gördüğü hususu dikkate alındığında Şâfiî, bunların dışında kalan istihşanın bir icihad yöntemi olarak kullanılmasına karşı çıkmıştır. Zira bu anlayışın yansıması olarak Şâfiî'nin sisteminde istihşan keyfilik, heva ve hevese uymak demektir. Dolayısıyla Şâfiî'nin, esasen lafız olarak değil terim anlamdaki istihşanı hedef aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bunun bir sonucu olarak onun fîrû-i fıkıhta istihşana göre hükmettiği iddiası da isabetli görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, İmam Şâfiî, Kıyas, İstihşan.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Nature of Istihsân According to Imam Shafi'i: Arbitrariness or Methodology?

Introduction

Based on the distinction between the ehl-i re'y and ehl-i hadith schools of fiqh thought (Kılıçer, 1994, pp. 10/520–524; Aydınli & Ögüt, 1994, pp. 10/507–512; Koçinkağ, 2018), the Kufan Hanafi school—which adhered to the Ehl-i Re'y approach -Baghdad-centered Hanafi school and the Medina-centered Maliki fiqh circle—which is generally accepted as adhering predominantly to the Ahl al-Hadith approach—Muhammad b. Idris al-Shafi'i (d. 204/820) emerged with a distinct fiqh approach and developed a third alternative. Perhaps the most significant distinction of Imam al-Shafi'i—which sets this alternative apart from the two aforementioned schools of jurisprudence—is his emphasis on the Sunnah and qiyas.

By developing a new conception of legal sources as described, al-Shafi'i thus also put forward an original understanding of law. While, like his predecessors, he defined legal norms as the Qur'an, Sunnah, ijma', and qiyas (Kozalı, 2024), al-Shafi'i subsequently distinguished himself from others by focusing on the status of the Sunnah, striving to make ahad reports more functional, and reducing the practice of ijtihad to qiyas. Believing that rulings must necessarily be based on a previous precedent, al-Shafi'i argued that this was possible only through analogy (qiyas); consequently, he claimed that methods other than analogy—particularly the istihsan method, which the Hanafis used as an alternative to analogy—constituted an arbitrary method of ijtihad lacking any foundational basis.

There are numerous studies on the topic of istihsan in our country, and these studies have examined the method of istihsan from various perspectives. In this sense, it can be said that a quite extensive body of literature has emerged around the concept of istihsan. However, when looking more specifically, there are only a limited number of studies that address Imam Shafi'i's approach to istihsan. For example, Muhittin Özdemir's master's thesis titled "Istihsan According to Imam Shafi'i" can be considered one of the earliest works in this field. Later published as a book under the title "Imam Shafi'i's Approach to Istihsan Based on Sources of Islamic Law" (Özdemir, 2017), this study begins with a general overview of istihsan before focusing on the sources of legal rulings according to Shafi'i. Özdemir, who thoroughly examines Shafi'i's understanding of istihsan—which forms the core of the study—draws attention to the textual and conceptual dimensions of the debates surrounding istihsan. According to the author, Shafi'i did not reject the use of the term "istihsan" in its literal sense. Consequently, the central focus of the debate lies in its conceptual dimension. The "connotative dimension" refers to whether al-Shafi'i used the term "istihsan" in its technical sense. The conclusion reached here is that al-Shafi'i did not use "istihsan" in its technical sense and, consequently, did not count it among the sources of legal rulings (Özdemir, 2001).

In his study titled "Did al-Shafi'i Apply Istihsân?", Ali Pekcan examines the types of istihsân and the schools of thought that do and do not accept it as evidence, before addressing al-Shafi'i's

perspective on istihsân. At this point, Pekcan not only regards Shafi'i's negative stance toward istihsan as one of his extreme (mufrit) views but also argues that, although Shafi'i did not explicitly state it, he essentially employed the istihsan method in substance and in essence (Pekcan, 2003). Ahmet Öztürk, in his study titled "Imam Shafi'i's Ibtal al-Istihsan and the Responses of Early Hanafi Usul Scholars to It," first presented Shafi'i's understanding of istihsan and then examined the responses given to Shafi'i by early Hanafi usul scholars. Consequently, Öztürk concluded that the nature of the istihsan criticized and opposed by al-Shafi'i differed from the istihsan practiced by the Hanafis (Öztürk, 2015).

This study will examine traces of Imam Shafi'i's perspective on istihsan through al-Risâla and al-Umm, his two most important works from the jadid period. In fact, because these two works have survived to the present day, they—and the information they contain—embody the core principles of Shafi'i's legal thought in general. As a natural reflection of this, when these works are taken as the focal point, Shafi'i's general understanding of law—as well as his specific legal approach to istihsan—will become apparent. The Quran, Sunnah, ijma', and qiyas, which form the fundamental pillars of Shafi'i's legal system, hold an indisputable and special position from his perspective. It is well known that al-Shafi'i, who accorded a special place to qiyas—a type of ijtiḥad—maintained a certain distance from other methods of ijtiḥad. Given the limited scope of this article, the study will be confined to al-Shafi'i's critique of istihsan. In this way, an effort will be made to present al-Shafi'i's approach to istihsan in a detailed and clear manner.

1. The Nature of Istihsan According to Imam Shafi'i

The two most important works reflecting Imam Shafi'i's innovative views are al-Risâla and al-Umm. Although istihsan—the subject of this study—is discussed in both works, it is addressed in different contexts. For this reason, Shafi'i's approach to istihsan will be examined first in al-Risâla and then in al-Umm.

1.1. The Nature of Istihsân in er-Risâle

Although er-Risâle (Bedir, 2005, pp. 35/117–119) addresses many topics related to the principles of Islamic jurisprudence, the section titled "bâbü'l-istihsân" is of particular importance in that it reflects al-Shafi'i's approach to istihsân. Al-Shafi'i devotes only a limited amount of space to istihsan in this section. Although the title is "istihsan," a review of the content reveals that it primarily addresses the topics of qiyas and ijtiḥad (Özdemir, 2017, p. 103). Indeed, it has been determined that the term "istihsan," along with its various derivatives, appears only five times under this heading.

1.1.1. Istihsan Is a Form of Reasoning

Imam Shafi'i begins this section by stating the principles that form the basis of his view on istihsan. In this context, he notes that in matters where no ruling is explicitly found in the Qur'an and Sunnah, one must take them as the foundation and seek a solution. The search for a solution that Shafi'i refers to is the activity of ijtiḥad, which Shafi'i attempts to limit to the method of qiyas, one of the types of ijtiḥad (Shafi'i, n.d., pp. 503–506). Thus, to prove that the principle of istihsan—which he considered to fall outside his own fiqh understanding—is an invalid form of evidence, he used statements that could be regarded as a definition of istihsan.

Al-Shafi'i expresses his view on istihsan—and perhaps the most important element of his definition of istihsan—with the statement: "Istihsan is nothing but telezzüz" (Al-Shafi'i, n.d., p. 507). The Arabic word "telezzüz" is derived from the roots "lezeze" and "el-lezzetü." In the dictionary, it is defined as "the opposite of pain, sorrow, and ugliness; to find something pleasant, to consider something sweet, to take pleasure in something, to savor something, and to have an appetite for something" (Ferâhîdî, 2003, p. 4/81; Ibn Manzûr, n.d., pp. 5/4023–4024; Ma'lûf, 2007, p. 719). The word "lezzet" in the phrase "rivers of wine that give pleasure to those who drink" (Karaman et al., 2014, p. Muhammad 47/15) is used here in its lexical sense and means "taste, pleasure" (Ibn Manzûr,

n.d., p. 5/4024). Al-Shafi'i, too, with the statement "istihsan is nothing but personal preference," intended to convey that ruling by istihsan means issuing a ruling based on one's own taste, whims, and desires. For, according to al-Shafi'i, ruling based on istihsan is prohibited where the Qur'an and hadiths are present. Similarly, ruling by istihsan without resorting to analogy (qiyas) is also an arbitrary and subjective approach (Pekcan, 2003, p. 156). Al-Shafi'i subsequently sought to substantiate his view that istihsan constitutes arbitrariness and yielding to whims by citing the following verse: "(And We have revealed this command): Judge among them by what Allah has revealed, and do not follow their desires" (Al-Ma'idah 5:49).

Al-Shafi'i attempts to explain this view through a subsidiary issue. According to him, if a jurist does not know the value of slaves, he should determine their value by referring to comparable cases. Otherwise, he would be rendering a ruling based on istihsan in a matter where what is haram and what is halal has already been determined—and istihsan is nothing more than ruling according to personal preference (Shafi'i, n.d., pp. 506–507).

With these arguments, al-Shafi'i contends that istihsan is a subjective interpretation and, consequently, that it blurs the line between what is permissible and what is forbidden (Arslan, 2004, p. 286). Seyfeddin al-Amidi (d. 631/1233) also pointed out that, when considering the literal meaning of istihsan, it implies rendering a ruling based on personal whims and desires. According to him, istihsan is issuing a fatwa without relying on a sharia-based evidence, which is invalid. In this regard, there is no difference between a mujtahid and ordinary people (Âmidî, 2003, pp. 4/191–192).

After explaining that istihsân means issuing a fatwa based on personal whim, al-Shāfi'ī states that in matters where the ruling is not explicitly stated, the mujtahid must issue a fatwa only by drawing analogies from elements that point to the correct ruling and by employing a scholarly method (al-Shāfi'ī, 2010, p. 274). A mujtahid who adopts this method adheres to the Qur'an and Sunnah; in matters where no ruling is found, he engages in ijtihad by analogy with these two sources, thereby avoiding arbitrary rulings.

Imam Shafi'i also explains in the section titled "bâbu keyfe'l-beyân" (Aybakan, 2011, pp. 129–130), argues that istihsân involves ruling based on personal desires and whims; in contrast, he asserts that Allah has already made His ruling clear to humanity, and therefore istihsân is an unnecessary and invalid method, grounding this argument in the verse, "Does man think he will be left to wander aimlessly?" (al-Qiyâmah 75:36). The word "left to his own devices" in the verse is used to mean a person who is neither commanded nor prohibited (Shafi'i, n.d., p. 25) or who is not the addressee of commands and prohibitions (Shafi'i, 2010, p. 13). In contrast, Allah has not left people to their own devices but has made it clear that they are accountable and has communicated His commands and prohibitions to them through the Holy Qur'an and the Prophet Muhammad. Therefore, a person who issues a ruling or fatwa regarding something not commanded in the Qur'an or the Sunnah actually places himself within the scope of the term "unrestrained" and thereby violates Allah's commands and prohibitions (Bugha, n.d., p. 135; Abu Zahra, 1996, p. 280; Arslan, 2004, p. 286).

Al-Shafi'i elaborates on his aforementioned statements as follows: "This, too (based on the wording of the verse), shows that everyone other than the Prophet can only speak by way of istidlal (presenting evidence). As I noted regarding penal matters related to 'adl' and 'av,' no one can speak based on their own istihsan (what they deem good or appropriate). For a person to speak based on their own istihsan is to put forward something of their own invention, without relying on a precedent from the past" (Shafi'i, 2010, pp. 13–14). With these words, al-Shafi'i emphasized that, with the exception of the Prophet, others can only issue rulings through istidlal, thereby establishing that istidlal is, in essence, the opposite of istihsan. Through the phrase "a precedent from the past," he also alluded to the importance of analogy (qiyas) in the practice of ijtihad (Özdemir, 2017, pp. 106–107).

1.1.2. Istihsan Lacks a Specific Basis

Al-Shafi'i, who sought to limit the practice of *ijtihād* to the method of *qiyas* as much as possible, frequently compares *qiyas* with *istihsan* to demonstrate that *istihsan* is an invalid form of evidence. In particular, he regards *qiyas* as an indispensable condition for *ijtihād* and emphasizes that the foundation of *qiyas* lies in the Qur'an and the Sunnah (Shafi'i, n.d., pp. 503–504). Shafi'i's argument can, in fact, be seen as a continuation of the understanding that "*istihsan* is mere whim." For ruling based on personal taste and whim indicates that such a ruling lacks a specific foundation. The reason this topic was addressed under a separate heading stems from Shafi'i's following statements: "The Prophet (peace be upon him) commanded *ijtihād*. *Ijtiḥād*, in turn, is based on investigating a matter. Investigating a matter is done through certain indications. And these indications are the basis of analogy" (Shafi'i, 2010, pp. 273–274).

Al-Shafi'i, who defines *istihsan* as issuing a ruling without research or without relying on evidence, points out the fallacy of such a method with the following words: "Allah has not granted anyone after the Messenger of Allah the authority to issue fatwas without relying on a source of knowledge that preceded him. The sources of knowledge following the Prophet are the Qur'an, the Sunnah, *ijma'*, the traditions transmitted from the Companions, and, as we have noted, analogy based on these" (Shafi'i, 2010, p. 275). With this approach, al-Shafi'i sought to emphasize that neither the knowledgeable nor the uninformed may rule based on *istihsan*; indeed, he argued that it is even more dangerous for a scholar to issue a ruling through *istihsan*. For while the uninformed may be excused, the same excuse does not apply to the knowledgeable (Şener, 1981, p. 132).

Al-Shafi'i explicitly states—using the term "*istihsan*"—that rulings cannot be based on *istihsan* in matters of inheritance. He points out the arbitrariness of *istihsan* by stating that if it were to be preferred, it would mean acting in accordance with one's own wishes without any basis in evidence, and that the judge does not possess such authority (Shafi'i, n.d., p. 588). Al-Shafi'i elaborates on this view with the following statements: "He (the opponent) said: 'I am not giving him the remaining half of the estate as an inheritance; I am giving it through '*redd*' (Erdoğan, 2013, p. 476).' I replied: 'What does "*through redd*" mean? Is this something you have determined based on *istihsan*, something you are asserting according to your own will? 'If you wish, could you also give this property to the deceased's neighbors or distant relatives? The judge has no authority to do such a thing; however, I am giving him this property because he is a *zevi'l-erham* (Erdoğan, 2013, p. 476),' I said" (Shafi'i, 2010, p. 316).

1.1.3. The Path of Ijtiḥād in Cases Where There Is No Explicit Text Is Qiyas

Essentially, it can be said that the prerequisite for fully understanding Imam Shafi'i's approach to *istihsan* lies in understanding his conception of *qiyas* (Duman, 2017, pp. 21–435). This is because the principle of *istihsan*—which is generally accepted to have been first proposed by the Hanafis (Önder, 2006, pp. 181–208)—was essentially put forward as an alternative to the inability of *qiyas* to resolve legal issues. In contrast, al-Shafi'i, arguing that every problem could be resolved through the method of *qiyas*, tended to rule out other methods of *ijtihād*—particularly *istihsan*—as alternatives to *qiyas*. He formulated this view as follows: The solution to every problem a Muslim encounters in daily life is found in the Book of Allah, either directly (*nass*) or indirectly (*delâlet*). If a solution exists directly, it must be followed. If it exists indirectly, one must attempt to reach it through *ijtihād*, and this *ijtihād* is *qiyas* (Shafi'i, n.d., p. 477).

After establishing, through the ideas mentioned above, that the methodology of *fiqh* is "*ijtiḥād equals qiyas*" (Shafi'i, n.d., p. 477), Shafi'i defined *qiyas* as follows: "*Qiyas* is the process of deriving a ruling regarding a matter based on certain indications that show it is consistent with the texts found in the Qur'an and Sunnah" (Shafi'i, 2010, p. 22). Shafi'i places *qiyas* in the hierarchy of evidence after the Qur'an, the Sunnah, and *ijma'* (consensus), and regards it as a protective method against disagreements. He strongly advocates the view that *ijtihād* must be carried out through *qiyas*

in cases where no explicit text exists; he considers qiyas to be the first step and the most functional method of *ijtihad* (Pekcan, 2003, p. 155). Al-Shafi'i also relies on the Qur'an to establish the legitimacy of qiyas (Al-Shafi'i, n.d., pp. 485, 486, 487) and cites various verses as evidence: "It is He who created the stars for you so that you may find your way through the darkness of land and sea" (Al-An'am 6:97), "And He has created many other signs. By the stars they set their course" (An-Nahl 16:16).

Imam Shafi'i also cites various verses from the Qur'an as evidence that the Qur'an refers to analogy (*qiyas*) and independent legal reasoning (*ijtihad*) in certain matters of Islamic jurisprudence. For example, regarding the determination of the qibla, he cites the verses mentioned above. Regarding the requirement for two just witnesses in matters of testimony, he cites the verses, "...Bring two just witnesses from among you..." (At-Talaq 65:2) and "...from among those whom you approve as witnesses..." (Al-Baqara 2:282) as evidence. Furthermore, regarding the determination of an equivalent (*misl*) for an animal hunted by a person in *ihram*: "Do not kill your animals while in *ihram*. Whoever intentionally kills game while in this state must, as a penalty, sacrifice a domestic animal equivalent to the one killed—as determined by two just witnesses from among you—in such a way that it reaches the Kaaba" (Al-Ma'idah 5:95) (Shafi'i, n.d., pp. 38–39).

Al-Shafi'i responds to the question regarding the basis of analogy as follows: "The Prophet (peace be upon him) commanded *ijtihad*. *Ijtihad*, in turn, is based on investigating a matter. Investigating a matter, in turn, is done through certain indications. These indications, in turn, form the basis of analogy" (Al-Shafi'i, 2010, pp. 273–274). As can be understood from these statements, according to al-Shafi'i, the Prophet encouraged *ijtihad*. Given that al-Shafi'i uses the terms *qiyas* and *ijtihad* interchangeably, it can be said that he essentially intended to imply that *qiyas* was also indirectly encouraged. The fact that the foundation of *qiyas* rests on indications means that it is established based on certain signs, as well as the existing circumstances and conditions. Although al-Shafi'i attaches great importance to analogy, he categorically opposes ruling by analogy if there is a *hadith* pertaining to the matter in question. For example, a person who cannot find water while traveling performs ablution through *tayammum*. However, once water becomes available, *tayammum* is no longer valid. This is because ablution through *tayammum* is permitted only as a measure of necessity (Shafi'i, n.d., pp. 599–600).

As a result of placing such great importance on analogy (*qiyās*) and reducing *ijtihād* to analogy, al-Shāfi'ī essentially listed the scholarly qualifications required of one who engages in *ijtihād* as the conditions that must be met by one who applies analogy (al-Shāfi'ī, 2010, p. 275; Aybakan, 2011, p. 86). Following these remarks, Shafi'i, taking into account the various forms of analogy, articulates the strongest form of analogy with the following words: "The strongest analogy is as follows: Just as Allah has declared a small amount of something to be forbidden in the Qur'an, so too can the Messenger of Allah declare it forbidden. From the prohibition of a small amount of something, it is understood that a large amount of that thing is also prohibited. Its large amount is like its small amount in terms of being prohibited, or it is even more severe in terms of prohibition. For, according to the general rule, the greater naturally prevails over the lesser" (Shafi'i, n.d., p. 513).

Al-Shafi'i thus states that if there is a textual ruling (*nass*) on a matter, the ruling should be based on that *nass*; in cases where no *nass* exists, a ruling should be made through analogy (*qiyas*). He specifically emphasizes that ruling by the method of *istihsan*—setting aside analogy—would constitute an arbitrary approach. For example, according to Al-Shafi'i, the obligation to pray does not cease for a person who cannot see the Kaaba. Such a person must take into account all the necessary criteria to correctly determine the direction of the Kaaba. This approach is also evaluated within the scope of *ijtihad* or *qiyas*. If a conclusion is reached without considering the relevant data, it is considered to have been based on *istihsan*—referred to as "*telezzüz*" (Shafi'i, n.d., pp. 507–508;

Aybakan, 2011, p. 87). Thus, from the Shafi'i perspective, rulings are either based directly on scriptural texts or linked to them through analogy (Şener, 1981, p. 133).

Before concluding this topic, it is worth noting one final point: Al-Shafi'i, who sought to limit ijtihad through qiyas, devoted his primary efforts to this end and strove to explain the nature of qiyas at every opportunity. Indeed, even when attempting to prove the invalidity of the istihsan method, he chose to ground his argument in the legitimacy of qiyas.

1.2. The Nature of Istihsân in al-Um

Known as the most important collection of fiqh reflecting Imam Shafi'i's innovative views (Aybakan, 2012, pp. 42/298–300), al-Um is one of his two most widely recognized works in scholarly circles, alongside the Risâla. Shafi'i chose to articulate his stance on istihsan in al-Um through various topics. However, he made this stance even clearer in the section titled "Kitābu Ibtālī'l-Istihsân" within the work. Consequently, this section holds particular importance in reflecting Shafi'i's understanding of istihsan. The section is further subdivided into a subsection titled "Bābu Ibtālī'l-Istihsân." Here, al-Shafi'i opens a discussion on the evidential value of istihsan, articulating his opposition to it and attempting to prove that istihsan—which jurists of the Ahl al-Ra'y school, particularly Abu Hanifa (d. 150/765) and his students, accepted as evidence—is not a valid method. (Kavâsimî, 2003, p. 247; Arslan, 2004, p. 44; Aybakan, 2011, p. 138).

1.2.1. Istihsan Is Based on Reason

Al-Shafi'i, who believed that istihsan has no specific basis, consequently held the view that ijtihad through istihsan is founded not on sharia evidence but solely on reason. Al-Shafi'i expresses this view in the following words: "I do not believe that any of the scholars would permit a rationalist or a literary scholar—who is unaware of the Qur'an, the Sunnah, ijma', and qiyas upon which fatwas are based—to issue fatwas according to their own desires." (Shafi'i, 2011, pp. 9/73–74). Shafi'i refers to them as "ahl al-'aql"—or, in other words, "rationalists"—because of their excessive emphasis on reason (Shafi'i, 2011, p. 9/74).

Al-Shafi'i expresses these views with the following question: "From the perspective of reason, rationalists—who possess knowledge of the Qur'an, the Sunnah, and fatwas—are far superior to others, and they are the ones who can explain what they say better than you. So why is it not permissible for them to issue a ruling on a matter for which there is no ruling in the Book, the Sunnah, or ijma'?" (Shafi'i, 2011, p. 9/74). To the person who responded to the question by saying, "These rationalists do not know the principles of jurisprudence," al-Shafi'i's objection can be summarized as follows: "If it is permissible for you to abandon analogy, then it is also permissible for the rationalists to have a say alongside you. For the greatest fear regarding them is that they might abandon an analogy based on a source or make a mistake. Furthermore, I certainly consider them to have more excuse for their error than you do. For they have erred in a matter they did not know. Moreover, I hold you more accountable than them. For you are abandoning analogy—which is something you know—regarding sources of which you are not ignorant" (Shafi'i, 2011, p. 9/74).

Al-Shafi'i, who emphasized the importance of analogy on every occasion, continued this stance in the aforementioned statements as well. Thus, by elaborating in detail that reason lies at the foundation of ijtihad through istihsan, he sought to refute istihsan. According to al-Shafi'i, when rationalists issue fatwas based solely on their own reasoning—without relying on any established principle—or when they make mistakes, they do not bear the same level of responsibility as scholars who make errors. This is because knowledge of *usul* (principles of jurisprudence) necessitates adherence to them. A person who prefers istihsan—which has no established method of resolution—over qiyas has essentially abandoned the *nass*. For, in his view, while qiyas is grounded in the *nass*, istihsan has no such basis. Consequently, the ijtihad of such a person is equivalent to that of someone who lacks knowledge of *usul*. In fact, the responsibility and burden of guilt for one who knows the

principles of jurisprudence are even greater (Abu Zahra, 1996, p. 283). Indeed, if it were permissible for a mujtahid to engage in *ijtihad* and issue rulings based on what his own reason deems appropriate in matters not covered by the text, then it would be permissible for anyone of sound mind—even if not a scholar—to engage in *ijtihad* using their own reason. However, it is unanimously agreed that it is not permissible for a mujtahid to engage in *ijtihad* in this manner (Bugha, n.d., p. 137; Şener, 1981, p. 133). According to al-Shafi'i, abandoning an analogy (*qiyas*) based on something established by the Qur'an and Sunnah is equivalent to abandoning the textual evidence (*nass*). There is no difference between abandoning the explicit text and abandoning rulings derived through analogy (Abu Zahra, 1996, p. 283).

The view—which al-Shafi'i established as a general principle—that the one issuing a ruling must base it on the Qur'an, the Sunnah, *ijma'*, or a binding report (*haber-i lâzım*) is also evident in the chapter titled “Kitâbu Jimâ' al-Ilm” in al-Um. According to him, scholars who discuss whether something is permissible or prohibited must issue rulings based on the Qur'an, the Sunnah, consensus, or a binding report. Rulings cannot be issued based on *istihsan* or personal opinion, which are not included among these sources. According to al-Shafi'i, who accepts analogy (*qiyas*) as the sole source of rulings after the aforementioned sources, if it were permissible to issue rulings without relying on analogy, then everyone—regardless of whether they are mujtahids or muqallits—would be permitted to issue rulings based on whatever seemed appropriate to their own understanding (al-Shafi'i, 2011, pp. 9/14–15).

Al-Shafi'i, who—based on the statements cited—views *istihsan* as acting in accordance with what arises in one's heart or what one deems good without relying on evidence, states that Allah the Exalted has made the search for evidence an obligation and grounds this view in the following verses: “It is He who created the stars for you so that you may find your way through the darkness of the land and the sea” (Al-An'am 6:97), “He has created many other signs. They also set their course by the stars” (An-Nahl 16:16), “(O My beloved), wherever you set out from, turn your face (in prayer) toward the Sacred Mosque. Wherever you may be, turn your faces toward it so that people may have no argument against you” (Al-Baqarah 2:150).

Drawing attention to the necessity of *ijtihad* through the analogy of the qibla—and limiting this *ijtihad* through *qiyas*—al-Shafi'i explains the aforementioned verses as follows:

“It is reasonable to assume that Allah the Exalted's command to people to turn their faces toward the Sacred Mosque is based solely on the evidence found therein. Not based on what they deem appropriate, or on what arises in their hearts, or on what comes to their minds without the evidence that Allah the Exalted has made obligatory. For Allah the Exalted has made it clear that He has not left them to their own devices. It also stands to reason that if Allah the Almighty commands people to turn their faces toward the Sacred Mosque even though the Sacred Mosque itself is not visible to them, then He has not granted them the freedom to turn their faces wherever they please without the intention of seeking evidence regarding it.” (Shafi'i, 2011, pp. 9/71–72).

1.2.2. There Is No Specific Rule for *Istihsan*

Al-Shafi'i, who has consistently emphasized on various occasions that the sources of legal rulings are the Qur'an, the Sunnah, *ijma'*, a binding report, and—as a last resort—*ijtihad*, views *istihsan* as a method that falls outside these categories and lacks a specific criterion or rule. In this context, al-Shafi'i made the following observations: “As can be seen, if a judge or mufti expresses an opinion on a matter for which there is no report or analogy and says, ‘I have applied *istihsan*,’ another person may similarly say, ‘I have applied *istihsan*,’ and issue a ruling contrary to the one he gave. In this situation, every judge and mufti in a given region would issue rulings based on their own *istihsan*, resulting in numerous rulings and fatwas on the same issue” (Shafi'i, 2011, pp. 9/75–76).

Mâverî (d. 450/1058), who followed the Shafi'i school of thought, also used the following statements to point out that there is no specific rule for istihsân and that resorting to this method would lead to an increase in disputes: "If one acts based on istihsân without any basis, unstoppable disputes will arise. 'Had the Qur'an been from anyone other than Allah, they would certainly have found therein many contradictions' (An-Nisa 4:82)—this verse demonstrates that istihsân is not valid in the sight of Allah due to the many disagreements arising from it" (Mâverî, 1994, p. 16/164).

Looking at al-Shafi'i's assessments above, it becomes clear that there is no single rule governing istihsân. As far as can be understood from al-Shafi'i's statements, the reason for the emergence of multiple fatwas and rulings is that, since istihsân has no basis, it lacks a specific rule or criterion. Again, based on al-Shafi'i's statements, the primary reason for the issuance of many different rulings and fatwas on a single issue is the application of the principle of istihsân. This is because istihsân lacks a standard capable of distinguishing the valid from the invalid. If it were permissible for every mufti, judge, or mujtahid to apply istihsân in a matter where there is no explicit textual evidence, this would lead to the emergence of numerous rulings on a single issue. These rulings would have no guiding principle, nor would there be a standard to determine what is correct (Bâhisîn, 2007, p. 133; Buğâ, n.d., p. 138).

Muhammad Abu Zahra (d. 1974), stating, "One cannot object to al-Shafi'i by arguing that 'analogy, like istihsân, leads to different rulings on the same issue,'" essentially sets forth the understanding of analogy within al-Shafi'i's system while explaining his reasoning. For, according to him, the method of qiyas is based on a previous example, which is the *asl*—one of the essential elements of qiyas. In this case, qiyas is bound by a specific rule, whereas this is not the case with istihsân (Abu Zahra, 1996, p. 282). Ultimately, acting upon istihsân leads to significant confusion and disagreement in the realms of legal rulings and fatwas. It results in the emergence of various rulings and fatwas on the same issue (Musa, 1983, p. 406).

1.2.3. Istihsân Is Contrary to the Prophet's Method

The Prophet did not answer the questions posed to him based on his personal whims and desires. Since the Prophet was followed absolutely, if he had acted according to his own judgment, all of the Companions would have complied with these actions unconditionally. However, the Prophet waited for revelation regarding the matters brought to him (Bâhisîn, 2007, p. 133; Zühaylî, 1986, p. 749; Şener, 1981, p. 133).

To establish that istihsân contradicts the Prophet's method, al-Shafi'i, at the very beginning of the section on istihsân in al-Um, stated that, in accordance with the general principle, the sources of legal rulings are the Qur'an, the Sunnah, matters on which scholars are in consensus (*ijma'*), or analogy (*qiyas*). Believing that istihsân does not fall within the scope of these sources, al-Shafi'i stated that it is not permissible to issue rulings based on istihsân. He then cited the verse "Does man think he will be left to wander aimlessly?" (al-Qiyâmah 75:36)—which he had previously presented as evidence that istihsân contradicts the Prophet's methodology—as further proof. According to al-Shafi'i, one who acts in this manner opposes not only the Prophet's method but also the general method of the prophets (al-Shafi'i, 2011, p. 9/68).

Al-Shafi'i responds to the objection, "How do you conclude that istihsân contradicts the Qur'an and the Prophet's methodology?" as follows: "Allah, the Exalted, says to the Messenger of Allah: 'Follow what has been revealed to you from your Lord' (Al-An'am 6:106). He also says, '(We have commanded you): Judge among them by what Allah has revealed, and do not follow their desires' (Al-Ma'idah 5:49). Furthermore, one day some people came to the Messenger of Allah and asked him about the People of the Cave and others. The Messenger of Allah replied, 'I will inform you tomorrow.' In other words, he meant to say, 'I will ask Gabriel, and then I will inform you.'" Upon this, Allah the Exalted revealed the following verse: "Do not say about anything, 'I will do this tomorrow,' without adding, 'if Allah wills' (insha'Allah)" (Al-Kahf 18:23–24).

Al-Shafi'i continues his discussion using other examples to demonstrate the invalidity of *istihsan*. For example, he attempts to prove with verses that the Prophet, upon whom be peace, told the Companions who had sought a fatwa to wait—since no verse had yet been revealed—and then summoned them after the verse was revealed to inform them of the ruling concerning them (Shafi'i, 2011, p. 9/68). In this context, al-Shafi'i gives the following example: "The wife of Evs b. Sâmit came to the Messenger of Allah and complained about her husband, stating that he had practiced *zihar* against her (al-Ahzab 33:4). The Messenger of Allah did not respond to the woman until the verse, 'Allah has heard the words of the woman who argues with her husband and complains to Allah' (al-Mujadilah 58:1), was revealed. As seen in this example, when the woman came to the Prophet and complained that her husband had said to her, "You are to me like my mother's back; you are forbidden," the Prophet did not respond based on his own judgment—that is, according to his own opinion—but waited for revelation on the matter (Abu Zahra, 1996, p. 281).

Another example given by al-Shafi'i regarding the Prophet's practice of refraining from issuing a ruling and instead waiting for revelation to come down is as follows: A man from the Aclan tribe (Uwaymir al-Aclani) came to the Messenger of Allah and accused his wife of adultery. The Messenger of Allah said, "Nothing has yet been revealed regarding this matter," and waited for revelation. When the revelation came, he summoned both of them, and they exchanged curses as commanded in the Qur'an (an-Nûr 23:6–9). After recounting this incident, al-Shafi'i also cites the following verses to demonstrate that the Prophet did not issue rulings based on his own opinion regarding the matters brought to him: "Judge between them by what Allah has revealed" (al-Ma'idah 5:49), "O David! We have made you a vicegerent on earth. So judge between the people with justice" (Sâd 38:26).

Looking at the examples given by al-Shafi'i, the Prophet (peace be upon him) did not act according to his own judgment when faced with questions posed to him, but rather awaited revelation. If it were permissible for someone to issue a ruling based on *istihsan*, the Prophet (peace be upon him) would certainly have done so and issued a fatwa in accordance with what *istihsan* required. Therefore, it is not permissible for any mujtahid to issue a ruling based on *istihsan*. A mujtahid must issue a ruling only based on binding evidence (Abu Zahra, 1996, pp. 281–282). Al-Shafi'i then provided supporting examples: "No one has been commanded to rule with justice without knowing what the truth is. The truth is known only through divine revelation from Allah or through evidence derived from it. Allah has revealed the truth in His Book and then in the Sunnah of His Prophet. Therefore, the ruling regarding every event that befalls a Muslim has been stated in the Qur'an either directly (*nass*) or indirectly (*delâlet*)" (Shafi'i, 2011, p. 9/69).

Al-Shafi'i points out that the Prophet's praise of *ijtihad* in the absolute sense should not be understood as meaning that a person should engage in *ijtihad* according to his own whims. For, according to him, *ijtihad* itself is not the foundation; rather, it is an activity carried out based on another foundation. That foundation is the Qur'an and the Sunnah. Therefore, it is not permissible for the mujtahid to set aside these sources and follow his own desires in the act of *ijtihad*. In essence, *istihsan* also refers to the mujtahid setting aside the sources and reaching a conclusion based on his own opinion (Shafi'i, 2011, pp. 7/496–497).

After identifying the starting point of *ijtihad* as described, Shafi'i states that in the second stage, *ijtihad* will be performed by applying analogy to the foundational sources. He grounds this in the analogy of the qibla. For example, a person who can see the Kaaba prays by facing it. One who cannot see the Kaaba, however, faces it by means of indicators; for the Kaaba is the fundamental reference point. If a person who cannot see the Kaaba does not engage in *ijtihad* by referring to these indicators but instead acts according to their own judgment, they have erred and must repeat their prayer. Accordingly, whoever engages in *ijtihad* in accordance with the Qur'an and Sunnah is correct. Whoever exercises *ijtihad* without relying on these sources falls into error (Shafi'i, 2011, p. 7/497).

According to al-Shafi'i, the principle of istihsan—which contradicts the Prophet's method—is also a practice that contradicts the method of the Companions. While seeking an answer to the question of what criteria should be used to determine the equivalent of an animal killed as punishment when a person in ihram hunts, al-Shafi'i noted that the Companions used the method of analogy (qiyas) in this situation (al-Shafi'i, 2011, p. 9/72). Consequently, when faced with an issue, the Companions issued rulings either based on a textual evidence (nass) or by applying analogy to a textual evidence. As seen in the example cited, they employed the method of analogy and did not act based on their own opinions or personal preferences (Buğâ, n.d., p. 137).

1.2.4. Istihsan Is a Challenge to Sharia Evidence

Imam Shafi'i, who built his legal philosophy on four foundations—the Qur'an, the Sunnah, ijma', and qiyas—also regarded these as indispensable prerequisites for scholarly competence in religious matters (Shafi'i, n.d., p. 39). In Al-Um, Shafi'i also followed a similar approach, noting that the sources of knowledge regarding Shari'ah rulings consist of various layers (Shafi'i, 2011, p. 8/764).

Al-Shafi'i, who took care not to stray beyond the four sources of evidence he recognized in his understanding of law, essentially regarded these as part of the textual evidence (nas) and preferred to adhere to the nas as much as possible when resolving any legal issue. He generally accepted public interests (maslahat) that did not contradict the spirit of Islam (Duman, 2012) as evidence, but he was concerned that practices falling outside of these would open the door to arbitrariness. Since the istihsan method also falls outside the scriptural texts mentioned above, ruling by istihsan would effectively amount to contradicting these texts. On the other hand, it is evident from numerous statements Shafi'i used on various occasions that he actually characterized istihsan as "contradicting the sources of Islamic law." He states: "It is permissible for one qualified to serve as a judge or mufti to render a ruling or issue a fatwa only based on binding evidence. This includes the Qur'an, the Sunnah, matters on which scholars are in consensus (ijma'), or analogy (qiyas) based on some of these." It is not permissible to issue rulings or fatwas based on istihsan, for istihsan is not included among the binding and recognized sources of evidence" (Shafi'i, 2011, pp. 9/67–68).

When addressing the topic of Kitābu Ibtālī'l-Istihsān, al-Shāfi'ī adopted the method of beginning with the verses and hadiths that would serve as the basis for his views. In other words, al-Shāfi'ī, who built his fundamental framework upon the verses and hadiths, sought to prove the invalidity of istihsān by establishing a connection between them and the istihsān method. For example, he cited the verse, "Today I have perfected your religion for you, completed My favor upon you, and have chosen Islam as your religion" (Al-Ma'idah 5:3) in this context (Shafi'i, 2011, p. 9/57). He also narrated that the Prophet (peace be upon him) said: "I have not left out anything that Allah has commanded you to do; I have certainly commanded you to do it. Likewise, I have not left out anything that He has forbidden you from; I have certainly forbidden you from it. The Trustworthy Spirit has placed this in my heart: no person will die before their provision is complete. Therefore, seek your provision through lawful means" (Shafi'i, 2011, p. 9/70). The cited texts demonstrate that the Shari' has declared the entirety of the religion, and thus all that is commanded and prohibited has been conveyed. This serves to convey that rulings in religion cannot be based on opinions lacking a basis, for there is no area here left to human discretion (Abu Zahra, 1996, p. 280).

Al-Shafi'i holds the view that a ruling cannot be issued without relying on a binding textual source or by analogy to such a source. He states that issuing a ruling while disregarding these principles amounts to saying, "I will do what I like, even if I have not been commanded to do so" (Al-Shafi'i, 2011, p. 9/73). It can therefore be said that, in al-Shafi'i's view, these statements imply that when a text exists on a matter, a person's application of what he finds pleasing—or, in other words, what he deems appropriate (istihsan)—amounts to opposing those texts.

Shafi'i, who, as is well known, attaches special importance to analogy (qiyas) in the hierarchy of evidence, also conditioned ijtihad on analogy; thus, he held the view that a mujtahid must necessarily employ analogy when engaging in ijtihad. As a reflection of this, he strongly opposed the abandonment of analogy and used quite harsh language on this subject (Shafi'i, 2011, pp. 9/74–75). Al-Shafi'i did not hesitate to cite subsidiary issues supporting his view; in this context, he provided the following example: "If a person knowledgeable about the current market comes and says, 'When I compare this to a good purchased by someone else and price it accordingly, the defect in that good requires me to apply analogy to add this much to the price, but I prefer something else,' it is not permissible for the judge to accept what he prefers" (Shafi'i, 2011, p. 9/75).

As seen in the examples provided, al-Shafi'i himself used the term "istihsan" several times to emphasize that it is, in fact, a subjective opinion—acting on the basis of personal inclination and whim. Furthermore, since, in his view, analogy (qiyas) holds the position of the fourth source of Islamic law and is an indispensable element of ijtihad, setting aside analogy and ruling based on istihsan would amount to opposing the sources of Islamic law.

1.2.5. One Who Applies Istihsan Establishes (a New) Sharia

An effort has been made to demonstrate just how unnecessary and invalid istihsan—which is primarily presented as an alternative method to qiyas—is within al-Shafi'i's system. Setting aside al-Shafi'i's own objection, there is a statement—which cannot be found in his extant works but is transmitted as having been attributed to him—that "one who applies istihsan establishes (a new) Sharia." This statement is cited in nearly all works on *usul*, particularly those by scholars of the Shafi'i school, whenever the topic of istihsan is discussed (Ghazali, 1993, p. 2/467; Razī, n.d., p. 6/123; Amidi, 2003, p. 4/191; Karafi, 1995, p. 9/4026; Ibn al-Subki, 2003, p. 110; Zarkashi, 1992, p. 6/87; Feyzullah, 1989, p. 76; Sha'ban, 2008, p. 181; Zuhayli, 2008, p. 90). Although such a statement does not appear in Shafi'i's works, it is a fact that there are expressions that could be formulated in this way. In other words, as will be seen below, Shafi'i has made some statements that, while not using the exact wording, convey the same meaning (Pekcan, 2003, p. 164).

In the "Kitāb al-Akdiyya" section of **al-Um**, al-Shāfi'ī, while discussing the scholarly qualifications required of a judge, states that the judge must always consult with those who have a thorough knowledge of the Book of Allah and the Sunnah of His Messenger (al-Shāfi'ī, 2011, p. 7/504). In this context, after stating that the sources of legal rulings are the Book, the Sunnah, *ijma'*, and qiyas, Shafi'i rules out any alternatives beyond these and uses the following statements, which serve as the basis for the quote attributed to him above:

"If a person, outside of the evidence we have mentioned (the Qur'an, Sunnah, *ijma'*, and qiyas), says, 'I apply istihsan,' and deems it permissible to apply istihsan for himself, then in reality that person has deemed it permissible to establish a (new) sharia (law) for himself in religion (*ecāze linefsihi en yüşerri'a fi'd-dîn*)" (Shafi'i, 2011, p. 7/504).

Mâverdi, while somewhat softening Shafi'i's words but still attributing them to him, stated: "It is not permissible for (a mujtahid or judge) to resort to istihsân outside of qiyās. If this were permissible for him, then it would also mean that it is permissible for him to establish rulings in religion" (Mâverdi, 1994, p. 16/163). Mâverdi, who appears to be in agreement with Shafi'i up to this point, continues the discussion by drawing attention to matters concerning the nature of istihsân. In conclusion, Mâverdi—who does not consider istihsân to be mere arbitrariness—states that istihsân based on evidence and acceptable to reason constitutes a valid proof (*hujjah*) and that acting upon it is obligatory, whereas istihsân that does not meet these criteria is invalid and cannot serve as a proof in matters of Islamic law (Mâverdi, 1994, p. 16/163).

In fact, when examining the statements by al-Shafi'i cited above, it is evident that they correspond exactly in content to the words attributed to him. In this regard, it is not surprising that

these statements were transmitted by scholars of *usul* by attributing them to al-Shafi'i. For al-Shafi'i expressed his criticism of *istihsan* mostly in harsh terms. The statement, "One who resorts to *istihsan* is, in fact, acting upon what he knows without any evidence that it has been commanded or prohibited" (Shafi'i, 2011, p. 9/73), can also be cited as one of these harsh statements.

Al-Shafi'i's approach to *istihsan* and the negative statements attributed to him regarding *istihsan* have occupied a significant portion of the agenda of legal theorists from virtually every school of thought. Consequently, legal theorists have sought to explain, from various perspectives, the statement attributed specifically to Al-Shafi'i: "Whoever applies *istihsan* establishes a (new) *sharia*."

Imam al-Haramayn al-Juwayni (d. 478/1085), in his work *al-Talhis*, offers the following assessment regarding this statement attributed to al-Shafi'i: "The majority of scholars hold the view that evidence must be investigated and rulings must be based on this evidence. For this reason, they have ruled that *istihsan* not based on any evidence or rule is invalid." Juwayni then reports that Imam Malik and al-Shafi'i held this view, and even quotes al-Shafi'i as saying, "Whoever applies *istihsan* is as if he has established a (new) *sharia*" (Juwayni, 1996, p. 3/310).

Abdülvehid b. İsmâil er-Rûyânî (d. 502/1108), in interpreting the statement attributed to Shafi'i, states: "It means that a person establishes a law of his own outside the law of the Prophet." (Karâfî, 1995, p. 9/4026). Ibn al-Hâcib (d. 646/1249) explains al-Shafi'i's intent as follows: "Whoever issues a ruling on a legal matter based on his own opinion without relying on evidence has, by issuing a ruling without relying on the evidence Allah has made legitimate, placed himself in the place of Allah, who is the true Lawgiver" (Ibn al-Hâcib, 2006, p. 2/1193).

Tâceddin es-Sübkî (d. 771/1371) wrote the following about this statement in his work *al-Eşbâh wa'n-Nezâir*: "Abu Hanifa accepted *istihsan*. Many scholars, both past and present, have strongly opposed it. According to reliable narrators, al-Shafi'i stated, 'One who applies *istihsan* establishes a (new) *sharia*.'" Ibn al-Subki later adds that while he did not come across this famous statement as "his own words," al-Shafi'i did use expressions conveying this meaning in his works (Ibn al-Subki, 1991, p. 2/194). In *Jam' al-Jawami'*, Ibn al-Subki also articulated his view on *istihsan* using the following words: "Judging by the explanations offered by the Hanafis regarding *istihsan*, there is consensus among all scholars on this matter. However, if we are speaking of a type of *istihsan* that is disputed, lacks a basis, and involves expressing an opinion based on personal desires and preferences, then in this case, the one who employs *istihsan* has effectively established a ruling on his own. The type of *istihsan* that al-Shafi'i opposed is precisely this kind" (Ibn al-Subki, 2003, p. 110). Bedreddin al-Zarkashi (d. 794/1392), who appears to have focused more on the lexical meaning of *istihsan*, describes this term as "one of al-Shafi'i's beautiful expressions" (Zarkashi, 1992, p. 6/87).

Zekiyüddin Sha'bân, one of the modern legal scholars, states regarding this statement: "Anyone who establishes a ruling through *istihsan* is, in effect, establishing a religious law on his own (without evidence). This is not permissible, for this authority belongs to Allah; He reveals His divine laws through the messengers He has appointed" (Sha'bân, 2008, p. 181).

Mustafa Dîb al-Bughâ (d. 2025), without delving into whether this statement attributed to al-Shafi'i actually belongs to him, affirms that the statement is correct, that *istihsan* constitutes defiance against Allah and His Messenger, and therefore, ruling by *istihsan* is impermissible. However, he clarifies that what al-Shafi'i meant was the literal meaning of *istihsan* with the following words: "What al-Shafi'i meant by this statement is *istihsan* that is not based on any rule or evidence, but rather ruling according to one's own whims and desires. This statement does not apply to the term '*istihsan*' as used by the Hanafis and Malikis, which is based on evidence. These jurists have always relied on evidence when applying *istihsan*" (Buğâ, n.d., pp. 139–140).

Ultimately, it is a point accepted by researchers who have examined the issue that the statement attributed to al-Shafi'i—"Whoever applies istihsan establishes a (new) sharia"—cannot be found in al-Shafi'i's extant works. Given that various expressions in his works could serve as the basis for the statement in question, it is not known that any objection has been raised suggesting that al-Shafi'i would not have made such a statement. Considering al-Shafi'i's general stance toward istihsan, it seems highly likely that he would have used such an expression. Moreover, it would be entirely natural for him to have done so.

2. The Claim That Imam Shafi'i Ruled Based on Istihsan

From the beginning of this study to this point, it is evident that Imam Shafi'i has quite clearly demonstrated his negative stance toward the method of istihsan in his understanding of law. Furthermore, unlike those who hold opposing views, Shafi'i did not distinguish between the literal and technical meanings of istihsan in his critique of the method. Consequently, it can be said that Shafi'i regarded istihsan, in an absolute sense and without any qualifications, as an unnecessary and invalid method.

Although Shafi'i explicitly rejected istihsan as described, the claim by his opponents that he applied the istihsan method in the branches of fiqh has always remained a topic of discussion. For example, Abu'l-Usr al-Pezdevî (d. 482/1089), a Hanafi scholar of usul, states that al-Shafi'i used istihsan, as evidenced by the phrases "(estahibbu) I find this desirable" found in some of his books. Pezdevî later states: "Some have objected to the Hanafis' use of istihsan because they did not understand its nature. However, once the Hanafis' use of istihsan is understood, no dispute arises. For the Hanafis, when acting upon istihsan, have not abandoned the evidence by following mere whim and desire" (Buhârî, 1997, pp. 4/17–18). Shams al-Imam al-Serahsi (d. 483/1090 [?]), on the other hand, after quoting Shafi'i as saying, "I find it appropriate (estahsinu) for the mut'ah to be thirty dirhams," sought to prove his claim by stating, "Here we see that Shafi'i did not object to istihsan" (Serahsî, 1993, p. 2/207). As can be understood from the information provided, members of the Hanafi school, on the one hand, adopted a defensive stance against the accusations of arbitrariness leveled by al-Shafi'i, while on the other hand, they sought to refute al-Shafi'i's claims by advancing counter-arguments.

On the other hand, it can be said that those who claim that al-Shafi'i employed istihsan in the branches of fiqh actually aim to reconcile the disputes that arose between al-Shafi'i and his opponents regarding istihsan. For after presenting examples of Shafi'i's use of istihsan, his opponents emphasized that the core of the debate centered on a matter of terminology (Serahsi, 1993, pp. 2/207–208; Buhârî, 1997, pp. 4/17–18; Özdemir, 2017, pp. 127–128). Members of the Shafi'i school, on the other hand, have generally stated that Shafi'i used the term istihsan in its literal sense and did not use it in its technical sense at all (Ghazali, 1993, p. 2/470; Razî, n.d., pp. 6/126–127; Ibn al-Subki, 2003, p. 120; al-Zarkashi, 1992, p. 6/96). To explain this view, Fahreddin al-Razi (d. 606/1210) states, "Our colleagues are in agreement regarding the rejection of istihsan," and clarifies that the disagreement concerning istihsan does not pertain to its literal meaning but rather to its technical meaning. Al-Razi subsequently sought to demonstrate that disagreement regarding the literal meaning of istihsan is impossible by citing examples from the Holy Qur'an, the Sunnah, and the statements of the mujtahid imams (Al-Razi, n.d., pp. 6/126–127).

The claim that al-Shafi'i resorted to the istihsan method in the branches of fiqh has been a major focus of discussion among Shafi'i legal theorists. Indeed, members of the school have examined the specific issues in which Shafi'i is alleged to have used istihsan one by one and have sought to respond to those holding opposing views (Özdemir, 2017, pp. 126–137; Öztürk, 2015, pp. 71–77; Güler, 2023, pp. 115–130). Examples in this regard include Abu Sa'id al-Istahrî (d. 328/940), Ibn al-Kâs (d. 335/946), Muhammad b. Ali al-Kaffâl (d. 365/976), Abu Ali al-Sinjî (d. 430/1039), al-Mâwardî, al-Ruyânî, and al-Zarkashî. To summarize: The common thread running through the

responses offered by the Shafi'i school to the numerous arguments and examples presented by those who claim that al-Shafi'i employed istihsan in the branches of fiqh is that al-Shafi'i issued rulings on the matters in question not based on istihsan—which lacks any basis—but rather on binding evidence (Mâverdi, 1994, p. 16/166; Ibn al-Subkî, 2003, p. 120; Zerkęşî, 1992, pp. 6/95–96).

Conclusion

In the second century of the Hijri calendar, when the formation of the science of fiqh was complete, the dominant schools of jurisprudence were, on the one hand, the Hanafi school, which adhered to the “ahl al-ra'y” approach, and, on the other hand, the Maliki school, characterized by the “ahl al-hadith” approach. Al-Shafi'i, who developed a critical discourse against these schools of jurisprudence, thus established a new legal system.

Shafi'i, with his new understanding of law and interpretation of sources, reacted against certain methods employed by both fiqh circles that reflected their respective legal philosophies. Among the methods to which Shafi'i objected, istihsan stands out. It is generally accepted that istihsan, as a source of legal rulings, was first used by the Hanafis. Furthermore, istihsan has become a method synonymous with the Hanafi school. In this sense, Shafi'i's primary interlocutors were the Hanafis, who made the most extensive use of istihsan. Indeed, one of the most significant endeavors of later Hanafi legal theorists was to defend against Shafi'i's criticisms and, following this defense, to put forward counterarguments.

Al-Shafi'i established the fundamental framework of legal thought by grounding it in the Qur'an, the Sunnah, ijma', and qiyas. Concerned that excessive reliance on ijtiħad based on personal opinion (rey) would lead to arbitrariness in the field of law, Al-Shafi'i first restricted ijtiħad through qiyas and then defined the limits of qiyas itself, thereby proposing a solution. By limiting ijtiħad through qiyas, Shafi'i—operating on the premise that qiyas is based on a fundamental principle—concluded that istihsan, which the Hanafis used as an alternative to qiyas, was not grounded in such a principle. Therefore, from Shafi'i's perspective, istihsan—which is not based on a fundamental principle—represents nothing other than arbitrariness.

There has been considerable debate regarding whom al-Shafi'i targeted in his criticism of istihsan, whether the istihsan he referred to was the same as that used by his opponents, and whether the parties understood each other's positions as they should have. Similarly, there has been debate over whether al-Shafi'i ruled based on istihsan in the branches of fiqh, and his opponents have frequently claimed that he did indeed use istihsan.

Setting aside these debates, given that he based his legal philosophy on the concepts of the Qur'an, the Sunnah, ijma', and qiyas—and placed particular emphasis on qiyas—Shafi'i opposed the use of istihsan, which falls outside these categories, as a method of ijtiħad. Therefore, it can be safely said that al-Shafi'i targeted istihsan not in its literal sense but in its technical sense. As a result, the claim that he ruled according to istihsan in the branches of fiqh does not appear to be accurate.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

İmam Şâfiî'ye Göre İstihsanın Mahiyeti: Keyfilik mi Yöntem mi?

Giriş

Fıkıh düşüncesinin ehl-i re'y-ehl-i hadis (Kılıçer, 1994, ss. 10/520-524; Aydınli & Ögüt, 1994, ss. 10/507-512; Koçinkağ, 2018) şeklindeki ayırımı esas alındığında ehl-i re'y anlayışına sahip Kûfe-Bağdat merkezli Hanefilik ile ağırlıklı olarak ehl-i hadis anlayışında olduğu kabul edilen Medine merkezli Mâlikî fıkıh çevresinin hâkim olduğu bir ortamda başka bir fıkıh anlayışıyla ortaya çıkan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) üçüncü bir alternatif geliştirmiştir. Bu alternatifle zikredilen iki fıkıh anlayışından farklılaşacak olan İmam Şâfiî'nin belki de başta gelen en önemli farklılığı Sünnet'e ve kıyasa yaptığı vurgudur.

Bahsedildiği haliyle aynı zamanda yeni bir kaynak telakkisi geliştiren Şâfiî böylece özgün bir hukuk anlayışı da ortaya koymuştur. Hareket noktası bakımından selefleri gibi hukuk normlarını Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak belirleyen (Kozalı, 2024) Şâfiî, bu merhaleden sonra ayrıca Sünnet'in konumu üzerinde yoğunlaşp haber-i vâhidleri daha işlevsel hale getirmeye çalışması ve ictehad amelîyesini de kıyasa indirgemesiyle diğerlerinden oldukça farklılaşmıştır. Hüküm verirken mutlaka önceki bir örneğe göre hareket edilmesi gerektiğini düşünen Şâfiî bunun ancak kıyasla mümkün olacağını, dolayısıyla kıyas dışındaki bahusus Hanefiler tarafından kıyasa alternatif olarak kullanılan istihsan yönteminin herhangi bir asla dayanmayan keyfî bir ictehad metodu olduğunu iddia etmiştir.

Ülkemizde istihsan konusuna dair pek çok çalışma bulunmakta olup bu çalışmalar istihsan yöntemini değişik açılardan ele almıştır. Bu anlamda istihsan etrafında oldukça zengin bir literatürün oluştuğu ifade edilebilir. Daha özele inildiğinde İmam Şâfiî'nin istihsana yaklaşımını işleyen çalışmalar sınırlı sayıdadır. Örneğin “İmam Şâfiî'ye Göre İstihsân” adıyla Muhittin Özdemir'in yüksek lisans tez çalışması bu alanda ilk çalışmalardan sayılabilir. Daha sonra “İmam Şâfiî'nin İslâm Hukuk Kaynaklarından İstihsâna Yaklaşımı” diye kitap olarak da yayınlanan (Özdemir, 2017) bu çalışmada Özdemir, istihsan hakkında genel bilgiler verdikten sonra Şâfiî'ye göre hüküm verme kaynaklarının neler olduğu konusu üzerinde durmuştur. Çalışmanın merkezini oluşturan Şâfiî'nin istihsan anlayışını detaylarıyla birlikte işleyen Özdemir, istihsan etrafında meydana gelen tartışmaların lafız ve mana boyutuna dikkat çekmiştir. Yazara göre Şâfiî istihsanı lafız olarak kullanmayı reddetmemiştir. Dolayısıyla tartışmanın merkezi mana boyutu yönüyledir. Mana boyutundan kasıt Şâfiî'nin terim anlamda istihsanı kullanıp kullanmadığıdır. Burada ulaşılan netice ise Şâfiî ıstılah manasıyla istihsanı kullanmamış dolayısıyla da hüküm verme kaynaklarından saymamıştır (Özdemir, 2001).

“Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?” isimli çalışmasıyla Ali Pekcan; istihsanın türlerini, istihsanı delil olarak kabul eden ve etmeyen ekolleri inceledikten sonra Şâfiî'nin istihsana bakışını ele almıştır. Pekcan bu noktada Şâfiî'nin istihsana karşı olumsuz tavrını aşırı (müfrit) görüşlerinden biri olarak telakki ettiği gibi Şâfiî'nin açıkça belirtmese de esasında içerik olarak ve özü itibarıyla istihsan

yöntemini kullandığını iddia etmiştir (Pekcan, 2003). Ahmet Öztürk ise “İmam Şâfiî'nin İbtâlû'l-İstahsân'ı ve Ona Karşı Erken Dönem Hanefî Usulcülerinin Verdiği Cevaplar” adlı çalışmasıyla, Şâfiî'nin istihsan anlayışını verdikten sonra erken dönem Hanefî usulcülerin Şâfiî'ye verdiği cevapları irdelemiştir. Sonuç olarak Öztürk, Şâfiî'nin eleştirip karşı çıktığı istihsan ile Hanefîlerin uyguladığı istihsanın mahiyetinin farklı olduğu kanısına varmıştır (Öztürk, 2015).

Bu araştırmada İmam Şâfiî'nin cedîd dönemi en önemli iki eseri olan *er-Risâle* ve *el-Üm* üzerinden istihsana bakışının izleri aranacaktır. Esasında günümüze kadar ulaşması hasebiyle bu iki eser ve içindeki veriler Şâfiî'nin genel anlamda hukuk düşüncesinin kodlarını taşımaktadır. Bu durumun doğal bir yansıması olarak zikredilen eserler merkeze alındığında Şâfiî'nin genel hukuk anlayışı yanında istihsan özelindeki hukuk anlayışı da kendini gösterecektir. Şâfiî'nin hukuk sisteminin temel hareket noktasını oluşturan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas Şâfiî açısından tartışmasız ve özel bir konuma sahiptir. Bir ictihad türü olan kıyasa özel bir yer ayıran Şâfiî'nin diğer ictihad yöntemlerine mesafeli durduğu bilinmektedir. Burada bir makalenin sınırlı hacmi dikkate alınarak çalışma Şâfiî'nin istihsan eleştirisiyle sınırlı tutulacaktır. Böylece Şâfiî'nin istihsana yaklaşımı ayrıntılı ve de açık bir şekilde ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. İmam Şâfiî'ye Göre İstihsanın Mahiyeti

İmam Şâfiî'nin cedîd görüşlerini yansıtan en önemli iki eser *er-Risâle* ve *el-Üm* adlı eserleridir. Çalışmanın konusu olan istihsan her iki eserde de işlenmekle beraber farklı bağlamlarda ele alınmaktadır. Bu sebepten ötürü Şâfiî'nin istihsana yaklaşımı önce *er-Risâle* akabinde *el-Üm*'de incelenecektir.

1.1. *er-Risâle*'de İstihsanın Mahiyeti

er-Risâle'de (Bedir, 2005, ss. 35/117-119) fıkıh usulüne ilişkin birçok konu işlenmekle birlikte, Şâfiî'nin istihsana yaklaşımını yansıtmaları bakımından “bâbü'l-istihsân” bölümü ayrıca önem taşımaktadır. Şâfiî bu bölümde istihsana oldukça sınırlı yer ayırmıştır. Başlığın adı “istihsan” olmasına karşın içeriğe bakıldığında daha çok kıyas ve ictihad konularının işlendiği anlaşılmaktadır (Özdemir, 2017, s. 103). Nitekim bu başlık altında “istihsan” kelimesinin farklı türevleriyle birlikte sadece beş defa kullanıldığı tespit edilmiştir.

1.1.1. İstihsan Telezzüzdür

İmam Şâfiî, bu bölüme istihsana bakışının temelini oluşturan cümleler sarf ederek başlamaktadır. Bu bağlamda Kitap ve Sünnet'te hükmü geçmeyen bir meselede, bunları esas alıp çözüm arayışına girmek gerektiğini belirtmektedir. Şâfiî'nin bahsettiği çözüm arayışı ictihad faaliyetidir ki Şâfiî bu faaliyeti ictihad türlerinden biri olan kıyas yöntemiyle sınırlı tutmaya çalışmaktadır (Şâfiî, t.y., ss. 503-506). Böylece kendi fikhî anlayışının dışında kaldığını düşündüğü istihsan prensibinin geçersiz bir delil olduğunu ispat etmek için istihsanın tanımını sayılabilecek cümleler kullanmıştır.

Şâfiî, istihsan hakkındaki düşüncesini ve belki de istihsanı tanımlamasının en önemli unsurunu oluşturabilecek hususu; “istihsan ancak telezzüzdür” (Şâfiî, t.y., s. 507) cümlesiyle dile getirir. Arapça bir kelime olan “telezzüz” sözcüğünün kökü “lezeze” ve “el-lezzetü” şeklindedir. Sözlükte “acının, elemin ve çirkinliğin zıddı, bir şeyi tatlı bulmak, tatlı saymak, bir şeyden zevk almak, tat almak ve bir şeye karşı iştahlı olmak” gibi anlamlara gelmektedir (Ferâhîdî, 2003, s. 4/81; İbn Manzûr, t.y., ss. 5/4023-4024; Ma'lûf, 2007, s. 719). Ayette geçen “içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar” (Karaman & vd., 2014, s. Muhammed 47/15) ibaresindeki “lezzet” kelimesi buradaki sözlük anlamında kullanılmıştır ve “tat, zevk” manasındadır (İbn Manzûr, t.y., s. 5/4024). Şâfiî de “istihsan ancak telezzüzdür” cümlesiyle, istihsanla hükmetmenin insanın kendi zevkine, heva ve arzularına göre hüküm vermek anlamına geldiğini kastetmiştir. Zira Şâfiî'ye göre Kur'an ve hadislerin bulunduğu yerde istihsana göre hükmetmek yasaklanmıştır. Aynı şekilde kıyasa müracaat etmeden istihsan ile hükmetmek de keyfî ve indî bir tutumdur (Pekcan, 2003, s. 156). Şâfiî akabinde

istihsanın keyfilik ve hevaya uymak olduğunu şu ayet ile delillendirme yoluna gitmiştir: “(Ve şu emri indirdik); aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların arzu ve heveslerine uyma” (el-Mâide 5/49).

Şâfiî, söz konusu görüşünü fer’î bir mesele üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bir hukukçu kölelerin değerini bilmiyorsa yapması gereken emsallerine bakarak değer belirleme yoluna gitmelidir. Aksi halde haram ve helalin belirlendiği bir hususta istihsan ile hüküm vermiş olacaktır ki istihsan da ancak zevke göre hüküm vermektir (Şâfiî, t.y., ss. 506-507).

Şâfiî, zikredilen düşünceleriyle istihsanın subjektif bir yorum olduğunu ve dolayısıyla bu şekilde helal-haram çizgisinin çiğnendiğini iddia etmektedir (Arslan, 2004, s. 286). Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) de istihsanın lafzî anlamı göz önüne alındığında heva ve arzulara göre hüküm verme anlamı içerdiğine dikkat çekmiştir. Ona göre istihsan, şer’î bir delile dayanmadan fetva vermektir ki bu da bâtıldır. Bu konuda müctehid ile sıradan kimseler arasında herhangi bir fark da bulunmamaktadır (Âmidî, 2003, ss. 4/191-192).

Şâfiî, istihsanın hevaya göre fetva vermek anlamına geldiğini izah ettikten sonra müctehidin, hükmü açıkça belirtilmeyen meselelerde ancak doğruya işaret eden unsurlara kıyas ederek ve ilmî bir metotla fetva vermesi gerektiğini belirtir (Şâfiî, 2010, s. 274). Bu yöntemi benimseyen bir müctehid, Kitap ve Sünnet’e bağlı kalarak hükmü bulunmayan bir meselede ise bu ikisine kıyas yoluyla icthadda bulunur ve böylece keyfî hüküm vermekten sakınmış olur.

İmam Şâfiî, *Risâle*’nin “bâbu keyfe’l-beyân” (Aybakan, 2011, ss. 129-130) bahsinde de istihsanın arzu ve heveslere göre hükmetmek olduğunu, buna karşın Allah’ın insanlara hükmünü açıkladığını, dolayısıyla istihsanın gereksiz ve de geçersiz bir yöntem olduğunu “*insan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor?*” (el-Kıyâme 75/36) ayetiyle temellendirmektedir. Ayette geçen “başıboş” kelimesi, emredilmeyen ve yasaklanmayan (Şâfiî, t.y., s. 25) veyahut emir ve nehye muhatap olmayan kişi anlamında kullanılmıştır (Şâfiî, 2010, s. 13). Buna karşılık Allah, insanın mükellef olduğunu bildirdiği gibi emir ve yasaklarını Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber aracılığıyla insanlara bildirerek onları kendi hallerine bırakmamıştır. Öyleyse Kitap veya Sünnet’te emredilmemiş bir şeyle hükmeden veya fetva veren kişi, aslında kendini “başıboş” kelimesinin anlam kapsamına dâhil ederek Allah’ın emir ve yasaklarını çiğnemiş olur (Buğâ, t.y., s. 135; Ebû Zehre, 1996, s. 280; Arslan, 2004, s. 286).

Şâfiî, zikredilen ifadelerini detaylandırarak şöyle sürdürmektedir: “Bu da (ayetin ifadesinden hareketle), Peygamber’den başka herkesin ancak istidlâl (delil getirmek) suretiyle bir şey söyleyebileceğini göstermektedir. Burada “adl” ve “av” ile ilgili ceza konularında belirttiğim gibi, kimse kendi istihsanına (güzel bulmasına, uygun görmesine) göre bir şey söyleyemez. Kişinin kendi istihsanına göre bir şey söylemesi, geçmişteki bir örneğe dayanmaksızın kendisi tarafından ortaya atılan bir şeydir” (Şâfiî, 2010, ss. 13-14). Şâfiî bu sözleriyle Hz. Peygamber dışındakilerin ancak istidlâl yoluyla hüküm verebileceğini vurgulayarak istidlâl, esasında istihsanın karşıtı olduğunu ortaya koymuştur. “Geçmişteki bir örnek” ifadesiyle de icthad faaliyetinde kıyasın önemine atıfta bulunmuştur (Özdemir, 2017, ss. 106-107).

1.1.2. İstihsan Belirli Bir Temelden Yoksundur

İctihad ameliyesini elden geldiğince kıyas yöntemiyle sınırlı tutma uğraşında olan Şâfiî, istihsanın geçersiz bir delil olduğunu ortaya koymak için kıyas ile istihsanı sıklıkla karşılaştırmaktadır. Özellikle icthadda bulunurken kıyası olmazsa olmaz bir şart olarak görmekte ve kıyasın temelinin de Kitap ile Sünnet olduğuna dikkat çekmektedir (Şâfiî, t.y., ss. 503-504). Şâfiî’nin bu argümanı, aslında “istihsan telezzüzdür” anlayışının devamı niteliğinde görülebilir. Zira zevke ve keyfe göre hüküm vermek, bu hükmün belirli bir temelden yoksun olduğuna işaret etmektedir. Bu konunun müstakil bir başlık altında ele alınmasına iten sebep de Şâfiî’nin şu ifadeleri olmuştur: “Hz.

Peygamber, icthadı emretmiştir. İctihad da, bir şeyi araştırmaya dayanır. Bir şeyi araştırmak da bir kısım delâletlerle olur. Delâletler ise kıyasın esasıdır” (Şâfiî, 2010, ss. 273-274).

İstihşanı araştırma olmaksızın veya bir delile dayanmaksızın hüküm vermek olarak anlayan Şâfiî, böyle bir yöntemin yanlışlığına şu cümlelerle işaret etmektedir: “Allah, Rasûlullâh’tan sonra hiç kimseye, kendisinden önce geçmiş ilim kaynağına dayanmaksızın fetva verme yetkisi tanımamıştır. Hz. Peygamber’den sonraki ilim kaynağı ise Kitap, Sünnet, icmâ, sahâbilerden intikâl eden şeyler ve belirttiğimiz gibi bunlara kıyas yapmaktır” (Şâfiî, 2010, s. 275; Altaş, 2024, s. 15). Şâfiî, bu yaklaşımıyla hem bilen hem de bilmeyen kimsenin istihşana göre hükmedemeyeceğini hatta âlimin istihşan yoluyla hüküm vermesinin daha tehlikeli olduğunu vurgulamak istemiştir. Zira bilmeyen kişi mazur görülebilirken bilen kimse için aynı mazeret söz konusu değildir (Şener, 1981, s. 132).

Şâfiî, miras meselesinde de istihşana dayanılarak hüküm verilemeyeceğini açıkça “istihşan” kelimesini kullanarak belirtir. İstihşanın tercih edilmesi halinde bunun herhangi bir delile dayanmadan kişinin kendi arzusu doğrultusunda hareket etmek anlamına geldiğini ve hâkimin böyle bir yetkiye sahip olmadığını ifade ederek istihşanın keyfiliğine işaret eder (Şâfiî, t.y., s. 588). Şâfiî bu kanaatini şu cümlelerle açmaktadır: “O da (muâriz): Ben ona terekenin kalan yarısını miras olarak vermiyorum, redd (Erdoğan, 2013, s. 476) yoluyla veriyorum, dedi. Ben de şöyle dedim: Redd yoluyla ne demektir? Bu senin istihşan ettiğin, kendi isteğine göre ileri sürdüğün bir şey midir? Sen istersen bu malı, ölenin komşularına veya uzak akrabalarına da verebilir misin? Hâkimin böyle bir şey yapma yetkisi yoktur; ancak ben, ona bu malı zevi’l-erham (Erdoğan, 2013, s. 476) olması dolayısıyla veriyorum, dedim” (Şâfiî, 2010, s. 316).

1.1.3. Nassın Olmadığı Durumlarda İctihadın Yolu Kıyastır

Esasen İmam Şâfiî’nin istihşana yaklaşımını tam olarak anlayabilmenin ön koşulunun onun kıyas anlayışını (Duman, 2017, ss. 21-435) bilmekten geçtiğini söylemek mümkündür. Zira ilk olarak Hanefîler tarafından ortaya atıldığı kabul edilen (Önder, 2006, ss. 181-208) istihşan prensibi esas itibarıyla hukuki meselelerde kıyasın çözümsüzlüğüne bir alternatif olarak öne sürülmüştür. Buna mukabil Şâfiî, kıyas yöntemiyle her sorunun çözülebileceğini iddia ederek başta istihşan olmak üzere kıyas dışındaki icthad yollarını kapatma eğiliminde olmuştur. Bu düşüncesini de şöyle formüle etmektedir: Allah’ın Kitabı’nda bir Müslümanın günlük hayatında karşılaştığı her problemin çözümü ya doğrudan (nassan) ya da dolaylı olarak (delâleten) bulunmaktadır. Eğer doğrudan varsa buna uyulması gerekir. Dolaylı bir şekilde varsa bu durumda icthad yoluyla buna ulaşılmaya çalışılır ki bu icthad da kıyastır (Şâfiî, t.y., s. 477).

Şâfiî, zikredilen düşünceleriyle fıkıh metodolojisini icthad eşittir kıyas (Şâfiî, t.y., s. 477) olarak belirledikten sonra kıyası şöyle tanımlamıştır: “Kıyas, bir şey hakkında Kitap ve Sünnet’te bulunan naslara uygun olduğunu gösteren birtakım işaretlere dayanarak, hüküm aramaktır” (Şâfiî, 2010, s. 22). Şâfiî, kıyası deliller hiyerarşisinde Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra alır ve ihtilaflara karşı koruyucu bir yöntem olarak telakki etmektedir. O, nas bulunmayan durumlarda icthadın kıyasla gerçekleştirilmesi gerektiği görüşünü ısrarla savunmakta; kıyası icthadın ilk adımı ve en işlevsel yöntemi saymaktadır (Pekcan, 2003, s. 155). Şâfiî, kıyasın meşruiyetini temellendirirken de Kur’ân’a dayanır (Şâfiî, t.y., ss. 485, 486, 487) ve bunun için çeşitli ayetleri delil olarak zikreder: “*O kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır*” (el-En’âm 6/97), “*Daha nice alametler (yarattı). Onlar yıldızlarla da yollarını doğrulturlar*” (en-Nahl 16/16).

İmam Şâfiî, bazı fikhî konularda da Kur’ân’da, kıyas ve icthada işaret edildiğine dair çeşitli ayetleri delil olarak getirir. Mesela kible yönünün tespiti konusunda yukarıdaki ayetleri zikreder. Şahitlik konusunda iki âdil şahidin belirlenmesinde; “*...İçinizden iki âdil şahit getirin...*” (et-Talâk 65/2) ve “*...Şahitlerden razı olacağınız kimselerden...*” (el-Bakara 2/282) ayetlerini delil olarak getirir. Ayrıca ihramlı bir kişinin avladığı hayvanın denginin (misl) tespitinde; “*ihramlı iken*

hayvanlarını öldürmeyin. Kim bu durumda iken av hayvanını kasten öldürürse, ceza olarak, sizden âdil iki şahidin hükmedeceği öldürdüğü hayvanın dengi evcil bir hayvanı Kâbe'ye ulaşacak şekilde kurban etsin" (el-Mâide 5/95) ayetini delil olarak zikretmektedir (Şâfiî, t.y., ss. 38-39).

Şâfiî, kıyasın esası hakkındaki soruya şu şekilde karşılık vermektedir: "Hz. Peygamber, ictihadı emretmiştir. İctihad da bir şeyi araştırmaya dayanır. Bir şeyi araştırmak da bir kısım delâletlerle olur. Delâletler ise kıyasın esasıdır" (Şâfiî, 2010, ss. 273-274). İfadelerden anlaşıldığı üzere Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber ictihadı teşvik etmiştir. Şâfiî'nin kıyas ve ictihadı eş anlamlı kullandığı göz önüne alındığında, esasında dolaylı olarak kıyasın da teşvik edildiğini ifade etmek istediği söylenebilir. Kıyasın temelinin delâletlere dayanması ise, onun bazı işaretlere, mevcut durum ve şartlara bağlı olarak kurulması demektir. Şâfiî, kıyasa büyük bir önem atfetmesine rağmen ilgili mesele hakkında hadis varsa kıyasa göre hüküm verilmesine kesin bir şekilde karşı çıkar. Örneğin yolculuk halinde su bulamayan kimse teyemmümle abdest alır. Ancak suya ulaşınca artık teyemmüm geçerli olmaz. Çünkü teyemmümle abdest, zaruret haline bağlı olarak caiz görülmüştür (Şâfiî, t.y., ss. 599-600).

Şâfiî, kıyası bu kadar çok önemsemesinin ve de ictihadı kıyasa indirgemesinin bir sonucu olarak esasında ictihadda bulunacak kimsede aranan ilmî yeterlilikleri kıyas yapacak kişide bulunması gereken şartlar şeklinde sıralamıştır (Şâfiî, 2010, s. 275; Aybakan, 2011, s. 86;). Şâfiî, mezkûr sözlerin ardından kıyasın farklı formlarını göz önünde bulundurarak en kuvvetli kıyas formunu şu cümlelerle dile getirir: "En kuvvetli kıyas şöyledir: Kur'an'da Allah bir şeyin azını haram kıldığı gibi Rasûlullâh da haram kılabilir. Bir şeyin azının haram kılınışından o şeyin çoğunun da haram kılındığı anlaşılır. Onun çoğu haram olma yönünden azı gibidir veya haramlık yönünden daha ağırdır. Çünkü genel kural gereği doğal olarak çokluk azlığa galip gelir" (Şâfiî, t.y., s. 513).

Şâfiî, böylece bir mesele hakkında nas bulunuyorsa nassa, nassın bulunmadığı durumlarda kıyas yoluyla hüküm verileceğini belirtmektedir. Kıyasın bir kenara bırakılarak istihsan yöntemiyle hükmedilmesi halinde bunun keyfi bir tutum olacağını özellikle vurgulamaktadır. Örneğin Şâfiî'ye göre Kâbeyi göremeyen kişi için namaz yükümlülüğü ortadan kalkmaz. Bu kimsenin Kâbe'nin yönünü doğru şekilde bulabilmesi için gerekli bütün kriterleri dikkate alması gerekmektedir. Bu tutum da ictihad ya da kıyas kapsamında değerlendirilir. Söz konusu veriler dikkate alınmadan bir sonuca varılırsa bu durumda telezzüz olarak adlandırılan istihsana göre hareket edilmiş sayılır (Şâfiî, t.y., ss. 507-508; Aybakan, 2011, s. 87). Öyleyse Şâfiî açısından hükümler ya doğrudan naslara dayanır ya da kıyas yoluyla naslara bağlanır (Şener, 1981, s. 133).

Konuyu bitirmeden son olarak bir hususa işaret etmek gerekirse, ictihadı kıyasla sınırlamaya çalışan Şâfiî, temel mesaisini bu yönde kullanarak her fırsatta kıyasın mahiyetini anlatma gayretinde olmuştur. Öyle ki istihsan yönteminin geçersizliğini kanıtlamaya çalışırken de bunu kıyasın meşruiyeti üzerinden temellendirme yolunu tercih etmiştir.

1.2. *el-Üm*'de İstihsanın Mahiyeti

İmam Şâfiî'nin cedid görüşlerini yansıtan en önemli fıkıh külliyatı olarak bilinen *el-Üm* (Aybakan, 2012, ss. 42/298-300) *Risâle* ile birlikte ilim çevrelerince en çok tanınan iki eserinden birisi olma özelliğine sahiptir. Şâfiî, *Üm*'de istihsana karşı tavrını muhtelif konular üzerinden belirleme yoluna gitmiştir. Bununla birlikte eserde yer alan "kitâbu ibtâli'l-istihsân" bölümünde söz konusu tavrını daha belirgin hale getirmiştir. Dolayısıyla bu bölüm Şâfiî'nin istihsan anlayışını yansıtmaya açısından ayrıca önem taşımaktadır. Bölüm kendi içinde "bâbu ibtâli'l-istihsân" adıyla bir alt başlığa daha ayrılmaktadır. Şâfiî burada istihsanın delil değerini tartışmaya açarak istihsana karşı duruşunu ortaya koymuş ve başta Ebû Hanîfe (ö. 150/765) ile öğrencileri olmak üzere ehl-i re'y çevresi fakihlerinin delil olarak kabul ettiği istihsanın, geçerli bir yöntem olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır (Kavâsimî, 2003, s. 247; Arslan, 2004, s. 44; Aybakan, 2011, s. 138).

1.2.1. İstihşânın Dayanağı Akıldır

İstihşânın belirli bir dayanağının olmadığını düşünen Şâfi‘î, buna bağlı olarak istihşân yoluyla icthadın temelinde de şer‘î delillerin değil, salt aklın yer aldığı anlayışındadır. Şâfi‘î bu kanaatini şu cümlelerle anlatmaktadır: “İlim sahiplerinden hiç kimsenin, akılcılar ve edebiyatçılardan birine; fetvaların dayandığı Kitab’ı, Sünnet’i, icmâyı ve kıyası bilmedikleri durumda, onların kendi arzularına göre fetva vermelerine izin verdiklerini sanmıyorum” (Şâfi‘î, 2011, ss. 9/73-74). Şâfi‘î, bunların akla çok fazla vurgu yapmaları sebebiyle, onları “ehlü’l-ukûl” diğer bir ifadeyle “rasyonalist” diye isimlendirmektedir (Şâfi‘î, 2011, s. 9/74).

Şâfi‘î söz konusu kanaatlerini şu soru ile dile getirir: “Akıl açısından Kur’ân, Sünnet ve fetva bilgisine sahip olanlardan çok daha üstün olan akılcıların ki onlar, söyledikleri şeyleri sizden daha iyi izah eden kişilerdir. Öyleyse onların Kitap, Sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan bir mesele hakkında hüküm vermeleri neden caiz değildir?” (Şâfi‘î, 2011, s. 9/74). Soruya, “bu akılcılar usul bilmezler” şeklinde cevap veren muhatabına, Şâfi‘î’nin itirazı özetle şöyledir: “Eğer kıyası terk etmek sizin için caiz olursa, akılcıların da sizinle beraber söz sahibi olmaları caiz olur. Çünkü onlardan en çok korkulan şey, bir kaynak üzerine yapılmış olan kıyası bırakmalarıdır veya hata etmeleridir. Sonra ben onları hatada kesinlikle sizden daha mazeretli buluyorum. Çünkü onlar bilmedikleri bir hususta hata yapmışlardır. Sonra ben sizleri onlardan daha mesuliyetli buluyorum. Zira cahili olmadığımız kaynaklar üzerine, bildiğiniz şey olan kıyas yapmayı bırakıyorsunuz” (Şâfi‘î, 2011, s. 9/74).

Her vesileyle kıyasın önemine vurguda bulunan Şâfi‘î, zikredilen ifadelerde de bu tavrını devam ettirmiştir. Böylece istihşân yoluyla icthadın temelinde aklın olduğunu detaylı bir şekilde dile getirerek istihşânı çürütmeye çalışmıştır. Şâfi‘î’ye göre akılcıların bir asla dayanmadan kendi akıllarına göre fetva vermeleri veya hata yapmaları, âlimlerin yaptığı yanlışlar kadar sorumluluk doğurmaz. Çünkü usul bilmek onu kabul etmeyi gerektirir. Bilinen bir çözüm yöntemi olmayan istihşânı kıyasa tercih eden kişi esasen nassı terk etmiştir. Zira ona göre kıyasın dayanağı nas iken istihşânın böyle bir dayanağı yoktur. Dolayısıyla böyle yapan kimse ile usul bilmeyen kimsenin icthad etmesi aynıdır. Hatta usul bilen sorumluluğu ve vebâli daha fazladır (Ebû Zehre, 1996, s. 283). İşte nas olmayan konularda, müctehidin kendi aklının güzel gördüğüyle icthad edip hükmetmesi caiz olsaydı, o zaman ilim ehli olmadığı halde, akli başında olan herkesin akıyla icthad etmesi caiz olurdu. Ancak müctehidin bu şekilde icthad etmesi ittifakla caiz değildir (Buğâ, t.y., s. 137; Şener, 1981, s. 133). Şâfi‘î’ye göre Kitap ve Sünnet’le sabit olan bir şey üzerine yapılan kıyası terk etmek, nassı terk etmek demektir. Nassı terk etmek ile kıyasın kapsamına giren hükümleri terk etmek arasında ise herhangi bir fark yoktur (Ebû Zehre, 1996, s. 283).

Şâfi‘î’nin genel bir prensip haline getirdiği, hüküm verecek kimsenin Kitap, Sünnet, icmâ veya bağlayıcı bir habere (haber-i lâzım) dayanması gerektiği şeklindeki anlayışı *el-Üm*’ün içinde yer alan “kitâbu cimâi’l-ilim” bölümünde de kendini hissettirmektedir. Ona göre bir şeyin mubah ya da yasak olduğundan söz eden ilim ehlinin; Kur’ân’a, Sünnet’e, icmâyı veya bağlayıcı habere göre hüküm vermesi gerekmektedir. Bunlara dâhil olmayan istihşânla veya kişinin zihnine gelen şeyle hüküm verilemez. Sayılan kaynaklardan sonra tek hüküm verme kaynağı olarak kıyası kabul eden Şâfi‘î’ye göre kıyasa dayalı olmadan hüküm vermek caiz olursa, müctehid ve mukallit ayırımı olmaksızın herkesin kendi anlayışına göre güzel gelen şeyle hüküm vermesi caiz olurdu (Şâfi‘î, 2011, ss. 9/14-15).

Zikredilen ifadeleriyle istihşânı delillere dayanmadan, kişinin kalbine doğan şeyle veya güzel gördüğüyle amel etmek olarak gören Şâfi‘î, Allah Teâlâ’nın delilleri araştırmayı farz kıldığını ifade etmekte ve bu görüşünü de şu ayetlerle temellendirmektedir: “*O kara ve denizlerin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır*” (el-En‘âm 6/97), “*daha nice alametler (yarattı). Onlar, yıldızlarla da yollarını doğrulturlar*” (en-Nahl 16/16), “*(evet habîbim) nereden yola çıkarsan yüzünü (namazda) Mescid-i Haram’a doğru çevir. Nerede olursanız*

olun, yüzünüzü o yana çevirin ki insanları aleyhinizde (kullanabilecekleri) bir delil olmasın” (el-Bakara 2/150).

Kible analojisi üzerinden icthadın gerekliliğine dikkat çeken ve bu icthadı da kıyasla sınırlayacak olan Şâfiî mezkûr ayetleri şöyle açıklamaktadır:

“Allah Teâlâ’nın insanlara, yüzlerini Mescid-i Haram yönüne çevirmeyi emretmesi, sadece onun üzerinde delilleri araştırma ile olması akla uygundur. İstihsan ettikleriyle ya da kalplerine doğan şey ile ya da Allah Teâlâ’nın farz kıldığı delâlet olmaksızın zihinlerine doğan ile değil. Çünkü Allah Teâlâ, onları başıboş bırakmadığını bildirmiştir. Yine akla uygundur ki; Allah Teâlâ, Mescid-i Haram’ın kendisi onlara görünmediği bir halde, insanların yüzlerini Mescid-i Haram yönüne çevirmeyi emrediyorsa; onlar için, onun üzerine delâleti araştırmayı amaçlamaksızın istedikleri yere yüzlerini çevirme imkânı tanımamıştır” (Şâfiî, 2011, ss. 9/71-72).

1.2.2. İstihsanın Belli Bir Kuralı Yoktur

Çeşitli vesilelerle hüküm verme kaynaklarının Kitap, Sünnet, icmâ, bağlayıcı bir haber ve son imkân olarak icthadın olduğu hususu üzerinde ısrarla duran Şâfiî, istihsanı bunların dışında kalan ve belli bir ölçüsü ve kuralı olmayan bir yöntem olarak görmektedir. Bu bağlamda Şâfiî şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Görüldüğü gibi eğer bir hâkim ve müftü, hakkında haber ve de kıyasın olmadığı bir meselede görüş belirtip ‘istihsanda bulundum’ derse; başkası da aynı şekilde ‘istihsanda bulundum’ diyerek onun verdiği hükmün aksine bir hüküm verir. Bu durumda bir bölgede bulunan her hâkim ve müftü kendi istihsanına göre hüküm vermiş olur ki aynı mesele için birçok hüküm ve fetva verilmiş olur” (Şâfiî, 2011, ss. 9/75-76).

Şâfiî’nin düşüncesinde olan Mâverdî (ö. 450/1058) de İstihsanın belli bir kuralının olmadığına ve bu yöneme başvurulduğunda ihtilafların çoğalacağına işaret eden şu ifadeleri kullanmıştır: “Herhangi bir dayanağı olmayan istihsanla amel edildiği takdirde önüne geçilemeyecek ihtilaflar meydana gelir. ‘O Kur’ân, Allah’tan başkası tarafından olsaydı elbet içinde birbirini tutmayan birçok (şeyler) bulurlardı’ (en-Nisâ 4/82) ayeti, istihsanda birçok ihtilafın olmasından dolayı, istihsanın Allah katında muteber olmadığını göstermektedir” (Mâverdî, 1994, s. 16/164).

Şâfiî’nin yukarıdaki değerlendirmelerine bakıldığında; istihsanın herhangi bir kuralının olmadığı anlaşılmaktadır. Şâfiî’nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, birden çok fetvanın ve hükmün ortaya çıkmasının sebebi, istihsanın bir dayanağının olmamasına bağlı olarak belli bir kuralı ve ölçüsünün de olmamasıdır. Yine Şâfiî’nin ibarelerine bakıldığında, bir tek meselede birçok farklı hüküm ve fetva verilmesinin asıl sebebi, istihsan prensibinin uygulanmasıdır. Zira istihsanın hakkı batıldan ayıracı bir ölçüsü yoktur. Eğer her müftünün, hâkimin veya müctehidin nas bulunmayan bir konuda istihsan yapması caiz olsaydı bu durum, bir mesele hakkında birçok hükmün ortaya çıkmasına sebep olurdu. Bu hükümlerin de bir kaidesi olmaz ve hak olanı ortaya koyan bir ölçüsü bulunmazdı (Bâhisîn, 2007, s. 133; Buğâ, t.y., s. 138).

Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) “kıyas da istihsan gibi olup aynı meselede farklı hükümlerin çıkmasına sebep olmaktadır, diye Şâfiî’ye bir itiraz yapılamaz” deyip gerekçesini belirtirken esasında Şâfiî’nin sistemindeki kıyas anlayışını ortaya koymaktadır. Zira ona göre kıyas yöntemi önceki bir örneğe dayanmaktadır ki bu da kıyasın rükünlerinden bir olan *asıl*’dır. Bu durumda kıyas belli bir kurala bağlanmış olur ki istihsan için böyle bir durum söz konusu değildir (Ebû Zehre, 1996, s. 282). Sonuç itibarıyla istihsan ile amel etmek, hüküm ve fetva alanlarında büyük bir karışıklık ve ihtilaf doğurur. Aynı meselede çeşitli hükümlerin ve fetvaların ortaya çıkmasına sebep olur (Musa, 1983, s. 406).

1.2.3. İstihsan Hz. Peygamber’in Yöntemine Aykırıdır

Hız. Peygamber kendisine sorulan sorular karşısında heva ve arzularına göre cevap vermemiştir. Hız. Peygamber kendisine mutlak sûrette uyulduğu için, kendi düşüncesine göre

uygulamalarda bulunsaydı sahâbenin tamamı koşulsuz bir şekilde bunlara uyardı. Fakat Hz. Peygamber, kendisine sorulan meseleler hakkında kendisine vahiy gelmesini beklemiştir (Bâhisîn, 2007, s. 133; Zühaylî, 1986, s. 749; Şener, 1981, s. 133).

Şâfiî, istihsanın Hz. Peygamber'in yöntemine aykırılığını temellendirmek üzere *Üm*'de istihsan bahsinin hemen başında genel prensibi gereği hüküm verme kaynaklarının Kitap, Sünnet, ilim ehlinin ittifak ettiği meseleler (icmâ) veya kıyas olduğunu belirtmiştir. İstihsanın, saydıklarının kapsamına girmediğini düşünen Şâfiî istihsana göre hüküm vermenin caiz olmadığını ifade etmiştir. Akabinde istihsanın Hz. Peygamber'in yöntemine aykırı olduğuna dair daha önce delil olarak getirdiği “*insan kendisinin başıboş bırakıldığını mı sanıyor?*” (el-Kıyâme 75/36) ayetini delil olarak zikretmiştir. Şâfiî'ye göre böyle davranan, sadece Hz. Peygamber'in değil genel anlamda peygamberlerin metoduna muhalefet etmiş olur (Şâfiî, 2011, s. 9/68).

Şâfiî, “istihsanın Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in metoduna aykırı olduğunu nereden çıkarıyorsun?” şeklindeki itiraza şöyle cevap verir: “Allah Teâlâ, Rasûlullâh'a şöyle buyurmaktadır: “*Rabbinden sana vahyolunana uy*” (el-En'âm 6/106). Yine “*(Sana şu talimatı verdik): Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve onların arzularına uyma*” (el-Mâide 5/49) diye buyurmuştur. Ayrıca bir gün Rasûlullâh'a insanlar gelerek ashâb-ı kehf ve başkaları hakkında soru sorarlar. Rasûlullâh da ‘size yarın bildireceğim’ der. Yani ‘Cebrail’e soracağım sonra size bildireceğim’ demek istemiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ şu ayeti indirir: “*Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşallah demedikçe) hiçbir şey için “bunu yarın yapacağım” deme*” (el-Kehf 18/23-24).

Şâfiî, istihsanın geçersizliğini ortaya koymak için başka örnekler üzerinden konuya devam etmektedir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in fetva talebinde bulunan sahâbîlere, henüz ayet inmediği için bekleyip ayet indikten sonra onları çağırarak haklarındaki hükmü bildirdiğini ayetlerle ispat etmeye çalışmıştır (Şâfiî, 2011, s. 9/68). Bu bağlamda Şâfiî şu örneği verir: “Evs b. Sâmit'in karısı Rasûlullâh'a gelerek kendisine zihar yaptığından bahisle kocasını şikâyet eder (el-Ahzâb 33/4). Rasûlullâh kadına, “*kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir*” (el-Mücâdele 58/1) ayeti inmeden cevap vermez. Bu örnekte görüldüğü üzere kadın Hz. Peygamber'e gelerek kocasının, “bana anamın sırtı gibisin, haramsın” demesini şikâyet ettiğinde Hz. Peygamber istihsan yaparak yani kendi görüşüne göre ona cevap vermemiş bu konuda vahyin gelmesini beklemiştir (Ebû Zehre, 1996, s. 281).

Şâfiî'nin, Hz. Peygamber'in hüküm vermeyip de vahyin inmesini beklediğine dair verdiği diğer bir örnek de şudur: Rasûlullâh'a Aclânî bir adam (Uveymir el-Aclânî) gelir ve karısına zina isnadında bulunur. Rasûlullâh “bu konuda hakkınızda henüz bir şey inmedi” der ve vahyi bekler. Vahiy gelince de ikisini çağırır ve onlar, Kur'an'da emredildiği şekilde lanetleşirler (en-Nûr 23/6-9). Şâfiî, bu olayı anlattıktan sonra, Hz. Peygamber'in kendisine sorulan meselelerde kendi görüşüne göre hüküm vermediğine dair şu ayetleri de aktarır: “*Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet*” (el-Mâide 5/49), “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet*” (Sâd 38/26).

Şâfiî'nin verdiği örneklerle bakıldığında Hz. Peygamber kendisine sorulan sorular karşısında kendi düşüncesine göre hareket etmeyip vahyi beklemiştir. Eğer bir kimsenin istihsan ile hüküm vermesi caiz olsaydı bunu evleviyetle Hz. Peygamber yapar ve istihsanın gerektirdiğine göre fetva verirdi. Öyleyse hiçbir müctehidin istihsana göre hüküm vermesi caiz değildir. Müctehidin ancak bağlayıcı bir delile dayanarak hüküm vermesi gerekir (Ebû Zehre, 1996, ss. 281-282). Şâfiî akabinde verdiği örnekleri destekleyici “hiç kimse hakikatin ne olduğunu bilmeden hak ile hükmetmekle emredilmemiştir. Hak da ancak Allah tarafından nas yoluyla ya da ondan delâlet yoluyla bilinir. Allah hakkı, kendi kitabında, sonra peygamberinin sünnetinde göstermiştir. Dolayısıyla bir Müslümanın başına gelen her olayın hükmü Kur'an'da doğrudan (nassan) ya da dolaylı (delâleten) olarak bildirilmiştir” (Şâfiî, 2011, s. 9/69) ifadelerini kullanmıştır.

Şâfiî, Hz. Peygamber'in mutlak anlamdaki ictihad övgüsünün, kişinin kendi hevasına göre ictihad etmesi şeklinde anlaşılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira ona göre içtihadın bizatihi kendisi *asıl* olmayıp ictihad başka bir *asıl* üzerinden yürütülen bir faaliyettir. O *asıl* ise Kitap ve Sünnet'tir. O zaman müctehidin, ictihad faaliyetinde bu asılları bırakarak nefesine uyması caiz olmaz. Esasen istihsan da müctehidin asılları bırakarak kendi görüşüne göre ictihad edip sonuca gitmesi demektir (Şâfiî, 2011, ss. 7/496-497).

Şâfiî, anlatıldığı haliyle ictihadın hareket noktasını tespit ettikten sonra ikinci aşamada asıllar üzerine kıyas yapılarak ictihad edileceğini dile getirmektedir. Bunu da kible analojisi üzerinden temellendirmektedir. Meselâ Kâbe'yi görebilen kişi ona yönelerek namaz kılar. Kâbe'yi göremeyen ise ona delâletlerle yönelir; çünkü o asıldır. Kâbe'yi göremeyen kişi delâletlere bakarak ictihad etmeyip de kendi nefesine göre hareket ederse hata etmiş olur ve namazını tekrar iade etmelidir. Buna göre kim Kitap ve Sünnet'e göre ictihad ederse isabet eder. Kim de bunlara dayanmaksızın ictihad ederse hataya düşer (Şâfiî, 2011, s. 7/497).

Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in yöntemine aykırı olan istihsan esasında sahâbenin yöntemine de aykırı bir uygulamadır. Şâfiî ihramlı kişinin avlanması durumunda ceza olarak öldürdüğü hayvanın denginin belirlenmesinde neyin kriter olarak alınacağı sorusuna cevap ararken sahâbenin bu durumda kıyas yöntemini kullandığını belirtmiştir (Şâfiî, 2011, s. 9/72). Dolayısıyla sahâbiler bir mesele karşısında ya bir nasla ya da nassa kıyas yaparak hüküm vermişlerdir. Zikredilen örnekte de görüldüğü üzere kıyas yöntemini kullanmışlar kendi görüşlerine ve istihsanlarına göre hareket etmemişlerdir (Buğâ, t.y., s. 137).

1.2.4. İstihsan Şer'î Delillere Karşı Çıkmadır

Hukuk düşüncesini Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört temel üzerine inşa eden İmam Şâfiî, bunları aynı zamanda dinî konulardaki ilmî yeterliliğin olmazsa olmazları kategorisinde görmektedir (Şâfiî, t.y., s. 39). *Üm*'de de şer'î hükümlere dair bilginin kaynaklarının çeşitli tabakalardan oluştuğuna dikkat çeken Şâfiî benzeri bir yöntem takip etmiştir (Şâfiî, 2011, s. 8/764).

Hukuk anlayışında saydığı dört delil dışına çıkmamaya özen gösteren Şâfiî, esasında bunları nas kapsamında değerlendirerek herhangi bir şer'î problemin çözümünde mümkün olduğu kadar naslara bağlı kalmayı tercih etmiştir. Sayılanlar dışında İslâm'ın ruhuna aykırı olmayan maslahatları (Duman, 2012) da genel olarak delil kabul etmiş, bunların dışında kalan uygulamaların keyfilığe kapı aralamasından endişe duymuştur. İstihsan yöntemi de yukarıda geçen nasların dışında kaldığından, istihsanla hükmedilmesi durumunda adeta bu naslara karşı çıkma söz konusu olur. Diğer taraftan Şâfiî'nin değişik vesilelerle kullandığı pek çok ibare onun istihsanı aslında "şer'î delillere karşı çıkma" olarak nitelediği görülmektedir. Onun "hâkim ve müftü olmaya ehil olan kimsenin, ancak bağlayıcı bir delille hükmetmesi ve fetva vermesi caiz olur. Bu da Kitap, Sünnet, ilim ehlinin ihtilaf etmediği meseleler (icmâ) veya bunların bir kısmına kıyastır. İstihsan ile hüküm ve fetva vermek caiz değildir. Zira istihsan bağlayıcı ve sayılan delillere dâhil değildir" (Şâfiî, 2011, ss. 9/67-68) şeklindeki ifadeleri bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır.

Şâfiî, "kitâbu ibtâlî'l-istihsân" konusunu ele alırken görüşlerine dayanak olacak ayet ve hadislerle başlamayı bir metot olarak benimsemiştir. Diğer bir ifadeyle temel kurguyu ayet ve hadisler üzerine inşa eden Şâfiî bunların istihsan yöntemiyle irtibatını kurarak istihsanın geçersizliğini ispat etme gayretinde olmuştur. Söz gelimi, "*bugün sizin dininizi kemâle erdirdim. Üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim*" (el-Mâide 5/3) ayetini de bu bağlamda zikretmiştir (Şâfiî, 2011, s. 9/57). Yine Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "*Allah'ın size emrettiği hiçbir şeyi bırakmadım, onu mutlaka size emrettim, yine sizi alıkoyduğu hiçbir şeyi bırakmadım, sizi ondan mutlaka alıkoydum. Rûhu'l-Emîn kalbime şunu koydu ki, hiçbir insan rızkını tamamlamadan ölmeyecektir. Öyleyse rızkınızı güzel yollarla arayınız*" (Şâfiî, 2011, s. 9/70). Zikredilen naslar Şâri' tarafından dinin bütününe beyan edildiğini, dolayısıyla emredilen ve yasaklanan şeylerin hepsinin aktarıldığını göstermektedir. Böylelikle dinde, dayanağı

olmayan görüşlere göre hüküm verilemeyeceği, zira burada insanların hükmüne bırakılmış bir alanın olmadığı anlatılmak istenmiştir (Ebû Zehre, 1996, s. 280).

Şâfiî, bağlayıcı bir nassa dayanmaksızın veya bu bağlayıcı nassa kıyas yapılmadan hüküm verilemeyeceği kanaatindedir. Bunların yok sayılarak hüküm verilmesi durumunda bu davranışın, “onunla emrolunmadıysam da hoşlandığımı yaparım” anlamına geldiğini ifade etmektedir (Şâfiî, 2011, s. 9/73). Öyleyse denebilir ki Şâfiî'nin düşüncesinde bu cümleler, bir konuda nas bulunduğu halde kişinin hoşlandığını bir başka ifadeyle istihşan ettiğini uygulaması onun bu naslara karşı çıkması anlamına gelmektedir.

Deliller hiyerarşisinde kıyasa ayrı bir önem atfeden Şâfiî bilindiği üzere icthadı da kıyasla kayıtladılmış ve böylece müctehidin, icthad ederken mutlaka kıyas yaparak icthadda bulunması gerektiği kanaatini taşımıştır. Bunun bir yansıması olarak kıyasın terkine şiddetle karşı çıkmış ve bu konuda oldukça sert ifadeler kullanmıştır (Şâfiî, 2011, ss. 9/74-75). Şâfiî, kanaatini destekleyici fer'î meseleleri zikretmekten geri durmamış, bu kapsamda şu örneği vermiştir: “Eğer günün piyasasını bilen bir kişi gelip ‘bunu, kendisi dışında satın alınan bir malla mukayese ettiğimde ve geçtiği şekilde fiyat biçtiğimde, o malın kusuru bana şu kadar üzerine kıyas etmemi gerektirdi, fakat ben bundan başkasını istihşan ediyorum’ derse, hâkimin onun istihşan ettiğini kabul etmesi helal değildir” (Şâfiî, 2011, s. 9/75).

Verilen örneklerde görüldüğü üzere Şâfiî bizzat “istihşan” kelimesini birkaç defa kullanarak onun aslında indî bir görüş, heva ve hevese göre hareket etmek olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Ayrıca ona göre kıyasın şer'î delillerin dördüncüsü ve icthadın olmazsa olmazı konumunda bulunması hasebiyle, kıyasın bırakılıp istihşanla hükmedilmesi şer'î delillere karşı çıkmak anlamına gelecektir.

1.2.5. İstihşan Yapan (Yeni Bir) Şeriat Koymuş Olur

Ağırlıklı olarak kıyasa alternatif bir yöntem şeklinde öne sürülen istihşanın, Şâfiî'nin sisteminde ne denli gereksiz ve geçersiz olduğu ortaya konmaya çalışıldı. Şâfiî'nin bu karşı çıkışı bir yana, mevcut eserlerinde tespit edilemeyen fakat kendisine atfedilerek aktarılan “istihşan yapan (yeni bir) şeriat koymuş olur” şeklinde bir ifade vardır ki başta Şâfiî mezhebi usulcülerinin olmak üzere, hemen hemen bütün usul eserlerinde istihşan konusu anlatılırken zikredilmektedir (Gazzâlî, 1993, s. 2/467; Râzî, t.y., s. 6/123; Âmidî, 2003, s. 4/191; Karâfî, 1995, s. 9/4026; İbnü's-Sübkî, 2003, s. 110; Zerkeşî, 1992, s. 6/87; Feyzullah, 1989, s. 76; Şa'bân, 2008, s. 181; Zühaylî, 2008, s. 90). Esasen böyle bir ifade Şâfiî'nin eserlerinde geçmemekle birlikte bu şekilde formüle edilebilecek ibarelerin bulunduğu bir gerçektir. Bir başka ifadeyle aşağıda görüleceği üzere Şâfiî'nin, lafız olarak olmasa da aynı anlama gelebilecek bazı sözleri bulunmaktadır (Pekcan, 2003, s. 164).

Şâfiî, *el-Üm*'ün “kitâbü'l-akdiyye” bölümünde, bir kadıda bulunması gereken ilmi yeterlilikten bahsederken onun daima Allah'ın Kitabı'nı ve Rasûlü'nün Sünneti'ni iyi bilen kişilerle istişare etmesi gerektiğini ifade etmektedir (Şâfiî, 2011, s. 7/504). Şâfiî, bu bağlamda ortaya çıkan bir problemi çözmede hüküm kaynaklarının Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olduğunu belirttikten sonra bunların dışındaki alternatiflere kapıyı kapatır ve yukarıda kendisine nispet edilen söze kaynaklık edecek şu ifadeleri kullanır:

“Bir kimse belirttiğimiz deliller (Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas) dışında ‘ben istihşan ediyorum’ diyerek, kendisi için istihşan yapmayı caiz görürse, aslında o kimse, dinde kendisi için (yeni bir) şeriat (hukuk) koymayı caiz görmüş demektir (ecâze linefsihi en yüşerri'a fi'd-dîn)” (Şâfiî, 2011, s. 7/504).

Mâverdî, Şâfiî'nin sözlerini nispeten yumuşatarak fakat yine ona nispet ederek, “(müctehid veya hâkimin) kıyas dışında istihşana başvurusu caiz değildir. Bu ona caiz olursa, o zaman onun dinde hüküm koyması da caiz olmuş demektir” (Mâverdî, 1994, s. 16/163) şeklinde nakletmiştir. Bu noktaya kadar Şâfiî ile hem fikir olduğu anlaşılan Mâverdî bundan sonrası için istihşanın mahiyetini

ilgilendiren hususlara dikkat çekerek konuyu sürdürmektedir. Netice itibarıyla istihsanın mahza keyfilik olmadığını düşünen Mâverdî, delile dayalı ve aklın hoş karşıladığı istihsanın hüccet ve bununla amel etmenin vacip olduğunu, böyle olmayan istihsanın ise bâtil olduğunu ve şer'î hükümlerde hüccet olamayacağını ifade etmiştir (Mâverdî, 1994, s. 16/163).

Esasen Şâfiî'nin yukarıda verilen ifadelerine bakıldığında bu ifadelerin kendisine nispet edilen sözle içerik bakımından birebir uyduğu görülmektedir. Bu bakımdan söz konusu ifadelerin usulcüler tarafından Şâfiî'ye nispet edilerek aktarılması şaşırtıcı bir durum değildir. Zira Şâfiî, istihsana yönelik eleştirisini çoğunlukla sert sözlerle dile getirmiştir. “İstihsanda bulunan kimse, aslında emredilmediğine veya alıkonulduğuna dair bir delil olmaksızın bildiğiyle amel etmesi demektir” (Şâfiî, 2011, s. 9/73) cümlesi de söz konusu sert ifadelerden biri olarak zikredilebilir.

Şâfiî'nin istihsana yaklaşımı ve yine kendisine atfedilen istihsana yönelik olumsuz ifadeler hemen her ekolden usulcünün gündemini oldukça fazla meşgul etmiştir. Buna bağlı olarak usulcüler özellikle Şâfiî'ye nispet edilen “istihsan yapan (yeni bir) şeriat koymuş olur” sözünü farklı açılardan izah etme uğraşında olmuşlardır.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *et-Telhis* adlı eserinde Şâfiî'ye atfedilen bu söz hakkında şu değerlendirmede bulunur: “Âlimlerin çoğunluğu, delillerin araştırılması, hükümlerin bu delillere dayandırılması gerektiği görüşündedirler. Bundan ötürü herhangi bir delile ve kurala dayanmayan istihsanın ise geçersiz olduğuna hükmetmişlerdir.” Cüveynî daha sonra İmam Mâlik ve Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu hatta Şâfiî'nin, “kim istihsan yaparsa, sanki (yeni bir) şeriat koymuş olur” dediğini nakleder (Cüveynî, 1996, s. 3/310).

Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (ö. 502/1108), Şâfiî'ye atfedilen sözü yorumlarken “kişinin, Hz. Peygamber'in şeriatının dışında kendisi tarafından bir şeriat koyması demektir” (Karâfi, 1995, s. 9/4026) ifadelerini kullanır. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Şâfiî'nin murâdını şöyle açıklamaktadır: “Kim şer'î bir konuda delillere dayanmaksızın kendi görüşüne göre hüküm verirse o kişi, Allah'ın meşru kıldığı delillere dayanmadan hüküm verdiği için, kendini asıl hüküm koyucu olan Allah'ın yerine koymuş olur” (İbnü'l-Hâcib, 2006, s. 2/1193).

Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1371) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinde bu söz hakkında şöyle ifadeler kullanmıştır: “İstihsanı Ebû Hanife kabul etmiştir. Eski ve yeni birçok âlim ona şiddetle karşı çıkmışlardır. Sika kimselerin kendisinden nakline göre Şâfiî, ‘istihsan yapan (yeni bir) şeriat koymuş olur’ demiştir.” İbnü's-Sübkî daha sonra, onun bu meşhur sözüne bizzat “kendisinin ifadesi olarak” rastlamadığını fakat eserlerinde bu manaya gelen ifadeler kullandığını da sözlerine eklemektedir (İbnü's-Sübkî, 1991, s. 2/194). İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*de de istihsana bakışını ortaya koyarken şu ifadeleri kullanmıştır: “Hanefilerin istihsan konusunda yaptığı izahlara bakılırsa, bu konuda bütün âlimler arasında ittifak vardır. Ancak üzerinde ihtilaf edilen, dayanaktan yoksun, arzu ve isteklere göre görüş belirtmek anlamında bir istihsandan söz edilecek olursa, bu durumda istihsan yapan kendiliğinden hüküm koymuş olur. Şâfiî'nin karşı çıktığı istihsan da bu tür istihsandır” (İbnü's-Sübkî, 2003, s. 110) İstihsanın daha çok sözlük anlamını dikkate aldığı anlaşılan Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) bu söz için, “Şâfiî'nin güzel ifadelerindendir” demektedir (Zerkeşî, 1992, s. 6/87).

Modern dönem usulcülerinden Zekiyüddin Şa'bân söz konusu ifade için “istihsan yolu ile hüküm koyan kimse kendiliğinden (delilsiz olarak) din vaz' etmiş olur. Bu ise caiz değildir. Zira bu yetki Allah'ındır; O, görevlendirdiği elçiler vasıtası ile ilâhî kanunlarını bildirir” (Şa'bân, 2008, s. 181) şeklinde bir yorum getirir.

Mustafa Dîb el-Buğâ da (ö. 2025) Şâfiî'ye atfedilen bu sözün ona ait olup olmadığı konusuna girmeden bu sözün doğru olduğunu, istihsanın Allah'a ve Rasûlü'ne karşı gelmek olduğunu, dolayısıyla istihsanla hükmetmenin caiz olmadığını ifade eder. Fakat Şâfiî'nin kastettiği, istihsanın lafzî manasının olduğunu şu cümlelerle dile getirir: “Şâfiî'nin bu sözüyle kastettiği istihsan herhangi

bir kurala ve delile dayanmayıp kişinin kendi heva ve hevesine göre hükmetmesidir. Bu söz, Hanefî ve Mâlikîlerin kullandığı delile dayalı olan terim anlamdaki istihsan için geçerli değildir. Bu fakihler istihsanda bulunurken mutlaka bir delile dayanmışlardır” (Buğâ, t.y., ss. 139-140).

Netice itibarıyla Şâfiî'ye nispet edilen “istihsan yapan (yeni bir) şeriat koymuş olur” sözüne Şâfiî'nin mevcut eserlerinde rastlanmadığı konuyu ele alan araştırmacılar tarafından kabul edilen bir husustur. Eserlerinde söz konusu ifadeye kaynaklık edecek çeşitli ifadeler bulunmasından olacaktır ki Şâfiî'nin böyle bir sözü söylemeyeceği tarzında herhangi bir itirazın geldiği de bilinmemektedir. Şâfiî'nin istihsana karşı genel tavrı dikkate alınacak olursa böyle bir ifadeyi kullanmış olma ihtimali yüksek görünmektedir. Dahası kullanmış olması da son derece doğaldır.

2. İmam Şâfiî'nin İstihsana Göre Hüküm Verdiği İddiası

Araştırmanın başından bu aşamaya kadar İmam Şâfiî'nin, hukuk anlayışında istihsan yöntemine karşı olumsuz tavrını gayet açık bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Yanı sıra Şâfiî istihsan eleştirisinde karşıt görüştekilerin yaptığı gibi istihsanın, lafzî ve terim anlamı şeklindeki bir ayırımına da gitmemiştir. Dolayısıyla Şâfiî'nin, herhangi bir kayıt koymaksızın mutlak anlamda istihsanı gereksiz ve de geçersiz bir yöntem olarak telakki ettiği söylenebilir.

Bahsedildiği haliyle Şâfiî'nin istihsanı açık bir şekilde reddettiği halde muarızları tarafından fûrû-i fıkıhta istihsan yöntemini uyguladığı iddiası her zaman gündemini korumuştur. Söz gelimi Hanefî usulcülerden Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şâfiî'nin istihsanı kullandığını onun bazı kitaplarında “(estahibbu) bunu sevimli buluyorum” ifadelerinden anlaşıldığını söyler. Pezdevî daha sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bazıları, Hanefîlerin yaptığı istihsanların mahiyetini bilmedikleri için bunlara karşı çıkmışlar. Fakat Hanefîlerin kullandığı istihsanın anlaşılması durumunda herhangi bir tartışma meydana gelmeyecektir. Zira Hanefîler, istihsanla amel ederken heva ve hevese uyarak delilleri terk etmemişlerdir” (Buhârî, 1997, ss. 4/17-18). Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ise Şâfiî'nin, “mut'anın otuz dirhem olmasını güzel buluyorum (estahsinu)” dediğini naklettikten sonra “burada görüyoruz ki Şâfiî istihsana karşı çıkmamıştır” ifadelerini kullanarak bu iddiasını kanıtlamaya çalışmıştır (Serahsî, 1993, s. 2/207). Verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Hanefî ekolü mensupları bir yandan Şâfiî tarafından yöneltilen keyfilik iddialarına karşı savunma pozisyonuna geçerken diğer yandan ise karşıt iddialarda bulunarak Şâfiî'nin argümanlarını çürütme gayretinde olmuşlardır.

Öte yandan Şâfiî'nin fûrû-i fıkıhta istihsanı kullandığını iddia edenler aslında Şâfiî ile onun karşıtlarının istihsan etrafında meydana gelen münakaşalarını uzlaştırmayı amaçladıkları söylenebilir. Zira Şâfiî karşıtları, onun istihsanı kullandığına dair örnekler verdikten sonra asıl tartışmanın isimlendirmeye dayalı olduğunu vurgulamışlardır (Serahsî, 1993, ss. 2/207-208; Buhârî, 1997, ss. 4/17-18; Özdemir, 2017, ss. 127-128). Şâfiî ekolü mensupları ise genel olarak, Şâfiî'nin istihsan kelimesini sözlük anlamıyla kullandığını, terim anlamını hiçbir şekilde kullanmadığını dile getirmişlerdir (Gazzâlî, 1993, s. 2/470; Râzî, t.y., ss. 6/126-127; İbnü's-Sübkî, 2003, s. 120; Zerkeşî, 1992, s. 6/96). Bu kanaati açıklama mahiyetinde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), “arkadaşlarımız istihsanı ret konusunda ittifak halindedirler” ifadelerini kullanır ve istihsan hususunda meydana gelen ihtilafın lafzî manada olmayıp ıstılahî anlamda olduğunu dile getirir. Râzî daha sonra istihsanın lafzî manasında ihtilafın meydana gelmesinin mümkün olmadığını Kur'ân-ı Kerîm'den, Sünnet'ten ve müctehid imamların sözlerinden örnekler vererek kanıtlamaya çalışmıştır (Râzî, t.y., ss. 6/126-127).

Şâfiî'nin fûrû-i fıkıhta istihsan yöntemine başvurduğu iddiası, Şâfiî usulcülerin gündemini bir hayli meşgul etmiştir. Nitekim mezhep mensupları Şâfiî'nin istihsanı kullandığı iddia edilen meseleleri tek tek ele alarak incelemişler ve karşıt görüştekilere cevap vermeye çalışmışlardır (Özdemir, 2017, ss. 126-137; Öztürk, 2015, ss. 71-77; Güler, 2023, ss. 115-130). Bu hususta örnek olarak Ebû Saîd el-İstahrî (ö. 328/940), İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), Muhammed b. Ali el-Kaffâl (ö. 365/976), Ebû Ali es-Sincî (ö. 430/1039), Mâverdî, Rûyânî ve Zerkeşî gibi âlimler zikredilebilir. Özetlemek gerekirse; Şâfiî'nin fûrû-i fıkıhta istihsanı kullandığını ileri sürenlerin getirdikleri pek çok

argüman ve örneğe karşı Şâfiî kanadından verilen cevapların ortak noktasını, Şâfiî'nin söz konusu meselelerde herhangi bir dayanağı olmayan istihsana göre değil, bağlayıcı bir delile dayanarak hüküm verdiği hususu oluşturmaktadır (Mâverdî, 1994, s. 16/166; İbnü's-Sübkî, 2003, s. 120; Zerkeşî, 1992, ss. 6/95-96).

Sonuç

Fıkıh ilminin oluşum sürecinin tamamlandığı hicrî ikinci yüzyılda, bir yanda ehl-i re'y anlayışına sahip Hanefilik diğer yanda ise ehl-i hadis karakterli Mâlikîlik hâkim fıkıh çevreleriydi. Mezkûr fıkıh çevrelerine karşı eleştirel bir söylem geliştiren Şâfiî böylece yeni bir hukuk sistematığı de ortaya koymuştur.

Şâfiî, yeni bir hukuk anlayışı ve kaynak telakkisiyle her iki fıkıh çevresinin de hukuk anlayışını yansıtan birtakım yöntemlere tepki göstermiştir. Şâfiî'nin tepki gösterdiği yöntemlerin başında ise istihsan gelmektedir. Hüküm verme kaynağı şeklindeki istihsanın ilk olarak Hanefiler tarafından kullanıldığı genel bir kabuldür. Dahası istihsan Hanefî mezhebiyle özdeşleşen bir yöntem olmuştur. Bu anlamda Şâfiî'nin ilk muhatapları da istihsanı en fazla kullanan Hanefiler olmuştur. Nitekim sonraki Hanefî usulcülerin en önemli uğraşlarından birisi Şâfiî'nin eleştirilerine karşı savunma yapmak, bu savunmadan sonra karşı iddialarda bulunmak olmuştur.

Şâfiî, hukuk düşüncesinin temeline Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyası yerleştirerek temel hareket noktasını belirlemiştir. Özellikle rey ictihadının çok fazla kullanılmasının hukuk alanında keyfilğe yol açacağı kaygısını taşıyan Şâfiî, ictihadı kıyasla kayıtlandırdıktan sonra kıyasın da sınırlarını çizmiş ve böylece bir çözüm önerisi sunmuştur. İctihadı kıyasla sınırlayan Şâfiî, kıyasın bir asla dayandığı düşüncesiyle hareket ettiğinden Hanefiler tarafından kıyasa alternatif olarak kullanılan istihsanın söz konusu bir asla dayanmadığı kanaatine varmıştır. Öyleyse bir asla dayanmayan istihsan Şâfiî açısından keyfilikten başka bir şey ifade etmemektedir.

Şâfiî'nin istihsanı eleştirirken hedefinde kimlerin olduğu, kastettiği istihsan ile karşıt görüştekilerin kullandığı istihsanın aynı olup olmadığı, tarafların birbirini olması gerektiği şekilde anlayıp anlamadığı vb. hususlar oldukça fazla tartışma konusu olmuştur. Aynı şekilde Şâfiî'nin fûrû-i fıkıhta istihsana göre hükmedip etmediği tartışılmış ve sıklıkla muarızları tarafından istihsanı kullandığı iddia edilmiştir.

Söz konusu tartışmalar bir yana, hukuk düşüncesini Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas mefhumu üzerine inşa ettiği ve ısrarla kıyasa vurguda bulunduğu hususu dikkate alındığında Şâfiî, bunların dışında kalan istihsanın bir ictihad yöntemi olarak kullanılmasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla Şâfiî'nin, lafız olarak değil terim anlamdaki istihsanı hedef aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bunun bir sonucu olarak onun fûrû-i fıkıhta istihsana göre hükmettiği iddiası da isabetli görünmemektedir.

References

- Altaş, İ. (2024). *Hız. Âişe ve kendisine yöneltilen eleştiriler*. Kitap Dünyası Yayınları.
- Âmidî, S. A. M. (2003). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (1. bs., C. 4). Dâru's-Samî'î.
- Arslan, G. (2004). *İmam Şâfî'nin Kur'an okumaları*. Rağbet Yayınları.
- Aybakan, B. (2011). *İmam Şâfî ve fıkıh düşüncesinin mezhepleşmesi* (2. bs.). İz Yayıncılık.
- Aybakan, B. (2012). el-Üm. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 42, ss. 298-300). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).
- Aydınlı, A., & Ögüt, S. (1994). Ehl-i Hadîs. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 507-512). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).
- Bâhisîn, Y. A. (2007). *el-İstihşân hakikatuhu envauhu hucciyetuhu tatbikâtuhu el-muâsere*. Mektebetü'r-Rüşd.
- Bedir, M. (2005). er-Risâle. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 117-119). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).
- Buğâ, M. D. (t.y.). *Eseru'l-edilleti'l-muhtelif fihâ fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Dâru'l-İmâmi'l-Buhârî.
- Buhârî, A. A. A. M. (1997). *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (C. 4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İ.-H. E.-M. A. A. Y. (1996). *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh* (1. bs., C. 3). Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Duman, S. (2012). *Şâfî'nin usul düşüncesinde "maslahat-ı mürsele ve istislâh"ın yeri* (M. Bilen, Ed.; ss. 742-783). Kent Işıkları.
- Duman, S. (2017). *İmam Şâfî'nin kıyas anlayışı* (2. bs.). İsam Yayınları.
- Ebû Zehre, M. (1996). *İmam Şâfî* (O. Kesioğlu, Çev.; 3. bs.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Erdoğan, M. (2013). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü* (4. bs.). Ensar Yayınları.
- Ferâhidî, H. A. (2003). *Kitâbü'l-'ayn* (C. 4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Feyzullah, M. F. (1989). *el-İlmâm bi usûli'l-ahkâm* (1. bs.). Dâru't-Tekaddüm.
- Gazzâlî, E. H. M. M. (1993). *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (C. 2). el-Câmiatü'l-İslâmiyye.
- Güler, H. (2023). *İmam Şâfî'nin İstihşân Anlayışı*. Kitap Dünyası Yayınları.
- İbn Manzûr, E.-F. C. (t.y.). *Lisânü'l-Arab* (C. 5). Dâru'l-Meârif.
- İbnü'l-Hâcib, C. Ö. E. B. (2006). *Muhtasaru müntehâ's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (C. 2). Dâru İbn Hazm.
- İbnü's-Sübkî, T. A. A. A. (1991). *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (C. 2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü's-Sübkî, T. A. A. A. (2003). *Cem'ü'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkıh* (2. bs.). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Karâfî, Ş. E.-A. A. İ. (1995). *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* (C. 9). Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz.
- Karaman, H., & vd. (2014). *Kur'an yolu meâli* (3. bs.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kavâsımî, E. Y. Ö. (2003). *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İlmâm eş-Şâfî* (1. bs.). Dâru'n-Nefâis.
- Kılıçer, M. E. (1994). Ehl-i Re'y. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (C. 10, ss. 520-524). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

- Koçinkağ, M. (2018). *Erken dönem islam hukuk düşüncesinde rey ve hadis*. Rağbet Yayınları.
- Kozalı, A. (2024). İmam Şâfiî'nin hukuk düşüncesindeki re'y nosyonuna dair epistemolojik bir inceleme. *Uludağ İlahiyat Dergisi*, 33(1), 1-34.
- Ma'lûf, L. (2007). *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lâm* (42. bs.). Dâru'l-Meşrik.
- Mâverdi, E.-H. A. M. H. (1994). *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (1. bs., C. 16). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Musa, M. Y. (1983). *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî* (A. Meylânî, Çev.). Arslan Yayınları.
- Önder, M. (2006). İstihsan kavramının ortaya çıkışı. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (7), 181-208.
- Özdemir, M. (2001). *İmam Şâfiî'ye göre istihsân* [Yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2017). *İmam Şâfiî'nin İslâm hukuk kaynaklarından istihsâna yaklaşımı*. Ensar Neşriyat.
- Öztürk, A. (2015). *İmam Şâfiî'nin ibtâlî'l-istahsân'ı ve ona karşı erken dönem Hanefî usulcülerinin verdiği cevaplar* [Yüksek lisans tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pekcan, A. (2003). Şâfiî istihsân yapmış mıydı? *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(3), 145-171.
- Râzî, E. A. F. M. Ö. (t.y.). *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (C. 6). Müessesetü'r-Risâle.
- Serahsî, Ş. E. S. (1993). *Usûlü's-Serahsî* (C. 2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şa'bân, Z. (2008). *İslâm hukuk ilminin esasları (Usûlü'l-fikh)* (İ. K. Dönmez, Çev.; 10. bs.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şâfiî, M. İ. (t.y.). *er-Risâle*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şâfiî, M. İ. (2010). *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)* (A. Şener & İ. Çalışkan, Çev.; 4. bs.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şâfiî, M. İ. (2011). *el-Üm* (4. bs., C. 9). Dâru'l-Vefâ-Dâru İbn Hazm.
- Şener, A. (1981). *İslâm hukukunun kaynaklarından kıyas istihsân ve istislâh*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Zerkeşî, B. M. B. A. (1992). *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (2. bs., C. 6). Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Zühaylî, M. V. (1986). *Usûlü'l-fikh* (C. 1). Dâru'l-Fikr.
- Zühaylî, M. V. (2008). *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Dâru'l-Fikr.

ETHICAL DECLARATIONS**Research and Publication Ethics**

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR**Araştırma ve Yayın Etiği**

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.