

Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep “Dört Hak Mezheb”in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi

A Single Quadripartite Sunni Madhhab: The Theoretical and Institutional Crystallization of the Four Schools of Law

● Oğuzhan TAN^a

^aİslam Hukuku AD,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Ankara

Received: 16.01.2018
Accepted: 02.04.2018
Available online: 04.09.2018

Correspondence:
Oğuzhan TAN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku AD, Ankara,
TÜRKİYE/TURKEY
oguzhantanank@gmail.com

ÖZ Bu çalışma, dört mezhebin Müslümanların dağıldıkları şehirlerde oluşan ilk üç asrın fıkıh birikimi içerisinden gelerek kurumsallaşmasının ilmi ve siyasi dinamiklerine dair bir süreç analizi denemesidir. Çalışma, dört mezhebin önce kristalleşerek sonrada bütünleşerek tek ve büyük bir Sünnî fıkıh mezhebi oluşturduğu tezi üzerinden ilerlemektedir. Diğer fıkıh mezheplerinin aynı başarıyı gösterememesini de bu tez çerçevesinde değerlendirmektedir. Fakihler arasındaki doktrin tartışmaları yanında Müslüman devletler tarafından uygulanan eğitim ve yargı politikaları da dört mezhep söyleminin oluşumundaki etkileri nedeniyle çalışmada konu edinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep; dört mezhep; İslam hukuku; fıkıh; usûl; tarih

ABSTRACT This study is intended to examine the scholarly and political dynamics of the institutionalization of the four schools of law (*al-madhāhib al-arbaʿah*), a phenomenon had grown out of the jurisprudential experience cultivated in the major cities during the first three centuries of Islam. It argues that the four schools have come to operate as a one extended Sunni *madhhab* after going through a crystallization and consolidation process. It tries also to answer the question why the other defunct schools failed to be one of these four schools. Besides the doctrinal arguments made by scholars, educational and jurisdictional policies adopted by Muslim states are among the issues included in this study due to their relation to the formation of the discourse of ‘*the four madhhabs*’.

Keywords: Madhhab; the four schools of law; Islamic law; fiqh; methodology; history

İLK MEZHEPLEŞME TEZAHÜRLERİ: ŞEHİR FIKHI VE ŞEHİR FAKİHLERİ

Fıkıh tarihi araştırmalarında, ilk mezhepleşme tezahürlerini Peygamber’in vefatından sonraki sahabe döneminde arama yönünde güçlü bir eğilim vardır. Böyle bir düşünce, Fıkıhın ilk nesilden itibaren tam teşekküllü bir hukuk doktrini olarak ortaya çıktığı izlenimini de beraberinde getirecektir. Örneğin Şîrâzî (476h.), Peygamber’in yakınındaki sahabenin çoğunluğunun fakih olduğunu söylerken bu türden bir izlenimin etkisi altında gibidir. Nitekim o kavramsal içeriğini sonradan kazanmış olmasına rağmen, *fakîh* kelimesini sahabe için kullanmakta bir sakınca görmez. Aynı şekilde sahabenin nassların *mestûrunu*, *mefhûmunu*, *mansûsunu* ve *ma’kûlünü* anladıklarından bahsederken bu teknik kavramların sahabe zamanından daha sonra çıktığı gerçeğini de göz ardı eder. Şîrâzî, sahabenin çözdüğü bazı fikhî meselelerden örnekler verirken de

adeta onların sonraki fakihlerle aynı teknikleri kullandığını göstermeye çalışır gibidir.¹ İbn Haldûn (808h.) da benzer bir üslup içerisinde. Fakat o fetva verebilen sahabiler için *fukahâ* yerine *kurrâ* kelimesini kullanır. Dinin sadece onlardan öğrenilebileceğini söyler. Ona göre *Kurrâ*'nın yapabildiği şeyler sadece Kur'an'ı hıfz etmek, okumak ya da yazmakla sınırlı değildir. Onlar, Kur'an'ı, *nâsih-mensûhu*, *muhkem-müteşâbihî* ve Peygamber'den bizzat işittikleri yahut işitenlerden işittikleri delaleti ile birlikte ezbere bilen kişilerdir (*hâmilîne li'l-Kur'ân*).² İbn Haldûn, dinî bilgi konusunda belirli bir zümrenin otorite haline gelmesini, Arapların ümmiliğinden doğan bir zorunluluk olarak görür.³ Yani, hükümleri elde etme yöntemlerini bilen eğitilmiş bir zümre, öyle olmayanlara hükümleri öğretme konumunda bulunmaktadır. İbn Haldûn'un okuma yazma bilmemeyi, hükümleri bilmemeyle ilişkilendirirken Peygamber'in ümmiliğinin bu denklemdeki yerine hiç değinmemesi ise ilginçtir. Anlaşıldığı kadarıyla bu yaklaşım, mezheplerin fonksiyonel içeriklerinin, kurumsal varlıklarından daha önce var olduğundan hareket etmekte ve kurumsallaşma sonrası terminolojiyi kurumsallaşma öncesi dönemi nitelerken kullanmakta beis görmemektedir.

İbn Hazm (456h.) ilk mezhebî tezahürler hakkında bize yardımcı olacak çok önemli detaylar zikretmektedir. Onun belirttiğine göre; on binlerce sahabe içerisinde sadece bin üç yüz küsurundan hadis; yüz kırk küsurundan ise fetvâ rivayet edilmiştir. Bunlar içinde Âişe, Ömer b. el-Hattâb, Abdullâh b. Ömer, Alî b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit verdikleri fetvâ sayısı bakımından öne çıkan sahabilerdir. İbn Hazm, bu yedi sahabenin her birine ait fetvaların tek ciltlik büyük bir kitaba sığabileceğini söyler. İkinci mertebede ise yirmi sahabenin adını sayarak bunlardan her birinden nakledilen fetvâların küçük bir cilde ulaşabileceğini kaydeder. Yine isimlerini tek tek saydığı üçüncü mertebedeki sahabilerden birer ikişer aktarılan fetvâların tamamının tek ciltlik küçük bir kitapta toplanabileceğini söyler.⁴

İbn Hazm'ın sahabe fetvâlarına dair bu kesinlikte istatistiksel bilgiler verebilmesi hayli dikkat çekicidir. Doğrusu, bizzat İbn Hazm tarafından çıkarılıp çıkarılmadığını bilemediğimiz bu fetvâ envanteri, fıkıh kitaplarından ziyade, sahabe görüşlerini de toplayan hadis kitapları üzerinden tespit edilmiş olmalıdır.

Mezhepleşme tezahürlerinden biri de belirli fakihlerin otorite kazanarak birer imama dönüşmesidir. İbn Asâkir'in (571h.) aktardığına bakılırsa Alî b. el-Medînî (234h.), sahabe içinde Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs'ın hususî takipçileri (ashab) olduğunu söylemiştir. 'Bu takipçiler, özellikle takip ettikleri kimselerden [hadis] hıfz etmekte ve fıkhâ dair konularda onların kavline sadık kalmaktaydılar.'⁵ Tıpkı Şirâzi ile İbn Haldûn'un bazı usûl terimlerini sahabe dönemindeki fikhî faaliyeti anlatırken kullanmakta sakınca görmemeleri gibi rivayet edildiğine göre Alî b. el-Medînî'nin 'ashâb' kavramını kullanarak mezhepleşmenin ana unsurlarından biri olan otoriteden bahsetmektedir. Fetvaları ile öne çıkan bu sahabilerin, içtihat ve ittiba açısından farklı özelliklere sahip oluşu, geriye dönük olarak mezhepleşmenin ilk işareti olarak değerlendirilmiştir.⁶ Mezhepleşmeyi ilk döneme kadar dayandıran bu tasvir, önemli ölçüde anakronik izler taşımaktadır. Ayrıca bu tasviri yapanlar, kurumsal mezheplerden sonra yaşayan hatta bu mezheplere mensup olan kimselerdir.

¹ Ebû İshâk eş-Şirâzi, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1981, s. 35 vd.

² Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, (m.y.), 2004, II/185.

³ Bkz; İbn Haldûn, 185-186.

⁴ İbn Hazm, V/92-93. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrût (t.y.), V/92-93.

⁵ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995, c. 19, s. 327.

⁶ es-Sübkî, es-Sâyis, el-Berberî, *Târîhu't-Tesrîi'l-İslâmî*, Dâru'l-Asmâ, Dimeşk 1997, 133 vd.

Sahabe döneminden itibaren, iktidarın el değiştirmesine bağlı olarak başkent sırasıyla Küfe'ye, Şam'a ve Bağdat'a taşınmıştır. Bu başkentlerin sosyo-kültürel yapısı birbirinden farklıdır. Ayrıca fütûhâtla birlikte meydana gelen hızlı genişlemeyle birlikte yeni kültürlerle ve geleneklerle karşılaşmıştır. Arap dışı Müslüman nüfus hızla çoğalmış ve neticede İslam toplumunu çok merkezli bir yapıya bürünmüştür. Bu realitenin sonucu olarak; artık belirli şehirler etrafında oluşan bölgesel bir fıkıhtan (*fikhu'l-emsâr*) ve bu fikhî temsil eden fakihlerden (*fukahâü'l-emsâr*) bahsetmek mümkündür. Şehirlerdeki fıkıh, zaman içinde birbirinden daha da farklılaştıkça önce birer şehir mezhebine daha sonra ise kişi adlarıyla anılan mezheplere doğru evrilecektir. Daha sonraki aşamada ise ortaya çıktıkları şehirlerin sınırlarını da aşarak taşınabilir bir doktrine dönüşecektir.

Dihlevî, sahabe'nin görüşlerinin (*mezâhibu ashâbü'n-nebî*) tabii tarafından alınarak farklı kaynaklardan elde edilen hadis rivayetleri ile birlikte yeni bir değerlendirmeye tabi tutulduğunu, bu nedenle sahabe fakihlerinin mezheplerinin olduğu gibi korunması yerine şehirlerde imam konumuna gelen tabiîn fakihlerinin yeni birer mezhep oluşturduğunu söyler.⁷ Fakat bu mezhep henüz kişilere değil şehirlere nispet edilmektedir. Nitekim bu dönemde 'Kûfelilere göre' ya da 'Medine ehli der ki' gibi ifadelerle rastlamak olağandır. Ancak zaman içerisinde her bir şehirde belirli fakihler o şehirdeki yaygın fıkıh anlayışının lideri gibi görülmüştür. İmam Şâfiî de şu sözleriyle, bu dönemi tasvir etmektedir: 'Müslümanların yaşadıkları beldelerde ilim ehlinin, çoğu görüşünde kendisine tabi olduğu bir kişi mutlaka vardır.'⁸ Şâfiî'nin işaret ettiği bu kişisel karizma (*riyâset*) faktörü, zamanla mezhepleşmenin niteliğini şehirlerden kişilere doğru kaydıracaktır.

Nesâî (303h.), şehir fakihlerinin isimlerini belirlemek üzere yazmış olduğu risalesinde bu fakihlerin ilk tabakasında sahabe fakihlerin adlarına yer verir. Böylece bir anlamda şehirlerde oluşan farklı fıkıh anlayışlarının sahabe devrindeki yöntem farklılıklarından kaynaklandığını göstermeye çalışır. Onun belirttiğine göre Medîne'nin sahabe fakihleri Ömer b. el-Hattâb, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer ve Âişe'dir.⁹ Tabiîn tabakasında Saîd b. el-Müseyyib (94h.) ve Urve (94h.) ise Nesâî'nin Medine fikhını temsil edenler arasında saydığı on iki isimden, en çok dikkat çekenleridir. İçlerinde Rebîa b. Abdirrahman (136h.) ve Zührî'nin (124h.) de bulunduğu beş fakihten oluşan üçüncü tabakadan sonra dördüncü tabakada Mâlik (179h.) yer almaktadır. Nesâî, Mâlik'ten sonraki fukahayı sayarken üslubunu değiştirir. Onları sadece yaşadıkları şehre nispet etmekle yetinmeyip aynı zamanda 'Mâlik'in ashabından' olma kaydını da ekler¹⁰ ki bu yeni bir durumun göstergesidir.

Mekke'de ikinci tabakada sayılan beş fakihten üçünün ismi özellikle dikkat çekmektedir: Atâ (114h.), Tâvus (106h.) ve Mücahid (103h.). İlginç olan şu ki; Nesâî, bu beş fakihin tamamının 'İbn Abbâs'ın ashabından' olduğunu söyler.¹¹ Buna göre sahabeden, Mekke şehir fikhını en çok etkileyen kişi İbn Abbâs olmalıdır. Sonraki tabakada Amr b. Dînâr'ın (126h.), daha sonrasında ise Süfyân b. Uyeyne'nin (198h.) isimleri belirmektedir. İki sonraki tabakada ise Şâfiî'den (204h.) ve ondan sonra gelen 'Şâfiî ashabından' bahsedilmektedir.¹²

⁷ Veliyyullâh ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi Esbâbi'l-İhtilâf*, Dârü'n-Nefâis, Beyrût 1983, s. 30-31.

⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1990, c. 7, s. 280.

⁹ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Tesmiyetü Fukahâi'l-Emsâr min Ashâbi Rasûlillâh ve men Ba'dehum (Selâsü Resâil Hadisiyye li'l-İmam Nesâî içerisinde)*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987, s. 99.

¹⁰ Nesâî, s. 110.

¹¹ Nesâî, s. 112.

¹² Nesâî, s. 118 vd.

Üçüncü şehir Kûfe'dir. Sahabe neslinden Kûfe fakihleri Alî b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Mes'ûd'dur. İkinci tabakada Alkame (62h.), Amr b. Şurahbîl (63h.), Mesrûk (63h.) ve Şurayh (80h.); sonrakinde ise İbrâhim en-Nehâî (96h.) en belirgin isimlerdir. Ebû Hanîfe'nin (150h.) de hocası olan Hammâd b. Ebî Süleymân (120h.) dördüncü tabakada yer alır.¹³ Ebû Hanîfe ise İbn Şübrüme (144h.) ve İbn Ebî Leylâ (148h.) ile birlikte Kûfe fakihlerinin beşinci tabakasında.¹⁴ Nesâî, yukarıdakine benzer bir üslup içerisinde sırasıyla Basra, Şam, Mısır ve Horasan fakihlerini de tabakalar halinde sayar.

Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr adlı kitabında, Nesâî'nin yaptığını biraz daha detaylı şekilde yapmaya çalışan İbn Hibbân (354h.), şehirlerden ziyade şehirlerin etrafında oluşan ana bölgeleri esas aldığını söyler. Bunlar Hicaz ve civârı, Irak ve civârı, Şam ve civârı, Mısır ve civârı, Yemen ve civârı, Horasan ve civârıdır.¹⁵ Bu sınıflandırma, şehirlerde oluşan fikhın standartlaşarak birer şehir mezhebine dönüştüğünü hatırlatır. Bu sınıflandırma, şehirlerde oluşan fikhın standartlaşarak birer şehir mezhebine dönüştüğünü hatırlatır. Bu sınıflandırma, şehirlerde oluşan fikhın standartlaşarak birer şehir mezhebine dönüştüğünü hatırlatır. Bu sınıflandırma, şehirlerde oluşan fikhın standartlaşarak birer şehir mezhebine dönüştüğünü hatırlatır.

İbn Hibbân, önde gelen Medineli sahabilerin sayısını 151, Mekkelilerin sayısını 62, Basralıların sayısını 86, Kûfelilerin sayısını 55, Şamlıların sayısını 75, Mısırlıların sayısını 27, Yemenlilerin sayısını 16, Horasanlıların sayısını ise 5 olarak vermektedir.¹⁶

Gerek Nesâî'nin gerekse İbn Hibbân'ın yaşadıkları dönemin en önemli ilim şehri olan Bağdat'ı emsâr içerisinde saymamaları dikkat çekicidir. Örneğin Nesâî, Ahmed b. Hanbel'i, muhtemelen Merv'de doğduğu yönündeki rivâyeti esas alarak Horasan fukahası arasında saymaktadır.¹⁷ İbn Hibbân bu durumu, Bağdat'ın yeni kurulmuş bir şehir olması ve gerek sahabe gerekse tabiîn neslinden hiç kimsenin oraya yerleşmemiş olması ile açıklamaktadır.¹⁸ Şîr'azî ise Bağdat fukaha tabakâtını Ahmed b. Hanbel ile başlatmaktadır.¹⁹

Sayılan bölgeler içerisinde özellikle Irak, Hicaz ve Suriye önemlidir. Irak, kendi içinde Kûfe ve Basra olmak üzere iki kısımdır. Hicaz da Medine ve Mekke alt fikh bölgelerinden oluşmaktadır. Basra fikhı hakkındaki bilgiler Kûfe'ye göre; Mekke fikhı hakkındaki bilgiler ise Medine'ye göre daha azdır. Şam'da sınırlı da olsa özellikle Evzâî etrafında geliştirilen orijinal bir fikh anlayışı vardır. Mısır'ın fikhının, şehirle olan ilişkisi diğerlerinininkine kadar güçlü değildir. Nitekim Mısır'da diğer bölgelerdeki fikh anlayışlarının etkileri daha da güçlü bir şekilde görülmektedir.²⁰ Her ne kadar Şâfiî, fikhî nüfuzunu en etkili şekilde Mısır'da ortaya koyabilmiş ise de Şâfiî'nin fikhı, kendisinden önceki Mısır fikhına dayanmamaktadır.

DÖRT MEZHEBİN KRİSTALLEŞMESİ

Gerek Nesâî ve İbn Hibbân'ın tabakât kitaplarından gerekse başka eserlerden çok rahatlıkla görebileceğimiz gibi Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel birer şehir fakihi oldukları dönemde kendilerinden önceki şehir fakihlerinin görüşlerine dayanmaktaydılar. Onlar, çağdaşları olan diğer şehir fakihleri ile bir çeşit eşitler arası iletişime de sahiptiler. Örneğin Şâfiî, *el-Ümm*'ün neredeyse her sayfasında hem geçmiş hem de çağdaş şehir fakihlerinin onlarca görüşüne değinmekte ve kendi görüşünü bunlar üzerine yaptığı değerlendirmeler sonucunda olgunlaştırmaktadır. Fakat bu fakihlerin birer imam haline

¹³ Nesâî, s. 125-127.

¹⁴ Nesâî, s. 130.

¹⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed İbn Hibbân, *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1995, s. 7.

¹⁶ Bkz; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 7, 37, 46, 54, 62, 70, 74, 77, 79.

¹⁷ Nesâî, s. 153.

¹⁸ İbn Hibbân, s. 205.

¹⁹ Şîrâzî, s. 91.

²⁰ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950) p. 9.

gelmesi ile birlikte, onları takip edenler açısından bu imamların dayandığı önceki fukahanın pek bir önemi kalmamıştır.

Dört mezhep öncesinde ehl-i re'y fikhının en önemli kaynak kişisi Nehaî; ehl-i hadis fikhının ise Sâid b el-Müseyyib'dir. Onlar sahabe ve tabiînden dağınık şekilde rivayet edilen sivil fetvaları ve yargı kararlarını toplayarak sistemli bir bütün oluşturmuşlardır.²¹ Sonradan birer mezhep kurucusu olarak görülen şehir fakihlerinin başka imamların görüşlerini benimsemesi ya da çağdaşlarının onların görüşlerini benimsemesi, bir mezhep sadâkati anlamına gelmemekteydi. Nitekim bir fakihin görüşlerinden bir başkasınına geçiş yapıldığı ya da aynı anda birden fazla fakihe uyulduğu sıkça görülen bir durumdu.²² Fakat mezhepler kurumsal ve kuramsal açıdan belirgin bir kimliğe kavuştukça mezhep dışı fakihlerin fikhî mirası büyük oranda devre dışında kaldı.

Nesâî ve İbn Hibbân'dan yaklaşık bir asır sonra yaşayan Şîrâzî de aynı şekilde sahabe devrinden başlayarak şehir fakihlerinden bahseder. Fakat o kitabına öncekilerde bulunmayan bir bölüm koymuştur. Bu bölüm 'beş mezhep fukahası' başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, şu sözlerle başlamaktadır:

'Bundan (tabiî devri şehir fakihlerinden) sonra Fıkıh, İslam'ın ulaştığı bütün memleketlerde Şâfi'i, Ebû Hanîfe, Mâlik, Ahmed ve Dâvûd'un ashabına kalmıştır. Fıkıh, onlardan da daha uzaklara yayılmıştır. Onlara intisap eden, görüşlerine uyan yöneticiler, onların mezheplerine de destek çıkmışlardır.'²³

Bu sınıflandırma, şehirlerde oluşan ve şehirlerle ya da bölgelerle anılan fikhın artık kişilerle anılmaya başladığını göstermektedir. Bu, fikhın topraktan bağımsızlaşması ve daha menku¹ bir olgu haline gelmesi anlamına gelmektedir.

Bu noktada cevabını bekleyen en önemli soru beş imam dışında kendilerine mezhep nispet edilen Evzâî (Şam), Taberî (Bağdat), Süfyan es-Sevrî (Bağdat), Süfyan b. Uyeyne (Mekke), Hasen el-Basrî (Basra), Leys b. Sa'd (Mısır), İbn Ebî Leylâ (Kûfe), Dâvûd b. Alî (Bağdat) gibi imamlar etrafında oluşan mezheplerin neden zamanla yok olduğudur? Aynı şekilde başlangıçta dört mezheple birlikte anılan Dâvudiye'nin neden ve nasıl dışarıda kaldığı da cevaplandırılmalıdır.

Mezhepleşme sürecine dair çalışmalar yapan batılı yazarlar öncelikle 'mezhep nedir?' sorusu üzerinde durmaktadırlar. Bu soruya verilen cevaba göre mezhepleşme süreci de farklı şekillerde açıklanmıştır. G. Makdisi, bu soruyu cevaplandırmanın sanılandan daha zor olduğunu söyler. Tam olarak karşılama da mevcutlar içinde mezhep kavramını en iyi ifade eden kelimenin ekol (school) olduğunu belirtir.²⁴ Gerçekten de bazı modern kavramlara indirgenmesi veya benzetilmesi, mezhep olgusunun tarihsel özgünlüğü dışında değerlendirilmesi riskini beraberinde getirmektedir.²⁵ G. Makdisi mezhep kelimesini kullanırken, Schacht'ın özellikle ilk mezhepler hakkındaki şu uyarısını akılda tutmamız gerektiğini tavsiye etmektedir:

'Fıkıh mezhebi' terimi, ne kesin sınırları olan bir örgütlenmeyi ne kendi içinde katı bir doktrin birliğini ne formel bir öğretiyi ne resmi bir statüyü ne de Batı'daki anlamıyla bir kanunlar bütünü ifade eder.'²⁶

²¹ Şîrâzî, 65; Dihlevî, *el-İnsâf*, 31-33; Ahmed Teymûr Paşa, *Nazra Târihiyye fi Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Fikhiyyeti'l-Erba'a*, Dâru'l-Kâdirî, Beyrût 1990, s. 25.

²² Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, (New York: Cambridge University Press, 2005), p. 154-155.

²³ Bkz. Şîrâzî, s. 96.

²⁴ George Makdisi, "The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, No. 1. (Feb., 1979), p. 1.

²⁵ Geniş bir değerlendirme için bkz; Hallaq, *Origins*, p. 150-155.

²⁶ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 28.

Mezheplerin gelişim süreci ile ilgili olarak büyük ilgi uyandıran bir teori ileri süren Schacht'a göre şehir mezhepleri, hicri ikinci asrın başlarından itibaren teşekkül etmiş,²⁷ ve tedvin edildikçe kişisel mezheplere dönüşmeye başlamıştır. Kûfe fihkî Ebû Hanife mezhebine, Medine fihkî Mâlik mezhebine evrilmiştir. Basra ve Mekke fihkî ise bu iki mezhebe karışmıştır.²⁸ Şehir mezhepleri özellikle Şâfiî'den sonra bölgesel karakterlerini yitirmeye başlamış²⁹ ve hicri üçüncü asrın ortaları itibariyle kişi adlarıyla anılan mezheplere dönüşüm sürecini tamamlamıştır.³⁰ Schacht'ın şehir mezheplerinin hicri ikinci asrın başlarından itibaren oluştuğu şeklindeki kanaati, İbn Hazm'ın söyledikleri ile örtüşmektedir. Nitekim İbn Hazm, insanların belirli bir alimi taklit etmeye ancak 140h. yılından sonra başladıklarını 200h. yılından sonra ise çok az kişinin bu bid'atten kurtulabildiğini söylemektedir.³¹

Schacht'a göre, mezhepleşmede nicelik ve niteliğe dair iki faktör çok önemli olmuştur. Nicelikle ilgili olan faktör, coğrafi bölge farklılığıdır. Bu faktör, aynı zamanda niteliğe dair bir sonuç doğurmuştur ki o da kaynak (delil) ve yöntem konusunda oluşan farklılıklardır. Bu farklılıkları, Hicaz merkezli ehl-i hadis ile Irak merkezli ehl-i re'y arasındaki ilişki üzerinden okumak mümkündür. Schacht'a göre gerek şehir mezheplerinin gerekse isimle özdeşleşen mezheplerin fikhî yelpazede konumlanması, hep bu akıl-nakil diyalektiğine göre gerçekleşmiştir.³²

Bahsi geçen ayrımlar genel anlamda mezhepleşme olgusunu anlamada önemli ölçüde işe yararmaktadır. Fakat ehl-i hadis Irak ile ehl-i re'yi de Hicaz ile özdeşleştirmek ve adeta kesişim kümesi olmayan iki ayrı küme gibi düşünmek de yanlıştır. Çünkü hadis ve re'y konusundaki tartışmalar, bunların birbirine alternatif olarak görülmesinden kaynaklı bir zıtlama değil; sadece bunlara verilecek ağırlığın nispeti ile ilgili görüş ayrılıklarından ibarettir. Ayrıca ehl-i hadisin Hicaz'la, ehl-i re'yin Irak'la mukayyet tutulması da mümkün görünmemektedir.³³ Çünkü bunun doğru olmadığını gösteren açık kanıtlar vardır. Örneğin zaman içinde ehl-i hadisin lideri haline gelen Ahmed. b. Hanbel Bağdatlıdır. Aynı şekilde İmâm Şâfiî de hayatının önemli bir kısmını Hicaz ve Bağdat'ta geçirmesine rağmen yaşadığı şehirlere eklenmiş bir kimse olmamıştır. Diğer taraftan Hicaz ehlinde olmasına rağmen Mâlik'i ehl-i re'yden sayanlar da yok değildir.³⁴ Ayrıca bölgesel mezheplerin homojen bir yapısı yoktur. Bu mezhepler sonrakiler gibi sıkı ve kapalı bir iç örgütlenmeye, sağlam bir nakil geleneğine ve standart bir eğitim sistemine sahip değildir. Aksine farklı bölgelerde bulunsalar da birbirlerine açıktırlar.

Schacht'a reddiye yazan Azamî Medineliler mezhebi, Iraklılar mezhebi veya Şamlılar mezhebi gibi ifadelerin yanıltıcı olduğunu bunların yerine Mâlik mezhebi, Ebû Hanife mezhebi veya Evzâî mezhebi denmesi gerektiğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle şehirlerin bir fihkî veya mezhebi olmadığını sadece şehirlerde yaşayan fakihlerin fihkînden ya da mezhebenden bahsedilebileceğini söyleyerek³⁵ bölgesellik faktörünün mezheplerin oluşumundaki rolünü tamamen yok saymaktadır.

²⁷ J. Schacht, *Introduction*, p. 28.

²⁸ J. Schacht, *Introduction*, p. 57.

²⁹ J. Schacht, *Origins*, p. 10.

³⁰ J. Schacht, *Introduction*, p. 58.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI/146.

³² J. Schacht, *Origins*, p. 7.

³³ Amir Shaharuddin, "A western Perspective on the Formation of Madhhab in Islamic Law", *Shariah Journal*, Vol. 18, No. 2 (2010) 299-310, p. 306.

³⁴ Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), p. 165-166. Daha fazla örnek için bkz; George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and The West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p. 3-4.

³⁵ M. Mustafa al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Islamic Centre for Islamic Studies, 1996), p. 55.

Schacht, dört mezhebin kristalleşmesinde devlet desteği faktörüne pek değinmemektedir. Oysa İbn Hazm'ın da söylediği³⁶ gibi Doğu'da Hanefî mezhebi, Batı'da ise Mâlikî mezhebi başlangıçtaki yayılışlarını önemli ölçüde devlet desteğine borçludur. İbn Hazm tarafından ileri sürülen bu iddia yadsınacak türden değildir. Nitekim Ebu Yusuf (182h.), el-Hâdî, el-Mehdî ve Hârûn er-Reşîd'e başkadı olmuş³⁷ ve yargı görevlerine özellikle Hanefî hakimlerin atanmasını sağlamıştır.³⁸ Aynı şekilde Endülüs Emevîleri *Kâdî'l-Cemâa* adıyla, Memlûkiler ise *Kâdî'l-Kudât* adıyla baş yargıçlar atamışlar ve Abbâsiler ile başlayan mezhep esaslı yargı sistemini sürdürmüşlerdir.³⁹

G. Makdisi, mezheplerin hükümdarların desteği sayesinde etkinlik kazandığı yönündeki açıklamayı yetersiz bulmaktadır. Gerekçe olarak da hükümdarların uzun süre tahtta kalmamalarını ileri sürmektedir. Ona göre hükümdarlar, zayıf olan mezhepleri güçlendirmekten ziyade hali hazırda güçlü olan mezhepleri benimseyerek siyasî güçlerini arttırmak istemişlerdir.⁴⁰ G. Makdisi'ye göre, belirli mezheplerin oluşumunda ve devam etmesinde belirleyici olan asıl faktör, imamların ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında aldıkları pozisyonudur.⁴¹ Başka bir deyişle Schacht ve G. Makdisi, mezhepleşmede siyasi destek faktöründen çok metodik eksen farklılığı faktörü üzerinde durmaktadırlar. Bununla birlikte G. Makdisi, Schacht'tan farklı olarak bu iki mezhepleşme eksenini belirli bölgelerle özdeşleştirmez.⁴² Ona göre mezhepler, tümel bir doktrin bütünlüğü olmadan önce daha bireysel bir faaliyet olan içtihatla başlar. İctihâtlar, haliyle ihtilâfa yol açar. Ulaşılan görüşler ekol içinden ya da dışından farklı görüşlerle karşı karşıya gelir. Taraflar, ister istemez kendi görüş ya da tezlerini savunmak, karşıt görüşleri çürütmek için münazaraya girerler. Bu münazara bazen bir fikir birliği sonucuna da varabilir. Bu süreç, gerek henüz mezheplerin ortaya çıkmadığı hicrî ilk asırda gerek teşekkül ettiği ikinci asırda gerekse şahıslara nispet edilerek isimlendirildiği sonraki dönemde hep bu şekilde işlemiştir. Hatta şahıs adlarıyla anılan mezheplerin sayısı dörde indirildiğinde dahi aynı şekilde devam etmiştir.⁴³ Başka bir deyişle içtihat, bireysel bir faaliyet gibi görünse de aslında hiçbir zaman kapalı bir faaliyet olmamıştır. Fakihlerin diğer mezhep mensuplarıyla ilişki içinde olması, onların görüşlerine değer vermesi⁴⁴ hatta mümkünse uzlaşabilmesi bu mezheplerin ortak bir meşruiyet zeminine sahip olduğunu göstermektedir. Bu zemin ise G. Makdisi'ye göre Sünnîliktir.⁴⁵

G. Makdisi'nin mezhepleşme yorumu, bizi gerek şehir mezheplerinin gerekse daha sonra oluşan şahıs mezheplerinin bir bütün olarak 'büyük fakat tek' bir fikhî organizma işlevine sahip olduğu sonucuna götürmektedir. İctihat edip, ihtilaf eden, birbirilerinin içtihadına önem vererek uzlaşmayı ve mümkünse icmâi arayanlar, uzlaşmanın mümkün olmadığı yerde ise ihtilafı meşru hatta rahmet olarak görenler adeta bir tek mezheptir. Sünnîlik zemininde oluşan bu tek mezhebin, genişliği ve çoğulculuğu sayesinde hukukî meseleleri bütün boyutlarıyla ele aldığı hatta bütün muhtemel meşru çözümleri bünyesinde barın-

³⁶ Muhammed b. Fütûh b. Abdillâh el-Humeydî (488h.), *Cezvetü'l-Muktebis fi Zikri Vülâti'l-Endelüs, ed-Dârü'l-Mısriyye*, Kâhire 1966, c. 1, s. 383.

³⁷ Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi (567h.), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülük*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992, c. 9, s. 72.

³⁸ Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî (845h.), *el-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1987, II/333.

³⁹ Ahmed Teymûr, s. 51 vd.

⁴⁰ G. Makdisi, *Significance*, p. 5.

⁴¹ G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, p. 6.

⁴² G. Makdisi, *Significance*, p. 5.

⁴³ G. Makdisi, *Significance*, p. 1-2.

⁴⁴ Örneğin Şafîi, müçtehidin muhalifini de dinlemesinin gerektiğini savunur. (bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Mektebetü'l-Halebi, Mısır 1940, s. 509.)

⁴⁵ G. Makdisi, *Significance* p. 2; Detay için bkz; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 8-9.

dırdığı düşünülebilir. Böyle bir düşünce, bu çok parçalı fakat tek mezhebin bir bütün olarak 'hak' görülmesini zaman içinde daha da kolaylaştıracaktır.

Fıkıh mezheplerinin oluşumu konusunda bahsi geçen Batılı araştırmacılar tarafından ileri sürülen teorilere eleştiriler ve katkılar sunan Melchert'e⁴⁶ göre, mezhepleşmede belirleyici olan faktör, metodolojik açıdan sistematik bir öğretinin kurulmasıdır. Ona göre dört mezhebin, sistematik bir öğreti haline gelmesi kurucu imamlar olarak anılan kişilerden daha sonra gerçekleşmiştir. Melchert, Hanefi mezhebini Kerhî⁴⁷ (340h.), Şafîî mezhebinin İbn Süreyc⁴⁸ (306h.), Hanbelî mezhebinin ise Hallâl⁴⁹ (311h.) tarafından -geriye dönük olarak- kurulduğu görüşündedir.

Fikhî faaliyetin, bölgesel olduğu dönemde imamlar ve mezhepleri mahalli bir etkiye sahiplerdi. Fakat önce tedvin, sonra devletin belirli mezhepleri resmen benimseyerek yargı ve tedrisatta esas kabul etmesi ile birlikte, bazı mezhepler geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Böylece isimlere nispet edilen bazı mezheplerin etki alanı genişleyerek ülke sathına yayılmıştır. Örneğin Kûfe fikhî, artık Ebû Hanîfe markası altında Şam'da yahut Mısır'da bulunabilmekteydi. Geniş tek Sünnî mezhebin geçirdiği bu konsolidasyon süreci bir taraftan da küçük mezheplerin, kendilerine benzeyen büyük mezheplere eklenmesi sonucunu doğurmuştur. Örneğin şehir mezhepleri zamanında bölgesel bir etkisi olan Basra fikhî ekolü bir yandan Hanefilikte diğer yandan Malikilikte erimiştir.⁵⁰ Sünnî fikhın bir bütün olarak tek olduğu yönündeki teoriyi sürdürerek, dört mezhep dışındaki şahıs mezheplerinin, şeklî görünürlüklerini kaybetmiş olmalarının, içerik olarak da yok olmaları anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Onlar, isimlerini olmasa bile içeriklerini bu geniş tek mezhep içerisinde korumaya devam etmişlerdir.

Hanefilikte, Ebû Hanîfe'nin bir şehir fakihî sıfatıyla kurduğu re'y ağırlıklı fikhın, hadis konusundaki eksikliği Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (189h.) katkılarıyla önemli ölçüde giderilmiştir. Böylece Hanefilik diğer ehl-i sünnet mezhepler tarafından daha makbul bir hale gelmiştir. Özellikle Ebû Yûsuf hakkında ehl-i hadis âlimler tarafından söylenmiş övücü sözlere rastlamak mümkündür.⁵¹ Bu bağlamda tarih kaynaklarında nakledilen bir hadise dikkat çekicidir: Ebû Yûsuf, Hârûn Reşîd ile Basra'ya geldiğinde ashab-ı re'y ve ashab-ı hadis halifenin kapısında toplanınca Ebû Yûsuf, dışarı çıkıp kalabalığa bir konuşma yapmış ve kendisinin her iki gruba da mensup olduğunu bu gruplardan birini diğerine tercih etmediğini söylemiştir.⁵²

Melchert, Hanefilerin daha sonraki süreçte ehl-i hadis daha da yakınlaştığından bahsetmektedir. Bu yakınlaşma, fıkıh alanında hadislere daha çok yer verilmesi şeklindedir. İtikat alanında ise ilk Hanefilerden farklı olarak sonraki Hanefiler *ircâ* ve *itizâle* daha mesafeli durmuşlardır.⁵³

Malikîlik, Medine'de doğmuş olmasına rağmen sonraki dönemlerde Endülüs, Mağrip ve Mısır'da yaygınlık kazanmıştır. Bunda başta Endülüs olmak üzere bu bölgelerden hacca gidenlerin aynı zamanda Medine'ye uğrayarak tahsil ettikleri Malikîliği memleketlerine götürmeleri son derece etkili olmuştur.⁵⁴

⁴⁶ Melchert'in Fıkıh Ekollerinin oluşumu konusundaki görüşleri için bkz; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezhep: İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, Sayı: 4, ss: 287-319.

⁴⁷ Melchert, 125-139

⁴⁸ Melchert, 103-115.

⁴⁹ Melchert 137-155.

⁵⁰ Melchert, p. 41.

⁵¹ Bkz: Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (463h.), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Dâru Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2001, c. 14, s. 255; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed ez-Zehebî (748h.), *el-İber fi Târîhi men Ğaber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.), c. 1, s. 220.

⁵² Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Kit'ab'il-'Arabî, Beyrût, 1993, c. 12, s. 501.

⁵³ Melchert, 54-60.

⁵⁴ Ahmed b Muhammed el-Makkârî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*, Dâru Sâdır, Beyrût 1988, c. 3, s. 230.

Merkezden uzak olan bu bölgelerde Malikilik, Doğu'daki gibi güçlü mezheplerle karşılaşmamış ve kısa sürede en güçlü mezhep haline gelmiştir. Özellikle *el-Vâdîha* adlı fıkıh kitabını yazan Abdülmelik b. Habib (238h.) ile birlikte Maliki mezhebi Endülüs'te bağımsız olarak tedvin edilmeye başlamıştır.⁵⁵ Malikilikten önce Endülüs'te hakim olan Evzâî mezhebi esas itibarıyla Şam merkezli Emevî devletinin resmi mezhebidir.⁵⁶ Evzâî mezhebi, Emevîler ile birlikte Endülüs'e girmiş ve buranın ilk fıkıh mezhebi olmuştur.⁵⁷ Evzâî, re'ye sıkça müracaat etmesi sebebiyle Ebû Hanife'yi eleştiren bir fakihdir.⁵⁸ Evzâî'nin önemli ölçüde ehl-i hadis tarafında yer aldığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan onun fıkıhı, İmam Mâlik'in fıkıhına benzemektedir. Bu nedenle 180h. yılından itibaren⁵⁹ Endülüs'e yerleşen⁶⁰ Malikilik bünyesinde kolaylıkla eriyebilmiştir. Diğer taraftan Malikilik, Medine'deki gücünü büyük oranda yitirmiştir. Bunu Medine'nin hac yolunda bulunmasına ve nüfus yapısının değişkenliğine bağlamak mümkündür.

Şâfiî'ye gelince onun başarısını üç temel unsurla açıklamak mümkündür. Öncelikle, Şâfiî'nin usûl yazımını konusundaki öncülüğü, sadece kendi takipçilerini değil aynı zamanda diğer mezhep mensuplarını da etkileyen büyük bir gelişmedir. O, ortaya koymuş olduğu metotla, adeta Sünnî fıkıhın asgarî müstereğini sağlayan metodolojiyi de tespit etmiştir. Bir taraftan re'yi kıyas ile sınırlandırarak⁶¹ disiplin altına almış diğer taraftan da hadis ve icmâin delil değerini ortaya koymuştur. Bunlara ek olarak, G. Makdîsi, Şâfiî'nin usûl üzerinden yaşayan sünnet (yerleşik dinî gelenek) yerine 'Hz. Peygamberin sünneti'ni ikame ettiğini söyler.⁶² Bu ise Şâfiî'nin bölgesel fıkıhın yerine, merkezî bir fıkıh kurmadaki belirleyici rolüne bir işarettir. Şâfiî'nin mezhebinin tutulmasındaki ikinci husus ise kariyerinin üç aşamalı oluşudur. İlk aşamada Hicaz bölgesinde yaşayan, Hicaz ehlinin ilmini öğrenen ve orada önemli bir konum edinen Şâfiî, ikinci aşamada Bağdat'tadır. Burada gerek Iraklı fakihlerle gerekse devlet bürokrasisi ile olan yakınlığı hayli dikkat çekicidir. Şâfiî hayatının üçüncü aşamasında Mısır'a gitmiş ve fikhî bakış açısını değiştirerek tekamüle erdirmiştir. Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri üzerinden yaptığı değerlendirmeler sayesinde daha mutedil mezhep oluşturmuştur.⁶³

Irak'ta Hanefilik, kendisine yakın olan mezheplerin bütünleşme adresi olurken onların re'ye olan yakınlığından memnun olmayanlar ise Bağdat'ta güçlü bir damar olan ehl-i hadis içerisinde kalmaya devam etmiştir. Bu dönemde ehl-i re'y, kişiler etrafında mezhepleşmeye başlarken ehl-i hadis, kişilere mal edilebilecek bir mezhep olmaktan ziyade geleneksel ve anonim bir menhec idi.

Melchert'in yorumuna göre, gücünü gelenekten alan ehl-i hadis karşısında ehl-i re'yden olan fakihler, kendilerini belirsiz bir bölgesel gelenek yerine saygınlığı olan büyük bir imama nispet etmeyi daha güvenilir bulmuşlardır.⁶⁴ Buna göre bu dönemde mezhep olarak Hanefiliğin adı daha sık anılsa da ehl-i hadis geleneğe dayanması bakımından daha güçlü ve daha yaygındır. Kendilerini ehl-i hadis olarak gören ve verdikleri derslerle takipçiler edinen âlimler arasında bazı farklılıklar olsa da bu farklılıklar onla-

⁵⁵ Makkarî, c. 2, s. 6.

⁵⁶ Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, *el-İmâmu'l-Evzâî Fakihu Ehlî's-Şâm*, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyeti'l-Müttahide s. 123.

⁵⁷ Makkarî, c. 3, s. 230.

⁵⁸ Seyyidü'l-Ehl, s. 110; Muhammed Ebû Zehra, *Tarîhu'l-Cedel*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (b.y.), (t.y.), s. 221.

⁵⁹ Abdülmecîd Türkî, *Münâzarât fî Usûli's-Şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâci*, Dâru'l-Ğarb'il-İslâmî, Beyrût 1986, s. 56.

⁶⁰ Malikiliğin Endülüs'e ne zaman girdiği konusunda, Muvattâ'nın Endülüs'e giriş yılı önemli bir ipucu olabilir. Bu konuda iki rivayet göze çarpmaktadır: İlkine göre Muvattâ, Abdurrahman ed-Dâhil zamanında el-Ğâzî b. Kays (199h.) tarafından; ikinci rivayete göre ise İmam Mâlik'in talebeliğini de yapmış olan Ziyâd b. Abdurrahman Şabtûn (193h.) tarafından Hişâm b. Abdurrahman zamanında (171-180h.) Endülüs'e getirilmiştir. (Bkz: İbrâhîm b. Nuriddîn İbn Ferhûn *ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti' A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, Dâru'l-Kitûbi'l-İlmiyye, Beyrût 1996, s. 193, 314.

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 489.

⁶² G. Makdîsi, *Significance*, p. 5.

⁶³ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şerefüddîn en-Nevevî (676h.), *Âdâbu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, Dâu'l-Fikr, Dimeşk 1408h., s.77.

⁶⁴ Melchert, p. 32, 37, 38.

rın görüşlerinin ayrı bir mezhebe dönüşmesi için yeterli olmamıştır. Çünkü bu âlimler, aynı yöntemi izlemekteydiler. Onlar arasındaki farklılıklar hadislerin cem edilmesi, sınıflandırılması ve sıhhat açısından derecelendirilmesi etrafında idi. Hadisler tedvin edilip, rivayetler yayıldıkça bu farklılıklar da önemli ölçüde ortadan kalktı ve ehl-i hadis giderek daha standart bir içeriğe kavuştu.

Eğer ehl-i hadisten olan büyük âlimler etrafında oluşan geniş ders halkaları, kişisel mezheplere dönüşmediyse bu, onların bilgisinin yetersizliğinden dolayı değildi. Tam aksine onları benzerlerinden ayıracak belirgin bir yöntem farklılığına sahip olmayışlarından dolayı idi. Ayrıca aşağıda belirteceğimiz üzere ehl-i hadisin tipik özelliklerinden biri de mezhepleşmeye karşı olmaktır. Tarihsel olarak bakıldığında muhtemelen bunun ilk istisnası Ahmed b. Hanbel'dir. Nitekim ehl-i hadisin, onun ismi altında ehl-i reye karşı sağlam bir cephe oluşturma gayretine girdiği açıktır. Mihne öncesinde başlayan Ahmed b. Hanbel'e yönelik bu ortak destek, Mihne sonrasında daha da artmıştır. Ahmed b. Hanbel'in devlet desteğini arkasına alması ehl-i hadisin, anonim bir menheciden kişi ile anılan bir mezhebe doğru evrilmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece, ehl-i hadisin geleneksel kanadı, Hanbelîlikte önemli ölçüde difüzyona uğramıştır.⁶⁵ G. Makdisi'nin de belirttiği gibi, mezhepleşmenin sonucu olarak, zaman içinde ehl-i hadisin re'y karşısındaki tepkiselliğinde de bir yumuşama olmuştur. Çünkü Mihne öncesinin muhalif ve muhafazakâr hadis imamı olan Ahmed b. Hanbel, Mihne sonrasında muktedir bir fıkıh imamıdır. Bu, ister istemez Hanbelîlik adı altında toparlanan ehl-i hadisin, hali hazırda oluşumunu tamamlamış olan diğer üç mezhebe yöntem olarak yaklaşmasını ve onların yanındaki yerini almasını başlatan bir süreçtir.⁶⁶

G. Makdisi, Hanbelîliğin akide hassasiyeti ile sınırlı kalmayarak, giderek bir hukuk mezhebine dönüşme isteğini İslam toplumunun kanun hakimiyetine dayalı karakteri (*nomocracy*) ile açıklamaktadır. Yani, ehl-i hadis Hanbelîlikle yakaladığı büyük başarıyı, toplum nezdinde sürdürebilmek için kendisini bir hukuk ekolü olarak ifade etmeye mecbur kalmıştır.⁶⁷ Bu durum onu sistemleştirmiş ve kıyas gibi ehl-i re'y tarafından fıkıh doktrinine dahil edilen yöntemlere daha olumlu bakmasına neden olmuştur.

Bu makale boyunca bahsettiğimiz 'mezhepleşme', aşamaları olan bir süreçtir. Bu sürecin tamamlanabilmesi için öncelikli olarak, mevcut bir geleneğin içinden gelen ve ilmî veya siyasi başarılarıyla karizmatikleşen bir imam gereklidir. İmam, söz konusu gelenek içinde adeta bir milat noktası oluşturan ve otoritesi gelecek nesillere de aktarılan bir kişi konumundadır. İkinci olarak imamın ortaya koymuş olduğu fikhî perspektifin, bizzat kendisi ya da takipçileri tarafından gerek içerik gerekse yöntem olarak olabildiğince standartlaştırılması gerekir. Ayrıca imam ya da yakın talebelerince oluşturulan bir tedrisat sistemi de mezhebin geniş öğrenci kitlelerine ulaşması bakımından zorunludur. Bu tedrisat, aynı zamanda mezhep görüşlerinin toplu bir şekilde yazıya geçirilmesini (tedvin) sağlayacaktır. Tedvin, ise mezhebin taşınabilir hale gelmesi demektir. İlim ehli arasında yayılan mezhep, aynı zamanda halk tarafından da benimsenecektir. Bu arada, mezhebin devlet desteğini alması, hiç değilse devletle ters düşmemesi de son derece önemli bir unsurdur. Kronolojik olarak bakıldığında dört mezhepten, Hanefilik, bütün bu süreci diğerlerine göre daha önce tamamlamıştır. Bu süreci en son tamamlayan ise Hanbelîliktir. Aradakiler ise sırasıyla Mâlikîlik ve Şâfiîliktir. Mâlik ile Şâfiînin re'y veya hadisten hangisine daha yakın olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Schacht, Mâlik'in ehl-i hadisin imamı olduğu yolundaki yaygın kanaati

⁶⁵ G. Makdisi, *Significance*, p. 6.

⁶⁶ G. Makdisi, *Significance*, p. 5,6.

⁶⁷ G. Makdisi, *Significance*, p.7.

reddederken⁶⁸ bir adım ileri giden Melchert ehl-i hadisin Medine’de değil de Bağdat’ta doğduğunu ve imamının İbn Hanbel olduğunu söyler.⁶⁹ Bu manzarada, dört mezhepten ilki olan Hanefliğin ehl-i re’y; sonuncu olan Hanbelîliğin ise ehl-i hadis olduğu konusunda ise ihtilaf yoktur.

Ehl-i re’yin, ehl-i hadisten daha önce mezhepleşmiş olmasının en önemli nedeni, kanaatimizce ehl-i hadisin karakteri gereği mezhepleşmekten geri durmasıdır. Ehl-i hadis, kendini bir mezhepleşme tezahürü olmaktan çok geleneğe sadık, otantik bir tedeyyün hali olarak görmekte ve ehl-i re’y etrafında oluşan mezhepleri, bu otantik dindarlık biçimine tehdit saymaktaydı. Fakat onların ehl-i re’ye karşı gösterdikleri bu tepki, zamanla daha sistemli hale gelmiş ve başka şartların da tesiriyle zamanla bir mezhep hüviyetine bürünmüştür.⁷⁰ Ehl-i hadisin, Hanbelîlik sayesinde siyasi destek alması, yargı ve tedris alanında nüfuzunu genişletmesi bir zafer gibi görülebilir. Fakat bu süreçte ehl-i hadisin geleneksel içeriğinin daralmaya uğradığı da muhakkaktır.⁷¹

Bu arada Zâhirîliğin, ehl-i hadisin Hanbelîlik adı altında mezhepleşmesiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkması tesadüf değildir. Dâvûd’un taklidi kesin bir şekilde reddetmesi, aslında mezhepleşmeyi de reddetmesi anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda Hanbelîliğin mezhepleşerek ek re’y fikhına yaklaşmasına yönelik bir tepkidir. Mihne öncesinde ehl-i hadis içinde saygın bir konuma sahip olan Davud, Mihne sonrasında Hanbelîler tarafından farklı bir muameleye tabi tutulmuştur. Öncelikle Mihne esnasındaki bazı tutumları sebebiyle iktidarda bulunan Hanbelî ideoloji tarafından iki yıl Basra’da hapiste tutulmuştur.⁷² Müteakip bir asır boyunca da Davudiye ile Hanbelîye arasındaki ayrışma ve rekabet devam etmiştir. Nitekim Mihne (213-237h.) hadisesinden yaklaşık yüz elli yıl sonra gezgin Makdisî (381/991h.’den sonra) Zâhirîyeyi, Dâvûdiye adıyla Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebinden sonra en yaygın dördüncü mezhep olarak sayarken Hanbelîliği, Rahûviyye ile birlikte ehl-i hadis olarak nitelemektedir.⁷³ Onunla çağdaş olan İbn Nedîm (385h.) de aynı şekilde Dâvûdiyeyi dördüncü sırada saymaktadır.⁷⁴ Bu, Zâhirîliğin re’y taraftarı Sünnî çoğunluk karşısındaki muhalefet rolünde Hanbelîliğin önüne geçtiği şeklinde yorumlanabilir. Başka bir deyişle, Hanbelîliğin diğer üç mezhebe yaklaşması ve benzemesi ehl-i hadisin muhafazakar kanadının Zâhirîliğe kayması gibi bir sonuç doğurmuş olabilir.

Hanbelîlik, orta dönemde daralmadan kurtulmak için önemli bir adım atmıştır. Bu adım re’y, maslahat gibi kavramlara mesafeli duran, hadis ve icmâ merkezli eski çizgisine dönmek yerine tam aksine maslahat düşüncesine ve akli istidlallere açılma yönünde bir adımdır. İbn Akîl, İbn Teymiye ve İbn Kayyim tarafından atılan bu adımla birlikte Hanbelîlik metodolojik açıdan diğer üç mezhebe daha da benzer hale gelmiştir. İbn Teymiye’nin İcma’nın etkisini zayıflatığı iddiası⁷⁵ da bu noktada daha anlamlı hale gelmektedir.

Mezhepleşme olgusunun çeşitli bölgelerdeki ve muhtelif tarihi şartlardaki gelişimini tarih ve tabakat kitaplarından takip edebiliriz. Bu olgunun teorik gelişimini ise usûl literatüründeki içtihat-taklit ve icma-ihtilaf teorileri üzerinden okuyabiliriz. Özellikle içtihat ve taklidin mahiyeti ve meşruiyeti etrafında gerçekleştirilen tartışmalar, sadece müçtehit-avam ayrımı ile ilgili ıstılahî tanımlamalar etrafında

⁶⁸ J. Schacht, *Origins*, p. 160-165.

⁶⁹ Melchert, p. 3-13.

⁷⁰ J. Schacht, *Introduction*, p. 29, 34.

⁷¹ Çavuşoğlu, s. 299.

⁷² Ahmed Bukayr Mahmûd, *el-Medresetü’z-Zâhirîyye bi’l-Meşrik ve’l-Mağrib*, Dâru Kuteybe li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Beyrût 1990, s. 17.

⁷³ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm fi Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, Dâru Sâdir, Beyrût (t.y.).

Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm*, s. 37.

⁷⁴ Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, (m.y.), (b.y.) (t.y.), s. 271.

⁷⁵ Diana Zacharias, “*Fundamentals of the Sunni Schools of Law*”, Heidelberg Journal of International Law, Vol. 66. (2006), p. 506.

gerçekleştirilen iç tartışmalardan ibaret değildir. Bu tartışmaları aynı zamanda, mezhepleşmenin meşru-iyetine dair sosyal ve politik hayata dair dış etkileri de olan tartışmalar olarak görmek mümkündür. Şöyle ki; Peygamber zamanında Müslümanlar için istidlâle dayalı içtihat değil müşahedeye dayalı ittiba esastır. Her ne kadar Fıkıh usûlündeki deliller hiyerarşisinde Kur'an en üstte bulunsa da hayatta olduğu dönemde ittibân odağında Peygamber vardır. Sahabenin Peygamber'e ittibâ, doğrudan tecrübeye dayandığı için çoğulcu bir karaktere sahip değildi. Peygamber'in vefatından sonra, onun şahsî varlığının (*er-Resûl*) yerine sahabe neslinin ona ittiba konusunda oluşturdukları gelenek (sünnet) ikame edilmiştir. Başka bir deyişle ittibâ, canlı bir kaynaktan naklî bir kaynağa yönelmiştir. Naklî kaynak ise zaman içerisinde sübut ve yorumla ilgili farklı yaklaşımlar (içtihatlar) doğurmuştur. Canlı kaynağı gözlemlemeye dayalı ittihadaki katıyet, yerini dolaylı kaynak üzerinde yapılan içtihattan doğan bir zanniyete bırakmıştır.⁷⁶ Böylece içtihadî bilginin zannîliği, İslam bilgi teorisi açısından çok önemli bir sorun olarak belirmiştir. Bu da fikhî çoğulculuk konseptine yol açmıştır. İbn Uleyye (193h.), Bişr el-Merîsî (218h.) ve Ebû Bekr el-Esamm (225h.) içtihat için bütün gereklilikleri yerine getirse bile kişinin hakikate ulaşamayabileceğini, dolayısıyla sırf içtihat ettiği için bir alime uyulmasının câiz sayılamayacağını söyleyerek bir anlamda fikhî çoğulculuğa alan tanımak istememişlerdir.⁷⁷ Fakat Mutezile'ye ve İmam Eşâri'ye göre, içtihat yapıldıktan sonra bütün görüşler isabetlidir. Yani belirlenmiş tek bir doğru yoktur. İctihadın hakkının verilmesi, ulaşılan görüşü hak kılmaktadır.⁷⁸ Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfi'ye göre ise Allah katında belirlenmiş bir doğru vardır ve bu doğruya götüren kat'î ya da zannî emâreler/deliller vardır.⁷⁹ Bu açıdan şartları sağlandıktan sonra, gerçekleştirilen bir içtihat isabetlidir ve sonucu ile amel edilebilir. Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (436h.) şu ifadeleri bu bakış açısını özetlemektedir:

'Hakkında kat'î bir delalet değil de sadece haber-i vâhid ya da kıyâs gibi bir emâre bulunan konularda müçtehide vacip olan şey, içtihadının ulaştırdığı sonuçla amel etmektir. Çünkü bu tür konularda her müçtehit, (içtihat etmiş olmakla) isabetlidir ve müçtehitlerin birbirine muhalefet etmesi helaldir.'⁸⁰

Peygamber sonrası erken dönemde içtihat, şartların getirdiği bir zorunluluk idi. Bu nedenle ilk müçtehitlerin, delilini bilmeden bir alimin içtihadını kabul etmek anlamına gelen taklidi⁸¹ kınadığına dair çok sayıda nakil bulunmaktadır. Çünkü taklit, aslı olmayan bir ittiba şeklidir. Doğru olan ittibâ, baştan beri oturmuş ve benimsenmiş otantik din anlayışına (sünnet) uymaktır. Taklit ise belirli kişilerin içtihadı dayalı zannî mezheplerine uymayı içermektedir. Gazâlî'den okuduğumuz Şâfi'nin şu sözünün oturduğu bağlam da tam olarak burasıdır: 'Rasulullah'ın dışında hiçbir kimseyi taklit etmek helal olmaz.'⁸² Bu çerçevede, içtihat kapısının kapanması, entelektüel durağanlığın ötesinde sosyo-politik açıdan bir istikrar sağlama arzusuna karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle artık içtihad mezhep içinde ve mez-

⁷⁶ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1997, c. 1, s. 8; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût 1993, I/369; Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1997, I/78; Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999, s.13.

⁷⁷ Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1403h., c. 2, s. 371; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fikh*, (m.y.), (b.y.), 1990, c. 5, s. 1548; Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telhis fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût (t.y.), c. 3, s. 337.

⁷⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000, c. 2, s. 231.

⁷⁹ İsnevî, s. 399; Takiyüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1995, c. 3, s. 257; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, c. 2, s. 231.

⁸⁰ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, c. 2, s. 397.

⁸¹ Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1983, s.64; Şevkânî, *el-Kavlu'l-Müfîd fî Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1980, s.13.

⁸² Gazâlî, c.1, s. 373.

hebi yaşatmak için yapılacak bir şeydir.⁸³ Taklit, ittiban yerine geçmiştir. Bu ise, sünnet merkezli paradigmadan, mezhep merkezli paradigmaya geçiş anlamına gelmektedir.

Mezhepleşmeyi destekleyen usulî söylemlerden biri de ‘ümmetin ihtilafının rahmet’ oluşudur.⁸⁴ Bu söylemin çok bariz bir örneğini, ihtilaf edebilmenin bir nimet hatta fazilet olduğunu savunan Suyûtî’de (911h.) görmek mümkündür. Suyûtî, kendi ifadesiyle ‘cahillerin kıymetini bilmediği bu ihtilaf nimetini’ şöyle övmektedir:

‘Bu cahiller Hz. Peygamber’in sadece bir şerîat getirdiğini sanıyorlar. Dört mezhep nereden çıktı diyorlar. Yine bu nimetin kıymetini idrak edememekten dolayı, bazı kimseler bir mezhebi diğerlerinden üstün tutup diğerlerini eksik ve kusurlu görüyorlar... Hâlbuki âlimler böyle bir şeyden münezzehtir. Zira furûdaki ihtilaf sahabe arasında da vuku bulmuştur. Fakat onlar arasında bir dargınlık veya düşmanlık söz konusu olmamıştır. Bunun sırrı, söz konusu hadisten (‘ümmetimin ihtilafı rahmettir’ hadisi) çıkan manâdır... Neticede mezhepler, Hz. Peygamber’in getirdiği birden çok şeriat [*şerâi’i müteaddide*] gibi olmaktadır. Bunda da büyük bir genişlik vardır. Bu, Hz. Peygamber’in önceki peygamberler karşısındaki üstünlüğünün ve ayrıcalığının bir neticesidir.’⁸⁵

Mezhepleşme olgusunu incelerken içtihad ve taklidin, fıkıh usulündeki terimsel içeriklerinin ötesinde anlamlar kazandığını fark etmek çok önemlidir. İctihât, bir taraftan mezhep dışı hareket etmek gibi görünse de diğer taraftan ortaya çıkardığı yaklaşım farklılıklarıyla mezhepleşmeyi tetikleyen hatta mezheplerin sayısını çoğaltan bir ameliyedir. Mezheplere sınır getiren ise taklittir. Fıkıh usulünde *taklit* ile ilgili meseleler meyanında, taklit edilebilecek mezheplerin taşınması gereken şartlar da tartışılmaktadır. Bunların, büyük ölçüde dört mezhep tarafından sağlanabilecek şartlar olduğu rahatlıkla görülebilir. Örneğin Cüveynî (478h.) avâmın, ancak mezhebi eksiksiz bir şekilde tedvin edilmiş kimseleri taklit edebileceğini söylemektedir. Ona göre bu şartı taşımadıkları için sahabe de taklit edilemez.⁸⁶ Cüveynî bu şartın sadece dört mezhep tarafından sağlandığını açıkça söylememekte ise de İbnü’s-Salâh (643h.), Zerkeşî (794h.) gibi âlimler tartışmayı kurulu mezhepler üzerinden ilerletmektedir.⁸⁷

Başka müctehit imamlar varken özellikle dördünün ön plana çıkmasının, mezheplerinin iyi korunmuş olmasına bağlanması, dört mezhebin dinî veya ilmî üstünlüğünden ziyade fiilî bir avantaja sahip olduğunu göstermektedir. Sadece dört mezheple yetinme söyleminin güçlü savunucularından bazıları da bunu, bu fiili duruma bağlamaktadırlar. Bu söylemi, en erken ve en güçlü şekilde vurgulayanlardan biri de İbn Hübeyre’dir (560h.). Hanbelî İbn Müflih, onun *el-İfsâh* adlı eserinde şöyle dediğini aktarmaktadır: ‘Dört mezhepten herhangi birinin taklit edilebileceğine dair icma vardır. Hakk, bu dört mezhebin dışına çıkmaz.’⁸⁸ İbn Hübeyre’nin bu iddialı ifadelerini *el-İfsâh* adlı eserinden teyit edemesek de dört mezhebi takip etmenin fiilî bir zorunluluktan kaynaklandığını belirten başka sözlerini kendi eserlerinden tespit edebilmekteyiz. Onun belirttiğine göre fıkıh, hepsi de dinen güvenilir (*adl*) olan dört kişi tara-

⁸³ Bkz; ‘Usmân b. Abdurrahman İbnü’s-Salâh, *Edebu’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, el-Medînetü’l-Münevvere 2002, c. 1, s. 29.

⁸⁴ Bkz: Menâvî, *Feydu’l-Kadîr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1994, c. 1, s. 270.

⁸⁵ Celâluddîn Ebu’l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Cezîlü’l-Mevâhib fi İhtilâfi’l-Mezâhib* (Yazma), Nüsha no: 304829, Mahtûtâtü’l-Ezherî’ş-Şerîf, (<http://alazharonline.org>), s. 6.

⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 177.

⁸⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü’l-Usûl fi Şerhi’l-Mahsûl*, Mektebetü’l-Bâz, (b.y.), 1995, c. 9, s. 3966; Ebû Abdillâh Bedruddîn, *el-Bahrü’l-Muhît fi Usûli’d-Dîn*, Dâru’l-Ketbî, (b.y.), 1994, c.8, s.338; Ayrıca bkz: Nevevî, *Âdâbu’l-Fetvâ*, s. 76.

⁸⁸ [الإجماع انعقد على تقليد كل من المذاهب الأربعة وأن الحق لا يخرج عنهم] Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed İbn Müflih (763h.), *Kitâbu’l-Furû’*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 2003, c. 11, s. 103.

findan tedvin edilmiştir. Ümmet de onların güvenilirliklerine kâni olmuştur. Bunlar Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'dir.⁸⁹ Daha önce, Cessâs (370h.) hakkın, sahabenin görüşleri dışına çıkmayacağını söylemiştir.⁹⁰ İbn Hübeyre, Cessâs'ın sahabe için belirttiği hususiyetin, daha sonra dört mezhep için geçerli olduğunu iddia etmekte ve bunu şu sözlerle açıklamaktadır:

'Çünkü onlar, sahabe, tabiîn ve (şehir) âlimlerini kaynak kabul ettiği için, ümmet de onları kaynak kabul etmiştir. Onların taklit edilmesi, yerleşik bir durum haline gelmiştir. Onların hepsi, kendilerine uyulabilecek birer örnektir. Ümmetten biri, onlardan dilediğinin söylediğine uyabilir.'⁹¹

Cüveynî, Cessâs ve İbn Hübeyre gibi âlimlerin söylediklerini birlikte düşünerek daha önce de belirttiğimiz şu değerlendirmeyi daha güçlü bir şekilde vurgulayabiliriz: Dört mezhep bir bütün olarak, ilk dönemlerde sahabe tarafından ortaya konan dinî-ilmî mirasa (sünnet) benzetilmektedir. Bu mirasın işlevine sahip olmak üzere dört mezhebin ikame edilmesinin çeşitli sebeplerle zorunluluk haline geldiği ileri sürülmektedir.

İbn Hübeyre 'dört hak mezhep' ifadesini kullanmış değildir. Sadece hakkın, bizim 'çok parçalı büyük tek mezhep' diye nitelediğimiz bütün içinde mutlaka bulunacağını iddia etmiştir. O, *hak* kelimesini itikadî anlamda, yani batılın karşıtı olarak kullanmış da değildir. Fakat bu bakış açısı zaman içerisinde 'dört hak mezhep' söylemine dönüşmeye de müsaittir. Örneğin İbn Âbidîn (1252h.), İbn Hübeyre'den daha da ileri giderek dört mezhebin görüşleri dışına taşan bir görüş ihdas etmenin caiz olmadığını söylemiştir.⁹² Şevkânî (1250h.) ise taklit tarifinde doğrudan doğruya dört mezhep kavramına yer vermiştir: "Taklit, dört mezhep imamının görüşlerini ya da diğer âlimlerin görüşlerini, dinde mutlak hüccet sayılan Kuran'a ve Sünnete uygun olsa da olmasa da almak ve kabul etmektir."⁹³ Şevkânî bu tanımda yer alan durumu tasvip etmemektedir. Fakat bu tariften anlaşıldığına göre Şevkânî zamanında taklîd, dört mezhebe inhisar etmiştir.

İbn Haldûn, şehir mezheplerinden dört mezhebe doğru olan bütün bu dönüşümü şöyle özetlemektedir:

'Müçtehitlerin kaynak ve yöntem [nazar] konusundaki farklılıkları, şer'î hükümlerden istinbat edilen fıkıh konusundaki ihtilafların çoğalmasına neden oldu. Daha önce belirttiğimiz nedenlerle, böyle bir şeyin olması kaçınılmazdı. Ümmet [*millet*] içindeki bu ihtilaflar o kadar arttı ki mukallitler istediği kişiyi taklit eder hale geldiler. Nihayet taklit, şehir âlimlerinden dört imama mahsus hale geldi. Bunlara karşı büyük bir hüsnü zan vardı. İnsanlar onları taklit etmekle yetinip onlardan başkasını taklit etmekten men ettiler. İctihat gitmişti. Çünkü hem zordu hem de icthât için gerekli olan ilimler zaman geçtikçe daha da dallanıp budaklanmaktaydı. Bu dört mezhebe nezaret eden âlimler dışında ortada pek kimse yoktu. Böyle olunca, dört mezhep ümmetin esas kabul ettiği asıllar [usûl] olarak benimsendi. Bu mezheplere bağlı kim-seler arasındaki ihtilaflar ise şer'î nasslar hakkındaki ihtilaf gibi görüldü. İhtilâf vuku bulan konularda ise mezhepler arasındaki münazaralar devam etti.'⁹⁴

⁸⁹ Avnuddîn Ebu'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed İbn Hübeyre, *İcmâu'l-Eimmeti'l-Erba'a ve'htilâfuhum*, Dâru'l-Ulâ, (b.y.), 2009, 61.

⁹⁰ Ahmed b. Alî Ebu Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl, Vezâretü'l-Evkâfi'l-Keveytiyye*, (b.y.) 1994, c. 3, s. 300.

⁹¹ İbn Hübeyre, *İcmâu'l-Eimmeti'l-Erba'a ve'htilâfuhum*, s. 61.

⁹² Muhammed Emîn İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 2003, c. 1, s. 141.

⁹³ Şevkânî, *el-Kavlü'l-Mufid* s. 13.

⁹⁴ İbn Haldûn, II/202-203.

Schacht, hicrî 700 yılından itibaren dört mezhepten başka bir mezhebin kalmadığını söylemiştir.⁹⁵ Zaman içerisinde dört mezhep söylemi bir sonraki başlık altında belirteceğimiz gerekçelerle devlet, toplum ve fukahâ arasında daha da geniş bir taban bulmuştur. Fakat mezheplerin oluşturduğu geleneksel yapı karşısında mezhepleşme öncesi içtihat hareketini yeniden canlandırma çabaları da eksik olmamıştır. Bu çabalara, özellikle selefi çevrelerde rastlamak mümkündür. Bu noktada İbn Hazm ile İbn Teymiye'ye özellikle değinmek gerekir. İbn Hazm, taklidi ve mezhepleşmeyi bid'at olarak görmekteyken İbn Teymiye daha uzlaşmacı bir yol izlemiştir. O geleneksel fıkıh mezheplerine saygı duymakla birlikte bunların içtihadı engelleyemeyeceğini söyler.⁹⁶ İbn Teymiye'nin burada bahsettiği içtihat, mezhep içi içtihat değildir. O, dört mezhep öncesinde, ilk nesiller tarafından yapılan içtihadın hala mümkün olabileceğine inanmaktadır. Ona göre dört mezhep bir görüş üzerinde ittifak etse bile bu görüşten farklı bir görüşle fetvâ verilebilir. Çünkü İbn Teymiye'nin kendi ifadesiyle 'hak, dört mezhepte inhisar etmemiştir. Dört mezhebin değil, ümmetin icmâi delildir.'⁹⁷

İbn Teymiye'nin geleneksel mezheplerin resmileştirilmesi hakkında da söyleyecekleri vardır. Ona göre yöneticiler, belirli mezhepleri resmileştirerek, içtihadın mümkün olduğu bir konuda, âlimlerin çoğunluğunca caiz görülen ve büyük şehirlerde yaşayan Müslüman nüfus tarafından benimsenen uygulamaları yasaklama hakkına sahip değildir. Hakimler de bu türden uygulamalarda bulunanlar lehinde verilmiş daha önceki yargı kararlarını bozamaz. Aynı şekilde ulemâ ve fukahânın insanları dar bir görüşe mecbur etme hakları yoktur. İbn Teymiye, Harun Reşid'in *Muvatta'*yı tüm ülkede bağlayıcı hale getirme teklifine Mâlik'in 'her bir topluluk ancak kendisine ulaşan ilmi esas alır' diyerek karşı çıkmasını da kendi görüşüyle uyuşan bir yaklaşım olarak görmektedir.⁹⁸ İbn Teymiye bu perspektifin dört imam tarafından da benimsendiğini söyler. Hatta bazı Şâfiîlerden nakille içtihadî meselelerde reddin cebir kullanılarak yapılamayacağını, kimsenin kendi görüşünü bir başkası için bağlayıcı kılamayacağını, sadece ilmî delillere dayanılarak görüş açıklamakla yetinilmesi gerektiğini belirtir.⁹⁹ Günümüz içtihadî taraftarı hareketler içerisinde, orijinal gelenek olan sünnet menhecini ihya ederek bu menhecten sonra ortaya çıkan tarihi geleneği (mezhepleri) dışlama eğilimindeki Selefler dikkat çekmektedir. Bu hareketler çoğunlukla İbn Teymiye ile ilişkilendirilse de özellikle içtihat-taklit konusunda İbn Hazm etkileri taşımaktadırlar.

DÖRT MEZHEP VE DEVLET: EĞİTİM VE YARGI POLİTİKALARI

Wael Hallaq, mezhepleşmeyi şehirlerdeki ders halkalarının genişleyerek devletler tarafından yargıda esas kabul edilmesine bağlamaktadır. Kısaca söylemek gerekirse Hallaq'a göre mezhepleşme iki mekanizma sayesinde gerçekleşmektedir: Eğitim ve Yargı.¹⁰⁰

Dört mezhep-devlet ilişkisini incelerken, Abbasi halifesi el-Kadir Billâh'ın (422h.) önde gelen dört fakihe, dört mezhebin furûna dair birer muhtasar eser yazdırması gözden kaçırılacak bir hadise değildir. Bu talep çerçevesinde Maverdî *el-İknâ'*, Kudûrî *el-Muhtasar*, Abdülvehhab b. Muhammed Nasr *el-Muhtasar ala mezhebi Malik* adlı eserlerini yazmışlardır. Kaynaklarda ismi verilmeyen Hanbelî bir fakih de Ahmed b. Hanbel'in mezhebine göre muhtasar bir eser telif etmiştir. El-Kâdir, eserlerin telifi tamam-

⁹⁵ Schacht 65.

⁹⁶ Muhammed Süleymân Abdullâh el-Eşkar, *el-Fütyâ ve Menâhicu'l-İftâ*, Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1976, s.35.

⁹⁷ Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye (728h.), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, (b.y.) 2005, c.33, s. 133.

⁹⁸ İbn Teymiyye, c. 30, s. 79.

⁹⁹ İbn Teymiyye, c. 30, s. 80.

¹⁰⁰ Hallaq, *Origins*, p. 155.

lanıp da kendisine sunulduğunda bunlarla amel edilmesini geçerli kabul ettiğini beyan etmiştir.¹⁰¹ Bu eserlerin özellikle ibâdet fikhı başta olmak üzere temel fıkıh konularını içeren kısa metinler olması, halka yönelik oldukları intibamı vermektedir. El-Kâdir'in, son derece güçlü olan ve giderek genişleyen Fatımîler karşısında siyasi birliği güçlendirmek için böyle bir adım attığı düşünülebilir. Ayrıca bu adım, zaman zaman dört mezhep mensupları arasında görülen rekabet ve çekişmelerin de önünü almaya yöneliktir. Nitekim el-Kâdir zamanında yaşanan bir olay, mezhep rekabetinin doğurabileceği siyasi krizlerin boyutları hakkında fikir vermektedir: Kaynaklarda geçtiğine göre el-Kâdir, 393h. yılında, Ebû Hamid el-İsferâyînî'nin tavsiyesiyle Hanefî olan Bağdat kadısı Ebû Muhammed el-Ekfânî'nin yerine Şâfiî Ebu'l-Abbâs el-Bârizî'yi atar. İsferâyînî, Şâfiî mezhebine mensup olan Gazneli Mahmud'a ve Horasanlılara mektup yazarak halifenin yargıyı Hanefîlerden alıp Şâfiîlere verdiğini bildirir. Gerek atama kararına yönelik tepkiler gerekse bahsi geçen mektup hakkında çıkan spekülasyonlar neticesinde Bağdat'ta ahali iki hizbe bölünür. Bu iki hizip arasında büyük bir fitne baş gösterir. Halife krizi sona erdirmek üzere eşrafi ve kadıları toplar ve onlara yazılı bir beyanda bulunur. Bu beyanda, İsferâyînî'nin suret-i haktan görünerek halifeye yanaştığı, onu kandırarak önceki halifelerce benimsenen yargıyı Hanefî mezhebine tevdi etme teamülünden saptırmak istediği, Bağdat kâdisinin değiştirilmesi yoluyla elde etmek istediği kötü emellerin artık meydana çıktığı ifade edildikten sonra Bârizî'nin görevinden uzaklaştırılarak yerine tekrar Hanefî kâdı getirildiği dile getirilir. Halife, Ekfânî'nin gönlünü almak için bir de ona hilat giydirdir. İsferâyînî ise Bağdat'ta barınamaz. Önce Şam'a daha sonra Mısır'a gitmek zorunda kalır.¹⁰² El-Kâdir'in dört mezhebe dair kitaplar yazdırmasını bu hadiseden bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir.

Mezheplerin oluşmasından sonra İslam dünyasındaki eğitim faaliyeti, önemli ölçüde fıkıh esaslı olmuştur. Diğer ilim dalları ise fıkıha yardımcı olarak görülmüştür.¹⁰³ Medrese vakfiyelerinde çoğu zaman dört mezhebe göre ders verileceği açıkça beyan edilmiştir. Dördüncü asırdan itibaren fıkıh ağırlıklı eğitim vermek üzere tasarlanan ve vakıflarla desteklenen bu medreseler ilk olarak Horasan'da ortaya çıkmıştır. Beşinci asırda ise Doğu'ya doğru yayılmıştır. Yine beşinci asırda İslam dünyasında eğitim yerleri hızla mescitlerden, medreselere doğru dönüştüğünde bu medreselerin çoğu Hanefî ve Şafîî ağırlıklıdır.¹⁰⁴ Nizâmü'l-Mülk (485h.), Nureddin b. Zengî (569h.) ve Selahaddin Eyyûbî (589h.) Şîa ve Haçlılar karşısında dini ve siyasi birliği güçlendirmek için medreseler açmaya devam etmişlerdir. Bu durum Memlûkler zamanında da devam etmiş ve medreselerin sayısı daha da artmıştır.¹⁰⁵ Nizamiye medreselerinin ders programında, Hanefî ve Şafîî mezhepleri esas alınmıştır. Bölgede, Hanefîlerle Şâfiîler arasında zaman zaman gün yüzüne çıkan gerginliği izale etmek için iki mezhep arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Yine bu dönemde 449h. yılında Alp Arslan'ın müstevfisi (vergi tahsildarı) Ebû Sa'd tarafından İmam A'zam'ın kabri yanında kurulan medrese ile Bağdat'ta Melikşah'ın Müstevfisi Tacu'l-Mülk tarafından kurulan ve yapımı 482h. yılında tamamlanan medrese sadece Hanefî fikhına göre tedrisatta bulunmuş önemli medreselerdir.¹⁰⁶ Nizamiye medresesi, 631h. yılında Abbâsî halifesi Mustansır (640h.) tarafından Mustansırıye medresesinin yaptırılmasından sonra eski önemini kaybetmeye başlamıştır. Mustansırıye medresesinde ise dört mezhep tedrisatı yapılmıştır. Burada her bir mezhebin öğrencileri ve

¹⁰¹Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2000, c. 21, s. 298.

¹⁰² Makrîzî, II/333.

¹⁰³ G. Makdîsi, *Significance*, p. 7.

¹⁰⁴ G. Makdîsi, *Significance*, p. 7.

¹⁰⁵ Jonathan P. Berkey, *'Madrasa'*, The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought (Ed. Gerhard Bowering), Princeton University Press, (2013), p. 320.

¹⁰⁶ Devin J. Stewart, *'Nizamiyya'*, The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought (Ed. Gerhard Bowering), Princeton University Press, (2013), p. 394.

hocaları ayrı ayrıdır.¹⁰⁷ İbn Batûta, 727h. yılında ziyaret ettiği Bağdat'ta Mustansiriye medresesine de uğramıştır. İbn Batûta burada dört mezhep üzere tedrisat yapıldığına dair detaylı bilgiler vermektedir.¹⁰⁸ Fakat Moğol istilasıyla birlikte Doğu'daki medreseler, giderek gücünü yitirmiştir.¹⁰⁹

Dört mezhebin yargı alanında resmileşmesi ise ilk olarak hicrî altıncı asırda Mısır'da gerçekleşmiştir. Doğu'da baş gösteren Moğol işgali (Bağdat'ın düşmesi 650h.), Batı'da ise Endülüs'te başlayan toprak kayıpları İslam dünyasının ilmî ve siyasî merkezinin Mısır'a taşınmasına sebep olmuştur. Mısır'da yaklaşık iki asır süren Şîî-Fâtîmî egemenliğini sona erdiren (567h.) Eyyûbîler, burada Sünnî fıkıh mezheplerini güçlendirmeye çalışmış ise de Şîîlik varlığını ve etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Eyyûbîlerden sonra gelen Memlûkler Şîa etkisini kırabilmek için daha geniş tabanlı bir Sünnî politika uygulamıştır. Memlûkler de Eyyûbîler gibi Şâfîliği resmî mezhep olarak benimsemişlerdir. Çünkü Mısır Şâfî mezhebinin ortaya çıktığı yerdir. Ayrıca doğuda daha önce kurulmuş olan Müslüman devletler tarafından da resmî mezhep olarak benimsenmemiştir. Memlûkler, Kâdî'l-Kud'atı Şâfî fakihler arasından tayin etmişlerdir. Memlûklar Sultanı Zâhir Baybars ise 663 yılında Mısır'da dört Sünnî mezhebe göre yargılamada bulunmak üzere dört hakim atamıştır.¹¹⁰ Bu tarihte bir ilktir.¹¹¹ Bu uygulamayla birlikte üç yüz seneyi aşkın bir süredir Mısır'da hakimlik görevi alamayan Hanefiler de tekrar yargı görevine getirilmeye başlamıştır.¹¹² Baybars, bir yıl sonra devletin ikinci önemli merkezi olan Dimeşk'e de dört mezhepten dört yargıç atamıştır.¹¹³ Yargı yanında eğitim ve bürokrasinin de bu mezheplerle sınırlandırılması sonucunda dört mezhepten olmayanlar yargı, askeriye, tedris, imamet ve hitabet gibi alanlarda görev alamamıştır. Hatta bu kimselerin şahitliğinin bile geçerli sayılmadığı zamanlar olmuştur.¹¹⁴ Bu dönemin dikkat çekici özelliklerinden biri de âlimlerin adının sonunda zikredilen *el-Hanefî*, *eş-Şafîî* gibi lakapların daha sık bir şekilde kullanılmaya başlamasıdır. Akidede ise yine Eyyûbîlerden gelen bir miras olarak Eş'ari mezhebi, devletin resmi mezhebi konumundadır. Memlûkler, Eş'arîliği Ehl-i Sünnet mezhebi olarak görmüşler ve geleneksel selefi yorumlara devlet gücünü de kullanarak karşı çıkmışlardır.¹¹⁵

Kaynaklarda Baybars'ın bu uygulamaya geçmesi, Şâfîî olan Kâdî'l-Kudât Tâcuddîn Abdülvehhâb'ın diğer mezhep mensupları ile ilgili davaların çözümünde yavaş davranması ve bu nedenle şikayetlerin artması gibi pratik bir ihtiyaca bağlanmaktadır. Nakledildiğine göre Baybars, belirtilen şikayetleri dillendiren Emir Cemalüddîn Aydoğdu'nun teklifi üzerine dörtlü yargı sistemine geçme kararı almıştır.¹¹⁶ Fakat bu kararın alınmasının daha geniş bir tarihi bir arka planı vardır: Memlûklerden önce Mısır'da Fatımîlerin Sünnî mezhepleri de kapsayan çok hukuklu bir politikası söz konusudur. Nitekim Fâtımîler, başkenti Kahire'ye taşıdıklarında Mâlikî mezhebenden olan Kahire kadısı Ebû Tâhir ed-Zühlî'yi (367h.) değiştirmemişlerdir.¹¹⁷ Daha sonra ülkenin *de facto* hükümdarı olan vezir Ebû Ahmed b. el-Efdal ise 525h. yılında dörtlü yargıç sistemini resmen uygulamaya koymuştu. Bu dört yargıç İsmâîlî, İmâmî, Mâlikî ve Şâfîî mezheplerinden olmak zorundaydı.¹¹⁸ Yani Şîî ideolojiye sahip bir devlet iki sünnî mez-

¹⁰⁷ Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, c. 7, s. 46.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh İbn Batûta (779h.), *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr (Rihletü İbn Batûta)*, Dâru'ş-Şarki'l-'Arabî, c. 1, s. 171.

¹⁰⁹ D. J. Stewart, '*Nizamiyya*', p. 394.

¹¹⁰ Makrîzî, II/302; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. 'Umer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût 1988, c. 13, s. 286.

¹¹¹ Abdurrahman b. Ebi Bekr Celalüddîn es-Suyûtî (911h.), *Husnü'l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru İhyâi'l-Kütübil-'Arabiyye, Mısır 1967, c. 2, s. 96.

¹¹² Yûsuf b. Tiğrî Berdî (874h.), *en-Nücüm ez-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Vezâretü's-Sekâfeti'l-İrşâdi'l-Kavmî, Mısır (t.y.), c. 7, s. 122.

¹¹³ Yûsuf b. Tiğrîberdî, C. 7, 137.

¹¹⁴ Saîd Abdülfettâh 'Âşûr, *el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlik fî Mısır ve'l-Şâm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kâhire 1996, s. 352.

¹¹⁵ Makrîzî, c. 2, s. 302.

¹¹⁶ Yûsuf b. Tiğrîberdî, c. 7, s. 122.

¹¹⁷ Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I/262.

¹¹⁸ Makrîzî, c. 2, s. 343; Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, c. 2, s.165.

hebe resmi statü vermektedir. Devletin fiili hükümdarı olan İbn Efdal, Fâtımî hanedanı gibi İsmâîlî mezhebinden değil İmâmiye mezhebindendi ve devletin resmi görüşünü de bu yöne kaydırmak istemekteydi.¹¹⁹ Onun Sünnî mezheplere fırsat tanımamasını, Sünnî tebayı da memnun ederek İsmâîlîyeyi zayıflatmak için yaptığı akla yakın gelmektedir. Diğer taraftan Hanefî mezhebini, rakip Sünnî devlet olan Abbâsîlerin resmi mezhebi olduğu için, Hanbelî mezhebini ise, Şîa hakkında diğerlerine göre daha sert bir söyleme sahip olduğu için dışarıda tutmuş olmalıdır. Ayrıca, Abbâsîler devrinde de Kâhire'ye diğer üç mezhepten yargıçlar atanmışken Hanbelî yargıçların atanmadığını¹²⁰ da kaydetmek gerekir. Başka bir deyişle Mısır'da henüz büyük bir Hanbelî nüfus bulunmuyor olması da gayet muhtemeldir. Bu çoğulcu yargı düzeni, Mısır halkında kendi mezheplerinin dikkate alınması yönünde güçlü bir alışkanlık ve talep doğurmuştur. Daha sonra gelen Eyyûbîlerde ve Memlûklerde sultanlar ekseriyetle Şâfiî idi. Fakat onlar da bu çoğulculuğu sürdürdüler. Selâhaddîn Eyyûbî'nin Mısır'ı ele geçirip Fâtımîlere son verdikten hemen sonra 564h. yılında Mısır'da bir Şâfiî bir de Mâlikî medresesi kurduğu bilinmektedir. Hanefî ve Hanbelîler ise ancak Eyyûbîlerin son zamanlarına doğru güçlenebilmiştir.¹²¹ Eyyûbî sultanı es-Sâlih Necmeddîn, 641 yılında kendi adına yaptırdığı Sâlihiyye medresesinde dört mezhebe göre tedrisat yapılmasını kararlaştırmıştır.¹²²

Seyyah ibn Cübeyr 578h. yılında gittiği Mekke'deki izlenimlerinden bahsederken Mescid-i Harâm'da dördü Sünnî biri de Zeydî olmak üzere beş imamın ayrı mihraplarda namaz kıldırıldığını aktarmaktadır. Bu imamlar içerisinde Şâfiî olanın Abbâsî halifesinin emriyle kısmî bir önceliğe sahip olduğunu belirtmekte, Zeydî imamın varlığını ise Mekke eşrafının büyük ölçüde Zeydîlerden oluşmasına bağlamaktadır.¹²³ Mescid-i Harâm'da dört mezhebe ait dört mihrabın bulunması bu mezheplerin bütün bir İslam coğrafyasında kabul edildiğini göstermektedir. Baybars, işte bu tarihi şartlarda dört mezhebi resmileştirmiştir. Dörtlü yargı Baybars'tan sonraki dönemde de genişlemeye devam etmiştir. Örneğin 757h.'de Halep'te de dörtlü yargıya geçildiği bildirilmektedir.¹²⁴

Memlûkîler devrinde Mısır ve Şam'da yaşayan ve bu bölgelerdeki medreselerde dersler veren Tâcüddîn es-Sübkî'nin şu satırları döneme dair ilginç gözlemler içermektedir:

'Ehl-i tecrübe der ki: Mısır, Şam ve Hicaz diyarlarında, her ne zaman Şâfiîler dışındakileri el üstünde tutan bir devlet oldu, yıkılıp gitti! Bu adeta Allah'ın bu beldelelere koyduğu bir sırdır. Allah bu sırrı, Mağrip beldelelerinde Mâlik için, Maverâunnehir'de ise Ebû Hanife için koymuştur. Babamdan (Takiyyüddîn es-Sübkî) işittiğime göre Sadruddîn b. el-Murahhal de şöyle dermiş: 'Mısır'da tahta Şâfiî olmayan biri oturduğunda çok zaman geçmeden mutlaka öldürülmüştür.' Gerçekten de bu tecrübe ile sabittir. Mısır'da Kutuz'dan başka, Şâfiî olmayan sultan bilinmemektedir. O Hanefî idi ve az bir süre sonra öldürüldü. Sonra Zâhir [Baybars] geldi... Şâfiî mezhebine tabi oldu. Şâfiîliğe (devletin resmi mezhebi olarak) diğer mezhepleri ekledi fakat söylendiğine göre daha sonra buna pişman oldu.'¹²⁵

¹¹⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. 9, s. 261.

¹²⁰ Adel Allouche, "The Establishment of Four Chief Judgeships in Fâtimid Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No. 2 (Apr. - Jun., 1985), p. 317.

¹²¹ Makrîzî, c. 2, s. 343.

¹²² Makrîzî, c. 4, s. 417.

¹²³ Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Tezkire bi'l-Ahbâr an İttifâkâtü'l-Ahbâr (Rihletu İbn Cübeyr)*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 2008, 76-77.

¹²⁴ 'Umer, b. Muzaffer b.'Umer İbnü'l-Verdî (749h.), *Târihu İbni'l-Verdî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1996, c. 2, s. 335.

¹²⁵ Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-Sübkî (771h.), *Tabakâtü Ş-Şâfiyye*, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, (m.y.) 1413h., c. 8, s. 320.

Bu satırlarda ilk dikkat çeken husus, şehirlerin mezhebî demografisi ile siyasi istikrar arasında kurulan ilişkidir. Bu ilişkinin rasyonel sebepler kadar, manevi sebeplere bağlanması ve mezheplerin toplumun siyasi yapısı üzerindeki etkisinin adeta ilahi bir takdire dayandırılması da oldukça ilginçtir. Dikkate değer diğer husus ise mezheplerle siyasî istikrar arasındaki bu denklemde Hanbelîlere hiç temas edilmemiş olmasıdır. Zira nice zamandır, Hanbelîlik siyâsî iktidarlarca benimsenmemektedir.

Osmanlılar tarafından Memlûkî hükümlerine son verilmesinden (923h.) hemen sonraki dönemde yaşayan Mısırlı Hanefî fakih İbn Nüceym (926-969) de bu dönemde Kâhîre'de dört mezhepten kadıların bulunduğu bahsetmektedir.¹²⁶ Bu, Osmanlıların Mısır'da dörtlü yargı düzenini devam ettirdiğini göstermektedir. Hatta Mısır'ın Osmanlılara geçmesi esnasında yaşanan bir olay Osmanlıların bu dörtlü yargı düzenini ilk günden itibaren uygulamak istediğini göstermektedir. Bu olay şudur: Toman Bay, kendisinden Mısır'ın hükümlerini isteyen Yavuz Sultan Selim'den eman isteyerek öncelikle onunla anlaşma yoluna gitmeye çalışır. Yavuz, afvü emanı içeren cevabı götürmek için görevlendirdiği Mustafa Çelebi ile birlikte Mısır'da görev yapmak üzere 'dört kadı' gönderir. Fakat Toman Bay onların hepsini öldürtür.¹²⁷ Bu, hadise Osmanlıların ilk günden itibaren Mısır'daki çoğulcu düzeni sürdürme niyetinde olduğunu göstermektedir. Nitekim Yavuz daha sonra Mısır'ı ele geçirdiğinde oradaki kanun ve kaidelere dair bazı düzenlemelerde bulunmuş ve dört mezhebe göre hükmetmek üzere dört kadı nasb etmiştir.¹²⁸ Yavuz'un, Mısır seferi esnasında uğradığı Dimeşk'te mezhep mensupları arasındaki ilişkilere bir düzen getirmek için fetvâ vermek üzere her bir mezhepten bir fakih tayin ettiğini¹²⁹ de bu bağlamda belirtmek gerekir.

Mescid-i Harâm'da geçen yüzyılın başlarına kadar devam eden dört mihrap uygulaması, çeşitli İslam beldelerinde de zaman zaman kabul görmüştür. Özellikle büyük şehirlerdeki merkezî câmilerde dört mihrap uygulamasına denk gelmek mümkündür. Ayrıca bazı fakihler eserlerinde vakıf yoluyla mescit yapılırken vâkıfın, yapılacak mescitte dört mezhebe göre namaz kılınması şartını koymasını fikhî bir konu olarak ele almışlar ve böyle bir şartın dinen bağlayıcılık arz ettiğini söylemişlerdir. Örneğin Osmanlı döneminde Mısır'ın Mâlikî fakihlerinden olan Desûkî (1230h.), Memlûkler zamanında dört mezhebe göre namaz kılınması şartıyla yaptırılan Mescid'ül-Müeyyed'de namazların nasıl kılınacağını fikhî bir konu olarak ele almaktadır.¹³⁰

¹²⁶ Zeynüddîn İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (t.y.), c. 7, s. 193.

¹²⁷ Abdülmelik b. Huseyn b. Abdilmelik el-Âsımî, *Semtu'n-Nücûmi'l-Avâli fi Enbâi'l-Evâli ve't-Tev'âli*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1998, c. 4, s.68-69.

¹²⁸ c. 2, s. 312.

¹²⁹ Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (b.y.), 1996, c. 1, s. 206.

¹³⁰ Muhammed Arefe ed-Desûkî, *Haşiye ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût (t.y.), c. 1, s. 332.

KAYNAKÇA

- Âşûr, Saïd Abdülfettâh, *el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlik fi Mısır ve's-Şâm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1996.
- Ahmed Teymûr Paşa, *Nazra Târihiyye fi Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Fikhiyyeti'l-Erba'a*, Dâru'l-Kâdirî, Beyrut 1990.
- Allouche, Adel, "The Establishment of Four Chief Judgeships in Fâtimid Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No. 2 (Apr. - Jun., 1985), pp. 317-320.
- Âsimî, Abdülmelik b. Huseyn b. Abdîmelik el-, *Semtu'n-Nücûmi'l-Avâli fi Enbâi'l-Evâli ve't-Tev'alî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1998.
- Azami, M. Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Islamic Centre for Islamic Studies, Oxford 1996.
- el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403h.
- Berkey, Jonathan P., 'Madrasa', *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, Princeton University Press, Princeton 2013.
- el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebu Bekr, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vezâretü'l-Evkâfi'l-Keveyyiyye, b.y. 1994.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Kitâbu't-Telhîs fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût (t.y.).
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Christopher Melchert ve Mezhep: İslam Hukuk Tarihi ve Ehli Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4, ss:287-319.
- Desûkî, Muhammed Arefe, *Haşiye ale's-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y..
- Dihlevî, Veliyyullâh *el-İnsâf fi Esbâbi'l-İhtilâf*, Dârî'n-Nefâis, Beyrut 1983.
- Ebü Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*, b.y., 1990.
- Ebü Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-Cedel*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, b.y., t.y..
- Eşkar, Muhammed Süleymân Abdullâh, *el-Fütyâ ve Menâhicu'l-İttâ*, Mektebetü'l-Menârî'l-İslâmiyye, Kuveyt 1976.
- el-Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min İlmî'l-Usûl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1993.
- Hallaç, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, New York 2005.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Dâru Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.
- Humejdî, Muhammed b. Fütüh b. Abdillâh (488h.), *Cezvetü'l-Muktebis fi Zikri Vülâti'l-Endelûs*, ed-Dârü'l-Misriyye, Kahire 1966.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Târîhu Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Batûta, Ebü Abdillâh (779h.), *Tuhfetü'n-Nuzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr (Rihletü İbn Batûta)*, Dâru's-Şarki'l-Arabî, b.y., t.y..
- İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y., 1996.
- İbn Cübeyr, Muhammed b. Ahmed, *Tezkire bi'l-Ahbâr an İttifâkâti'l-Ahbâr (Rihletu İbn Cübeyr)*, el-Müessesetü'l-Arabiyye lî'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 2008.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Nuriddîn *ed-Dibâcû'l-Muzheb fi Ma'rifeti'l-A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddîme*, (m.y.), 2004.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut t.y..
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Ahmed, *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Hübeire, Avnuddîn Ebu'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed, *İcmâu'l-Eimmeti'l-Erba'a ve'htilâfuhum*, Dâru'l-Ulâ, b.y., 2009.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. 'Umer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1988.
- İbn Müflih, Ebü Abdillâh Muhammed (763h.), *Kitâbu'l-Furû'*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut t.y..
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm (728h.), *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, b.y., 2005.
- İbn Tiğrî Berdî, Yûsuf (874h.), *en-Nücûm ez-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Vezâretü's-Sekâfeti'l-İrşâdi'l-Kavmî, Mısır t.y..
- İbnü's-Salâh, 'Usmân b. Abdirrahman İbnü's-Salâh, Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteffî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, el-Medîne el-Münevvere 2002.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (567h.), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi'l-Târih*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Verdî, 'Umer, b. Muzaffer b. 'Umer (749h.), *Târîhu İbni'l-Verdî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, b.y., t.y..
- İsnevî, Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- el-Karâfi Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, Mektebetü'l-Bâz, b.y., 1995.
- Mahmûd, Ahmed Bukayr, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe lî't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1990.
- Makdisi, George, "The Significance of the Sunnî Schools of Law in Islamic Religious History", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, No. 1. (Feb., 1979), pp. 1-8.
- The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and The West*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981.
- el-Makdisî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed el-, *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Dâru Sâdir, Beyrût t.y..
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelûsi'r-Ratib*, Dâru Sâdir, Beyrut 1988.
- el-Makrîzî, Takiyyüddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ali el- (845h.), *el-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1987.
- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden 1997.
- Menâvî, *Feydu'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, 1/270.
- en-Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Tesmiyetü Fukahâli'l-Emsâr min Ashâbi Rasûlillâh ve men Ba'dehum (Selâsü Resâil Hadîsiyye li'l-İmam Nesâî içerisinde)*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987.
- en-Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şerefüddîn (676h.), *Âdâbu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteffî*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1408h.
- er-Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Umer Fahrreddîn er-, *el-Mahsûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- es-Safedî, Salâhüddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1950.
- An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1964.

- Seyyidü'l-Ehl, Abdülaziz, *el-İmâmu'l-Evzâî Fakîhu Ehli's-Şâm*, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttahide, t.y..
- Shaharuddin, Amir, "A western Perspective on the Formation of Madhhab in Islamic Law", *Shariah Journal*, Vol. 18, No. 2 (2010), 299-310.
- Stewart, Devin J., 'Nizamiyya', *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Ed. Gerhard Bowering, Princeton University Press, Princeton 2013.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebi Bekr (911h.), *Cezîlû'l-Mevâhib fi İhtilâfî'l-Mezâhib* (Yazma), Nüsha no: 304829, Mahtûtâtü'l-Ezherî's-Şerîf, (<http://alazharonline.org>).
- Husnû'l-Muhâdara fi Tarihi Misr ve'l-Kâhire*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır 1967.
- es-Sübki, Takiyüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilkâfi, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- es-Sübki, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takiyyiddîn es- (771h.), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, b.y., 1413h.
- es-Sübki, Sâyis, Berberî, *Târîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, Dâru'l-Asmâ, Dimeşk 1997.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- er-Risâle*, Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1940.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmî'l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000.
- el-Kavlü'l-Müfîd fi Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- Taştan, Osman, "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî'nin Rolü, *İslamiyat*, 1998, c.1, sayı: 1, ss. 149-163.
- Türki, Abdülmecid, *Münâzarât fi Usûli's-Şeriatî'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâci*, Dâru'l-Ğarb'ül-İslâmî, Beyrut 1986.
- Zacharias, Diana, "Fundamentals of the Sunnî Schools of Law", *Heidelberg Journal of International Law*, Vol. 66. (2006) pp. 491-507.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed (748h.), *el-İber fi Tarihi men Ğaber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y..
- Târîhu'l-İslâm, ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Kit'ab'ül-Arabî, Beyrut 1993.
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddîn, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usul'd-Dîn*, Dâru'l-Ketbî, b.y., 1994.