

Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü*

Christopher MELCHERT**
Çev. Nail OKUYUCU***

Her sünnî fakih, (yaklaşık olarak günümüzdeki yaygınlık oranlarına göre listelersek) Şâfîlik, Hanefîlik, Mâlikîlik veya Hanbelîlik olmak üzere dört fıkıh mezhebinden birine bağlıdır. Bu mezhepler miladî sekizinci ve dokuzuncu asırlarda yaşamış olan şu meşhur fakihlerin adlarıyla anılırlar: (kronolojik sırayla) Ebû Hanîfe (ö. 150/767: Bağdat), Mâlik b. Enes (ö. 179/795: Medine), Şâfî (ö. 150/820: Fustat) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855: Bağdat). Ancak bu imamlardan hiçbirisinin bir mezheb kurmadığı hususunda uzun zamandır benimsenen yaygın bir ilmî kanaat mevcuttur.¹ Bu durumda birisi tabii olarak, bu mezhepler ilk olarak ne zaman ortaya çıktı diye sorabilir. İşte bu soru benim, bazı değişikliklerle 1997'de kitap olarak yayınlanan doktora tezimde ele aldığım meseledir.²

* ["The Formation of the Sunnî Schools of Law", *The Formation of Islamic Law* içinde, s. 351–366, ed. Wael Hallaq, Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.

Bu yazı, yazarın 1992 yılında Pennsylvania Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırladığı ve 1997 yılında aynı adla Brill yayınevi tarafından yayınlanan çalışmasından beş yıl sonra, yine aynı isimle kaleme aldığı bir makale olup kitabının özeti mahiyetindedir. Makale, yazarın çalışmasını tamamladıktan sonra araştırmalarının vardığı noktayı göstermesi ve tezindeki bazı iddialarından vazgeçip bazılarını kısmen tadil etmesi gibi hususiyetler taşıması açısından önem arz etmektedir. Köşeli parantez içerisinde verilen bilgi ve notlar çevirene aittir. Arapça kitap ve şahıs isimlerinin yazımında ve kaynakların gösteriminde metnin aslındaki üsüle değil, Türkçe'de yaygın olarak kullanılan üsüle riayet edilmiştir. (çev.)]

** Dr., University of Oxford, Faculty of Oriental Studies.

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Mesela Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tercümesi: Andras ve Ruth Hamori, Princeton, 1981, 49; Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, New York, 1903, 94, 96–97; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, 48–49, 70–71; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1974, I, ikinci kitap, üçüncü bölüm, özellikle 335; Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, I: *The Formative Period*, London, 1990, 76. Son zamanlarda yazılmış bazı ders kitapları tarihî şüpheleri aydınlatmak için edilgen çatıyı kullanmaktadır. Bkz. David Waines, *An Introduction to Islam*, ("Sünnî fıkıh mezheplerinin kurucuları olarak tanınan dört fıkıh âlimi"), Cambridge, 1995, 65; Sachiko Murata ve William C. Chittick, *The Vision of Islam*, ("Dört Sünnî İslâm mezhebi, kendilerine daha sonradan kurucular olarak bakılan kimselerin isimleriyle isimlendirildi") London, 1996, 31; Abdulkader Tayob, *Islam: a Short Introduction* ("Ebû Hanîfe, Kûfe hukuk ekolünün meşhur kurucusu oldu") Oxford, 1999, 38.

² Christopher Melchert, "The Formation of the Sunnî Schools of Law, Ninth-Tenth Centuries C.E.", doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 1992; aynı yazar, *The Formation of The Sunnî Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden, 1997.

Elinizdeki yazı bu çalışmayı özetlemekte ve beş yıl sonra sorunun ne halde olduğu hakkında bir taslak çizmektedir. Makalenin boyutlarını göz önünde bulundurarak, birinci el kaynaklara dayalı bilgiler konusunda okuyucuları kitaba havale edip buradaki referansları büyük ölçüde çağdaş çalışmalarla sınırlandıracağım. Kısacası, bildiğimiz şekliyle mezheplerin X. [IV.] yüzyıl başlarına kadar geri gittiği kesin gözükmemektedir. Mamafih fikhın bu aşamadan önceki tabiatı ve örgütlenişi hakkında bir nitelemede bulunmak daha zordur ve halen de tartışılmaya devam etmektedir.

Dönüm Noktasının Tesbiti

İzlenecek araştırma stratejisi oldukça açık olup önce mezhebi tanımlamak, ardından ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek amacıyla geriye doğru kaynaklardan izini sürmektir. İngilizceye genellikle “school” diye tercüme edilen Arapça *mezheb* kelimesi, kaynaklarda çoğu zaman doktrin anlamına gelecek şekilde kullanılır. En yalın anlamıyla, hukuktan ziyade teoloji veya dindarlıkla/zühdle alakalı belirli bir öğreti manasına gelmektedir. Hukuk sahasında *mezheb*, çoğu zaman bir fakihin belirli bir mesele hakkındaki görüşünü yahut kendisine aykırı muhalif bir görüşün ileri sürülebildiği bütün bir mezhebin, mesela Şâfîliğin görüşünü ifade eder. Bir mezhebin doktrini anlamındaki *mezheb*den hemen bir sonraki aşama mezhebin bizzat kendisi, yani mezheplerinin imamına bağlı hukukçular/fakihler topluluğu anlamındaki *mezheb*dir.

İslâm hukukunun gelişimi hakkında halâ geçerliliğini koruyan taslağın sahibi Joseph Schacht esas itibarıyla doktrinle ilgilenmişti. Onun en çok ilgilendiği aşamaların temel özelliklerini belirleyen doktrindi: hukukun/fikhın büyük ölçüde Emevî uygulamasından ve yerel bilginlerin (local wise men) görüşlerinden devşirildiği birinci aşama (VIII. [II.] yüzyıl başları); daha fazla sayıda hadisin tedavüle girdiği ve kendi görüşünü meşrulaştırmak için daha önceki şahıslara ve nihayet [Hz.] Peygamber’in kendisine ait olduğu belgelenmiş görüşlere başvurmanın giderek zorunlu hale geldiği ikinci aşama (VIII. yüzyıl sonları [II. yüzyıl ortaları]); ve Şâfî’nin XX. yüzyıla kadar İslâm hukukuna büyük ölçüde hâkim olan, Kur’ân ve *hadise* dayanma teorisini açıkça ortaya koyduğu son aşama. Schacht mezheplerin teşekkülünü hicrî üçüncü asrın ortaları (milâdî 860’lar) olarak tespit etmişti. Ona göre, bu tarih kadim Irak ekolünün tamamen Hanefî mezhebine dönüştüğü, Mâlikî ve Şâfî doktrinlerinin Ebû Mus’ab ez-Zührî (ö. 242/857: Medine) ve el-Müzenî’nin (ö. 264/877?: Fustat) muhtasarlarında şekillendiği, Ahmed b. Hanbel’in görüşlerinin de talebeleri tarafından derlendiği tarihtir.³

³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950; aynı yazar, “The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence”, *Law and Middle East* içinde, I: *Origin and Development of Islamic Law* (ed.: Majid Khadduri ve Herbert J. Liebesny, Washington, D. C., 1995), 57-84, özellikle 63-67; aynı yazar, “Sur quelques manuscrits de la bibliothéque de la

Daha önceleri yaşamış bir fakihın doktrininin sonraki fakihler tarafından bir araya getirilmesi, mezheb teşekkülünün kesinlikle önemli bir alametidir. Bu, geçmişteki birçok simanın doktrininin bir araya getirilmesinden (mesela Abdürrezzak'ın [ö. 211/827] ve İbn Ebî Şeybe'nin [ö. 235/849: Kûfe] *Musannef*'leri gibi), yahut onların kendi doktrinlerini kendi adlarına ortaya koymalarından farklı bir şeydi. Bu yazım faaliyeti muhtemelen şahsî fıkıh ekolünün belirleyici vasfını oluştuyordu. Yeni araştırmalar Schacht'ın taslağına birtakım detaylar ilave etti. Jonathan Brockopp, Ebû Mus'ab'dan bir nesil önce İbn Abdî'l-Hakem'in (ö. 214/829: Fustat) Mâlikî doktrinini belirleyen bir *Muhtasar* yazdığını tespit etti.⁴ Diğer taraftan Miklos Muranyi, Kuzey Afrika'nın (İfrikiyye) önde gelen Mâlikî üstadı Sahnûn'un (ö. 240/854: Kayravan) *Müdevvene* ve *Muhtelita* isimli eserlerinin IX. yüzyılın sonlarına [h. III. yüzyılın sonlarına] kadar birbirinden ayrılmadığını ortaya koydu.⁵ Endülüs'te Malik'in bazı talebeleri, özellikle de İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806: Fustat), yüzyılın sonlarına kadar Mâlik'in kendisinden bile üstün otoriteler olarak görünmektedir.⁶ Ahmed'in doktrininin toplanmasına gelince, IX. yüzyılın [h. III. yüzyılın] ortalarında onun görüşlerini içeren (fıkıh kadar dindarlık/zühd biçimleri ve *hadis* tenkidini de ilgilendiren) birçok küçük derleme yapılmış olmakla birlikte yüzyılın sonuna kadar bunlar bir araya getirilmedi. Kısacası, imamların görüşlerine dair muteber derlemelerin ortaya çıkması bir yüzyıl kadar sürmüş olmalıdır.

IX. [III.] yüzyıl fakihlerinin, imamlarının görüşlerini onların adını kullanarak ne ölçüde geliştirdikleri hususu tartışmaya açık bir meseledir. Norman Calder, Mâlik, Ebû Hanife ve Şâfi'nin birçok görüşünün talebeleri tarafından işlenmesinin dokuzuncu yüzyılın sonlarında [III. yüzyılın son çeyreğinde] halen devam ettiğini ileri sürmüştür.⁷ Calder'ın iddialarının etkisi en çok Mâlikî metinlerini ilgilendirmektedir.⁸ Erken Hanefî metinleriyle ilgili yazdığı bölüm yeterli derecede-

mosqué d'al-Qarawiyyin à Fès", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, I, 271-84, özellikle 274.

⁴ Jonathan E. Brockopp, *Early Mâlikî Law: Ibn 'Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden, 2000, bu çalışma aynı yazarın "Slavery in Islamic Law: an Examination of Early Mâlikî Jurisprudence" isimli doktora tezine (Yale Üniversitesi, 1995) dayanmaktadır; aynı yazar, "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their *Mukhtaşars*", *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 30 (1998), 167-82.

⁵ Miklos Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawāners Sahnun b. Sa'īd*, Stuttgart, 1999, özellikle 122.

⁶ Bkz. Isabel Fierro, "The Introduction of *Hadīth* in al-Andalus", *Der Islam* 66 (1989), 68-93, özellikle 74, 82, 84.

⁷ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993.

⁸ Yasin Dutton, "*Amal v. Hadīth* in Islamic Law: the Case of *sadd al-yadayn* (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer", *Islamic Law and Society* 3 (1996), 13-40, özellikle 28-33; Miklos Muranyi, "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society* 4 (1997), 224-41; Harald Motzki, "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muwatta'* and Legal Traditions", *JSAI* 22 (1998), 18-83; Wael b. Hallaq, "On Dating Malik's *Muwatta'*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 1 (2001-2002), 47-65.

de detaylara inmemiş olsa da, daha ileri bir araştırmamanın Calder'ın Şeybânî'ye (ö. 189/804–805: Renbûye –Rey yakınlarında-) nisbet edilen eserlerin bugünkü şekillerinin IX. [III.] yüzyıla kadar gidemeyeceği şeklindeki tezini büyük ölçüde onaylayacağını tahmin ediyorum. Onun, Şâfiî'nin vefatından sonra eserlerine IX. yüzyılın sonlarında [h. III. yüzyılın son çeyreğinde] yapılmış geniş çaplı katkılar hakkındaki kanaati, bizzat benim bazı çalışmalarım tarafından ana hatlarıyla onaylanmış durumdadır.⁹ Kendi varlığının farkında olan (*self-conscious*) mezheplerin teşekkülündeki ikinci aşama, sadece imamların adını taşıyan eserlerin yanı sıra bu eserler üzerine şerhlerin de yazıldığını görmeye başladığımız noktadır. Şerh edebiyatının yaklaşık olarak miladî onuncu yüzyılın başlarına [III. yüzyılın sonlarına] kadar gittiği anlaşılmaktadır. Hanefi metinlerinden Şeybânî'nin *el-Câmi'* ismini taşıyan iki eseri ile Şâfiî metinlerinden Müzenî'nin (rivayetlere hemen kendisi de açıklamalar eklemiş olan) *el-Muhtasar'*ı üzerine bir dizi şerh yazılmıştır.

Mezheb, haliyle bir doktrinden daha fazlasını ifade eder. George Makdisi fıkıh mezhebini bir öğretim kurumu olarak tasvir eden ilk kişidir.¹⁰ Schacht bu hususta bölgesel ve ferdî mezheb olmak üzere iki aşama belirlemişti, Makdisi bir üçüncüsünü, esas olarak yetkin fakihlere etkin bir şekilde icazet veren lonca'yı (ki ben bunu genellikle “klasik mezheb” olarak isimlendiriyorum) önermiştir.¹¹ İcazetin, doktrin yanısıra taşıdığı hayati önem, meşhur Şâfiî fakihî Mâverdi'nin (ö. 450/1058: Bağdat), “mezhebler istikrar kazandıktan ve müntesipleri belirginleştikten sonra” (*ba'de istikrârî'l-mezâhib ve temeyyüzi ehlihâ*) bir mezhebe müntesib olduğu bilinen bir kâdînin artık diğer bir mezhebe göre hüküm veremeyeceğini savunan başka bir Şâfiî'ye atfen söylediği sözlerde kendisini gösterir.¹² Yetkin olan fakihlerle yetkin olmayanları birbirinden ayıracak açık ifadeler ortaya çıkana kadar tamamen şekillenmiş mezhebler yoktu. Yetkinlik burada fetva verebilme ve tedris faaliyetinde bulunabilmeyi ifade eder. Mensubiyetleri net bir şekilde

⁹Bkz. Christopher Melchert, “Quranic Abrogation Across the Ninth Century”, *Studies in Islamic Legal Theory* içinde (editör: Bernard Weiss, Leiden 2002), 75-98 (Türkçe tercümesi için bk. “IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî Ve İbn Kuteybe”, çev. Nail Okuyucu, MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40 (2011/1), 201–222. –çev.–) ; aynı yazar, “The Meaning of *qâla al-Shâfiî* in Ninth-Century Sources”, *Proceedings of the School of Abbasid Studies*'te yayınlanacak (2003). (Bu çalışma 2004'te yayınlanmıştır. –çev.–)

¹⁰ George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981; ayrıca bkz. aynı yazar, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, 1990.

¹¹ George Makdisi, “La Corporation à l'époque classique de l'Islam”, *Présence de Louis Massignon: hommages et témoignages*, Paris, 1987, 35-49; metin C.E. Bostworth ve diğerlerinin editörlüğünde yayınlanan *Essays in Honor of Bernard Lewis* içerisinde “lonca” terimini gerekçelendirecek şekilde hemen hemen aynen yer almıştır, Princeton, 1989, 193-209, ayrıca üç tarihi aşama için bk. aynı yazar, “*Tabakat*-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam”, *Islamic Studies* (İslamabad) 32 (1993), 371-96.

¹² Mâverdi, *Edebü'l-kâdi*, nşr: Muhî Hilâl es-Sirhân, Bağdat, 1972, I, 85 = *el-Hâvî'l-kebîr*, nşr: Mahmûd Matarcî vd. Beyrut, 1414/1994, XX, 75.

bilinen hocaların ve talebelerin *hadisten* farklı olarak *fıkıh* üzerine gördükleri düzenli eğitim çalışmalarının onuncu yüzyılın başlarına kadar gittiği anlaşılmaktadır. Ben dönüm noktasının bu olduğunu söylüyorum: bu noktadan önce, on birinci yüzyıl [h. V. yüzyıl] ve sonrasında ait kaynaklarda standart haline aşına olduğumuz şekliyle mezhepleri görmüyoruz, sonrasında ise görmekteyiz.

Bu durumun en net örneği, Ebu'l-Abbas İbn Süreyc'in (ö. 306/918: Bağdat) etrafında şekillenen Şâfiî mezhebidir. Ondan önce Şâfiî mezhebinin tedrisi, birçok hocadan hadis rivayetleri toplamaya benziyordu. Onun döneminden sonra Şâfiî fakihlerin genellikle, öncekinden farklı olarak, muayyen bir hocası ve öğrencileri olmuştur. İbn Süreyc ve kendisinden sonra da talebesi Münzirî (yaşadığı dönem: IX. yüzyılın sonları [III. yüzyılın ikinci yarısı]) ve diğerleri birer *Muhtasar* tertip edene dek fikhî faaliyeti karakterize eden belirli bir telif ürünü mevcut değildi. Bununla birlikte yine bu dönemden itibaren, Şâfiî mezhebince tercih edilen fikhî görüşlerin savunulduğu bir doktora tezine oldukça benzeyen *ta'lîka* yazımına götüren üst düzey bir eğitim programı da var olmuştur. İbn Süreyc'in öğrencileri ve daha sonra da onların öğrencilerinin yazdıkları *ta'lîkalar* genellikle Müzenî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yazılmış şerhler şeklindedir. Bu, yerel bir öndere/imama sahip olan klasik fıkıh mezhebinin göstergesi idi ve İbn Süreyc'in Şâfiîlikte bu tür bir riyasete sahip olarak tasvir edilen ilk fakih olduğu görülmektedir. Mezhebin reisi olarak tanınmış olma, ondan önce hiç kimse hakkında ifade edilmemişti. Fakat bu tarihten itibaren riyasetin birisine geçtiği genellikle söylenir olmuştur.

Klasik fıkıh mezhebinin göstergelerinden sadece ikisinin ilk ortaya çıkışı İbn Süreyc'in döneminde değildir. Bunların ilki, tedriste bulunabilmek için üstadından icazet isteyen üst düzey öğrenciler (ashâb) ile görüş bildirmek için icazet isteyen daha alt düzeydeki öğrenciler (telâmîz) arasındaki açık ayrımdır. Bu ayrım, fakih üreten bir kurum olarak mezheb açısından önem taşır ve ilk olarak İbn Süreyc'in öğrencilerinden birisi ve onun talebeleri ile görülmüştür. İkinci gösterge, mezheb müntesibleri hakkında tabakat yazılmasıdır. İlk müstakil Şâfiî tabakata, İbn Süreyc'in vefatından yaklaşık bir yüzyıl sonra kaleme alınan, Nisaburlu el-Muttavvî'nin *el-Müzheb fi şuyûhi'l-mezheb*'i olarak görünmektedir.¹³ İbn Süreyc'den önceki nesilde tabakatın bir öncüsü vardı ki bu, Dâvud ez-Zâhirî'nin

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, nşr: Şerâfettin Yaltkaya ve Rifat Bilge, İstanbul, 1941-43, 1645, alternatif olarak Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî'ye (ö. 404/1014: Nişabur,) de atfedilmiştir. Sübkî el-Muttavvî'den onuncu yüzyıl şahıslarıyla ilgili sık sık alıntıda bulunmaktadır, bkz. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr: Mahmûd Muhammed et-Tenâhî ve Abdülfettah el-Hulv, Kahire, 1964-76, III, fihristten "Ömer b. Ali". *el-Müzheb* kelimesi kitap ismi olarak garip görünmektedir ancak *ezhebe* yaldızlama anlamına gelebilir. Bu takdirde anlam "Mezhebin şeyhleri hakkında yaldızlı kitap" olacaktır; alternatif olarak bu kelime bir yer ismi olarak da kullanılmış olabilir. Buna göre anlam "Mezhebin şeyhleri hakkında birinin götürüldüğü yer" olur.

(ö. 270/884: Bağdat) günümüze ulaşan alıntılarda işaret edildiğine göre¹⁴ Şâfiî'nin talebeleri hakkında bir bölümü kesin olarak içeren *Menâkibu's-Şâfiî* isimli kitabıdır.

Klasik Hanefî mezhebi yaklaşık olarak aynı zamanda şekillenmiştir. Hanefîlikte İbn Süreyc'e büyük ölçüde karşılık gelen üstat Ebu'l-Hasan el-Kerhî'dir (ö. 340/952: Bağdat). Şâfiîler arasında İbn Süreyc'te olduğu gibi, o da kendisinden önce hiçbir Hanefî'de görülmeyen muayyen talebelere sahiptir. İbn Süreyc'in Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ına yaptığı gibi o da Şeybânî'nin *el-Câmiü's-sağîr*'i üzerine bir şerh yazmış ve bunun yanı sıra Hanefî fikhını özetlediği bir de *el-Muhtasar* kaleme almıştır. Öğrencileri ise hem *el-Câmi*' hem de onun *Muhtasar*'ı üzerine şerhler yazmışlardır. Kerhî, Hanefî mezhebinde önder/imam olarak tanınan ilk fakih olarak görünmektedir. XI. [V.] yüzyılın büyük Şâfiî fakihlerinin ilmî silsilesinin İbn Süreyc'e doğru uzandığı nasıl görülüyorsa, yine bu yüzyılın büyük Hanefî fakihlerinin silsilesinin de Kerhî'ye kadar gittiği görülür. Kendisinden önceki nesilde, Hanefî tabakatını işleyen tarzda çalışmalar yapılmış olup dikkat çeken bir örnek Tahâvî'nin (ö. 321/933: Fustat) *Menâkibu Ebi Hanife*'sinin sonundadır.¹⁵

İbn Süreyc ve Kerhî ile mukayese edildiğinde Hanbelî mezhebinin dönüm noktası olarak görülebilecek en güçlü aday, Ebûbekir el-Hallâl'dır (ö. 311/923: Bağdat). Ondan önce farklı isimler Ahmed'den duydukları [meseleleri] cem'etmişlerdi fakat o Ahmed'in görüşlerini, şu an büyük bir kısmı kayıp olan

¹⁴ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, Kahire, 1349/1931, tekrar basımı Kahire ve Beyrut, tarihsiz, X, 449; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr: İhsan Abbas, Beyrut, tekrar basımı 1401/1981, 103.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Kesf*, 1836–37. Tabakat edebiyatında [bu eserden] birçok alıntı yer almaktadır. Hanefî tabakat geleneği hakkında bkz. Nurit Tsafir, “Semi-Hanafis and Hanafi Biographical Sources”, *Studia Islamica* 84 (1996), 67-85; Eerik Dickinson, “Ahmad b. al-Şalt and His Biography of Abû Hanîfa”, *JAOS* 116 (1996), 406-15. Kabul edileceği üzere Tsafir, Tahavî'den yapılan daha sonraki alıntıların kaynağının genellikle *et-Târihü'l-kebir* olduğunu öne sürmektedir ki bu kitap sırf Hanefî olanlardan daha fazlasını ihtiva etmektedir (“Semi-Hanafis”, 74). Kuşkusuz Tahavî'den, Hanefî olmayan kaynaklarda Hanefî olmayan kişiler hakkında da sık sık alıntılar yapılmıştır. Mesela Şafiilerden Rebî b. Süleyman, Müzenî ve Muhammed b. Nasr'ın doğum yılları hakkında: İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, Haydarabad, 1325-1327 h., tekrar basımı: Beyrut, tarihsiz, III, 246. *Târih* muhtemelen bu alıntıların kaynağıdır. Bana kalırsa *Menâkibu Ebi Hanife* Hanefî tabakat geleneği için *Târih*'ten daha da önemlidir çünkü Şâfiî tabakat geleneği için önem taşıyan Dâvûd'un *Menâkibu's-Şâfiî*'sinin naziresidir. Bu mukayese günümüze ulaşan iki menakıb kitabının karşılaştırılması ile takviye edilmiştir: Saymerî'nin (ö. 436/1045: Bağdat) Ebû Hanife'nin takipçileri hakkında son kısmında uzun bir biyografik bölüm ihtiva eden *Menâkubu Ebi Hanife*'si ki Tsafir tarafından da çokça kullanmıştır. Ve İbn Abdî'l-Berr'in (ö. 463/1071: Şâtıba) her bir imam hakkında birer mukaddimeden sonra takipçileri ile ilgili biyografik bölümler de içeren *el-İnûkâ fi fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebi Hanife* (Kâhire, 1350 h.) isimli eseri. Hanefî tabakat geleneğinin hususi kaynağı olarak ben İbn Şucâ' es-Selcî'yi (ö. 266/880?) olarak belirledim: Christopher Melchert, “How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina”, *Islamic Law and Society* 6 (1999), 318–47, 342–43 sayfalarında.

yirmi ciltlik bir çalışmada düzenli bir şekilde bir araya getiren ilk isimdir.¹⁶ F. E. Peters, Hallâl'ı, tabakatını yazmak suretiyle Hanbelî mezhebini şekillendiren kişi olarak değerlendirir.¹⁷ Diğer taraftan, onun fıkıh talebelerinin İbn Süreyc ve Kerhî ile mukayese edilebilecek şekilde uzun bir listesi çıkarılamayabilir. Ondan bir yüzyıl sonra Bağdat'ta bile, eğitimlerini esasen başkalarından almış olan önemli Hanbelî fakihler vardı. Bu muhtemelen Hanbelîlerin, ehl-i hadisin ateşli savunucuları oldukları için Peygamber ve ashâba karşı, Ahmed b. Hanbel gibi büyük bir üstat da olsa daha önce yaşamış kimselerin otoritesini tanımakta hala isteksiz olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Şâfîlik ve Hanefîlikle kıyaslanabilecek bir mezheb şekillendirememişlerdir. Her halükarda Hallâl, İbn Süreyc'in oluşturduğu Şâfî loncası ile kıyaslanabilecek, hem fıkıhta hem de kelamda ehl-i hadise mensup olan herkesi içine alacak şekilde bir Hanbelî mezhebi kurmayı çok da hedeflememiş olabilir.¹⁸ Bu, Makdisî'nin İran şehirlerindeki Hanbelîliğe yaptığı atıfların çoğu zaman karşıladığı anlam gibi görünmektedir.¹⁹

Irak'ta teşekkül aşamasındaki Şâfîlik ve diğerlerinin yanı sıra bir de Mâlikî mezhebi vardı. Mesela IX. yüzyılın sonlarında [III. yüzyılın son çeyreğinde] ve X. [IV.] yüzyılın büyük bir kısmında Bağdat'ın kadıları umumiyetle ya Hanefî ya da Mâlikî idi.²⁰ Kadı İsmail b. İshak'ın (ö. 282/896: Bağdat), muayyen fıkıh talebeleri ortaya koyan ve yoğun bir emek harçayarak Mâlikîliği (özellikle de Hanefîliğe karşı) yükselten birisi olarak, onuncu yüzyılın en önemli ismi olduğu görülüyor. İbn Süreyc'in Şâfî ve Kerhî'nin Hanefî mezhebine benzer bir Mâlikî mezhebi, daha sonra el-Ebherî'nin (ö. 375/986) tedris faaliyeti ile gelişmiş görünmektedir. Ebherî'nin talebelerinin ve onların talebelerinin oluşturduğu çizgi, Irak Mâlikîliğinin ortadan kalktığı V/XI. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin zikrettiği son Bağdatlı Mâlikî İbn Amrûs'tur (ö. 452/1060). Kadı İyaz ise Basra (ö. 487/1095–1096) ve Vâsıt'ta (ö. 480/1087-1088'den sonra) yaşamış birilerini daha zikretmektedir.²¹

Irak Mâlikî ekolünün düşüşe geçmesinin sebeplerinden birisi muhtemelen si-

¹⁶ Bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-devam ediyor, I, 507.

¹⁷ F. E. Peters, *Allah's Commonwealth*, New York, 1973, 467. Hallâl'in tabakatından yapılan bir iktibas bugüne ulaşmıştır, bunun için bkz. Sezgin, GAS, I, 512 no. 2. Bu eserin İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakâtü'l-Hanâbile*'sinin kaynağı olduğu açıktır. Nşr. Muhammed Hâmid el-Fıqî, Kâhire, 1371/1952.

¹⁸ Makdisî, "Tabakât-Biography", 379.

¹⁹ el-Makdisî (el-Mukaddesî), *Descriptio imperii moslemici*, nşr. M. J. De Goece, Leiden, 1906, 365 (Kum –Kûmis, Taberistan), 395 (Rey), 415 (Hûzistân).

²⁰ Bkz. Sâlih Ahmed el-Âli, "Kudâtu Bağdâd fi'l-asrî'l-Abbâsî: Dirâse fi'l-idâreti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmî'l-İrâkî*, 18 (1969), 145–208.

²¹ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakât*, 169; Kadı İyad, *Tertübü'l-medârik*, nşr: Ahmed Bekir Mahmûd, Beyrut, 1967, 1968?, IV, 791–92= nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancî vd., el-Muhammediye, 1966-83, VIII, 99-100. İbn Amrûs hakkında ayrıca bkz. ez-Zehbî, *Târîhü'l-İslâm*, nşr: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, 1407-21/1987-2000, XXX (h. 441-60), 333-34, daha başka referanslarla.

yaşâdır. Mâlikîlerin kadı tayinleri şeklinde kendini gösteren Abbasî himayesine ciddi bir şekilde dayanıyor olmaları, 334/945'te Bağdat'ı işgal eden Büveyhîlerin zuhuruyla anlamını büyük ölçüde yitirdi. Öldürücü darbe ise Mâlikîlerin bir *medresenin* (özel olarak fıkıh ve ona tabi ilimlerin okutulmasına tahsis edilmiş cami) vâkîfına, personelini tayin ve azletme yetkilerinin verilmesine müsaade etmemeleri idi. Diğer mezheplerden farklı olarak Mâlikîlik bu hakkı tıpkı sıradan camilerde olduğu gibi sadece halifeye tanımıştı. Netice olarak, bir Mâlikî *medrese-si* kurma yönündeki çekim gücü sınırlı olmuştur. George Makdisi bu ayrımın farkına varmış ve Kuzey Afrika'da medreselerin niçin az olduğunu bununla izah etmiştir.²² Ben, Irak'ta Mâlikîliğin sona erişinin medreselerin orada kısmen kurulmaya başlanması ile olduğunu ileri sürmüştüm. Çünkü müstakbel talebeler bursların sadece Şâfîlik veya Hanefîlik çalışıldığı takdirde verildiğini, Mâlikîlik için verilmediğini görmüş olmalılar.²³

Bu arada, Mâlikî mezhebi Kuzey Afrika'da medreseler olmadan ve yine o dönemde İbn Süreyc'ininki ile mukayese edilebilecek açıklığa kavuşmuş bir eğitim geleneğine de sahip olmadan hayatiyetini sürdürmüştür. Yine bunun da, esasen Fâtımîlerin zuhuru olan (296/909'da İfrîkiye'yi, 358/969'da da Mısır'ı ele geçirdiler) siyâsî bir sebebi bulunabilir. İlk olarak, Fâtımîler büyük ölçüde etkin yeni Şâfî ve Hanefî lonca mezhepleri arasındaki rekabeti dışarıda tuttular. Fâtımî işgalinin olmadığı bir ortamda, Süreyc çizgisindeki Şâfî fakihleri ile Kerhî çizgisindeki Hanefî fakihleri Irak'tan taşınıp Mâlikî mezhebinin yerini alabildiler ve böylece Horasan'daki mahallî gelenekleri doğuya doğru içlerinde erittiler. İkincisi, Hanefîlerin yeni saltanatla, bunlardan İsmâîlîliğe geçenlerle bile, Fâtımîler yıkıldığında (İfrîkiye'yi 443/1051'de kaybettiler) onları gözden düşürerek işbirliği yapmaya meylettği görülüyor.²⁴ Tabî ki Endülüs'te Mâlikî mezhebi Emevî saltanatı tarafından kurulmuş idi.²⁵

Irak Zâhirî ekolü Mâlikîlikten biraz daha fazla yaşadı. Zâhirîlik, (aşağıda açıklanacak olan) dokuzuncu yüzyıl Şâfî fıkıh ve kelam mezhebine bağlı olan Dâvud b. Ali b. Halef el-İsbahânî'ye (ö. 270/884: Bağdat) kadar uzanır. Oğlu Ebûbekir Muhammed (ö. 297/910: Bağdat) onun takipçisi olmuş, kendisini de talebesi İbn Mugallis (ö. 324/936) izlemiştir. Bu durum, Şâfî mezhebinde İbn Süreyc ile

²² Makdisi, *Rise of Colleges*, 37–38.

²³ Bağdat'ta *medrese* hakkındaki klasik çalışma, George Makdisi'nin "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad" isimli makalesidir. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London (BSOAS)* 24 (1961), 1–56. Medresenin daha önceki tarihi için bkz. Heinz Halm, "Die Anfänge der Madrasa", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) Supplement III. 1: XIX. deutscher Orientalistentag*, editör: Wolfgang Voigt, Wiesbaden, 1977, 433–48.

²⁴ Fâtımî idaresi altındaki Hânefîlik ve Mâlikîlik hakkında daha ileri bir çalışma için bkz. Wilferd Madelung, "The Religious Policy of The Fatimids toward their Sunni Subjects in the Maghrib", *L'Égypte fatimide*, Paris, 1999, 97–104.

²⁵ Ortaçağa ait meşhur bir tanıklık Makdisi'ye ve İbn Hazm'a aittir, *Descriptio*, 237; *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kâhire, h. 1345, IV, 230= Beyrut, tarihsiz, I, 625.

başlayana benzer şekilde, riyaset intikalinin başlamasına benzer görünmektedir. Diğer birtakım isimlerin Zâhirîliği Irak dışındaki bölgelere taşıdığı söylenmektedir. Coğrafyacı Makdisî, 375/985'te yazdığı eserinde, Zâhirîliğin İran ve Sind bölgelerinde mevcut olduğunu kaydetmiştir. Bu bilgi, sonraki yüzyılda Ebû İshak eş-Şirâzî tarafından da tasdik edilmiştir.²⁶ Ancak Ebû İshak Makdisî'den farklı olarak, Bağdat'taki son Zâhirî fakihin Zâhirî tabakatını yazmış olan İbnü'l-Ahdar (ö. 429/1038) olduğunu da bildirir.²⁷ Bu durum, loncaya hiç intikal etmemiş (XI. [V.] yüzyıla kadar Dâvûdîlik diye bilinen) ferdî mezhebin bir örneği olarak görünmektedir. Zâhirîliğin ortadan kalkmasının ilave sebepleri muhtemelen onların Büveyhîlerle ilişkiye geçmiş olmalarından kaynaklanmaktadır; kazâî tayinler söz konusu olduğunda bir süreliğine iyi ancak saltanat yıkıldığında kaçınılmaz bir sorumluluğu beraberinde getiren bir ilişki. Yine birçok Zâhirî fakihin mahkûm edilmiş bir kelimî mezheb durumundaki Mu'tezile ile olan ilişkileri, bir mezhebin işleyişine mani olmak durumundaki *taklîde* (geçmiş bir fakihin otoritesini kabul etmek) karşı olan sert tavırları ve son olarak, icma ile İslâm hukukunun aslî bir kaynağı haline gelen *kıyasa* karşı olan sert tavırları²⁸ Zâhirîliğin ortadan kalkmasının sebepleridir.

Varlığını koruyamamış bir diğer mezheb, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923: Bağdat) nisbet edilen Cerîrîliktir. Taberî, özellikle tarih, Kur'an tefsiri ve fıkıh üzerine yaptığı çalışmalarla meşhur olan çok yönlü bir ilim adamı idi (yirminci yüzyılda azalan ancak onuncu yüzyılda artan). Hukuka dair çalışmasının sadece bazı bölümleri bugüne ulaşabilmiştir ancak bu çalışma X. [IV.] yüzyılın bazı fakihlerinin onun takipçileri olarak nitelendiğini yeterince etkileyici bir şekilde gösterir. Zâhirîlikte olduğu gibi onun da yeni müntesibler üretecek düzenli araçlar geliştiren lonca aşamasına hiç geçemediği görülüyor. Ancak Zâhirîlikten farklı olarak Cerîrîlik hiçbir zaman himayeye dayanmamış ve *kıyasın reddi* gibi abartılı bir teoriyi benimsememiştir. Mamafih, önde gelen bazı müntesibleri Mu'tezilî idi ve halifeler kendilerini yeni bir ehl-i hadis temelinde tekrar ileri sürdüklerinde, uzun vadede hayatta kalamayacak kadar elit ve edebi (*literary*) bir karakter arz ediyordu. (Kendisine referansta bulunduğu görülen ve günümüze ulaşmamış bulunan bir diğer mezheb de Evzâîliktir. Gerhard Conrad, bugüne ulaşmış biyografik bir kaydı, geleneğin ilk şekillerini yeniden yapılandırmak için gözden geçirmiş ve onun imamının IX. yüzyılın sonlarına [III. yüzyılın son çeyreğine] kadar Suriye fıkıhının önde gelen bir temsilcisi olarak ortaya çıkmamış olan Evzâî olduğunu bulmuştur [ö. 157/773-74?: Beyrut] ki onun mezhebine yapılan referanslar bu tarihten itibaren geriye dönük projeksiyonlar şeklindedir.²⁹)

²⁶ Makdisî, *Descriptio*, 439, 481; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakât*, 178–79.

²⁷ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakât*, 178; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, III, 38.

²⁸ *IEP*, Abdülmecid et-Türkî, "Zâhiriyya". Madde sadece on birinci yüzyıl ve sonrasındaki Endülüs ekolünü ele almaktadır.

²⁹ Gerhard Conrad, *Die Qudât Dimâşq und der Madhab al-Auzâ'i*, Beyrut, 1994.

Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü böylece iyi bir şekilde tesbit edilmiş görünmektedir. Bu açıklama Devin Stewart'ın, mezhebinin başı olarak tanınan ve İmâmî öğretinin daimî temeli haline gelen *el-Muknî'a* adlı muhtasarın yazarı eş-Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022?: Bağdat) zamanından itibaren İmâmî mezheb loncasının var olması gerektiği yönündeki gözlemi hakkında birtakım önemli düzeltmeleri beraberinde getirmektedir.³⁰ Wael b. Hallaq ve A. Kevin Reinhart tarafından paralel olarak yapılan çalışmalar da İbn Süreyc'in Şâfiî mezhebi ve *usûl-ı fıkıh*ın gelişimi açısından önemini tasdik etmiştir.³¹ Hallaq'ın mezheb bağlılığı hakkında yaptığı kitap boyutundaki çalışma, yeni birçok araştırma çizgisini ortaya koymaktadır.³²

Klasik Mezheplerden Önceki Durum

X. [IV.] yüzyıl öncesinde mezheplerin durumu daha az açıklığa kavuşturulmuştur. *Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü* argümanı iki yönlüdür: Birincisi, bölgesel ve ferdî mezhepler İbn Süreyc'in ve muasırlarının çalışmaları ile lonca aşamasında gördüğümüz şekliyle, fakihleri yetiştirecek ve onlara belge verecek düzenli araçlara sahip değildir. İkincisi, kadim bölgesel sistemi yerinden oynatan ehl-i hadisin meydan okuması ferdî mezheplerin teşekkülünü hızlandırdı ve neticede neredeyse bütün fakihleri vahyedilmiş metinlerle onların akıl vasıtasıyla yorumlanmasının birleştirilmesini kabule zorladı ki bu durum lonca devri boyunca İslâm hukukunu karakterize etmiştir. Birinci hususa gelince, IX. [III.] yüzyıl ve öncesinde fıkıh ve *hadis* çalışmaları arasında sınırlı bir ayırımın olduğunu göstermek oldukça kolaydır. Klasik dönemdeki ilmî silsileleri daha önceden göstermekte olan, özellikle de ferdî Hanefî mezhebinin hoca ve talebe listelerine sahibiz. Ancak bu listelerde, kimin kimden ders aldığı veya kime müntesib olduğu ile ilgili çelişkili rivayetlerin yanı sıra, imamlar ile halkaları (Kûfe'de Ebû Hanife ve Medine'de Mâlik) hakkında bol miktarda bilgi varken takip eden iki veya üç nesil hakkında çok az bilginin olması durumları arasında şüphe uyandırıcı tezatların bulunması gibi geriye dönük projeksiyon işaretleri bu listelerde oldukça fazladır.³³

³⁰ Devin J. Stewart, Melchert'in *Formatin* kitabı hakkında yazdığı değerlendirme yazısı, *Islamic Law and Society* 6 (1999), 275–81.

³¹ Wael b. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master of Architect of Islamic Jurisprudence?", *IJMES* 25 (1993), 587-605 (Türkçe tercümesi için bkz. Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarıydı?, çev.: İsmail Hakkı Ünal, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* içinde –hazırlayan: M Hayri Kırbasoğlu- Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003, 49-72 -çev.-); A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: the Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany, 1995, bölüm 2. İbn Süreyc'in Şâfiî ilmî silsilesindeki önemi ilk olarak Heinz Halm tarafından ifade edilmiştir, *Die Ausbreitung der şâfi'itischen Rechtsschule*, Wiesbaden, 1974, 22, 28.

³² Wael b. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge, 2001.

³³ Nurit Tsafir halihazırda erken dönem Hanefî mezhebinin önde gelen öğrencisidir: bkz. "The Spread of the Hanafi School in the Western Regions of the 'Abbâsîd Caliphate", doktora tezi, Princeton, 1993; aynı yazar, "Semi-Hanafis"; aynı yazar, "The Beginnings of the Hanafi School

İkinci hususun belirlenmesi daha da zordur; X. [IV.] yüzyıl öncesinde müslüman fakihler arasındaki en büyük bölünme farklı mezheplere müntesib olanlar arasında değildi, bilakis akılcı fakihler olan *ashâb-ı re'y* ile onların muhalifleri olan gelenekselci *ashâb-ı hadis* arasında idi.³⁴ (George Makdisi'nin tesbit ettiği üzere "traditionist" kelâmî yönelimi ne olursa olsun hadisle uğraşan ve hadis rivayet eden kimse olan muhaddisi, "traditionalist" ise, fıkıhî ve kelâmî farazî akıl yürütmeye karşı sistematik bir şekilde naslara dayandırmayı tercih eden kimseyi ifade eder.³⁵ Makdisi'den önce eser yazmış olan Schacht sadece "traditionist" kelimesini kullanmıştır. Onun ilgilendiği ilk dönemdeki muhaddisler (traditionist) genellikle ehl-i hadis mensubu (traditionalist) kimselerdi. Bununla birlikte IX. yüzyılın sonlarında [III. yüzyılın son çeyreğinde] temayüz etmiş muhaddisler ortaya çıkmıştır ki onların Sünnî [orthodoxy] ehl-i hadislikleri Buharî ve Taberî gibilerini tanımamıştır). IX. [III.] yüzyıl ve sonrasında eser telif etmiş olan ehl-i hadis taraftarı tarihçilere göre, sahabe ve sonrasında pek çok din adamı haliyle ehl-i hadisten idi. Ancak daha erken kaynaklar üzerinden yapılan bir inceleme göstermektedir ki büyük isimlerin neredeyse tamamı *re'y* vasıtasıyla fıkıhla ilgilenmişlerdir. Dahası, dokuzuncu yüzyılın önde gelen (ve en uç noktası olduğu tartışılabilir) bir ehl-i hadis mensubu olan Ahmed b. Hanbel, gelişme aşamasındaki ilk Hanefî mezhebinin lideri olan Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798: Bağdat) bir süre ders almıştır. Ehl-i hadis ve ehl-i rey mensupları ayrı fırkalar halinde ve birbirlerine hasım olarak daha önceki dönemde zorlukla varlık kazanmıştı. Benim kesin olmamakla birlikte tahminim, Hanefî doktrini olduğu açık olan Kur'ân'ın yaratılmış olduğu tezinin yaklaşık olarak 790'ların sonunda/180'lerin başında *ashâb-ı re'y* ile *ashâb-ı hadis* arasındaki kırılmaya neden olduğudur.³⁶

Birtakım hususi kelâm ilkelerinin yanı sıra ehl-i hadisi akılcı fakihlere karşı olmaya iten şey büyük ölçüde, taşıdığı esneklikle birlikte ahlakî endişe idi. Yani ehl-i hadis, ehl-i re'y'in fıkıhın taleplerini *hiyel* (ruhsatları kullanmak için üretilen hukukî araçlar anlamında *hile*'nin çoğulu) vasıtasıyla sürekli geçitirdiklerini, hadis-i şeriflere karşı kendi farazî akıl yürütmelerini tercih ettiklerini ve bir mesele ile ilgili bir fakihin söylemiş olduğu şeyde bile sürkli değişime müsaade

in İsfahân", *Islamic Law and Society* 5 (1998), 1-34. Kendisi Hanefî tabakat edebiyatının iddialarını kabule ve Hanefî olmayanlardan gelen çelişkili iddiaları redde bana göre daha müheyyadır. Cf. Melchert, "How Hanafism Came to Originate in Kufa", 342-43, 346. Tahâvî'nin Bağdat'ta öldüğünü orada iddia etmem benim bariz bir hatamdır ancak daha sonraki ahintılarda bu biyografik bilginin Tahâvî'den, Mısır'dan Bağdat'a geçtiği kesin olan Ebûbekir ed-Dâmeğânî (onun hakkında bkz. Zehebî, *Târîh*, XXVI [h. 351-80], 225, daha ileri referanslarla) tarafından rivayet edildiği açıktır.

³⁴ Özellikle dokuzuncu yüzyıl için bkz. Melchert, "Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society* 8 (2001), 383-406.

³⁵ George Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica* 17 (1962), 37-80; 49.

³⁶ Kur'ân'ın mahlûk oluşu ve Hanefî mezhebi için bkz. *EP*, "Mihna", Martin Hinds, Josef van Ess'in daha önceki çalışmasına referansla.

ettiklerini düşünüyordu. Ehl-i hadisin bunun yerine teklif ettiği şey, değişmesi muhtemel olan kendi görüşleri değil, Peygamberin ve (IX. [III.] yüzyılın ortasına kadar) sahâbe ve tabîinin önde gelen uzmanlarının sözü olan *hadis* rivayetleri idi. Ehl-i re'y, fikhî meseleler hakkında tartışma manasına gelen *münâzara*'yı (sanki mükemmel safsata Allah'ın muradını anlamamanın yoluymuşçasına) tercih ederken, ehl-i hadis önemli hadis rivayetlerinin farklı tariklerini hatırlamak için yarışmaya girme demek olan *müzâkere*'yi tercih etmiştir.³⁷

IX. [III.] yüzyıla gelince, tabîî olarak bazı fakihler özellikle de Şâfiî'nin takipçileri, ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki gediği kapatmaya çalıştı. Kelâmda iki yaklaşımın birleştirilmesi, ehl-i hadisin görüşlerinin akli argümanlar kullanılarak savunulması anlamına geliyordu ki bazen bu tutum bu görüşleri daha savunulabilir hale getirmek içindi. Mesela bir kimsenin Kur'an'ı telaffuz edişinin mahlûk olduğunun kabul edilmesi ancak Kur'an'ın kendisinin mahlûk olduğunun kabul edilmemesi gibi. Fıkıhta ise birleştirmenin manası, amel (experience) ve sağduyuya (common sense) akli tarzda dayanmaya karşıt olarak vahiy mahsulü naslara dayanmak ve fakat vahiy mahsulü nasları sadece tekrar etme yönündeki ehl-i hadis tercihinin karşıt olarak, bazılarının arasında tenâkuz olduğu görülse bile akli araçlarla onları cem'etmek idi.³⁸ Şâfiî'nin bizzat kendisi ehl-i re'y ile ehl-i hadis uzlaştıran birisi olarak bilinmektedir (Schacht'ın ileri sürmeye niyetlendiği şekilde basit bir ehl-i hadis müdafii değildir).³⁹ Bu uzlaşmacı kelâmî eğilimin önde gelen müdafilerinin çoğu, Şâfiî'nin Bağdat'taki takipçileri idi: Ebû Sevr, Dâvûd ez-Zâhirî, Muhâsibî ve diğerleri.⁴⁰ Bunların fikhî eserlerinin hiçbiri bugüne ulaşmasa da Mısır'daki Şâfiî mezhebine ait, uzlaşma yaklaşımını kesin bir surette temsil eden birçok veriye sahibiz. IX. yüzyılın sonlarına [III. yüzyılın son çeyreğine] doğru bütün mezheb fakihleri bu tür bir yaklaşımın etkisi altına girmiş durumdaydılar.⁴¹

Şâfiî'nin Iraklılar ve Medinelilerle olan tartışmalarını merkeze alarak çalışan

³⁷ Melchert, *Formation*, 9-22. Müzakere örnekleri için bkz. Munir-ul-Din Ahmed, "The Institution of al-Mudhâkara", ZDMG Suppl. 1, Teil 2 (1969), 17. *Deutscher Orientalistentag Würzburg* 1968, Wiesbaden, 1983, 595-603.

³⁸ Ehl-i hadisin uygulaması Susan A. Spectorsky tarafından tasvir edilmiştir, "Ahmad b. Hanbal's *Fiqh*", JAOS 102 (1982), 461-465. Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica* 44 (1997), 234-53. Bu makale American Oriental Society'de sunulan tebliğ dayanmaktadır, Madison, Mart 1994.

³⁹ Benzer bir şekilde, Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect?", 591-94. Şâfiî'nin *Risâle*'sinin üst düzey bir tahlilini yapan yeni bir çalışma daha vardır. Çalışma, vahiy metinlerinin hukuk üretecek şekilde nasıl rasyonel tarzda bir araya getirildiği üzerinde yoğunlaşmaktadır: Joseph Edmund Lowry, "The Legal-Theoretical Content of the *Risâla* of Muhammad b. Idrîs as-Shâfi'i", doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 1999.

⁴⁰ Bkz. Melchert, "Adversaries", 234-53. Bu eğilim ilk olarak Josef van Ess tarafından fark edilmiştir, "Ibn Kullâb und die Mihna", *Oriens* 18-19 (1965-66), 92-141. İlave notlarla Claude Gilliot tarafından tercümesi yapılmıştır, "Ibn Kullâb et la *Mihna*", *Arabica* 37 (1990), 173-233.

⁴¹ Bkz. Melchert, "Traditionalist-Jurists", 383-406.

Schacht, bölgesel gelenekten hukuk doktrininin şekli temeli olarak *hadis*'e doğru bir kırılmanın yaşandığını belgelenmiştir. Hükümlerin kendisinde önemli sayılabilecek bariz değişiklikler yaşanmamıştır. O halde ya hükümler çok açık olmamakla birlikte başından beri *hadise* dayanıyordu ya da fakihlerin her halükarda inandıkları hükümleri desteklemek üzere *hadisler* daha sonradan üretildi. İkinci ihtimali destekleyecek şekilde, IX. [III.] yüzyılın ortalarında yaşayan belli birtakım fakihler, beklendiği üzere, tabakat kitaplarında Hanefî anlayışını hadis uydurmak suretiyle techiz etmekle itham edilmiştir. Bunun yanısıra kabul edilebilir kelamî görüşlerin geriye dönük inşası da söz konusu olmuştur (mesela Kur'an'ın yaratılmış olduğu kabulü Hanefî anlayışının bir karakteristiği olarak devam etmemiştir).⁴²

Eğer bölgesel ekollerden ferdi mezheblere geçiş diye bir şey varsa, Schacht'ın Şâfiî'nin Medinelilerle olan tartışmaları hakkındaki değerlendirmelerine eski ile yeni arasındaki diğer çatışma örnekleri ile katkıda bulunulabilir. Aslında, hem Basra'da hem de Fustat'ta, *vakıf* hakkındaki yerel geleneklere uymaları beklenmeyen Hanefî kadıların ihlalleri karşısında öfkeli tepkiler vardı.⁴³ Bu durum bana, kadim bölgesel ekolleri yerinden eden şeyin ehl-i hadis olduğu şeklinde görünüyor; ki akılcı fakihler saygın hocalarının anlayışına dayanmayı, daha dağınık olan ve fazla süreklilik arz etmeyen yerel geleneklere dayanmaktan daha sıkıntısız buluyorlardı. Diğer araştırmacılar ve de benim sonraki çalışmalarım birtakım zorluklar ortaya çıkarmıştır.

İlk olarak; ben Schacht'tan hareketle Hanefî mezhebinin Kûfe'den yayıldığını farz ederken daha sonra İbn Sa'd tarafından Ebû Hanife'nin takipçileri olarak nitelenen kimselerin neredeyse tamamının Bağdatlı olduğunu, hiçbirisinin Kûfeli olmadığını fark ettim. Bu, Hanefî fıkının hadislerle geriye dönük olarak techiz edilmesine benzer bir şekilde, VIII. [II.] yüzyıldaki önde gelen birçok Kûfelinin Hanefîliğinin daha sonraları Hanefî tabakat geleneği tarafından geriye dönük olarak inşa edilmiş olması gerektiğini onaylama eğiliminde olan bir durumdur.⁴⁴ Peki, ferdi Hanefî mezhebi yine de bir dönüşüm müdür? İkincisi; Eric Chaumont makul bir şekilde, ehl-i hadisin argümanları ile kafası karışan bir kimsenin Ebû Hanife'yi ferdi bir otorite olarak seçip seçmeyeceğini sordu.⁴⁵ (Diğer taraftan

⁴² "Ahmad b. al-Şalt" üzerinde benim gibi Eerik Dickinson da durmuştur. Dickinson'un değerlendirmesine yönelik karşı çıkabileceğim önemli tek husus, onun Ebû Hanife tarafından kullanılan hadis mecmualarının genelde Hanefî mezhebinin ürünü olduğu hakkında açık iddiası hakkındadır. Gerçekte, muhaddisler tarafından ortaya konmuş olan bilinen mecmuaların çoğu hakkında herhangi bir Hanefîlik iddiası yoktur. Bkz. Melchert, "Traditionalist-Jurisprudents", 396.

⁴³ Ayrıca bkz. Tsafir, "Spread", 2, 3 ve 9. bölümler; ilave olarak Mısır'daki yargı bağımsızlığı hakkında bkz. Baber Johansen, "Wahrheit und Geltungsanspruch: zur Begründung und Begrenzung der Autorität des Qadi-Urteils im islamischen Recht", *La Giustizia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1997, 975-1074, özellikle 998-1015.

⁴⁴ Melchert, "How Hanafism Became Kufan".

⁴⁵ Eric Chaumont, Melchert'in *Formation* kitabı hakkındaki değerlendirme yazısı, *Bulletin critique des Annales islamologiques* 16 (2000), 71 vd. Onun ileri argümanı, Hanefî doktrininin ehl-i ha-

Maribel Fierro bu tür bir mekanizmi yani ehl-i hadisin meydan okuması karşısında ferdi bir otoriteye dayanmanın sağladığı üstün rahatlığı, Mâlik'in Endülüs'te benimsenmesini izah etmek için kabul etmiştir⁴⁶. Üçüncüsü, Hallağ, en erken fıkıh kitaplarımızın (Malik'in *Muwatta'*ının kısmî istisnası hariç) anonim mahallî geleneklerden değil genellikle tek tek şahsî otoritelerden nakillerde bulunduğunu ifade ederek Schacht'ın ferdi aşamaya tekaddüm eden bölgesel aşama hakkındaki bütün bir şemasını sorgulamaya açmıştır.⁴⁷ Hallağ her ne kadar beni ikna etmese de, ispat yükünü, daha keskin nitelemelere ve Schacht'ın sunduğundan daha çok belgeye ihtiyaç duyan (geçen 50 yıl artık doğal olarak yeter) bölgesel ekollere hala referansta bulunan bir kimse üzerine kaydırıldığını ifade edebilirim.⁴⁸

Araştırmanın İleri Safhaları

VIII. [II.] ve IX. [III.] yüzyıllarda öğretimin organize edilmesiyle daha fazla araştırmanın yapılmış olacağı kuşkusuzdur. Gregor Schoeler ve Michael Cook'un, temelde kitabî aktarıma karşı şifahî aktarımın söz konusu olduğu rivayet teknolojisi hakkında yaptıkları mükemmel çalışmalara sahibiz.⁴⁹ Schoeler'in önemli bir buluşu, IX. yüzyılın ortalarından [III. yüzyılın ikinci çeyreğinden] önce sabitleşmiş (fixed) metinler beklemememiz gerektiğidir. Bu tarihten önce metinler, farklı durumlara göre ve öğrencilerin tuttıkları notlara göre değişmesi muhtemel, daha

disleştirilmesi (traditionalization) diye bir şeyin olmadığıdır, zira Şeybânî zaten hadise dayanmakta idi. Bu argümanı ileri sürerken Şeybânî'ye nisbet edilen eserlerin bizim sahip olduğumuz şekliyle gerçekten sekizinci yüzyıla kadar geri gittiğine dayanmaktadır ki bunun Calder'a gösterilmesi gerekir (in the face of Calder), *Studies*, 3. bölüm (Chaumont'un kendisinin de buna katıldığı – conceded- görülüyor, *Et*, “Shaybânî”).

⁴⁶ Maribel Fierro, “Proto-Mâlikîs and Reformed Mâlikîs in al-Andalus”, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, A. Fernández Félix'in “Al-'Utbi (m. 255/869) y su compilación jurídica al-'Utbiyya”, isimli doktora tezinden naklen, Madrid, 1999. Fierro, ehl-i hadis fakihlerinin Endülüs'e girişleri hakkındaki üst değerlendirmenin de sorumlusudur: “The Introduction of *Hadîth* in al-Andalus”. Krş. *Formation*, 156-64. Fierro's yüksek lisans tezi olan “Proto- Mâlikîs”, yakında basılacak olan *Political Legitimacy, Knowledge and a Heresy in al-Andalus* kitabında Endülüs Mâlikî ekolünün daha üstüm bir tarihini vaad etmektedir.

⁴⁷ Wael b. Hallağ, “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”, *Islamic Law and Society* 8 (2001), 1–26. (Türkçe tercümesi için bkz. “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, çev.: Halit Özkan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLV (2004), 327–353 -çev-).

⁴⁸ Patricia Crone'un rakip Kufe ve Medine bloklarında birbirinden ayrışan birkaç ana doktrinin tanımlamasını da not etmek gerekir ki Kufe grubu Hanefi ve Şîî fıkıhında, Medine grubu ise Mâlikî, Şafîi ve Hanbeli fıkıhında kendisini muhafaza etmiştir: Patricia Crone, *Roman, Provincial, and Islamic Law*, Cambridge, 1987, 23.

⁴⁹ Bkz. Gregor Schoeler, “Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam”, *Der Islam* 62 (1985), 201–30; aynı yazar, “Mündliche Thora und Hadîth”, *Der Islam* 66 (1989), 213-51; aynı yazar, “Writing and Publishing on the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam”, *Arabica* 44 (1997), 423-34, “Schreiben und Veröffentlichung” başlıklı makalenin -*Der Islam* 69 (1992), 1-43 - Peter Butler tarafından yapılmış tercümesi; Micheal Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, *Arabica* 44 (1997), 437-530.

çok ders tabiatına uygun halde idi. Miklos Muranyi, Kayravan'da X. [IV.] ve XI. [V.] yüzyıllardan kalma elyazması metin parçalarını, IX. [III.] yüzyılda kitapların nasıl aktarıldığına dair işaretleri elde etmek için dikkatle incelemiştir.⁵⁰ Nurid Tsafir'in erken dönem Hanefî mezhebi ile ilgili çalışmasının kitaplaşmış hali hevesle beklenmektedir.⁵¹ Bu arada, Nimrod Hurvitz de Hanbelî mezhebi ile ilgili yayınlara başlamıştır.⁵²

Şimdi; klasik mezhepler dönemine gelince, mühim yeni bir çalışmanın büyük bir kısmı fer'î nitelikteki tabakat gibi kitaplardan değil, muhtemelen gerçek fıkıh kitaplarının incelenmesinden doğacaktır, yoksa. Ben doktora tezim üzerinde çalışırken, mezhepler hakkında biyografik delillerin fıkıh kitaplarından sağlanmasının yapılması gerektiğinin kesinlikle farkındaydım. Ancak bir on yılı da fıkıh kitaplarını okuma uğruna harcayarak tezin teslimini erteleyecek olsaydım kimse bana maddî destekte bulunmazdı. Norman Calder'ın VIII. [II.] ve IX. [III.] yüzyılın meşhur kitaplarını yeniden tarihlendirme hakkındaki argümanı hâlihazırda ifade edilmiş durumdadır. Onun, metinlerin IX. [III.] yüzyıl boyunca geçirdiği değişiklikler üzerindeki vurgusu, Schoeler'in çalışmasını tamamlayıcı mahiyettedir ancak görünüşe göre ondan bağımsızdır ve muhtemelen bir miktar da abartılıdır; eleştirel ilmî araştırmaların yönelimi değişken metinler fikrini henüz bertaraf etmemiştir fakat aşına olduğumuz metinlerin tarihlerini Calder'ın söylediğinden daha da geriye götürmüştür.⁵³ Calder'ın öngördüğü tarihler benim de *Formation*'daki bazı bulgularıyla örtüşmektedir. Mesela şerh edebiyatının başlangıcı yaklaşık olarak X. [IV.] yüzyılın başlarıdır ki bu durum üzerine şerh yazılan kitapların (özellikle de Şeybânî ve Şâfiî'ninkilerin) IX. [III.] yüzyılda halen şekillendirilmekte olduğunu akla getirmektedir. Metinlerin değişkenlikleri ve atıfların kesinlik taşıması, zamanda geriye gittikçe daha da zorluk arz etmektedir. Bu nedenle VIII. [II.] yüzyıl İslâm hukuku hakkındaki nitelendirmeler, IX.

⁵⁰ Muranyi, *Rechtsbücher*, bibliyografyadaki daha erken çalışmalara referansla.

⁵¹ Nurid Tsafir'in çalışması, "The History of an Islamic School of Law, The Early Spread of Hanafism" adıyla yayımlanmıştır. Cambridge, 2004. (çev.)

⁵² Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-examining the Formation of Hanbalî *Madhhab*", *Islamic Law and Society* 7 (2000), 37-64, Ahmed'in talebeleri ve haleflerini bir arada tutan zühde vurgu yapıyor. Ayrıca bkz. aynı yazar, "Ahmad b. Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1994. Bu çalışma yakında Curzon'dan çıkacak bir kitabın da temelidir. (Bu çalışma "Piety into Power: The Formation of Hanbalism" adıyla yayımlanmıştır, Routledge Curzon, 2002, -çev.-)

⁵³ Mesela Miklos Muranyi, Calder'ın çalışması hakkında oldukça sert iki eleştirel değerlendirme yazısı kaleme almıştır ve h. 200 yılını (m. 815-16), daha öncesinde metinlerin harfiyen aktarımına güvenilemeyeceği "büyülü sınır"- olarak tasvir etmiştir: Miklos Muranyi, "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society* 4 (1997), 224-41; aynı yazar, *Rechtsbücher*, özellikle 78. Yasin Dutton Calder hakkında bazı etkin eleştiriler getirmektedir ancak bunlar dogmatik görünmektedir ve erken metinlerden herhangi birisinin önemli ölçüde değişken oluşu hakkında getirilecek bir delille ikna etme gücüne sahip olduğu da şüphelidir: bkz. Yasin Dutton, "*Amal v. Hadîth in Islamic Law*", özellikle 28-33; aynı yazar, *The Origins of Islamic Law*, Richmond, Surrey, 1999, özellikle 2. bölüm.

[III.] yüzyıl hakkındakilere göre daha değişebilir olmak durumundadır. Fakat ilmî araştırmalar daima ihtimalleri bünyesinde barındırır ve her halükarda dikkate değer bir süreç řu an bulunduğumuz yerden çok daha muhtemel görünmektedir.