

Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? * Bir Yeniden Değerlendirme**

Wael B. Hallaq***

Çeviren: Halit Özkan****

Doktora Öğrencisi

Özet

Batılı bilim adamları uzun süreden beri, ikinci/sekizinci yüzyıl ile üçüncü/dokuzuncu yüzyılın başlarını kapsayan dönemin hukuk tarihinin en bariz vasfının, sözde bölgesel hukuk ekolleri olduğunu iddia etmektedirler. Aynı bilim adamları, sonraki dönemin hukuk ekollerinin ferdi yapıya sahip olduğuna da kani olduklarından, coğrafi bölge esasına dayalı hukuk ekollerinden ferdi hukuk ekollerine doğru bir dönüşüm gerçekleştiği yaygın olarak kabul görmektedir. Bu makalede, aşağıdaki iddiaları ileri sürmek suretiyle bu görüşleri sorgulamayı amaçlamaktayım: (1) Coğrafi ayırım esasına dayalı hukuk ekolleri hiçbir zaman var olmamıştır; (2) Sonraki dönemin hukuk ekolleri kişisel ekoller değildir; (3) Bir dönüşümün gerçekleştiği kesindir, ancak bu dönüşüm ferdi hukuk öğretilerinden, doktriner ekollere doğru olmuştur.

/

İslam hukukunun menşei¹ hakkındaki eserinin yarım yüzyıl önce basılmasıyla, Joseph Schacht'ın yazıları kısa zamanda paradigmatik hale geldi ve o dönemden beri sorgulanmaksızın kalan bu yazılara neredeyse hiç karşı çıkılmadı. Schacht'ın bu eserindeki temel iddialarından biri, İslam dünyasındaki hukuk çalışmalarının ikinci yüzyıl boyunca coğrafi merkezler çevresinde şekillendiği ve hukukçuların kendilerini bölgesel aidiyetlerle tanımladıklarıdır. Bildiğim kadarıyla "kadim ekoller"² kavramını ilk kullanan ve geliştiren Schacht'tır. Onun nazarında, "hukukun 'kadim ekoller'inin

* ["From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, VIII, 1, (Şubat 2001), s. 1-26. Metinde yer alan Arapça ibareler, vefat tarihleri, italik vurgular ve ilave bilgi ya da tanım ihtiva eden parantezler ve turnak işaretleri müellife aittir. Çevirene ait notlar köşeli parantez içinde (çev.) notuyla birlikte verilmiştir. Arapça şahıs ve kitap isimlerinin okunuşunda metindeki asıl şekillerine değil, Türkçe'de yaygın biçimde geçerli olan usûle riayet edilmiştir. (çev.)]

** Bu makalenin ilk versiyonu, 26 Mayıs 2000 tarihinde Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları Bölümünde konferans olarak sunulmuştur.

¹ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950).

² A.g.e., s. 6 vd.; a. mlf, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1964), s. 28 vd.

hakiki ayırt edici özelliği ne bir imama kişisel bağlılık... ne de doktriner açıdan esaslı bir farklılıktır, sadece coğrafi dağılımdan kaynaklanan basit bir ayrılıktır.”³ Eğer bir imama kişisel bağlılığın olmadığı, varsayıldığı gibi ortaya koyulabilirse ve aynı şekilde doktrinler arasındaki farklılıklar da yoksa, o takdirde hukuk doktrini, bölgesellik ile önemli bir ortak paydaya sahip olmuş demektir. Dahası, bu çıkarımın mantıki sonucuna göre doktrin; (herhangi bir kişisel bağlılık olmadığı için) anonim, mütecânis ve belirli bir bölgeyle çok yakın bağlantı içinde olmalıdır.

Schacht'ın, ekollerin coğrafiliğine ve kişilerden bağımsız karakterlerine inanması, onların gelişim sürecinde bir dönüşümün yaşandığını varsaymasına yol açmıştır, çünkü ne de olsa muahhar hukuk ekolleri netice itibarıyla kişisel hukuk ekolleri haline gelmiştir. Bununla uyumlu olarak, Abbasiler dönemi boyunca, “birbirlerinden farklı biçimde var olmalarını temelde coğrafyaya borçlu olan kadim hukuk ekolleri, bir imama bağlılık esası üzerinde gerçekleşmek kaydıyla, kendilerini sonraki dönemin hukuk ekollerine dönüştürmüşlerdir.”⁴ Bu dönüşüm varsayımına inanan ve “kendilerini dönüştürdüler” gibi pasif bir ifadeyi dikkat çekecek biçimde kullanmakla ortaya çıkan gizemli nedenselliği de benimseyen Schacht, mezkûr sürecin neticelerini tasvire şöylece devam eder:

Kadim Kufe ekolünün büyük bir kısmı kendisini Hanefi ekolüne, kadim Medine ekolünün büyük bir kısmı ise Mâliki ekolüne dönüştürmüştür. Kadim Basra ve Mekke ekolleri de sırasıyla Kufe ve Medine ekolleriyle birleşmiştir.... Kadim ekollerin, bir şehrin yaşayan geleneğini değil, bir imamın ve talebelerinin doktrinini muhafaza edip sürdüren şahsi ekoller haline dönüşümü, hicrî üçüncü yüzyılın ortalarına doğru tamamlanmıştır.⁵

Dönüşüm üçüncü yüzyılın ortalarında tamamlandıysa, daha önce başlamış olmalıdır. Schacht'a göre, “Şâfiî'nin (ö. 204/820) ölümünden hemen sonra, kadim hukuk ekollerinin coğrafi karakterleri giderek yok olmaya yüz tutmuş ve bir imama kişisel bağlılık hakim olmuştur.”⁶ “Bu sebeple, Şâfiî'nin tezini kabul eden herhangi bir hukuk alimi Şâfiî'nin kişisel takipçisi haline gelmiş, böylelikle Şâfiî tamamen kişisel temel üzerinde yükselen ilk hukuk ekolünün kurucusu olmuştur.”⁷ Bu durum şuna işaret eder ki, Şâfiî ve Hanbeli ekolleri -nihayetinde ortadan kaybolan diğerleri gibi- *başlangıçtan*

³ Schacht, *Origins*, s. 7.

⁴ Schacht, *Introduction*, s. 57.

⁵ A.g.e., s. 57-58.

⁶ Schacht, *Origins*, s. 10.

⁷ Schacht, *Introduction*, s. 58.

ittibaren kişisel ekoller olarak gelişirken, Hanefi ve Mâliki ekolleri başlangıçta coğrafi karakter taşımakla birlikte, *kendilerini* kişisel ekollere sonradan *dönüştürmüşlerdir*. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz; bazı bölgesel hukukçu gruplarının Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve Mâlik'in (ö. 179/795) tezlerine "inanıp", sonra da "kendilerini" sırasıyla Hanefi ve Mâliki kişisel ekollerine "dönüştürmeleri", Şâfiî devrinden hemen sonrasına rast gelmiştir. Mamafih, eğer durum gerçekten bu şekildeyse, hem Ebû Hanîfe hem de Mâlik kişisel "tezlere" sahip olmuşlar demektir. Çünkü Schacht'ın gözünde kişisel ekollerin ortaya çıkışı, bu tezlere olan inanç ve dönüşüm sayesinde gerçekleşmiştir. Öte yandan, eğer Ebû Hanîfe ve Mâlik kendi hukuki öğretilerini geliştirmişlerse, Hanefi ve Mâliki hukukçular bu iki imamın şahsi doktrinlerine bağlanmaya karar vermek için niçin yarım yüzyıldan fazla, hatta -birinci ekol için- bütün bir yüzyıl beklemişlerdir? Aslında, Schacht'ın konuyla ilgili yazılarından ortaya çıkan daha esaslı bir soru şudur: Bir kişi nasıl olur da hem Schacht'ın kadim ekollerde bir imama kişisel bağlılık anlayışının bilinmediği, üstelik ekoller arasında "esaslı doktriner ayrılıklar" bulunmadığı iddiasına inanır, hem de Ebû Hanîfe ve Mâlik'in şahsi "tezlerinin" bariz biçimde görüldüğünü hesaba katabilir?

Schacht'ın teorisi İslam hukukunun ilk dönemleri hakkında kalem oynatan bilim adamlarınca uzun süredir kabul görmektedir.⁸ Bu teorinin derin etkisine dair bir örnek, Christopher Melchert'in mezhep tesisi konusunda bugüne kadar yapılmış en önemli çalışma olan eserinde görülebilir. 1997 tarihli çalışmasında Melchert, bölgesel ekollerin varlığını kabul etmekte ve bir bölümün neredeyse tamamında "bölgesel ekollerin kişisel" ekollere dönüşümünü ele almaktadır.⁹ Kendisi Schacht'a olan borcunu açıkça itiraf etmektedir: "bölgeselden kişisel ekole geçiş konusundaki kabulümüzü en başta Joseph Schacht'a borçluyuz."¹⁰ Fakat Schacht'ın aksine Melchert, dönüşümden basitçe bahsedilmesinden tatmin olmuş değildir ve mesele açıklığa kavuşturulmalıdır. Onun iddiasına göre bu dönüşüm, rasyonalist (*ehl-i re'y*) kampta yer alan ilk Hanefi hukukçulara ehl-i hadisin yönelttiği eleştirilerin sonucudur. Gün geçtikçe daha muteber hale gelen ehl-i hadis, "kişinin kendi görüşünü esas almasını" sakınılması gereken

⁸ Bu ifadenin tek istisnası, ("Schools of Law and Historical Context: Re-examining the Formation of the Hanbalî *Madhhab*," *Islamic Law and Society*, VII, 1 [2000]: s. 37-64, s. 42-46) adlı makalesi, elinizdeki çalışma tamamlandıktan sonra ortaya çıkan Nimrod Hurvitz'dir. Hurvitz başka konular meyânında ve genel ifadelerle de olsa (s. 42-46, 63), coğrafi ekoller ayrımının geleneksel olarak zannedildiğinden daha zayıf temelleri olan suni bir tarih-yazımı sınıflaması olduğunu iddia etmektedir.

⁹ Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C. E.* (Leiden: Brill, 1997), s. 32-47.

¹⁰ A.g.e., s. 32.

bir kibir alameti olarak değerlendirmiştir.¹¹ Ehl-i hadisin baskısı altında olan Kufeli ilk hukukçular “Ebû Hanîfe gibi muahhar dönemden bir otoriteye güvenmek nisbeten daha iyi görüldüğü”¹² için, Ebû Hanîfe’nin görüşlerine müracat ettiler. Başka bir ifadeyle, hukuk alanındaki görüşlerini Tâbiûn, Sahâbe ve Peygamber’e kadar uzanan haberlerle destekleme uygulamasını benimseyen ehl-i hadisin çetin meydan okumasına cevap vermek isteyen Kufe hukukçuları, Ebû Hanîfe’nin doktrinine başvurdular. “Ebû Hanîfe’nin görüşlerini öğrenip aktarmak, uzun isnadlar vasıtasıyla Tâbiûn, Sahâbe ve bizzat Peygamber’in görüşlerini öğrenip aktarma uygulamasının yerini tutmasa da; müphem bir bölgesel ekole güvenmeye nisbetle ehl-i hadisin uygulamasına daha yakın idi.”¹³

Melchert’in açıklamaları var olmayan bir problemi çözmeye yöneliktir, üstelik tatmin edicilikten uzaktır. Birincisi, Melchert anonim bir bölgesel doktrini varsaymak suretiyle Schacht’la aynı hataya düşmekte, sonra da bu doktrinin tabiatı itibarıyla “müphem” olduğunu ifade etmektedir. Üstelik o aynı zamanda, Ebû Hanîfe’nin *hukuk külliyatında* tezahür ettiği gibi, bu bölgede şahsi doktrinlerin varlığını da kabul etmektedir. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Temel bileşenlerinden bir tanesi, bir imamın doktrini olan bölgesel bir ekol nasıl olur da “müphem” olabilir? Böyle bir doktrin sonraki Hanefilerin otoriter kaynaklarından biri haline gelmişse, baştan beri, yani bu sözde bölgesel ekolün ortaya çıktığı ilk andan itibaren – her ne zaman ise- müstakil bir şahsi öğreti şeklinde ortaya çıkmış olması gerekir.¹⁴ İkincisi, eğer Kufe ekolü ehl-i hadisin muarazalarına karşılık vermek istemiş olsaydı, bu konuda son sözü temsil eden bir otorite olarak Ebû Hanîfe[nin görüşleri (çev.)] güç bela kifayet ederdi. Üçüncü yüzyılda yaşamış bir hukukçu bile kendi görüşlerini, ikinci yüzyılın erken devirlerinde yaşayıp kuvvetli akılcı eğilimleriyle şöhret bulmuş bir şahsın görüşlerine dayandırmak yerine, Sünnet üzerine bina ederek bu mücadelede daha başarılı olabilirdi. Bu konuda Şeybânî (ö. 189/804) tercih edilse kesinlikle daha isabetli olurdu, zira o Tâbiûn, Sahâbe ve Peygamber’den gelen rivayetleri Ebû Hanîfe’ye nazaran çok daha fazla kullanmıştır. Ebû Hanîfe’nin esas alınması,

¹¹ A.g.e., s. 37-38.

¹² A.g.e., s. 38.

¹³ A.g.e., s. 38, 68 vd., 91. Melchert 91. sayfada “bir bölgedeki bütün hukukçuların öğretilerinin” “müphem” bir doğaya sahip olduğundan bahsetmektedir. Böyle bir ifade dolayısıyla yeniden sadır olan soru şudur: Melchert’in kabul ettiği gibi bu öğretiler belirli hukukçulara ait ise, niçin müphem olsunlar? Ve farzedelim ki bölgesel ekoller gerçekten var olmuştur, bu durumda da onların doktrinleri neden yine müphem olmak zorundadır?

¹⁴ Öyle anlaşılıyor ki Schacht coğrafi/bölgesel ekollerin doğuş tarihini izah etmemiş, dolayısıyla onların ilk olarak teşekkül ettikleri tarihi de belirlememiştir.

¹⁵ Melchert giderek “geleneği Kufa and

¹⁶ Aşağıda 8

ehl-i reyin hedeflerine ulaşmalarında işte bu sebeple çok az yardımcı olabilirdi. Zira birçok isnad vasıtasıyla çok güçlü otoritelere kadar geriye giden rivayetlerden destek alan ehl-i hadis karşısında onun otoritesi zayıf bir destek olarak kalıyordu ve Ebû Hanîfe'nin, Peygamber ve Sahâbeye rakip sayılması neredeyse imkansızdı.

Melchert açıklamalarını, bölgesel ekollerin gerçekten var olduğu¹⁵ ve bunlardan kişisel ekollere doğru bir dönüşümün gerçekleştiği varsayımına dayandırmaktadır. Benim buradaki maksadım böyle bir dönüşümün gerçekleşmediğini göstermektir, çünkü başlangıçta bölgesel ekol diye bir şey aslen var olmamıştır. Benim burada alternatif olarak ileri süreceğim iddiaya göre, gerçekleşen dönüşüm tamamen farklı bir yapıya sahiptir.¹⁶

Schacht'ın tezini tartışma götürmez bir başlangıç noktası olarak kabul ettiğimden, "Schachtçı" dönüşüm meselesiyle yıllar boyu boş yere didiştim. Bu kabul, özellikle üçüncü/dokuzuncu yüzyılın tamamı ve dördüncü/onuncu yüzyılın başlarını kapsayan sonraki dönemlere ait mezhep teşekkülü planlamamı neticede etki altında bırakan lüzumsuz bir problem ortaya çıkardı. Bu tez çürütüldüğü takdirde, mezheplerin doğuşu hakkında daha ikna edici bir izah önerilebilir. En azından, asla var olmamış bir dönüşüme dair izahlarda bulunmak zorunda kalmayız. Biraz sonra göreceğimiz üzere Schacht'ın tezi, erken devir İslam hukuk tarihine dair, ne sağduyunun ne de ilk devir kaynaklarının desteklemediği dolambaçlı bir yol ihdas etmektedir.

//

Araştırmamıza "bölgesel ekol" kavramının anlamını, ya da varsayılan anlamını inceleyerek başlıyoruz. "Ekol" kelimesi İngilizce sözlüklerde yaygın olarak, bilgi elde etmek ve neşretmek maksadıyla bir araya gelmiş ilim adamları ve hocalardan oluşan organize bir bütün olarak anlatılır ki, bu birçok ekol türüne uyan umumi bir tanımlamadır. Bizim amacımıza uygun olan ise belki daha daraltılmış bir tanımdır: "Ortak bir doktrine sahip olan, yahut benzer öğretileri kabul eden ve aynı zihnî metodu takip eden kişiler." Bu tanımın ilk kısmı, Schacht'ın coğrafi ekol tasarımına uygundur, zira ona göre mezkur ekollerin ayırt edici özelliği, doktriner açıdan esaslı bir farklılığın bulunmamasıydı. Melchert'e göre ise bu ortak doktrin aynı zamanda

¹⁵ Melchert yeni bir makalesinde, *The Formation*'da takındığı tavrı yine savunmakta ve daha da ileri giderek "Hanefi doktrini Kufe'de değil, Bağdat (ve Basra'da) gelişmiştir. Zira Kufe'deki aslı Hanefi geleneği önemsizdir" iddiasında bulunmaktadır. Bk. Melchert, "How Hanafism came to originate in Kufa and Traditionalism in Medina," *Islamic Law and Society*, VI, 3 (1999): s. 318-47, s. 347'de.

¹⁶ Aşağıda 81 numaralı dipnota bakınız.

müphem, belirsiz ve anonimdir. Pozitif hukuk malzemesindeki bu ortaklık “aynı öğretiyi kabul etme”yi îmâ, hatta icbâr eder ki bu da sözlük tanımının ikinci kısmını oluşturmaktadır. Benzer şekilde, ortak doktrin tek bir eğitimsel ilham kaynağıyla birleştirilince, bir ekolün aynı entellektüel metodu takip eden kişiler grubu olarak nasıl tanımlanabildiği kolaylıkla görülür ki bu da Schacht tarafından ısrarla ima edilen bir özelliktir. Bu noktada sormamız gereken soru şudur: Bu tür ekoller hakikaten müstakil coğrafi varlıklar şeklinde mi vücut bulmuştur?

Şüphe yok ki Schacht bölgesel ekoller fikrini, orijinal kaynaklarda, özellikle kendisinin yoğun olarak kullandığı Şâfiî'nin eserlerinde bunlara yapılan göndermeleri esas alarak geliştirmiştir. Nitekim Şâfiî'nin *Kitâbu İbtılâfi'l-İrâkiyyîn* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir.¹⁷ Bizzat eserin başlığı bile Schacht'ın bölgesel ekoller teziyle uyum arz etmektedir (fakat aynı zamanda onun doktriner farklılık bulunmadığı fikrine de balta vurmaktadır.) Buna rağmen, gerçekten bol miktarda bulunan bu tür referanslar bir Irak ekolünün varlığını gösterir mi? Bu eser daha dikkatle incelendiğinde, Şâfiî'nin bahsettiği hukuki ihtilafın tamamıyla Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) öğretileriyle sınırlı olduğu görülür. Bu şahısların ikisinin de Iraklı oldukları doğrudur, fakat onlar aynı zamanda, hukuki meseleler bakımından birbirlerinden tamamen farklı kimselerdir. Eserde Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ dışında görüşlerine atfı yapılan hiç kimse yoktur. Dahası, bir prensip olarak ifade edilmelidir ki, eserde hukuki bakımdan müphem olmakla itham edebileceğim hiçbir görüş de yoktur. Ayrıca eserin yeni baskısı daha detaylı ve tam bir başlık taşımaktadır: *Kitâbu ma'htelefe fihi Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*.¹⁸ Yine Şâfiî, *Kitâbu's-Şifâ* adlı eserinde Kufelilere sürekli atfı yapar, fakat muahhar alim Nevevî'ye göre (ö. 676/1277) Şâfiî bu unvan ile Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ ve her birinin talebelerini kastetmektedir.¹⁹ Şâfiî'nin bir talebesi de hocasının başka bir eserini *İbtılâfu Mâlik ve's-Şâfiî* başlığıyla rivayet etmiştir.²⁰ Eğer Şâfiî herhangi bir bölgeye seyahat etmese ve mesela Medine'de yaşasaydı, bu eserin *İbtılâfu ehli'l-Medîne* adını alacağını düşünmek bir hayal olmazdı.

¹⁷ Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinin VII. cildinin bir parçası olarak basılmıştır. Thk. Muhammed Matarcî, 9 cilt. (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1413/1993), s. 161-250. Ayrıca bk. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1398/1978), s. 295.

¹⁸ *Câmi'u beyânü'l-ilm*, s. 161.

¹⁹ Muhyiddin Şerefüddin en-Nevevî, *Tebzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*, 3 cilt. (Kahire: İdâretü't-tubâ'atü'l-Müniriyye, 1927), I, 284.

²⁰ A.g.e., s. 295.

Aynı durum, Şeybânî'nin *Kitâbu'l-hüccce alâ ehli'l-Medîne* adını taşımasına rağmen herhangi bir coğrafi doktrine gönderme yapmayan eseri için de geçerlidir. Şeybânî'nin tek tanıdığı, bağımsız olarak veya bir görüş birliğine esas teşkil ettiğini gösterecek biçimde kolektif bir doktrinin parçası suretinde açıklanan kişisel görüşlerdir. Ayakkabıların temizlenmesi meselesinin²¹ ele alındığı kısımları ifade eden bir bölümde Şeybânî Medinelilerin görüşlerini şu gruplara ayırır: Mâlik ve bir kısım takipçisi bir tarafta yer alırken, diğer tarafta iki ayrı görüşe sahip iki grup bulunmaktadır; Şeybânî'nin işaret ettiği son grupta, kendisinin bazı takipçileri olduğu anlaşılan Abdülaziz b. Ebi Hâzım Seleme de yer almaktadır.²² “*Ehl-i Medîne'nin görüşü*” tabiri bir öğretinin Medineli hukukçuların görüş birliğine konu olduğu durumları temsil etmekle birlikte, Şeybânî ihtilafın olduğu durumlarda hususi isimlere de işaret eder. Mâlik neredeyse her zaman, Medinelilerin ortak görüşünün temsilcisi veya ihtilaf durumunda taraflardan birinin önde gelen temsilcisi olarak anılır.²³ O, Şeybânî tarafından zaman zaman zaman *fakihü ehli'l-Medîne*, yani Medinelilerin hukukçusu olarak tasvir edilir.²⁴ Mâmâfih, Medineli hukukçular her zaman yerel doktrinlere de sahip değildir. Pek çok durumda, onların ustası bizzat Ebû Hanîfe'dir.²⁵ Fakat doktriner açıdan her iki taraf da birbirine borçludur: Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığı çok açık olsa da, Şeybânî bazı durumlarda Medîne'nin görüşlerini Ebû Hanîfe'nin görüşüne tercih eder.²⁶ Kısaca söylemek gerekirse, Şâfiî'nin *Ihtilâfı* gibi, Şeybânî'nin *Kitâbu'l-hüccce*'si de bölgesel değil, şahsi görüşlerle yoğurulmuştur.

Şâfiî'nin *Ihtilâfı* ve Şeybânî'nin *Kitâbu'l-hüccce*'sinin muhtevaları, anonim ve bölgesel ekol yapısına dair kabulleri tartışmayı gerektirmektedir. Biz aynı zamanda, özelde Kufe, genelde Irak'taki ferdi ve hususi görüş zenginliğine dair Şâfiî'nin kendi ifadelerine de sahibiz. O, *Camâ'u'l-ilm*²⁷ adlı eserinde aşağıdaki tespiti yapmaktadır:

Kufe'de İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerini benimseyip, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve diğerlerinin görüşlerini eleştiren bir grup hukukçu gördüm.

²¹ [Mestler üzerine mesh meselesi olmalıdır. (çev.)]

²² Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-hüccce alâ ehli'l-Medîne*, 4 cilt. (Haydarabad: Matbaatü'l-ma'ârifî ş-şarkıyye, 1385/1965), I, 23.

²³ A.g.e., I, 23, 190, 212, 234, 378 ve muhtelif yerlerde.

²⁴ A.g.e., I, 212 ve muhtelif yerlerde.

²⁵ A.g.e., I, 76, 83, 182, 239, 411, 420 ve muhtelif yerlerde.

²⁶ Msl. bk. a.g.e., I, 128. Şeybânî burada, secdeyle ilgili bir meselede Medinelilerin görüşünü Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tercih ederken, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşünü “kesin delil” ile savunmayı da elden bırakmamaktadır. “*keşidu ehli'l-Medîne.. ehabbu aleyye [ileyye? (çev.)] min kardi Ebî Hanîfe ve in kiintü ibta'etü li Ebî Hanîfe bi hüccetin sâbite.*”

²⁷ [Doğrusu *Camâ'u'l-ilm* olmalıdır. (çev.)]

Benzer şekilde, Ebû Yusuf'un görüşlerini benimseyip İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerini eleştiren grupları da gördüm. Ebû Yusuf ve diğerinin görüşlerine katılmayanlar ise Sevrî (ö. 161/777) ve hatta Hasan b. Salih'in (ö. 168/784) görüşlerini benimsemişlerdir.²⁸

Açıkça görülmektedir ki, Kufe'deki hukuki ortam, her biri diğerinden farklı şahsi görüşlerden meydana gelmiştir. Bu ortamda İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Şeybânî, Züfer, el-Hasan b. Ziyâd, Süfyân-ı Servî ve Hasan b. Salih'in yanında, Şâfiî'nin listesinde isimleri açıkça yer almayan ancak etki sırasına göre dizildikleri anlaşılan kişiler yer almaktadır. Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ arasındaki farklılıklar yalnızca birtakım fer'î meselelere dair değildir, sonraki hukukçuların da kabul ettiği gibi, aynı zamanda yapısı itibarıyla temel usûlî farklılıklar da ihtiva etmektedir. İlk devir Hanefi imamları arasında da dikkate değer usûl ve anlayış farkları olmasına rağmen, İbn Ebî Leylâ'nın muahhar Hanefiler tarafından kendi ekollerinin bir mensubu sayılmamasının asıl sebebi budur. Kendi başına bir hukukçu olan Sevrî, hukuk geleneği tarafından kişisel ekolünü tesis etmiş birisi olarak tanınır. Şerefüddin en-Nevevî onu, Davud b. Halef ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve diğer dört Sünnî İmamla birlikte, altı mezhep kurucusundan biri saymaktadır.²⁹ Sevrî'nin diğerleriyle olan görüş farklılıkları kesinlikle ve esas itibarıyla usûle yöneliktir ki, bu durum onun müstakil bir mezhep kuruluşundaki belirgin katkısını izah etmektedir.

Ebû Hanîfe ve iki meşhur talebesi bile, hukuk tarihçileri için problem teşkil etmektedir, veya etmelidir. Çünkü, herhangi bir meselede ittifak ettikleri nadiren görülmesine rağmen, bunların üçlü öğretileri muahhar Hanefi mezhebinin tesisine yol açmıştır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Mubtasar*'ı ve Debbûsî'nin (ö. 430/1038)³⁰ *Te'sîsü'n-nazar*'ına yapılacak yüzeysel bir bakış, bunların ikisi veya üçü arasındaki engin hukukî ihtilafları ortaya çıkarmaya yetecektir.³¹ Ebû Yusuf, Şeybânî ile değil küllî, fer'î bir görüş birliği içinde bile olmadığı gibi, bu ikisi, sözde hocalarıyla küllî bir muvafakata dahi sahip değildir. Debbûsî bu ihtilafları izah etmiş ve çeşitli kategorilere ayırmıştır: Bir yanda Ebû Hanîfe, diğer yanda iki talebesi; bir yanda Ebû

²⁸ Şâfiî, *Kitâbu Cimâ'î'l-ilm, el-Ümmün* VII. cildinde. Thk. Muhammed Matarcî, (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1413/1993), s. 470. Hasan b. Salih bir Zeydî hukukçuydu.

²⁹ Nevevî, *Tebzîbü'l-esmâ*, I, 223.

³⁰ [Doğrusu Debûsî olmalıdır. Bk. Muhammed Tâhir el-Fettenî, *el-Muğnâ fî zab-i esmâ'ir-riçâl*, s. 103; "Debûsî", *DİA*, IX, 66-67, İstanbul 1994 (çev.)]

³¹ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Mubtasar*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kitâbü'l-Arabî, 1370/1950); Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debbûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, (Kahire: el-Matbaatü'l-edebiyye, ts.)

32 De
33 Ta
M.
34 A.g
35 Bk
(Be
36 Ebu
Bel
Yus
İ't-
Kin
(Bey

Hanîfe ve Şeybânî, diğer yanda Ebû Yusuf; bir yanda Ebû Yusuf, diğer yanda Şeybânî ve tabii ki bir yanda Şeybânî, diğer yanda Ebû Yusuf.³² Asli yorum farklılıklarına işaret eden bu ihtilaflar, sonraki Hanefi geleneği tarafından, birliği sağlamak ve mezhebin yapısını sağlamlaştırmak maksadıyla asgari düzeye indirilmiş olup, farklı usûlî yaklaşımların göstergeleridir.

Bir yanda Şâfiî ve onun sözde talebesi Müzenî (ö. 264/877), diğer yanda Ebû Hanîfe ve iki talebesi bulunmak kaydıyla yapılacak bir karşılaştırma, sonuncular arasında ciddi usûlî ayrılıklar olduğuna dair delilleri ortaya koyar. Bu karşılaştırma, Şâfiî hukukçu ve alim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) ait olmakla birlikte, hatta onun doktriner ve ideolojik eğilimlerini hesaba katsak bile,³³ bizim için hala önemini korumaktadır. Yaygın kanaate göre Müzenî, Şâfiî'nin öğretilerinden usûl ve furû bakımından inhiraf etmiş sayılır. Yine de Cüveynî'nin nazarında Müzenî'nin Şâfiî'den usûl bakımından farklılığı, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin hocalarından aynı konudaki farklılığı kadar büyük değildir. Oysa Müzenî, kendisinin takipçileri olduğu söylenecek kadar ileri seviyede bir hukukî bağımsızlık ortaya koymuştur. İleri gelen bir hukukçu olan Abdurrahman er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) bir defasında ondan "müstakil bir mezhebe sahip olan kişi" şeklinde bahsetmesi sebepsiz değildir.³⁴

Üç Hanefi imamın birbirinden önemli ölçüde ayrıldıkları belirgin olmalıdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, muahhar Hanefiler bu farklılıkları kabul etmişler ve üç parçalı bir doktrin şeklinde taksim edip uzlaştırmışlardır. Bu mezhepte, her imamın genellikle hukukun belli bir bölümünde takip edilmesi gerektiğini kabul etmek ortak bir inanç haline gelmiştir. Yani ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine ibadetler, Ebû Yusuf'un görüşlerine muamelât ve Şeybânî'nin görüşlerine ahvâl-i şahsiye alanlarında başvurulmalıdır.³⁵ Ayrıca bu üç imamın her birinin kendi ders halkaları ve takipçileri vardır. Ebû Hanîfe'nin durumunu belgelemeye hiç lüzum yoktur, zira biz zaten onun talebelerinden bahsettik.³⁶ Ebû Yusuf'un

³² Debbûsî, *Te'ssü'ru-nazar*, s. 2-3.

³³ Takiyyüddin Ahmed b. Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-Şâfi'yye*, thk. Abdülâlim Hân, 4 cilt. (Haydarabad: Matbaatü Meclis-i Daireti'l-Ma'ârif-i-Osmâniyye, 1398/1978), I, 8.

³⁴ A.g.e., I, 8: "fe'r-raculü sâhibu mezhebin müstakillin."

³⁵ Bk. Muhammed İbn Âbidin, *Hâşiyetü Reddî'l-Mubtâr ale'd-Düri'l-Mubtâr: Şerhu Tenzîri'l-elsâr*, 8 cilt. (Beyrut: Daru'l-fikr, 1979), I, 71. İbn Âbidin mütekaddim hukukçulara istinaden yazmaktadır.

³⁶ Ebû Hanîfe'nin başka talebeleri de vardır. Bunlar arasında meşhur Bekkâr b. Kuteybe, Hâşim b. Ebu Bekr el-Bekrî, İbrahim b. el-Cerrâh, Esed b. Amr ve Harmele et-Temîmî yer alır. Bk. Muhammed b. Yusuf el-Kindî, *Abbâru kudât-i Misr*, thk. Rhuvon Guest (Yeniden basım; Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tibâ'a ve'n-neşr, ts. [1912 baskısı]), s. 412, 427; Ahmed b. Abdurrahman İbn Bürd, *Zeylül-üvlât*, Kindî'nin *Abbâr*'ıyla birlikte, s. 477; Veki' Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Abbârü'l-kudât*, 3 cilt. (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), III, 286, 288 ve muhtelif yerlerde.

birçok talebesi olduğu ise, Schacht'ın da kabul ettiği üzere yaygın olarak bilinmektedir.³⁷ Bununla birlikte daha çarpıcı olan husus, Ebû Hanîfe'nin talebelerinin, ölümlerinden hayli zaman sonra bile takipçilere sahip olmasıdır. Bu konu bilhassa, böylesine geç bir dönemde mezheplerin artık dikkate değer bir gelişim seviyesine ulaşmış olmaları gerçeğinden hareketle, daha ayrıntılı biçimde ele alınmaya geçecek kadar önemlidir. Dördüncü/onuncu yüzyılın ilk yarısının sonları gibi geç bir dönemde bile, mezhebin kurucusu olduğu varsayılan Ebû Hanîfe'nin değil, onun talebelerinden herhangi birinin takipçileri hâlâ mevcuttu. Mesela Ebu İshak İsmail et-Taberî'nin (ö. 346/956), Şeybânî'nin talebelerinden biri (*min asbâb*) olduğu nakledilmektedir.³⁸

Sıralamış bulunduğumuz ve böylesine belirgin biçimde şahsî olan öğretiler, Schacht tarafından bölgesel bir ekolün merkezi olarak görülen Kufe'nin hukuk ve kanun hayatını tamamıyla kuşatmıştır. Şahsî öğretilerle ilgili bol miktarda delil bulunmakla kalmaz, aynı zamanda eski ve yeni döneme ait kaynaklarımızın hiçbirisinde, bu şehirde kolektif ve anonim bir öğretinin varlığına dair bir ima bile yer almaz. Çünkü böyle bir öğreti hiçbir zaman var olmamıştır. Aksine ve tekrar ifade etmek bahasına söylemeliyiz ki, açıkça ve şüpheye mahal bırakmayacak tarzda bir kolektif yerel ekole nisbet edilen tek bir hukuki görüş bile elimizde bulunmamaktadır. İleriki sayfalarda bu iddia daha aşikar hale gelecektir.

Aynı anlamda bir Hicaz hukukundan bahsedebilir miyiz? Yahut Schacht'ın iddia ettiği gibi Mekke ve Medine bölgesel ekolleri var mıydı? Burada, görüşleri aktarıldıkça gerçekleri ortaya çıkartan Şâfiî'ye tekrar baş vuruyoruz:

Mekke'de Ata [b. Rabâh]'ın³⁹ görüşlerinden neredeyse hiç ayrılmayanlar olduğu gibi, onunkinden farklı bir görüşü tercih edenler de vardır. Ardından Zenci b. Halid gelmiş ve hukuk alanında görüşler ileri sürmüştür. Bazıları onun görüşlerini tercih ederken, bazı kimseler Said b. Sâlim'in görüşlerine meyletmışlerdir. Her ikisinin taraftarları da aşırı gitmişlerdir. Medine'de ise hukukçular önce Said b. Müseyyib'in görüşlerini tercih etmişler, sonra onun

³⁷ Bk. Tahâvî, *Mubtasar*, s. 260, 262, 264, 276, 278 vd.; Veki', *Abhânu'l-kudât*, III, 289 (iki öğrenci); Schacht, *Origins*, s. 6.

³⁸ İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin: Esmâu'l-müellifin ve âsânu'l-musannifin*, 6 cilt. (Yeniden basım; Bağdat: Matbaatü'l-Müsennâ, 1951), V, 208. Ayrıca bk. Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-İrşâf ala mezâhib-i ehlil-ilm*, thk. Abdullah el-Bârûdî, 3 cilt. (Beyrut: Daru'l-Cinân, 1414/1993), I, 166; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E.J. Brill, 1967), Cilt I, 433, no. 5 (Hişam b. Ubeydullah er-Râzî ö. 201/817); 434, no. 9 (İsa b. Ebân ö. 221/836); 436, no. 13 (Mukâtil er-Râzî, ö. 248/862).

³⁹ [Doğrusu Atâ b. Ebî Rabâh'tır. (çev.)]

⁴⁰ Bu kısım Orijinal

⁴¹ Mâlik b. ennu'l-m

⁴² A.g.e., s.

⁴³ A.g.e., s.

görüşlerinden bazılarını terk etmişlerdir. Günümüzde Mâlik ön plana çıkmış ve çok kimse onun görüşlerini tercih ederken, bazıları da kendisine haddinden fazla karşı çıkmışlardır. Gördüğüm kadarıyla İbn Ebi'z-Zinâd ona muhalefesinde aşırıya kaçmıştır. Muğire, İbn Hâzım ve Derâverdî onun görüşlerinden bazılarını benimserken, diğerleri onlara karşı çıkmışlardır. [Öyle ki]... Bazı Mekkeliler Atâ'yı Tâbiûndan bile daha fazla dikkate alırlar.⁴⁰

Burada, hukuk alanında merkezi konuma sahip isimlerin belirgin biçimde münferit hukukçular olarak var olduklarına dikkat edilmelidir. Hukukçu olmayanlar veya hukukçu olup da çok ön plana çıkmayanlar bunlardan herhangi birini takip etmişler, yahut bazı konularda bir hukukçunun görüşünü diğerine tercih etmişlerdir. Bir kişi, bu ferdi hukukçuların herhangi birinin öğretisine bağlanabilir fakat başkası bir şekilde daha cazip delil sunarsa onun lehine birincisini terkedebilirdi. Bu alıntı aynı zamanda, kişisel bir öğreti hakkında yarı-bağnaz bir sadakati ve taraftarlığı da dile getirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Said b. Sâlim ve Zenci b. Halid sadık taraftarlara sahip olmuşlardır. Atâ'nın bağlıları ise herhangi bir tâbiî hukukçunun benimseyip inşa ettiği doktrine nazaran onun doktrinini destekleme konusunda çok daha azimli görünmektedirler. Fakat bu bağlılıklar geçici olmuş ve doktrinsel bir taahhütten ziyade kişisel tercihler sonucu gerçekleşmiştir. Ama başından sonuna kadar, alt yapıda kişisel ve şahsi hukuk doktrini yer almıştır. Kişisel olmayan, umumi ve müphem bir bağlama yerleştirilebilecek hiçbir görüş bulunmamaktadır. Bütün bu görüşlerin her biri, son derece kişisel doktrinlerin parçalarıdır.

Fakat nasıl olur da Şâfi'nin Kufe hukuku hakkındaki tasviri, Medine ameline yapılan göndermelerle, mesela Mâlik'in *Muwatta'*nda kaydedilenlerle uyum içinde olabilir? Medine'nin kolektif ameli bir bölgesel ekol oluşumuyla neticelenmiş olabilir mi? Mâlik şu tür tabirlere sık sık yer verir: "şehrimizde hakkında ihtilaf olmayan ve ulemanın ittifak ettiği, bizim takip ettiğimiz kural (asıl tabiriyle: durum, hal) budur";⁴¹ "bölgemizdeki ulemanın eskiden beri takip ettikleri uygulama budur";⁴² "bizde [kural] olan sünnet budur ve bu konuda ihtilaf yoktur."⁴³ Bu ibareleri oluşturan kelimeler değişik kombinasyonlar halinde eser boyunca görülmektedir. Bunlardan bazıları, "bu

⁴⁰ Bu kısımda bazı küçük müdahalelerde bulunarak, Schacht'ın tercümesini kullandım. Bk. *Origins*, s. 7. Orijinal metin için bk. Şâfi', *Kütâbu Cima'ul-ilm*, s. 469.

⁴¹ Mâlik b. Enes, *d-Muwatta'*, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1414/1993), s. 456, 459, 461 ve muhtelif yerlerde; "*d-ennu'l-müctere'u aleyh ellezî lâ ihtilâfe fibi ve'l-lezî edvaktü aleyhi eble'l-ilm indenâ.*"

⁴² A.g.e., s. 583 ve muhtelif yerlerde; "*ve hâze'l-ennu'l-lezî lem yezel aleyhi'n-nâs indenâ.*"

⁴³ A.g.e., s. 244, 463 ve muhtelif yerlerde; "*ve's-sünnetü indenâ elletî lâ ihtilâfe fibâ.*"

hususla ihtilaf yoktur... ve şehrimizdeki amel de böyledir.”⁴⁴ şeklinde olduğu gibi, zaman zaman amel kavramıyla bir arada kullanılır.

Bu ifadelerin çok çeşitli şekillerde kurgulanışından meydana gelen anlamsal yapıda mündemiç ve değişik seviyelerde otorite katmanlarını birbirinden ayırt etmek mümkündür. Buna rağmen, bu otorite ifadeleri – aslında *Muvatta*'daki bütün benzeri ifadeler- ortak bir temayı, tam tabiriyle bir görüş birliğini yansıtır. Başka bir ifadeyle *Muvatta*, anlaşmazlıklarla değil, görüş birlikleriyle dolu bir eserdir. Mâlik'in metni sayıları yetmişten fazla olduğu söylenen Medinelî hukukçunun onayını almıştır.⁴⁵ Onların *Muvatta* üzerinde “toplucu ittifak ettikleri” (*teuâtaû aleyhi*) söylenmektedir ki bu durum eserin niçin *Muvatta* olarak adlandırıldığını açıklamaktadır. Bu açıklamayı kabul etsek de etmesek de bariz biçimde görülmektedir ki, eser Medinelîlerin hukuki görüş birliğini gayet uygun bir tarzda izah etmektedir. Üstelik eserdeki hükümlerin esaslı bir miktarının Tâbiûn, Sahâbe ve Peygamber'den gelen haberlere dayandığı da bir vaki'dir. Mesela alışverişle ilgili önemli bir bölümdeki 219 meseleden 101 tanesi Tâbiûn, Sahâbe ve Peygamber'den gelen rivayetlere istinad ederken, 89 tanesi Mâlik'in kendi görüşü⁴⁶ olarak tezahür etmekte, 29 tanesi de Medinelîlerin ittifakı ve uygulamasıyla karara bağlanmaktadır. Bunlardan bir tanesinin bile ihtilafa konu olduğu düşünülmemiştir. Diğer bölümler üzerinden yapılacak gelişigüzel bir inceleme de buradaki oranı doğrular görünmektedir. Gerçekten de, Mâlik'in *hilâf* veya ihtilafı hiçbir zaman fazlaca ilgilenmediği anlaşılmaktadır.

Şu soru hala geçerliliğini korumaktadır: Acaba Mâlik bölgesel bir ekolden, yani Medine'ye ait bir doktrinden mi bahsetmekteydi? Bu sorunun cevabı, Mâlik'in kendisinden nakledilen ve *Muvatta*'da kullandığı terminolojiyi açıklayan ifadelerden birinde yer almaktadır:

Hakikatte, kitabımda yer alanların çoğu kendi görüşüm değil, birçok ileri gelen ilim adamından elde ettiğim görüşlerdir. Onların görüşleri o kadar çoktu ki bunları görmezden gelemedim. Fakat bunlar kendilerinin Sahâbe'den aldıkları görüşlerdi ve ben de bu görüşleri mezkur ileri gelen ilim adamlarımdan aldım. Bu, nesilden nesile aktarılıp günümüze ulaşan bir mirastır. “Kendi görüşüm” dediğim zaman aktardığım kendi görüşümdür.

⁴⁴ A.g.e., s. 463 ve muhtelif yerlerde; “*d-ennu'l-jezi lâ ihtilafe fbihi ... bi beledinâ ve kezâlike'l-amel.*”

⁴⁵ Mesela bk. *Muvatta* (yayıncının mukaddimesi), s. 7-8.

⁴⁶ Bu rakam ihtiyatla karşılanmalıdır. Başka bir çalışmamda, Mâlik adına ifade edilmiş gibi görünen bütün görüşlerin onun kendi formül/tabirleri olmadığını göstermişim. Bk. W. B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, yayına hazır çalışma), Bölüm 2, kısım II. [*Muvatta* hakkındaki değerlendirmelerde bu hususun önemle dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. (çev.)]

“Üzerinde ittifak edilen mesele” [dediğim zaman] bu, söz konusu meselenin alimlerin ittifakına mazhar olduğunu gösterir. “Bizdeki durum” (*el-errr inderâ*) dediğimde, insanlarımızın mucebince amel ettiği, hukukçuların kendisine göre hüküm verdiği ve alim-cahil herkesin malumu olan görüşleri ifade ederim. “Bazı ilim adamlarının görüşü” tabirim ise, bazı ilim adamlarının benimsediği ve benim de meylettiğim görüşü ifade eder. Hakkında herhangi bir görüş duymadığım konularda, kendilerine yetiştiğim hocalarımın usûlüne göre *ictihad* ederim. Böylece [*ictihadım*] Medineli alimlerin yolundan sapmamış olur.⁴⁷

Mâlik’in hukuk dağarcığının münferit hukukçuların öğretilerinden kaynaklanan bilgilerden oluştuğu açıktır. Kitapta yer alan hukuk malzemesinin çoğu, Mâlik’in de itiraf ettiği gibi, münferit hukuk alimlerinden alınmıştır. Aynı şekilde onlar da daha önceki neslin hukuk alimlerinden, yani Tâbiûn ve Sahâbe’den almışlardır. Bu alimlerin doktrinlerini kaynağı belirsiz bir hukuki uygulamadan aldıklarına dair hiçbir işaret yoktur. İttifaka mazhar olmuş bir görüş söz konusu olduğunda, Mâlik bu ittifakı oluşturan münferit görüş sahiplerini açıkça ifade etmektedir. Bu durumda dahi onlar kendi bölgesi veya şehrinde faaliyet gösteren münferit alimlerdir. Hakkında görüş belirtilmemiş durumlarda ise Mâlik, “tanıdığı ve yanında yetiştiği kimsenin öğretisine” göre *ictihad* etmektedir. Eğer ortak, bölgesel bir doktrin var olsaydı, Mâlik’in buna tabi olmamak veya buna uygun *ictihad*da bulunmamak için bir gerekçesi olamazdı. Ancak böyle bir şey hiç var olmamıştı.

///

Şimdi de, kaynaklarda yer alıp da Schacht ve diğerlerinin coğrafi ekoller fikrini benimsemesine yol açtığı anlaşılan görüşleri izah etmemiz gerekmektedir. Örneğin, Ebu’l-Alâ b. Ebu Musa ed-Darîr’in (ö. 330/941) “İraklıların mezhebine” “*mezhebü’l-İrâkîyyîn*” veya “İrak ekolüne” göre yetiştiği nakledilmektedir.⁴⁸ Aynı şekilde, Ali er-Râzî (ikinci/sekizinci yüzyıl ortalarında yaşamış) ve Kuteybe b. Ziyad’ın (ö. 201/816) da “*mezâhib-i ehli’l-İrâk*”a (Kufelilerin öğretileri) tabi oldukları söylenmektedir. Kuteybe aynı zamanda önde gelen bir Iraklı hukukçu olarak da tanımlanmaktadır.⁴⁹ Zekerriyya b. Yahya es-Sâcî’nin (ö. 220/835) ise hem Şâfiî’nin iki talebesi

⁴⁷ Şemsüddin Muhammed İbn Ferhûn (ö. 799/1396), *ed-Dihâcî’l-mizzebebe fi ma’rifeti a’yânî’l-mezhebe*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1417/1996), s. 72-73.

⁴⁸ Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcî’t-terâcim fi tabakâti’l-Hanefiyye*, (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1962), s. 88.

⁴⁹ İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 290-292, 295.

Müzenî ve Rabî'den (ö. 270/883), hem de ilk Mâlikîler olan Mısırlılardan (*ehaze anî'l-Müzenâ ve'r-Rabî ve anî'l-Mısıriyyîn*)⁵⁰ ders aldığı rivayet edilmektedir.

Öncelikle dikkat edilmelidir ki, doğrudan bir bölgenin kendisinden çok, Irak, Medine veya Mısır'ın (yeri gelmişken ifade edelim ki Schacht Mısır'ı bölgesel bir ekolün oluşum alanı saymamaktadır)⁵¹ "alim" veya "hukukçu" şahsiyetlerine gönderme yapılmakta, yahut referanslar, Kufeli, Medineli veya Mısırlılara yapılmaktadır.⁵² Başka bir ifadeyle, *fikhu'l-İrâk*, *fikhu'l-Medîne* veya *fikhu Mısır* gibi yaftalar bulunmamaktadır. Aynı şekilde biz, *karû'l-Medîne* veya *karû'l-Kâfe* gibi kullanımlara da rastlamamaktayız. Kaynaklarımızda böyle referanslar bulunsaydı, bölgesel doktrinlerin varlığını desteklerdi. Oysa bütün referanslar, tamamıyla rastlantı sonucu belirli bir coğrafi yöreye bağlı bulunan şahsi otoritelere işaret etmektedir. Aksine, bazı durumlarda kaynakların kimi hukukçuları *fakihü'l-İrâk* şeklinde tanımlamaları hayli dikkat çekicidir. Mesela, Hasan b. Ziyâd'ın talebesi olan ve hocasıyla Ebû Hanîf'in [Hanîfe (çev.)] öğretilerine sadık biçimde bağlılığında şüphe bulunmayan Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'nin (ö. 266/879) durumu böyledir.⁵³ Burada da doktrin mahalli bölgesel değil kişiseldir. Çünkü hukukçunun kazara yaşadığı yöreye değil, onun kişisel hukukî başarılarına açıkça vurgu yapılmaktadır. es-Selcî'nin Irak toplumdaki en başarılı hukukçu olduğunun belirtilmesi Irak'la değil, kendisiyle ilgili bir ifadedir.

Coğrafi tanımlamaları kullanan hukukçular tabiatıyla, bunlarla neyi kastettiklerini açıklamamışlardır, dolayısıyla bizim problemimize de açıklık getirmemektedirler. Fakat bazı durumlarda bu tabirlerin önemini kavrayabiliyoruz. Mesela Muhammed b. Abdullah b. Abdûn'un (ö. 299/911) Irak doktrininde (*mezhebü'l-İrâkiyyîn*) yetişmiş önde gelen bir alim (*imâm*) olduğu söylenmektedir.⁵⁴ Onun aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin doktrinini delil ve argümanlarla savunan bir talebe veya takipçi olduğu da söylenmektedir. Buradaki "Irak mezhebine göre yetişti" ifadesi onun ortak, anonim ve coğrafi bir ekol veya doktrine bağlı olduğu değil, Iraklı alimlerin

⁵⁰ A.g.e., s. 300.

⁵¹ Schacht, *Origins*, s. 9: "Mısır kendi ekolünü kuramadı, diğer ekollerin tesirinde kaldı."

⁵² A.g.e., s. 281, 290, 291, 292, 293, 294, 300 ve muhtelif yerlerde; el-Kâdî en-Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 173, 207; Abdullah b. Yusuf el-Ezdî ibnü'l-Faradî, *Târibü'l-ulemâ ve'r-ruât li'l-ilm bi'l-Ernelis*, 2 cilt. (Kahire: Matbaatü'l-Hancî, 1954), I, 74; Kindî, *Ahbâr*, s. 475; Ebu Abdullah Muhammed b. Hâris b. Esed el-Hüsenî, *Kudât-ı Kutub*, thk. İzzet Hüseyin (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1952), s. 246, 247, 253, 254, 256.

⁵³ Ebu'l-Hasenât el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (Benares: Mektebetü Nedveti'l-ma'ârif, 1967), s. 171-172.

⁵⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcî't-terâcim*, s. 63; "kâne imâmen âlimen bi mezhebi'l-İrâkiyyîn yetefekakabu li Ebî Hanife ve yabteccü lehi."

öğretilerinde uzman olduğu anlamına gelir ki, kendisinin Ebû Hanîfe'ye olan sadakatinde şüphe yoktur. Birden fazla hocanın öğretisi üzerinde çalışıp uzman olmak, haddizatında bütün hocalara sadâkati gerektirmeyen, ancak uyulması gereken bir gelenektir ve öylece devam etmiştir. Sadâkat öğretisiyle ilgili bir mesele olup, eğitimle ilişkisi yoktur. Bısr b. Velid el-Kindî (ö. 238/852) bir Iraklı olarak tanımlanmıştır, ancak o sadece takipçisi olduğu Ebû Yusuf'a bağlıdır (*min ashâbi Ebî Yusuf*).⁵⁵ Benzer şekilde, Harun b. Abdullah ez-Zühri'nin (ö. 232/846) "Medinelilerin doktrinini takip eden ve Mâlik'in ashabından olmakla şöhret bulan hukukçulardan biri" olduğu rivayet edilmektedir.⁵⁶ Kindî Iraklı, Zühri ise Medinelilerle yakın ilişki içindeydi, fakat onlar öncelikle kendilerine kesinlikle sadık kaldıkları iki hususi hocanın talebeleriydiler. Bu örneklerde, iki aşamalı bir bilginin elimizde bulunması bakımından şanslıyız: (1) bu iki hukukçu yerel bir alim grubuna mensupturlar, (2) ve onlar bir hocanın kişisel öğretilerine bağlıdırlar. İkinci maddede ifade edilen durumun diğer örneklerde bulunmaması, onun hiç var olmadığı anlamına gelmediği gibi, birinci maddenin ortak bir bölgesel doktrine işaret ettiğini de göstermez.

Kaynaklarımızda kullanılan terminoloji yorumlanırken hayli dikkatli olunmalı ve bu bilgiler kendi hukuki arkaplanıyla karşılaştırılmalıdır. Daha önce işaret edildiği gibi, Schacht Şâfiî'den hemen sonra coğrafi ekollerin kendilerini şahsi ekollere dönüştürdüklerini ve bu dönüşümün "hicrî üçüncü yüzyılın ortalarına doğru tamamlandığını" iddia etmektedir [yaklaşık olarak miladi 870'ten önce].⁵⁷ Buna göre, eğer ekoller münferit bir imama şahsî bağlılık özelliğini 250/864 yılından sonra kazandıysa, bu dönemden sonra yazılmış kaynaklarda mezkur sözde bölgesel ekollere dair dikkate değer bir göndermeyle karşılaşmamamız gerekirdi. Fakat hal böyle değildir. Ahmed b. İbrahim b. Ferve el-Lahmî hicrî üçüncü yüzyılın ortasından sonra yetmişmiş Kurtubalı bir hukukçu olmasına rağmen, hala "Irak hukukçuları" tarafından benimsenmiş doktrinleri kabul eden biri olarak tasvir edilmektedir.⁵⁸ Aynı şekilde Abdulhamid b. Hâzim'in de 292/904 yılında ölmesine rağmen "Iraklılara tabi olan hukukçulardan biri" olduğu söylenmektedir.⁵⁹ Ebu Yahya Meymûn da 310/922 yılında ölmüştür, ancak tabakat kaynaklarında

⁵⁵ Muhammed İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2 cilt. (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-ma'ârif, 1332/1913), I, 166.

⁵⁶ Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, III, 274; "kâne mine'l-fukabâ ala mezhebi ebli'l-Medîne min ashâbi Mâlik b. Enes el-meşhûrine bibi."

⁵⁷ Schacht, *Introduction*, s. 57-58.

⁵⁸ İbnü'l-Faradî, *Târibu'l-ulemâ*, I, 33. el-Lahmî 290/902 yılında ölmüştür.

⁵⁹ Vekî, *Ahbâr*, III, 293.

"İraklıların *mezhebine*" tabi olan biri şeklinde tanıtılmaktadır.⁶⁰ Meşhur Ebu Cafer et-Tahâvî de 322/933 gibi geç bir tarihte vefat etmesine rağmen, hala genellikle *ehl-i Irak* ile birlikte anılır.⁶¹ Aynı durum 340/951 yılında vefat eden meşhur Hanefî Ebu'l-Hasan el-Kerhî için de geçerlidir.⁶² Daha dikkat çekici olan ise, tarihçi İbn Kesir (ö. 774/ 1372) gibi hayli muahhar yazarların bile dördüncü/onuncu yüzyıldaki hukukçular hakkında hala aynı terminolojiyi kullandıklarıdır. İbn Kesir 344/955'te vefat eden Muhammed b. Ahmed es-Simnânî'yi Irak *mezhebine* uyan biri olarak tanımlamaktadır.⁶³ Eğer bölgesel ekoller gerçekten var olmuşlarsa, bölgesel ekoller şahsi ekollere dönüştükten sonra hala nasıl olup da bu hukukçular onların üyesi olarak kalabilmişlerdir? Daha da önemlisi, bunların her birinin kendi şahsi ekollerine şüpheye mahal bırakmayacak biçimde bağlı oldukları bilinmesine rağmen, nasıl olmuş da yukarıdaki türden ifadelerle tanımlanabilmişlerdir?

Bu unvanlar, değişmesi mümkün olmayan bir coğrafi merkezde bulunmak dışında çok az ortak noktası bulunan hukukçulardan meydana gelen bir ekole işaret etmek için uygun kullanımlardır.⁶⁴ Özelde Kufe, genelde Irak, bazı hukukçu gruplarının yetiştiği ve bütün meslek hayatlarını geçirdikleri mekanlardı. İbnü'l-Kâss'ın yazılarındaki birçok örnekte olduğu gibi, dördüncü/onuncu yüzyılda Ebû Hanîfe hala Kufeli (*el-Kıfî*) olarak tanınıyordu.⁶⁵ Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ, Ebû Yusuf, Şeybânî, Sevri ve diğer

⁶⁰ Hüsenî, *Kudât-ı Kütübü*, s. 253.

⁶¹ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 292; "we kâne yetefakkebu ala mezhebi ehlil'Irak." Ayrıca bk. Leknevî, *Fevâid*, s. 31-34. Leknevî Tahâvî'nin Şâfiî ve Hanefî hocalar elinde yetiştiğini ve doktriner açıdan Kufeli olduğunu söylemektedir.

⁶² İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 293.

⁶³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 243.

⁶⁴ Bu iddia, yeri geldiğinde açıklayacağım üzere, tarihi boyunca İslam hukukunun bölgesel farklılıklar gösterdiği iddiasına muarız görülmemelidir. Ne var ki, bölgesel farklılıklar hiçbir zaman bölgesel bir doktrin veya ekol meydana getirecek hale gelmemiştir. Irak'ın hukuk ve kanun bakımından bir bütün olarak ortalama bir Medine veya Mısır ekolünden ya da diğer ekollerden farklı olması, kendi içinde bir çelişki gündeme getirmez. Aşağıda ispata çalışacağım gibi, bu farklılıkları belirgin bölgesel ekollermiş gibi algılamak, aynı unvanı sonraki kişisel ekoller için de evleviyetle kullanmamızı gerektirir. Çünkü herhangi bir ekolün kendi içindeki coğrafi farklılıklar, en azından Schacht'ın sözde coğrafi kadim ekollerindeki kadar aşikardır.

⁶⁵ Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî İbnü'l-Kâss, *Edebül-kâdî*, thk. Hüseyin el-Cebbûrî, 2 cilt. (Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1409/1989), I, 179, 189, 201, 213, 251, 253-54, 257, 313, 315 ve muhtelif yerlerde. Buradaki tipik kullanım şöyledir: "kâlebu'l-Kıfîyyu nassan we kulübü ala mezhebi's-Şâfi'yyi tabriçen," veya "kâlebu's-Şâfi'î ve'l-Kıfî nassan." Muahhar İbnü'l-Kâss'ın aksine kendisi tutarsız olsa da, İbnü'l-Münzir de Ebû Hanîfe'yi Kufeli olarak tanımlamaktadır. Ebû Hanîfe zaman zaman bu lakapla, zaman zaman da en-Nu'mân olarak görülmektedir. Fakat İbnü'l-Münzir hiçbir örnekte Kufeli veya herhangi bir coğrafi doktrine gönderme yapmamaktadır. Onun bütün kaynakları şahıslardır: Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Şeybânî, Mâlik, Şâfiî, Ebu Ubeyd, İbn Hanbel, İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrîme, Evzâî, İshak b. Râhûye, Katâde, Said b. el-Müseyyib, İbn Ebî Leylâ [tekrar zikredilmiş. (çev.)], Şa'bî, Nehaî, Amr b. Dînâr ve diğerleri. Bununla birlikte o, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin kolektif

birçokları doktrinlerini ve kariyerlerini, hiçbir zaman uzun süre terk etmedikleri ya da en azından başka herhangi bir bölgeye nisbet edilmelerine imkan verecek derecede uzun süre ayrı kalmadıkları Irak'ta geliştirip inşa etmişlerdir. Onlara Iraklı demek hem doğru hem uygundur, ne var ki bu unvan -herkesçe de malum olduğu üzere- doktrinde birliği ifade eden herhangi bir yan anlam taşımamaktadır. Hiç kimse İbn Ebû Leylâ ile Ebû Hanîfe'nin öğretilerinden birbirlerinin yerine [eşanlamlı olarak (çev.)] bahsedemeyeceği gibi, bu anlamda *hiçbir* karşılıklı doktrinden de bahsedemez.

Ebû Hanîfe, Sevrî ve İbn Ebû Leylâ Iraklı diye nitelendirildiği zaman, hiç kimse bunun manasını anlamada hataya düşmez. Yine bir alim "Irak doktrininden" bahsettiğinde, bundan Irak'taki belirli hukukçular tarafından benimsenen bir doktrin anlaşılır (bu konu aşağıda yine ele alınacaktır). Ne var ki Şâfiî'yi bir yere yerleştirmek bu kadar kolay değildir. Hiç kimse Medine, Irak veya Mısır doktrinlerine işaret edip de Şâfiî'nin hukuk külliyyatını zorunlu olarak bunlara dahil edemez. Şâfiî bu üç merkez arasında gidip gelmiştir, ancak bunların hiçbirine nisbetle anılamaz. Hakkındaki hiçbir coğrafi unvan doğru ve anlamlı olmadığından, neticede kendi adıyla anılır olmuştur. Onun hakkında böyle bir unvan belirlemeye çalışmak tam bir karmaşaya yol açardı.

Şamlı Evzâî'nin (ö. 157/773) durumu bu konuda daha iyi bir örnektir. Kaynaklar en başından itibaren asla bir Suriye ekolüne işaret etmemiş, yalnızca sonraları kendi ekolünü kuran Evzâî'den münferit bir alim olarak bahsetmiştir. Hukuki temayüz bakımından Evzâî'ye denk hiç kimse bulunmadığı için, Suriye veya Şam ekolünden bahsetmek anlamsızdır. Üstelik, hayatının son dönemlerinde Beyrut'a taşındığı için, Şâfiî gibi Evzâî de belli bir coğrafi merkezle birlikte anılamaz.⁶⁶ Onun talebelik ve hocalık hayatı, hayli şahsi bir tecrübeyi ifade etmektedir: Atâ, İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741), Katâde (ö. 117/735) ve Muhammed b. el-Münkedir (ö. 130/747)'den ders almış, Sevrî, Mâlik ve İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) hocası olmuştur.⁶⁷

Evzâî örneği, kişisel ekollerin sonradan ortaya çıktığını söyleyen Schacht'ın tezine karşı çıkanların delillerine dikkate değer bir ağırlık kazandırmaktadır. Çünkü Evzâî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren müstakil

görüişlerine işaret etmek maksadıyla kullanıldığı anlaşılan *ehl-i rey* tabirine de zaman zaman yer verir. Bunlar arasında ihtilaf olduğunda İbnü'l-Münzir, el-Kûfî (veya en-Nu'mân), Yakub (Ebû Yusuf) ve İbnü'l-Hasen (Şeybânî) isimlerini kullanarak farklılıklara işaret eder. Bk. İbnü'l-Münzir, *İsnâd*, I, 103, 107, 108, 113, 122, 128, 142, 150, 164; II, 257, 261, 268; III, 117, 123, 175, 250, 255, 256, 258, 267 ve muhtelif yerlerde.

⁶⁶ Nevevi, *Tehzîb*, I, 298.

⁶⁷ A.g.e.

bir hukukçu olarak tanınıyordu ve onun *şahsi mezhebi* daha Şâfiî olgunluk çağına erişmiş bir alim haline gelmeden önce mevcut idi.⁶⁸ Burada esas mesele, ikinci yüzyılın ikinci çeyreği boyunca (yaklaşık olarak miladi 740-70), olgunluk çağına erişmiş Evzâî'nin ve -bu tarihten hemen sonra Suriye, Kuzey Afrika ve Endülüs'te yayılan-⁶⁹ Evzâiyye mezhebinin ferdi karakterli olarak anlaşılması ve hiçbir zaman coğrafi bir merkezle birlikte anılmamasıdır.⁷⁰

Sözde kişisel ekollerin sonraki gelişimi ışığında bakılacak olursa, ilk hukuki gruplaşmalar hakkında coğrafya esaslı olarak kullanılacak herhangi bir unvanın hem tarihi bakımdan yanlış hem de hayli tartışmalı olduğu görülür. Çünkü kendimize böyle bir serbesti tanıyacaksak, tutarlı olmamız gerekecektir. Daha önce gördüğümüz gibi, coğrafi tanımlamalar yalnızca kadim ekoller için değil, aynı zamanda çok daha sonraki hukuki gruplaşmalar için de kullanılmaya devam etmiştir. Mâlikî Ahmed b. Süleyman (ö. 296/908) "Kayrevânî hukukçulardan" biri (*min ehl-i Kayrevân*) olarak tanımlanmıştır.⁷¹ Hüşenî üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortasından sonra yetişen bir grup hukukçuyu Kuzey Afrikalı (*ulema-i İfrîkiyye*) şeklinde tavsif etmiştir.⁷² İbnü'l-Mukvî olarak tanınan ve 410/1019 gibi geç bir tarihte vefat eden Ahmed b. Abdülmelik'in bile *Endülüs ulemasından* olduğu rivayet edilmektedir.⁷³ Benzer şekilde, Ahmed b. Nasr b. Ziyâd da (ö. 316/928) *İfrîkiyye ulemasından* idi.⁷⁴ Daha muahhar bir Mâlikî tabakat alimi olan İbn Ferhûn (ö. 799/1396) beşinci/onbirinci, altıncı/onikinci ve yedinci/onüçüncü yüzyıllarda yetişmiş büyük hukukçu gruplarını "Endülüs hukukçuları" olarak anmaktadır.⁷⁵ Muahhar Hanefilerden Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 383 veya 393/993 veya 1002) Belh ekolünden bahsetmektedir.⁷⁶ Yedinci/onüçüncü yüzyıl

⁶⁸ Evzâiyye'nin özellikleri ve yayılışı hakkında bk. Gerhard Conrad, *Die Qudât Dimasq und der Madhab al-Auzâ'i: Materialien zur syrischen Rechts-geschichte* (Beirut-Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994).

⁶⁹ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Büdhâye ve'n-nihâye*, 14 cilt. (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985-88), XI, 131; Nevevî, *Tebzîb*, I, 298; İbnü'l-Faradî, *Târibü'l-ulemâ*, I, 312.

⁷⁰ Şâfiî'nin Medineli ve Iraklıları gruplar halinde eleştirirken, Evzâî'den sürekli fert olarak bahsetmesi hayli manidardır. Bk. Schacht, *Origins*, s. 10, 34, 48, 70 ve muhtelif yerlerde. Schacht Evzâî'nin kişisel mezhebini bölgesel hale getirmeye çabalamaktadır. Ancak Evzâî'nin bu mezhebin tek temsilcisi olduğunu da itiraf etmektedir. Kendisi, Şeybânî'nin "Suriyelilerin hiç hükmü yokmuş gibi, 'istisnasız bütün müslümanlar, yani bütün Hicazlılar ve Iraklılar birlikte" şeklinde konuşmasından rahatsız olmaktadır (s. 9).

⁷¹ İbnü'l-Faradî, *Târibü'l-ulemâ*, I, 74.

⁷² Hüşenî, *Kudât-ı Kuntuba*, s. 242 vd.

⁷³ İbn Ferhûn, *el-Dihâcî'l-mizâbebe*, s. 100-101.

⁷⁴ A.g.e., s. 91.

⁷⁵ A.g.e., s. 101-15. Ayrıca bk. s. 97 vd.

⁷⁶ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Fetâvâ'n-nevâzil*, (Haydarabad: Matbaatü Şemsî'l-İslam, 1355/1936), s. 4. Bu "alt-ekolün" hususi doktriner özellikleri hakkında bk. Muhammed Mahrûs el-Müdderis, *Meşâyihu Belh*

Şâfîilerinden Nevevî kendi mezhebinin Irak, Horasan, Merv ve Taberistan versiyonlarını tanımaktadır.⁷⁷ Erken devir Irak ve Medine ekolleri kelimenin herhangi bir anlamıyla bölgesel karakter taşımışlar ise, sonraki ekoller de daha belirgin biçimde değilse bile en azından onlar kadar, kendi bölgesel doktrinlerini geliştirmiş olmalıdırlar. Endülüslük Mâlikîliği, Semerkand Hanefîliği ve Suriye Şâfîîliği bu eğilimin açık örnekleridir. Onlar Irak, Hicaz ve Mısır gibi bölgelerdeki muadillerinden önemli ölçüde farklılaşmışlardır.⁷⁸ Özetle ifade etmek gerekirse, muahhar ekollerin bölgesel karakterleri ve doktriner farklılıklarına dair deliller, ikinci/sekizinci yüzyıl boyunca Irak, Medine ve Suriye arasında görülen coğrafi farklılıklar hakkındaki delillerden hiç de az değildir. Dolayısıyla bu sonuncuların bölgesel özelliklerinden bahsedeceksek, onlardan önce zikredilen [muahhar (çev.)] ekollerin bölgesel karakterlerini de ciddiyetle göz önüne almamız gerekir. Bu anlayış günümüzün bilimsel modeline yerleştirmeyi henüz başaramamış olmamız, belki de bilginin halihazır durumunu yansıtmaktadır.

[Bölgesel ekoller ayırımını (çev.)] bir an için doğru sayacak olursak, tutarlılık icabı, belki daha büyük bir zorunlulukla, “bölgesel ekol” tabirini sonraki dönemin sözde “kişisel ekolleri” hakkında da kullanmamız gerekir. Böyle yaptığımız takdirde, Schacht’ın “bölgesel, kadim ekoller” yaftası hiçbir önem taşımaz hale gelecektir.⁷⁹ Çünkü yüzyıllar boyunca bütün ekoller genel anlamda bölgesel özelliklere sahip olmuşlardır ve bunu inkar etmek neredeyse imkansızdır. Fakat kişi, “bölgesel karakter” tabirinin müstakil ve sistematik coğrafi-doktriner farklılıklar anlamına geldiğini zannetme tuzağına düşmemelidir. Onun gerçek anlamı, hepsi bir araya geldiğinde bir bölgenin yekûnunu oluşturan somut sosyal, iktisadi ve diğer bağlamlarda, belirli bir pozitif hukuku yerleştirme çabasıdır. kaynaklanan doktriner çeşitliliklerdir.⁸⁰

IV

Delillerimiz bölgesel, coğrafi ekollerden bahsetmenin yanlış olduğunu göstermiştir. Onlar kesinlikle var olmamıştır. Bu ekollerin tarih haritasından

mine'l-Hanefiyye emâ'n-feredü bilî mine'l-mesâ'ili'l-fikhiyye, 2 cilt. (Bağdat: ed-Dâru'l-Arabiyye li't-tubâa, 1367/1977)

⁷⁷ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, II, 452, 544, 556; V, 613, 633, 640 ve muhtelif yerlerde.

⁷⁸ Bu konuda bk. W. B. Hallaq, “Model *Shari'at* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice,” *Islamic Law and Society*, II, 2, (1995): s. 109-34, s. 125 vd.

⁷⁹ Şurası muhakkak ki Schacht’ın tezini sorunlu hale getiren de ikinci/sekizinci yüzyıldaki ekollerin bu farazi coğrafi özellikleridir. Schacht muahhar ekoller için coğrafi özellikler varsaysa iddiası anlamlı olurdu fakat söylediğimiz gibi, bu takdirde de önemini kaybederdi. Yani malumu ilam ile sonuçlanırdı.

⁸⁰ Ekollerin –özellikle alt-ekollerin- bölgesel özelliklerinin ayrıntılı biçimde tanımlanıp ortaya çıkartılması, bilimsel gündemimizin önemli maddelerinden biridir.

elenmesi, bizi yeni bir problemle yüz yüze getirmektedir. Yani bu ekoller var olmadıysa, sözde kişisel ekollere doğru ne tür bir dönüşüm gerçekleşmiştir? Biz herhangi bir dönüşümün gerçekleşmediğini tabii ki ileri süremeyiz, çünkü ikinci/sekizinci yüzyılda ve üçüncü/dokuzuncu yüzyılın başlarında ekollerin tabiatları ve yapıları, birçok bakımdan sonrakilerden farklıydı.⁸¹

İlk ekollerin bölgesel değil, müşahhas biçimde kişisel olduğunu tespit edince, dönüşüm problemiyle karşı karşıya kalıyoruz. Geleneksel bilgeliğin bize öğrettiği gibi, sonraki ekollerin kişisel özellikte olduğunu iddia edersek, hiçbir dönüşümü varsayamayız. Fakat bir dönüşümün gerçekleştiği aşikar olduğuna göre, şunu sormaktan başka çaremiz kalmamaktadır: Muahhar ekollerin tabiatı nasıldı? Bu soruya verilecek cevap onların ikinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu yüzyılların ekollerine aynı manada bir kişisel yapıya sahip olmadıkları şeklindedir. Aslında onların dikkate değer manada bir kişisel yapıları da yoktur. Bu denemenin kalan kısmında, bu karmaşaya bir çözüm önermeye çalışacağız.

Delillerimizin işaret ettiği göre, ikinci yüzyıldaki ilk ekoller çoğunluğu hukukçular, *müftüler* ve hukuk nosyonuna sahip kişilerden meydana gelen tabilerin, Ebû Hanîfe veya İbn Ebî Leylâ gibi ileri gelen belirli bir hukukçunun öğretilerine bağlanıp benimsemesi anlamında kişiseldirler.⁸² Hukuk doktrinini benimsemede genel eğilim bu şekildeymiş gibi görünse de, bir hakimin veya sıradan bir insanın iki veya daha fazla önde gelen hukukçuya ait doktrinlerden meydana gelen bileşimleri benimsemesi de kesinlikle anormal değildir. Mesela Şâfiî, "Said b. el-Müseyyib'in görüşlerini tercih eden", fakat daha sonra başkalarına ait görüşler lehine "bunların bir kısmından vazgeçen"⁸³ Medinelilerden bahsetmektedir. Muğîre, İbn Hâzım ve Derâverdî, Mâlik'in görüşlerinin tamamına değil bir kısmına tabi olmuşlardır.⁸⁴ Mısır'da 169-74/785-90 yılları arasında kadılık yapan Abdullah b. Tahir el-Hazmî, mahkemesinde İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191/806), İbn Şihâb ez-Zühri'nin, Rabîa'nın ve Sâlim adlı bir kişinin görüşlerini uygulamıştır.⁸⁵ Yine Mısır'da 184 ile 185/800 ile 801 tarihlerinde kadılık yapan İshak b. el-Furât'ın, en başta talebesi olduğu Mâlik ve diğer birkaç hukukçunun

⁸¹ Coğrafi ekollerin var olmadığını varsayan Nimrod Hurvitz, bu varsayımdan hareketle kişisel ekollere doğru hiçbir dönüşümün gerçekleşmediği sonucuna ulaşmaktadır: "İddia ediyorum ki, coğrafi ekollerden kişisel *mezâhibe* geçiş hiçbir zaman gerçekleşmemiştir." Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context," s. 44.

⁸² Mesela bk. Kindî, *Ahbâr*, s. 427-28. Buna göre (205-11/820-26 tarihlerinde görev yapan) Mısırlı Kadı İbrahim b. el-Cerrâh Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsemiştir.

⁸³ Schacht, *Origins*, s. 7'de yer almaktadır.

⁸⁴ A.g.e.

⁸⁵ Kindî, *Ahbârü'l-kudât*, s. 383.

görüşlerinden seçme yaptığı (*yetehayyer*) söylenmektedir ve ilginçtir ki Ebû Yusuf da bunlar arasında yer almaktadır.⁸⁶ Ayrıca işaret etmeye değer ki, İbnü'l-Furât hukukî ihtilaflar konusundaki üstün bilgisiyile tanınmıştır.⁸⁷

İlk devire ait kaynaklarımız, hukuk uzmanlarının ileri gelen alimler tarafından benimsenen kimi görüşleri hangi sebeplerle kabul veya terk ettiklerine dair bilgi vermemektedir. Fakat bu sebeplerin usûlî veya mahza hukukî endişelerle çok az alakalı olduğunu farz etmekte yarar vardır. O dönemde *usûl-i fıkıh* ilminin tabiatı icabı yeterince gelişmemiş olduğu göz önüne alındığı takdirde,⁸⁸ en azından hukukla alt düzeyde ilgilenenler –ya da tabir caizse tâbîler- bakımından usûl bilincinin hala iptidâî olduğu söylenebilir. Bunu kabul edecek olursak, bu önde gelen hukukçuların öğretilerinde veya otoriter şahıslar olarak imajlarında takipçilerini kendilerine bağlayacak hiçbir şey kalmamaktadır. Schacht, “bir imama kişisel bağlılığın” bu ekollere ait bir özellik olmadığını söylerken bu bakımdan haklıdır.⁸⁹ Tâbîler istedikleri öğretiyi seçip almakta özgürlerdi. Doğrusu bütün deliller, hukukî görüşleri benimsemede tam bir özgürlüğün varlığına işaret etmektedir.

Netice itibarıyla bağlayıcı doktriner otoritelerin yokluğu sonucunu doğuran bu özgürlük o kadar zahirdir ki, kendisinin belirgin izleri sonraki yüzyıl boyunca da varlığını sürdürmüştür. Başka bir yerde, yine üçüncü/dokuzuncu yüzyılla birlikte başlayan süreç hakkında konuşurken, önde gelen İmamlara nisbet edilen hukuk doktrinlerinin artık yerleşik hale gelmesine rağmen, özgürce tercihte bulunma hareketinin hâlâ çok yaygın biçimde var olduğunu ayrıntılı biçimde göstermiştim.⁹⁰ Burada, erken döneme ait “ekollerin” –bu terimi de gönül rızasıyla kullanmıyorum- tabiatları itibarıyla tamamen şahsi olduklarını söylemek kafi gelecektir. Terimi “gönül rızasıyla kullanmadığımı” söylüyorum, çünkü “ekol” bir ulema grubu yahut birliği tarafından kabul edilen ortak doktrini ifade etmelidir ve zaten öyledir. Öyleyse, kelime anlamıyla ifade etmek gerekirse, ikinci/sekizinci yüzyıl boyunca bu manada bir ekol yoktur. Var olan tek şey, her biri,

⁸⁶ A.g.e., s. 393.

⁸⁷ A.g.e.

⁸⁸ Bu hukuk ilmi, Şâfiî'nin son dönemlerinde bile hala iptidai seviyededir, fakat üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonu ile dördüncü/onuncu yüzyılın başında önemli ölçüde geliştirilmiştir. Bk. W. B. Hallaq, “Was al-Shâfiî the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993): s. 587-605 [Türkçesi: “Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?” çev. İ. Hakkı Ünal, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (Hazırlayan: Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000) içinde, s. 49-72 (çev.)]

⁸⁹ Schacht; *Origins*, s. 7.

⁹⁰ W. B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change*, Bölüm 3, kısım I.

takipçileri veya uygulayıcıları üzerinde bağlayıcı otoritesi olmayan birer hukuk öğretisini temsil eden münferit hukukçulardır.

Gelelim sonraki ekollere. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve dördüncü-onuncu yüzyılın tamamı boyunca yeni bir hukuki otorite fikri zuhur etmeye başlamıştı. Başka bir çalışmada, kaidevi bir *hareket tarzı* olarak *taklidin* ön plana çıkmasını, *mezhebin* nihâî olgunluk seviyesine ulaştığının işareti olarak takdim etmişim.⁹¹ *Taklid*, *mezhebi* hem müesses ve otoriter bir doktriner bünye, hem de sınırları belirli bir yorum girişimi olarak şekillendirip idare eden dâhilî hukuk dinamiklerinin, zâhirî ifadesiydi. *Taklidin* işlevlerinden biri, tanımlanabilir teorik ve aslî prensipler üzerine bina edilmiş metodolojik ve yorumlayıcı bir varlık mahiyetindeki ekolün savunulmasıydı.⁹² Fakat *mezheb* aslî sınırları tarafından, yani *kollektif* bir varlık olarak ekolün hâricî sınırlarını açıkça tanımlayan belirli bir doktrin yapısı tarafından da tanımlanmaktadır. Bir hukukçunun bu sınırları aştığı zaman göze aldığı tek risk, kendi ekolünü terk etmiş sayılacak olmasıdır. Bu sebeple, ekol otoritesinin hayati bir parçası, böyle bir doktrin yapısını tanımlamadaki tutarlılığıdır.

Bu doktrin makro düzeyde, ister gerçekten kendisine ait olsun, ister sadece ona atfedilmiş olsun, kurucusunun (veya önderinin) görüşleri, aslî prensipleri ve hukuk usûlünün toplamından meydana getirilmektedir.⁹³ Bunun yanında ise muahhar hukukçuların öğretileri yer alır ki onların, hukukî görüşleri, mezheb kurucusunun bir yapıya büründürülmüş⁹⁴ aslî ve teorik prensiplerine uygun biçimde ifade ettikleri düşünülür.⁹⁵ Bu görüşler, mezhebin dahilî sınırlarına aittir. Bu durum yüzünden, Hanefîlik, Mâlikîlik veya başka bir mezhebin doktriner kuruluşu veya asli yapısıyla ilgili herhangi bir sorunun bu makro düzeyde sorulmadığı görülmektedir. Muahhar ekol hayli sağlam ve yekpare bir varlık idi.

⁹¹ A.g.e., Bölüm 4 ve 5.

⁹² A.g.e., Bölüm 4.

⁹³ Kurucu İmamlara doktriner atıflar için bk. a.g.e., Bölüm 2.

⁹⁴ Kurucuların veya İmamların otoritelerinin tesis süreçleri hakkında detaylı inceleme için bk. a.g.e., Bölüm 2.

⁹⁵ Mesela Hanefî mezhebinde üç doktriner kategorinin varlığı kabul edilmektedir. Birincisi, güvenilir ve son derece ehil hukukçular tarafından birçok isnadla aktarıldığı için en yüksek otoriteye sahip olduğu söylenen ve üç sözde kurucu imama atfedilen *zâhirî-rivâye*'dir. İkincisine *nevâdir* denilmektedir. Bunlar yine aynı imamlara atfedilmekle birlikte, yukarıdaki kadar çok ve güvenilir ravinin aktarımına mazhar olduğu kabul edilmeyen hukuk doktrinleridir. Fakat mezhebin öğretisinin külliyetli bir miktarı, *vâkıât* veya *nevâzil* denilen ve muahhar hukuk faaliyetlerinin ürünü olan üçüncü kategoride yer alır. Bk. Hacı Halife, *Kefîz-zürûn an esâni'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2 cilt. (İstanbul: Matbaatü Vekâleti'l-Ma'ârifî'l-celîle, 1941-43), II, 1281; İbn Âbidin, *Hâşîye*, I, 69.

Bununla birlikte her mezhep içinde, sözde kurucu ve onun ilk takipçileriyle sonraki bütün otoritelere atfedilen görüşlerden meydana gelen hacimli bir külliyata sahip olduğundan, mikro düzeyde hayranlık verici bir çoğulculuk söz konusuydu. Başka bir ifadeyle bu görüşler, kurucudan başlayıp ekolün tarihinde belirli bir döneme kadar meydana gelen doktriner gelişimin yekûnunu temsil ediyordu. Bu görüş bolluğuyla karşı karşıya olan mezheb hukukçuları, pek çok hedefin yanında, tutarlılık, kat'îlik ve hukuki bakımdan önceden tahmin edilebilirliği sağlamak maksadıyla bu vakıayı kontrol altına almak zorunda kalmışlardır. Bugün elde bulunan yüzlerce temel eserdeki hukuki söylem, şu problem tarafından kuşatılmış durumdadır: Bir konuda rekabet halindeki görüşlerden sahih, esahh veya tamamıyla gayri sahih olan hangisidir? Daha önemlisi, hangi görüş en yüksek otoriteye sahiptir?

Mezhep hukukçuları bu problemi ele alırken, hukuki görüşlerin konumunu belirlemek maksadıyla, benim diğer bir çalışmamda *faal terminoloji* adını verdiğim bir sistemi zaman içinde geliştirmişlerdir.⁹⁶ Bu faal terimlerin en önemlileri, *sahîb*, *meşhûr* ve ilginçtir ki *mezheptir*.⁹⁷ Diğerleriyle birlikte bu terimler, doktriner belirsizliğin alanını [olabildiğince (çev.)] daraltma ve sonuçta mezhebin bir konuyla ilgili en otoriter görüşünü belirlemede hayli kolaylık sağlamaktaydılar. Bununla birlikte "*mezhep*" terimi, *sahîb* ve *meşhûr* terimlerinin nasıl çalıştığını örnekleme bakımından bu bağlamda bizim için özel bir anlam taşımaktadır.

Daha önce gördüğümüz üzere, *mezhep* terimi ilk olarak, "falancanın şu konudaki *mezhebi* şöyledir" şeklindeki açıklamalarda olduğu gibi, sadece münferit bir hukukçunun görüşünü veya görüşlerini ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır.⁹⁸ Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan sonra bu terim giderek daha teknik bir anlam kazanmış ve, *mezhebin* kurucusu ile mensupları tarafından benimsenen görüşlerin yekûnunu ifade etmek için kullanılır olmuş, aynı zamanda bu külliyyatın birikimsel ve gelişmeye açık olduğu da gözden kaçırılmamıştır.

Terimin burada dikkatimizi çekmeye yetecek kadar önemli, en azından bir manası daha vardır. Bu, bir ekolün kolektif ve birikimsel doktriner *külliyatı* içinde en büyük otoriteye sahip olduğu kabul edilen şahsî görüş

⁹⁶ Hallaq, *Authority*, Bölüm 5.

⁹⁷ Bu terimlerin ayrıntılı incelemesi için [bir önceki dipnotta (çev.)] adı geçen esere bakınız.

⁹⁸ Mesela bk. Şâfiî, *d-Ümm* II, 102, 113, 136, 163 ve muhtelif yerlerde.

demektir.⁹⁹ *Mezhep* teriminin diğer manalarından ayırt edebilmek için, biz bunu *mezhep-görüşü* şeklinde kullanacağız.

Mezhep-görüşünün ayırt edici bir özelliği, hukuki uygulama ve amelde kaidevî görüş olması bakımından sahip olduğu mevkidir. Günlük hayattaki hukuki meselelerin ve davaların yansması olan *fetva* ile, *mezhep-görüşü* arasında organik bağ tam olarak burada yer alır.¹⁰⁰ Mezhebin otoriter kanaati konumundaki *mezhep-görüşü*, *iftâ'* uygulamasında kesin tanımını bulmaktadır: *müftülerin* kanun olması için ortaklaşa belirledikleri hüküm, *mezhep-görüşü* olmaktadır. Birçok *fetva* koleksiyonunu kaynak edinen Şâfiî alim er-Remlî, *Nihâyetü'l-mubtâc* adlı eserini, sadece mezhepte yaygın olarak kabul edilen ve uygulanan öğretilerle sınırladığını söylemektedir (*muktasiran fihî alâ'l-ma'mûli bihî fi'l-mezheb*).¹⁰¹ Remlî'nin iddiasına göre "*mezhep-görüşü*" terimi hukuk dilinde en azından mezhebin fetva aracılığıyla belirlenen doktrinine işaret etmektedir. Zira fetva "hukukçu için herşeyden daha önemlidir."¹⁰² Hattâb'ın yorumu *fetva* ile *mezhep-görüşü* arasındaki ilişkiyi gayet belâğatlı biçimde ifade etmektedir: onun iddiasına göre "*el-mezheb*" terimi "*bütûn mezheplerdeki muahhar hukukçular (el-müteabhinîn)* tarafından, fetvalarda arzedilen görüşlere" işaret etmek maksadıyla kullanılmıştır. Yine onun işaret ettiğine göre, *mezhep-görüşü* dışında bir şeye istinad etmek suretiyle arzedilen herhangi bir *fetva* dikkate alınmamaktadır (*la yekum lehâ i'tibân*).¹⁰³

Burada, kaynaklarımızda sıklıkla ifade edildiği gibi, herhangi bir mezhebin -*sahib*, *meşhûr* veya *mezhep-görüşü* olabilir- otoriter görüşünün, hiçbir şekilde mezhebin isim babası, yani sözde kurucu imamı tarafından ileri

⁹⁹ Şemsüddin Şihâbüddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-mubtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 8 cilt. (Kahire: Mustafa Bâbî el-Halebî, 1357/1938), I, 36-37; Kaffâl, *Hukyetü'l-ulemâ*, I, 90, 92, 94, 97, 136, 140, 156, 168, 187, 188, 306; VIII, 22, 44, 120, 162-63, 243, 306 ve muhtelif yerlerde; Hattâb, *Mevâhib*, I, 24. Ayrıca bk. Sübkî, *Tabakât*, III, 202.

¹⁰⁰ Bu konu hakkında bk. W. B. Hallaq, "From *Fatwas* to *Furû'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society*, I, 1 (1994): s. 29-65, s. 32-38'de.

¹⁰¹ Remlî, *Nihâyetü'l-mubtâc*, I, 9.

¹⁰² A.g.e., I, 36-37.

¹⁰³ Hattâb, *Mevâhib*, I, 24; VI, 91. *Fetva* ve *mezhep-görüşü* arasındaki ilişki, hukuki görüş ve öğretilerin yetki sahibi kılınma ve tasdik edilme sürecini tanımlamada kullanılan terminoloji tarafından da vurgulanmaktadır. Bir *fetvanın* mezhep doktriniyle uyum içinde olduğu ilan edileceği zaman, onun konumu aşağıdakilere benzeyen ifadelerle açıklanmaktadır: "*mezhep-görüşü budur (ve aleyhi'l-mezheb)*", "tercih edilen görüş budur (*er-râib fi'l-mezheb*)", "mucebince amel olunan görüş budur (*illezi aleyhi'l-amel*)". Diğer yandan mezhep-görüşünün yetki sahibi kılınışı, şöyle tabirlerle de açıklanmaktadır: "*müftâ bih olan görüş budur (ve aleyhi'l-fetva, el-maftiyyu bih)*". Bk. İbn Âbidin, *Hâşiyeye*, I, 72; Hattâb, *Mevâhib*, I, 36. Halilî'nin son derece muteber eseri *Mubtasar Mâlikî mezhebinin otoriter görüşlerini ihtiva etmektedir ki anlaşıldığı kadarıyla bunlar, fetvalarda yaygın olarak arzedilen görüşlerdir*. Hattâb, *Mevâhib*, I, 2; Alaüddin Muhammed el-Flaskefî, *el-Dimmü'l-mubtâc*, 8 cilt. (Beyrut: Daru'l-fikr, 1979), I, 72-73; Muhammed İbn Abidin, *Şerhu'l-manzûme el-nâsermât bi Ukûd-i resmî'l-miftâ*, İbn Âbidin, *Mecmû'atü Resâil* içinde, 2 cilt. (y.y. 1970), I, 10-52, s. 38'de.

sürülen görüşlerle sınırlı olmadığını fark etmek mühimdir. Aslında bu imam doktriner otorite bakımından *eşitler arasında önde gelen* birisinden başka bir şey değildir. Hukukun pratiğe geçirilmesi bakımından onun görüşleri –kendisine yakın veya uzak- takipçilerinin görüşlerinden daha önemsiz değildir. Ancak aynı zamanda, sonraları *mezhebin* temel direkleri olarak tanınan takipçilerinin görüşlerinden daha fazla bir otoriteye de sahip değildir. Mesela –Nevevî'nin büyük öneme sahip eserinde belirttiği gibi- muahhar Şâfiî mezhebinde, Müzenî, İbn Süreyc, İbnü'l-Kâss, İstahrî, Buğavi, Ebu't-Tayyib et-Taberî, Mehâmîlî, Ebu Hamid el-İsferâyînî, Mâverdî, el-Kâdî Hüseyin, Rûyânî, İbn Kecc, İbrahim el-Merverûzî, Ebu İshak eş-Şîrâzî, Gazzâlî ve Râfiî ve diğer birçoklarının görüşleri, (daha fazla değilse bile) en az Şâfiî'nin görüşleri kadar önemli ve yetki sahibidir. Mesela Nevevî, yiyeceklerle ilgili bölümde (*Kitâbü'l-et'ime*)¹⁰⁴ on dokuz müşahhas hukukçu tarafından benimsenmiş elli üç otoriter görüşe müracat etmektedir. Diğer referanslar çoğu zaman kimliği meçhul "ashab" (*ashâb*) gruplarına veya cumhura (*el-cumhûr*) yapılmaktadır. İsmi verilen hukukçulardan yedisinin kendilerine ait birer görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Bûşencî, Saymerî ve Merverûzî'nin ikiser görüşü varken, Ebu Hâmid el-İsferâyînî, Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Gazzâlî üçer görüş teklif etmektedir. el-Kaffâl eş-Şâfiî ve Mâverdî beşer, Râfiî altı, Ebu İshak eş-Şîrâzî onbir görüşe sahiptir. Büyük Şâfiî'nin izafi ağırlığının böyle bir ortamda sadece dört görüş bildirmekle sonuçlanmasında ne şaşılacak, ne de olağan dışı bir husus vardır. Kaffâl, Mâverdî, Râfiî ve özellikle Şîrâzî otoriter görüş ifade etme bakımından daha belirgin bir üstünlüğe sahip olmayı başarmışlardır. İtibar bakımından mezhebin kurucusu, en önde gelen İmamı, mutlak *miictehidî*, karşı çıkılmaz hukukçusu olmasına rağmen Şâfiî, Nevevî'nin –mezhebin başka herhangi bir önemli eseri kadar temsil kabiliyetine sahip olan- *Ravza*'sında *eşitler arasında öne çıkan kişi* konumuna neredeyse hiç çıkmamaktadır.

Mezhebi aynı zamanda doktriner açıdan tanımlayan otoriter görüşler bütünü, kurucu İmamın değil, kesinlikle muahhar hukukçuların çalışmalarıdır. Fakat bu görüşler bütünü yorumlayıcı bir usûle, başka bir ifadeyle, şahsi görüşlerin elde edilmesine izin vermekle kalmayıp aynı zamanda ve belki daha önemlisi hususi bir meşruiyet kazandırmak suretiyle onları otoriter hale getiren, tanımlanabilir ve kendi kendine yeterli bir yorum sistemine dayanmak zorundadır. *Hıususî* diyorum, çünkü sözde kurucuların

¹⁰⁴ Şerefüddin en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Âdil Abdülmevcud-Ali Muavved, 8 cilt. (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.) II, 537-58.

her biri kendi eşsiz usûlünü ve mükemmel *ictihâdî* becerisini takdim etmiş, veya takdim ettiği varsayılmıştır.¹⁰⁵

Öyleyse *mezhep* esas itibarıyla, kendi hazırlanışında rol alan münferit hukukçular ile bir arada varolan hukuki görüşler bütünü demek oluyordu. *Mezhebe* kendi kimliğini kazandıran, bu ikisinin, ortak ve otoriter bir yorum sistemi ile hususi bir prensipler bütünü tarafından meydana getirilen birleşimiydi.¹⁰⁶ Bu bakımdan, mezhebin bu yapılanması, ikinci/sekizinci yüzyılın tamamında ve üçüncü/dokuzuncu yüzyılın önemli bir bölümünde ileri gelen hukukçularla takipçileri arasında görülen çok daha basit seviyedeki ilişkiden önemli ölçüde farklıdır.

V

Öyleyse, bölgesel ekol fikrinin yanlış bir düşünce olduğunda şüphe yoktur: var oldukları halleriyle bu ilişkiler ne bölgeseldir, ne de bir ekol yapısındadır. Aynı zamanda, muahhar ekolleri kişisel ekol olarak tanımlamak için de çok az gerekçe vardır. Muahhar ekollerin bir şahsın adını almış olmaları, her birinin öğretisinin kurucusu tarafından hakimiyet altına alınmış olmasını hiçbir şekilde gerektirmez. Bu ekoller şahsî, önceki örnekleri de bölgesel karakter taşımadıysa, bölgesel ekollerden şahsî ekollere doğru bir dönüşüm gerçekleşmiş olamaz. Hakikatte dönüşüm, ferdî hukuk öğretilerinden, doktriner mezheplere doğru olmuştur.¹⁰⁷ Bu sonuç, sadece bölgesel ekollerden şahsî mezheplere dönüşümün nasıl açıklanabileceği sorununun gündem dışı bırakılmakla kalmaz, aynı zamanda İslam hukuk tarihinin doğal akışıyla da uyum gösterir. Coğrafi ekollerin var olduğunun farzedilmesi, hicrî ilk iki yüzyılın (miladi yedinci ve sekizinci yüzyıllar) hukuk tarihi algısında suni bir yön değiştirme, hatta esaslı bir bozulma icat eder ve ilk yüzyılın ikinci yarısında bir yerde (aşağı yukarı milâdî 670-720 yılları) *son derece ferdîyetçi bir macera* olarak ve tamamen kişisel *ictihâdî* gayret temelinde gelişmeye başlayan hukuki uzmanlığın özüyle de çatışır. Burası temel öneme sahip bir noktadır, çünkü hukukun teknik, usûlî ve ferî özelliklerindeki gelişmeler kesin biçimde devam ederken, ferdî ve kişisel *ictihadi* özelliği de, ondokuzuncu ve yirminci

¹⁰⁵ Yukarıdaki 94 numaralı dipnota müracat ediniz.

¹⁰⁶ *Mezhebin* siyasî, iktisadî, sosyal, eğitimsel ve diğer kimlikleri ve fonksiyonları, tarihî ve mantukî bakımdan hukukî kimliklerinin gerisinde kalmıştır. Onları ortaya çıkartıp tanımlayan, doktriner yapıdır.

¹⁰⁷ *Authority* adlı eserimde, bazı ilk devir hukukçularının mezhep kurucusu konumuna yükselmeleri sırasında görülen otorite inşâ süreçlerini incelemeye çalıştım. Niçin başkalarının değil de bu şahısların böyle bir inşânın malzemesi oldukları sorusu, hazırlanmakta olan bir çalışmamda cevaplamaya çalıştığım bir sorudur. Bk. Bölüm 2. Ayrıca bk. *Authority* mukaddimesi.

yüzyıllarda Şeriatın altyapı sistemi ortadan kalkıncaya kadar asla azalıp yok olmamıştır. İslam hukukunun bu tamamıyla ferdiyetçi özelliğini kontrol etme ihtiyacı olmasaydı *mezhep* terimi, en gelişmiş doktriner anlamıyla bile var olmazdı. O, netice itibarıyla izafi birlik, tutarlılık ve önceden bilinebilirliği temin etmek maksadıyla doktriner çoğulculuğun etkilerini kontrol altına almayı başarmıştır. Ancak bu çoğulculuğu ne bir tarz, kalıp veya forma sokmuş, ne de böyle bir girişime niyetlenmiştir.¹⁰⁸ *İctihâdî* ruh tarafından meydana getirilen bu ferdiyetçi özellik eskiden olduğu gibi, uzun bir süre boyunca daha İslam hukukunun esası olarak kalmıştır.

¹⁰⁸ Bu konu hakkında ayrıntılı inceleme, Hallaq, *Authority*, Bölüm 3, 4 ve özellikle 5'te bulunabilir.